



Hvis rettferdig krig har en antagelse om å ikke drepe uskyldige, og soldater på begge sider er uskyldige, kan rettferdig krig aldri være rettferdig.

Lene Bomann-Larsen

Man kan naturligvis smykke seg med selv-bildet som FNs beste venn, og insistere på at det er en moralsk høyverdig posisjon å inneha, men Nietzsche ville ikke vært i tvil: det er et særmerke på slavemoral.

Magnus Løvold

'Islam' has completely surrendered and capitulated to the secular modern ideologies prior to even being offered an in-depth intellectual apology.

Sead Zimeri

Artikler:
Sead Zimeri
Islam without Islam

Kristian Bjørkdahl
De vanskelige andre

Magnus Løvold
Slavestaten
- en revaluering av det norske nasjonale selvbildet

Anders Ørevik Aadland
Irigaray, fallosentrisme og ei viss hole

Jon Furholt
Den umoralske krigen

«Gjemt og glemt»:
Tore Frost
Henologi

Intervju:
Ruben Røsler
Rettferdig krig
- Intervju med Lene Bomann-Larsen

Marianne Vahl og Cathrine Felix
What goes on in the head
is not magic
- Intervju med Deirdre Wilson

Kritikk:
Sjur Hevrøy
3000 år med monoteistisk vold?

Ruben Røsler
Anmeldelse av «Ethics of war»

Mesterbrev:
Pål Rykkja Gilbert
Andreas Brekke Carlsson

Filosofisk supplement er et studentdrevet
fagtidsskrift ved Program for filosofi ved
Universitetet i Oslo

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra
Studentsamskipnaden i Oslos Kulturstyre,
Norsk Kulturråd og Program for filosofi ved
Universitetet i Oslo.

<http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement/>

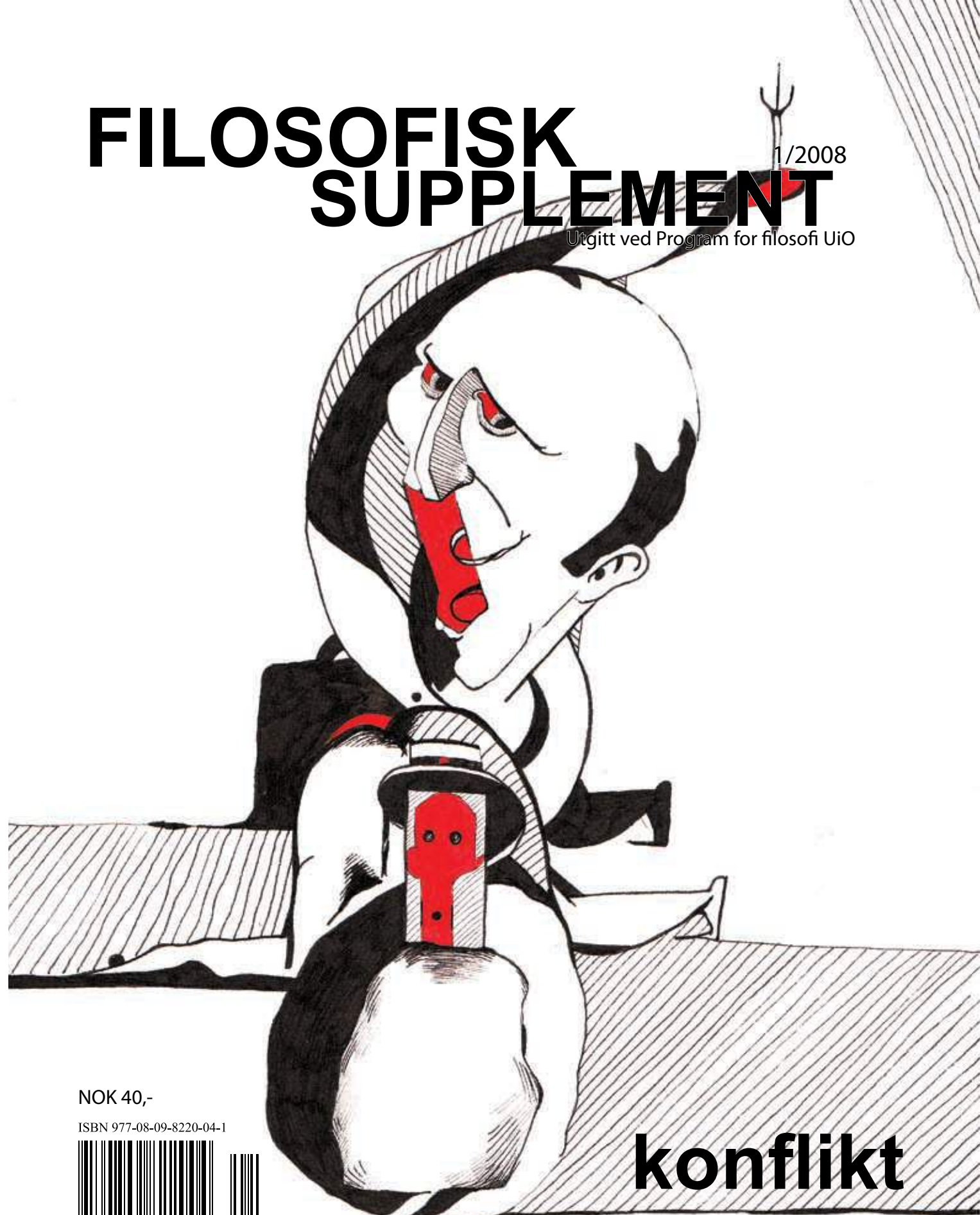
FILOSOFISK SUPPLEMENT
1 / 2008

NOK 40,-

FILOSOFISK SUPPLEMENT

1/2008

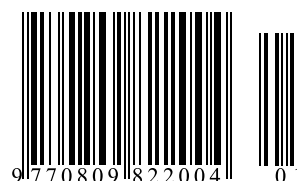
Utgitt ved Program for filosofi UiO



konflikt

NOK 40,-

ISBN 977-08-09-8220-04-1



KONFLIKT

FILOSOFISK SUPPLEMENT 1/2008

ARTIKLER

- 4 **ISLAM WITHOUT ISLAM**
Seas Zimeri
- 14 **DE VANSKELIGE ANDRE**
Kristian Bjørkdahl
- 20 **SLAVESTATEN**
– EN REVALUERING AV DET NORSKE NASJONALE SELVBILDET
Magnus Løvold
- 25 **IRIGARAY, FALLOSENTRISME OG EI VISS HOLE**
Eirik Ørevik Aadland
- 30 **DEN UMORALSKE KRIGEN**
Jon Furholt

FREM FRA GJEMSELEN

- 38 **HENOLOGI**
Tore Frost

INTERVJU

- 42 **RETTFERDIG KRIG**
INTERVJU MED LENE BOMANN-LARSEN
Ruben Røsler
- 46 **WHAT GOES ON IN THE HEAD IS NOT MAGIC**
INTERVJU MED DEIRDRE WILSON
Marianne Vahl og Cathrine Felix

KRITIKK

- 54 **3000 ÅR MED MONOTEISTISK VOLD**
ANMELDELSE AV «VI TRENGER IKKE GUD - EN HÅNDBOK I ATEOLOGI»
Sjur Hevrøy
- 57 **ANMELDELSE AV «ETHICS OF WAR»**
RUBEN RØSLER

MESTERBREV

- 60 **PÅL RYKKJA GILBERT**
- 61 **ANDREAS BREKKE CARLSSON**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

4. ÅRGANG 1/2008

Filosofisk supplement er et studentdrevet fagtidsskrift ved
Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra
Studentsamskipnaden i Oslos Kulturstyre, Norsk
Kulturråd og Program for filosofi ved Universitetet i
Oslo.

Trykket hos Bookline, Drøbak

Opplag: 750

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

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

filosofisk-supplement@ifikk.uio.no
Manus og artikkelforslag mottas per e-post

Abonnement kr 140,- fire utgaver

<http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement>

TF TIDSSKRIFT
FORENINGEN

www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktør: Ingrid Hødnebo
Redaksjonssekretær: Anders Fjeld
Økonomiansvarlige: Jan Olav Andresen, Ole Martin Moen
Artikkelansvarlig: Hallvard Markus Stette
Intervjuansvarlig: Cathrine Felix
Kritikkansvarlig: Magnus Stavik Rønning
PR ansvarlig: Emma Marie Brunsell Dankertsen
Illustrasjonsansvarlig: Emma Marie Brunsell Dankertsen
Webansvarlig: Hedda Hassel Mørch
Layoutansvarlig: Vidar Sandtrø

Øvrige redaksjonsmedlemmer:
Jonas Jervell Indregard
Kristian Egil Batta Torheim
Kyrre Kjølner
Margit Indrebø Ims (permisjon)

Forsideillustrasjon: Svein Johan Reisang
Baksideillustrasjon: Svein Johan Reisang
Illustrasjoner i bladet: Svein Johan Reisang, Shwan
Abdoullah Omar
Layout: Vidar Sandtrø



KONFLIKT!

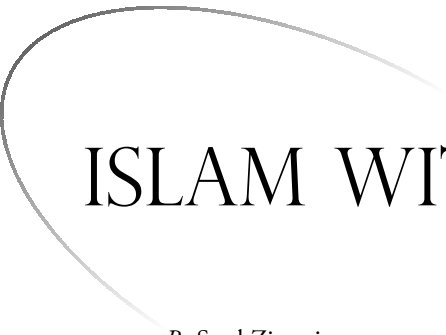
Filosofisk supplement ønsker seg særlig to ting. Det ene er å være et supplement til det etablerte filosofiske fagmiljøet. Vi vil gjerne kunne tilby våre lesere noe annet enn kun det som foregår på filosofiforelesning eller i Norsk filosofisk tidskrift. Det andre er at vi ønsker å formidle fagets relevans overfor andre fag og aktuelle problemstillinger. Filosofisk supplement ønsker å være åsted for mer grunnleggende analyser, og dermed være et supplement for våre lesere, ved å gi noe de ikke kan få i andre aviser og tidsskrifter. I dette nummeret har våre ønsker gått i oppfyllelse. Dette skyldes trolig at vi har valgt konflikt som tema, noe som har gitt oss anledning til å ta tak i teoretiske konflikter – mellom ulike verdihorisonter, menneskesyn og syn på erkjennelse. Vi har også kunnet gå inn i de fysiske og eksterne konfliktene, og sett på krig, utenrikspolitikk og religion. Flere av artiklene er av tverrfaglig karakter. Og som dere vil se gir filosofiens møte med dyreetikk, statsvitenskap, kjønns teori og religionsvitenskap spennende perspektiver. Noen teoretikere mener at konflikter ofte bare er «skinnkonflikter». Når man tyr til konflikt som struktureringsprinsipp medfører dette at virkeligheten overdrives og mister sin kompleksitet, hevdes det. Men ligger ikke sannheten i overdrivelsen? Det hadde i alle fall vært vanskelig å bedrive filosofi hvis vi ikke hadde hatt konflikter å ta tak i. Etter å ha lest dette nummeret tror vi at de fleste vil være enig med oss i at konflikt ikke bare er et fruktbart, men også et viktig tema.

I Sead Zimeris artikkel «Islam without Islam» kan vi lese at islam står i en uløselig verdikonflikt med det moderne. Videre argumenterer forfatteren for at det ikke finnes noen substans eller kjerne i islam slik den praktiseres eller omtales. Særlig innenfor moderne betingelser er islam noe subjektivt og tilfeldig sammensatt – det er en islam uten islam. I «De vanskelige andre», forfattet av Kristian Bjørkdahl, er konklusjonene ganske annerledes. Det som i filosofien ofte framstilles som et radikalt skille mellom mennesker og dyr skaper egentlig bare en ufordelaktig skinnkonflikt, hevdes det her. Derimot er det virkelige forholdet kjennetegnet ved

likhet, gjensidighet og avhengighet. Og dette er noe vi av hensyn til begge parter ikke bør glemme, mener Bjørkdahl. I Magnus Løvolds artikkel «Slavestaten – en revaluering av det norske nasjonale selvbildet» vurderes det norske selvbildet som konfliktløser innenfor et nietzscheansk rammeverk. I et slikt filosofisk bilde, hevdes det, fremstår norsk utenrikspolitikk som et uttrykk for slavemoral. Det neste bidraget kommer fra Eirik Aadland, og går under tittelen «Irigaray, fallosentrisme og ei viss hole». Her settes tankene til filosof og kjønns teoretiker Luce Irigaray sammen med Platon og Heideggers fremstillinger av hulelignelsen. Aadland fremstiller konflikten mellom det mannlige og det kvinnelige. Førstnevnte er i følge forfatteren representert ved det fallosentriske og skoptofile, som gjennomsyrrer og definerer seksualiteten, erkjennelsen og kvinnen. Vårt siste artikkelbidrag denne gang har tittelen «Den umoralske krigen». Det er skrevet av Jon Furholt, som går fenomenologisk til verks for å vise krigens sanne vesen. Furholt skriver at krig ikke er amoralisk. I dette legger han at det ikke må forstås som noe grunnleggende eller «før-sosialt». Heller, mener han, er krigen et tegn på usosiale maktstrukturer eller samfunnsoppløsning – den er altså umoralisk.

I dette nummeret kan du også meske deg med intervjuer av Deirdre Wilson og Lene Bomann-Larsen. Wilson snakker med Marianne Vahl og Cathrine Felix om språklig pragmatikk, tolkning og søken etter mening. Bomann-Larsen diskuterer sin nylig avlagte doktorgrad «The Moral Equality of Soldiers» med Ruben Røsler. I tillegg til de vanlige spaltene «Kritikk» og «Mesterbrev» har vi fra og med dette nummeret begynt med en ny spalte. Her skal det presenteres filosofiske retninger som ikke vies så stor oppmerksomhet innenfor dagens filosofi. Den nye spalten heter «Frem fra gjemselen», og førstemann ut er Tore Frost som presenterer henologien – læren om det ene. God fornøyelse!

Ingrid Hødnebo



ISLAM WITHOUT ISLAM

By Sead Zimeri

'If Islam means submitting to God, we all live and die in Islam' – Goethe¹

'Therein resides the 'existential' kernel of the Hegelian 'negation of negation': the subject has to experience how the negation (sacrifice) of a particular content on behalf of the Thing is already the negation-sacrifice of the Thing, of that on behalf of which we sacrifice the particular content'.²

The Muslim encounter with European modernity has had all the symptoms of a difficult affair. It has been a nuisance, at times impossible to sustain, a conflict-ridden relationship bordering on obfuscating edges and an obtuse mutual understanding, more violent and exclusive than peaceful and inclusive. This encounter has often been described as a 'shock'³, a trauma inflicting an 'anthropological wound'⁴ on the Muslim part which has since proved resistant to healing.

Although traumatic, however, the encounter has not been wholly negative. After being awoken from dogmatic slumber Muslims sought to remedy the situation by seeking the reasons and causes which had led them to this long torpor. The orientalist discourse of the 19th century reasoned that the culprit for the lethargic state of Muslim people was none other than Islam itself. Islam was portrayed as being static, monolithic and irrational; an order standing outside and beyond human history, a self-contained whole, an obstacle to the development and progress of Muslim people. Muslims were enchanted with modernity and soon internalized the orientalist discourse and the negative value judgments on their culture. They accepted the

basic premise of the orientalist discourse, that of lagging behind the European nations, although this was to be explained not by referring to Islam, an eternally young religion, but to the fact that Muslims had failed to apply Islam by engaging it critically. 'The door of *ijtihad*' (critical, independent thinking) as it has been called, had been closed for many centuries, and, as Muslims were led to expect, by returning to Islam and engaging this noble principle they would be able to catch up with their Western fellows.

Despite modernity's apparent scientific and technological superiority, the deadlock of the reluctant and protracted adaptation to modernity has not been satisfactorily resolved. Islam has proved to be more recalcitrant than enchanting, however selective and apologetic it may appear with modernity. First, it proved harder than imagined for Islam to tear itself away (and therefore rejuvenate itself) from the immense traditional scholarship, the habitualized modes of existence and the intuitive understandings of Islam. Second, the Koran itself presented Muslims with a universal deadlock in need of an immediate 'rational' solution. How was one to reconcile these two distinct world-views without compromising their claims to the universality they propounded?⁵ The problem seemed to require a hermeneutic solution, – one of the fusion of these distinct horizons each with its own mode of being and general ethical guidelines. The ensuing debates and discourses have largely dealt with issues related to these two axes.

There have been a number of proposals of how to best achieve a workable or pragmatic synthesis. Nevertheless, contrary to all expectations, a satisfactory resolution or fusion has yet to be achieved. Muslims appear to be wand-

ring in a long and dark tunnel with no rays of light seen on the horizon. As Al-Azm, for whom the strategy of hermeneutic reconciliation clearly comes out as misguided, explains, 'like the endlessly celebrated prince, they seem able continually to join the underlying passion of the elemental to the brooding intellectuality of the cerebral to the lyrical sensitivity of the poetic but only to end up in unrelieved tragedy. The tragedy consists of unending hesitations, oscillations and waverings between the old and the new, between *asala* and *mucshara* (authenticity and contemporaneity), between *turath* and *tajdid* (heritage and renewal), between *huwiyya* and *badatha* (identity and modernity), between religion and secularity'.⁶

This article cannot offer a comprehensive survey of the modern scholarship on Islam and its concomitant problematization and deconstruction. Rather, it offers a diffused critical inquiry into and draws certain consequences that seem to follow directly from these unending debates pro or against Islam and which the author of these lines has tried to follow for a number of years.⁷ I draw two main conclusions. First, that Islam is rarely if ever spoken in terms of truth. Most speak in terms of their own subjective 'best meaning' or most 'plausible' or 'sensible' conceptualization of what Islam is or 'should be'. Second, is a conclusion which cannot be dissociated from the first. Islam exists in a state of 'Islam without Islam' - a spectral Islam. This text shall be concerned mostly with the second thesis.

'Islam without Islam' stands for an Islam without substantial truth, that is, without a worldview that legitimizes its autonomous existence as a religious system. This may seem a rather bold claim. A claim that may not only discredit itself but also flatly contradicts both our knowledge and experience of Islam and Muslims. 'Islam' is full of substance, capable of moving and mobilizing millions of its faithful adherents even for such trivial issues as the Muhammad caricatures published in a small circulation Danish newspaper, *Jyllands-Posten*. However, the thesis that modern Islam stands for some substantial coherent vision is a pure deceptive lure designed by its architects to hide the truly difficult problem of the relations of Muslims to Islam and the insurmountable gaps and conflicts of posture between Islam as a body of doctrines and Muslims as peoples living under the hegemonic regime of modernity.

Principally, the revisionist and modernist thesis of the return to Islam stands for precisely its opposite. Indeed,

it may be argued that the very return to Islam is not to redeem some truth or particular way of life. Modernity and the principle of historicity of Islam's first expression have made all such claims redundant. Rather, it is predicated upon justifying on some traditionally accepted basis the wholehearted acceptance of and capitulation to the modern philosophy of life. Since the return to tradition pure and simple is impossible (the institutional conditions that made the existence of tradition as a totality have all disappeared), the only justification for such a return is 'to serve as a shock-absorber for the process of modernization'.⁸ The very return to Islam stands as a screen to hide the reality of its absence, the fact that Islam - whatever that means - does not provide its followers with any kind of cognitive mapping which would ensure their smooth navigation in the oceans of a globalizing modern world.

'Grasping clouds of error instead of the heaven of truth': What is (not) Islam?

The status and the definition of (modern) Islam is a strongly contested issue embroiled in unceasingly tedious arguments and idle polemics of whether there is one or many Islams, and how to endorse, reconcile or simply dismiss one of the constituents of the divide between tradition and modernity. Islam has become a contentious, notoriously difficult to define concept, somewhat of an embarrassment to the scholars engaged in varying degrees for its elucidation as evinced in the avoidance of being caught in the race trap of definitions altogether.⁹ Reacting to the fetishizing and reifying trends of the concept Islam, Omid Safi, in a condescending style reminiscent of unmistakable machismo, blatantly stated that "Islam" as such teaches us nothing'.¹⁰ No one has ever

observed, seen, smelled or touched Islam as a metaphysical postulate. After Edward Said's outstanding display, in his *Orientalism*, of the intellectual shortcomings and political underpinnings of viewing Islam as monolithic, the essential thrust of Muslims scholars' endeavours has been an attempt at exorcism. There are as many Islams as there are Muslims.¹¹ Indeed, some have simply equated Islam and Muslims thereby denying the ontological priority of Islam over Muslims and restricting Islam to a mirroring relationship with what Muslims do.¹² The Algerian-French historian of Islam, Muhammad Arkoun, in agreement with a host of other writers and notwithstanding his own definitions, has no qualms about and dismisses any attempt to of

'Islam without Islam' stands for an Islam without substantial truth, that is, without a worldview that legitimizes its autonomous existence as a religious system.

providing monolithic definition of Islam as a case of pure delusion. Islam, like any other social movement is plural and changing. It 'is the result of continuous historical and social construction of human actors; it is a series of political, intellectual cultural, economic and juridical faits accomplis given to be perceived, interpreted, lived...'.¹³ Put differently, Islam is the immanent, evolving mode of a contingent being, unfolding in a number of possible actualizations, discursively manufactured in 'the act of obedience to a socio-political and religious body in the process of institutionalization'.¹⁴

Considering the steady proliferation of conflicting discourses and indeterminacy of the various definitions of Islam, I will opt for a hermeneutic approach to Islam, used all too loosely here, as the ontological horizon or frame of reasoning and its (however unstable) epistemological limits initiated and founded by the prophet Muhammad in Mecca and recorded after his death in a book named the Koran as well as an ethical mode of conduct. What exactly this ethical mode of conduct or moral order and the status of its interpellated subjects was is difficult to ascertain considering the role of the human mind in dialectically sublating norms to its needs. Islam is the name for the horizon opened up by the prophetic parallax event which strove to refashion human beings in the image of the newly acquired perspective, unthinkable prior to the time of the prophet. The intellegibility of the ensuing commands, reprimands, prohibitions, exhortations, etc, was ensured by reference to the newly opened prophetic horizon and the subversive and daring ethics of resistance which the prophet championed. As a result of this prophetic event, people were transformed and in the face of the new horizon, the old polytheistic horizon appeared as if it was always wrong.

In the first years of Islam, nothing really changed in the objective socio-economic relations. It was a case of pure parallax, yet, on the subjective level, the subjective position, everything changed. It is only fair to credit Muhammad with changing the world of heathen Arabs by directly disturbing the subjective libidinal economy and the politics of enjoyment of its new followers. As if all of a sudden what had seemed indisputable and sacred to the prophet's companion, after their contact with, and openness to Islam, was no longer so. Islam is therefore conceived here not as a system of rules but as a paradigm which defines as well as constitutes, circularly of course, the intellegibility of the horizon; the horizon that 'determines the questions that can be asked and those that are excluded, the thinka-

ble and the unthinkable'.¹⁵ This horizon/frame of Islam however is partly framed by its content. 'The aim of the hermeneutical endeavour' then comes 'to render visible the contours of a "frame", a "horizon" that, precisely by staying invisible, by eluding the subject's grasp, in advance determines its field of vision'.¹⁶

We can also approach, following Arkoun, both the Koran as an 'epic narrative' and Islam as events and happenings. This would allow us to differentiate between the Koran and Islam as two different manifestations, two sides of the same coin. They are different in the sense that they are englobed within a hermeneutic horizon which keeps them separate with distinct identities but within an ontological horizon of interrelatedness that confines them to a common point of reference. Within the space opened by the Koranic event, the Islamic event moves and orients itself in the sense of understandings and interpretations of the Koranic event.¹⁷ Therefore, it is not that important that Muslims, or non-Muslims for that matter, offer contradictory interpretations of the same event as long as they remain within the same horizon. It would not have been an event if it were not open to more than one understanding, i.e. subjective appropriation of the revelation expressed in terms of fidelity or infidelity (as the case may be) to the event. And yet, it cannot be an event, which by definition restructures the very coordinates of thinking and reasoning if it cannot provide a new horizon and structure of meaning, to start, as it is, from anew; to constitute its own cognitive limits of what is possible and impossible to think within its own coordinates of reasoning. Islam in this sense is the space opened and simultaneously contained by the Koran. However, the way to approach it passes through the specific instances of interpretations that function as the mediation point between the horizon of the Koranic event and the changing socio-economic conditions of times. Interpretations are the bridge that relate and negotiate two or more different horizons of being. Interpretations thus conceived are an instrument not only of controlling and limiting the possibility of change which may cause the decline, suspension, and replacement of the Koranic horizon, but also of justifying the desirable changes.

Viewed from this perspective, Islam as an instance of double movement of interpretation is a historically dynamic category. The process of transforming the individual or the society is subject to the same transformation as an expression of the demands of both history and religion. In this sense, one can hardly speak of misinterpretations even though there are plenty instances of mistaken under-

standings of some of its specific applications, but only of adaptations and maladaptations. Many great intellectual efforts were invested to invent a hermeneutics which provided the means necessary for the successful adaptation or integration of Islam in the wheels of history. Al Shafici's (d. 821) hermeneutics is a supreme example of such an effort. However, it has exhausted itself and is unable to accommodate Islam in the modern world. Modernity with its disenchanting philosophy seems to have made superfluous not certain religious practices per se but the religious horizon itself. The clash is not between certain practices and rituals but more fundamentally, between the horizons which are

unable to relate to and understand each other's perspectives and positions of enunciations. What is needed then is a hermeneutics which can bridge these horizons and make them meaningful to each other.

Be that as it may, considering the lack of a viable hermeneutics that can bridge the distance of these multiple horizons, one can hardly define Islam holistically. The preservation of Islam may in fact require that it be approached fragmentarily by developing a certain kind of piecemeal methodology. One can ask how Islam relates to this or that contemporary issue or article of faith. One can position oneself in the space opened up by the Koranic event and view the world through the categories of perception provided by the horizon itself, but one cannot answer the question of what Islam really and objectively is. This question is better left unanswered, not so much because it cannot be answered but because the answers are always biased and therefore not always illuminating. Viewed from this angle, indeed, Muslims least of all can define Islam, although they can meaningfully speak of their experiences of the divine. Islam is what Muslims are, what it cannot be otherwise and what resists being different than what it is. Islam has opened a horizon which sheds light upon the world when viewed from its subjective positions of enunciations. However, one would greatly err were one to mistake this horizon as homogenous, coinciding with itself in symmetrical or a self-enclosed whole. This horizon is hermeneutically open and contains many points of departure from where one can define oneself in relation to the embracing horizon which supplies the categories of vision and division. One must take a critical distance from Islam to be able to define it. Nevertheless, such a critical distance is possible only from another horizon, a perspective that comes from outside the horizon in question. In absence of another horizon, critical distance cannot even be thought possible.

One cannot define Islam by referring to the Koran, the prophetic tradition, or the history of Islam, as necessary as they are. One cannot define Islam either by abstracting an ensemble of arbitrarily juxtaposed formulas or rituals that Muslims

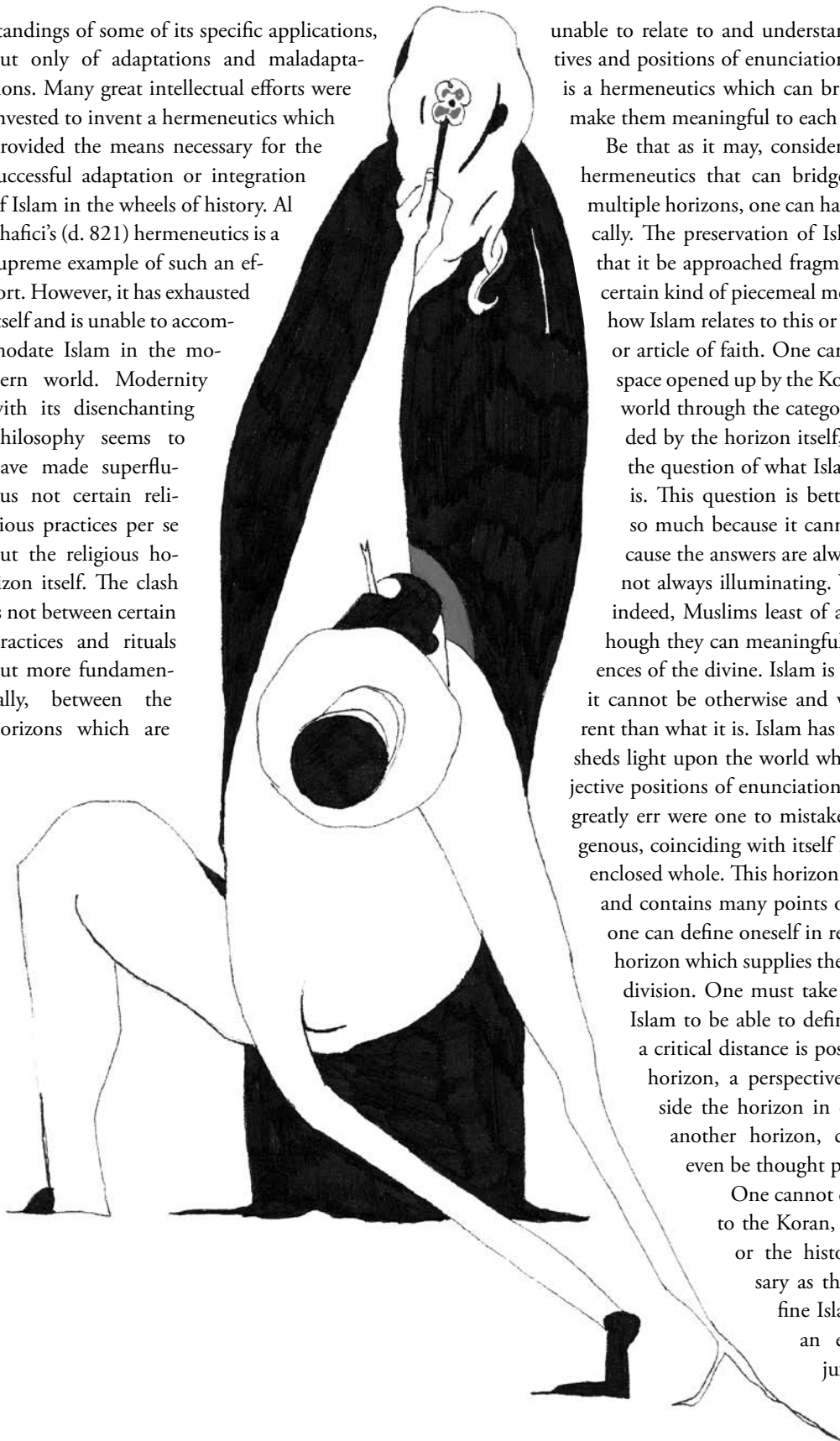


ILLUSTRATION: SVEIN JOHAN REISING

enact in their lives. Islam is always more and less than all these. It is more because Islam is not reducible to some, no matter how relevant, semiotic or somatic rituals. And it is less than what the over-zealous believers imagine it to be, invoking and projecting notions that surpass even their capacities of imagination. Probably, as an expression of despair, the best way to speak of Islam is to remain silent about it. It is what each Muslim says it is, how they see it unfolding in their lives and what gives meaning and orientation to those who are and however they are committed to its worldview. Islam by definition surpasses the Koranic event since Muslims are not bound causally by its norms but constantly renegotiate them as the politics of time necessitate.

In a sense, only those who are marked by Islam, who are assimilated and consumed by its fire, who are significantly transformed by its force, whose effects they live, feel and translate in their lives can speak meaningfully of Islam. Those from outside (nominal Muslims included) can describe it, categorize it in neat intellectual categories but probably never understand the 'subjective' meanings and investments that can only be experienced but not narrated. Islam in this sense is neither a system of Sharica (the holy Law) nor of politics. As a Sharica system Islam is all too human. As a political system, Islam is a secular scandal masquerading as divine.

In the absence of a feasible Koranic hermeneutics that should have provided an opportunity for the problematization and consequently the fusion of tradition and modernity without wreaking emotional havoc, Islam's openness to historical contingencies has meant only one thing: moving away from the horizon of the Koranic event whilst paying lip service to some ritualistic practices devoid of any proper meaningful content. In this process only the name of Islam has remained unchanged, or to be more precise, Islam has been reduced to some meaningless practices to be used from time to time to serve certain ideological and mostly retrograde and backwards programmes. Earlier attempts from the days of colonization have all failed as genuine programmatic solutions in integrating the scientific (or others related to the advent of modernity) propositions into the horizon of Islamic meaning and ended up in one form or another of eclectic reconciliation.¹⁸ The discontent with and the failure of the direct return to the mythical

horizon of the Koranic event is evident: modern Muslims are not satisfied with the Koranic expression of Islam.¹⁹ Many are unable and unwilling to succumb to those sorts of temptations. Islamic feminism, as the newest version of the principled discursive engagement with the scripture, has demonstrated that such unmediated and naïve returns to the founding act are impracticable and counter-productive. The truth of Islam or the form of the Koranic event, which was rendered into the Koranic idiom, is unbearable; staged in the position of the alien or an unwanted guest, if not directly suffocating for the contemporary conditions under which Muslims live.

What contemporary Muslims are missing, therefore, is the ability to, not objectively but, subjectively make the Koranic message their own. Objectively of course Muslims are speaking of a return to Islam, to an Islam appropriated only from an interpassive position. What is Islam returned, intruded into the modern space if not a big ideological machine or ritual where Muslims can lose themselves by hiding behind its objective and normative rituals! By freeing themselves from the sense of responsibility of subjective appropriation, it is Islam as a big ideological machine which believes for all of them. Beliefs are delegated to Islam in an interpassive way – believing through the other, the medium which figuratively performs and takes over our beliefs for, 'we do not have to believe for others to have the illusion that we believe' as the Austrian philosopher Robert Pfaller reminds us. The returned

Islam, whether in the form of an Islamic state or Islamic modernity or even Islamic terrorism serves as an 'anonymous illusion.' An illusion that takes place in the medium of the 'other's' ideology. An illusion without a subject for, 'when the objective belief is there, the religious subject can go away'.²⁰ Consequently this therefore necessitates the following result: the more anachronistic such a return to the founding act is, the more appealing and acceptable it becomes. There is an asymmetrical and disproportional configuration between the simple and the anachronistic return to the founding act. It increases to the extent that Islam becomes an 'Islam without Islam,' and it decreases to the extent that Islam becomes more Islamic, or comes closer and more faithful to the degree this is possible to the Koranic event as it is rendered in the Koran itself.

The closer Islam comes to its 'pristine' form, the grea-

However, the thesis that modern Islam stands for some substantial coherent vision is a pure deceptive lure designed by its architects to hide the truly difficult problem of the relations of Muslims to Islam and the insurmountable gaps and conflicts of posture between Islam as a body of doctrines and Muslims as peoples living under the hegemonic regime of modernity.

ter the risk for an outright rejection of it. Furthermore, those who espouse unmediated versions risk being accused of misunderstanding, naïveté or fundamentalism. Islam is acceptable to the modern Muslim intellectuals and masses only to the extent its truth is masked, hidden under the various intellectualist discourses by constantly inventing new versions of the founding act. The case argues itself. Muslims are interested in not knowing the radical otherness of Islam's founding act or the prophet's version and understanding of Islam or Islam as recorded and collected in the Koran. (Why otherwise would Muslims still refuse to apply critical historical tools of analysis to the Koran?) What matters is modern symbolizations of that founding act. To be more precise, what matters is a projection of modern myths onto the founding primordial myth designed (most often unconsciously) to hide another primordial truth, that of Islam's absence. For Islamic feminism, which has conjured up and projected another myth on the founding act, i.e. the egalitarian Islam, Muslims never really were Muslims but they lived an illusion of Islam; an Islam turned upside down, subverted as it is, from within. Earlier Muslims either misunderstood the Koran or willfully manipulated it, the patriarchal systems, that 'monumental deception' being a constant reminder that Islam was an illusion of Islam. Islam and patriarchy (God's rule vis-à-vis man's rule) for Islamic feminism do not coincide. They cannot inhabit the same space without negating each other.²¹

An analysis of books written by conservative, fundamentalist or modernist liberal authors demonstrates that despite, at times, their fundamentally different approaches to Islam, there is evident consistency on one thing: that Islam is continually misunderstood. Each accuses her/his adversary for distorting the noble truth of Islam, a truth that is always left vague to the point of being inarticulate. Their writings on Islam foreground a decisive conclusion: if Islam was so misunderstood and misapplied then Muslims were never really Muslims. They lived an illusion of Islam; an Islam that despite the strong conviction of its followers in mastering its truth, was neither known nor followed by anyone. Islam was in one valley and Muslims in another. The distance between them was insurmountable. They were not ruled, as they innocently believed, by the divine Sharica derived from the Koran, but from a Sharica 'guilty of Satanic logic'.²² God was displaced from his throne soon after the prophet's death only to be replaced by other little gods.²³

The lesson to be taken from these modern discussions

of Islam is that Muslims are left with an Islam that resembles everything else except Islam, whatever that means for the writers concerned. The radical conclusion, however, is that Islam, as a unified body of doctrines, dogmas, postulates and rules, sustained by its own vision of the world has ceased to exist. Not the horizon of meaning that it is supposed to be, it only manages to create confusion.²⁴ Even the last vestiges of 'Islamic law' concerning women which Muslim states still apply, the Personal Status laws, are by and large considered discriminatory and in need of radical revision. The historical Islam in other words is no longer a viable option that could threaten to take over the burning issues in Muslim societies, as the example of Iran seems to demonstrate: the birthplace of Islamic feminism. Naturally, Muslims of all stripes and trends of thought will employ Islam as a symbolic capital for furthering their agendas but in a vital sense, the Islamic horizon is a thing of the past.

The Truth of Islam, no thanks!

So what does then the thesis of 'Islam without Islam' mean? For reason of space I shall quote a passage by Arkoun as a representative of the 'Islam without Islam' trend. Arkoun relies heavily on the anthropological concept of social and religious imaginaire²⁵ to explain why Islam is not essentially that different from the two other religions of the Book. He maintains that various interpretations of a religion, especially those that succeed in creating an orthodoxy through an arbitrary dissemination of selected meanings and by excluding other interpretations as deviant, have a propensity to equate their versions with the open symbolic religious core common to all religions imageries. Thus, if Islam stands for 'a special case,' then that is not the result of any inherent specificity of Islam as a religion because all the monotheistic religions are concerned with the sublime Word of God. Arkoun goes on to argue that the special case of Islam may be ascribed to 'sociological, cultural and economic facts.' He continues,

We know, however, that these givens are circumstantial and impermanent; consequently they do not allow us to speak of a specific characteristic of Islam that distinguishes Islam from others. [Emphasis added]. Our position is the reverse of those theological teachings which emerged later by virtue of the interpretation of the following verse "The religion of God is Islam" [19:3]. Our response to that is that the word Islam in the Koran does not have the dogmatic, theological and cultural meaning which was imposed upon it throughout the history of

the Umayyad and Abbasid Empires. The word Islam in the Koran means the primordial religion, the pure ritual, and the complete, loving submission to Allah; this submission was symbolized by the mythical personality of Abraham in the Koran. The Koran says, "Abraham was not a Jew nor a Christian, but he was true in faith, and [Muslim] bowed his will to God's, which is Islam" (19:67). The context of the word in the Koran leaves no space for doubting the primordial and original meaning of the word Muslim. But the jurists and the theologians forgot this primordial meaning in the crowd of the polemical disputes for the sake of hegemony under the wing of the empire (this is the special context of imperial Islam). Only historians, and to some extent the Sufis, attend to the study of the Koranic meaning of Islam, that is, as a primordial or original religion, as a primordial and foundational experience of what is divine. This is the difference between it [the Koranic Islam] and the later Islam, that is, the ritual and liturgical Islam.²⁶

The gist of Arkoun's historical analysis is not difficult to detect. It is that in the final instance, Islam is another name\ label for the other two religions of the Book and vice versa. The primordial meaning of Islam is submission and whether Muslims, or non-Muslim for that matter, like it or not, all revealed religions rely on and bear this primordial meaning. All religions are instances and expressions of the same religious fact or phenomenon. Reflecting over this analysis it seems rather improbable for it to be true or indeed plausible. Notwithstanding Arkoun's excellent historical analysis and deconstruction of Islamic reason, his vast arsenal of resources, and his rather tenuous distinction between religion as an anthropological phenomenon pointing in the dimension of the beyond evoked by the rich symbolism as to substance and religion as an interpretation conditioned by the cultural contexts of its actants as to form, his conclusions nonetheless are premature. It seems to allow for one or both of the two impossibilities: i) a rather impossible and even bizarre religious creature, one that can be religious in general, a sort of free-floating believer, and/or ii) a space for not only irreconcilable beliefs but also for apparent contradictions. Not the enclosure of a multitude of reconcilable contradictions within the totality of a belief system, but beliefs which the belief system as such excludes. Paradoxically, Arkoun provides his adversaries, i.e. religious ideologists and fundamentalists with a blank cheque and an implicit apology for filling up this empty universal with their narrow political visions.

Clearly then, Islam and the other religions of the Book are not only loving and complete submission to God in ab-

stract. In that sense, indeed, we are all Muslims, as Goethe knew very well. Islam as a set of not Sharica doctrines as developed later, but Koranic doctrines as developed in the historical span of revelation, is clearly discernible and different from the other two religions of the Book. Fundamentally, this is what is or was important to Muslims and not the fact that Islam means total submission to God. It is this phenomenological and historical aspect of Islam which gives Islam its historical identity, authenticity and definition, as well as Muslims their headaches: Islam as a concrete historical manifestation of the divine will. Once the particular instance of religion is renounced in favour of some common imaginary representation or universal religious Law, the way is fully open to suspend Religion itself. Religion 'disappeared' in modernity when it was rendered abstract, equated with an empty universal Law without doctrinal support.²⁷

In the above quoted passage, Arkoun has given the clearest definition of what an 'Islam without Islam' means. That is, Islam as submission to God in abstract versus Islam as submission to God by way of submitting to the historical expression of divine will. 'Islam without Islam' means surrendering oneself to and entering a free covenant with God as Muslims find it proper to confer a meaning on their lives without necessarily assuming Islam's historical expression subjectively. Arkoun's project of retrieving the original meaning of Islam is thus not entirely or ideologically innocent. The particularities of Islam can be exhibited in museums and historical documents. Islam, 'yes, but not quite; let us keep our finger crossed and maintain an inner distance; better a finger crossed than a finger burned,' as Zizek beautifully declares.²⁸ Arkoun thus subsumes all particular instances of religion under a universal and primordial meaning of religion, thereby denying the possibility of each religion's 'own mode of universality'. He falls under the illusion, peculiar of modernity according to Zizek²⁹ that Islam can exist outside the network of its 'inessential', 'irrelevant' but specific characteristics of Koranic Islam and its conditions of existence; that by distinguishing the unessential from the essential and accordingly disregard the necessary link between the two, viz. that renunciation of the particular content and specificity will not affect or amount to the renunciation of Islam itself.

Zizek referred to the same problem in one of his writings when explaining the Hegelian concept of 'concrete universality'. As an instance of the 'concrete universality,' Zizek argues that with religion, 'it is not enough to say that the genus Religion is divided into a multitude of species ('primitive' animism, pagan polytheism, monotheism,

which is then further divided into Judaism, Christianity, Islam...); the point, rather, is that *each of these particular species involves its own universal notion of what religion is 'as such', as well as its own view on (how it differs from) other religions*. Christianity is not simply different from Judaism and Islam; within its horizon, the very difference that separates it from the other two 'religions of the Book' appears in a way which is unacceptable for the other two. In other words, when a Christian debates with a Muslim, they do not simply disagree – they disagree about their very disagreement: about what makes the difference between their religions'.³⁰

If Žizek makes a correct observation or deduction then it follows that one cannot maintain that because Islam is an instance of religion then all religions in essence are the same or have the same inbuilt specific features and characteristics that make them a religion in the first place. True, one would not make much sense of Islam in the absence of a comparative study of the universal religious reason. Yet, Islam as a particular instance of religion in general is not only a confirmation of the universal category of religious genus, but also a challenge, negation and transformation of the same reason. As all other religious manifestations, it has its specific particularities as expressions not only of the religious reason in general but of its own queries. Islam in a crucial sense, has not only filled in the empty universal, but has redefined the very contours of what counts as a (universal) religion. It is not only subsumed under the law, more precisely, in the process of subsumption the universal law comes to be seen as an instance of this particular.

Whither Islam?

Islam's impossible-to-avoid otherness makes it almost unintelligible to speak in terms of the subsumable truth of Islam or even of some kind of a Hegelian dialectical sublation. Perhaps this partly explains why modern Muslims rarely speak of Islam's truth. They are forever on the threshold of transcending it, more preoccupied with what Muslims want Islam to mean than with Islam itself. They constantly write of Islam's compatibility with this or that system but avoid completely subjecting Islam to any critical enterprise that would realistically show to Muslims its potential for guiding the complex relations of Muslim nations. Possibly also, the Syrian philosopher Sadik al-Azm is fundamentally right when asserting that Islam as an eternal philosophy of life is compatible only with itself.³¹ Islam

of course can function, as it is functioning today, as an empty signifier, a horizon stripped of any vision of its own, a medium functioning as a nodal point for the articulation of new values in different settings that takes its meaning from the ideological social struggles for power. Islam being empty can then be defined 'in relation to a matrix of historically possible signifieds. The signifier becomes temporarily connected to a specific signified – that is, it attains its "meaning" – through social struggle in which the prevailing ideology and social contradictions insist on a particular signified. Such a relation is insecure, continually contested and changeable. Signifieds are challenged, struggled over, and displaced by opposing ideologies asserting other signified in relation to a particular signifier in order to support their own meanings and practices and to propose their own "reality". The signified which gets picked up and inscribed in the relation of the signification is the one that contributes to the legitimation of the prevailing ideology (the prevailing ideology is not always the dominant one...).' ³²

As a Shari'a system Islam is all too human. As a political system, Islam is a secular scandal masquerading as divine.

One can hardly add anything more to this concise description of the struggle over the sign and the relation of signifier to 'signifieds'. In absence of any 'transcendental signified' modern 'Islams' follow, more or less, the same trajectory. Depending on the spectrum of the ideological forces, Islam gets its meaning or, rather, loses its meaning only to take on the meanings conferred upon it irrespective of its epistemologically and ontologically distinct worldview. As a result of these interpretive confusions Islam sometimes appears with an ahistorical identity and at other times without any recognizable identity. An ahistorical Islam unbeknownst to and torn, as it is, from its own historically inaugurated traditions has little to offer Muslims save some vague ethical maxims in the form of parables. Islam separated from its inaugurated traditions is unintelligible at best, irrelevant at worst.

After this short detour one can perhaps abruptly conclude, as all conclusions in a sense must be, that from the modern discussions of Islam one could infer that the story of Islam is a story of its deviations. A story of heresies and conflicting interpretations; of a lack of any social determination, of dogmatic closures, of the suspension and the bracketing of each others readings and of unscrupulous power and ideological manipulations of the Islamic scripture. Islam as 'Islam' (in the sense of un-schematized Islam) was shown to

be a pure fantasy. For the concept of a true and universal Islam invites us, so the story goes, to ask what the true representation of Islam is and who acts as the representative of this Islam. Questions that are apparently made impossible to answer by the fact that each Muslim community upholds its version of Islam to be true and absolute, perhaps even disregarding others as tout court deviations. Thus, contrary to the appearance

that Islam has fully immersed in the world, subsisting there despite the vicissitudes of subjective uncertainties of its followers and monitors all Muslims actions, modern discussions of Islam point in a different direction. 'Islam' has completely surrendered and capitulated to the secular modern ideologies prior to even being offered an in-depth intellectual apology. Indeed, what is left of Islam except its name?

NOTES

- 1 Quoted in: Piscatori, 1986, p. 14.
- 2 Žizek, 1996, pp. 121-122.
- 3 Tarabichi, 2005, pp. 15-35.
- 4 Tarabichi, 2005a, pp. 137-152.
- 5 John Cooper, Ronald Nettle and Mohamed Mahmood (eds). 2000.
- 6 Al-Azm, *Islam, Terrorism and the West Today* Unpublished paper, personal handout.
- 7 I have developed more elaborately the consequences of these debates in my book which is about to be completed: *In Search of Islamic Equality: The Jargon of In-authenticity*.
- 8 Žizek, 1993, p. 225.
- 9 Karamustafa, 2003, pp. 98-110.
- 10 Safi, 2003, p. 21.
- 11 Piscatori, 1986, pp. 9-14.
- 12 Abu Zayd, 2002.
- 13 Arkoun, 2006, p. 224.
- 14 Arkoun, 2002, p. 152.
- 15 Bourdieu, 2004, p. 15.
- 16 Žizek, 2001, p. 14.
- 17 Arkoun, 2002, pp. 256-264.
- 18 Abu Zayd, 2006.
- 19 One only needs to read the books of Muslim intellectuals, such as Muhammad Arkoun, Fazlur Rahman, Hasan Hanafi, Nasr Abu Zayd, Abdulkarim Soroush, Halis Albayrak, etc. to see the full impact of the discontent with and unwanted status of Koranic Islam, even when they pay lip service to their very endeavours of such a return with names of 'Koranic Islam'. These scholars move in the direction of not the universality of Koranic teachings but rather, its historically contextualized nature. For the Turkish intellectual debate of the historical status of the Koran, see: Albayrak, July 2006, p. 457-469. See also: Taji-Farouki, (ed). 2004.
- 20 Pfaller, 2003.
- 21 Barlas, 2002, p. 119.
- 22 Al-Hibri, 2003, pp. 204-205.
- 23 Muhammad Arkoun for example, writes 'The basic difference between the Quran [sic] and the Sharica is that the first makes use of contingent data in order to emphasize the relationship between God and man and to fill men's minds with a consciousness that there is a world beyond this world of events, values, norms and possessions. All this is clothed in mythical language and structure which opens the way to problems rather than excluding them. The second, on the other hand, systematizes, within the framework of a code of law, the pragmatic solutions that were adopted at an early period. It is understandable, then, why it is wrong to call norms that have been included in this code by an inflexible teaching Islamic'. [Emphasis added]. Quoted in: Rippin, 2005, p. 255 Arkoun, 1998, p. 296-300 See also, Majid, Winter 1998, pp. 351-353.
- 24 Possibly this warrants the transposition of these confusions into Islam as such.
- 25 Arkoun, 1994, p. 6.
- 26 Arkoun, 1995, pp. 132-133. Emphasis in original.
- 27 Speaking on the modern subject, Žizek asserts that 'the modern subject is strictly correlative with the dimension 'beyond the second death': the first death is the sacrifice of our particular, 'pathological' substance for the universal Cause; the second death is the sacrifice, the 'betrayal', of this Cause itself, so that all that remains is the void which is the 'barred' subject—the subject emerges only via this double, self-relating sacrifice of the very Cause for which ha was ready to sacrifice everything. Perhaps the fundamental fantasy of Modernity concerns the possibility of a 'synthesis' of the Particular and the Universal.' Žizek, 1996, pp. 121.
- 28 Žizek, 1996, pp. 120-121.
- 29 Žizek, 1999, p. 370.
- 30 Žizek, 2000, p. 315. Emphasis in original.
- 31 Al Azm, 2007, pp. 283-295.
- 32 Ebert, 1991, p. 897.

LITERATURE

- John Cooper, Ronald Nettle and Mohamed Mahmood (eds). *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, I.B. Tauris Publishers, London & New York.
- Abu Zayd, Nasr. 2002, *Heaven, Which Way?* Al-Ahram Weekly, issue No. 603. <http://weekly.ahram.org.eg/2002/603/sc16-17.htm>
- Abu Zayd, Nasr. 2006, *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Albayrak, Ismail. July 2006, "The Historical Status of the Qur'an: Modern Discussion among Turkish Academics", *Islam and Christianity-Muslim Relations*, Vol. 17, No. 4.
- Arkoun, Muhammad. 1994, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, translated from French by Robert D. Lee, Boulder: Westview Press.
- Arkoun, Muhammad. 1995, *Min Fayṣal al-Tafrīqah ila Faṣl al-Maqal: Ayna huwa al-fikr al-islami al-muacsir*, translated by Hashem Saleh. Dar al-Saqi.
- Arkoun, Muhammad. 1998, *Tarikhīyah al-Fikr al-ʿArabi al-Islami*, Al Markaz al-Thaqafi al-ʿArabi.

- Arkoun, Muhammad. 2002, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, Saqi Books.
- Rippin, Andrew. 2005, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, Routledge, London & New York.
- Arkoun, Muhammed. 2006, "Within the Limits of Western Historical Boundaries", *Contemporary Islam: Dynamic not Static*, Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nimer & Meena Sharify-Funk (eds), Routledge, London & New York.
- Al Azm, Sadik J. 2007, *Islam and the science-religion debates in modern-times*, European Review, Vol. 15, No. 3, 283–295, Cambridge University Press.
- Barlas, Asma. 2002, "Believing Women", *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, Austin.
- Bourdieu, Pierre. 2004, *Science of Science and Reflexivity*, translated by Richard Nice, Polity Press.
- Ebert, Teresa L. Dec 1991, "The 'Difference' of Postmodern Feminism", *College English*, Vol. 53, No.8.
- Tarabichi, George. 2005, *Al-Marad bi al-Gharb: At-Tahlil an-Nafsi li cUsab Jamaci cArabi*, Dar Petra, Damascus.
- Tarabichi, George. 2005a, "Izdiwajijah al-cAql: Dirasah tahliliyyah li Kitabat Hasan Hanafi", *Al-Marad bi al-Gharb*, vol.2, Dar Petra, Damascus.
- Al-Hibri, Azizah. 2003, "Hagar on My Mind", *Philosophy, Feminism and Faith*, Ruth E. Groenhout & Marya Bower (eds), Indiana University Press.
- Karamustafa, Ahmet. 2003, "Islam: A Civilizational Project in Progress", *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, Omid Safi (ed.), One-world, Oxford.
- Majid, Anouar. Winter 1998, "The Politics of Feminism in Islam", *Signs*, Vol. 23, No. 2.
- Pfaller, Robert. 2003, "Little Gestures of Disappearance (1): Interpassivity and the Theory of the Ritual", *Journal of European Psychoanalysis: Humanities, Philosophy, Psychotherapies*, No: 16, <http://www.psychomedia.it/jep/number16/pfaller.htm>.
- Piscatori, James P. 1986, *Islam in a World of Nation-States*. Cambridge University Press.
- Safi, Omid. 2003, "Introduction", *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*. Omid Safi (ed.), Oneworld, Oxford.
- Taji-Farouki, Suha (ed.) 2004, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford University Press in association with The Institute of Ismaili Studies, London.
- Zizek, Slavoj. 1993, *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*. Duke University Press, Durham.
- Zizek, Slavoj. 1996, *The Indivisible Remainder: On Schelling and Related Matters*. Verso, London & New York.
- Zizek, Slavoj. 1999, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. Verso, London & New York.
- Zizek, Slavoj. 2000, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, with Judith Butler and Ernesto Laclau, Verso, London & New York.
- Zizek, Slavoj. 2001, *Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out*, Routledge, New York & London.

Abonner på FILOSOFISK SUPPLEMENT

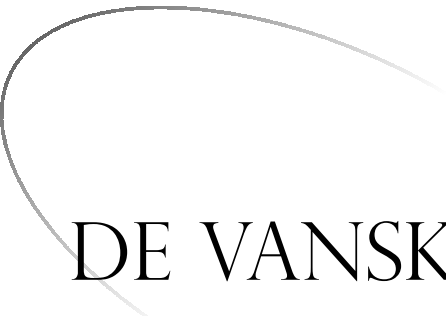
Filosofisk supplement kommer ut fire ganger årlig, og behandler alle slags emner som kan tenkes knyttet til filosofi.

Et årsabonnement koster kr. 140,-



For å bestille, send en mail med navn og adresse til filosofisk-supplement@ifikk.uio.no

Mer info finner du også på vår hjemmeside <http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement/>



DE VANSKELIGE ANDRE

Av Kristian Bjørkdahl

Dyr har bydd menneskene på mye hodebry opp gjennom historien. Kan det problematiske og konfliktfylte i forholdet løses?

Det hadde kanskje vært beleilig om forholdet mellom mennesker og andre dyr kunne bestemmes en gang for alle; om vi kategorisk kunne definere hva disse Andre var for noe, slik at vi ble i stand til å avgjøre hvordan vi skulle forholde oss til dem. En slik lengsel etter å forstå dyrene på en definitiv måte tvinner seg som en rød tråd gjennom store deler av menneskehetens historie. Dessverre, eller kanskje heldigvis, er det lite som tyder på at lengselen vil bli oppfylt.

«Dyrene er ikke noe annet enn hva vi gjør dem til» sier sosiologen Keith Tester¹ og viser til de tilsynelatende uendelige historiske variasjonene i våre forestillinger om dyr. Mens visse grupper i Paris på 1700-tallet lot seg underholde av offentlige kattermassakre, er mange katteeiere i dag villige til å bruke betydelige summer på å holde kjæledyrene sine friske og raske. Ifølge Tester er dette ikke først og fremst et tegn på moralsk fremskritt, men noe som må ses som et eksempel på dyrenes plastisitet. Med dette begrepet forstås ikke bare dyrenes innordning i et evolusjonshistorisk forløp hvor alt er gjenstand for forandring, men viktigere, hvordan dyr beskrives, fortolkes, og forstås på nærmest uendelig mange måter, avhengig av hvilke menneskelige formål de inngår i. Det samme understrekes av historikeren Nigel Rothfels når han bemerker at «et dyr eller en art er like mye en samling forestillinger[...]som noe annet[...]og] hver generasjon ser ut til å lage dyrene sine på nytt».² Såkalte *human-animal studies*, sosiokulturelle studier av relasjoner mellom mennesker og dyr, minner oss til stadighet om det håpløse ved å skulle forstå dyrenes «egentlige» natur.

Fra slike analyser er det mulig å komme til minst to ulike konklusjoner. Enten kan man hevde at slik variasjon i hvordan vi forestiller oss dyrene er et tegn på at man har lagt til grunn upresise og uvitenskaplige, ja, rett og slett gale, metoder. Botemiddelet blir formodentlig å stramme opp og vitenskapliggjøre våre forsøk på å forstå dyrene. Zoologene blir de nye filosofene, og sannheten om dyrene ligger og venter på oss et sted der fremme i horisonten.

En annen konklusjon er å hevde at alt er plastisk på denne måten. Når vi søker å forstå noe, gjør vi ikke annet enn å bruke dette noe til et bestemt formål. Richard Rorty forfekter et slikt syn når han sier at «alt noen noensinne gjør med noe er å bruke det. Å fortolke noe, å kjenne det, å trenge gjennom til dets kjerne, og så videre, er alle bare ulike beskrivelser av en prosess hvor man setter det i arbeid».³ Når forholdet mellom mennesker og dyr synes så historisk ubestemt er det fordi dyrene, som Claude Lévi-Strauss sa, er «gode å tenke med»— de har vist seg svært anvendelige som symboler, som metaforer, og som metonymier⁴ for så mange av våre menneskelige formål. Og siden slike formål i stor grad er historisk variable, vil våre fortolkninger av dyrene være det samme.

Et av våre historisk sett viktigste formål har vært selvforståelse: Hva er mennesket? Hva er menneskets plass i verden? I vår iver etter å besvare slike spørsmål har vi ofte henfalt til en kontrast til dyreriket, og sett forholdet mellom mennesker og dyr som preget av motsetning, ulikhet, og konflikt. I det følgende vil jeg ta for meg noen slike forestillinger. Et underliggende poeng vil være at vi ikke lenger er tjent med å opprettholde et bilde av oss selv som beboere av en egen sfære — avsondret fra, i kontrast til, og i konflikt med, andre dyr. Isteden vil jeg foreslå avhengighet,

gjensidighet og integrasjon som bilder på forholdet mellom mennesker og dyr.

Natur, kultur og andre uhåndterlige størrelser

Et utbredt narrativ om hvordan forholdet mellom mennesker og dyr har utviklet seg, fremstiller den neolittiske revolusjon, altså overgangen fra mennesket som jeger-sanker til mennesket som jordbruker, som den viktigste skillelinjen i dette forholdets historie. Antropologen Tim Ingold har vært blant de fremste representantene for et slikt syn.⁵ Han beskriver hvordan de førhistoriske jegerne hadde et helt annet syn på relasjonen mellom mennesker og andre dyr enn vårt eget. Strengt tatt hadde ikke disse jegerne noe begrep om «natur» i det hele tatt, fordi naturlige ting – slik som dyr – ble sett som deler av en større helhet, «et enhetlig felt av relasjoner»,⁶ der mennesker inngikk på samme måte som alt annet. Forholdet mellom mennesker og dyr var slik preget av tillit; skulle jegeren lykkes i å nedlegge sitt bytte, måtte han oppnå dyrets samtykke, noe det kun var villig til å gi hvis jegeren hadde gått frem med respekt.

Fordi jegernes syn er så ulikt vårt, har vi hatt problemer med å forstå det, hevder Ingold. I stedet har vi henfalt til å beskrive jegere-sankere som om de var primitive dyr selv. Til og med Darwin, som i sitt virke la vekt på kontinuitet mellom mennesker og dyr, falt for denne fristelsen. På verdensomseilingen med Beagle observerte Darwin de innfødte på Ildlandet, og noterte seg at «når man ser slike folk, kan man vanskelig få seg til å tro at de er våre med-

vesener og beboere av den samme verden som oss[...]Jeg hadde ikke trodd at det var så stor forskjell mellom det ville og det siviliserte mennesket; større enn mellom et vilt dyr og et husdyr».⁷ Slike uttalelser er langt fra utypiske i vestlig idéhistorie, og Ingold hevder at de uttrykker en dyptliggende ambisjon om å etablere mennesket som overlegent, som overordnet alle andre dyr i et nødvendig hierarki. De uttrykker «en tro på at menneskenes virkelige skjebne består i å heve seg over den dyriske tilværelsen som alle andre vesener er bundet til».⁸

Det siviliserte mennesket har opplagt hatt vanskeligheter med å godta at det også selv er et dyr, og at noe slikt som «oss» har kunnet oppstå i en verden av slike som «dem.» Denne floken i filosofisk antropologi har man løst ved å henvise menneskets egentlige natur, dets essens, til en sfære som transcenderer naturen. I den grad vi selv er dyr, kan dette betraktes som noe sekundært, trivielt, og nærmest tilfeldig; *humanitet* defineres uansett som noe transcendent, unaturlig, kulturelt, sivilisert. Slik får man en definitiv skillelinje – en distinksjon – mellom mennesker og dyr. Denne fungerer ikke bare som et anker og et holdepunkt for vår egen selvforståelse, men også som begrunnelse og rasjonalisering for et hierarki der mennesker også moralsk sett er overordnet dyrene, altså et system der vi med rette kan bruke dyrene mer eller mindre som vi vil. I dette skjemaet tvinges dyrene til å forbli Andre, de inkluderes aldri i et «vi». Dette er, for å bruke Bruno Latours begrep, den moderne Forfatning –



FOTO: J3NET VIA FLICKR.COM

hvordan vi deler inn og kategoriserer verden.

Har man først etablert et slikt hierarki, blir det naturlig å se dyr og annen natur som råmaterialer som kan eies og brukes av mennesker etter disses forgoðtbeffinnende, hevder Ingold. Man kan si at menneskenes streben etter å underlegge seg og dominere dyrene blir et ledd i menneskets egen utvikling, og man får slik en sivilisasjonsprosess på flere nivåer. Først har man menneskeheten selv, som har steget opp fra de primitive folks dyriske levesett til sivilisasjon; dernest må ethvert enkelt menneske gå gjennom en analog prosess, hvor det går fra den ville, utemmede, naturlige barndommen til den siviliserte, kultiverte og modne alderdommen; til slutt må den rå og ubearbeidede naturen, også dyrene, bringes under menneskets kontroll, der den kan formes og foredles. På alle nivåer er det snakk om at natur blir til kultur. Det tas som en selvfølge at dette er en prosess fra det lave til det høye, fra det basale til det forfinede, fra det mindre gode til det gode.

Filosofene og prestene gjør vondt verre

Filosofene har vært betydelige bidragsytere til denne diskursen om hva som kjennetegner mennesket. Deres fremste bidrag har bestått i såkalte eksellensskriterier, hvis hensikt har vært å demonstrere menneskets overlegenhet i forhold til andre dyr, og følgelig begrunne ulike behandling av sistnevnte. Blant mer eller mindre gode forslag til slike kriterier har vært sjel, moral, språk, selvbevissthet, sosialitet, kultur, autonomi, og selve kongskriteriet, fornuft. Eksellensskriterier serveres typisk på denne formen: «Det som skiller mennesker fra andre dyr er...». Slike kriterier har hatt en mer sentral plass enn man kanskje skulle tro, noe som skyldes at filosofene ofte har gitt slike definisjoner av mennesket en helt spesiell rolle i «grunnleggingen» av moralen.

Kant er et godt eksempel; når han lokaliserer moralens ultimate prinsipp i menneskets autonomi, dets kapasitet som selv-lovgiver, følger to ting i kjølvannet. Først skilles autonome vesener (deskriptivt) fra andre vesener, samtidig defineres det etiske fellesskap (normativt) som det mellom autonome vesener, mellom etiske aktører. Siden dyr altså ikke kan være sine egne lovgivere, har man ingen direkte plikter overfor dem. Kants absurde ad-hoc argument for indirekte plikter overfor dyr følger nærmest av nødvendighet.⁹

Kroneksempelen må likevel være Descartes' skjellsetten-de argument for at mennesker og dyr nærmest er to ulike typer vesener, som representerer henholdsvis den immaterielle og den materielle sfære. På Descartes' ferd for å lære

å kjenne seg selv (dvs. mennesket), nærmest strør han om seg med eksellensskriterier. Han kommer til slutt frem til at «bare tankeakten (*cogitatio*) er det som ikke kan adskilles fra meg[...]jeg er da altså nøyaktig talt bare noe tenkende (*res cogitans*), det vil si: ånd, eller sjel, eller intellekt eller fornuft».¹⁰ Descartes innfører her den metafysiske dualismen, hvor det blir mulig for det menneskelige subjekt å snakke om «meg selv som tenkende»; det er et skjema som med noen få pennestøk kobler mennesket til Gud, uendeligheten, og sikker viten, mens dyrene blir værende igjen i den mekaniske, forgjengelige, og skrøpelige naturen. Fordi dyrene nettopp mangler ånd, sjel, fornuft, språk, og lignende transcendentale attributter, er de kun å betrakte som organiske maskiner. Å forsøke å bryte ned artsbarrieren som Descartes har bygget opp, blir nærmest en dødssynd:

«[Det er] ingen annen [feiltagelse] som fjerner de svake sjeler mer fra dydens rette vei, enn det å forestille seg at dyrenes sjel er av samme natur som menneskets, og at vi, etter dette liv, følgelig ikke har mere å frykte eller å håpe på enn fluer og maur. For når man innser hvor forskjellige menneskenes og dyrenes sjeler er, da fatter man meget bedre de grunner som bekrefter at vår sjel er av en natur som er helt uavhengig av legemet, og at den følgelig ikke går til grunne med dette».¹¹

Filosofene har altså vært spydspissene for alskens forsøk på å etablere mennesket som noe mer opphøyet, og noe fundamentalt annet, enn dyr.¹² Denne oppfatningen har likevel vært en del av vårt kulturelle grunnvokabular, og til grunn for filosofenes bestrebelser har det ofte ligget kristen eller annen religiøs tro. En religiøs tilnærming brakte med seg en forventning om at enhver undersøkelse av forholdet mellom mennesker og dyr måtte dreie seg om å oppdage et underliggende mønster, nedfelt i naturen av Gud.

Den hellige boken gir riktignok heller ambivalente formaninger hva gjelder forholdet mellom mennesker og dyr. I paradiset hadde Adam og Eva levd i harmoni med naturen, men når Eva lures av slangen (neppe tilfeldig) til å spise av kunnskapens tre, forbanner Gud jorden, og setter mennesket og natur i et grunnleggende motsetningsforhold; fra nå må «mennesket[...]betvinge jorden og overvinne dens motstand.»¹³ Og der Adam og Eva i paradiset var vegetarianere, kommer en litt annen befaling etter syndefloden:

«Vær fruktbare, bli mange og fyll jorden! Frykt og redsel skal de kjenne for dere, alle dyrene på jorden, alle

fuglene under himmelen, alt som rører seg på marken, og alle fiskene i havet; dere skal ha makt over dem. Alt som lever og rører seg, skal være til føde for dere. Likesom jeg gav dere de grønne plantene, gir jeg dere nå alt dette».¹⁴

Den opprinnelige harmonien mellom mennesker og dyr er brutt, og et konfliktfylt hierarki er installert. Filosofene trengte i realiteten bare å utbrodere detaljene.

Virkelig (v)ille versjoner av de Andre

I vår gudsforordnede streben etter å legge dyrene under oss, har noen dyr blitt utpekt som spesielt ille: de ville rovdyrene. Disse har vi betraktet ikke nødvendigvis som naturstridige men som kulturstridige vesener; de stod i et konstant motsetningsforhold til menneskets gudegitte befaling om å legge dyrene under seg – i korthet, noen opprørske og kriminelle kranglefanter.

Allerede i oldtidens bystatssivilisasjoner hadde man dannet seg et bilde, ikke ulikt vårt eget inntil ganske nylig, av ville rovdyr som samfunnsfiender.¹⁵ Her ble den allmektige kongen fremstilt som en hyrde som beskyttet flokken sin mot ville rovdyr, i en heller komplisert metonymisk konstruksjon hvor dyreflokken viste til kongens undersåtter og rovdyrene til bystatens (menneskelige) fiender. Bildet av kongen på toppen av bystatshierarkiet fungerte samtidig som et symbol på mennesket på toppen artshierarkiet.

Bildet av menneskenes overhode som en hyrde, finnes i rikt monn også i jødisk-kristen tradisjon. Akkurat som sauer trenger en gjeter for ikke å bli tappt til rovdyrene – «Så sant jeg lever, sier Herren Gud, sauene mine er sannelig røvet og er blitt til føde for alle slags villdyr, fordi de ikke hadde noen hyrde»¹⁶ – trenger menneskene en gjeter som kan se etter dem – «Dere var som bortkomne sauer, men nå har dere vendt om til ham som er hyrde og tilsynsmann for deres sjeler».¹⁷ Gjeteren er i alle tilfeller en garantist for et trygt og stabilt hierarki, der alt faller inn i sin forutbestemte plass: «Dere, sauene mine, hjorden som jeg gjeter, dere er bare mennesker, men jeg er deres Gud, lyder ordet fra Herren Gud».¹⁸

De ville dyrene, og spesielt rovdyrene, har mot et slikt bakteppe blitt sett som fiender, da de verken aksepterte det religiøse hierarki eller bystatens orden. Forestillingen har latt seg opprettholde frem til vår tid fordi rovdyrene har vært konkurrenter til både jeger og bonde; løve, ulv, rev, bjørn, og jerv – alle tar de seg til rette med «menneskenes» dyr. De utviser liten forståelse for eiendomsrett og har ingen respekt for overordnede makt. Ville dyr er som tras-sige, motstridige barn som nekter å la seg kue av voksne

med naturgitt rett til dominans. De motsetter seg ethvert forsøk på kontroll, og blir en torn i siden på kontrollhungrige jordbruksmennesker; en stadig påminnelse om at vi, på tross av årtusenlange bestrebelser, fortsatt ikke har lagt hele naturen under oss.

Inntrykket av de ville (rov)dyrene som menneskenes motsetning bekreftes av etymologien. Ifølge idéhistorikeren Roderick Frazier Nash har ordet «vill» opprinnelig sammenheng med «vilje», som viser til en egenskap hos noe som er selvdrevet, hensiktsbestemmende, eller ukontrollert. Ordet «vill» har slik kommet til å bety fortapt, ustyrlig, uordnet, forvirret.¹⁹ Adjektivet «vill» har igjen blitt opphav til substantivet «villmark» (*wilderness*), som bokstavelig betyr «stedet der ville dyr oppholder seg». Etymologien støtter dermed oppunder forestillingen om at ville trekk, så vel som det ville landskapet, skal være fremmed for mennesker. *Webster's* definerer for eksempel ordet «villmark» på følgende måte: «Et landområde, eller en region, som er uberørt og ubebodd av mennesker».²⁰ Igjen får vi bekreftet forestillingen om at mennesket bebor én sfære og dyrene en annen, og at dyrenes hjem er rått, kaotisk, uordnet, og uforutsigelig – altså intet sted for mennesker.

Vår tids naturvernretorikk har ikke gjort stort annet enn å bytte om på fortegnene; mens det ville før ble fryktet og hatet, skal det nå beskyttes og vernes om. Det som ikke nødvendigvis rokkes ved, er den grunnleggende motsetningen mellom natur og kultur, mellom dyr og mennesker. På tross av sin nyervervede sensibilitet overfor naturlige ting, forblir mennesket derfor en utenforstående. Forskjellen er at mens vi før var som pionerer, som ryddet vei for sivilisasjon i en tøff kamp mot den ville naturen, er vi nå som besøkende på et kunstgalleri, som beundrer, fortolker, og søker inspirasjon og mening, i nettopp den samme naturen. Motsetningen mellom «de to riker», menneskenes og dyrenes, består.

Mellomspill: Mennesket skrytt opp i skyene (hvor det ikke hører hjemme)

Vi er selvfølgelig ulike andre dyr, på samme måte som Darwin og hans landsmenn var ulike de innfødte på Ildlandet. Men det er én ting å si at noe er ulikt, og noe annet å si at det ene er kvalitativt bedre enn det andre. Den eksellens som filosofene og prestene har vært så opptatte av å hamre inn i hodene våre, er ikke en egenskap som gir mening annet enn i relasjon til våre andre oppfatninger. Går det an å si at noe er eksellent, punktum? Neppe. For å si noe om hva som er eksellent, må man gjøre rede for sammenligningsgrunnlaget, hvilken sammenheng og hvilket

formål det er snakk om, hvem som vurderer – kort sagt, hva «eksellens» kan bety i rent praktiske sammenhenger.

Hvem tør si at løven ikke er eksellent? Hva med haien? Mauren? Fjellgeita? Eller til og med gjøken? Filosofen med sine eksellenskriterier er som bukken med sin havresekk; han lager selv en normativ standard – en oppfatning om hva eksellens består i – som han deretter bruker som begrunnelse for menneskets overlegenhet i forhold til andre dyr. Men fra hvilket perspektiv gir det mening å si at fornuft er bedre enn instinkt, sjel bedre enn kropp, språk bedre enn grynt, to ben bedre enn fire? Nettopp, fra vårt perspektiv.

Forsøk på å etablere mennesket som overlegent er mildt sagt lite flatterende, ikke minst fordi de fremstiller mennesket som et fullstendig fritt og uavhengig vesen som klarer seg helt på egenhånd. Et slikt syn kan selvfølgelig være til inspirasjon; det kan gjøre at vi bestemmer oss for bruke friheten vår – hva nå denne måtte bestå i – til å gjøre gode, spennende, og interessante ting: «I motsetning til de andre dyrene er vi ikke forhåndsprogrammert, så la oss gjøre mest mulig ut av det!» Det er imidlertid en alvorlig ulempe ved å se oss selv som avsondret fra andre arter på denne måten, og det er at vi undertrykker vår egen avhengighet av og gjensidighet med alle disse andre. Akkurat slik «ingen mann er en øy, helt på egenhånd», slik John Donne poengterte, kan ingen art tenkes uten andre arter. På samme måte som mennesker inngår i sosiale fellesskap, inngår vi også i et naturlig fellesskap. Andre dyr utgjør ikke bare livsgrunnlaget vårt, de er også opphavet vårt og spillbildene våre – medreisende på den evolusjonshistoriske reisen.

I en slik sammenheng blir det naturlig å se søken etter eksellenskriterier som navlebeskuelse, solipsisme, og egoisme. Slik søken etter eksellens går på bekostning av mennesket selv, for ved å portrettere mennesket som noe vesensforskjellig fra alle andre arter, tar vi bort like mye som vi legger til. Det som forsvinner er oppfatningen av mennesket som naturvesen. Vi kan selvfølgelig velge å se bort fra dette noe ubehagelige forhold, og forbli navlebeskuende, solipsistiske egoister, men det er lite trolig at det vil styrke vår oppfatning av oss selv. Det er lite trolig at det er slike mennesker vi vil være, at det er en slik art vi vil være. Vi bør derfor lete etter et mer integrert bilde av mennesker og dyr.

Integrasjon av mennesker og dyr har nettopp ikke vært et særegent trekk ved det moderne samfunnet. Riktignok har vi holdt oss med (kjæle)dyr som æresmedlemmer av menneskesamfunnet, men for den stadig økende hopen av produksjonsdyr og de stadig minkende horder med ville dyr, er det apartheid som gjelder. Segregasjon. Jo større avstand mellom oss og dem, jo bedre. Dette har vært maksimen.

Multinaturalisme som problem og som løsning

Et mer integrert bilde av dette forholdet kan derfor kanskje utvikles i analogi til det vi etter hvert har lært å kjenne som multikulturalisme. Multikulturalisme som predikament oppstår, som vi vet, når folk med ulik kulturell bakgrunn befinner seg i hverandres daglige sfære. Multikulturalisme som løsning kritiserer den dominerende kulturens monolittiske karakter og viser hvordan kulturelt mangfold kan være berikende både for majoritet og minoritet; multikulturalisme som fleksibel løsning innser videre at forholdet mellom delene i helheten er dynamisk og plastisk, samtidig som det må finnes noe som «binder», i møtet med variasjon og forandring.

Forestillingen om at det er en grunnleggende motsetning, ulikhet eller konflikt mellom mennesker og dyr, som på en eller annen måte begrunner et hierarki med oss selv i apeks, speiler monolittiske kulturers forsøk på å etablere overlegenhet og dominans. I noen tid har imidlertid denne forestillingen vært under angrep, og mange har forsøkt å høyne bevisstheten om den multikulturelle situasjonen i vårt forhold til naturen – det vi kan kalle den multinaturalige situasjonen. Vi har med andre ord begynt å innse at vi ikke er alene i verden, men at vår eksistens som mennesker er vevd inn i andre dyrs. Denne innsikten vekker muligens usikkerhet og frykt til å begynne med; det trygge hierarkiet som vi har investert så mye i, står plutselig for fall når vi må begynne å ta hensyn til disse andre.

Så er det et spørsmål om vi kan begynne å se *multinaturalismen*²¹ som en løsning og ikke bare som et problem. Da ville vi i så fall se hvordan andre dyr beriker livene våre, og kanskje ville vi justere etablerte forestillinger om hierarki og motsetning. Vi ville begynne å tenke at vi alle befolker og be-dyrer samme natur-kulturelle sfære, og at mental (og fysisk) oppdeling av denne er mer til skade enn til gagn. Vi ville sette inn ressurser på å harmonisere interesser, heller enn på å begrunne hierarki.

Hvordan vil så en slik verden arte seg? Kan det bety å følge i grizzlymannen Timothy Treadwells fotspor, i søken etter å etablere nær, hverdagslig kontakt med ville dyr?²² Kanskje ikke, om vi har livet kjært. Samtidig må vi innrømme at Treadwell like mye er et eksempel på potensialet for mellomartslig kommunikasjon og samvær, som han er et eksempel på sinnsforstyrrelser. Kan et multinaturalig samfunn, på den annen side, bety å søke tilbake til jeger-sankerens forhold til dyr og natur, slik blant andre humanøkologen Paul Shepard tok til orde for?²³ På noen måter, kanskje, men det nytter ikke å tro at vi enkelt og greit kan «hoppe» fra å være industrielle, kapitalistiske landbruksfolk

til å bli jegere-sankere igjen. Vi må finne vår egen vei.

Dette er altså fortsatt et åpent spørsmål, og svaret avhenger av hvilke skritt vi eventuelt tar for å gjøre det til en realitet. Likevel kan kanskje et konkret eksempel være til inspirasjon: *The Independent* rapporterte nylig om en prøveordning i rundt 70 franske byer, hvor man har gått «tilbake til fremtiden» og erstattet bensin- og dieselslukende kjøretøyer med...hester!²⁴ Hest og kjerre, sistnevnte riktignok av den avanserte typen, brukes der til innsamling av resirkulerbart avfall, i forbindelse med spyling av gater, og som skolebuss. Ordningen begrunnes delvis av et behov for mer bærekraftige transportløsninger, men de involverte ser ut til å være minst like opptatte av hvilke opplevelser som

oppstår når dyr møter mennesker. En sier: «Det handler om...å bringe en grad av menneskelighet tilbake til vår tids monotone, maskindrevne arbeidsliv.» En annen: «Det er storartet for arbeidere og for lokalsamfunnet å ha kontakt med et levende vesen.» En tredje legger til at en overgang til hest sågar vil kunne gjøre noe med Frankrikes stadig tilbakevendende transportarbeiderstreiker: «Om de kunne lagt sin hånd på en hest, ville de ha vært lykkeligere[...]jeg har aldri sett en lastebilsjåfør kysse lastebilen sin.»

Å få streikende, franske transportarbeidere tilbake til arbeidet er en bragd i seg selv. Et natur-samfunn som integrerer mennesker og dyr bør bli vår nye visjon.

Takk til Karen V. Syse, Michael T. Hundeide og Martin L. Mueller for idéer og forslag.

NOTER

- 1 Tester. 1991, s. 42. («Animals are a blank paper; they are only important because they can tell us something about ourselves; they are only subjected to certain types of behavior to the extent that such treatment is classified as the demonstration of the uniqueness of humanity. They are nothing other than what we make them.»)
- 2 Rothfels. 2002, s. 5. («In the end, an animal or species is as much a constellation of ideas (for example, vicious, noble, intelligent, cruel, caring, brave) as anything else. And, as with history itself, each generation seems to remake its animals.»)
- 3 Rorty. 1999, s. 134. («On [the pragmatist] view, all anybody ever does with anything is use it. Interpreting something, knowing it, penetrating to its essence, and so on, are all just various ways of describing some process of putting it to work.»)
- 4 «Metonymi (av gr. metonymía, omnevning), det at et ord eller uttrykk tas i bruk om noe annet som er nærliggende i f.eks. tid, rom eller årsak, som når vi sier at kjelen koker og mener innholdet i kjelen, eller når vi sier at noen kan sin lben og mener innholdet i lbens bøker.» <http://www.caplex.no> [20.02.08].
- 5 Det følgende baserer seg hovedsakelig på Ingold. 1994.
- 6 Ibid. s. 18. («[For hunters'] there is no conceptual difference at all, or rather...what we distinguish as humanity and nature merge, for them, into a single field of relationships.»)
- 7 Darwin, sitert i Ingold, s. 2. («Viewing such men, one can hardly make oneself believe that they are fellow-creatures and inhabitants of the same world...I could not have believed how wide was the difference between savage and civilised man; it is greater than between a wild and domesticated animal, inasmuch as in man there is a greater power of improvement.»)
- 8 Ingold, s. 2 («Remarks of this kind carry force only in the context of a belief that the proper destiny of human beings is to overcome the condition of animality to which the life of all other creatures is confined.»)
- 9 Kant. 1963.
- 10 Descartes. 1992 [1637], s. 31.
- 11 Fra Discourse de la Méthode. Gjengitt i Descartes. 1992 [1637], s. 98.
- 12 Hederlige unntak finnes naturligvis. Et av de mest lesevverdige, etter min mening, er Michel de Montaigne, spesielt hans «Apologie de Raymond Sebond», i bok 2 av Essais. Se for øvrig bøkene til Rod Preece, *Awe for the Tiger, Love for the Lamb: A Chronicle of Sensibility to Animals* (New York: Routledge, 2002) og Brute Souls, *Happy Beasts, And Evolution: The Historical Status of Animals* (Vancouver: UBC Press, 2005).
- 13 Ariansen. 1992, s. 22.
- 14 1 Mos. 9.1-3. Alle bibelsitater fra: <http://www.bibelen.no>.
- 15 Hobusch. 1980, s. 31-70.
- 16 Esek. 34.8.
- 17 1 Pet. 2.25.
- 18 Esek. 34.31
- 19 Nash. 2001, s. 1. («The adjective «wild» used to convey the idea of being lost, unruly, disordered, or confused.»)
- 20 «A tract of land, or a region, uncultivated and uninhabited by human beings, whether a forest or a wide, barren plain; a wild; a waste; a desert; a pathless waste of any kind.» <http://onlinedictionary.datasegment.com>.
- 21 Jeg har her latt meg inspirere av Martin Lee Muellers foreløpig upubliserte arbeid med begrepet «multisentrisme.»
- 22 Se filmen *Grizzly Man*. 2005, regi: Werner Herzog.
- 23 Shepard. 1973.
- 24 <http://www.independent.co.uk/environment/climate-change/760408.html>.

LITTERATUR

- Tester, Keith. 1991, *Animals and Society: The Humanity of Animal Rights*, London, Routledge.
- Rothfels, Nigel. 2002, *Savages and Beasts: The Birth of the Modern Zoo*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- Rorty, Richard. 1999, «The Pragmatist's Progress: Umberto Eco on Interpretation», *Philosophy and Social Hope*, s. 131-147, London, Penguin.
- Ingold, Tim. 1994, «From Trust to Domination: An Alternative History of Human-Animal Relations», *Animals and Human Society: Changing Perspectives*, Aubrey Manning og James Serpell (red.), s. 1-22, London, Routledge.
- Kant, Immanuel. 1963, «Duties to Animals and Spirits», *Lectures on Ethics*, oversatt av Louis Infield, New York, Harper and Row.
- Descartes, René. 1992, *Meditasjoner over filosofiens grunnlag*, oversatt av Asbjørn Aanes, først utgitt i 1637, Oslo, Aschehoug.
- Ariansen, Per. 1992, *Miljøfilosofi*, Oslo, Universitetsforlaget.
- Hobusch, Erich. 1980, *Fair Game: A History of Hunting, Shooting and Animal Conservation*, New York, Arco.
- Nash, Roderick F. 2001, *Wilderness and the American Mind*, 4. utgave, New Haven, Yale Nota Bene.
- Shepard, Paul. 1973, *The Tender Carnivore and the Sacred Game*, Athens, University of Georgia Press.



SLAVESTATEN

– EN REVALUERING AV DET NORSKE NASJONALE SELVBILDET

Av Magnus Løvold

Ser man paa forholdene udad, saa siger man altid med megen styrke: vi vil ingen udenrikspolitik have. Jeg [...] kan være enig i det, dersom man bare finder den rette begrænsning for udtrykkets betydning, at opgaven maa være at holde os udenfor deltagelse i de kombinationer og alliancer, som drage os ind i krigseventyr sammen med nogle af de europæiske krigerstater.¹

- Utenriksminister Jørgen Løvland, 1905

This reversal of the evaluating glance – this inevitable orientation to the outside instead of back onto itself – is a feature of resentment: in order to come about, slave morality first has to have an opposing, external world, it needs physiologically speaking, external stimuli in order to act at all, - its action is basically reaction.²

- Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*

I en tale om Norges freds- og utviklingspolitikk som utenriksminister Jonas Gahr Støre holdt på Norges fredssenter 24. april 2006, hevdet han at Norge, på grunnlag av landets geopolitiske og historiske forutsetninger og konsensusbaserte politiske system, ikke har «annet enn et soleklart *ansvar* for å være en nasjon for fred».³ Nordmenn, hevdes det videre, som for kun 60 år siden opplevde å bli okkupert av en europeisk nabostat, men som siden verdenskrigens slutt har kunnet leve beskyttet mot væpnede konflikter med andre land, «har en opplevelse av *plikt* og *ansvar* for å bidra til utvikling og fred for andre».⁴ *Plikt* og *ansvar* er åpenbart moralsk ladede begreper, og de synes å forutsette en form for moralsk aktørskap. Men *hvem* er det egentlig som er bærere av ansvar overfor *hvem*? Med andre ord: Hva slags relasjon er det egentlig snakk om her? Hvis man antar at utenrikspolitik er «de av statens handlinger

som enten er motivert av, eller påvirker, omverdenen»⁵, så synes Gahr Støres bruk av begrepsparet plikt og ansvar å lede ut i den antakelse at relasjonen mellom Norge *qua* stat og omverdenen, er en *moralsk relasjon*. Hvis det da, som Gahr Støre synes å antyde, er Norge som først og fremst bærer en plikt og et ansvar vis-à-vis omverden, og således er å anse som en moralsk aktør, så synes man å ha forutsatt en form for norsk moralsk identitet. *Hva*, kunne man da spørre, karakteriserer denne moralske identiteten? I norsk utenrikspolitikk eksisterer det tilsynelatende en rekke identitetsskapende og identitetsbekreftende *nasjonale* selvbilder, hvorav de eldste og mest utbredte er «selvbildene som fredsnasjon, som et stort bistandsland og som en forkjemper for multilateralitet gjennom FN-systemet – samlet sett bildet av Norge som en altruistisk og uegennyttig stat».⁶ Den norske utenrikspolitiske *karakter* identifiseres altså som (1) fredsnasjonen, (2) bistandskjempen, og (3) multilateralisten – selvbilder som alle har en moralsk gehalt og som understøttes av en tanke om at Norge er unikt og *eksepsjonelt* i betydningen *mer moralsk* enn andre land – en tanke som for øvrig ikke er så uvanlig i internasjonal sammenheng. Imidlertid, Norge er et av relativt få land som anser det som sin oppgave – som sin *moralske plikt* – å være en fredens budbringer.⁷

På grunnlag av en slik observasjon kunne man spørre hvilken rolle moralen spiller i norsk utenrikspolitikk. *Når* og *hvorfor* oppstod disse moralsk ladede nasjonale selvbildene? I sin tale rettferdiggjør Gahr Støre Norges utenrikspolitikk ved å henvise til selvbildet som fredsnasjon, men hva sier dette egentlig om Norge? Norge hevder å være en forkjemper for multilateralt samarbeid og støtter fremveksten av internasjonal rettsregulering av forhold mellom

stater og individer i flere land, men hvem, kan man spørre, har egentlig *interesse* av at det etableres et sett med plikter, normer og idealer som alle stater og individer skal anse seg forpliktet overfor?⁸

Jeg vil i det følgende foreta en *revaluering* av disse nasjonale selvbildene ved å nærme meg de ovenfornevnte spørsmål med Friedrich Nietzsches moralske skeptisisme. Det er god grunn, antar jeg, til å være skeptisk til en nasjon som hevder at «[dets] idealer og interesser sammenfaller slik at [landet] tjener allmennytt ved å forfølge sine egeninteresser»,⁹ for, som moralfilosofen David Wiggins påpeker: «what most people really want is for justice [morality] to be *dead easy*. [But] it isn't dead easy.»¹⁰ Nietzsche tok moral for å være ideologi, d.v.s. et sett av antakelser som tjener pragmatiske interesser,¹¹ og spørsmålene som jeg konfronterer utenriksministerens moralske referanser med, holder denne antakelsen åpen som en reell mulighet. Mitt prosjekt er vel å merke *ikke* et forsøk på redusere Norges og Gahr Støres tilsynelatende altruistiske motiver til *motiver* basert på egen nytte – *ikke* å fremstille Gahr Støre som skinnhellig – nei, for alt jeg vet kan utenriksministeren (og resten av Norges befolkning for øvrig) virkelig *tro* på sine egne gode hensikter. Min hypotese er snarere at det moralske aspektet ved de norske nasjonale selvbildene – slik de skapes og reproduseres gjennom den norske utenrikspolitiske retorikk – stemmer godt (noen ville si *faretruende* godt) overens med Nietzsches begrep om slavemoral, og at moralen følgelig *brukes* (intendert eller ei) i en internasjonal kamp om å definere hva som er av verdi, og hva som ikke er det. Og hvis det er slik – at moralen som preger norsk utenrikspolitikk er i overensstemmelse med Nietzsches karakteristikk av slavemoral – anser jeg tittelen på denne artikkelen for å være adekvat.

«Being least like a bird of prey»

[I]magine 'the enemy' as conceived of by the man of resentment – and here we have his deed, his creation: he has conceived of the 'evil enemy', 'the evil one' as a basic idea to which he now thinks up a copy and counterpart, the 'good one' – himself! ...¹²

Jørgen Løvland var det uavhengige Norges første utenriksminister, og også sjefsarkitekten bak det man kan kalle grunnlinjen i norsk utenrikspolitikk. Hans famøse utsagn fra 1905 (som alt for sjelden krediteres dets rette opp-

havsmann: Bjørnstjerne Bjørnson) om at «vi skal ingen utenrikspolitikk have»¹³ preger de fleste statsvitenskaplige beretninger om norsk utenrikspolitikkss spede begynnelse. Naturligvis skulle ikke dette tolkes bokstavelig (hvordan kan en stat *ikke* ha en utenrikspolitikk?) nei, det signaliserte blott at Norge intenderte å basere sikkerhetspolitikken sin på alliansefrihet/isolasjonisme, og slik unngå å bli trukket inn i krigseventyr med de såkalte «europæiske krigerstater».¹⁴ Mens statsvitere stort sett bruker dette utsagnet som en ansats til minuttiose diskusjoner av begrepet utenrikspolitikk, overser de dessverre den lille, men svært betydningsfulle detalj at Jørgen Løvland her, kun noen måneder etter at Norge ble en selvstendig stat, definerer Norge som *negasjonen* av de europeiske krigerstater – noe som, interessant nok, synes å antyde slavemoralens unnfangelse i norsk utenrikspolitikk. I motsetning til Nietzsches begrep om herremoral – en

moral som umiddelbart bekrefter seg selv som 'god', og som først etterpå setter ordet 'dårlig' på det som ansees å være underlegent og foraktelig – så er slavemoralen «able to define itself as 'good' only by first negating others as 'evil'».¹⁵ Og det er dette opphavlige 'nei', dette 'nei' til *omverdenen* – som blir Løvlands utenrikspolitiske «creative deed».¹⁶ I 1905 hadde Norge, et folk som var «så lidte selvhjulpne»,¹⁷ så svake og lite selvtilstrekkelige, rett og slett ikke kraftig nok, ikke *suverenitet* nok, til å definere seg selv som et utenrikspolitisk positivt første. Nei, man var tvunget til å orientere seg utover, mot *de andre*, altså de sterke, de truende, de onde og krigerske stormaktene. Og på grunnlag av dette kunne vi slutte at vi – «[being] least like a bird of prey»¹⁸ – som jo minst av alt ønsket å bli trukket med i *deres* krigseventyr, måtte være de gode. Og akkurat i denne slutningen kan slavemoralens fødsel i Norges utenrikspolitikk øyensynlig stadfestes. Nietzsches slavemoral er på et fundamentalt vis *reaktiv* og *utledet* – den er avhengig av et positivt andre for å definere seg selv, ja faktisk «it needs, physiologically speaking, external stimuli in order to act at all, - its action is basically reaction».¹⁹ Og denne slutningen, som altså markerer selve fredsnasjonens fødsel, fra å være det ondes negasjon, til å bli mor godhjerta selv, «this beginning of the slaves' revolt in morality [...] when *ressentiment* itself turns creative and gives birth to values»²⁰ ble for norsk utenrikspolitikk del foretatt et sted på veien mellom 1905 og 1936. Halvdan Koht, den norske utenriksministeren som noenogtretti år etter at Jørgen Løvland hadde tegnet opp vår isolasjonspolitikk skulle bli

tvunget til å lede Norge ut i krigseventyr med krigerstaten Tyskland, fremmet kun fire år før okkupasjonen den positive forestillingen om nordmenn som «[...] eit lite folk, og vår røyst rekk ikkje langt, men vi lyt likevel alltid ropa, nær sagt so høgt vi kan, ropa ut dette at vi vil og må arbeida for freden. Det er vårt ynske, for di vi vil fred og at det skal vera fred i verda».²¹ Fredsnasjonen Norge ble m.a.o. født som en tenkt motpart til de europeiske krigerstater og Gahr Støres eget utsagn om at vi har «et soleklart ansvar for å være en nasjon for fred» blir dermed et bekreftende ekko på det Halvdan Koht sa sytti år tidligere. Poenget er at denne forestillingen om en moralsk høyverdig fredsnasjon har sitt opphav i en svak og lite levedyktig småstats mangel på maktmidler. Opprinnelsen til fredsnasjonens positive valør er en negasjon av det Norge var tvunget til å definere seg som motstykket til.

«Humanitær stormakt»

I et foredrag på Chateau Neuf 22. august 2007 forega Jonas Gahr Støre å ta et generaloppgjør med påstanden om at Norge skulle være et lite og ubetydelig land i internasjonal sammenheng.²² Naturligvis – det kan vanskelig benektes – er Norge relativt lite befolkningsmessig, men sel! Hvis man legger til havområdene er Norge faktisk det femtende største statlige landområde i verden. Og dessuten er vi den sjette største bidragsyteren til FN, verdens femte største oljeeksportør, verdens tredje største gass eksportør, verdens nest største fiskeeksportør og – endelig! – fra toppen av FNs levekårsundersøkelse kan vi sole oss i glansen av å være best i verden til å leve godt.²³ Man kan selvsagt diskutere hvorvidt Norge, objektivt sett, er lite eller stort, men det som er interessant å bemerke i denne sammenhengen er det åpenbare behovet for å benekte en påstand om at man skulle være en liten og ubetydelig stat i internasjonal sammenheng. Å benekte egen underlegenhet er, ifølge Nietzsche, et kjennetegn på at man har med slavemoral å gjøre. Selv om småstater som Norge, konfrontert med verdens stor- og supermakter ikke er i stand til å uttrykke «their anger directly» så er de likefullt fullstendig i tråd med slavemoralen, «unwilling to acknowledge their inferiority».²⁴

Norges selvbilde som bistandskjempe og i særdeleshet begrepet «humanitær stormakt» bekrefter dette behovet for å benekte egen underlegenhet. Norge, hevdes det, i kraft av å være FNs sjette største finansielle bidragsyter, av å ha hatt over 50.000 borgere i fredsbevarende styrker de siste 50 årene, av å være engasjert i en rekke freds- og forsoningsprosesser, og i kraft av å være det landet i verden

som gir den høyeste andelen av vår bruttonasjonalinntekt i bistand – er en stormakt på det humanitære området.²⁵ Men, ifølge Arne Johan Vetlesen er det et særtrekk ved den nietzscheanske slavemoralen å gjøre «andres nød til en karriærevei».²⁶ Og ved å utnevne seg selv til humanitær stormakt synes Norge å gjøre nettopp dette – ja, andres nød kan sies å bli «selve betingelsen for å ha noe å leve for, for å akte seg selv og bade i beundringen fra andre».²⁷ Det er et velkjent faktum at Norges fredsengasjement gir norske diplomater en sjelden, men kjærkommen mulighet til å vise seg frem for toppene i State Department.²⁸ Tore Nyhamar hevder sågar at Norge, i mangel på alternativer, har «måttet bruke virkemidler som humanitær bistand og megling fordi man ikke har andre ressurser til å påvirke internasjonale utfall i ønsket retning».²⁹ Vi ser her hvordan de norske selvbildene på én og samme tid blir en karrierevei og et opphav til selvaktelse.

Noe overraskende er det derfor å registrere at nåværende utenriksminister Gahr Støre, i sin tale ved Norges fredssenter, selv uttrykker skepsis til begrepet «humanitær stormakt». Men grunnen til hans skepsis er ironisk nok i like stor grad i overensstemmelse med den nietzscheanske slavemoralen som begrepet selv, da det egentlig er «stormakt» og ikke «humanitær» utenriksministeren reagerer på. Stormakter, får vi høre, «det er land som tar seg til rette. Land som ikke legger vekt på å følge internasjonale spilleregler om disse skulle være i strid med egne nasjonale interesser. Land som velger å mene at fordi vi mener noe er riktig, så bør også resten av verden mene at det er rett».³⁰ Gahr Støre gjør ikke her annet enn å gjenta det Jørgen Løvland gjorde da han definerte Norge som motstykket til de europeiske krigerstater, noe som er i perfekt overensstemmelse med slavemoralens reaktive og utledede natur. Mishaget med å bli identifisert med stormaktene, «the birds of prey» – altså det som Norge per definisjon ikke er – blir her så overveldende for Gahr Støre at han, til tross for at begrepet i utgangspunktet er ment som et honnørord forsøker å kullkaste det.

Norge som multilateralist

I det ovenfornevnte sitatet distanserer Gahr Støre seg fra stater som «ikke legger vekt på å følge internasjonale spilleregler om disse skulle være i strid med egne nasjonale interesser».³¹ Det blir imidlertid nærliggende å stille det nietzscheanske spørsmålet om hvem som egentlig har interesse av at det etableres et sett med plikter, normer og idealer som alle stater og individer skal anse seg forpliktet overfor? Det er liten tvil om at Norge, i kraft av å være

et relativt lite land i verden, med relativt små maktmidler og derfor i utgangspunktet relativt liten innflytelse på den internasjonale arena, vil være av dem som har stor interesse av dette. Et slikt internasjonalt regelverk vil begrense maktskjevhetene mellom store land (som USA, Russland, Kina etc.) og små (som Norge). For hvis alle, store som små, mektige som svake, er forpliktet til å handle innefor rammene av et felles regelverk, skulle dette i teorien gjøre alle aktører grunnleggende like, uavhengig av befolkningsstørrelse – og dermed først og fremst innskrenke de store og mektige statenes handlingsrom. Men ifølge Peter Berkowitz' tolkning av den nietzscheanske slavemoralen er «the rule of law, liberal protections for the individual, and democratic justice and equality [...] vicious weapons in an all-too-successful war waged by the weak many against the strong few».³² Man kan naturligvis smykke seg med selvbildet som FNs beste venn, og insistere på at det er en moralsk høyverdig posisjon å inneha, men Nietzsche ville ikke vært i tvil: det er et særmerke på slavemoral.

«The being behind the deed»

De norske nasjonale selvbildene, som fredsnasjon, bistandskjempe og multilateralist synes å forutsette et norsk nasjonalt subjekt, som disse selvbildene er ment å karakterisere. I Soria Moria-erklæringen står det at «Norge skal være en pådriver for global fattigdomsbekjempelse og internasjonalt miljøarbeid, og være en tydelig fredsnasjon»³³ – og det er her verdt å legge merke til at slike uttalelser om hva Norge skal være, bygger opp om forestillingen om

at det finnes et slikt nasjonalt subjekt. I stedet for å stille infantile, men likefullt betimelige spørsmål om hva dette nasjonale subjektets metafysiske status egentlig er, kan man spørre hvorfor, altså med hvilken hensikt, regjeringen fokuserer på hva Norge skal være isteden for hva det skal gjøre. Denne tendensen til å skille den handlende fra handlingen, til å skille «the deed» fra «the doer», til å si at det er intensjonen og ikke utfallet av en handling som er av betydning, er i overensstemmelse med Nietzsches beskrivelse av slavemoralen. For Norge, ser det ut til, «needs to believe in an unbiased 'subject' with freedom of choice, because [it] has an instinct of self-preservation and self-affirmation in which every lie is sanctified».³⁴ Norge kan m.a.o. synes å trenge et bilde av seg selv som moralsk høyverdig for å skjule det faktum at landet er en småstat med relativt liten betydning på den internasjonale arenaen.

Fra et nietzscheansk perspektiv, hvor moralen ansees som våpen i en kamp – en kamp om definisjonsmakten over hva som er av verdi og hva som ikke er det – vil det tilsynelatende være adekvat å anse den moralske gehalten i de norske nasjonale selvbilder som et uttrykk for slavemoral. Når da Gahr Støre hevder at Norge har «et soleklart ansvar for å være en nasjon for fred;»³⁵ når norske utenrikspolitikere fremhever Norges moralske høyverdige status som bistandskjempe, «humanitær stormakt» og multilateralist, er det grunn til å være skeptisk. For kanskje er ikke dette annet enn en småstats forsøk på å snu opp ned på det internasjonale verdihierarki – et hierarki hvor de som engang var små og svake skal trone på topp.

NOTER

1 Sitert i Roald Berg, *Norsk utenrikspolitikk historie, Bind 2: Norge på egen hånd 1905-1920* (Oslo: Universitetsforlaget 1995), 53.

2 Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, redigert av Keith Ansell-Pearson (Cambridge: Cambridge University Press 1994), 21-22.

3 Jonas Gahr Støre, "Norge som fredsnasjon – myte eller virkelighet?", Norges fredssenter, 24.04.2006, http://www.regjeringen.no/nb/dep/ud/dep/Utenriksminister_Jonas_Gahr_Store/taler_artikler/2006/Norge-som-fredsnasjon--myte-eller-virkelighet.html?id=273461 (opp søkt 21.02.2008) (min kursivering).

4 *ibid.* (min kursivering).

5 Tore Nyhamar, "Norsk utenrikspolitikk: Nasjonal internasjonalisme?" i Anarki, Makt og Normer redigert av Jon Hovi og Raino Malnes (Oslo: Abstrakt forlag AS 2007):149-165, 149.

6 Halvard Leira et al., *Norske selvbilder og norsk utenrikspolitikk* (Norsk utenrikspolitisk institutt 2007), 10. Disse selvbildene er allment akseptert i Norge, noe Leira viser: «Da Hundreårsmarkeringen Norge 1905-2005 ba et representativt utvalg på 4000 personer om å si seg helt eller delvis enig eller uenig i en rekke utsagn, sa 92% seg helt eller delvis enig i at Norge var 'En rik nasjon som deler sine ressurser med andre gjennom humanitær aktivitet og fredsarbeid'». (*ibid.*)

7 *Jf. ibid.*

8 *Jf. Arne Johan Vetlesen, Hva er etikk?* (Oslo: Universitetsforlaget 2007):75-87

9 Leira et al., *Norske selvbilder og norsk utenrikspolitikk*, 9.

10 David Wiggins, *Ethics: Twelve Lectures on the Philosophy of Morality* (London: Penguin Books Ltd. 2006), 18.

11 *Jf. Stephen Darwall, Philosophical Ethics* (Oxford: Westview Press 1998), 178.

12 Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, 24.

13 Sitert i Berg, *Norsk utenrikspolitikk historie*,

14 *ibid.*

15 Keith Ansell-Pearson, 'Introduction: Nietzsche's overcoming of morality' introduksjon til Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, xiv.

16 Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, 21.

17 Sitert i Berg, *Norsk utenrikspolitikk historie*,

18 Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, 28.

19 *ibid.*, 22.

- 20 ibid., 21.
 21 Halvard Leira, "Norge – en fredsnasjon?" i *Hvor hender det? 2006-2007*, redigert av Ivar Windheim (Oslo: Norsk utenrikspolitisk institutt 2007)
 22 Påstanden kommer blant andre steder frem i tittelen på tidligere utenriksminister Knut Frydenlunds bok fra 1982: *Lille land, hva nå?*
 23 Jf. Sten-Inge Jørgensen, "Ministrene slår tilbake" i *Morgenbladet* 24. august 2007.
 24 Darwall, *Philosophical Ethics*, 180
 25 Tallene er basert på utenriksdepartementets egen fremstilling. Se, f.eks.: Jonas Gahr Støre, "Norge som fredsnasjon – myte eller virkelighet?"
 26 Vetlesen, *Hva er etikk?* 82
 27 ibid.
 28 Janne Haaland Matlary, "Verdidiplomati – kilde til makt? En strategisk analyse av norsk utenrikspolitikk", i *Makt- og demokratiutredningens rapportserie*, Rapport 46, august 2002.
 29 Nyhamar, "Norsk utenrikspolitikk: Nasjonal internasjonalisme?" 153
 30 Gahr Støre, "Norge som fredsnasjon – myte eller virkelighet?"
 31 ibid.
 32 Peter Berkowitz, *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist* (Cambridge, London: Harvard University Press 1995), 78-79.
 33 Siter i Leira et al., *Norske selvbilder og norsk utenrikspolitikk*, 11.
 34 Nietzsche, *On the Genealogy of Morality*, 29.
 35 Gahr Støre, "Norge som fredsnasjon – myte eller virkelighet?"

LITTERATUR

- Berg, Roald. 1995, "Norsk utenrikspolitikk historie", *Bind 2: Norge på egen hånd 1905-1920*, Oslo, Universitetsforlaget.
 Berkowitz, Peter. 1995, *Nietzsche: The Ethics of an Immoralist*, Cambridge, London, Harvard University Press.
 Darwall, Stephen. 1998, *Philosophical Ethics*, Oxford, Westview Press.
 Jørgensen, Sten-Inge. 24. august 2007, "Ministrene slår tilbake", *Morgenbladet*.
 Leira, Halvard. 2007, "Norge – en fredsnasjon?" *Hvor hender det? 2006-2007*, Ivar Windheim (red.), Oslo, Norsk utenriks-politisk institutt.
 Leira, Halvard et al. 2007, *Norske selvbilder og norsk utenrikspolitikk*, Oslo, Norsk utenrikspolitisk institutt.
 Matlary, Janne Haaland. August 2002, "Verdidiplomati – kilde til makt? En strategisk analyse av norsk utenrikspolitikk", *Makt- og demokratiutredningens rapportserie*, rapport 46.
 Nietzsche, Friedrich. 1994, *On the Genealogy of Morality*, Keith Ansell-Pearson (red.), Cambridge, Cambridge University Press.
 Nyhamar, Tore. 2007, "Norsk utenrikspolitikk: Nasjonal internasjonalisme?", *Anarki, Makt og Normer*, Jon Hovi og Raino Malnes (red.), Oslo, Abstrakt forlag AS.
 Støre, Jonas Gahr. 24. april 2006, "Norge som fredsnasjon – myte eller virkelighet?", Norges fredssenter, http://www.regjeringen.no/nb/dep/ud/dep/Utenriksminister_Jonas_Gahr_Store/taler_artikler/2006/Norge-som-fredsnasjon--myte-eller-virkelighet.html?id=273461, oppsøkt 21.02.2008.
 Vetlesen, Arne Johan. 2007, *Hva er etikk?* Oslo, Universitetsforlaget.
 Wiggins, David. 2006, *Ethics: Twelve Lectures on the Philosophy of Morality*, London, Penguin Books Ltd.

DEBATT!



Filosofisk supplement vil gjerne ha debatt rundt tekstene i foreliggende og tidligere numre. Så hvis du har kritiske innvendinger eller motargumenter du mener bør fram i forbindelse med et spesielt bidrag, er det bare å sende det inn! Vi ønsker debattinnlegg til alle tekstsjangrene i bladet – til alt fra leder til artikler og anmeldelser. Ønsket lengde på disse bidragene er maks 1000 ord.



Send inn til filosofisk-supplement@ifikk.uio.no!



IRIGARAY, FALLOSENTRISME OG EI VISS HOLE

Av Eirik Ørevik Aadland

Virilitet og spegelbilette

Mannen er fødd til å *re*-produsere seg sjølv. Som økonomisk overhovud er han fødd til å trykkje opp nye setlar i økonomien til det Same: Førre slekta vidare, førre kjønnet sitt vidare, førre systemet sitt vidare. Virilitet, av latin *vir*; mann, er å produsere kopiar og spegelbilette av mannen sjølv; å så mannefrø i kvinnebeholdaren som skal vekse opp til å *re*-produsere seg sjølv. «Mannefrø», av di gutebarnet er det mest korrekte spegelbilette av såmannen og dimed det føretrekte avkommet; om barnet blir eit vrengebilette-jentebarn kan ho i det minste vekse opp til å bli ein ny behaldar for gutebarn. *Re*-produksjon er mannens *bio*-logiske mål, og mønsteret for heile den fallosentriske diskursen. «A monopoly on family benefits. An optical monopoly too. Henceforward harboring the bio-logical germ falls to the father alone, and he feeds his children with his word until their definitive re-birth». ¹ Bindestreken i «re-produksjon» får kan hende klarare fram det repetitive elementet i reproduksjon, ved at *bios*, liv, og *logos*, fornuft, tale, ord, møtest i «bio-logi», der faren ikkje først og fremst skapar nytt liv, men heller gjenskarar seg sjølv. Livet som vert skapa får dimed eit noko instrumentelt skjer – det vert ein behaldar for mannens *logos*. Ei kvinne er dimed ein behaldar for ein behaldar i bio-logien.

Den seksuelle forskjellen

I sexo-logien kan mannen likevel vere ein instrumentell behaldar for seg sjølv, eller i det minste for sitt eige kjønnsorgan. Luce Irigaray skriv om den mannlege autoerotismen at for å røre seg sjølv, treng mannen eit instrument; handa, og eit minimum av aktivitet. ² Kvinna rører seg sjølv heile tida, utan å ha bruk for eit instrument, og før ein kan

skilje mellom aktivitet og passivitet: «[...] for her genitals are formed of two lips in continuous contact». ³ Denne kvinnelege autoerotismen vert avbroten ved penetrasjonen: «[...] the brutal separation of the two lips by a violating penis, an intrusion that distracts and deflects the woman from this «self-caressing» she needs if she is not to incur the disappearance of her own pleasure in sexual relation». ⁴ Det er ein splint i auget på mannen at kvinna sitt kjønnsorgan ikkje er *beint fram*: Det er halvvegs lukka, halvvegs ope.

Irigaray meiner ikkje at (seksuelt) samkvem mellom mann og kvinne med naudsyn er valdeleg; problemet er at all seksualitet har vore diktert av menn, for menn, frå menn, til menn (men ikkje mellom menn?). «A genesis of love *between* the sexes has yet to come about in all dimensions, from the smallest to the greatest, from the most intimate to the most political». ⁵ «Sexual difference would constitute the horizon of worlds more fecund than any known to date – at least in the West – and without reducing fecundity to the reproduction of bodies and flesh. For loving partners [...]». ⁶ Inntil den seksuelle forskjellen har vorte tenkt gjennom, er penetrasjonen ein fullkomen ignoranse overfor den potensielle åstaden for oppdaginga av kvinneleg seksualitet sin spesifisitet (trass i det generelle opphenget i potens): «The more or less exclusive – and highly anxious – attention paid to erection in Western sexuality proves to what extent the imaginary that governs it is foreign to the feminine». ⁷ Den mannlege seksualiteten sitt *fokus* tilhøyrer ikkje kvinna, ho er redusert til *locus*. I ein fallosentrisk seksuell økonomi er kvinna ein behaldar for mannen, anten det er i form av eit substitutt for handa som mannen som liten gut vart forboden å røre seg sjølv med, ⁸ eller jordsmonn for det vesle gutefrøet. «Female

sexuality has always been conceptualized on the basis of masculine parameters».⁹

Til liks med alt anna, meiner Irigaray. Heile den vestlege metafysikken, heile den diskursive ordenen, er tufta på mannleg dominans. I denne fallosentriske ordenen finst det eitt kjønn som er definert ut frå seg sjølv, og Irigaray gjev døme på dette ved å attgje somme av Freud sine synspunkt på det kvinnelege kjønnet, som ser kvinna som ein mangelfull mann, både anatomisk og psyko-logisk. «Does this mean that woman's sexual evolution can never be characterized with reference to the female sex itself? All Freud's statements describing feminine sexuality overlook the fact that the female sex might possibly have its own 'specificity'».¹⁰ Irigaray meiner ikkje at Freud ikkje kan telle så langt som til to (mann, 1, kvinne, 2), men at det for Freud er slik at det er mannen som er det verkelege *kjønnet*, det vil seie kjønnet med positive særdrag som definerer det, og som kvinna – «resten»/«det andre»/ «det uordentlege» – vert målt opp mot. «Freud does not see *two sexes* whose differences are articulated in the act of intercourse, and, more generally speaking, in the imaginary and symbolic processes that regulate the workings of a society and a culture».¹¹ Han ser ikkje to kjønn, av di den seksuelle *forskjellen* ikkje er tenkt gjennom. Valden som vert øvd mot kvinna i den fallosentriske diskursen liknar valden i den maskulint dominerte seksualakta: Mannen etablerer lova for kva som skal skje, mannen formar diskursen, mannen approprierer kvinna ved å presse henne inn i ein fallisk orden, slik han approprierer henne som handsubstituitt i samleiet. Kvinna kan nyte samleiet, «[b]ut such pleasure is above all a masochistic prostitution of her body to a desire that is not her own, and it leaves her in a familiar state of dependency upon man. [...] Woman's desire would not be expected to speak the same language as man's; woman's desire has doubtless been submerged by the logic that has dominated the West since the time of the Greeks».¹² I denne logikken er det særleg «[...] the predominance of the visual, and of the discrimination and individualization of form [...]».¹³ som er framandt for kvinneleg erotisme. For det første av di kvinna får nyting meir av å røre enn av å sjå, som Irigaray ser i samanheng med at i det ho kallar ein *skopisk* økonomi har kvinna ein passiv plass; «[...] she is to be the

Inntil den seksuelle forskjellen har vorte tenkt gjennom, er penetrasjonen ein fullkommen ignoranse overfor den potensielle åstaden for oppdaginga av kvinneleg seksualitet sin spesifisitet. Forholdet mellom ljuset, sjåinga, sanninga og ideen er eit strålende eksempel på dominansen av det visuelle i den mannlege diskursen og logikken. Heile den vestlege metafysikken, heile den diskursive ordenen, er tufta på mannleg dominans. I denne fallosentriske ordenen finst det eitt kjønn som er definert ut frå seg sjølv.

beautiful object of contemplation».¹⁴ For det andre av di ho aldri er *eitt*. Dette tyder mellom anna: I eit tradisjonelt kvinnesyn er kvinna ikkje ein gong *ein* – ho er ein mangelfull mann, kan hende nærmast ein brøk av ein mann? Kjønnsgorganet hennar er inkje; det er ingenting å *sjå* der, det er berre eit fråver av det eine, mannlege kjønnsgorganet. 0 i staden for 1. Utover denne tradisjonelle matematikken hevdar Irigaray at «*She is neither one nor two*».¹⁵ Den skopiske/skoptofile/falliske/fallosentriske økonomien privilegerer det visuelle, det mannlege, det Like (eller identiske), og det Eine, og dimed vert kvinna sitt kjønnsgorgan så mystisk og uhandgripeleg: Det er ikkje 1, synleg penis. Dette gjeld imidlertid ikkje berre kjønnsgorganet, det gjeld heile kvinna: «Rigorously speaking, she cannot be identified either as one person, or as two. She resists all adequate definition».¹⁶ Den mannlege diskursen om kvinna er dimed ein omgrepsleg vald, å tvinge henne inn i dikotomiar og motsetnader som er framande for henne.

Vald i Platons livmor

Me skal no forflytte oss til ein behaldar som kan hende er opphavet til fleire dikotomiar. I *The Essence of Truth* skriv Martin Heidegger om holelikninga til Platon. Det sentrale omgrepet i Heidegger si tolking av denne likninga er *aletheia*, som er gresk og tyder sanning, men bokstaveleg: *uskjultskap*. Likninga vert delt inn i fire stadium av Heidegger: Det første er situeringa i hola, kor fangane berre ser skuggar av ting og ikkje har noko forhold til korkje tinga som kastar skuggane, menneska som ber tinga, bålet som brenn bak dei, eller kvarandre. Det andre er når ein av fangane i hola vert frigjort og tvungen til å sjå ting og ikkje berre skuggar, i tillegg til å sjå bålet. Dette gjer vondt i auga hans, og han vender difor attende til den vande plassen sin framfor skuggane; «[...] thinking that these [...] were in fact clearer [more visible] than the things now being shown to him [...]».¹⁷ Han vender seg vekk frå ljuset, vekk frå sanninga, vender attende til fangenskapen: «It is clear, therefore, that the essence of truth as unhiddenness belongs in the context of freedom, light, and beings, more precisely in the being-free of man, the looking into the light, and comportment to beings».¹⁸ I det tredje stadiet vert han dregen ut av hola med vald, og det er dette som må til for at han skal sjå ljuset, i fleire

tydingar. «Liberation, in the sense of turning towards the light of the sun, is violent».¹⁹ Når auga hans har vend seg til det nye, sterke, sanne ljuset, forstår eks-fangen forholdet mellom skuggane i hola og verkelege ting, samstundes som han forstår forholdet mellom Sola og bålet i hola. Ifølgje Platon er fangane i hola akkurat som oss; i Heidegger si tolking er forskjellen på fangane og oss at dei ikkje har noka omgrep om skjultskap og uskjultskap. Heidegger skriv at ljuset sin essens er å vere gjennomskiktig; å la ting bli sette. Det er i ljuset frå Sola eks-fangen kan skode tingen sin idé, som er å skode tingen som ein ting: «The look, 'ἰδέα, thus gives *what* something presences *as*, i.e. what a thing *is*, its *being*».²⁰ Heidegger feier dimed idélæra ut frå holelikninga: Ideane er ikkje noko som berre dei privilegerte få som har klart å kome seg opp frå hola har tilgang til; me er alle (i utgangspunktet) «utanfor hola» og kan sjå ting som ting: «'Idea' is therefore the *look* [*Anblick*] of something as something».²¹ Ljuset er dimed forskove frå den guddommelege idésfæra hjå Platon til det kvardagslege, alminnelege hjå Heidegger.

Dette var altså tredje stadium, fangen har sett ljuset og alt er bra. Kva skjer i fjerde stadium? Me skal merkje oss to moment før me går vidare til det fjerde stadiet: Det eine momentet er at fangen i det tredje stadiet måtte dragast opp frå hola med vald. Det andre momentet er at forholdet mellom ljuset, sjåinga, sanninga og ideen er eit strålende (!) eksempel på dominansen av det visuelle i den mannlege diskursen og logikken. Dette vert òg kommentert av Irigaray i teksta «Plato's *Hystera*» i *Speculum of the Other Woman*, som òg handlar om holelikninga, og som mellom anna tvinnar saman skoptofili, *aletheia*, fallosentrisme og «optical jiggery-pokery»²². Me skal kome attende til denne noko seinare.

I det fjerde stadiet kjem fangen ned igjen i hola, og nok eit brutalt element vert injisert: «'[...] if anyone tried to release [the prisoners] and lead them up, wouldn't they kill him if they could lay hands on him?' 'Certainly'».²³ Likninga endar altså med at den valdelege frigjevaren vert førespegla sin eigen død, og me finn dimed smerte og vald både i og utanfor hola. For Irigaray vil dette henge saman med at det er fallosentrisme og skoptofili som regjerer både inne og ute – både fangar og eks-fangar vil vere fanga i ein diskurs som er alt og som må forsvarast med vald. I Heidegger si tolking er det ikkje lenger opplagt at det er fotologi og skoptofili som herskar når fangen har kome ut av hola, trass i at han sjølv gjennomgåande nyttar ljusmetaforikk/fototropi. «That the philosopher is delivered over to death in the cave means that philosophy is powerless

within the region of prevailing self-evidences».²⁴ Filosofen er for Heidegger nøydd til å vere valdeleg,²⁵ men han er ikkje nøydd til å vere skoptofil eller fallosentrisk. Her skil Heidegger og Irigaray lag, då problemet for henne vert: Korleis er det mogleg å hindre nokon i å gjere vald, utan å gjere vald mot dei? Må ikkje helten slå ned den valdelege skurken for å ikkje bli slått ned sjølv, eller skyte han for å ikkje bli skoten sjølv? Irigaray føreslår ein veg å gå som meir liknar Lucky Luke: I staden for å skyte skurken, skyt han revolveren ut av handa til herr Dalton eller kven det måtte vere. Lucky Luce (forut for skugge eller ikkje-skugge):

[...] the issue is not one of elaborating a new theory of which woman would be the subject or the object, but of jamming the theoretical machinery itself, of suspending its pretension to the production of a truth and of a meaning that are excessively univocal. Which presupposes that women do not aspire simply to be men's equals in knowledge. That they do not claim to be rivaling men in constructing a logic of the feminine that would still take onto-theo-logic as its model, but that they are rather attempting to wrest this question away from the economy of the logos.²⁶

This language work would thus attempt to thwart any manipulation of discourse that would also leave discourse intact. ... Its function would thus be to cast phallogentrism, phallogratism, loose from its moorings in order to return the masculine to its own language, leaving open the possibility of a different language. Which means that the masculine would no longer be 'everything'.²⁷

Men dette er inga enkel oppgåve: «For how can we introduce ourselves into such a tightly-woven systematicity?»²⁸ «Discourse is a tight fabric that turns back upon the subject and wraps around him and imprisons him in return».²⁹ («In the end, every 'war' machine turns against the one who made it. At least according to Hegel? At least according to a certain logic of conscience? Unless we can pass into one another?»³⁰)

Det kjønna og det nøytrale kjønnet

Mannen har vore diskursen sitt subjekt, i teori, moralitet og politikk (eigentleg på alle område), og har hevda å vere både universell og nøytral. «Despite the fact that *man* – at least in French – rather than being neutral, is sexed».³¹ Det viktige poenget her er ikkje om det grammatiske subjektet i fråsegner om teori, moralitet, politikk og vitskap er *l'homme*, *man*, man eller *menneske*; men at det diskursive subjektet er mannleg og dimed kjønna, ikkje-nøytralt. Det

latinske *uter* tyder «kva for ein av to», og *neuter* tyder «ingen av to». Men det er vel ganske klart at eit mannleg diskursivt subjekt ikkje er «ingen av to»? Å heile tida spørje: «Kva for ein av to?» er typisk for ein fallosentrisk logikk som er kjenneteikna mellom anna ved «[...] the predominance of the visual, and of the discrimination and individualization of form [...]»³², det er å oppretthalde ein essensialisert dikotomi, og stikk i strid med Irigaray sin tanke om at kvinna aldri er korkje ein eller to. (Ein kunne kalle insisteringa på spørsmålet for *reuterasjon* ...) Ho føreslår i staden: «Let us say that every dichotomizing – and at the same time redoubling – break, including the one between enunciation and utterance, has to be disrupted. Nothing is ever to be posited that is not also reversed and caught up again in the supplementarity of this reversal».³³ Dette minner om karakteristikken Irigaray gjev av Diotima frå Platons Symposium: «Her method, then, is not a propaedeutic of the destruction or the deconstruction of two terms in order to establish a synthesis that is neither one nor the other. She presents, uncovers, unveils the insistence of a third term that is already there and that permits progression: from poverty to wealth, from ignorance to wisdom, from mortality to immortality».³⁴ Å bryte opp dikotomiar er altså meir enn berre å seie «korkje det eine eller det andre»; å seie *neuter* er òg ein *reuterasjon*. Det neutrale er vel nøytralt nettopp gjennom ikkje å vere noko, ettersom det i ein diskurs full av strenge motsetnader berre er polane som er noko? Dei er essensialiserte; *essens* = verande. Men Diotima sin «tredje term» er noko; noko som unndreg seg dikotomisering. Irigaray meiner at dette framfor noko er kjærleik: «It is love that leads to knowledge, whether in art or more metaphysical learning. It is love that both leads the way and is the path. A mediator par excellence».³⁵

Ekko i hola

Lat oss no freiste å krabbe inn igjen i hola for ei lita stund.

And what if their prison also had an echo from the wall facing them? Don't you think they'd believe that the shadows passing in front of them were talking whenever one of the carriers passing along the wall was doing so?
I certainly do.³⁶

Om dei som ber statuane/figurane som kastar skuggane, seier Sokrates: «[...] as you'd expect, some of the carriers are talking, and some are silent.»³⁷ Irigaray skriv at me verkeleg burde forvente dette, ettersom det ikkje hadde vore noka moglegheit for ekko i hola om alle tingberarane hadde snakka i munnen på kvarandre. Det hadde berre blitt

grums og rot, men hola er organisert etter det ryddige prinsippet om Likskap og «rules of duplicity»³⁸ så det er heilt naturleg at somme snakkar og andre teier. Dimed vert det mogleg for fangane å tru at skuggane snakkar (som er eit duplikat av korleis det eigentleg heng saman), og det vert mogleg for einkvar lyd å bli duplisert av eit reint ekko.

I *The Essence of Truth* skriv Heidegger om eit visst forhold mellom lyd og ljøs. *Helle* (ljøsheit) kjem frå *hallen*, som tyder «reverberate» (gjenklang) eller «echo» (ekko); to variantar av å gje gjenlyd. «The bright tone or sound, which is further intensified in shrillness [...] is what *penetrates*: It not only spreads itself out, but it forces itself through. [...] More precisely, light is not only what *penetrates* through, but what *permits* penetration, namely in seeing and viewing. [...] The *essence* of light and brightness is to be transparent».³⁹ Sjølv om gjenlyden sin gjennomtrengjande karakter har vorte overført til ljøset i språket, vert ikkje ljøset sin sanningsgaranti ført attende til fenomenet gjenlyd. Ljøset er eit moglegheitsvilkår for å sjå ting slik dei er, medan det er eit akustisk spørsmål korvidt gjenlyden lar oss høyre ting «slik dei er». Gjenlyden sin *essens* er å – i markert større grad enn det som alltid uansett er tilfelle – la lyden som kling igjen få preg av omgjevnaden. Orda du seier kling annleis i ei kyrkje enn i ein gymsal. Gjenlyd er altså eit taktilt fenomen; gjenklangen eller ekkoet fortel deg om sin kontakt med omgjevnaden. Difor er det noko som ikkje kling særleg bra når «[...] their prison also had an echo from the wall facing them [...]».⁴⁰ Hola er ikkje todimensjonal, så kvifor kjem ekkoet berre frå veggen rett framfor fangane? Truleg har øyra til fangane vorte smitta av skoptofili og difor vendt seg framover – dei står rett ut og fangar opp det som kjem rett framifrå. I ei vanleg hola ville ekkoet eller klangen ha kome frå alle veggene og ikkje vore a priori knytt til skuggen på veggen rett framføre deg, men i denne hola kjem det eitt distinkt ekko frå den einaste staden du kan *sjå*.

Sprengjing av ekho-rolla

I gresk mytologi var Ekho ei nymfe som skravla til Hera, Zevs si kone, for å opphalde ho medan Zevs var på skjortejakt. Men då Hera fann ut at Ekho hadde hjelpt mannen hennar å vere utru, forbanna ho Ekho til berre å kunne gjenta det andre hadde sagt. Sidan den tid har Ekho vore innkapsla av ein diskurs der ho ikkje har hatt si eiga stemme, men har vore dømd til å repetere det Narsissos har sagt medan han har beundra den perfekte duplikasjonen av seg sjølv i ein spegel. Det ser ut til å vere på høg tid å lytte til det Ekho seier. Men korleis kan ein lytte til ei som

aldri har sagt noko? Korleis kan ein ta til å tale etter aldri å ha sagt noko? Irigaray føreslår det eg oppfattar som ei slags sprengjing av ekho-rolle: «There is, in an initial phase, perhaps only one 'path', the one historically assigned to the feminine: that of *mimicry*. One must assume the feminine role deliberately. Which means already to convert a form of subordination into an affirmation, and thus to begin to thwart it».⁴¹

Kan ein la vere å simulere romklangen i hola? Eller må ein kan hende høyre betre etter for å høyre lyden av sjølv hola? Når Irigaray føreslår mimesis som ein måte å bryte ut frå ein maskulin diskurs på, tenkjer eg at det kan fungere som å få ei ekkomaskin til å sjølv-oscillere; å overdrive me-

kanismen slik at lyden som vert produsert overskrider lyden som vert ført inn i maskina. Slik kan ein få høyre kva slags lyd som vert produsert av sjølv mekanismen, snarare enn av dei som snakkar inn i eller ved hjelp av mekanismen. Viss ein freistar å skru av mekanismen vert ein kan hende nøydd til å lytte til ei talande stille?

It must remain an open question whether the nature of Western languages is in itself marked with the exclusive brand of metaphysics [...] or whether these languages offer other possibilities of utterance – and that means at the same time of a telling silence.»⁴²

NOTER

1 Luce Irigaray, *Speculum of the Other Woman* (heretter: SOW)(New York: Cornell University Press, 1985), 315

2 Luce Irigaray, *This Sex Which Is Not One* (heretter: TS)(New York: Cornell University Press, 1988), 24

3 Ibid.

4 Ibid.

5 Luce Irigaray, *An Ethics of Sexual Difference* (heretter: ESD)(London: Continuum, 2004), 17, mi utheving

6 ESD 7

7 TS 24

8 TS 23

9 Ibid.

10 TS 69. For meir om Freud, penismisunning og slikt, sjå, "The Blind Spot of an Old Dream of Symmetry", i Irigaray, Luce: *Speculum of the Other Woman* (Cornell University Press: 1985, New York).

11 TS Ibid.

12 Ibid. 25

13 Ibid.

14 Ibid. 26

15 Ibid.

16 Ibid.

17 Martin Heidegger, *The Essence of Truth* (heretter: ET)(London: Continuum, 2002), 24

18 Ibid. 29

19 Ibid. 32

20 Ibid. 38

21 Ibid.

22 SOW 263

23 ET 58

24 Ibid. 61

25 Ibid. 63

26 Ibid. 78

27 Ibid. 80

28 Ibid. 76

29 ESD 102

30 Ibid.

31 Ibid. 8

32 TS 25

33 Ibid. 79-80

34 ESD 20

35 Ibid.

36 Republic 515b

37 Ibid. 514c

38 SOW 256

39 ET 40

40 Republic 515b

41 TS 76

42 Martin Heidegger, *Identity and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 73

LITTERATUR

Heidegger, Martin. 2002. *The Essence of Truth*, London, Continuum.

Heidegger, Martin. 2002. *Identity and Difference*, Chicago, University of Chicago Press.

Irigaray, Luce. 2004. *An Ethics of Sexual Difference*, London, Continuum.

Irigaray, Luce. 1988. *This Sex Which Is Not One*, New York, Cornell University Press.

Irigaray, Luce. 1985. *Speculum of the Other Woman*, New York, Cornell University Press.

Platon. 2005. "Staten", *Readings in Ancient Greek Philosophy: From Thales to Aristotle*, Cohen Curd og Reeve (red.), Indianapolis, Hackett Publishing Company.



DEN UMORALSKE KRIGEN

av Jon Furholt

Krig er eit helvete, men det er eit interessant helvete nett fordi det er eit av dei mest ekstreme uttrykka me kjenner. Det er vald og elende, det er storpolitikk og grasrotrørsle og det famnar om alle lag av samfunnet. I den politiske og filosofiske teorien om krig er særleg etikk eit viktig perspektiv. Korleis kan me handsama etikk i krig, ein situasjon som ved fyrste augekast ser ut til å vera så blotta for moral og humanitet? Det er veldig mange måtar å nærma seg dette spørsmålet på og ein av dei største tendensane innanfor krigsetikk er det som kallast «teori om rettferdig krig» (just war-theory). Innanfor denne teoritradisjonen er det sett fokus på kva me har lov eller ikkje lov til i og før ein krigssituasjon og om tilhøvet mellom krigen sin moralske status og den moralske statusen til aktørane i krigen. Mange bidrag har kome og det er eit felt som ikkje mistar aktualitet eller verdi. Det er difor viktig å sjå kritisk på premissane for heile ordskiftet for å koma nærare ei god forståing av både krigen og etikken som spirer ut or han.

Her skal eg fyrst og fremst ta for meg korleis filosofien vert drive på området; kva for metode som vert nytta for å kunne handsama krigen, eit så særskild og unikt fenomen. Eg ønskjer å gjera nett det gjennom å granske sjølve konseptet «*krigen sin etikk*», ja dekonstruera det for å sjå kva som ligg i bakgrunnen og som forkluadrar det kvardagslege perspektivet, filosofien og politikken som set det ut i live. Fyrst skal me undersøke fenomenologisk korleis «krigen sin etikk» som to aksar vikler seg inn i eit uløseleg paradoks som ikkje kan løysast utan å ta eit metodisk skritt bakover. Deretter skal me sjå nærare på det moralske i fenomenet og krigen i moralen for å sjå om me kan trekke nokre linjer for ein universell etikk med utgangspunkt i denne analysen. Thomas Nagel og Bernard Williams er to

viktige «rettferdig krig»-teoretikarar som har inkludert nokre metodologiske metanivå i teoriane sine, så eg vil setja ut med mellom anna dei som bakgrunn for kritikken. Etter å ha sett på etikken i krigen vil eg skissera ein alternativ tenkjemåte; umoralen i krigen. Det fyrste eg vil gjera er som sagt å handsama «krigen sin etikk». La oss fyrst gå inn i omgrepet sin siste del.

I

Dersom ein legg vekt på etikk-delen av omgrepet me ser på kjem det fyrste paradokset til syne: det moralske. Thomas Nagel argumenterer i artikkelen sin «War and Massacre» for at ein lyt skilja mellom to ulike syn på moral i krig: det *absolutistiske* og det *utilitaristiske*. På den eine sida er synet som seier at det me har lov til å gjera i krig er avgrensa av nokre absolutte forbod, til dømes forbod mot å torturera krigsfangar eller uvilkårleg å drepe uskuldige. Dette er forbod som veks ut av grunnleggjande moralske verdiar, til dømes eit uavhendeleg og absolutt menneskeverd. Ei moralsk tilskriving som dette kan vera retten til liv, retten til ikkje å verta drepen – eit forbod som står ganske sterkt i store deler av verda, men òg som har funne sin juridiske basis i menneskerettane. Ei viktig erkjenning i filosofien er at det for ein rett korresponderer ei *plikt*, retten til ikkje å verta drepen korresponderer med andre ord til andre si plikt til ikkje å drepa ein. Eit system av rettar og plikter som det Nagel skildrar kan slå ut i både pasifisme, eit absolutt forbod mot krig, eller, som hjå Nagel sjølv, eit krav om å finna klare reguleringar for krigen sine brutale aktiviteter, som til dømes forbod mot drap av sivile. Det er dette som meinast med eit absoluttistisk moralsk perspektiv og det er eit syn på moralen som handlar om kva ein *gjer*.

På den andre sida er det utilitaristiske synet, eit syn som appellerer til vår intuitive kjensle av at resultatet av handlingar har tyding for den handlinga si moralske verdi, at det som hender ikkje er moralsk likegyldig.¹ Dette er ideen om at moralen si oppgåve er å realisera det alternativet som gjev mest lukke for flest moglege. Det utilitaristiske spørsmålet er korleis det kan finnast moralske forbod eller påbod som er absolutte dersom dei ikkje klarer å realisera det beste alternativet. Han nyttar eit døme for å visa korleis desse to prinsipielt står i skarp kontrast overfor kvarandre. Ein soldat kan kjenne til dei rettane og pliktene ho og andre rundt henne har og akseptera at desse er absolutte moralske verdiar. Samstundes kan ein sjå for seg at ho vert stelt overfor situasjonar som er så ekstreme at dei absolutte reglane med eitt vert trekte i tvil. Det kan til dømes vera ein situasjon der eit trugsmål, som ei skjult atombombe, trugar livet til mange tusen menneske og den einaste måten å hindre katastrofen på er å tvinge eit menneske med makt og vald, til og med tortur, til å avsløre kor bomba er. Ein kan, som Nagel sjølv gjer, gje eit forsvar for absolutte moralske reglar og meine at dei er naudsynte, men dei vil alltid verta målt opp mot verda, mot resultatata av handlinga nett fordi reglane er absolutte medan verda ikkje er det. Spørsmålet er om ein kan seia at tortur er det moralsk rette dersom resultatet er det beste moglege alternativet, eller er det moralsk rett å la tusen menneske døy fordi det er eit forbod mot tortur.

Denne spenninga er ikkje heilt uproblematisk. Som Nagel peiker på vert det naudsynt å spørja kva som er grensa, kva er ein så graverande situasjon at ein kan bryta dei moralske forboda? Mange i denne teoretiske tradisjonen har freista å rettferdiggjera krig med ein slik strategi; det filosofiske tyngdepunktet ligg i å definera kva det er som skal til for at det utilitaristiske perspektivet skal kunne vege tyngre enn dei absolutte reglane, kva for ein situasjon som er ille *nok*. Ordskiftet om kva som er ein tilstrekkeleg grunn for å gå til krig i det heile er analogt med dette problemet: To ganske like strategiar som ønskjer å løyse dilemmaet snakkar om at dersom det er eit trugsmål mot ein stat sine fundamentale verdiar eller eit trugsmål mot eller eit brot på fundamentale menneskerettar så kan det rettferdiggjera militærbruk som det i utgangspunktet er eit totalforbod mot. Motivasjonen for å formulera ei slik grense spring ut av eit ønske om å ha *absolutte reglar som er meir absolutte enn dei absolutte reglane*, nett å definera det utilitaristiske trumfkortet i ein absolutt verdi. Det einaste ein har oppnådd med eit slikt argument er å forskyva problemet til neste skanse, medan problemet er like røyngleg:

Ei tolking av kva som er eit stort nok trugsmål, kva som er fundamentale menneskerettar eller verdiar, er alt anna enn absolutt, det byggjer nett på nytte. Såleis har forsøket på å løyse spenninga feila.

Nagel, derimot, meiner at det som hender er at det oppstår ei moralsk blindgate (blind alley) der uansett kva du gjer, så kan det ikkje rettferdiggjera moralsk. Med andre ord er det ei moralsk spenning mellom to ulike moralske perspektiv som ikkje kan løysast. Nagel seier:

Given the limitations on human action, it is naïve to suppose that there is a solution to every moral problem with which the world can face us. We have always known that the world is a bad place. It appears that it may be an evil place as well.²

Filosofen Bernard Williams er, i essayet «Conflict of values», samd i at det finst ei konflikt mellom moralske verdiar. Han går fyrst ut ifrå eit verdipluralistisk system, det vil seia eit etisk system der me opererer med skilde moralske verdiar som står aleine uavhengig av kvarandre. Når desse verdiane står opp mot kvarandre oppstår det ei moralsk usemje. Moralsk usemje har lengje vore eit problem for filosofien og problemet vert endå leiare når me tek det perspektivet som me har lagt fram her og som Williams peiker på:

Philosophical inquiry which is primarily concerned with epistemological or semantic issues of objectivity naturally concentrates on two-party conflict, where the problem is that of resolving *disagreement*, and it is assumed that the parties have each their own harmonious set of value-beliefs. Accompanying that, usually, is an assumption that, whatever may turn out to be the case with two-party conflicts, at any rate one-person conflict must be capable of being rationally resolved.³

Han, som Nagel, viser at det er reell moralsk konflikt og meiner at den vert særleg problematisk innanfor eitt einskild sett med verdiar. Der Nagel seier at ein kan hamne i ein situasjon der alle valalternativa er moralsk forbode, vel Williams derimot å fokusera på at moralske verdiar er ikkje-reduserbare og er *inkommensurable* i møtet med kvarandre – dei kan ikkje samanliknast og difor kan motsetnaden ikkje løysast på ein enkel måte. Williams går difor til åtak på to typar teori: ein som er skeptisk til verdipluralisme i det heile og den han kallar utopi-teoretikaren. Den fyrste teoretikaren, skeptikaren, avfeier Williams nett ved å peike på at verdiar faktisk står i konflikt med kvarandre, ikkje

berre mellom skilde menneske, men òg innanfor eitt ein-skild sett med verdiar. Me ser det same hjå Nagel, at konflikten ikkje berre er ein interessekonflikt eller eit retorisk poeng, men ein reell, innbyrdes konflikt. Ifølgje Wiliams har utopi-teoretikaren, derimot, det utgangspunktet at verdimotsetnaden er røynleg, men at det er *samfunnet* som er skuld i denne moralske konflikten fordi det er *ideologisk forureina* og ein analytisk innfallsvinkel til etikk gjennom eit forsøk på å systematisera og kategorisera etikken «must be an ideologically polluted enterprise»⁴. Derimot nyttar utopi-teoretikaren som løysing, ifølgje Wiliams, at ein kan transcendera, overskrida, konflikten utan tap av meining eller verdi. Til det svarer Wiliams:

You might perhaps bring about a society whose values were less conflicting, more clearly articulated, more efficient, and people, once arrived at in this state, might have no sense of loss. But that would not mean that there was no loss. It would mean that there was another loss, the loss of the sense of loss.⁵

No har me fått etablert den moralske spenninga. Eg skal koma attende til Wiliams sin kritikk litt seinare og eg vil

skissera eit nytt perspektiv, men fyrst må eg sjå litt nærare på det fenomenet etikken er om, altså *krigen*.

II

Det andre paradokset ligg i omgrepet sin fyrste del, krigen, nemleg: fenomenet. Paradokset som ligg latent i dette er eit gammalt, filosofisk problem og har vorte studert like lengje som det har vorte tenkt, og handlar om kva krig er, krigsontologi. Den teoretiske motsetnaden er mellom krig som samfunnsoppløysinga på den eine sida og som forstått ut frå kjenneteikn ved menneskenaturen på den andre, og har røtene sine djupt i ulike menneske- og samfunnssyn.

Opplysningsfilosofen Thomas Hobbes presenterer eit av filosofien sine viktigaste argument for det sistnemnte i denne dikotomien. Gangen i Hobbes sitt argument er at mennesket er født fullstendig fritt og har det særdraget at det søker maksimering av eigennytta fordi motivasjonen for handlingane våre djupast sett er frykta for å døy. Hobbes har eit eksistensielt poeng og peiker på at fordi me har overlevingstrongen som den sterkaste drivkrafta i oss så er menneska i utgangspunktet i ein evig krig mot kvarandre; kampen for å overleva må kjempast mot det trugsmålet som set tilværet i fare: andre menneske. Krig,



MONTASJE: «BABEL CONFUSION» - DIER QARADAKI

for Hobbes manifestert i det han kallar *naturtilstanden*, ei før-sosial verd, er mennesket i sitt naturlege, før-sosialt gjevne, vesen. Mennesket er rått, brutalt og egoistisk og det er fyrst gjennom eit strengt regulert tilvære i *samfunns-tilstanden* at den menneskelege krigaren kan verta tamt, i det minste mellombels, av frykt for både sanksjonar og den uuthaldelege naturtilstanden som ho strever etter å sleppe. Krig er altså det grunnleggjande, ekte, som det kunstige samfunnet i sin tur byggjer på i eit forsøk på å kontrollere det naturlege.

Rekonstruksjonen av den fyrste måten å sjå fenomenet krig på handlar om *samfunnsopplysinga*. Dette veks ut av ein kritikk av Hobbes som mellom anna sosiologen Emil Durkheim har presentert og peiker i motsett retning av Hobbes sin eksistensielle krigar. Nerven i dette argumentet er at det som er fundamentalt og essensielt i menneskenaturen er den moralske relasjonen mellom menneska. Det er det som utgjer grunnmuren i samfunnet og kjem framafor eigennytta hjå Hobbes. På den måten er krig ei kraft som får spela seg ut i verda berre når menneska mistar desse relasjonane. Dette perspektivet skildrar det degenererte, fryktelege mennesket i krig som eit menneske som har fått forholda til andre menneske smadra i eit tilvære som bryt ned det mellommenneskelege. Dette perspektivet er eit som lengje har stått sterkt i teoriar om ondskap. Allereie hjå Platon sin Sokrates finn me ein tanke om at ondskap er noko ein aldri kan ville fordi ein alltid er tvungen til *sjølv* å leva med ondskapen. Dette moralske sjølv, som Sokrates snakkar om, er møtet overfor seg sjølv. Det er ein moralsk relasjon som *allereie* finst, anten retta mot andre gjennom seg sjølv som hjå Sokrates, eller gjennom empati og solidaritet som Durkheim skisserer, som må brytast ned og korrumpert for at me skal kunne gjera forferdelege overgrep. Når dette stemmast i komplekse strukturar kan me snakka om krig. Andre teoretikarar som har vidareført denne måten å tenkje på er mellom anna Zygmunt Bauman og Hannah Arendt. Arendt på si side har vorte særskild kjent for omgrepet «ondskapen sin banalitet» og spelar på Sokrates sin tanke om ondskap og vilje; ondskapen er ikkje *ein* skremmeleg storleik, men det er heller *fråværet* av det empatiske, det menneskelege⁶. Bauman, i ein analyse av jødeutryddinga under 2. verdskrig, snakkar til dømes om moderniteten sitt fornuftjag og byråkrati, samfunnsgartnarskapet i det 20. hundreåret, med andre ord distanse frå drap og offer, som det som kan gjera eit folkemord mogleg. Det er nett når dei moralske relasjonane, når ein ikkje lenger har den

mellommenneskelege koplinga som er ein så viktig del av det å vera menneske at ondskapen som fråver vert mogleg. Bauman forklarar det slik:

Ansvar, all moralsk adferds byggesten, oppstår ut av den annens nærhet. *Nærhet inneberer ansvar, og ansvar er nærhet. [...] Ansvar blir brakt til tausbet når nærheten uthules; det kan til slutt bli erstattet av motvilje når et medmenneskelig subjekt forvandles til en Annen.* Denne forvandlingsprosessen består i sosial adskillelse.⁷

Både desse to perspektiva står veldig sterkt i oppfatninga me har om krig og det manifesterer seg på ulike måtar. La oss sjå på høvet mellom desse to. På den eine sida vil til dømes ein soldat kunne oppleve ein krigssituasjon som heilt umenneskeleg og røynda ho opplever er radikalt ann-

leis enn alt det ho kjenner som menneskeleg.

Me kan skildra det som eit uendeleg kaos, meningsløyse eller som i Arendt sitt argument som det tomme, distanserte, banale. Og viktigast, me må forklara det som eit tap av seg sjølv som moralsk menneske. Dette særdraget ved krig er kopla til kva for eit rammeverk krigen legg for det moralske universet som soldaten finn seg sjølv i. Det umenneskelege kaoset i krigen og tapet av det moralske sjølv som gjer ein i stand til å utføra handlingar ein elles aldri kunne ha gjort, føreset det moralske universet skapt av krigen fordi krig *qua* krig krev nett at soldaten *neiger* relasjonane overfor fienden⁸ og såleis kan gå til åtak mot noko som ikkje er det mennesket som det moralske verdet spring ut or.

På den andre sida ser ein i krig at det er ein påtakeleg dynamikk i motoren som held krigen i gang, det er ein fundamental logikk i å ramme fienden der det smertar for eiga overlevings skuld. Såleis kan ein seia at å streva etter å finna ei livd for seg sjølv og det som har verdi for ein inneber, ikkje berre strategisk, men òg eksistensielt, ei brutal og nådelaus framferd – det er nett det som er menneskeleg; ein må jo ha i hug at trugsmålet og reaksjonen det fører til er retta mot sjølve det menneskelege. Ein rettar både dei fysiske våpna, men òg våpen som er meinte til å øydeleggja fienden sitt åtak på det fienden trugar, fridomen, mot livet til det andre mennesket. Soldaten vert såleis tvungen i eit tilvære der maktbruk vert det fundamentale handlingsalternativet i ein konflikt, det vert eit spørsmål om korleis ho maktar andre menneske. Arne Johan Vetlesen tek i boka si *Evil and Human Agency* opp nett dette i eit møte med Bauman og Arendt sine tesar. Han nyttar empirisk baserte scenarior og skildrar soldatar, overgripingar, som hentar det

brutale, umenneskelege nett frå eit fundamentalt nivå; eit eksistensielt ønske om å gjera vald mot andre. Ikkje berre som i fyrste del av paradokset der det er avstanden, mangelen på menneskelegheit hjå offeret som gjer valden mogleg, men valden er retta nett mot det menneskelege; overgriparen veit godt kor smerta finst, fordi dei er baa menneske. Korleis kan til dømes torturisten torturera utan å vita kva som er tortur? Jau, fordi torturisten sjølv er eit menneske. Desse to syna på fenomenet krig har djupe røtter i ulike skildringar av mennesket og det ser ut til at dei står i ein uløseleg motsetnad: den moralske eksistensen og den eksistensielle umoralen.

III

Me må no gå vidare til det tredje aspektet i argumentet. No har me framfor oss to kryssande aksar, den eine illustrerer spenninga som ligg mellom det såkalla absolutistiske og det utilitaristiske synet som er eit etisk paradoks. Den andre aksen gjer reie for spenninga i fenomenet krig, paradokset som oppstår i møtet mellom synet på krig som naturleg og grunnleggjande, *men amoralisk* og som samfunnsoppløysing og moralsk forfall, *altså umoralisk*, på den andre sida. Dette aksespelet er viktig fordi det gjev eit bilete på dynamikken i omgrepet «krigen sin etikk». Spørsmålet som kjem til å komplisera biletet er korleis aksane, dei to ledda i «krigen sin etikk», står i høve til kvarandre. Eg vil argumentera for at desse er knytte til kvarandre på ein uløseleg måte.

Skilde omgrep nyttast på skilde måtar. Til dømes ord som «brutal», «forræderi» og «mot» ber med seg veldig klare moralske verdiar, dei er svært ladde og nyttast med ein etisk dimensjon. Bernard Williams skriv i ei anna bok, *Ethics and the Limits of Philosophy*, om slike ord. Han kallar dei for «tjukke omgrep» som er «a union of fact and value»⁹. Desse står i motsetnad til «tynne» som ikkje har ein så sterk evaluerande karakter eller er reint deskriptive. Gjennom å nytta desse tjukke omgrepa i framstillingar feller ein samstundes etiske dommar over det ein ser. Dersom ein journalist som dekkjer ein demonstrasjon der det har brote ut opptøyar seier i ein reportasje at «politiet si framferd overfor demonstrantane var særst brutal» når ho siktar til dramatikken i kampen så vil ho etisk ha teke ei side og kritisert politiet for ei framferd som ikkje er akseptert nett fordi brutalitet er noko som ikkje er legitimt. Ein kan samanlikna med den same journalisten som seinare dekkjer eit gisseldrama. Ho rapporterer slik:

«[E]r det slik at me i det heile kan setja eit skilje mellom den moralske vurderinga av verda og skildringa av henne?»

«etter ei dramatisk pågriping er gisseltakarane no sikra». Det er ikkje utenkjeleg at politiet si framferd overfor gisseltakarane var påtakeleg lik den overfor demonstrantane, men ho nyttar heilt andre omgrep. La oss sjå litt nærare på poenget til Williams og gjere det til springbrett for å koma oss vidare og for å koma inn i fenomenet me er ute etter å undersøke, krigen.

Me seier at det er slik som Williams førespeglar oss, at årsaka til at omgrep som «brutal», «forræderi» og «mot» framstår som med ein moralsk dimensjon er at dei er ein syntese av, eller eit møte mellom, ei skildring av røynda på den eine sida og etiske dommar eller moralsk vurdering på den andre. Med andre ord ei språkleg eksternalisering av moralske verdiar i ei skildring av verda. Men er det slik at me i det heile kan setja eit skilje mellom den moralske vurderinga av verda og skildringa av henne? Med dette

meiner eg: Kan me snakka om *morale*n som *uavhengig av verda*? La oss til dømes sjå på forræderi og mot.

Forræderi er openbart noko me ikkje kan akseptere. Det er openbert eit negativt ladd ord. Samstundes, om me skal følge Williams sitt argument, så er det òg ei skildring av verda. Kva er det forræderiet inneber? For det fyrste handlar forræderiet om brot på forventningar og i neste omgang eit brot på tillit. Til dømes kan me ha ei geriljagruppe som kjemper ein intens kamp mot styresmaktane i eit land, og der ein av medlemmane avslører for den nasjonale etterretningsorganisasjonen kor gruppa gøymmer seg. Som ein instinktiv respons på nyhenda om avsløringane reiser leiaren av gruppa seg og kallar det i raseri eit reint forræderi. For det fyrste er det ei hending, ein av gruppa sine medlemmar har utøvt eit forræderi, og i og med at det er eit forræderi det er snakk om så er heile konteksten òg innanfor rammene av forræderiet som moralsk dom. Her må me spørja: Kan me på nokon måte sjå for oss eit forræderi som er moralsk forsvarbart? Me kan ikkje det *nett fordi om det hadde vore forsvarbart hadde det ikkje vore eit forræderi*. Det same gjeld med mot; dersom me skildrar ei handling og skildrar aktøren som modig så vil me forklare handlinga til ein aktør som har gått gjennom ein prosess, men som trass i eigne eller andre sine motforestillinger realiserer eller realiserte det (kanskje einaste) rette alternativet. Eg kan forklare det på ein annan måte. Eit tankeeksperiment som ikkje er uvanleg i etisk filosofi handlar om ein mordar som nøler med å ta livet av offeret sitt fordi ho er redd for dødsstraff, men som trossar sine redslar og likevel drep offeret. Kan me på nokon måte seie

at mordaren er modig? «Motet» som skildring, eller som kategori, er alltid allereie ein moralsk kvalitet, er allereie ein *moralsk dimensjon ved handlinga*, samstundes som det nett er ei skildring av verda.

I motsetnad til det Williams føreslår så ser me at omgrep som «forræderi» og «mot» ikkje er omgrep som skildrar røynda med ein moralsk dom, men den moralske dimensjonen er snarare *immanent* i fenomenet. Det er fyrst gjennom den same metoden, me ser at etikken ikkje berre er kopla til einskilde omgrep som «mot» og «forræderi», men i *fenomenet*. Med andre ord kan me gjera den same analysen av «terrorist», «klasse», «styresmaktar», «samfunn» og andre komplekse strukturar for å sjå korleis fenomenet strukturerer det moralske rammeverket, det etiske universet *immanent* i fenomenet. I kjølvatnet av filosofien til den franske Emmanuel Lévinas dukkar det opp eit konsept som kan vera til god bruk her: *den strukturelle valden*. Dette konseptet fokuserer på dei strukturanne i fenomenet som gjer vald på menneske, men som ligg djupt nedfelt i den verda me vert tvungne til å eksistere i. For Lévinas handlar det om korleis relasjonen til «den andre» som opphavet til etikken vert tilsjørt, eller sagt på ein annan måte: korleis strukturar gjer vald på menneske gjennom å stengja dei ute frå det etiske domenet. Det kan til dømes vere «forræderi» som *strukturerer det moralske universet me ikkje kan unsleppa*; i fyrste omgang bryt forræderiet radikalt med, og er ei negering av, det moralske rammeverket me i utgangspunktet eksisterte i (ein *gjeven* tilstand av tillit, forventning, lojalitet, solidaritet og så vidare) berre for å, som me såg tidlegare, setja forræderen sjølv utanfor det, og i neste gong tvingar det oss til å moralsk skilja oss frå forræderen, gjennom det Alain Badiou med Lévinas kallar «l'éthique du Même»¹⁰, altså ein etikk som naudsynleg er knytt til «det same», altså til det som ikkje er annleis. Så lengje etikken er basert på prinsippet om «det same» (det gjevne), så vil desse strukturane gjere vald på menneske ved naudsynleg å ekskludere dei frå det moralske rammeverket. Når fenomenet på denne måten ber med seg denne etiske dimensjonen, ikkje som tillegg, men som *ein del av*, ser me at det skapar ein moralsk struktur som menneska kjem innanfor. Kva eg meiner med «rammeverk» og «det gjevne» kan eg klarare vise gjennom å skissere korleis fenomenet krig er bygd opp. Og om det er slik me ser, at fenomenet er etisk, om dei moralske strukturane *er* i fenomenet lyt me gå vidare til spørsmålet om «krigen sin etikk». La oss difor gå inn i «krigen» som fenomen som no altså også naudsynleg er etisk.

IV

Krigen, som no ontologisk framstår for oss i ei tilsynelatande uløysleg og problematisk spenning, er ein verkeleg storleik, eit reelt fenomen. «Krigen» er ikkje berre ei skildring av eit fenomen, men han innstiftar den storleiken i verda som krev det namnet. Krigen som fenomen er ein føresetnad for, er det rammeverket som gjer mogleg, andre verkelege storleikar som mellom anna soldatar og sivile, invasjon og forsvar eller fiendar og krigsfangar. Desse er òg verkelege storleikar, ikkje berre analytiske og juridiske omgrep. Fordi krigen på den eine sida er moralsk signifikant og på den andre sida ikkje berre er eit omgrep som framstiller, men den er også fenomenet, så ser me at *krigen herskar over det moralske universet samstundes som moraliteten gjev rammene åt krigen*. Fordi krigen er nett det, fenomenet, så kan eit ordskifte om etikk i krig, som mellom anna handlar om plikter og ansvar, sivile og soldatar, aldri skiljast frå ordskiftet om *krigen i seg sjølv* fordi diskusjonen om kva krigen *er* kan ikkje skiljast frå det moralske universet. Altså: Det moralske rammeverket som etablerast i krigen som fenomen er det som gjer til dømes soldatskap mogleg, som bryt radikalt med vår vanlege oppfatning av moral og set ei gruppe menneske utanfor. Det er krigen som fenomen som strukturerer «fienden» som soldatskapet står i denne nye relasjonen i kontrast til. Her kan det vere fruktbart å igjen sjå til Vetlesen som i *Evil and Human Agency* peiker på korleis vondskap, tortur, overgrep, kjem til overflaten og gjerast mogleg gjennom det han sjølv kallar eit «moralsk frikvarter» i ein eksistensiell forstand – ein plass der dei moralske bindingane ein vanlegvis har ikkje gjeld, og det er berre gjennom det at mennesket kan få utløp for eksistensielle ønske om å gjere vald mot andre¹¹. Det er dette «moralske frikvarteret», eller «l'éthique du Même», som strukturerast i krigen som gjer soldatskapen mogleg og gjev den eigne moralske krav som siviliteten står i krass kontrast til.

Korleis me handsamar denne utfordringa skal eg koma attende til i siste del. Så kan me sjå attende på det omgrepet me har problematisert, «krigen sin etikk». Fordi den inneber denne moralske dimensjonen er «krigen» altså naudsynleg knytt til «etikken» den i utgangspunktet er den diametrale motsetnaden av. Etikken er altså alltid allereie i krigen, ikkje noko me legg til den. Den tradisjonelle filosofiske etikken, som konsekvens- og pliktetikken er eksempel på, er skuld i dei problema me ser no, av to årsaker som heng tett ihop. For det fyrste ønskjer etikken å vera sjølvstendig og frigjort frå epistemologi, metafysikk og særskild frå ontologi. Ein møter rett nok alle desse i

etikken gjennom spørsmål som korleis me kan vita noko om moralske verdiar og korleis ting i verda har moralsk status, likevel strever etikken etter å få det siste ordet basert utelukkande på sine egne premissar, spørsmålet om rett og gale. Det store problemet for den tradisjonelle etikken i denne samanhengen er at premissane den kviler på krev ein «universell» metode. Med andre ord ønskjer etikken å vera ein moralsk autoritet som skal kunne avgjere den moralske statusen til noko. Sjå til dømes på tilhøvet mellom det absolutistiske og det utilitaristiske moralperspektivet som Nagel skisserer. Problemet som soldaten står overfor i valet mellom ei atombombe som går av og torturen av eit menneske er basert på både ønsket om å kunne vera autorativ og kravet etikken steller om å kunne vera uavhengig av andre aspekt. Parallelt med dette kjem paradokset i skildringa av fenomenet krig som spirer ut av ønsket om å ikkje spela på etikken sine evaluerande premiss, men tvert om la menneskenaturen og samfunnsontologien sjølv finna ein fast grunn å springa ut or, ønsket om å handsama fenomenologien amoralsk. Det er på denne måten me ser at aksespelet mellom «krigen» som paradoksalt fenomen, og «etikken» som eit uløseleg etisk problem, fell saman i seg sjølv, dei forvitrar i møte med seg sjølve. Desse premissane som etikken på den eine sida og krigsontologien legg opp til, tvingar oss til å skilja fenomenet frå moralen, krigen frå etikken og slører til dei reiskapane me treng for å handsama krigen *som* moralitet, etikken *i* krig.

V

Kor står me no? Jau, me har etablert at både moralen og fenomenet er bygd opp av interne spenningar og me ser vidare at desse paradoksa heng tett i hop i og med at fenomenet og etikken er uløseleg knytte til kvarandre. Må ikkje då strategien vår vera å finna ein ny måte å handsama problemet på?

Ein fransk skribent skreiv nyleg om terrorisme og kolonimakter at «for de bestående maktene har terroristene aldri legitime mål»¹². Det same blikket kan me vende mot krigen. Som me no har kome inn på gjennom skilde innfallsvinklar er krigen sin essens nett ein moralsk og ontologisk tvangsstruktur som dikterer desse ut frå sine egne premissar, krigen sine premissar. Krigen sine strukturar er det som tvingar menneske inn i soldatskap, i fiendskap, det som tvinger menneske inn i ein negasjon av dei moralske og sosiale relasjonene og inn i eit moralsk og ontologisk univers som er basert på krigen sine egne premissar. Noko av det viktigaste i ein analyse av vald mot menneske må difor vera å ha eit maktkritisk perspektiv, fordi struktur

er avhengig av makt for å kunne etablerast. Det viktigaste etiske perspektivet me kan ha er såleis umoralen i krigen, ikkje umoralen som hender i krigen.

No kan me koma attende til kritikken som Williams presenterer i «Conflict of Values». Det han går til åtak på er synet på moralsk konflikt som patologisk, som ein parasitt på moralsk semje og harmoni. Dette synet som Williams vil gjera seg av med finn ein godt etablert i filosofien frå hegeliansk og marxistisk filosofi til Jürgen Habermas sin diskursetikk og Richard Rorty sin diskusjon om kulturelle verdiskilnader. Eg meiner å ha vist kva for nokre problem som oppstår i kjølvatnet av ein analyse som det Williams kjem med. Eg er samd med Williams i at utopi-teoretikaren hans sit attende med eit tap uansett dersom han nyttar utopien som ideell storleik. Derimot er det ikkje noko problem å nytta omgrep som forureinande ideologi, eller å avdekke valdsstrukturar i fenomena sjølv, utan å naudsynleg strekkje seg etter ei utopisk verd. Williams bommar etter mi meining fordi han nyttar verdiar som ein moralsk minstedel, som byggjeklossar i eit etisk system. På den måten kan han setja to verdiar opp mot kvarandre og konkludera med at moralen er utilstrekkeleg til rasjonelt å løyse opp i konflikten eller som Nagel gjer å kalle det naivt å freista å løyse problem. Kanskje er problemløysinga i seg sjølv eit problem for moralen? Kanskje er kravet om å halde verdiar opp mot kvarandre i etikken sjølve problemet?

For å unngå ein legalistisk etikk, som den tradisjonelle etiske teorien om krig er symptomatisk på, der ein leiter etter ein autoritet til å kunne døma mellom rett og gale, må ein ta høgde for sameininga mellom fenomen og moral, og me må kunne identifisera dei strukturane som ligg i fenomenet. Me må kunne snakka om soldatskap og samstundes ha i hug dei strukturane som mogleggjer soldaten. Me må kunne snakka om krig og sjå på klassestrukturane som gjer det mogleg å setja menneske opp mot kvarandre til det punkt at drap er den einaste løysinga. Gjennom å nytta sosiologiske, empiriske og strukturelle omgrep i ein fenomenologisk analyse gjer me samstundes bruk av dei moralske reiskapane me har, og det er berre gjennom å snakka om røynda utan å leggja eit filter mellom ontologi og etikk at me kan setja foten ned og seia at ein krig er undertrykkjande og uakseptabel utan å verta anten kritisert for å vera moralsk autoritære eller verta fanga i skeptikaren sine relativistiske klør. Eit spørsmål til diskusjon er såleis kva for nokre modellar, kva for nokre system og kva for nokre omgrep me lyt nytta i møtet med den umoralske krigen.

NOTER

- 1 Nagel, T., War and Massacre, s. 124.
- 2 Ibid.: s. 144.
- 3 Williams, B. Conflict of Values, kap. 5, *Moral Luck*, s. 72.
- 4 Ibid.: s. 80.
- 5 Ibid.
- 6 Arendt, H., *Eichmann in Jerusalem: A report on the Banality of Evil*.
- 7 Bauman, Z., *Moderniteten og Holocaust*, kapittel 7, «Sosial nærhet og moralsk ansvar».
- 8 Som her opebart er fienden, ikkje andre menneske.
- 9 Williams, B., *Ethics and the Limits of Philosophy*, s. 129.
- 10 Badiou, A., *L'éthique*, kapittel 2, «§5 Retour au Même».
- 11 Vetlesen, A. J., *Evil and human agency*, kapittel 3, «Evil is pleasure in hurting and lack of remorse».
- 12 Rouleau, E., *Le Monde Diplomatique*, «De svakes våpen», s. 20, nr. 5 mai 2007.

LITTERATURLISTE

- Arendt, Hannah. 1994, *Eichmann in Jerusalem: A report on the Banality of Evil*, Penguin Classics.
- Badiou, Alain. 2003, *L'éthique: Essai sur la conscience du mal*, Paris, Nous.
- Bauman, Zygmunt. 2005, *Moderniteten og Holocaust*, Oslo, Vidarforlaget.
- Dudiak, Jeffrey M. 1997, "Structures of Violence, Structures of Peace: Levinasian Reflections on Just War and Pacifism", *Knowing Other-wise: Philosophy at the Threshold of Spirituality*, J. Olthuis (red.), New York, Fordham University Press.
- Hobbes, Thomas. 1968, *Leviathan*, Harmondsworth: Penguin.
- Miller, Richard B. 1991, *Interpretations of Conflict*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Nagel, Thomas. 1972, "War and Massacre", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, no. 2.
- Ryan, Cheyney C. 1983, "Self-Defence, Pacifism and the Possibility of Killing", *Ethics*, vol. 93, nr. 3.
- Vetlesen, Arne Johan. 2005, *Evil and Human Agency*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Walzer, Michael. 2006, *Just and Unjust Wars*, 4. utgåve, New York, Basic Books.
- Williams, Bernard. 1981, "Conflict of Values", *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Williams, Bernard. 1993, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press.

FILOSOFISK SUPPLEMENT

Besøk oss på nett og få gratis tilgang på tidligere utgivelser:

<http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement/>



Frem fra Gjemselen

HENOLOGI

- ET MØTESTED FOR TRO OG TANKE

av Tore Frost (I)

Overgangen til 1960-årene er for ettertiden blitt stående som et tideverv innen norsk universitetsfilosofi. Inntil da var det filosofiske miljø i Norge dominert av analytisk filosofi og logisk empirisme, representert ved Arne Næss og kretsen rundt ham (den såkalte Oslo-skolen), med et internasjonalt forfeste i Wienerkretsen (særlig Rudolph Carnap). Et vesenskjenne tegn for denne filosofiske kultur var en definitiv avvisende stillingtagen til den klassiske metafysikk-tradisjon.

Det skulle først og fremst bli Egil A. Wyller som, med sin doktordisputas i 1960 (5 og 6), innledet oppgjøret med Oslo-skolen og som dermed etablerte seg som en ny kraftkilde innen så vel norsk universitetsfilosofi spesielt og norsk åndsliv generelt. Wyller kom i særlig grad til å virke inspirerende for en helt ny generasjon av norske filosofer, som nå begynte å orientere seg mot tysk og fransk åndsliv i en klar opposisjon til den analytiske filosofi (her kan særlig nevnes Hans Skjervheim, Guttorm Fløistad, Gunnar Skirbekk, Viggo Rossvær, Dag Østerberg m.fl.). Egil A. Wyller hadde allerede gjort seg bemerket i 1958, da han vant H. M. Kongens gullmedalje på en avhandling om dikteren Olaf Bull belyst eksistensfilosofisk (1). Oslo-kretsen reagerte momentant på dette dristige forsøk på å innføre poesi som et nytt fagfilosofisk tema. Det skulle bli Knut Erik Tranøy som krysset klinge med Wyller i de kritiske artiklene *Filosofi og diktning* (4) og *Vitenskapelig holdning og vitenskap* (4), mens Wyller forsvarte seg med en påvisning av Oslo-skolens forholdsvis snevre vitenskapssyn i artikkelen *Om metodeproblemer i åndsvitenskapene* (4).

Som tidligere Humboldt-stipendiat hadde Wyller fordyppet seg i Martin Heideggers fundamentalontologi (2), hvor han i særlig grad hadde latt seg inspirere av

Heideggers begrep om en «ontologisk differens», det vil si et skille mellom den empiriske verden (Seiendes) og selve Værendimensjonen (Sein) eller mellom det ontiske felt (det værende) og det ontologiske felt (væren). Denne differens-kategori hos Heidegger, all inspirasjon til tross, skulle imidlertid vise seg å bli for lite presis i Wyllers videre doktorgradsarbeid med Platons dialog *Parmenides* (5). Hovedtemaet er her knyttet til et hovedproblem i Platons tidligere idé-lære, nemlig idéenes karakter av å være tilgrunnliggende enheter, eksempelvis det skjønnes idé som enheten bak alt som er skjønt, det godes idé som enhet bak alle goder og så videre. Hvorledes skal denne enhet begrunnes i seg selv? Tilsynelatende kan Heideggers kategori om den «ontologiske differens» være relevant her, men Platon peker i stedet mot en annen differens-kategori. De logiske aporier som oppstår når tanken forsøker å gripe det éne (gr. *to hen*), følger av første hypotese i dialogen *Parmenides*: «Sett at det éne er». Hvis man forsøker å postulere at det éne er, så blir det éne ikke lenger konsistent med seg selv. Postulatet påstår nemlig to deler samtidig om det som skulle være ett, nemlig at det éne *er* og at det *er ett*. Derfor trekker Platon følgende konklusjon: Hvis det éne er, så hverken er det eller er det ett! Det éne blir ut fra dette paradoks å forstå som uutsigbar og ugripbar for den rasjonelle tanke, men erfares dog som noe hinsidesliggende gjennom forståelsens eget sammenbrudd i paradokset. I tillegg til Heideggers begrep om den ontologiske differens, som fortsatt er fruktbart for å skille spørsmålet om den tilgrunnliggende Væren fra den tingliggjorte virkelighet, møter tanken en ny differens mellom Væren og Det éne, påpeker Wyller med utgangspunkt i første hypoteses paradoksale konklusjon i dialogen *Parmenides*. Dette

paradoks løses nå av Wyller med utarbeidelsen av en ny differens-kategori, benevnt som en «henologisk differens». Dette blir selve ansatsen til å trekke et skille mellom ontologi (som altså konsentrerer seg om den ontologiske differens som et grunnanliggende) og *henologi* (enhetslære), som på sin side hevder at selve grunnanliggendet for virkelighetsforståelsen først oppstår gjennom den henologiske differens. Henologien åpner derfor opp for en treleddet virkelighetsstruktur, hvor spørsmålet etter virkelighetens tilgrunnliggende enhet viser seg å transcendere dualismen mellom den empiriske virkelighet og Værensdimensjonen. Sagt med andre ord: Henologien pretenderer å være mer fundamental enn Heideggers fundamental-ontologi.

Problemet er bare at tanken nå er henvist til en enhet som hverken lar seg kategorisere eller begrepsfikse i seg selv. Tanken blir stående og stange mot den henologiske differens og vikler seg inn i sine egne anomalier. Platon løser imidlertid dette problemet ved å postulere andre hypotese i dialogen *Parmenides*: «Hvis det éne er, så er det noe annet (gr. *allo*)». Dermed er de to hovedkategorier i Platons senfilosofi (8) etablert: Det én-éne som en negativ, ikke-erkjennbar og uutsigelig kategori (begrunnet gjennom den henologiske differens) i posisjon mot det værens-éne som en positiv og konstruktiv kategori for anetheten (begrunnet gjennom den ontologiske differens). Men nå melder et nytt hovedproblem seg og denne gang gjelder det de logiske forutsetninger for utarbeidelsen av en spesifikk *henologi*, det vil si en konsistent lære (gr. *logos*) om det éne. Så langt i analysene i dialogen *Parmenides* er det åpnet opp for en *allologi*, det vil si en annethets-lære, med positive utsagnsmuligheter for alt annet enn det éne. Men hvordan kan en henologi være mulig, all den tid det på grunn av den henologiske differens ikke finnes noen formidling mellom disse to enhetskategoriene? Den tradisjonelle filosofiske fortolkning av Platon konkluderer naturlig nok også med at Platon her gjør seg til talsmann for en ekstrem dualisme i sin metafysikk. Hvis dette også skulle være Wyllers konklusjon, kan man vanskelig se noe grunnlag for en henologi, som forutsetter et overgripende ståsted mellom disse to enhetskategoriene.

Dette overgripende ståsted etableres imidlertid ved at Platon, ifølge Wyllers tolkning, innarbeider en tredje hypotese i dialogen *Parmenides*. Wyller teller i alt ni hypoteser eller posisjoner, mens den tradisjonelle lesning teller åtte hypoteser. Denne tredje hypotese, som altså må utskilles for seg, dreier seg nettopp om overgangen, eller omslaget (gr. *metabolê*), mellom det negative og uutsigelige én-éne og det positive og konstruktive værens-éne. Jeg

siterer her fra Wyllers egen kongeniale gjengivelse av dette parti i dialogen:

Det er dette underlig stedløse som det (Ene) må være i når det slår om: *Øyeblikket*. For øyeblikket (gr. *to exaifnes* = det plutselige) synes å betegne noe slikt som 'utgangspunkt (*ex*) for omslag i to retninger'. Omslaget foregår ikke fra hvile sålenge hvilen ennå pågår, eller fra bevegelse sålenge bevegelsen ennå pågår, - men øyeblikket, denne underlige ting, er plassert *mellom* bevegelsen og hvilen, utenfor enhver tid; og til og fra dette foregår omslaget fra bevegelse til hvile og fra hvile til bevegelse. [...] Slik også med det Ene. Ettersom det både hviler og beveger seg, slår det om i hver av de to retninger; for alene slik kan det gjøre begge deler. Omslaget igjen finner sted plutselig. Så når det Ene slår om, er det utenfor enhver tid, og det hverken beveger seg eller står stille. [...] Slik forholdet det seg også med det Enes øvrige omslag[...] (156 B/C) (3).

Wyller utarbeidet denne avgjørende overgangskategori allerede i forkant av doktoravhandlingen i artikkelen: *Platons øyeblikks-filosofi* eller dialogen *Parmenides*' 3. hypotese (3). Her skilles det – i diskusjon med Kierkegaards utlegning av teksten – mellom *det momentane* og *det plutselige* (eller øyeblikket). Det momentane er det forsvinnende tidspunkt, en slags temporær overgang mellom tidsrommene. Det plutselige derimot innebærer (i Kierkegaards forstand) øyeblikkets sprang. Den norske filosofen Kjell Madsen har i en artikkel om Wyllers henologi (14) kommentert denne øyeblikkskategoriens karakter av plutselighet henologisk sett meget treffende: «Vår vanligvis sløve bevissthet skjerpes ved at noe skjer plutselig, ved at noe treffer oss og daimonisk treffer *med ett*.» (s.111). Allerede under doktordisputasen ytret Arne Næss seg svært kritisk til hvorvidt det ubestridte aksiom for all vitenskapelig virksomhet, nemlig kontradiksjonsprinsippet, sto i fare for å bli brutt på dette punkt i henologiens dialektiske omslag mellom motsatte tankestørrelser. Wyller svarte på denne kritikken, og publiserte diskusjonen et par år senere under tittelen: *Den tidløse dialog* (6). Posisjonene hadde nå festnet seg: Ontologi eller henologi, Aristoteles eller Platon?

Ved hjelp av øyeblikket som overgangskategori betoner Wyller nødvendigheten av å forankre henologien i en tilgrunnliggende visjon. I doktoravhandlingen argumenterer han for at Platons tre lignelser uttrykker en slik visjonserfaring. I 7. brev, som må være skrevet på slutten av Platons liv, uttrykker Platon selv noe tilsvarende: «Av meg eksisterer det ikke og vil heller ikke komme til å eksistere noe skrift om disse emner [det vil si de siste prinsipper].

I virkeligheten finnes det ingen måte å formulere denne innsikt i ord, slik man kan for all annen viten. Men det er først når man lenge har hatt samvær med disse problemer, når man har levet med dem, at sannheten plutselig lyser opp i sjelen, liksom lyset antennes av en springende gnist, og fra da av ernærer seg selv» (341 C/D). Slik sett krever henologien en helt spesiell form for personlig innforlivelse med det til grunnliggende enhetsmysterium, som kan åpenbare seg – *med ett* – etter lengre tids omgang med saken selv. Henologen Plotin understreket dette forhold senere i sin berømte Enneade (I,5) om det skjønne: Ingen skuer det skjønne, hvis man ikke først selv er blitt skjønn!

I årene som fulgte etter doktordisputasen ble Wyller sterkt påvirket av den kristne renessanse-platoniker Nicolaus Cusanus, særlig verket med den henologisk megetsigende tittel *De non aliud* («Om det ikke annet»). Det ble derfor mer og mer maktpåliggende for Wyller å begrunne henologiens grunnvisjon i det kristne åpenbaringsmysterium. Henologiens «allologi» blir fra nå av å oppfatte som et møtested for tro og tanke, men det må understrekes at her kan vidt forskjellige trosretninger og tilsvarende forskjellige grunnvisjoner alle finne sin plass innenfor henologiens tankeliv. Dette ble et hovedanliggende i essaysamlingen *Fra tankens og troens møtested* (7). I senere arbeider er Wyller mest opptatt av å utarbeide en systematisk henologi med ankerfester i Platons klassiske filosofi og Cusanus' kristne filosofi, med evangelisten Johannes som formidleren av henologiens Credo (11). I de to hovedverkene *Enhet og annethet* (9) og *Henologiske Perspektiven* (11) har han videreutviklet den henologiske filosofi som et originalt bidrag til samtidsfilosofien, en innsats som har vakt betydelig oppsikt internasjonalt. Han ble derfor forholdsvis tidlig kontaktet av redaksjonskomiteen bak den velrenommerte serie *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hvor Egil A. Wyller har bidradd med en artikkel om henologi. Wyller har selv bidradd til å sette henologi som en moderne filosofi i sammenheng med Søren Kierkegaards filosofi og, i hans kjølvann, de franske eksistensfilosofene Gabriel Marcel og Jean Wahl. Annen

relevant samtidsfilosofi er Theodor W. Adorno, som med hovedverkene *Negative Dialektik* og *Minima Moralia*, viser klare tilknytningspunkter til den henologiske differensstenkning (9). Tilsvarende kan sies om den litauiske moralfilosof Emmanuel Levinas og hans hovedverk *Éthique de l'infini*. I russisk filosofi er henologi for lengst integrert som en videreføring av Østkirkens negative (apofatiske) teologi (12), og i tysk samtidsfilosofi er henologi definitivt innarbeidet som en egen dialektisk filosofi i en overskridelse av Hegel og den tyske idealisme (15). Forøvrig har vitenskapshistorikeren Richard Toellner påpekt henologiens betydning som et nytt vitenskapsteoretisk fundament (12). Denne internasjonale oppmerksomhet er nok også årsaken til at Egil A. Wyllers hovedverker er blitt og fortsatt blir oversatt til russisk og tysk, senest i det ruvende verket *Gestern und Morgen Heute. Henologische Essays zur Europäischen Geistesgeschichte* (Würzburg, 2005).

I denne artikkelen om henologi har det meste dreiet seg om Egil A. Wyllers egen utarbeidelse av denne enhetsfilosofiske posisjon som en moderne filosof av i dag (16). Det er ikke tilfeldig, selv om interessen for henologi har tiltatt merkbart internasjonalt. Undertegnede hadde selv gleden av å konstatere dette under et stort anlagt forskersymposium i Det Norske Vitenskaps-Akademi i anledning Wyllers 70års-jubileum (12), men her til lands har responsen vært nokså mager. Imidlertid har undertegnede og John Lundstøl, begge filosofer og tidligere elever av Egil A. Wyller, stilt seg i spissen for et tverrfaglig Henologisk Forum, hvor vi med deltakelse av Wyller arrangerer tre åpne universitetsmøter hvert semester, med foredrag over kjernestoff fra den henologiske tanketradisjon. Vi publiserte i 2005 en henologisk hyldest til Wyllers 80-årsdag: *Con Amore* (Vidarforlaget, Oslo 2005), hvor vi fikk anledning til å understreke henologiens karakter av å være en personlighetsdannende tanke- og livsform, nettopp uttrykt i en *philosophia amoris*, forøvrig med sterk affinitet til kunst og musikk. Henologisk Forum er åpne møter, hvor det er gratis adgang for alle, og full anledning til å spille på alle strenger!

LITTERATURENHENVISNINGER OG VIDERE LESNING

- 1 Wyller, Egil A. 1959, *Tidsproblemet hos Olaf Bull. Et eksistensfilosofisk bidrag*, Oslo, Gyldendal.
- 2 Wyller, Egil A. 1959, *Fra Homer til Heidegger*, essays, Oslo.
- 3 Wyller, Egil A. 1959, *Festskrift til A. H. Winsnes på syttiårsdagen: Tradisjon og fornyelse*, Oslo, Aschehoug.
- 4 Aarnes, Asbjørn og Egil A. Wyller (red.). 1960, *Brytninger i tidens tankeliv*, Oslo, Idé og Tanke nr. 1.
- 5 Wyller, Egil A. 1960, *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia. Interpretationen zur Platonischen Henologie*, utgitt i bokform i 2007 under samme tittel i Tyskland, Würzburg, Oslo, Det Norske Vitenskaps-Akademi..
- 6 Aarnes, Asbjørn og Egil A. Wyller (red.). 1962, *Den tidløse dialog*, Oslo, Idé og Tanke nr. 6.
- 7 Wyller, Egil A. 1968, *Fra tankens og troens møtested*, essays, Oslo.
- 8 Wyller, Egil A. 1970, *Der späte Platon: Tübinger Vorlesungen 1965*, Hamburg. Utgitt på norsk i Oslo, 1984, Den sene Platon.
- 9 Wyller, Egil A. 1981, *Enhet og annethet. En historisk og systematisk innføring i Henologi I-III*, Oslo.
- 10 Wyller, Egil A. (red.). 1993, *Platonisme – Henologi i antikk og middelalder. Dobbeltspråklig tekstbok I-II*, Oslo. Utgitt på russisk i St. Petersburg, 2000.
- 11 Wyller, Egil A. 1995, *Henologische Perspektiven I: Platon – Johannes – Cusanus*, Amsterdam.

- 12 Frost, Tore (red.). 1997, *Henologische Perspektiven II zu Ehren Egil A. Wyllers*, Amsterdam.
- 13 Wyller, Egil A. 1994-2002, *Henologisk skriftserie I-XX*, Oslo.
- 14 Frost, Tore og Inge Lønning m.fl. 2003, Tema: Egil A. Wyllers henologi, *Tidsskriftet Kirke og Kultur*, nr. 2/3.
- 15 Gloy, Karen og Dominik Schmidig (red.). 1987, *Einheitskonzepte in der idealistischen und in der gegenwärtigen Philosophie*, Bern. Her bidrar forøvrig Egil A. Wyller selv med artikkelen: "Einheit/Andersheit-Dialektik oder Henologie".
- 16 Wyller, Egil A. 1978, "Henologie als philosophische Disziplin heute", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanusgesellschaft*, bind 13.

I - Tore Frost ble født 1943 i Trondheim. Han tok sin magistergrad ved Universitetet i Oslo i 1973 og ble gresk statsstipendiat i Hellas 1974-76. Han ble ansatt som universitetsstipendiat ved Universitetet i Oslo 1978-83. Han arbeidet dernest free lance som filosof fra 1983-91. Fra og med 1992 har han vært fast ansatt som universitetslektor ved Institutt for Filosofi, avdeling for Examen Philosophicum, hvor han har hatt som hovedoppgave å gi førstesemesterstudenter både livslyst og studiemotivasjon ved inngangen til akademias lærde hus. Han ble emeritert i 2006. E-postadresse: tore.frost@ifikk.uio.no.



ILLUSTRASJON: SVEIN JOHAN REISANG



RETTFERDIG KRIG

INTERVJU MED LENE BOMANN-LARSEN

Av Ruben Røsler

Lene Bomann-Larsen forsvarte nylig sin doktorgrad i filosofi ved Universitet i Oslo, og arbeider med temaer innen etikk og praktisk filosofi. Hennes doktoravhandling tok for seg soldaters moralske status. Filosofisk supplement har snakket med Bomann-Larsen om etikk i krig og filosofers samfunnsansvar.

Du gjorde et vellykket forsvar av din doktorgrad «The Moral Equality of Soldiers» nå i oktober. Der beveger du deg innenfor det som kan kalles rettferdig krig-tradisjonen. Hva er det?

Rettferdig krig-tradisjonen stiller et spørsmål som går tilbake til Augustin: er det noen gang moralsk tillatt å gå til krig? Utgangspunktet til Augustin var den tidlig-kristne tradisjonens sterke antagelse mot krig og drap. Kunne denne noen gang fravikes? Augustin og rettferdig krig-tradisjonen svarer at, ja, i visse tilfeller kan det være moralsk riktig å gå til krig, men kun hvis motparten har gjort seg skyldig i noe selv. Det bygger på en analogi med selvforsvar: Hvis en selv eller i noen tilfeller andre blir angrepet er det rett å forsvare seg, avverge angrep og gjenopprette den opprinnelige tilstanden.

Rettferdig krig-tradisjonen er i utgangspunktet en avgrensning av mulighetene til å gå til krig i forhold til en mer aggressiv hellig krig-tradisjon og en tradisjon for erobningskriger. Imidlertid er det stor forskjell på hvor offensivt eller defensivt man

tolker begrepet rettferdig krig. Begrepet kan fort tolkes offensivt avhengig av hva man regner som aggresjon, eller hva slags type urett som kan begås.

Michael Walzer argumenterer for at man kan snakke om en rettferdig og en urettferdig side i krig, men at soldatene har lik moralsk status uavhengig av hvilken side de er på. Det er et syn som har blitt utfordret de siste årene. Du forsvarer tanken om lik moralsk status et stykke på vei. Hvordan?

I utgangspunktet er det basert på en intuisjon om at soldater ikke er kriminelle fordi de er på feil side. Vi ser på soldater på en annen måte enn vi ser på gangstere. Jeg argumenterer for at man kan se på dem som like delvis ved et epistemisk argument basert på usikkerhet i forhold

til hvilken side som er den «rettferdige». Det er stor grad av usikkerhet både i teorien og i praksis, og gitt denne usikkerheten blant politikere, filosofer og jurister er det ekstremt mye å kreve av soldater at de skal vite hvorvidt de er på «rettferdig side» eller ikke. For det andre har soldater en bestemt representativ rolle – de representerer samfunnet, og i kraft

av denne rollen har de noen rollespesifikke plikter og kan tillate seg å gjøre det rollen krever. Soldater er utøvere av politiske beslutninger og samfunnets vilje; de representerer ikke seg selv.

For det tredje står soldatene i et moralsk dilemma, hvis man går ut i fra et verdipluralistisk synspunkt, hvor det finnes mange ulike nivåer av moralske

Det paradoksale er at soldater har rett til å drepe fordi de er lovlige soldater, representanter for et kollektiv, men spørsmålet er hvilken rett staten kan ha til å frata noen individer retten til liv ved å sende dem ut i krig som representanter for staten.



ILLUSTRASJON: RUBEN RØSLER

plikter som kan stå i konflikt med hverandre: Man har forpliktelser i forhold til en stat, man har personlige forpliktelser, og man har plikter overfor alle mennesker. Det er ikke gitt at det ene settet av plikter alltid er trumf. I et eksempel jeg pleier å bruke forteller filosofen Cheyney Ryan om en av sine studenter som kommer til ham og ønsker å verve seg som soldat til Irak. Han resonnerer at det er bedre at *han* reiser enn at en av hans kompiser som har kone eller mann og barn må reise isteden. Det er et moralsk argument og en sterkt opplevd moralsk plikt som er like gyldig som plikten til ikke å delta i en urettferdig krig. Dette er et moralsk dilemma som soldaten ikke selv er ansvarlig for å være satt i: Det ansvaret ligger på de politiske myndighetene.

Soldatene er ikke rettferdiggjort i en objektiv forstand, men de er unnskyldt eller ekskulpert, subjektivt rettferdiggjort. Hvert enkelt individ er heller ikke automatisk unnskyldt – man kan ha ulike motivasjoner for å verve seg til en krig som gjør at man faktisk begår en urett. Imidlertid vil disse finnes på begge sider, nettopp fordi man ikke kan være sikker på hvorfor krigen er riktig. Det er rett og slett for mye moralsk flaks og uflaks involvert

til at man kan postulere at en hel gruppe soldater er kriminelle kun på bakgrunn av hvilken side de kjemper for.

Dette er spesielt viktig for den gjensidige retten til å drepe som vil være asymmetrisk mellom soldater hvis man skulle gjennomføre et slikt regime, og det mener jeg ville være dypt urettferdig ovenfor de som havner på feil side uten å kunne klandres for dette.

Walzer mener at det følger av symmetritesen at soldater også har en lik rett til å drepe hverandre. Du deler ikke det synet?

Jeg er ikke villig til å gå så langt som at den gir en udiskutabel rett til å drepe. Jeg forsvarer den moralske likheten til soldater, men ikke i den forstand at man har rett til å drepe på begge sider. Likhetstesen baserte seg på at soldater er moralsk uskyldige i relevant forstand, at de ikke har gjort noe som gjør at de mister retten til å ikke bli drept. Da kan ikke motparten ha en rett til å drepe, men det gjelder både på rettferdig og urettferdig side. Man står da igjen med en paradoks situasjon hvor soldater ikke har en rett til å drepe hverandre.

På det kollektive nivået er det riktig å si at den rettferdige siden har en rett til å drepe, så lenge man vet hvilken side som er rettferdig. I teorien kan man anta det. En forsvarer har rett til å drepe en aggressor, men ikke omvendt. Imidlertid må man også se på det individuelle nivået, for soldater er individer og ikke bare representanter for kollektiver.

På det nivået mener jeg de stridende partene er like, men med en ikke-eksisterende rett til å drepe hverandre. De kan likevel ha en gjensidig unnskyldning for å gjøre det når de først er i kamp. Vi kan ikke pålegge soldater en plikt til ikke å forsvare seg. Dermed kommer man inn på hvem som i siste instans står for overgrepet mot soldaters rettigheter og det argumenterer jeg for er de politiske ansvarlige. Det paradoksale er at soldater har rett til å drepe fordi de er lovlige soldater, representanter for et kollektiv, men spørsmålet er hvilken rett staten kan ha til å frata noen individer retten til liv ved å sende dem ut i krig som representanter for staten.

Du skriver at rettferdig krig er et moralsk inkohærent begrep, med mindre noen ideelle betingelser er oppfylt. Hvordan?

Hvis det hadde vært sånn at alle soldater hadde gitt informert samtykke til å delta i en bestemt krig så kunne man tenke seg at deres rettigheter ikke ble krenket i kamp. Da tilslutter man seg spillereglene på informert grunnlag. Ved samtykke løses motparten fra sin plikt, og da vil man kunne si at det ikke er en rettighetskrenkelse når soldater dreper hverandre i krig. Det er imidlertid en ideell betingelse og ikke et veldig sannsynlig regime å få gjennomført verken nasjonalt eller globalt. I stedet står vi igjen med dette: Hvis rettferdig krig har en antagelse om å ikke drepe uskyldige, og soldater på begge sider er uskyldige, kan rettferdig krig aldri være rettferdig.

Hvis man aksepterer ditt syn på rettferdig krig og soldaters moralske status, bør det ha noen implikasjoner for hvordan vi utformer nasjonale eller internasjonale lover i forhold til krig?

Jeg mener at det følger at flere typer handlinger burde bli forbudt i krig enn det som er tilfelle i dag. Nå er det slik at en politisk leder kan sies å bryte krigens regler hvis han har beordret overgrep mot sivile, men ikke for å bruke sine egne soldater som kanonføde. En konsekvens av at soldaters moralske rettigheter blir brutt i krig, at man gjør vold

mot dem ved å bruke dem som instrumenter, er at soldatene burde hatt større beskyttelse i internasjonalt lovverk. Etter dagens regelverk er det verken ansett som galt eller ulovlig å la tusenvis av soldater dø for en meter land om dagen, slik det ble gjort under første eller andre verdenskrig. Jeg mener det følger at man skal heve terskelen for hva det er tillatt å gjøre mot sine egne og andre staters soldater. Videre burde politiske ledere i større grad stilles til ansvar for urettferdige og unødvendige kriger, ikke bare i forhold til andre stater, men også i forhold til sine egne soldater.

På ett vis følger det også ganske direkte fra mine argumenter at verneplikten burde avskaffes. Det er imidlertid mange andre tungtveiende grunner til å beholde et slikt forsvar, blant annet at verneplikten kan synes å skaffe til veie folk med større personlige ressurser enn ved et frivillig forsvar. Det er også et spørsmål om sosial rettferdighet. Verneplikten er il-liberal, men problemstillingen har for mange nyan-ser til at jeg vil anbefale det ene eller det andre. Man bør imidlertid ha en reservasjonsrett: altså, soldater og offiserer bør ha muligheten til å reservere seg fra å kjempe i kriger de ikke kan stå inne for.

Ditt arbeid med disse spørsmålene bringer deg som filosof nær spørsmål om politikk og lov. Hva er filosofens rolle i forhold til å uttale seg utenom det rent teoretiske?

Det er en del av filosofens rolle å komme med innspill til denne typen spørsmål. Imidlertid er det like viktig å være forsiktig med å trekke for klare politiske konklusjoner tatt på bakgrunn av en tilspisset argumentasjonsform. Vi bruker ofte ekstreme eksempler som kan være intellektuelt veldig overbevisende, men som i praksis er helt absurde. Det kan være farlig når disse brukes som intuisjonspumper i den offentlige debatt. Å være oppmerksom på dette er en del av filosofens samfunnsansvar. Vi bør vokte oss for å trekke slutninger på bakgrunn av ekstreme tankeeksperimentet og servere disse i offentligheten. Se bare på hvordan ticking-bomb scenarier blir brukt i USAs «krig mot terror» for å rettferdiggjøre en oppmykning av forbudet mot tortur.

Et av de interessante aspektene ved doktoravhandlingen din er diskusjonen rundt akkurat dette: Hvilke praktiske konsekvenser den filosofiske diskusjonen om soldatenes moralske status skal ha?

Det er viktig å skille mellom to nivåer i rettferdig-

hetstenkning: Hvilke regler som skal gjelde for et samfunn, og begrunnelsen for dem i en mer ideell moralsk debatt. Så er spørsmålet hvor tett disse to nivåene ligger. Jeff McMahan, som argumenterer for asymmetritesen, argumenterer for at når vi ser på hva moralfilosofien forteller oss, så er soldater ulike og bare den ene siden har rett til å drepe. Hvis man derimot ser på de praktiske konsekvensene er det likevel best å opprettholde dagens regelverk, som er basert på en tanke om symmetrisk rett til å drepe for soldater. McMahan og jeg vurderer ulikt hvor fjern moralteorien kan være fra det praktiske nivået, men jeg tror også at det er viktig å holde klart at det er to nivåer her.

Litt av problemet med McMahans ståsted er at argumentene hans for asymmetritesen er mye sterkere enn argumentene for at asymmetritesen ikke bør ha noen politiske konsekvenser. Bakgrunnen for å jobbe med dette er nettopp en frykt for at asymmetriteoretikerne undergraver tanken om at fienden er, som Michael Walzer skriver, en «poor sod just like me». Hvis dette undergraves, og begge sidene tror de har rett, kan det føre til enda mindre hen-

syntaken til fiendtlige soldater. Her er man igjen tilbake til viktigheten av forsiktighet: de moralske argumentene kan brukes til å legitimere regler som filosofen selv ikke alltid vil være enig i.

Så filosofens rolle og samfunnsansvar er å være svært forsiktig?

Det er viktig. Filosofen er nettopp trent i argumentasjon og våre argumenter bør bære en viss vekt, i hvert fall hvis det skal være mulig å legitimere vårt arbeid som etikere. Nettopp derfor bør vi være forsiktige. Filosofen skal drive med en avdekkingsprosess og undersøke de selvfølgelig prinsippene som politikere kan referere til hele tiden, og se hvilke konsekvenser som faktisk følger av disse. Alternativt kan man slå hull på selvrettferdig retorikk og minne om de problemene som denne retorikken kan føre til.

Vi må tro på at våre argumenter den ene eller andre veien faktisk kan ha en virkning på hvordan politikk utformes.

LIKER DU Å TEGNE ELLER TA BILDER?



Trenger du et sted å få vist fram arbeidene dine?
Filosofisk supplement trenger både bilder og illustrasjoner.

Send oss en mail med skisser, bilder eller ideer på e-post:
filosofisk-supplement@ifikk.uio.no

Mer info finner du også på vår hjemmeside <http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement/>



WHAT GOES ON IN THE HEAD IS NOT MAGIC

AN INTERVIEW WITH DEIRDRE WILSON

by Marianne Vahl and Cathrine Felix.

Deirdre Wilson is professor of Linguistics at University College London. She has won great renown for her groundbreaking work with Dan Sperber in the field of pragmatics. According to Wilson and Sperber, in order for pragmatics to explain linguistic behaviour it needs only one principle - the Communicative Principle of Relevance. In essence, this holds that in any given context, what people communicate is expected to be relevant. By claiming that the search for relevance is a central aspect of human cognition, relevance theory argues that the hearer, when hearing an utterance, automatically looks for an interpretation that satisfies his expectations of relevance. The comprehension process can be seen as a form of reasoning by which the hearer constructs and evaluates hypotheses about explicatures and implicatures – the implicit and explicit parts of the speaker's meaning – and stops when he finds an interpretation that is relevant in the expected way. We were so lucky to have a talk with her when she was in Oslo to give a speech at the CSMN/ Shared Content workshop on implicatures.

You argue that the rules Grice thought that people follow in order to communicate efficiently: quantity, quality, relation and manner, can be reduced to one principle only: The Communicative Principle of Relevance. What do you mean by relevance?

Although I disagree with Grice about the details of the pragmatic principles, the work that I have done with Dan Sperber over the years could not have been done without Grice. What's important about Grice was his emphasis on the fact that un-

derstanding is a matter of recognizing speakers' intentions, recognizing a certain sort of overtly expressed intention. His cooperative principle and maxims were his hypothesis about how a rational hearer and speaker might converge on the same intention. What Dan Sperber and I have been trying to do is to find an empirically plausible account of the principles and mechanisms that hearers do exploit when identifying the speaker's intentions. Grice said he didn't really know what relevance was. We thought it would be good to try to produce a theoretically acceptable notion of relevance. The main idea is that relevance isn't something that only matters in conversation (as Grice suggested). If you hear a loud noise, you pay attention, because it could be relevant to you. If you see smoke coming through the door, it could be relevant to you. So the basic notion of relevance has to be defined for cognition in general, and not just for communication. In a nutshell, we claim that information is relevant to you if it combines with your background knowledge to yield what we call a positive cognitive effect – one that makes a worthwhile difference to your representation of the world. The greater the cognitive effect, and the more easily it is achieved, the greater the relevance.

It is controversial how to define pragmatics. Levinson, for instance, defined it as being «the study of those relations between language and context that are grammaticalized, or encoded in the structure of language». He has been criticised for not telling how we can connect user and grammar, but on the other hand Levinson has criticized the view that explains

pragmatics as whatever happens whenever users «do things» with words as being a very broad notion of pragmatics. Can you tell us whereabouts you place yourself in this landscape?

Levinson in his 1983 text book considered several definitions of pragmatics and found them all unsatisfactory. The one he didn't consider was the view that pragmatics aims to provide a cognitively plausible and empirically testable account of how hearers understand utterances, and in particular how they bridge the gap between the meaning of a sentence and the meaning the speaker intends to convey by uttering that sentence on a particular occasion. Linguists agree that the grammar will tell you what the meaning of the sentence is. However, when the sentence is uttered, it can convey many different meanings on both the explicit and the implicit level. Hearers bridge that gap between sentence-meaning and speaker's meaning extremely easily, and we need an explanatory theory of how that is done. So I don't like either of the two definitions that you quoted. The idea that pragmatics should look only at the grammaticalization of relations between sentence and context is much too narrow, but the idea that pragmatics is a theory of everything that language users do is much too broad. As Chomsky has often pointed out, you can't have an explanatory theory of everything that language users do: there are too many different principles or mechanisms involved. The basic idea of relevance theory is that when someone utters a sentence in a particular situation, there is a mental grammar that will decode the sentence into its rather fragmentary and incomplete linguistic meaning, which can then be enriched in many different ways in different contexts, with each enrichment yielding a different cognitive effect, and hence being relevant in a different way. The hearer's goal is to enrich the fragmentary sentence meaning in the way intended by the speaker. This is something that we are all capable of doing very fast, and I see it as the job of pragmatics to explain how this is done.

So you think that if you take the Austin approach you might go out too broadly?

Although Austin raised many important issues about linguistic communication, I think his concentration on speech acts turned out not to be very productive in the long term. One of the reasons is that Austin was a very taxonomic person; he belie-



ILLUSTRATION: CATHERINE FELIX

ved in producing long lists of possible speech acts and their associated felicity conditions. Often, the people who were attracted to his view turned out to be taxonomists too: they were interested in classifying speech acts and setting out the conditions on performing them, but lost sight of the general principles that might be seen as underlying all acts of communication. Austin was also very interested in the institutional aspects of speech, and looked for explanations at the social rather than the psychological level. But times have changed, psychology has moved on – partly under the influence of Chomsky, who is interested in the mental representations involved in knowledge of language. So a cognitively plausible approach to pragmatics would look for cognitive mechanisms that take as input a sentence meaning plus a wide array of background knowledge, and yield as output a hypothesis about the speaker's meaning. This is very different from what Austin was thinking about. That doesn't mean that this is the only thing to do, but it is one thing that needs to be done, and it seems reasonable to call it pragmatics.

You work in the field both of linguistics and pragmatics. But considering linguistics as a field it is much more static than

pragmatics, pragmatics is dynamical, how can these very different disciplines be united?

Linguistics looks at sentences in abstraction from speakers and contexts, and pragmatics doesn't: it looks at utterances, which are tied to a particular speaker, place and time. I started out as a philosopher – I was trained in Oxford by ordinary-language philosophers – and I was quite disappointed by the behaviourist view of mind that was influential in philosophy at that time. It was Grice talking about the role of intentions in communication that really aroused my interest in philosophy, and it was Chomsky talking about the role of the mind in language acquisition that made me think linguistics is worth studying, and so I went to MIT and did a PhD with him. Then I came back to England and thought: Where do I belong? And the answer was: not quite anywhere. As a specialist in pragmatics, I might be seen as on the edge of the linguistics department, and not close enough to being a philosopher, and not close enough to being a psychologist. But all those subjects interest me, and I think pragmatics is very much an interface subject where you have to know something about philosophy, psychology and linguistics in order to do serious work.

Pragmatics is often called «the wastebasket of linguistics,» what do you think about that saying?

I think pragmatics has sometimes been used as the wastebasket of linguistics, mainly by semanticists. Formal semanticists come up against a problem that they can't handle, and they hope that pragmatics will maybe provide an answer, and so it becomes the wastebasket for all the unsolved problems of semantics. But of course there is another way to look at pragmatics, and that is not as the wastebasket for semantics, but as the theory that aims to explain both verbal and nonverbal communication, in the way I just described. For a start, it aims to explain how children can start communicating with their parents before they have language, how children can read the intentions of speakers when acquiring the vocabulary of their language, and how adult hearers use contextual information to enrich fragmentary sentence meanings in the intended way. In other words, pragmatics is a proper theory in its own right, and if we succeed in building a cognitively plausible theory of pragmatics, it should also have implications for semantics. For instance,

recent work in pragmatics has very much changed our view of lexical meaning. Grice started out by saying that semantics doesn't need to account for everything a speaker conveys by using a word, that general pragmatic principles can relieve some of the burden of semantics. The more you look into what pragmatics can do in this area – in dealing with metaphor, approximation, lexical narrowing, neologisms and so on – you find that lexical meaning can be even simpler and more schematic than Grice thought. That is, there's a huge amount of pragmatic enrichment that takes place at the explicit level when you hear a word uttered in a particular situation. You don't necessarily start by taking it literally, as Grice thought: you might broaden its denotation or narrow its denotation, taking it to convey a more general or a more specific sense than the linguistically encoded one. People do this absolutely automatically, and that then brings into question the standard philosophical view that the norm in language use is to speak literally except for decoration or vividness. Speakers aren't necessarily expected to speak literally: they use the language as a clue to the thoughts that they are trying to convey. Very often the relation between language and meaning, even explicit meaning – what's asserted – is much less direct than is widely assumed by linguists, philosophers and psychologists.

You say that the human cognitive system automatically allocates its attention to information which is relevant. Can you explain what you mean by cognitive system?

I take the cognitive system to include at least the mechanisms for perception, memory and inference. We all know that when we hear a loud noise we automatically pay attention to it; when someone moves towards us suddenly, we notice. In relevance theory, we would say that there are automatic perceptual mechanisms or heuristics for picking out potentially relevant inputs to perception and assigning them a conceptual representation that maximises their relevance. Similarly, there are automatic inferential mechanisms for deriving conclusions that are potentially relevant, and automatic memory retrieval mechanisms for retrieving contextual information that contributes to relevance. According to relevance theory, as a result of constant selection pressures, the cognitive system as a whole has tended to evolve in the direction of increasing cognitive efficiency. In our terms, this means that it tends to operate in a way

that maximises relevance, picking out the most relevant perceptual and conceptual inputs, retrieving the most relevant background knowledge and deriving the most worthwhile conclusions. This is what underpins the relevance-theoretic approach to pragmatics.

So it doesn't imply that knowledge is an aspect of this cognitive system?

The cognitive system is geared to picking out the most relevant information, and processing it as relevantly as possible, which means yielding the greatest cognitive effect for the least effort. An efficient cognitive system is not going to waste its time allocating attention to information that has no chances of making a worthwhile difference to the individual's representation of the world – and in general, that means information that is at least evidenced, hence likely to be true. We claim that the guiding principle in both cognition and communication is the search for relevance. If someone speaks to you, offers you information, they are suggesting that the information they are trying to convey will be relevant enough to be worth your attention. Suppose someone attracts your attention by clapping their hands, and then produces an utterance. The utterance has many different possible interpretations, each of which will be relevant in a different way. How should you understand the utterance? The answer suggested by relevance theory is that you will automatically look for an interpretation that satisfies your expectations of relevance, and assume that this is what the speaker was intending to convey. Of course you can't know with certainty what was in the speaker's mind, but this is the interpretation a rational hearer should choose.

You and Dan Sperber have claimed that you cannot violate The Communicative Principle of Relevance, even if you want to. Do you still say that?

Yes, look at how the communicative principle of relevance is formulated. It is not an instruction to speakers. Grice's maxim of relevance says: be relevant! That is an instruction to speakers that they can ignore or violate, and the idea that speakers can violate the maxims plays an important role in Grice's theory. The Communicative Principle of Relevance says: every utterance addressed to someone creates an expectation of relevance. This is not an instruction to speakers, and it is not the sort

of thing that speakers can violate. We claim that, whether they want to or not, speakers automatically raise that expectation in their addressees. The Communicative Principle of Relevance is like a scientific law of communication: when you attract someone's attention, you will automatically create an expectation of relevance. Of course, the hearer may immediately see after the first two words that you are not going to be relevant enough, but as long as you go on making them think they are going to get enough relevance, they will go on paying attention.

So a rational speaker is someone following The Communicative Principle of Relevance?

A rational speaker should aim to satisfy – or at least seem to satisfy – the hearer's expectation of relevance if she wants to hold the hearer's attention. There will be utterances that do not satisfy this expectation, because the speaker, either accidentally or intentionally, does not succeed in being relevant enough, or is deceiving the hearer and only pretending to be relevant. What the speaker is guaranteeing to the hearer (whether honestly or deceptively) is that she is not requesting his attention and effort for no reason at all. Given this guarantee, when the hearer comes across a part of an utterance that seems to cost more effort than expected, he has to ask himself: was this an accident, or was it intentional? If it is intentional, e.g. if the piece is written by a good stylist or a good poet, the communicator must have been intending to get across more than could have been got across with a simpler utterance. That's how indirect answers to questions work. When a speaker answers a question indirectly, instead of saying directly «yes» or «no» – which would have cost the hearer less effort – she is typically not only answering the question but giving a reason for her answer. For example, if you ask «do you want some coffee?» and the answer is «coffee will keep me awake,» in many situations you are entitled to infer that the speaker is refusing coffee because coffee will keep him awake. In other situations, the same answer could, of course, convey that the speaker is accepting the offer of coffee. How do you decide which answer was implied, or implicated? This is the sort of question that a cognitively plausible account of pragmatics should aim to answer. Relevance theory offers a quite neat answer by looking at the amount of effort the different interpretations would take to construct,



ILLUSTRASJON: SVEIN JOHAN REISANG

and the different implications they would yield, in different situations.

You are part of the core group at CSMN (Centre for The Study of Mind in Nature). What are you planning and hoping to do at CSMN?

CSMN is a wonderful opportunity to bring together philosophers and linguists and scientists working on moral, rational and linguistic norms. I am a part of the linguistic agency project; we have three subprojects, and the one that I am mostly concerned with is on metarepresentation. A metarepresentation is a higher-order representation with a lower-order representation embedded inside it. Attributions of utterances or thoughts are the most typical cases of metarepresentation. For instance, “John said that the earth is round” is a metarepresentation of an utterance, and “Sue thinks that the earth is round” is a metarepresentation of a thought. Pragmatic interpretation involves a huge amount of metarepresentation. The pragmatic interpretation process itself takes a metarepresentation of an utterance as input (e.g. “The speaker said P”), and gives as output a metarepresentation of the speaker’s meaning (e.g. “The speaker meant Q”). So both the inputs to and the outputs of the pragmatic interpretation process are metarepresentations. One of the things that relevance theory has been used for is to look at the development of pragmatic metarepresentational abilities in children and the breakdown of these abilities, in particular in people with autism. There are certain things that are typically said about the comprehension abilities of people with autism: for instance, that they are very literal, they can’t deal with metaphor or irony, they don’t do approximation, they are not very good at Gricean implicatures – in other words, they are a sort of literalists. But if you look more closely, you can see that people with autism are quite capable of some pragmatic inferences: they can do certain types of disambiguation and reference assignment, for example. Similarly, children up to the age of three are said to have limited pragmatic abilities and to be literalists in some sense, yet they are heavily involved in non-verbal communication and also capable of drawing some pragmatic inferences, even though they make characteristic mistakes. One of the standard examples you find in the literature is that children under the age of three don’t always disambiguate – choose the intended meaning of an ambiguous word – in the way that adults would. For instance, the English word “hair/

hare” is ambiguous (when pronounced) between the hair on one’s head and the hare – an animal like a large rabbit. When adults are asked to draw a “hair/hare” running across a field, they typically draw a large rabbit. When a child of three, who has shown that she knows both meanings, is given the same instruction, she typically draws a hair on the head with added legs. Why is that? This “hair on the head” sense is the most frequently used, and therefore the first to come to mind. It seems that children up to the age of three have a tendency not to reflect on whether the first remotely plausible interpretation that occurs to them could reasonably have been intended by the speaker. If they can make some sense of it, as in a fairy tale, for instance, they will go ahead and assume that this was the intended meaning. This is also what autistic people have a tendency to do, and that’s why they are sometimes seen as over-literal or insufficiently attentive to contextual information. One of the things we want to do in the metarepresentation project is look at how the philosophy, the psychology and the pragmatics of metarepresentations fit together, aiming to produce a fully adequate account.

Do you consider your method a hypothetical deductive method concerning the inferential nature of comprehension?

That is a really tricky question. Our idea is that there is a spontaneous inferential system that takes as premise the fact that the speaker has produced a certain utterance, and yields as output a hypothesis about what the speaker meant. That makes it look like a hypothetical deductive process. But, first, the hypothesis formation process is very constrained: we claim that there is an actual mental mechanism that follows the path of least effort in looking for relevance, and goes straight to the right interpretation in the simplest cases. So the hearer is not just sitting there with a bunch of premises and doing repeated applications of modus ponens in order to get to conclusions. There is a quite complex automatic comprehension heuristic which produces a hypothesis, a tentative interpretation, that then has to be evaluated. And second, in spontaneous comprehension, the hearer doesn’t set about testing hypotheses very much. The cognitive system is monitoring for contradictions, so if a contradiction between interpretation and background knowledge is immediately apparent, the hearer may reject the first hypothesis and look for another one. If the system doesn’t immediately come up with a contradiction, the assumption is that this interpretation

is the best available one, and there is no point in looking further. So the comprehension system does construct hypotheses, but under severe constraints, and doesn't do a huge amount of in-depth testing.

In contemporary philosophy it is taken for granted that "context" is something obvious that everybody understands. What actually is this concept of context?

There is a notion of context that I think is the most appropriate for pragmatics, and that is a mentally represented set of assumptions that are brought to bear in understanding an utterance, or more generally in interpreting inputs to cognitive processes. These contextual assumptions can be derived from perception, from memory or inference, or from the imagination – for instance, if the speaker is presupposing something which you don't believe but that you have to use in order to understand an utterance. So a context is, if you like, a subset of the hearer's assumptions about the world which is brought to bear in interpreting an utterance, or other cognitive input. That is very different from the standard formal account of context, where it is a set of parameters, or the standard linguistic or philosophical accounts, where it is the physical situation of utterance, or the prior discourse, or even the common ground between the speaker and the hearer – mutual knowledge or something like that. Mutual knowledge, or common ground, are not appropriate notions for pragmatics, because very often you understand an utterance which presupposes something you didn't share with the speaker; moreover, the set of assumptions you share with the speaker is much bigger than the actual set of assumptions you use in interpreting an utterance. So what you want is a much more fine grained and cognitively plausible notion of context.

According to relevance theory, the mind develops spontaneous methods for constructing a context of assumptions that are likely to contribute to relevance. The example that I use in lectures is based on the idea that contextual information is needed for cognition as well as communication, and here most of the philosophical and linguistic notions of context don't help. Imagine that you are walking down the street towards your house, and as you get there you see smoke coming out of the window. That fact is relevant to you. In order to understand it, in order to see its implications, you have to use your background knowledge abo-

ut what causes smoke, what the consequences of smoke are, and so on. In fact, you are immediately going to think, something is on fire there, I must call the fire brigade (which requires contextual information about how to use the phone, and so on). There are of course many other possible alternative contexts that you might use when you see smoke coming from your window: you might think that it makes a nice pattern, it would be nice to film it, perhaps you should go to film school and study the films of Spike Lee, etc. From a logical point of view, there would be nothing to stop you starting on such a train of thought: if you are not concerned about your own safety, if you are an artist, that may be a perfectly reasonable way for you to go. However, for almost everyone seeing smoke coming out of their own house, the most relevant implications depend on the spontaneous retrieval of the contextual information that smoke is caused by fire, which can damage a house, that you put out a fire by calling the fire brigade, and so on. These spontaneous context construction processes are working in communication too, and they should be the starting point for any adequate communicative notion of context.

It is hard to grasp how this spontaneity is capable of dealing with all of our knowledge?

What goes on in the head is not magic. Your knowledge isn't scattered around in your head like porridge; it is organised in some way – presumably in a way that tends to contribute to cognitive efficiency, i.e. to relevance, perhaps stored under headings, activated by the sort of spreading activation systems discussed in psychology. So if you see smoke, it activates your knowledge related to what causes smoke and what are the consequences of smoke; if this is highly activated, the cognitive system will explore its implications first. So the organisation of the memory and the spreading activation system should contribute to overall relevance. When I say that relevance theory aims to be a cognitive plausible theory, it means that it should be testable by experimental methods, and make use of the evidence that psychologists have been accumulating over the last hundred years. Does this sound too much like magic to you?

No, not magic. It is exciting that linguistics is quite a new field, and that linguistic pragmatics and implicature is such

a dynamic science. New things happen all the time, so if you don't think of doing magic, but try some fortune-telling instead, what do you see around the next corner?

The photograph on the front of our book *Relevance* is a picture of a fortune-teller, because fortune-tellers are interpreting clues, coming up with hypotheses that go way beyond the evidence, and that's what we think happens in communication. One thing that is very clear is that there is a big movement towards experimental work in pragmatics, and if you look at what has happened over the last twenty years there has been a big shift away from purely social approaches to pragmatics. Levinson did very interesting work on the interaction between sociology and pragmatics, and there are important things to say about the interaction of linguistic, social and cognitive factors in communication. At the moment, though, there is a very clear trend towards a cognitive approach to pragmatics, and I think that's likely to go on, which means that

the relevant methods of testing are likely to be experimental. Very interesting experimental work is being done on whether implicatures are derived by default inference, or whether they are derived by the same processes as more particularized implicatures. I have to say that relevance theory is coming out pretty well on those experimental tests. There is also interesting work being done on metaphor, on irony and on figurative language in general, and there are implications worth pursuing for the study of style and literary communication. Dan Sperber has been looking beyond pragmatics to issues of mental architecture, the interaction between cognitive and social factors in communication, the role of metarepresentation in the construction of social and moral norms, and the relation between understanding and believing. It's all very well to know how people understand utterances, but once you have understood an utterance, you need to know whether to believe it or not. So there is plenty of more work to do!



MONTASJE: DLER QARADAKI

3000 ÅR MED MONOTEISTISK VOLD?

Av Sjur Hevrøy



VI TRENGER IKKE GUD
- EN HÅNDBOK I ATEOLOGI
MICHEL ONFRAY
KAGGE FORLAG
2007

Den franske populærfilosofen Michel Onfrays bok *Vi trenger ikke Gud, en håndbok i Ateologi* (2007) er et angrep på religion, primært de monoteistiske. På side 61 framsettes noen påstander som synes å kunne gjelde som bokens samlende idé: Framfor tanken om at alt er tillatt først når Gud er død, er det faktisk når Gud lever at alt er tillatt.

Å forfekte en eneste Gud, en voldelig, sjalu, krangleveren, intolerant og krigersk gud har forårsaket mer hat og grusomhet, mer spilt blod og flere døde enn fred... Den jødiske fanatismen ved å være et utvalgt folk har rettferdiggjort kolonialisme, ekspropriasjon, hat, fiendskap mellom folk og er bevæpnet og autoritært teokrati. Den kristne henvisningen til kjøpmennene i tempelet eller en paulinsk Jesus som blir sagt å komme med sverdet, har begge rettferdiggjort korstogene, inkvisisjonen, religionskrigene mellom protestanter og katolikker, Bartholomeusnatten, heksebrenning, den katolske indeks over forbudte bøker, men også den globale kolonialismen, folkemordene i Nord-Amerika, støtten til fascistpartier i det 20. århundre og Vatikanets allmakt i og fullstendige regulering av den sekulære sfæres hverdagsliv. Den iøynefallende oppfordringen på bortimot enhver side av Koranen til å tilintetgjøre de vantro, deres religion, deres kultur og deres sivilisasjon, i tillegg til både jøder og kristne i den barmhjertige Guds navn! (Onfray, 2007, s. 61)

La oss tenke oss at overstående påstander skal begrunnes. På hvilke måter kunne dette gjøres? Jeg vil anslå at man måtte begynne med to ting: (1) For det første blir en gjennomgang av historien sentralt. Man må kunne vise til at religioner står som hovedårsak til alle de overnevnte

historiske fakta. For å ta to eksempel: At jødisk fanatisme er årsaken til (dertil tilhørende) ekspropriasjon, og/eller at kristendommen har rettferdiggjort folkemordene i Nord-Amerika. (2) For det andre blir en nærlesing av de religiøse tekstene svært viktig, for å for eksempel finne ut av om Koranen «på bortimot enhver side» oppfordrer til tilintetgjørelse av jøder og kristne.

(1) Skulle man argumentere for at folkemordene i Nord-Amerika ble rettferdiggjort av troen på «én eneste Gud», ville dette fordre en grundig undersøkelse av materielle, økonomiske og sosiale årsaker tilknyttet dem. (Man ville naturligvis først måtte sett på i hvilken grad det var riktig å kalle det et folkemord.) Dette kunne gjøres ved å se på kilder fra den aktuelle tiden, og prøvd å finne ut av i hvilken grad de involverte aktørene legitimerte og/eller handlet ut fra religiøse forutsetninger; om kirken som aktør spilte en viktig rolle; om denne tesen stemmer overens med andre historikeres undersøkelse av overlappende temaer; og så videre. Et massivt arbeid med andre ord. (2) Å nærlese enkelte kilder (Tanakh, Bibelen og Koranen) er derimot mindre krevende. Å lese Koranen krever dog at man tar de fortolkningshensyn som alle kjennere av arabisk kjenner til: At den har arkaiske uttryksmåter; at ordene kan bety flere ting på grunn av de manglende vokalerne; og så videre. Kort sagt: At man må ta hensyn til de ulike Tafsir (interpretasjonene) som finnes av forskjellige vers.

Onfray gjør i sitt verk intet av det overstående, når det gjelder det historiske (1). Han kommer bare med oppramsinger av lignende spekulative påstander, som at «den romersk-katolske og apostoliske kirke har vært en mester

i å ødelegge sivilisasjoner. Den oppfant masse mordet.» (2007, s. 226), og «[d]e kristnes tilbøyelighet til masseutryddelser er både gammel og vedvarende. Dette så vi nylig et eksempel på i folkemordet i Rwanda der tutsier ble drept av hutuer som var støttet, forsvart og under dekke av de katolske institusjonene på stedet og paven selv» (2007, 227). Det tynne belegget han har finnes i hans bibliografi, som er oppramsinger av hvilke bøker som er relevante for hvert kapittel. Der er det lite historiebøker.

Han kommer noe nærmere når det gjelder nærlesningen av de religiøse tekstene (2), når han leser Talmud, Bibelen og Koranen. Jeg vil derfor bruke mer plass på dette, da det er her Onfray har mest å komme med. For å avkrefte at religioner er fredelige, siterer han mange skrekkelige tekststeder (for eksempel Jos 10, 12-14, og 6.21, 2. mos 23,23). Som Jesus sa til apostlene i Matt 10,34: «Tro ikke at jeg er kommet for å bringe fred på jorden. Jeg er ikke kommet for å bringe fred, men sverd.» Dette og lignende utsagn fra Koranen, Tanakh og Bibelen brukes hos Onfray til å vise at om det skulle være slik at disse religionene er fredelige, kommer det i alle fall ikke fra deres hellige tekster. Hans ekstensive sitering av de mest morderiske vers i de hellige skriftene er kostelig. Man aner kanskje en dreining mot at Onfray morer seg mest over Koranen, siden han siterer så mange av versene som pleier å bli brukt til å legitimere drap på dem som ikke er med i Umma (Det muslimske felleskapet). Men: I tråd med Onfrays bombastiske stil, blir dette presentert i et kapittel som har overskriften «Den muslimske blodtørsten[...]» (2007, s. 230). Spørsmålet er: Når Onfray prøver å vise at de hellige tekstene ikke er fredelige av natur (noe som gjerne hevdes av religiøse), men snarere at disse tekstene blir brukt til å legitimere mord – er det da tekstene som er problemet? Dette er et klassisk problem som kan formuleres slik: Dersom jeg leser en bok hvor drap på vantro bifalles (for eksempel i 2. mos 12,12, eller Koranen 3,141 eller 8,30) – om jeg da begår mord, er det da boken som er problemet? Er det ikke nærliggende å tenke seg at det snarere er menneskene som bruker Das Kapital, Bibelen eller aksjekursen til å legitimere sine handlinger som er problemet? Og hvor ble det av andre drivkrefter i historien, som for eksempel økonomiske eller økologiske? I Onfrays framstilling er slikt bare overflatefenomener: Det er nemlig monoteismen som driver historien framover, og som gjør den til en orgie av blod og kriger, supplert av kropp-, kvinne- og intelligensfiendskap. Igjen: Jeg avviser ikke at dette kan være tilfelle. Faktisk tviler jeg

Er det i det hele tatt sentralt for Holocaust som historisk begivenhet at Hitler ett eneste sted i Mein Kampf viser til Joh. 2,14-16?

på at en mer velvillig innstilt leser til hovedtesen enn meg kan finnes (med et mulig unntak for Friedrich Nietzsche i 1888) – men belegget mangler. Man overbeviser ingen om monoteismens skadevirkninger ved å ramse opp adjektiver med negative konnotasjoner og konstant knytte dem til religion.

Skulle vi oppsummere Onfrays grunnprinsipp, tror jeg følgende karakteristikk er dekkende: Religion og ondskap er knyttet sammen. Hans arbeid er dermed knyttet til å fremme dette synet. Om det kan vises at en hendelse som var skikkelig bedriten kan knyttes til religion – ja da gjør han det. Hva er det ultimate onde i vestlig kultur? Jo, det er selvsagt Holocaust. Hvordan er dette knyttet sammen med monoteisme? Tja, for eksempel slik: Hitler viser til Johannes 2,14-16 i Mein Kampf. Dette er stedet hvor Jesus driver pengevekslerne, som solgte diverse okser, sauer og druer ut av tempelet. I Hitlers tolkning er dette

noe som legitimerer forfølgelsen av jødene, ja han mener sogar det er en kristen oppgave. Dermed skriver Onfray: «Gasskamrene kunne altså tennes på med en gnist fra Johannes...» (2007, s. 218). Men er dette riktig? Hva har Onfray egentlig sagt her? At Hitler har rett i sin tolkning av passasjen fra Johannes? Er det i det hele tatt sentralt for

Holocaust som historisk begivenhet at Hitler ett eneste sted i Mein Kampf viser til Joh. 2,14-16? Onfray sier ja. Historikerstanden mener nei.

Skulle man si noe positivt om denne boken ville jeg nevnt to elementer (og se bort fra at bibliografien ikke stemmer overens med kapittelinndelingene; at oversetteren MÅ ha jobbet litt for fort – se åpningssitatet; at tesen om at religion er en psykisk defekt (2007, s.22) er like avansert som da vi på min barneskole mobbet de kristne for ikke å kunne tenke selv; og så videre). Det ene er idéen om det jødisk-kristne episteme, som han ser som betingende for vår tids tenkning om etikk og moral. Altså: At vår tenkning om moral er betinget av jødisk-kristne historiske avleiringer. Dette argumenteres det på ingen måte overbevisende for hos Onfray – men her synes det å være muligheter for en grundig filosof. For jeg ser ikke bort fra at dette kan ha en viss gyldighet, bare tenk på den angsten (som ytrer seg i angstskriket: Men da blir alt lov!) som fremdeles møter dem som prøver å knytte etikken for nært opp til en praksis, og fjerne dens transcendent betingelsesnivå. En annen ting å gripe fatt i, er idéen om en materialistisk filosofihistorie. Altså at vi burde lest Jean Meslier, La Mettrie, Dom Deschamps, d'Holbach, Helvétius, Sylvain

Maréchal, Cabanis, Volney og Destutt de Tracy. Ukjente navn? Ja, nettopp – Onfray anklager faget filosofi for å konsekvent overse materialistene (2007, s. 50-59). De verken forskes på eller tas på alvor som betydelige tenkere. Forskjellige varianter av moralske idealismer og søken etter transcendentaler er det eneste som regnes som skikkelig filosofi, mener Onfray. Jeg vet ikke i hvilken grad de overnevnte navnene er viktige filosofer. Men ved å gi en kjapp oversikt over et mulig forskningsfelt, har Onfray pekt på noe som kan fortjene en grundigere undersøkelse.

Jeg mistenker for øvrig at årsaken til at boken oppleves som en repetitiv samling av negative adjektiv, er at den er en samling av avis- og magasinartikler. Det vil også kunne

forklare den knappe bearbeidelsen av temaer, og den hyppige gjentakelsen av poenger. Skulle dette ikke være tilfelle er jeg forbløffet over at en såpass underargumentert bok har blitt oversatt til så mange språk. Kunne ikke man heller lest den langt mer stringente, gjennomarbeidede og like infame *Der Antichrist – Fluch auf das Christentum*?

Onfrays tese om at «Religion er roten til alt ondt» bør bli møtt med Hannah Arendts vits fra *The Origins of Totalitarianism*, hvor hun nevner den antisemittiske tesen om at jødene var ansvarlig for Første Verdenskrig. «An anti semite claimed that the Jews had caused the war; the reply was: Yes, the Jews and the bicyclists. Why the bicyclists? asks the one. Why the Jews? asks the other» (1976, s. 4).

LITTERATURLISTE:

Arendt, Hannah. 1976, *The Origins of Totalitarianism*, 2. utg., San Diego, Harvest.
Onfray, Michel. 2007, *Vi trenger ikke Gud: En håndbok i ateologi*, Oslo, Kagge forlag.

LYST TIL Å PRØVE DEG SOM BOKANMELDER?

Har du en filosofibok du har lyst til å anmelde, vil vi gjerne høre fra deg. Vi skaffer anmeldereksemplar av de fleste norske utgivelsene om du kontakter oss på e-post: filosofisk-supplement@ifikk.uio.no.



ANMELDELSE AV ETHICS OF WAR

Av Ruben Røsler



THE *ETHICS OF WAR*
GREG REICHBERG, HENRIK SYSE OG
ENDRE BEGBY (RED.)
BLACKWELL
2006

Få steder er filosofien så til stede i den offentlige debatten som i spørsmål om krig. En krig skal i dag ikke bare være effektiv i forhold til statens egeninteresse, eller lovlig i henhold til internasjonal lov, men i økende grad spørres det også om hvorvidt krigen er rettferdig. *Ethics of War* av Greg Reichberg, Henrik Syse og Endre Begby gir oss bakgrunn for å diskutere krig moralfilosofisk.

Ethics of War er først og fremst en kildesamling og et referanseverk for studenter og forskere interessert i spørsmål om krig og etikk, som et svar på mangelen på gode tekstsamlinger om emnet. Gjennom 700 sider, fordelt på 58 kapitler, gis leseren en introduksjon til tenkning om etikk og krigføring i den vestlige sivilisasjon de siste 3000 år. Mange av tekstene er oversatt fra latin for første gang, andre er nyoversatt, andre igjen er her utgitt for første gang på 100 år. Det er åpenbart lagt ned et godt og ærlig arbeid i denne boka: Dette er ikke en samling rasket sammen for å tilfredsstille akademiske konjunkturer.

Som det blir gjort klart i forordet, legges hovedvekten av boka på rettferdig krig-tradisjonen. Redaktørene beskriver rettferdig krig-tradisjonen som tanken om at det finnes moralsk forsvarlige krig, og diskusjonen rundt hvilke kriterier man skal bruke for å bedømme dette. Fred er det endelige målet, men noen ganger må man gripe til våpen mot en urettferdig fiende for å vinne freden: «War is waged in order to gain peace». (Augustin)

På et vis er *Ethics of War* en slags skapelseshistorie for rettferdig krig-tradisjonen: Vi får se utviklingen av tradisjonens sentrale begreper og spørsmål. Vi følger utviklingen av betingelsene for å gå til krig som kulminerer med

Thomas Aquinas, som mener en rettferdig krig må tilfredsstille kriterier som rettferdig grunn, riktig intensjon hos den krigførende part og gyldig autoritet til å føre krigen. Vi ser hvordan tanken om sivil immunitet har utviklet seg fra partikularistiske benevelser av grupper av beskyttede klasser, til en mer eller mindre universell definisjon av sivil immunitet hos Francisco de Vitoria og Suarez. Vi følger tanken om humanitær intervensjon fra tidlig kristne tanker om beskyttelse av uskyldige til Kofi Annans utlegninger om «the responsibility to protect».

Når man ser på tekstutvalget i *Ethics of War* er det første som slår en at det er relativt få tekster fra vårt eget århundre. På den ene siden er dette en forståelig redaksjonell beslutning, siden andre tekstsamlinger (som J.B. Elshtain's *Just War Theory*) kun samler nyere tekster. På den andre siden gjør det boka mindre fullstendig en man kunne ønske.

Som leser fra perm til perm vil man nok ta seg i å undertrykke noen gjesp etter sidevis med kronglete utlegninger fra høymiddelalderen, som kanskje burde ha veket plass for mer aktuell debatt.

Som allerede nevnt er fokuset på rettferdig krig-tradisjonen. Redaktørene har imidlertid gjort det gode valget å inkludere en rekke tekster som ikke deler rettferdig

krig tradisjonens grunnsyn. De har inkludert tekster fra pasifistisk ståsted (som de tidlige kirkefedrene og Bertrand Russell) og grunntekster fra den politiske realismen (som Machiavelli og Thucydides.)

Det blir ofte påstått at rettferdig krig-tradisjonen er en posisjon mellom politisk realisme og pasifisme, siden rettferdig krig-tradisjonen mener at krig må tilfredsstille etiske kriterier (mot politisk realisme), men at krig ikke alltid er

En krig skal i dag ikke bare være effektiv i forhold til statens egeninteresse, eller lovlig i henhold til internasjonal lov, men i økende grad spørres det også om hvorvidt krigen er rettferdig.

galt (mot pasifisme). Redaktørene unngår derimot denne forenklingen ved allerede i forordet å skille ut to andre etiske tradisjoner mellom realisme og pasifisme. Utdrag fra blant annet Kants *Zum Ewigen Frieden*, Dantes *Monarchia* og President Wilsons taler viser den kosmopolittiske tradisjonen hvor freden vil komme og vare under en form for global sammenslutning. Vi blir også gjort kjent med «regulær krig» gjennom forfattere som Vattel og Wolff, som forfekter synet at krig er etisk riktig hvis det blir ført i ordnede former mellom stater. I tillegg kan leseren kose seg med noen «odd men out», som tekster om ridderære og utdrag fra Thomas Moores *Utopia*.

Det er imidlertid noen mangler som slår denne anmelderen som unødvendige. For det første er det en mangel på behandling av temaet revolusjon. Det finnes et kort utdrag fra Marx og Engels, men dessverre ingenting fra Lenin, Robespierre eller Jefferson. Rettferdig krig-tradisjonen har som en av sine grunnpillarer at krig skal bli ført av de som har «rett autoritet». Som Augustin sier det: «The natural order conducive to peace [...] demands that the power to declare and counsel war should be in the hands of those who are princes». Ved også å inkludere tekster om revolusjon kunne man vist hva som har blitt tenkt om krig og etikk hvis riktig autoritet ikke lenger er synonymt med «prinser», men med «folket». For det andre savnes Carl Schmitt, den tyske juristen som i sin kritikk av rettferdig krig-tradisjonen tolker mange av tekstene som er inkludert i denne antologien, om enn på en helt annen måte enn Begby, Syse og Reichberg.

Boka er organisert i tematiske kapitler, som oftest knyttet til en enkelt forfatter. I noen tilfeller gis det en relativt sammenhengende presentasjon av den aktuelle forfatterens syn på krig og etikk, men oftere er det et spesielt aspekt som blir fremhevet. Her blir ofte vår oppmerksomhet dratt mot hvordan nyvinninger og omformuleringer blir inkludert i rettferdig krig-tradisjonen. Alle tekster er introdusert av et forord, og utdrag blir knyttet sammen av løpende kommentarer. Dette gir kapitlene en tydelig planmessighet, og hjelper leseren med å forholde seg til tekster som ikke nødvendigvis er selvforklarende. Forordene er gode på å kontekstualisere ikke bare den aktuelle forfatterens filosofiske arbeid, men også det intellektuelle og politiske klimaet forfatteren virket under. Redaktørens oppmerksomhet til historie og samfunnsstrukturer gjør at samlingen kan hjelpe til med å bringe fram i lyset noen av de materielle betingelsene forfatterne virket under. Det tydeliggjør hvordan tenkning om krig og etikk blir dypt påvirket av og formet av de geopolitiske maktstrukturer.

Eksempelvis gir samlingen et innblikk i hvordan opposisjon eller posisjon kan ha en tydelig innvirkning på tenkningen om krig. Her er kapittelet som samler tekster av de kirkefedrene er svært opplysende. Så lenge de kristne var en utsatt minoritet i keiserriket var de fleste kirkefedrene prinsippfaste pasifister. Tertullian er av den mening at « [t]he Lord, by taking away Peter's sword, disarmed every soldier thereafter», noe han mener er ensbetydende med at kristne ikke kan ta opp våpen i kamp. Ettersom de kristne ble bedre integrert i det romerske imperiet skiftet posisjonen til en personlig pasifisme: De kristne kunne støtte keiserens kriger i bønn, men kunne ikke delta selv. Etter at Konstantin ble keiser og Romerriket ble et kristent imperium var ikke personlig pasifisme lenger en holdbar posisjon – keiseren var selv kristen og trengte kristne soldater. Kristne tenkere vendte nå til begrepet om rettferdig krig for å legitimere militær maktbruk også utført av og på vegne av kristne. Slik ble det forsøkt å forene en plass i maktposisjon med det kristne budet «du skal ikke slå i hjel».

Rettferdig krig-tradisjonen har hatt en slags renessanse de siste tretti årene. Særlig siden murens fall har det vært en enorm akademisk produksjon rundt emnet. Vel så interessant er det faktum at begrepet rettferdig krig har kommet tilbake i den politiske diskursen. Sentrale begreper fra tradisjonen blir referert til av politiske og militære ledere. Hør for eksempel på President Bush i sin State of the Union-tale i 2003: «We seek peace. We strive for peace. And sometimes peace must be defended. [...] If war is forced upon us, we will fight in a just cause and by just means -- sparing, in every way we can, the innocent.»

Ethics of War viser at begrepet rettferdig krig kan tolkes alt fra svært defensivt til svært offensivt. Sentrale forfattere – særlig fra perioder med klart definerte, men relativt likeverdige politiske entiteter – som senmiddelalderens Europa eller den kalde krigen, tolker rettferdig krig kun som forsvarskrig. Forfattere som skriver fra en posisjon innenfor et imperialistisk system eller en geopolitisk orden med en klar hegemon (som antikkens Roma eller 1400-tallets Spania) har mer offensive tolkninger. En av de viktigste debattene rundt krigsetikk i dag står om man ved henvisninger til tradisjonen kan gi belegg for en mer offensiv tolkning enn det som har vært vanlig å operere med etter rettferdig krig tradisjonens revitalisering under den kalde krigen. Illustrerende for både denne debatten og hvordan nyere tekster forholder seg til tradisjonen er en av de få tekstene fra vårt eget århundre, et utdrag fra James Turner Johnsons arbeid om rettferdig krig-tradisjonens

vilkår i dag. Johnson, en av de fremste ekspertene på middelalderens krigsetikk, argumenterer for at vi må gå tilbake til røttene for rettferdig krig-tradisjonen, til Augustin og Thomas Aquinas, for å virkelig forstå hva rettferdig krig er. Rettferdig krig har ikke, ifølge Johnson, en presumpsjon mot krig – som en annen nyere tekst fra *Ethics of War* argumenterer for. Rettferdig krig er et mye mer offensivt begrep. Johnson viser blant annet til at det tradisjonelt er flere grunner til å gå til krig enn å forsvare seg mot et angrep: Også avstraffelse av ondskap, å ta igjen noe som er tapt eller å beskytte uskyldige var rettferdige grunner til å gå til krig.

Den tradisjonen som Syse, Reichberg og Begby har vist fram gjennom *Ethics of War* griper her direkte inn i en fersk akademisk debatt, og som kanskje er enda viktigere, har

denne akademiske debatten har mange skjæringspunkter med politisk debatt. Dette er en av grunnene til at denne boka er en viktig bok, og ikke bare en god tekstsamling: Diskusjonen rundt spørsmål om etikk og krig refererer så ofte eksplisitt tilbake til et relativt begrenset sett med tekster fra den vestlige moraltradisjonen. Videre blir den filosofiske debatten rundt krig og etikk eksportert inn i en politisk debatt. Gjennom en grundig studie av historien, godt hjulpet av herrene Syse, Reichberg og Begbys forord, kan man bli gjort oppmerksom på hvorfra denne grenen av den anvendte etikken kommer, hva som ligger bak begrepene vi bruker, og hvordan de sto og står i forhold til maktstruktur i samtiden. Det kan være godt å ta med seg neste gang en krig skal rettferdiggjøres.



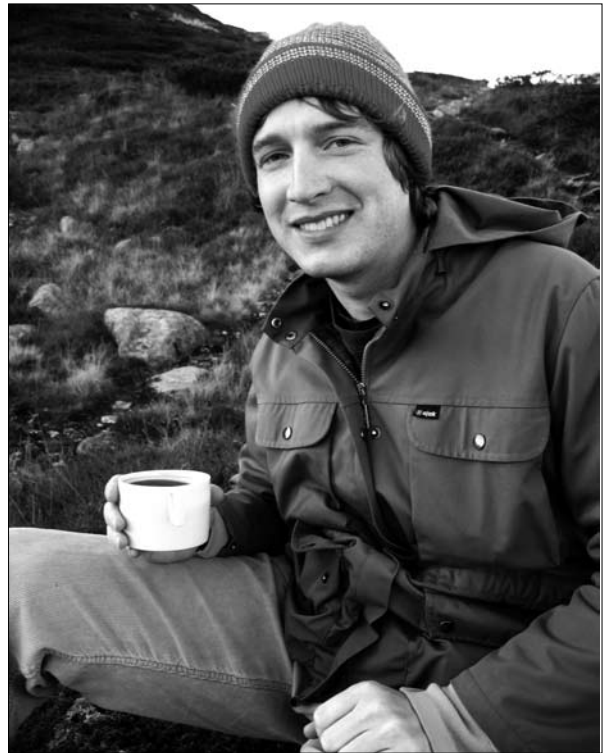
MONTASJE: DLER QARADAKI

THE TELEOLOGY OF DASEIN: ON THE
LOCATION OF THE ETHICAL IN HEIDEGGER
AND ARISTOTLE (AVLAGT VED NTNU)

av Pål Rykkja Gilbert

Hva handler masteroppgaven din om?

Oppgaven min tar utgangspunkt i en modernitetsproblematikk rundt et antatt relativitetsproblem tilknyttet den praktiske fornuft, og søker den praktiske rasjonalitetens genese med utspring i en aristotelisk lesning av Heidegger som leder ut i en heideggeriansk lesning av Aristoteles' etikk. Heidegger analyserte Aristoteles' begrep om *phronēsis* (praktisk klokskap) i forelesninger han ga på 1920-tallet, og analysen viser klare likhetstrekk med analysen han gjør av sitt eget egentlighetsbegrep i *Væren og tid*. Vi har dermed et utgangspunkt for å lese «egentlighet» som en etisk bestemmelse. Problemet er at *phronēsis*, en intellektuell dygd, står i et avhengighetsforhold til karakterdygdene – de såkalte etiske dygdene – mens Heidegger gjerne beskyldes for å tone ned betydningen av disse. Jeg tok på meg oppgaven å forstå forholdet mellom *phronēsis* og karakterdygdene, for så å lete etter konturene av en slik helhetlig etikk i Heideggers hovedverk. Jeg mener å ha funnet at den heideggerianske tolkningen av dette forholdet gir en mer fruktbar forståelse av det etiske enn det både Heideggers kritikere og tradisjonelle fortolkere av Aristoteles gjør.



Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Jeg stiller en utegning av Heideggers begreper om *Dasein*s (den menneskelige væremåte) helhetsværen og endelighet som en motvekt til en tolkning av menneskelivets enhetlige form som et narrativ, slik man treffer det i ny-aristotelikere som Alasdair MacIntyre. Dette spiller en vesentlig rolle for hvordan man forstår *eudaimonia* (lykke) og dens betydning i utøvelsen av praktisk fornuft. For å si det altfor kort, argumenterer jeg for at *eudaimonia* best forstås som konkretisert i det begjærsobjekt Aristoteles kaller «det edle», uttrykt i en type begjær som bunner ut i en normativ sensitivitet overfor den konkrete situasjon – slik at gyldigheten til det etiske har sin primære kilde i nuet, framfor i fortidig bagasje og forestillinger om framtida. Moralske prinsippers gyldighet og personlig moralsk ansvar kan dermed forsvares på en måte som ikke er åpen for verken narrativ livsfilosofi eller universalistisk moralfilosofi.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

For å bli oppbrakte over at jeg drister meg til å anvende det heideggerianske «væren-mot-døden» i en tolkning av Aristoteles' etikk og indignerte over at jeg påstår å finne noe etisk i Heideggers ontologiske prosjekt, for deretter å stille meg til veggs og sette i gang en god diskusjon. Ellers kan det jo tenkes at det finnes en og annen interessant lesning der. Heideggers befatning med Aristoteles' etikk har blitt møtt med mye skepsis, og fortolkere konkluderer stort sett med en rimelig avmålt dom over det etiske utbyttet. Jeg har forsøkt å sette en nærlesning av sentrale deler av Aristoteles' *Nikomakiske etikk* mot en nærlesning av *Væren og tid*, istedenfor å avfeie hele prosjektet på bakgrunn av at Heidegger ikke virker så interessert i karakterdygdene. Mange i filosofimiljøet i Oslo har sikkert også godt av et innblikk i hvordan Aristoteles kan se ut gjennom øynene til en som har drevet mest med en kontinentalfilosof som Heidegger.

Hva er dine planer for fremtiden?

I den umiddelbare framtid vil jeg fortsette studiene i filosofi og gresk, og så har jeg jo et håp om at *Væren* kan begunstige meg med et stipend innen livets gang begynner å kreve en mer luksuriøs økonomisk tilværelse enn den jeg nå befinner meg i. Hvis det skulle slå feil kommer jeg til å ta ting som det kommer.

QUASI-REALISM AND THE MORAL PROBLEM

av Andreas Brekke Carlsson

*Hva handler masteroppgaven din om?*

Utgangspunktet for oppgaven er to karakteristiske trekk ved moralske dommer. På den ene siden er de motiverende. Slik sett har de mye til felles med følelser, ønsker og behov. På den andre siden virker det som om moralske dommer kan være sanne eller falske, uavhengig av hva vi tror eller føler om saken. Slik sett ligner de på vanlige oppfatninger. Hvis man i tillegg holder fast ved en humeansk teori om motivasjon - at en oppfatning alene aldri er nok til å motivere - har vi et problem. Hvis moralske dommer uttrykker følelser, kan ikke disse dommene være sanne eller falske. Hvis moralske dommer derimot uttrykker oppfatninger om verden, kan de ikke motivere oss. I oppgaven undersøker jeg hvorvidt Simon Blackburns kvasirealisme kan løse dette problemet. I følge Blackburn uttrykker moralske dommer følelser. Det motivasjonelle aspektet er dermed tatt hånd om. Mye av Blackburns prosjekt dreier seg om vise at dette imidlertid ikke innebærer at vi må gi slipp på moralsk objektivitet eller sannhet.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

For det første argumenterer jeg for at forbindelsen mellom følelser og motivasjon ikke er noe trumfkort for Blackburn. En kvasirealist er forpliktet på motivasjonell internalisme, dvs. at det er en nødvendig forbindelse mellom moralske dommer og motivasjon. Internalisme kan imidlertid gis både en sterk og en svak formulering. Jeg prøver å vise at den svake formuleringen er mest plausibel, men at en kvasirealist er tvunget til å holde fast ved en uakseptabelt sterk versjon av motivasjonell internalisme. I tillegg argumenterer jeg for at Blackburn ikke klarer å redegjøre for hvordan vi kan gjøre moralske feil. Hvis dette er korrekt, lever ikke kvasirealismen opp til Blackburns egen målsetning, nemlig å vise hvordan en følelsesbasert metaetikk kan bevare våre intuisjoner om moralsk objektivitet.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Oppgaven vil være av interesse for alle dere som går rundt og lurer på om djevelen kan gjøre moralske dommer; jeg har viet et avsnitt til det spørsmålet. Hvis man bærer nag til David Hume eller Simon Blackburn, vil man også finne avsnitt hvor man kan nikke anerkjennende. Og selvfølgelig, hvis man er opptatt av hva moralske utsagn er for noe og hvordan de kan begrunnes, er det også en grunn til å titte på oppgaven.

Hva er dine planer for fremtiden?

Det hadde vært fint å jobbe videre med metaetiske problemstillinger. Vi får se.

VIL DU SKRIVE FOR FILOSOFISK SUPPLEMENT?



Filosofisk supplement er et studentdrevet tidsskrift tilknyttet Program for Filosofi ved UiO. Vi trenger stadig nye tekster, både hva gjelder artikler, anmeldelser og intervjuer. Har du en filosofisk tanke å formidle? Eller en nyere filosofibok å reflektere rundt? Kan du få en spennende filosof eller tenker i tale i et intervju?

Ta kontakt på e-post: filosofisk-supplement@ifikk.uio.no

Mer info og retningslinjer finner du også på vår hjemmeside <http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement/>

NESTE NUMMER:

«Vilje»

UTGAVE #2, 2008

Viljen befinner seg midt i kampen mellom det rasjonelle og det irrasjonelle, mellom kropp og sinn og mellom det dødelige og det guddommelige. Fra den gyldne middelvei i Aristoteles, til store, metafysiske høyder i Schopenhauer, og til handlingsfilosofiske problemstillinger i analytisk filosofi. Ettersom viljen virker å være en variabel som alltid kan slå seg vrang, holder den en sentral plass i filosofien. Den kan tenkes som et problem, som i Kants moralfilosofi, eller som en frigjørelse, som med Nietzsches vilje-til-makt. Som et av det mest klassiske og grunnleggende motiv i filosofiens historie, søker Filosofisk supplement tekster som tar for seg viljen.

Vi kan gjerne jobbe med tidligere eksamensoppgaver som utgangspunkt for en artikkel. Send en mail med tanker, et ferdig utkast, eller eventuelle spørsmål du måtte ha til *filosofisk-supplement@ifikk.uio.no*.

Det er også mulighet for å prøve seg som bokanmelder eller intervjuer. Ta kontakt for mer informasjon, eller se vår hjemmeside:
<http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement/>

BIDRAGSYTERE I DETTE NUMMERET:

Sead Zimeri, f. 1975.
Har tidligere studert klassisk arabisk i
Damaskus, studerer nå filosofi ved UiO.

Kristian Bjørkdahl (f.1978). Har Masteri tverrfaglige kulturstu-
dier ved Senter for utvikling og miljø (SUM), UiO. Nå phd-stipendiat ved
Etikkprogrammet, og jobber ved SUM.

Magnus Løvold (f. 1984) Studerer Internasjonale studier (Bachelor) ved UiO.

Eirik Ørevik Aadland (f. 1984) er bachelorstudent i filosofi ved Universitetet i Oslo.

Jon Furholt (f. 1985). Bachelor i filosofi i Frankrike, Université de Caen Basse-Normandie.

Tore Frost (f.1943).Magistergrad ved UiO, 1973. Ansatt som universitetslektor ved Institutt
for Filosofi, avdeling for Examen Philosophicum. Emeritert i 2006.

Ruben Røsler (f. 1983) Mastergradsstudent i Peace and Conflict Studies ved UiO.

Marianne Vahl (f. 1968). Masterstudent i filosofi, UiO.

Cathrine Felix f. 1977. Masterstudent i filosofi ved UiO, redaksjonsmedlem i
Filosofisk supplement.

Sjur Hevrøy (f.1979). Masterprogrammet i filosofi UiO.