

NORSK FILOSOFI

- 4 **ZAPFFE, NÆSS OG NATUREN SOM IKKE VAR DER**
ET SKRÅBLIKK PÅ VÅRE TO FREMSTE NATURFILOSOFER
Ørjan Steiro Mortensen
- 12 **DJUPØKOLOGIEN TIL ARNE NÆSS SETT I LJOS AV SPINOZAS ETIKK**
Harald Støren
- 22 **LENGE LEVE DEN NORSKE GENERALISTEN!**
ET INTERVJU MED ARNE JOHAN VETLESEN
Sigurd Nøstberg Hovd & Ainar Miyata
- 27 **HUSSERLS NOEMAOMGREP**
OVERSETTELSE AV DAGFINN FØLLESDALS «HUSSERL'S NOTION OF NOEMA»
Dagfinn Føllesdal & Alexander Myklebust
- 32 FREM FRA GJEMSELEN
LAURA GRIMM: ET KJEMPENDE MENNESKE
Cathrine Felix
- 36 **HOLBERGS MORALSKE KJERNE**
KRITIKK AV LUDVIG HOLBERGS NATURRETT
Andreas Harald Aure
- 41 KRITIKK AV MASTEROPPGAVE
GUDLØS TEOLOGI
Sigurd Nøstberg Hovd
- 48 **FILOSOFI I BEVEGELSE**
ET INTERVJU MED HALLVARD J. FOSSHEIM
Espen Dyrnes Stabell & Hilde Vinje
- 54 **EN MODERNE SOKRATES**
KRITIKK AV SOKRATES' FORSVARSTALE, PLATON
Hilde Vinje
- 58 MESTERBREV
PETTER SANDSTAD
- 59 MESTERBREV
FEROZ MEHMOOD SHAH
- 60 UTRAG FRA *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*
SKOLEMS PARADOKS
- 61 **UTENFOR AKADEMIET**
- 64 REISEBREV
REISEBREV FRA OSLO
Phil Chodrow
- 66 **QUIZ**
- 67 **NESTE NUMMER**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

9. ÅRGANG 1/2013

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

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra Kulturstyret
ved Studentsamskipnaden i Oslo, Norsk kulturråd,
IFIKK og Program for filosofi ved
Universitetet i Oslo.
Trykket hos PartnerMedia, Lysaker

Opplag: 500

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

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

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

Årsabonnement kr. 180 (4 utgaver)

www.filosofisksupplement.no

TF TIDSSKRIFT
FORENINGEN

www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører:	Espen Dyrnes Stabell & Hilde Vinje
Layout:	Nina Seim
Økonomiansvarlig:	Jørgen Dyrstad
Øvige redaksjonsmedl.:	Conrad Bakka Sigurd Nøstberg Hovd Sigurd Hverven Ainar Petersen Miyata Alexander Myklebust Emilie Mathilde Østerby Strandenæs Tomas Midttun Tobiassen

Omslag: Barbora Svobodová

NORSK FILOSOFI

Merkelappen «norsk filosofi» vekker raskt reaksjoner. Finnes det en særegen norsk tanketradisjon, eller er «norsk filosofi» kun en idéhistorisk karakteristikk av filosofi som er produsert innenfor landets grenser? Med dette temanummeret ønsker vi å hente de norske filosofene frem i lyset, og undersøke hvilke forbindelseslinjer de har til hverandre og til tenkere utenfor Norge.

Her møter du blant andre skikkelser som Arne Næss, Peter Wessel Zapffe og Ludvig Holberg – men også mindre kjente navn fra den norske filosofihistorien, slik som Laura Grimm. Grimm, landets første kvinne med magistergrad i filosofi, var aktiv innen forskning på antikkens tenkere og vakte på 1960-tallet debatt med sine tolkninger av Platons dialog *Menon*. Mer om henne kan du lese i Cathrine Felix' bidrag til spalten *Frem fra gjemselen*.

Harald Støren kaster i artikkelen «Dypøkologien til Arne Næss sett i ljøs av Spinozas etikk» et granskende blikk på det metodologiske grunnlaget for dypøkologien, og vender seg mot Baruch de Spinozas *magnum opus* for å undersøke hvor dypt røttene til Næss' miljøfilosofi går. Er Næss' forankring av den dypøkologiske modellen i Spinozas tenkning holdbar? Støren utforsker dette spørsmålet med utgangspunkt i Jon Wetlesens tolkning av Spinoza, og viser hvordan Spinozas utsagn kan trekkes i motsatt retning.

Næss' filosofi er også gjenstand for kritikk i Ørjan Steiro Mortensens «Zapffe, Næss og naturen som ikke var der». I denne artikkelen settes Næss' økosofi opp mot Zapffes biosofi, og Mortensen går de to teoriene etter i sømmene. Ifølge artikkelforfatteren strander både Næss' og Zapffes tilnærming til forholdet mellom menneske og natur – henholdsvis på grunn av sin optimisme og sin pessimisme overfor vår evne til å påvirke naturen. Zapffes pes-

simisme tematiseres også i Sigurd Nøstberg Hovds tekst «Gudløs teologi», hvor han vurderer Lars Adrian Johnsens masteroppgave om forholdet mellom Zapffes begrep om det tragiske og Albert Camus' begrep om det absurde.

Professor i filosofi ved UiO Arne Johan Vetlesen svarer i sin samtale med *Filosofisk supplement* et kontant «nei» på spørsmålet om det finnes en egen norsk filosofitradisjon – og følger opp med et forsvar for det han kaller «den norske generalisten», en figur Vetlesen ser i sammenheng med det omdiskuterte ex.phil.-faget ved norske universiteter.

Som vanlig kan vi også by på bokanmeldelse – denne gang ved Andreas Harald Aure, som har anmeldt antologien *Ludvig Holbergs naturrett*. I sin anmeldelse presenterer Aure en mindre kjent side av Holberg, idet han retter fokus mot komediedikterens virke som moralfilosof. Vi er også stolte over å presentere Dagfinn Føllesdals artikkel «Husserls noemaomgrep» for første gang på norsk, oversatt av redaksjonens Alexander Myklebust og med ny innledning av Føllesdal.

I tillegg til dette vil du finne tekster som beveger seg utenfor temaets grenser. Hilde Vinje vurderer fjorårets gjendiktning av Platons *Sokrates' forsvarstale*, mens Hallvard J. Fossheim blir intervjuet om forbindelsene mellom film og filosofi.

Tematekstene i dette nummeret gir intet entydig svar på hva «norsk filosofi» er. De levner likevel ingen tvil om at det har skjedd interessante ting i filosofien her til lands. Norsk eller ei – redaksjonen både håper og tror du vil finne mye god filosofi i årets første nummer av *Filosofisk supplement*.

God lesning!

Espen Dyrnes Stabell &
Hilde Vinje,
redaktører



Illustrasjon: Åshild Aurlien

ZAPFFE, NÆSS OG NATUREN SOM IKKE VAR DER

ET SKRÅBLIKK PÅ VÅRE TO FREMSTE NATURFILOSOFER

Av Ørjan Steiro Mortensen

Næss og Zapffe søker på hver sin måte tilflukt i forestillingen om en harmonisk natur. Hvordan forsvarer de sine forestillinger om «Naturen» – og har vi fortsatt noe å lære av dem?

Tromsøs fortapte sønn og Nord-Norges filosofiske alibi, Peter Wessel Zapffe, er et unikum i den litterære faunaen. Sammen med Arne Næss bidro han til å sette naturen på dagsordenen i norsk filosofisk diskurs. De etablerte hver sin posisjon, henholdsvis *biosofi* og *økosofi*. En detaljert drøfting av disse posisjonene er utenfor denne tekstens rekkevidde. Men, som man sier, noen ganger kan man få et helt korthus til å falle sammen dersom man finner det riktige kortet å trekke unna. I denne artikkelen vil jeg undersøke premissene for disse posisjonene, med utgangspunkt i en kritisk lesning av naturbegrepene slik de kommer frem i henholdsvis Næss' *Økologi, Samfunn og Livsstil* fra 1976 og Zapffes *Om det tragiske* fra 1941.

Økosofi til forskjell fra økologi

Arne Næss' økosofi tar utgangspunkt i et naturbegrep som han mener har røtter i så vel mystiske religiøse bevegelser og vitenskapen som i den filosofiske tradisjonen: «Den filosofisk sentrale inspirasjon fra økologien knytter forbindelser mellom naturvennligheten slik vi finner den både hos feltøkologene og i kristen og annen naturmystikk med naturfilosofien til Spinoza, Goethe, Schelling og mange andre» (Næss 1976:264). «Økosofi T», som i Næss' verk er den tekniske betegnelsen for hans egen tenkning om naturen til forskjell fra andre hypotetiske utforminger av økosofien, har som mål å gi oss «nærhet til alt liv og all natur» (Næss 1976:264).

Det er for Næss nødvendig å skille klart mellom «vanlig økologisk litteratur» og økosofien, fordi «i en økosofi inngår det klare vurderinger som ikke er vanlig å finne i vanlig økologisk litteratur» (Næss 1976:25). Her er ideen at selv om økologien legger vekt på detaljerte beskrivelser av de prosessene som kan studeres i naturen, er ikke økologien selv i stand til å vurdere de normative konsekvensene av sine egne funn. I Næss' eget eksempel viser han til økologen Ivar Mysteruds beskrivelse av uakseptabel forurensning av økosystemer (Næss 1976:26). Næss hevder at den normative vurderingen av forurensningen (at den er uakseptabel) ikke kan være fundert i vitenskapens egen meningssammenheng, fordi vitenskapen er rent instrumentell. Vurderingen til Mysterud «må altså ... klassifiseres som en *ekte vurdering* dvs. at den har minst én ikke rent instrumentell komponent» (Næss 1976:26, min kursivering). Fordi vitenskapen ikke kan vurdere fra et «totalt perspektiv» hva som er normativt godt, må økologer som Mysterud overskride sine vitenskapelig definerte grenser for å kunne si noe om hvorvidt forurensning av naturen er akseptabelt eller ikke.

En ekte vurdering av økologiske problemstillinger må

derfor være å finne utenfor vitenskapen. En økosofi må etableres, som kan supplere de rent instrumentelle utsagnene til vitenskapen med «dypere» vurderinger:

De dypere [vurderingene] er «ekte», de er «målgivere», dvs. mer enn kloke anvisninger for hvorledes allerede oppstilte mål skal nås. De kunngjør *selve* målene, det som ikke *bare* er middel, men det «autoteliske», det «som er mål i seg selv». Ethvert underordnet mål forutsetter et overordnet. Men rekken blir uendelig hvis ikke vi hadde mål i seg selv. Økologien som vitenskap kan ikke avdekke slike mål. (Næss 1976:29)

Her kan en spørre seg om ikke det å få forske på spennende økosystemer må betraktes som et «mål i seg selv» for økologen. Forurensningen, da den truer økologens forskningsobjekt, blir dermed et problem for økologien som vitenskap. Vitenskap som praksis kan forstås som et mål i seg selv, og grunnforskning på for eksempel økosystemer fungerer slik at de rent instrumentelle formålene for forskningen ikke er gitt på forhånd. Det virker som om Næss misforstår forholdet mellom mål og middel når det kommer til vitenskap generelt. Et svar på Næss' eget eksempel fra sitatet over kunne dermed være at økologien *allerede* er «målet i seg selv», og at økologien derfor ikke trenger å postulere et nytt, høyere formål for virksomheten sin for å vurdere om forurensningen er uakseptabel eller ikke. Hva som er det «allerede oppstilte mål» for økologien, som gjør økologien instrumentell i utgangspunktet, er vanskelig å se for seg.

Økosofi T forsøker å komme opp med vurderinger på bakgrunn av en «generaliserende innfallsvinkel», som fordi den er basert på «ekte vurderinger», ikke selv trenger begrunnelse: «Prøver vi tilstrekkelig iherdig å begrunne [vurderingene] ut fra bestemte premisser, viser det seg at vi ender opp i å fremsette et filosofisk system, en fremstilling av sammenhengen mellom *alle* sider av vår eksistens. Heldigvis greier vi oss med mindre til daglig!» (Næss 1976:29). Hvorfor vi ikke skal forsøke å fremsette et filosofisk system, begrunnes rett og slett med at vi ikke har bruk for det, altså en rent instrumentell vurdering. Den «økologiske utfordringen» blir deretter forklart som en anledning til «allsidig klargjøring og loftsrydning i våre vurderinger. Betydningen av filosofisk bevisstgjøring kommer da til syne» (Næss 1976:29). Og avsnittet avsluttes med den normative påstanden: «Bildet av ekspertene som en som bare leverer 'fakta' bør bekjempes» (Næss 1976:29).

Her tårner spørsmålene seg opp: Hvordan kommer filosofisk bevisstgjøring til syne uten at det ligger en filosofisk systematikk til grunn som kan bevisstgjøre oss filosofisk? Er det slik at en filosofisk bevisstgjøring kan



Næss virker tvetydig, da han på den ene siden ønsker å kritisere vitenskapen for ikke å være filosofisk-systematisk nok, og på den andre siden kritiserer filosofisk systemtenkning for å være unyttig.

finne sted uten systematisk filosofi? Det er her uklart for undertegnede hva Næss overhodet mener med begrepet filosofi. Videre kan en lure på om «ekspertene», for eksempel økologene, bare er interessert i atomære fakta. De store teoretiske stridighetene internt i de vitenskapelige fagfeltene indikerer at også ekspertene *tenker*, og vurderer sine fakta i lys av mer altomfattende, systematiske hensyn. Er det ikke Arne Næss selv som tviholder på bildet av vitenskapsmannen som en som er ute etter å sanke inn «fakta» til rent instrumentelle formål? Næss virker her tvetydig, da han på den ene siden ønsker å kritisere vitenskapen for ikke å være filosofisk-systematisk nok, og på den andre siden kritiserer filosofisk systemtenkning for å være unyttig. Mener han at det er han selv, i rollen som den vise mannen med forsynet, som skal få det siste ordet?

Den dypøkologiske bevegelsen, økosofien generelt og økosofi T spesielt, vil fremstille de målene som er generelle «mål i seg selv», og som derfor bør være retningsgivende for handlinger og aksjoner, *i fraværet* av gode systematiske fremstillinger og velbegrunnede synsvinkler. Paradoksalt nok ser dette ut til å ende opp i et helhetlig, dog usystematisk og intuitjonistisk perspektiv som forener *alle* aspekter av den enkeltes eksistens på bakgrunn av forestillingen om en mulig nærhet til den sammenhengende totaliteten som utgjør naturen. Den «filosofiske bevisstgjøringen» innebærer å innse sin rettmessige plass i naturens sammenhengende enhet. Dette høres unektelig ut som kimen til en sektetisme, da den «dypere innsikten» uansett må formidles av noen som allerede har nådd den. Det problematiske

er at denne innsikten ikke skal formidles systematisk, noe som bryter med retningslinjene for god bruk av offentlig fornuft. Næss' tenkning ender opp med å tiltale de som allerede har nådd en «dypere forståelse» av naturen. Fordi han ikke kan peke på et systematisk filosofisk grunnlag for denne forståelsen, ender han uunngåelig opp med å preke for menigheten.

Livets rett – for hvem?

En konsekvens av den dypøkologiske innsikten er for Næss at vi som art må begrense vår utbredelse på jorda, slik at vi ikke begrenser andre livsformers rett til «utfoldelse og selvrealisering». Næss vil få oss med på en tilslutning til et syn på naturen hvor den gjensidige avhengigheten mellom alt levende skal legges vekt på, slik at alt som lever, kan gis rett til å utfolde seg på sine egne premisser:

At en ordning er rettferdig og en annen urettferdig, er en gammel tanke og den har aldri vært begrenset til å bare gjelde mennesket. Man øver rett og slett urett også overfor dyr og planter. I den nyere såkalte naturretts tradisjon finner vi disse tanker uttrykt filosofisk. De har i uminnelige tider vært uttrykt religiøst eller mytisk. Også dyr og planter har rett til utfoldelse og selvrealisering. De har *livets rett*. (Næss 1976: 265)

Et avsnitt lenger ned hevder Næss: «Alt har en indre sammenheng. ... Økologiens behandling av biosfæren *under ett* er egnet til å vise denne indre sammenhengen, og dermed også at mennesket ikke er noen privilegert dyreart» (Næss 1976:265). Her må vi spørre oss om Næss mener at også dyr, stilltiende, er klar over og aktivt respekterer alle levende tings rett til overlevelse. Dersom ikke alle dyrene er klar over dette: Vil ikke den innstillingen som *ikke* privilegerer sin egen art over de andre, representere

en privilegert posisjon som kun mennesket kan nå? Selv om Næss ønsker å begrense menneskets utbredelse på kloten, er ikke hans anti-humanisme i virkeligheten et tvers gjennom humanistisk prosjekt? Med andre ord: Dersom dyr ikke anerkjenner hverandres rett til overlevelse, men snarere tenderer mot å ødelegge hverandres økologiske forutsetninger (se neste avsnitt), bør ikke Næss' perspektiv da logisk sett privilegere menneskets tendens til rettferdighetstenkning, som alene gjør mennesket, og mennesket alene, i stand til å være «miljøvennlig»?

Det rent normative postulatet om at alt liv har rett til ikke å bli drept, er dessuten en inkonsistent posisjon, da svært mange livsformer er avhengige av nettopp å drepe andre livsformer for å overleve. Dersom en mener at alt liv har rett til ikke å bli drept, følger det logisk at de formene for liv som tar liv som en del av sin selvrealiserende utfoldelse, må hindres, og derfor ikke har lik rett til å overleve. Men denne posisjonen er absurd, i alle fall siden planter også må inkluderes i det som kan kalles den enhetlige biosfæren. Hva skulle dyrene da spise? Derfor lar det seg ikke gjøre å stå inne for en posisjon som på et moralsk grunnlag behandler biosfæren under ett, uten å havne i selvmotsigelse.

I det følgende skal vi ta for oss et kontemporært verk i evolusjonær biologi for å undersøke hva nyere teori sier om hypotesen om at biosfæren kan betraktes under ett. For det kan vel tenkes at Næss her legger ord i munnen på økologien?¹

Økologi i moderne biologi: nisjekonstruksjon

At alle levende vesener er i en relasjon til så vel andre levende vesener som til en anorganisk omverden, er selve hovedpostulatet for enhver økologi. Men at interaksjonen mellom levende vesener av seg selv kan gi grobunn for en balanse der alles «rett» til å overleve respekteres (jf. Næss 1967:265), er en tanke som det er vanskelig å finne belegg for i økologien. Økologien ser ikke på hele biosfæren som en enhet, og det er gode grunner for ikke å gjøre dette.

I stedet for den totale økosystem-tenkningen legger økologer nå fundamental vekt på aktuelle populasjoners innvirkning på sine omgivelser. Når en populasjon over tid påvirker sine omgivelser gjennom sin naturlige interaksjon med dem, forandres også de sentrale komponentene i det aktuelle økosystemet. Økosystemer er derfor ikke lukkede, men åpne og relativt kaotiske, noe som gjør at vi i praksis er nødt til å begrense oss til bare å snakke om lokale økosystemer. Biosfæren som helhet er ikke et enhetlig økosystem, men en kaotisk fluks som kun tillater lokale lommer av stabilitet.

Når en beverpopulasjon, for eksempel, påvirker omgivelsene sine ved å bygge en demning som vesentlig forandrer elvas løp, så er det ikke slik at effektene av denne forandringen umiddelbart balanseres av andre mot-effekter slik at alle de levende tingene i det opprinnelige økosystemet opprettholder sin naturlige «rett» til å utfolde seg selv på sine egne premisser. Dette påpekes av biologene Feldman, Laland og Odling-Smee i boken *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*:

For example, when beavers cut down trees and use them to construct their dams, they create ponds which can have profound effects on a whole series of resource flows used by other organisms, including flows of nutrients, the buildup of sediments and the availability of the river water itself. They may also create wetlands that can persist for centuries. They may modify the structure and dynamics of the riparian zone, and they can influence the composition and diversity of plant and animal communities. (2003:214)

Poenget er at det internt i Moder Naturs husholdning er stadige forandringer i konstruksjonen av de økosystemer som studeres, forandringer som påføres systemene av dyrepopulasjonene som selv inngår i dem. Ifølge Næss' sentiment kan det synes som om noen helst burde ha stoppet beverne fra å bygge disse demningene, fordi de kommer i konflikt med andre levende veseners utfoldelsesmuligheter. Forandringer av den typen som er beskrevet i sitatet over, vil for noen av dyrene og plantene uunngåelig medføre store vanskeligheter for deres evne til å overleve og utfolde seg. Måten dyr innreder sine «nisjer» i naturen på, har slik potensielt sett katastrofale følger langt ut over deres egne nisjer. Men det er ikke bare bevere, som i likhet med mennesker bygger store trekonstruksjoner, som utsetter omgivelsene sine for slike forandringer. Over tid vil den naturlige utfoldelsen (den partikulære formen for interaksjon med omgivelsene) til enhver levende skapning ha denne effekten: Økosystemet som helhet, artenes genetiske og fenotypiske egenskaper, og de ikke-organiske bestanddelene i økosystemet, vil se fullstendig annerledes ut.

Nisjekonstruksjonshypotesen hevder at når en art forandrer de eksterne faktorene som påvirker individenes utfoldelsesmuligheter, vil dette medføre at artens egne biologiske konstitusjon også forandrer seg over tid. Arten utsettes for nye utfordringer fra omgivelsene, og dette påvirker det en kan kalle kriteriene for naturlig utvalg. Når

Biosfæren som helhet er ikke et enhetlig økosystem, men en kaotisk fluks som kun tillater lokale lommer av stabilitet.

forholdene skifter, er det nye egenskaper som blir gunstige, og som derfor selekteres fremfor andre fra generasjon til generasjon. Når omgivelsene dramatisk forandrer karakter som en konsekvens av en eller annen omveltning (f.eks. beverdemningen), forandres også retningen til det evolusjonære forløpet for organismen. Nye arter kan og må oppstå gjennom slike voldsomme omveltninger, og det er ingenting i naturen som tilsier at «naturen selv» ikke privilegerer ødeleggelser som drivkraft for sin egen fornyelse. Vi kan selvfølgelig også snakke om relativt stabile økosystemer innenfor visse tidsrammer:

We anticipate that, where niche construction does exert control over ecosystems via engineering webs, it may allow the kind of functional integration that renders ecosystems orderly, and which at the largest scale is exemplified by the Gaia Hypothesis [hypotesen om at Moder Jord selv kan betraktes som en levende organisme]. (Feldman, Laland og Odling-Smee 2003:335)

Men selv om effektene av dyrenes nisjekonstruksjon i noen tilfeller fører til stabilitet og forutsigbarhet, kan de like gjerne ha kaotiske og uforutsigbare konsekvenser: «However, under different circumstances, the feedback generated by niche construction may introduce new sources of dynamic complexity or instability into ecosystems, which could generate chaotic interactions» (Feldman, Laland og Odling-Smee 2003:335). Vi kan derfor ikke hevde at naturen i seg selv står for en selvopprettholdende aktivitet som jobber

Dersom vi ønsker å forstå hvordan økosystemer oppstår og utvikler seg, er det dypere naturbegrepet en forkludrende metafysisk avsporing.

for alle levende tings interesser. Organismer er til en viss grad homeostatisk – de merker forandringer internt i sitt eget system, og de forsøker å balansere sitt stoffskifte til det mest gunstige for sin egen overlevelse. Men økosystemer som helhet har ikke en slik karakter. Rett nok kan virkninger innen ett økosystem påvirke andre økosystemer, og ørsmå forandringer ett sted kan få uante følger et annet sted (eksemplifisert ved den berømte hypotesen om «sommerfugleeffekten»). Men naturen som enhetlig helhet, som internt registrerer og justerer seg selv slik at alle levende organismer beholder sin rett til liv, finnes rett og slett ikke utenfor menneskeskapte, mystiske tankesystemer. Biologene advarer: «All versions of the Gaia hypothesis that insist that 'she' is alive are therefore misleading, mystical and counterproductive» (Feldman, Laland og Odling-Smee 2003:335–336).

Det blir stadig tydeligere for naturvitenskapen at na-

turen forstått som mystisk sisteinstans må vekk fra tenkningen om økologi. Problemet er rett og slett at økologien ennå ikke er overfladisk nok. Slik uttrykker Timothy Morton det programmatisk i introduksjonen til sitt verk *Ecology without Nature* fra 2007:

Ecology without Nature argues that the very idea of «nature» which so many hold dear will have to wither away in an «ecological» state of human society. Strange as it may sound, the idea of nature is getting in the way of properly ecological forms of culture, philosophy, politics, and art. (2007:1)

Dersom vi ønsker å forstå hvordan økosystemer oppstår og utvikler seg, er det dypere naturbegrepet en forkludrende metafysisk avsporing som er altfor ukritisk til ideen om at den eksterne verden eksisterte som en harmonisk helhet før menneskets «syndefall» inn i industri og utbytting.

Zapffe som den ulykkelige bevissthet

Også Peter Wessel Zapffe opererer med et grunntema om Naturen og menneskets fremmedgjorte posisjon i forhold til den, som her i paragraf II fra hans velkjente essay *Den Sidste Messias*:

Han kommer til naturen som en ubuden gjest; forgjeves rekker han sine armer ut og bønnfaller om å bli gjenforenet med det som har skapt ham: Naturen svarer ikke mer, den gjorde et under med mennesket, men siden kjente den ham ikke. Han har mistet sin hjemstavsrett i universet, han har spist av kunnskapens tre og er utstøtt av paradiset. Han er mektig i den nære verden, men han forbanner sin makt fordi han har kjøpt den for sin sjels harmoni, sin uskyldstilstand, sin borgfred i livets fang. (Zapffe 1997:43)

Zapffes begrep om naturen synes i likhet med Næss' å være fundert i forståelsen av naturen som en harmonisk figur. Men i motsetning til hos Næss er denne urharmonien for Zapffe absolutt utilgjengelig for oss. Zapffe utvikler fra dette utgangspunktet en koloss av et verk, *Om det tragiske*, som omhandler menneskets biologisk sett overutrustede tilstand som *animale rationale*, det rasjonelle dyret. På grunnlag av en lesning av den tyske biologen Jakob von Uexküll kommer han fram til et fullstendig pessimistisk syn på den menneskelige tilværelse. Von Uexküll regnes som den første etolog, og hans arbeider la grunnlaget for studiet av dyrs såkalte «livsverdener». ² Mennesket, som til tross for at det er en organisk skapning som alle andre levende ting, har som sin overlevelsesstrategi utviklet et *mindre* fysisk bestemt kroppsskjema som derfor ikke korresponderer med et spesifikt økologisk habitat. Til gjen-



gjeld har det overkompensert ved å utvikle et intellekt som av «naturlige» årsaker ikke lar seg forene med en livskraftig eksistensiell utfoldelse. Fra *Om det tragiske*:

§20 *Intellekt*. Betegnelsen omfatter en rekke sterkt bevisste funksjonsformer, som baade sproglig og psykologisk adskiller sig fra hverandre, men som det her i betragtning av øiemedet falder naturlig at ta under ett; i oversigten blev saaledes nævnt tænkning, forstaaelse av sammenhæng, analyse, kombinationsevne, konstruktiv evne og kritik. (Zapffe 1996:91)

Slik det ble hevdet fra den tidens biologi, er en livsforms evner, for eksempel intellektet, optimale kun når de står i et velbalansert forhold til de faktorer i omgivelsene som påkaller disse evnene. Zapffe sier: «Stenen er ikke intellektuelt underutrustet, ettersom den ikke har bruk for intelligens» (Zapffe 1996:92). Mennesket har derimot behov for et intelligent *overskudd* i møte med omgivelsene sine, fordi mennesket ikke kan skilte med de fysiske spesifiserte «våpnene» i kampen for tilværelsen som andre dyr har fått «tildelt» av naturen:

Værdien av et intellektuelt overskudd ligger klart i dagen. Forstaaelse er en av omveiene til riktig handling. Jo større fonds av innsigt, jo mer modnet teknik et menneske sitter inde med, desto tryggere kan han fra denne kant se fremtidige situasjoner i møte, kjendte som ukjendte. Heri ligger en opfordring til at øke innsigt og evne ut over øieblikkets krav, ja ut over enhver vilkaarlig grænse. Hvad der i dag er utvilsomt overskudd, kan i en fremtidig situasjon bli det som redder en. (Zapffe 1996:92–93)

Problemet er at ettersom intellektet øker i sitt omfang, blir det stadig vanskeligere å utfolde seg spontant. Fordi en i hvert enkelt tilfelle kan se for seg flere momenter enn det som er strengt nødvendig for å beherske situasjonen, tar det «tankemessige forarbeidet» for mye kraft. Dette yter et press på nervesystemet «og kan anta katastrofal karakter – og det selv om de implicerte interesser 'bare' er av biologisk-social natur» (Zapffe 1996:93). De vanligste og mest livsnødvendige gjøremål blir fremmede og abstrakte, og kan resultere i selvdestruktivitet. Ifølge Zapffe er mennesket det eneste dyret som utenfor fangenskap kan utvikle psykopatologier, og han ser dette som et klart symptom på menneskets overutviklede mentale evner.

Zapffe artikulere slik et perspektiv på menneskets plass i naturens helhet som den ekskluderte andre – og naturen ender dermed opp som den utilgjengelige andre for mennesket. En evig søken etter svar på hvorfor akkurat mennesket skulle bli unnfanget i Moder Naturs liv for deretter brutalt å bli ekskludert fra hennes harmoniske hushold, resulterer i alt fra metafysiske systemer til psykopatologier og suicidale tendenser hos de med de høyeste intellektuelle begavelsene: «For den vaakne, kritisk-analytisk bevisste ligger livet i fiendeland; nederlag og vildfarelse lurer i det lokkende, det vakre og tilsyneladende uskyldige; han aner mimicry overalt» (Zapffe 1996:93). Resultatet er en tragedie – der de mest utmerkede kjennetegn for mennesket som art også medfører at de mest utmerkede individene blir livsudyktige.³

En kan til en viss grad si seg enig i grunnpremisset i Zapffes arbeid. Mennesket er det dyret som har utviklet sin evolusjonære nisje i det abstrakte. Det intellektuelle «overskuddet» utgjør grunnlaget for menneskets konstruksjon av sin egen «livsverden». Det er imidlertid ingenting som tilsier at det skulle kunne påvises naturlige, eksterne faktorer som en kan legge til grunn for vurderingen av de intellektuelle evnene som overutviklede. Det er de intellektuelle evnene som best beskriver menneskets «horisont» overfor naturen, og mennesket har ingen mer direkte tilgang til naturen enn den som formidles av de intellektuelle evnene. Fordi vi alltid allerede er intellektuelt rustet på den måten vi er, står vi ikke i en posisjon der vi kan vurdere hvorvidt det er snakk om en overutrustning eller ikke. Det er kun i situasjoner internt i vår konstruerte livsverden, i interaksjonen med andre mennesker, at noe som kan minne om mentalt «overskudd», kan forekomme. Det det koker ned til da, er å ruste seg med det begrepslige apparatet som til enhver tid er relevant for den sosiale situasjonen en befinner seg i. Fordi det er i vår «natur» å være intellektuelt utrustet slik vi er, er det svært spekulativt å vurdere helhe-

ten av våre mentale evner som spesielt ugunstige for vår livsform. Denne vurderingen kan derfor bare finne sted på bakgrunn av en «dypere» vurdering, i analogi med Næss' mystiske innsikter om naturen.

Den ovenfor siterte biolog-trioen hevder at «in adding niche-construction to evolutionary theory, we are proposing an additional role for phenotypes [individer] in evolution. Humans are not just passive vehicles for genes; they also actively modify sources of natural selection in their environment» (Feldman, Laland og Odling-Smee 2003:281). Mennesket har konstruert sin nisje i det abstrakte, og det som skjer i det abstrakte, påvirker faktorene

Hvis verden i seg selv følger naturlover og fysiske prinsipper som er rent logiske og rasjonelle, betyr det at naturen er rasjonell?

for naturlig utvalg. En av de tingene vi mennesker, i alle fall de «mest begavede» av oss, faktisk kan utføre for å vende på vår «tragiske» situasjon, er å kritisere den formen for kritisk-analytisk tenkning som Arne Næss avviser som rent instrumentell, og som Zapffe tviholder på som roten til det tragiske – det mest høyverdige og samtidig det mest livsundergravende trekket ved mennesket som organisk vesen. Zapffe tar et steg i riktig retning når han forsøker å sette uttrykkene for vår intellektuelle virksomhet inn i en biologisk sammenheng, men han har ingen forståelse for hvor plastiske våre intellektuelle evner egentlig er. Dersom den formen for abstrakt systemtenkning som preger vår evolusjonære nisje, er for trang for vår vellykkede livsutfoldelse, er vel det beste (og mest «naturlige») alternativet å forsøke å sprengre grensene for tenkningen, snarere enn å verdsette disse systemene som det aller mest høyverdige på jord? Zapffe nekter rett og slett å se for seg en abstrakt idéverden som ikke er absolutt strukturert og lukket om seg selv. Når han deretter erfarer at virkeligheten ikke er like systematisk som hans tenkning, klandrer han Naturen for å ha gitt oss muligheten til å tenke systematisk fordi dette har gitt oss altfor høye forventninger til eksistensen. Spørsmålet er om han ikke identifiserer og forveksler systematisk-analytisk tenkning med generell utfoldelse av vårt intellektuelle apparat.

Mennesket er avhengig av å befinne seg i forskjellige situasjoner til forskjellige tider, noe som gjør det nødvendig å forholde seg til verden på flere forskjellige måter. Den «kritisk-analytiske bevissthet» i Zapffes forstand er bare ett av flere mulige uttrykk for vår bevissthet, og er kanskje en ugunstig variant for individet dersom den tillegges så mye vekt som hos Zapffe.⁴ En kritikk av den «kritisk-analytiske bevissheten», og dens absolutte krav som skal tynge ek-

sistensen så til de grader, virker på sin plass i stedet for en teori som forklarer hvordan en åpenbart svært velfungerende livsform ikke egentlig har livets rett. Vi kan likevel, om ikke annet, ta med oss fra Zapffe poenget om at måten vi tenker på, potensielt har biologisk-evolusjonær relevans. Måten vi tenker på, virker inn på måten vi handler på, og kan slik være med på å definere vår status som mer eller mindre attraktive for naturlig seleksjon. Hvilke barn som blir født, og hvilke som ikke blir født, henger i vår tid, med selvbestemt og effektiv abort, ofte sammen med en bevisst beslutning fra foreldrenes side. Zapffe selv tenkte seg ut av den evolusjonære seleksjonsprosessen via sin overbevisning om at det var umoralsk å få barn. Og med den varslede eksplosjonen i utviklingen av effektiv bioteknologi vil kanskje tenkningen om vår egen natur snart gi oss mulighet til å definere vår egen biologiske arv.

Zapffe versus Næss

På tross av Zapffes innbitte motstand mot religiøst formynderi, har kravet hans om at virkeligheten burde vært sammenhengende, universelt forståelig og rettferdig, et alvor ved seg som minner mest om det vi finner hos protestantismens glødende svovelpredikanter. Dyrene skiller seg i Zapffes tenkning fra mennesket blant annet fordi et slikt metafysisk rettferdighetskrav mangler hos dyrene. Men i stedet for å forkaste troen på en evig og uimotsigelig logikk fastholder han dette idealet som det mest høyverdige, selv om han vet at det ikke er heldig for hans egen livsutfoldelse. Slik martres han gradvis i en pessimisme som blir dypere jo mer viljen hans til sannhet styrkes av den tragiske motstandskraften som driver ham. Man kan mistenke at Zapffe har skjønt at han ville måtte gi opp troen på at han selv egentlig er Jesus (Den Sidste Messias?) dersom han hadde underkastet seg en spesifikk kristen doktrine. I stedet jamrer han seg over at Gud (eller naturen) har forlatt ham, selv om han vet at ingen kommer til å svare. Han klandrer Gud for Hans fravær, og gjør denne prosedyren (jurist som han var) til sitt kors som han sliter rundt på i stadig sterkere innbitt trass. Zapffe deler også svovelpredikantenes apokalyptiske tilbøyeligheter. Fra Zapffes *Den Sidste Messias*:

Verdenenes liv er en brusende flod, men jordens er en pøl og en bakevje. Undergangens tegn står skrevet på Eders panne – hvor lenge vil dere stampe mot brodden? Men der er én seier og én krone, og én frelse og ét svar. – Kjenn Eder selv – *vær ufruktbare og la jorden bli stille etter Eder.* (Zapffe 1997:51)⁵

Det kan late til at det var et evolusjonært («biologisk-social», jf. over) sjakktrekk at Zapffe selv valgte ikke å få barn.

Det er likevel pessimismen som redder ham. Der Næss er nesten naivt optimistisk når det gjelder menneskehetens evne til å moderere sin egen virksomhet, geografiske utbredelse og vekst i antall (hvordan ellers enn gjennom en paternalistisk-sekterisk politikk fundert i «visdom» og mystisk panteisme?), er Zapffe tydelig på at mennesket ikke kan, vil eller bør reddes. Hans prosjekt fører derfor ikke til en ideologisk appell om å redusere mennesket til en tilfeldig livsform, slik Næss tenderer mot å gjøre. I stedet tydeliggjør han differensen som gjør at det overhodet er mulig å ha et begrep om det menneskelige. Spørsmålet en avslutningsvis kan rette mot Zapffe, er om han ikke på sitt eget «biosofiske» grunnlag rett og slett bare kunne satt seg tilbake, i kontemplativ ro, slik jegeren hans ved vannhullet gjorde (Zapffe 1997:43), og latt korset ligge. Det er noe masochistisk over Zapffes ofte frenetiske insistering på det logiske, til tross for at han selv hevder at denne innstillingen er livsfiendtlig. Er det ikke best noen ganger bare å la ting være? Kuren man kunne foreskrive, er derfor en dose stoisk ro, eventuelt selvovervinnelse i Nietzscheansk forstand, for å få ham til å skjønne at det er fåfengt å kjempe allerede tapte kamper. Å piske Gud eller Naturen som du pisker en død hest, medfører til slutt bare en utmattende fortvilelse av den sorten Zapffe selv bærer vitne til. Næss virket i det minste mer harmonisk som person, selv om hans senere intellektuelle eskapader måtte mangle vitenskapelig redelighet. Spørsmålet vi bør stille oss i kjølvannet av dem begge, er hva vi kan få til i Gud eller Naturens fravær.

Flukten er problemet

Hvis det ikke er noen Natur å flykte til, eller noe nødvendig krav om absolutt kritisk-analytisk konsistens rettet mot eksistensen, er det da noe igjen av interesse i de respektive filosofenes grunnsyn?

En kan oppsummere ved å si at mennesket *qua* det rasjonelle dyret har til ansvar å skape seg et begrepslig rammeverk som bedre stemmer overens med naturens uharmoniske og urettferdige tilstand. Den knallharde eksistensialismen som rådet under Næss' og Zapffes storhetstid, sendte begge filosofene ut i en heksejakt, på henholdsvis vitenskapens og metafysikkens systembyggende tendens. Men begge mislyktes i å få til en brukbar dekonstruksjon av disse systemene. Når man rett og slett bare oppjonerer mot noe, er man fullstendig bundet av det man stiller seg imot. Eskapistisk avvisning og fatalistisk tilslutning virker derfor som like dårlige løsninger. For å si det på «heidegersk»: Det er ikke den ukritiske *tilslutningen* til, eller *avvisningen* av, en idé, men *utspørringen* av den, som er bevis

på tankens ydmykhet (en lærdom Heidegger selv måtte erfare på grelleste vis).

Vi kan lære av våre to filo-sofister (jf. *bio-sofi* og *øko-sofi*) ved å unngå å begå deres feil. De ender dessverre begge opp ved et lite produktivt, proto-nihilistisk nullpunkt, der lystig flukt fra (Næss) og ulykkelig fortapelse i (Zapffe) metafysisk-vitenskapelige systemer er de eneste mulighetene. De danner slik hverandres motpoler. Dersom vi i utgangspunktet innser at verken naturen eller (den metafysiske) logikken er, eller trenger å være, i perfekt harmoni innad, så trenger vi muligvis ikke å bygge opp så høye tåkeslott – verken på grunnlag av egne intellektuelle idealer eller av naturens uskyldige urtilstand.

Spørsmålet vi bør stille oss i kjølvannet av dem begge, er hva vi kan få til i Gud eller Naturens fravær.

NOTER

¹ Det kan også tenkes at økologien har vokst av seg en del naivitet siden Arne Næss studerte den, og at Næss ikke kunne forutse utviklingen og derfor ikke kan klandres for sine raske slutninger. Jeg vil hevde at det likevel er verdifullt å vurdere Næss' syn på økologien opp mot nyere forskning, da Næss ennå i dag fungerer som inspirasjonskilde (for ikke å si maskot) for miljøbevegelsen både i Norge og andre land.

² For videre lesning om von Uexküll og hans innvirkning på filosofihistorien, se Brett Buchanan's *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze* (2008).

³ Her kan man kanskje driste seg ut i en psykologisering, og spørre om ikke denne absolutte beskrivelsen av de naturlige forutsetninger for psykopatologi, som i samme vending hever Zapffe opp på en pidestall som en av de mest begavede av sitt slag, ikke er en strategi for å legitimere Zapffes eget infamøse, depressive sinnelag. Fra Zapffes perspektiv er det slett ikke rart at Arne Næss, som også veiledet Zapffes arbeid, søker vekk fra en «kritisk-analytisk» tilnærming til eksistensen til fordel for det eskapistiske metafysiske prosjektet som ble til dypøkologien. Spørsmålet er selvfølgelig om det virkelig er naturlig og nødvendig at oppegående intellekter i menneskelige samfunn utvikler patologier og nevroses.

⁴ For Næss sin del kan man spekulere i om det er hans ungdommelige fascinasjon for korrekt fortolkning og presisjon (som for eksempel i verket *Interpretation and Preciseness* fra 1947) som har ført til at det foretrekkes vendte tilbake i form av hans heller tåketene senere livsfilosofi.

⁵ En ting som virkelig bevitner Zapffes originalitet, er at han er den eneste filosofen hvis strategi for å avslutte filosofihistorien går ut på å oppfordre mennesket til rett og slett å dø ut.

LITTERATUR:

- Buchanan, B. 2008, *Onto-Ethologies: The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty, and Deleuze*, State University of New York Press, New York.
- Morton, T. 2007, *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Næss, A. 1976, *Økologi, Samfunn og Livsstil*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Odling-Smee, F.J., K.N. Laland og M.W. Feldman 2003, *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*, Princeton University Press, Princeton.
- Zapffe, P.W. 1996 [1941], *Om det Tragiske*, Pax Forlag, Oslo.
- , 1997, *Kulturelt Nødverge*, Pax Forlag, Oslo.

DJUPØKOLOGIEN TIL ARNE NÆSS SETT I LJOS AV SPINOZAS ETIKK

Av Harald Støren

Arne Næss vert i det akademiske miljøet i Noreg gjerne oppfatta som ein svoren positivist, med all sin filosofiske ballast frå den logiske empirismen til Wienerkulen. Det skuldast nok særleg at det er den tolkande og presiserande Næss norske studentar fyrst har fått læra å kjenne gjennom logikkpensumet til examen philosophicum. Då vert det ofte ikkje lagt merke til at Næss sjølv heile tida streka under at han aldri delte premissane til den logiske empirismen, og at det meste av han har skrivi peikar i ei heilt anna lei. Ikkje minst syner det seg i arbeidet hans med djupøkologien, der Spinozas filosofi spelar ei nykelrolle. Det er her grunnlaget ligg for den samfunnsengasjerte Arne Næss.

Temaet for denne artikkelen er økosofien¹ til Arne Næss og det grunnlaget han legg for den djupøkologiske rørsle. Eg skal fyrst presentera den djupøkologiske modellen og den plattformen som spring ut av han, og koma inn på kva for vitenskapsteoretiske og metodologiske tilnærmingar som ligg til grunn for han. Dineast skal eg gå nærare inn på det filosofiske grunnsynet som har inspirert Næss til engasjementet for den djupøkologiske rørsle.

Sjølv om Næss gjev mykje åtgang til Gandhis ikkjevaldsfilosofi og hevdar han òg står i gjeld til buddhistisk filosofi, så er det Baruch de Spinoza (1632–1677) han hevdar har gjeve dei fleste og mest varige impulsane til den djupøkologiske engasjementet. Eg skal difor i den andre delen av artikkelen presentera hovuddraga ved dei sidene av Spinozas etikk og metafysikk som har relevans for den djupøkologiske modellen. Eg kjem i den samanhengen òg inn på Jon Wetlesens utlegging av Spinoza, som trekkjer i ei anna lei enn den tolkinga Næss gjev.

Hovudsiktemålet er likevel å relatera sentrale sider ved djupøkologien til Spinozas etikk, og sjå nærare på om Næss' grunngeving av djupøkologien ut frå denne etikken lèt seg forsvare.

Den djupøkologiske modellen

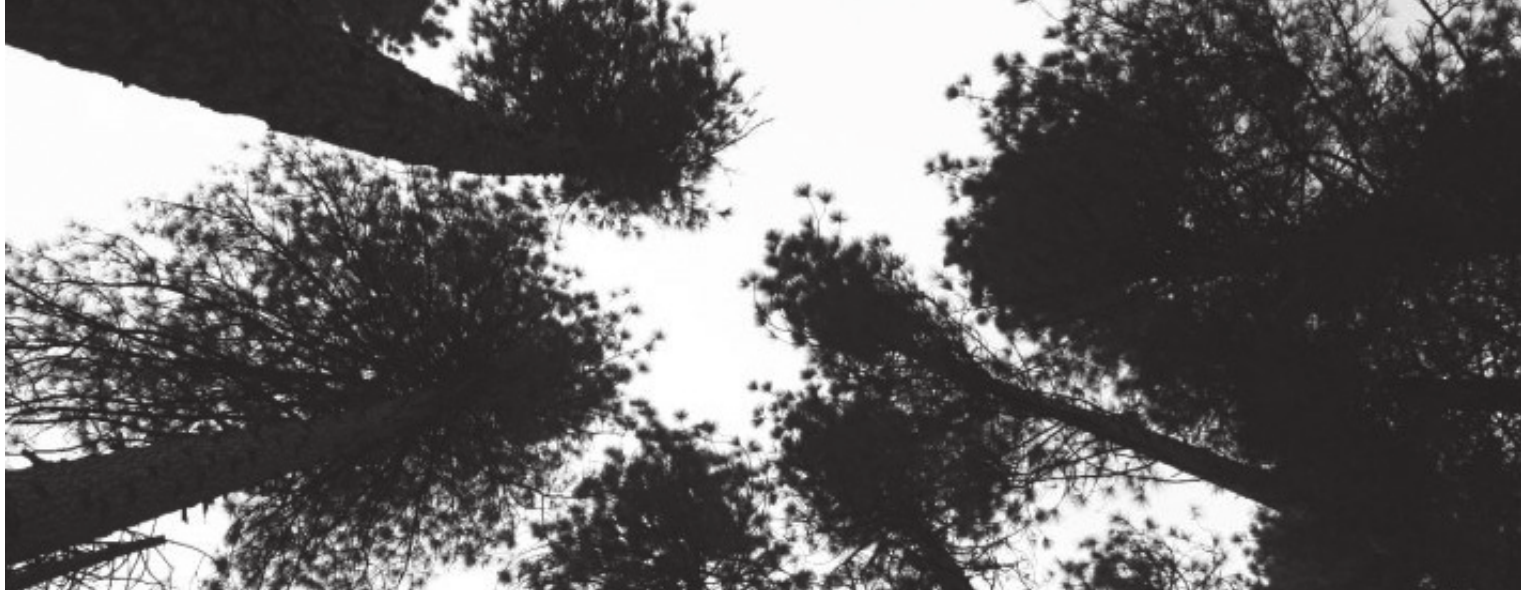
Eg skal fyrst taka føre meg djupøkologien sin plass innanfor den almenne vitenskapshistoria og finne ut kva som særkjenner han i høve til andre typar økologi. Dineast skal eg sjå nærare på tufta og plattformen til den djupøkologiske rørsle og den rolla dei har spela for utforminga av Næss' filosofi.

Djupøkologien som vitenskap

Arne Næss definerer «økologi» som «det tverrvitenskapelige studium av organismenes levestandard under gjensidig påvirkning og i vekselvirkning med omgivelsene, de organiske så vel som de uorganiske» (Næss 1999a:17). Det dreiar seg soleis om ein vitenskap som teoretisk og metodologisk ikkje knytter seg til nokon særskild av dei eksisterande vitenskapane. Ein peilar seg inn mot det same granskingsområdet som dei tradisjonelle vitenskapane, samstundes som ein søker å fremja samarbeid på tvers av faggrensene. Næss strekar under det naudsynste i eit auka medvit om dei filosofiske føresetnadene for den vitenskaplege arbeidet, og hevdar at ei slik medvitstgjeriing vil avdekkje kvifor dei tradisjonelle vitenskapane er vortne fragmenterte. Han avslører den nøytraliteten og føresetnadsløysa desse vitenskapane gjev skin av, og ynskjer i staden å fremja ein vitenskap med eit praktisk siktemål, tilknytt eit granskingsprosjekt som er avgrensa i tid og stad – sokalla «aksjonsgranskning» (Næss 1999a:31–33). Det ligg implisitt i Næss' definisjon at den ymsesidige påverknaden mellom menneske og miljø må stå i fokus for denne granskinga. Det krev at ein kvittar seg med den tradisjonelle spesialisttilnærminga til føremon for ei perspektivutvidande kvalitativ tilnærming, der det er relasjonar meir enn kvantitative data som står i sentrum for granskinga (Næss 1999a:40, 53). Næss kallar denne vitenskapsteoretiske tilnærminga «relasjonisme».

«Grunn» vs. «djup» økologi

Omgrepet «djupøkologi» føreset eit skilje mellom to slag økologi, ein grunn og ein djup. Det som skil den djupe frå



Illustrasjon: Åshild Aurlien

den grunne økologien er at ein er viljug til å gå lenger når det gjeld å stille djupe spørsmål ved den politikken som vert førd når det gjeld miljøvern i det offentlege rommet. Næss definerer «djupt spørsmål» formallogisk:

... a question P is deeper than a question Q, if and only if there is at least one answer which P questions which Q does not question, and there is no answer which Q questions which P does not question. (Næss 1982, hjå Fox 1995:93)

Warwick Fox (1995:134–41) poengterer at Næss ved slik å leggja reint formelle kriterium til grunn for definisjonen, i staden for å taka utgangspunkt i det konkrete innhaldet, gjer djupøkologien filosofisk relevant, samstundes som han opnar for fleire moglege tolkingar av omgrepet (1995:94–95). Han tek likevel fråstand frå ein slik formallogisk måte å definera omgrepet på, og kritiserer Næss for ikkje å gjeva nokon fast regel for å avgjera kva som skal gjelde som «grunnleggjande norm». Dette gjev fritt spelrom for intuisjonen. Det ser Næss likevel som ein føremon når han gjer «sjølvrealisering» til den grunnleggjande norma. Men då har vi heller ingen garanti mot at antroposentriske² synsmåtar òg kan avleiest frå slike grunnleggjande normer.³

Identifisering med naturen

Warwick Fox (1995:145) hevdar at den filosofiske tolkinga Næss gjev djupøkologien stend seg logisk, samstundes som ho markerer eit skilje i høve til andre økologiske retningar. Han meiner likevel at ho er tufta meir på psykologi enn verdeteori, og går inn for å byte ut nemninga «djupøkologi» med «transpersonleg økologi» («transpersonal ecology»), av di denne nemninga speglar betre av den utvidinga av sjølvet som Næss går inn for med norma om sjølvrealisering (1995:198–99). Næss hevdar at ei djupare psykologisk forståing av samanhengen mellom oss sjølve

og verda vi lever i utan vidare fører til at vi handlar i pakt med naturen: Identifisering med naturen gjer at ein handlar økosentrisk av rein eigenkjærleik. Økosentrisk åtferd vert med det heller eit spørsmål om ontologi enn etikk: Moralske krav tener berre til å fremja ei trong, individualistisk tyding av sjølvet (1995:216–17; Næss 1987:36–41).⁴ Næss tek med det fråstand frå Kants pliktetikk, der ei handling berre vert vurdert ut frå i kva grad ho fylgjer morallova. For Næss fører norma om sjølvrealisering på grunnlag av eit kollektivt sjølv, «det økologiske sjølvet», til at handlinga vert utførd av di ho samsvarar med ei intuitiv kjensle av kva som er rett. Det er dette Kant kallar ei «vakker handling», til skilnad frå ei plikthandling (Næss 2012:94–96). Det er her grunn til å streka under at til grunn for det økologiske sjølvet ligg ikkje berre menneskelege relasjonar, men heile «samfunnet av levande vesen» (Næss 1988:20).

Den psykologiske vendinga til Næss er tydeleg inspirert av Spinozas filosofi, som Næss hevdar er psykologi i like høg grad som filosofi, men vel å merke ein dynamisk psykologi, der intensjonar spelar ei avgjerande rolle:

Det er en psykologi som tar utgangspunkt i at menneskers virksomhet er sterkt rettet mot formål. For Spinozas vedkommende betyr det øket frihet, forståelighet ut fra oss selv, og flere andre formål av beslektet art. Her skiller den seg fra hedonistisk orientert psykologi, som tar utgangspunkt i lyst og smerte (*pleasure and pain*). Spinoza fremhever at selve den prosess som utgjør et menneskes utfoldelse av sin natur er gledesbetonet. Mennesket opplever gleden som en glede over de enkelte mål som realiseres under utfoldelsen. (Næss 1999b:37)

**Økosentrisk åtferd
vert med det heller eit
spørsmål om ontologi
enn etikk: Moralske
krav tener berre til å
fremja ei trong,
individualistisk tyding
av sjølvet.**

For å fastsetja innhaldet i Næss' omgrep «identifisering», forstått som ei «kjensle av fellesskap», skil Fox (1995:249–52, 259) mellom tre ulike former for identifisering: personleg, ontologisk og kosmologisk. Medan den personlege identifiseringa viser til dei opplevingane av fellesskap det einskilde individet har andsynes sine nærmaste, viser den ontologiske og den kosmologiske til det transpersonlege sjølv. Men medan den ontologiske identifiseringa skjer gjennom ei sannkjenning av at ting *er*, skjer den kosmologiske gjennom ei sannkjenning av at vi og alt anna er delar av den same røyndomen. Næss' omgrep «sjølvrealisering» må forståast som ei identifisering av det kosmologiske slaget.

Næss' djupøkologiske modell («økософи Т»)

Arne Næss (2012:92–93) tek utgangspunkt i eit økologisk totalsyn tufta på ein modell med fire nivå, der kvart nivå er avleitt av det føregåande:

- I) Grunnleggjande normer av filosofisk eller religiøs art.
- II) Ei plattform på åtte punkt som dannar utgangspunktet for handlingsprogrammet til den djupøkologiske rørsle, dvs. dei prinsippa som alle i den djupøkologiske rørsle kan einast om. (Eg kjem nærare inn på denne plattformen nedanfor.)
- III) Ei rad normative konsekvensar og hypotesar om sakstilhøve som kan avleiest av desse prinsippa.
- IV) Dei særskilde handlingsreglane som kan avleiest av desse, tilpassa den konkrete stoda.

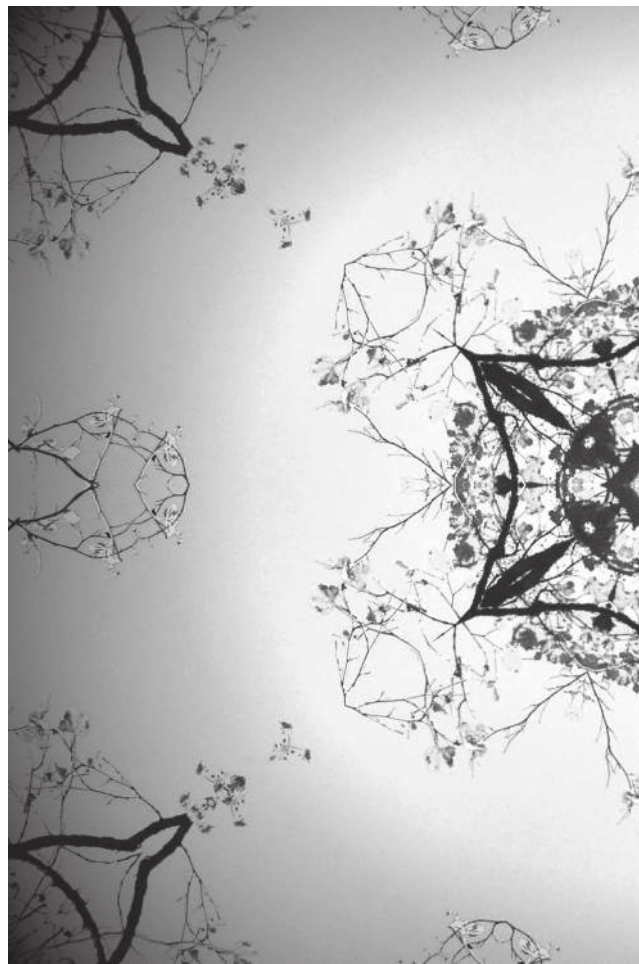
Medan den *grunne* økologien anten hoppar over dei grunnleggjande normene på det fyrste nivået eller går beinveges frå det fyrste til det fjerde, går den *djupe* økologien gjennom alle dei fire nivåa i den nemnde rekkjefylgja (2012:91–94). Den formallogiske definisjonen av «djupøkologi» gjer det mogleg å knyte i hop dei to fyrste nivåa – det filosofiske og det ålmenne (Fox 1995:102–103).

Djupøkologien er praktisk retta, og legg særleg vekt på å finne dei mest rasjonelle midla for å nå mål tufta på eit utvalt sett grunnleggjande normer. Næss kallar den djupøkologiske modellen «økософи Т». ⁵ Det høgste målet på nivå I er *sjølvrealisering*, der identifiseringa med seg sjølv òg ber i seg ei identifisering med omverda. ⁶

Ved hjelp av ei rad hypotesar tufta på konsekvensanalyse avleier Næss (2012:95) ei rad underliggjande normer frå den grunnleggjande norma «sjølvrealisering!». ⁷ Frå denne norma avleier han norma «alle har same retten til sjølvrealisering!». Frå den same norma avleier han norma

«størst mogleg mangfald!», og av ho igjen normene «størst mogleg symbiose!» og «størst mogleg kompleksitet!». Normene «inga utbyting!» og «inga underkuing!» kan òg avleiest beinveges frå norma «sjølvrealisering!».

Med «symbiose» forstå Næss ein ymsesidig avhengnad til føremon for alle. Norma om maksimering av symbio-

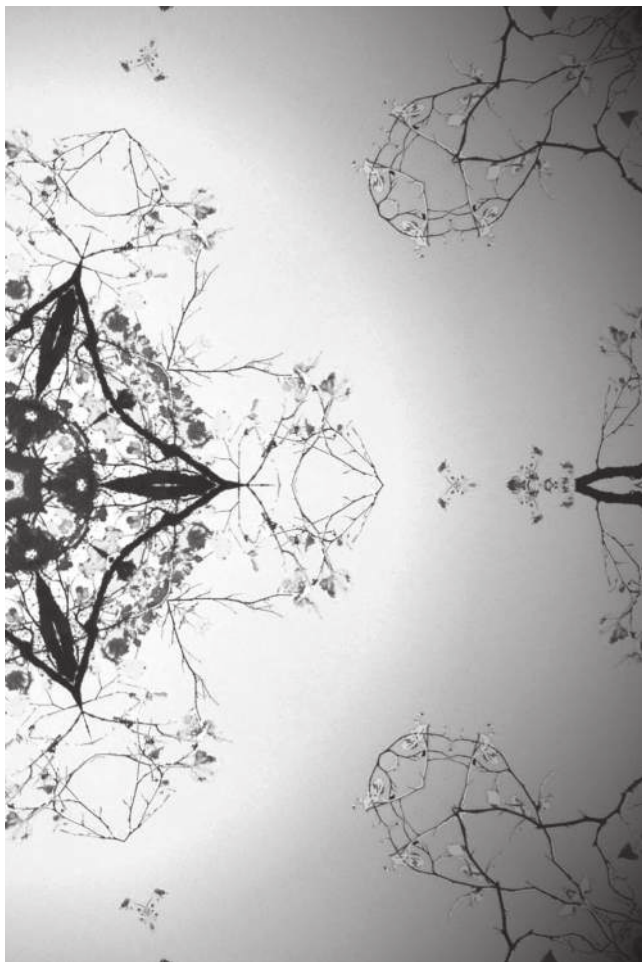


Illustrasjon: Åshild Aurlien

sen er ein konsekvens av norma om størst mogleg mangfald. Ho går fram av den utvida tydinga Næss gjev sjølv: Når alle har lik rett til å realisera seg sjølv, fører det til eit stort mangfald, samstundes som dette mangfaldet berre kan realiserast i ymsesidig samarbeid. Sjølv når fram til identiteten sin ved å solidariserast seg med andre (Næss 1999a:324–25). Av di sjølv òg omfattar andre, vert det å hjelpe andre samstundes å hjelpe seg sjølv.

Mennesket går gjennom ein mognadsprosess med stendig utviding av sjølv, frå eigenkjerleik til sjølvrealisering. ⁸ Næss (1999a:381) nemner i alt fem naudsynte vilkår for at denne prosessen skal finne stad: For det fyrste må ein operera med eit egalitært sams budsjett for alt liv; for

det andre må ein ha eit kulturelt og biologisk mangfald; for det tredje må ein ha eit nærmiljø i lokalsamfunn tufta på sjølvberging; for det fjerde må det vera nokre materielle minimumsvilkår; og for det femte lyt folketalet vera optimalt.



Plattforma for den djupøkologiske rørsla

Dei åtte prinsippa som danner plattforma for den djupøkologiske rørsla på nivå II i modellen tek utgangspunkt i vilkåra for sjølvrealiseringsprosessen, nemnde ovanfor.⁹ Alle prinsippa må vera oppfylte for at ein skal kunne tala om «djupøkologi». Eg skal her nemne dei i den rekkjefylgja dei kjem i hjå Næss, saman med nokre av kommentarane hans (sett i kursiv) til kvart av punkta (Næss 2012:86–88):

- 1) Velværet og bløminga til alt liv, både menneskeleg og ikkje-menneskeleg, har ibuande verde («inherent value»), uavhengig av nytta den ikkje-menneskelege verda har for menneskelege føremål.
Ein syner her til biosfæren (økosfæren) som heilskap.

- 2) Rikdomen og mangfaldet av livsformer bidreg til realiseringa av desse verda, og har verde i seg sjølve.
Primitive og meir utvikla artar har soleis den same retten til livsutfolding.
- 3) Menneska har ingen rett til å redusera denne rikdomen anna enn for å stette livsviktige tarver.
Omgrepet «livsviktig tarv» («vital need») vert ikkje nærare spesifisert, av di ein ynskjer å overlata til den einskilde å nytte skjønnet sitt i samsvar med dei ytre tilhøva.
- 4) Bløminga av menneskeleg liv og kultur lèt seg sameine med ein monaleg mindre folkesetnad. Bløminga av ikkje-menneskeleg liv krev ein mindre folkesetnad.
Stoda i verda i dag er slik at det her krevst snøgge tiltak.
- 5) Den noverande menneskelege innblandinga i den ikkje-menneskelege verda er for stor, og stoda forverrar seg snøgt.
Det er dei rike landa som til no har stått for det meste av miljøødeleggingane, og det er maktpåleggjande at dei fattige landa ikkje tek etter.
- 6) Det krev ei politisk endring som verkar inn på den grunnleggjande økonomiske, teknologiske og ideologiske strukturen.
Dei vilkåra som er oppsummerte under punkta 1-5 lèt seg ikkje sameine med den noverande graden av økonomisk vokster i industrilanda. Det er difor naudsynt at ikkje-statlege organisasjonar kjem med tiltak på tvers av landegrensene for å motverke uheldig innverknad frå regjeringane.
- 7) Den ideologiske endringa vil i hovudsak vera å fremja livs kvalitet (med vekt på situasjonar som har verde i seg sjølve)¹⁰ heller enn høgare levestandard.
Omgrepet «livskvalitet» («quality of life») lèt seg ikkje kvantifisera.
- 8) Dei som går god for punkta over har plikt til direkte eller indirekte å setja i verk dei naudsynte endringane.
Det er likevel rom for drøfting av prioriteringar.

Vi ser av dette at djupøkologien ber i seg ein *holisme*, som strekar under den ymsesidige avhengnaden mellom alt liv i naturen, tufta på økologisk jamvekt. Naturen, som omfatar både menneske, dyr, planter og landskap, har ibuande verde, uavhengig av den nytta han har for menneska (Næss 1999a:340). Det krev eit politisk og økonomisk program som tek sikte på å rette opp att den jamvekta som er vorten øydelagd av industri-samfunnet og ein aksjonsplan for snøgge strukturendringar på globalt plan. Arbeidet for å gjera ende på klasseskilnader og utbyting gjennom inntektsutjamning, og for større lokalt sjølvstyre gjennom sjølvberging, står her sentralt (1999a:12–13).

Naturen, som omfatar både menneske, dyr, planter og landskap, har ibuande verde, uavhengig av den nytta han har for menneska.

Fox (1995:114) peikar på at Næss, ved å definera den djupøkologiske plattformen som «dei mest ålmenne prinsippa tilhengjarane av den djupøkologiske rørsle kan slutte seg til», nyttar eit empirisk-deskriptivt kriterium, heller enn eit normativt, for å staka ut handlingsprogrammet for rørsle. Når Næss talar om det normative grunnlaget for økosofien (1999a:18–19), talar han berre om nivå I i den djupøkologiske modellen, der normene er gjevne ut frå ei filosofisk eller religiøs grunninnstilling. Det empirisk-deskriptive kriteriet kjem fyrst inn på nivå II. Det er soleis berre nivå I som er relevant for den filosofiske grunnleggjinga av djupøkologien.

I omsuta for alt liv ligg òg eit ynske om å unngå at «menneske gjer seg sjølv til husdyr» ved å lata seg styre av «eit upersonleg, administrativt maskineri» – det Næss kallar «sjølvdomestisering». Han stiller med det spørsmålsteikn ved om vi gjennom vitskap og teknikk i det heile er i stand til å leggja naturen under oss. I staden lyt vi endre verdeprioriteringane for samfunnsutviklinga gjennom auka medvit om kva det er vi ynskjer (Næss 1999a:14–16).

Systemteori

Metodologisk gjer Næss seg til målsmann for ei systemteoretisk tilnærming, der systemet kjem i staden for den tradisjonelle dikotomien «del»/«heilskap». Den gestaltpsykologiske tesen om at heilskapen er meir enn summen av delane, gjev soleis ikkje lenger noka meining. Mennesket

er ikkje ein ting i eit miljø, men eit knutepunkt i eit system av relasjonar (Næss 1999a:85). Denne systemteoretiske tilnærminga får beinveges konsekvensar for Næss' politiske engasjement. I staden for ei samfunnsutvikling med blind avhengnad av den teknologiske utviklinga tufta på ein mål/middel-logikk, der midla vert til mål i seg sjølv, går djupøkologien inn for ei alternativ utvikling, der det vert mogleg å

dvela ved det som har verdi i seg sjølv (1999a:102). Det krev at livsstilen endrar seg saman med systemet. Det er eit ymsesidig tilhøve mellom økonomi og psykologi: Ei omlegging av den økonomiske politikken krev samstundes ei mentalitetsendring (1999a:106, 108).

Liksom Karl Marx, ynskjer Næss eit samfunn utan klasseskilje og økonomisk utbytting. Men i motsetnad til Marx tek han fråstand frå den økonomiske determinismen, der samfunnsordninga vert styrt av ei blind teknologisk utvikling. Han gjer i staden merksam på at den teknologiske utviklinga er menneskeskapt og kan styrast etter eit heilskapleg normativt system i retning av ein

mjuk teknologi prega av lite energibruk, lite forureining av naturen, resirkulering av ressursane og avgrensa av dei grensene lokalsamfunnet og naturen set (1999a: 114–16, 124). Slik teknologi er naudsynt for å motverke framandgjerding¹¹ og utvikle ein identitet i eit symbiotisk tilhøve til andre. Fragmenteringa av arbeidet og dei auka avstandane i moderne samfunn er likevel faktorar som kan hindre utviklinga av dei ymsesidige menneskelege relasjonane som er naudsynte for ei slik utvikling (1999a:329–31).

Relasjonisme

Næss kallar den filosofiske posisjonen sin «relasjonisme» (1999a:53). Det tyder at naturen vert beskriven som eit nettverk av ymsesidige avhengnadstilhøve, der dei subjektive er meir fullborne enn dei objektive. Det tyder samstundes at det skarpe skiljet mellom subjekt og objekt i den dualistiske tradisjonen etter Descartes vert oppheva. Næss ser seg heller i forlenginga av den antikke filosofen Protagoras' lære om materielle ting som knutepunkt inn- anfor eit relasjonsfelt.¹²

Næss (1999a:55) tek med det òg fråstand frå den empiristiske tradisjonen frå John Locke, som skil mellom primære og sekundære kvalitetar ved objekta, der dei fyrste er fysisk-matematiske eigenskapar som heftar ved tingen sjølv, som form, masse, tettleik, osv., og dei andre er eigenskapar som berre heftar ved sansane, som farge, lukt, smak, osv. Berre dei primære kvalitetane vert her tilkjende ontologisk status. Næss tek fråstand frå det ontologiske skiljet Locke her fører inn, og legg til ein tredje type kvalitetar, nemleg dei tertiære, som er eigenskapar ved subjektet som vert projiserte ut i naturen og får ontologisk status gjennom relasjonsfelte.

Det er soleis dette filosofiske utgangspunktet i relasjonismen som ligg til grunn for Næss' kvalitative vitskapsteoretiske tilnærming.

Spinozas etikk

Eg skal no sjå nærare på relevansen av Spinozas etikk for den djupøkologiske modellen. Fyrst skal eg dels presentera og dels kaste eit kritisk blikk på Næss' eigne kommentarar til dei relevante punkta i Spinozas hovudverk, *Etikken*, der dei etiske spørsmåla vert sette i samband med metafysiske spørsmål, som Guds immanens i verda. Dinest skal eg relatera Næss' tolking av Spinoza til ei alternativ tolking framsett av Jon Wetlesen, og sjå nærare på i kva grad det fridomsomgrepet Spinoza utviklar i *Etikken* byggjer opp under handlingsprogrammet til djupøkologien.

Panpsykisme

Djupøkologien til Arne Næss tek utgangspunkt i eit pan-

Liksom Karl Marx, ynskjer Næss eit samfunn utan klasseskilje og økonomisk utbytting.

psykistisk naturomgrep.¹³ Det tyder at naturen er altomfattande, kreativ, mangfaldig og levande, samstundes som han er strukturert gjennom naturlovene. Dette står i motsetnad til det passive og verdenøytrale naturomgrepet som pregar den mekanistiske vitskapen. Medan denne vitskapen er prega av ei spalting («dualisme») mellom sjel og lekam («det ikkje-utstrekte» og «det utstrekte») i arven etter Descartes, ser Spinoza på sjel og lekam som to i seg sjølve perfekte aspekt ved den same røyndomen («substansen») (Næss 1977:419).¹⁴ For Spinoza er alle enkeltting (*res particulares*) uttrykk for Gud, det vil seia at dei har nokre av dei eigenskapane som Gud har i uendeleg grad. Næss snevvar inn tolkinga av *res particulares* til å gjelde «alle levande vesen».

«Panpsykisme» tyder at psyke òg er ein eigenskap alle levande vesen har (Næss 1999b:40). I merknaden til læresetning 13, del 3, i *Etikken*, skriv Spinoza:

For om enhver ting finnes det en idé i Gud som Gud er årsak til på samme måte som han er årsak til menneskekroppen. Og alt vi har sagt om ideen om menneskekroppen, bør vi derfor nødvendigvis også si om ideen om enhver ting. På den annen side kan vi allikevel ikke nekte for at ideene, på samme måte som objektene, er innbyrdes forskjellige og at den ene er mer fremragende enn den andre og inneholder mer virkelighet, på samme måte som den enes objekt er mer fremragende enn den annens objekt og inneholder mer virkelighet. (Spinoza 2009:92)

At kvar ting finst som ein idé i Gud kan berre tolkast som at alle ting er besjela, av di idéen for Spinoza er eit uttrykk for det sjelelege, eller ikkje-utstrekte. Men samstundes kjem det fram av sitatet at Spinoza meiner ulike ting har ulik *grad* av besjeling. Næss meiner å ha stønad for innsnevringa av omgrepet *res particulares* til «levande vesen» i måten Spinoza brukar det på i tekstene sine (Næss 1999b:40).¹⁵

For Spinoza er alle ting ihopknytte gjennom eit nettverk av årsak-verknadssamband, der årsaka er essensen i tingen, som vert uttrykt gjennom verknaden (Næss 1977:419–20). Dette vert stadfesta av Spinoza når han seier i læresetning 36, del 1, i *Etikken*: «Det finnes intet fra hvis natur det ikke følger noen virkning». I provet til den same læresetninga heiter det:

Alt som eksisterer uttrykker Guds natur eller vesen på en gitt og avgrenset måte ..., dette vil ... si at alt som eksisterer uttrykker Guds makt, som er alle tings årsak, på en gitt og avgrenset måte, og følgelig ... må det følge en eller annen virkning av det. (Spinoza 2009:73)

Gud er soleis årsak til alle ting. I dette ligg implisitt norma «symbiose!», som Næss avleier av den grunnleggjande norma for djupøkologien, «sjølvrealisering!». Stønad for denne grunnleggjande norma finn ein òg i læresetning 6, del 3, der det heiter: «I den utstrekning den er i seg selv, streber enhver ting etter å forbli i sin væren» (Næss 1977:419–420; Spinoza 2009:135). Døme på det same ynsket om sjølvrealisering gjennom symbiose kan ein finne i læresetning 37, del 4, i *Etikken*: Et gode som enhver som søker dugelighet ønsker for seg selv, vil han også ønske for andre mennesker, og desto mer, jo større gudserkjennelse han har (Spinoza 2009:209). I provet til læresetning 18, del 4, i *Etikken* knyter Spinoza norma om sjølvrealisering til fornufta:

Siden fornuften ikke krever noe som står i motsetning til naturen, krever den at enhver skal elske seg selv og søke det som virkelig er nyttig for en selv og strebe etter alt det som faktisk fører menneskene til større fullkommenhet. Og endelig at enhver bør bevare sin væren, så langt det står til ham. (Spinoza 2009:199)

For Næss går vegen til sjølvrealisering gjennom ei utviding av sjølvet til å omfatte alle levande vesen, slik at subjektet ikkje lenger vert stilt andsynes moralske krav om kjærleik i høve til andre, berre i høve til seg sjølv. Eit slikt syn finn ein stønad for i læresetning 36, del 5, i *Etikken*:

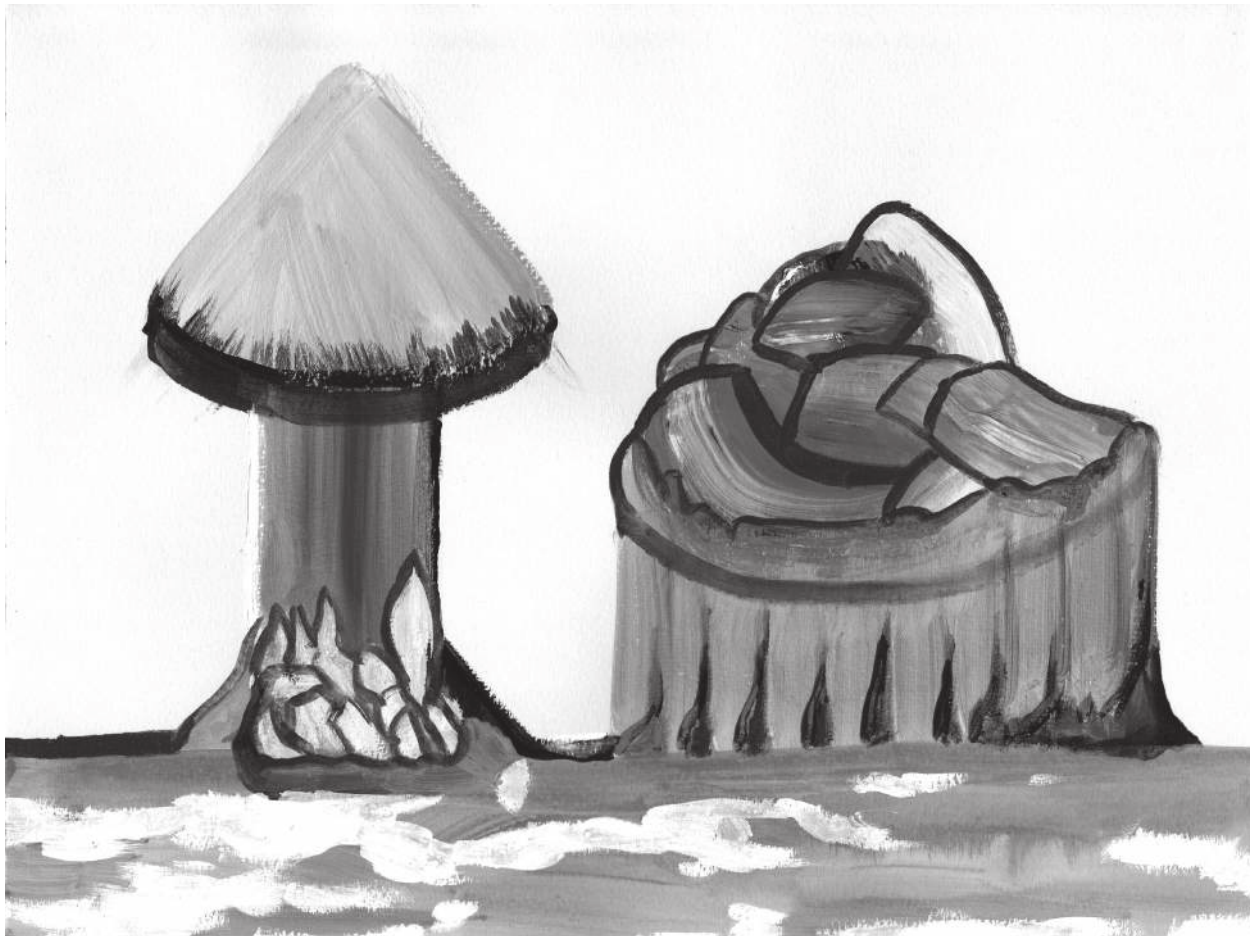
Sjelens forstående kjærlighet til Gud er selve Guds kjærlighet hvorved han elsker seg selv, ikke for så vidt som han er uendelig, men for så vidt som han kan forklares ved menneskesjelens vesen under evighetens synsvinkel, det vil si at sjelens forstående kjærlighet til Gud er en del av den uendelige kjærligheten hvorved Gud elsker seg selv. (Spinoza 2009:261)

Det går her fram at Spinoza ikkje har nokon egoistisk eigenkjærleik i sikte, men ein kjærleik til Gud, som menneskesjela tek del i. Det er likevel grunn til å merke seg at Spinoza her ikkje talar om «alle levande vesen», slik Næss gjer, men om «menneskesjela».

Om tilhøvet mellom menneske og dyr seier Spinoza i merknad 1 til læresetning 37, del 4:

Og ut fra dette er det klart at kravet om ikke å slakte dyr, bygger mer på tom overtro og kvinnelig medfølelse enn på sunn fornuft. For fornuften lærer oss å søke fellesskap med menneskene, men ikke med dyrene eller med ting hvis natur er ulik menneskene. For de rettigheter vi har overfor dem er

Det går her fram at Spinoza ikkje har nokon egoistisk eigenkjærleik i sikte, men ein kjærleik til Gud, som menneskesjela tek del i.



den samme som de har overfor oss. For siden rettighetene hos enhver defineres av dets dugelighet og makt, har menneskene langt mer rettigheter overfor dyrene enn disse har overfor menneskene. Jeg benekter ikke at dyrene har følelser. Men jeg benekter at det av denne grunn ikke er tillatt for oss å tenke på det som er nyttig for oss og å bruke dyrene som vi ønsker, og slik det passer oss best. For deres natur og følelser er forskjellig fra vår natur og våre følelser. (Spinoza 2009:210–11)

Næss tek ut berre ein del av dette sitatet for å prøve at retten til sjølvrealisering for Spinoza gjeld for «alle levande vesen», nemleg setninga «For de rettigheter vi har overfor dem er den samme som de har overfor oss», og nøyer seg med å kommentera resten av sitatet flyktig i ein fotnote (Næss 1977:423–24). Av sitatet skulle det likevel gå klart fram at Spinoza ikkje utan vidare kan takast til inntekt for lik rett til sjølvrealisering for alle skapningar. «Dugleik» og «makt» er tydeleg faktorar som for Spinoza avgjer kva for rettar eit individ skal ha. Spinoza er dessutan meir oppteken av det som skil menneske frå dyr enn av det dei har sams, og han syner heller ingen skruplar når det gjeld å utnytte dyra til mest mogleg gagn for menneska. Det er

difor vanskeleg å sjå korleis ein kan taka Spinoza til inntekt for dei prinsippa i den djupøkologiske plattformen som hevdar at «velværet og bløminga til alt liv, både menneskeleg og ikkje-menneskeleg, har ibuande verdi ('inherent value'), uavhengig av nytta den ikkje-menneskelege verda har for menneskelege føremål» (punkt 1) og at «rikdommen og mangfaldet av livsformer bidreg til realiseringa av desse verda, og har verdi i seg sjølv», forklåra som at «primitive og meir utvikla artar har same retten til livsutfalding» (punkt 2).

Ut frå dette må vi konkludera at ein nok kan taka Spinoza til inntekt for norma «sjølvrealisering!» tufta på eit utvida sjølv, sett i ljøs av Spinozas panpsykisme, men at Spinoza framleis held seg innanfor eit antroposentrisk verdsbilete,¹⁶ som Næss ser det som si fremste oppgåve å koma bort frå i den djupøkologiske modellen.

Fridomsomgrepet

Omgrepet «fridom» står sentralt når det gjeld Næss' tolking av Spinozas etikk i høve til djupøkologien. I definisjon 7, del 1, i *Etikken* seier Spinoza:

Det sies å være *fritt* som eksisterer utelukkende i henhold

til sin naturs nødvendighet, og som bare bestemmes av seg selv til å handle. *Nødvendig* eller snarere tvunget er det som bestemmes av noe annet til å eksistere og virke på en bestemt og avgrenset måte. (Spinoza 2009:44)

Omgrepsparet «fridom»/«ufridom» spelar soleis ei grunnleggjande rolle i Spinozas filosofi. Næss tek opp fridomsomgrepet til Spinoza i kommentarane sine til Jon Wetlesens bok *The Sage and the Way* (1979), der Spinozas etikk vert relatert til buddhistisk filosofi.

Wetlesen (1979:2–4) les to ulike omgrep om «fridom» or Spinozas filosofi, ein absolutt og ein relativ. Medan den *absolutte* fridomen er intuitiv, æveleg, det vil seia uavhengig av tid, og ikkje lèt seg gradera, er den *relative* lettare å definera i konkrete tilfelle, og difor mogleg å gradera. Medan handlingar som går ut frå den relative fridomen kan vurderast normativt som gode eller dårlege, rette eller galne, kan handlingar som går ut frå den absolutte fridomen ikkje utsetjast for slik normativ vurdering. Wetlesen kallar den absolutte fridomen negativ, eller dialektisk, og den relative positiv. Til kvart av dei to fridomsomgrepa høyrer eit tilsvarande omgrep om «ufridom». Wetlesen meiner å kunne lesa eit slikt skilje mellom to ulike slag fridom og ufridom i Spinozas etikk.

Næss (1978:140–41) kritiserer den tolkinga Wetlesen gjev av Spinozas fridomsomgrep, og det skiljet han set mellom absolutt og relativ fridom, av di det tyder at den absolutte fridomen kan vera til stades saman med ein sær låg grad av den relative i eit individ. Full fridom føreset nemleg ein total dominans av den absolutte fridomen. Det gjev lita meining for Næss, av di det tyder at ein kan nyte full fridom og samstundes leva som ein træl av kjenslene sine. Næss finn stønad for tolkinga si av Spinozas «fridom» som ei gradvis utvikling i læresetning 4, del 4, i *Etikken*:

Det er umulig at mennesket ikke er en del av naturen og ikke kan undergå forandringer utover de som bare kan forstås ved menneskets egen natur, det vil si forandringer som mennesket er en adekvat årsak til. (Spinoza 2009:191)

Dette tyder at alle endringar som skjer med mennesket har si årsak i den naturen mennesket er ein del av, med mindre dei har sitt opphav i mennesket sjølv. Næss tolkar dette som at mennesket ikkje kan vera einaste årsak til ei handling, og difor heller ikkje ha ein absolutt fri-dom. Wetlesen ser dette som eit dilemma når det gjeld å forklåre den menneskelege fridomen ut frå Spinoza, men freistar løyse dilemmaet ved å føre inn eit skilje mellom dei indre og ytre verknadene av ei handling: Etter Spinoza kan eit menneske aldri verte noka fullgod årsak til dei

ytre verknadene av handlingane sine, ettersom dei òg vert bestemte av ytre årsaker. Mennesket kan difor aldri vera absolutt fritt i høve til desse verknadene. Det hindrar likevel ikkje at mennesket kan vera ei fullgod årsak til dei indre handlingane sine. Desse handlingane vert nemleg bestemte av naturen til den handlande, som igjen vert bestemt av Gud, som årsak til menneskets eksistens. På dette grunnlaget tolkar Wetlesen Spinoza slik at mennesket ikkje berre har ei ytre, men òg ei *indre* bestemming, der fridomen er absolutt i kraft av Guds immanens, so lenge handlingane berre har indre årsaker og verknader (Wetlesen 1979:27–28).

Wetlesen tolkar skiljet mellom absolutt og relativ fridom parallelt til skiljet mellom aktive og passive handlingar hjå Spinoza (1979:90). Han finn stønad for dette i definisjon 2, del 3, i *Etikken*, der det heiter:

Vi sies å *være aktive eller handle* når det skjer noe i oss eller utenfor oss som vi er adekvat årsak til, dette vil si ... når det av vår natur følger noe som kan forstås klart og tydelig ved den alene. Derimot sies vi å være passive når noe skjer i oss eller følger av vår natur som vi bare delvis er årsak til. (Spinoza 2009:129)

Næss tolkar på si side Spinoza slik at ein berre gradvis kan koma fram til den absolutte fridomen, gjennom aktivering av kjenslene, som på det viset litt etter litt vert førte inn under kontrollen til fornufta. Han finn stønad for dette i merknaden til læresetning 20, del 5, i *Etikken*:



Illustrasjon: Mats Alexander Larsen

Ut fra dette forstår vi lett hva klar og tydelig erkjennelse, og særlig den omtalte tredje arts erkjennelse ... hvis grunnlag er selve gudserkjennelsen, kan oppnå i forhold til følelsene, nemlig at disse, selv om de ikke kan fjernes helt og holdent ..., allikevel utgjør den minste delen av sjelen. (Spinoza 2009:254–55)

Av dette kan ein slutte at sjølv om ein ikkje kan gradera sjølve omgrepet «absolutt fridom», kan ein gradera kor nær ein er å nå han. Næss kritiserer her Wetlesen for ikkje å skilja godt nok mellom omgrep og kjensgjerning: *Omgrepet «æve»* må haldast åtskilt frå den *måten* ein har nått fram til ei oppfatning om æva på. Medan omgrepet «absolutt fridom» per definisjon er tidlaust, må prosessen ein når fram til han på naudsynleg skje i tid, og soleis høyre inn under den relative fridomen (Næss 1978:146–47). Av dette sluttar Næss at den absolutte fridomen føreset den relative for å kunne verte til røyndom. Han konkluderer difor med at absolutt fridom ikkje høyrer heime i Spinozas system (1978:151). Denne usemja om tolkinga av fridomsomgrepet til Spinoza botnar i ei usemje om statusen til den tidsuavhengige, intuitivt oppfatta fridomen i Spinozas filosofi: Medan Wetlesen gjev denne fridomen ein høgare status enn den tidsavhengige, nektar Næss å godta ei slik rangering. For Næss er fridomen noko ein når fram til gjennom mykje strev og ved eit liv i aktiv innsats (1978:156). Av dette fylgjer òg den ulike oppfatninga dei to har av den rolla meditasjon kan spela i denne samanhengen.

I læresetning 10, del 5, av *Etikken* seier Spinoza: «Så lenge vi ikke kjemper med følelser som er uforenlige med vår natur har vi makt til å ordne og sammenkjede kroppens følelser i henhold til fornuftens ordning» (Spinoza 2009:249). Etter Spinoza er idealet soleis at kjenslene vert kontrollerte av fornufta. Men Næss og Wetlesen trekkjer ulike konsekvensar av dette: Wetlesen nemner to vilkår for at fornufta skal kunne halde unna dei kjenslene som ikkje er i samsvar med naturen, og samstundes føre kjenslene inn under kontroll av fornufta: Det fyrste er mystisk kontemplasjon, det vil seia ein indre, sjeleleg konsentrasjon. Det andre er ei sannkjenning av essensen i den menneskelege veremåten (Wetlesen 1979:279). Wetlesen ser dei to vilkåra i samheng, men Næss tek berre med det fyrste i det sitatet han polemiserer mot hjå Wetlesen. På dette grunnlaget kritiserer han Wetlesen for å sjå den meditative roa som ligg i kontemplasjonen som eit mål i seg sjølv og ikkje som eit middel til større konsentrasjon og integrasjon i sjela med sikte på utoverretta aktivitet i samfunnet, slik Spinoza såg han. Næss syner til Gandhis bruk av medi-

tasjon som ein lekk i ein politisk ikkje-valdsstrategi som døme på dette. Slik aktivitet er nettopp djupøkologiens fremste oppgåve (Næss 1978:142).

Konklusjon

Føremålet med denne artikkelen har vori å gå nærare inn på den måten Arne Næss grunnjev djupøkologien på gjennom Spinozas filosofi. Eg meiner å ha synt at Næss finn sterke haldepunkt for det djupøkologiske programmet i Spinozas etikk. Eg har vidare trekt inn Wetlesens buddhistisk inspirerte tolking av Spinoza for å syne at det òg er mogleg å tolke Spinoza på måtar som ikkje naudsynleg støttar opp under ein djupøkologisk strategi.

Likevel må ein kunne konstatere at den djupøkologiske modellen i hovudsak er tufta på det same metafysiske grunnlaget som Spinozas etikk. Ikkje minst gjeld det den vektta han legg på intuisjonen når det gjeld å finne dei normene som ligg til grunn for den djupøkologiske plattformen og dei djupøkologiske handlingsreglane. Hjå Spinoza er intuisjonen tufta på læra om at psyken til mennesket har del i guddommen, panpsykismen, som igjen spring ut frå det metafysiske prinsippet at Gud er immanent i verda, panteismen.¹⁷ Det heilskapssynet dette prinsippet er uttrykk for legg igjen grunnlaget for det holistiske natursynet som ligg til grunn for djupøkologien når han strekar under den ymsesidige avhengnaden mellom alt liv. Næss' systemteoretiske tilnærming, der menneska vert oppfatta som knutepunkt i eit system av relasjonar, er den metodologiske konsekvensen av dette heilskapssynet, som òg får praktiske fylgjer. Relasjonismen, der naturen vert beskriven som eit nettverk av avhengnadstilhøve, er det vitskapsteoretiske grunnlaget for djupøkologien. Det spring igjen ut frå systemteorien.

Når Næss intuitivt kjem fram til «sjølvrealisering!» som den grunnleggjande norma for djupøkologien, er det ein konsekvens av den kollektive forståinga hans av sjølvstet som noko som omfattar alle levande vesen. Ei slik forståing er òg i samsvar med Spinozas panpsykisme, sjølv om eg meiner Næss tolkar Spinoza lenger i økosentrisk retning enn det er grunnlag for i Spinozas eiga tekst.

Føremålet mitt har vori å sjå nærare på dei filosofiske kjeldene Næss har henta hovuddelen av inspirasjonen sin frå i utforminga av den djupøkologiske modellen. Sjølv om eg er på det reine med at han òg er inspirert av Gandhis ikkje-valdsfilosofi og av buddhistisk filosofi, meiner eg, ut frå det materialet eg har framlagt, å ha grunnlag for å hevde at den viktigaste kveiken likevel kjem frå Spinoza – slik Næss sjølv heile tida har hevda.

NOTER

¹ Næss reknar «økософи» som eit særtilfelle av «økoфилософи», som han omtalar som «et deskriptivt fag, uten noen grunnleggende verdipostulater». «Økософи» har i tillegg «et filosofisk grunnsyn, totalsyn eller system som er inspirert av livsforholdene i biosfæren, særlig slik de fremtrer i økologi» (Næss 1999a:18–19).

² «Antroposentrisk» syner her til ei haldning som dømmer alle handlingar ut frå menneska sine tarver, i motsetnad til «økосентриск», eller «biosentrisk», som ser naturen som eit heilskapleg system, der menneska stend i eit ymsesidig avhengnadstilhøve til naturen i kring.

³ Fox (1995:142, 144) tek i staden til ords for å skifte ut omgrepsparet «grunn»/«djup økologi» med «antroposentrisk»/«økосентриск økologi» av di «grunn» og «djup» i denne samanhengen berre har interesse som ideologiske analyseinstrument, og ikkje seier noko om innhaldet i omgrepa.

⁴ Næss innfører her eit skilje mellom det snevre «egoet» og «sjølv», som han reserverer for den kollektive tydinga (Næss 1988:19).

⁵ Det er vanleg å tolke «T» i denne samanhengen som førebokstaven i «Tvergastein» – Næss' hytte, som fungerte som eit kombinert friluftsg- og studiesenter, i fjellheimen under Hallingskarvet.

⁶ Warwick Fox (1995:107) hevdar at Næss' forståing av omgrepet «sjølvrealisering» i fyrste rekkje er inspirert av Gandhis ikkje-valdsfilosofi, sjølv om Næss i utlegginga av Spinoza konsekvent knyter dette omgrepet opp mot Spinozas omgrep *conatus*.

⁷ Utopsteiknet i Næss' skrivemåte tyder at det dreiar seg om ei norm, til skilnad frå ei reit hypotetisk utsegn.

⁸ Næss fylgjer her den psykoanalytiske tradisjonen frå Freud, som ser på utvikling som ein mognadsprosess, frå ein grunnleggjande egosentrisme hjå spedbarnet, til det vaksne individet, som lét sitt libido omfatte andre. Den same tenkjemåten finn vi att i Piagets omgrep «desentrering», med stendig aukande evne til perspektivtaking hjå barnet. Dette synet vert mottagtt av nyare gransking med spedbarnsobservasjonar, som syner av evna til emosjonell perspektivtaking er til stades alt frå fødselen.

⁹ Prinsippa er utarbeidde av Arne Næss i samarbeid med George Sessions, og kan reknast som ei presisering av ein 18-punktplan Næss arbeidde ut på 1970-talet (Næss 2012:85; Fox 1995:114).

¹⁰ Næss siktar her til åndelege opplevingar, som materiell levestandard ikkje kan vera noko mål for.

¹¹ «Framandgjeri» i denne tydinga har mykje sams med det meiningstapet som kjem når arbeidsdelinga og arbeidsfragmenteringa i industrien fører til at det Næss kallar «appersiperande gestaltar», som vert definerte som ein syntese av sansing og vurdering, vert reduserte til «fakta» og «verde», slik dei trer fram i den analytiske abstraksjonen i vitenskapene. Dette reduserer òg potensialet for kontakt mellom kulturalar (1999a:362–64).

¹² Sofisten Protagoras er særleg kjend gjennom *Protagoras*-dialogen til Platon, der han gjer seg til målsmann for ein filosofisk relativisme gjenom «homo-mensura»-prinsippet, som tyder at mennesket er målet for alle ting.

¹³ Filosofisk ordbok, definerer «panpsykisme» som «den oppfatning at alt er besjelet», alternativt at «tingene i seg selv er av psykisk natur» (Hanneborg 1975:124)

¹⁴ Spinoza definerer «substans» som «det som er i seg selv og forstås ved seg selv; det vil si det hvis begrep ikkje trenger begrepet om noe annet som det må dannes ved» (Spinoza 2009:43) og «Gud» som «en substans som består av uendelige vesensegenskaper» (Spinoza 2009:81). Dei vesensegenskapane, eller attributtane, forstanden har tilgjenge til, er lekamen, som noko utstrekt, og idéen, som noko ikkje-utstrekt.

¹⁵ «... slik Spinoza skriver om ting, kan vi trygt innsnevra vår tolkning. Jeg velger å la 'ting' omfatte levende vesener som gudsuttrykk. I Spinozas system gjør de enkelte levende veseners nærhet til Gud seg gjeldende ved at de har *noen* av de egenskaper som Gud har i uendelig grad» (Næss 1999b:40).

¹⁶ Ei slik tolking av Spinoza vert mottagtt av Wallace Matson (1968:304,

287, hjå Fox 1995: 304–05), som reknar Spinoza til «den filosofiske sida av den vestlege minoritetstradisjonen som har stått i opposisjon til antroposentrismen». Han grunnleggje dette med at Spinoza forklarar eigenskapar ved sjela med omgrep henta frå den ytre verda, og kontrasterer dette til Descartes, som går den motsette vegen og forklarar den ytre verda med omgrep henta frå sjelelivet.

¹⁷ Det bør her nemnast at Wetlesen tolkar Spinoza panenteistisk heller enn panteistisk, det vil seia at verda er immanent i Gud heller enn at Gud er immanent i verda (Wetlesen 1979:26–27). Eg kan likevel ikkje sjå at dette får konsekvensar for den relevansen Spinoza har for djupøkologien på dette punktet.

LITTERATUR

- Fox, W. 1995, *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalists*, State University of New York Press, New York.
- Hanneborg, B. og K. 1975, *Filosofisk ordbok*, Johan Grundt Tanum forlag, Oslo.
- Matson, W. 1968, *A History of Philosophy*, American Book Company, New York.
- Næss, A. 1977, «Spinoza and ecology», i Hessing S. (red.), *Speculum Spinozanum 1677–1977*, Routledge & Kegan Paul, London.
- , 1978, «Through Spinoza to Mahayana Buddhism or through Mahayana Buddhism to Spinoza?», i Wetlesen, J. (red.), *Spinoza's Philosophy of Man: Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium 1977*, Universitetsforlaget, Oslo.
- , 1982, «Depth of Questions», i *Papers in Honour of H. Tennesen*, upublisert.
- , 1987, «Self-realization: An Ecological Approach to Being in the World», The Fourth Keith Roby Memorial Lecture in Community Science, Murdoch University, Western Australia, upublisert.
- , 1988, «Self Realisation: An Ecological Approach to Being in the World», i Seed, J., J. Macy, P. Fleming og A. Næss (red.), *Thinking like a Mountain: Towards a Council of All Beings*, New Society Publishers, Philadelphia, PA.
- , 1999a, *Økologi, samfunn og livsstil: Utkast til en økософи*, 5.utg., Bokklubben Dagens Bøker, Oslo.
- , 1999b, *Det frie menneske: En innføring i Spinozas filosofi*, Kagge forlag, Oslo.
- , 2012, «The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects», i Bhaskar, R. K. G. Høyer og P. Næss (red.), *Ecosophy in a World of Crisis: Critical realism and the Nordic contributions*, Routledge, London.
- Spinoza, B.d. 2009, *Etikk*, Pax forlag A/S, Oslo.
- Wetlesen, J. 1979, *The Sage and the Way: Spinoza's Ethics of Freedom*, van Gorcum, Assen.

LENGE LEVE DEN NORSKE GENERALISTEN!

ET INTERVJU MED ARNE JOHAN VETLESEN

Av Sigurd Nøstberg Hovd & Ainar Petersen Miyata

Hva er norsk filosofi? Ligger det noe mer bak betegnelsen enn «filosofi utført av norske statsborgere»? I selvanknuelsen ånd lurer vi på om det i det hele tatt gir mening å snakke om en norsk filosofi, og i så tilfelle hvordan. I den forbindelse dukker det opp flere spørsmål: Hvordan er forholdet mellom filosofi og norsk offentlighet? Hva kjennetegner det norske møtet med større filosofiske tradisjoner?

For å svare på disse spørsmålene oppsøkte vi Arne Johan Vetlesen, som er professor i filosofi ved UiO. Ved siden av sitt virke som professor har Vetlesen også tatt på deg rollen som en slags offentlig intellektuell i Norge: Han er stadig aktiv i media, særlig i forbindelse med miljøspørsmål, og var sentral i debatten som fulgte etter 22. juli. 25. januar i år ble Vetlesen også oppnevnt til medlem av Utilregnelighetsutvalget som skal vurdere straffelovens regler om utilregnelighet.

Anser du deg selv som en norsk filosof? Og hva innebærer det å være en norsk filosof?

Man kan vel si at det å være norsk filosof historisk sett har innebåret å være mye av en generalist.

Per definisjon så er jeg vel en norsk filosof. Men jeg var i Frankfurt i Tyskland fra 1985–1990, og i den perioden jobbet jeg med magister- og doktoravhandlingen. De to første store arbeidene mine var altså veiledet av Habermas og ikke av noen i Norge. Den tyske bakgrunnen har vært bestemmende for mye av det jeg har skrevet, også i de tjue årene siden jeg dro fra Frankfurt. Det er også en annen måte å besvare spørsmålet på som har blitt aktualisert de siste ukene. I *Klassekampen* har det pågått en debatt om Arne Næss og dypøkologi, og hvorvidt dette er typisk norsk. Det var bergensfilosofen Espen Gamlund som dro i gang debatten, som jeg også har deltatt i. Spørsmålet har kommet opp en

del ganger fordi jeg arbeider mye med miljøfilosofi, og dette er også et spørsmål jeg ofte får i utlandet. På en måte er det sikkert riktig at dypøkologien er typisk norsk. Man kan ikke vite om Arne Næss hadde grunnlagt dypøkologien dersom han var amerikaner eller belgier, likevel har den en kulturell tilknytning til Norge. På den andre siden er det forbausende, i hvert fall for mange i utlandet, hvor få norske filosofer som har tatt opp arven etter Næss. Dette er ofte en forventning fra folk som ikke er inne i norsk fagfilosofi. Alle har hørt om Arne Næss, og regner med at han foreleses over en lav sko gjennom hele utdannelsen. Men slik er det jo ikke.

Man kunne også gitt et tredje svar: Det er påfallende mange norske filosofer som har jobbet med Wittgenstein, som har en tilknytning til Norge via Skjolden. Samtidig kunne man si at det er påfallende mange blant de ansatte ved norske universiteter som jobber med Kant.

Gir det mening å snakke om en særegen norsk tanketradisjon?

Nei. Da blir det et spørsmål om de norske filosofene som jobber med Kant gjør det på en norsk måte. Hvilken måte skulle det være? Jeg vil heller svare annerledes på det. Gudleiv Forr skrev nylig i *Dagbladet* at Norge er det landet i verden med flest filosofer i forhold til folketall. Jeg vet ikke om det er riktig, men Olav Gjelsvik liker å si at Blindern har det største filosofiske instituttet i Europa ved siden av Oxford. Det er noe spesielt med Norge og filosofi på grunn av ex.phil. I og med at vi har et forberedende emne, er det hele kull av studenter som kommer borti filosofi uansett studieretning.

Man kan vel si at det å være norsk filosof historisk sett har innebåret å være mye av en generalist, fordi man har hatt undervisningsoppgaver gjennom ex.phil. Man har vært vant til å formidle filosofi til en større offentlighet, og overfor unge

studenter som ikke har bakgrunnskunnskaper. Det vil kanskje være en forskjell fra andre land, hvor filosofer hele tiden arbeider veldig spesialisert og for selve fagstudiet. Det gjør man ikke som filosof i Norge. Samtidig skjer det en internasjonalisering av den akademiske filosofien, slik at det vil være vanskeligere enn før å få øye på nasjonale særtrekk som kan ha vært tydeligere noen tiår tilbake.

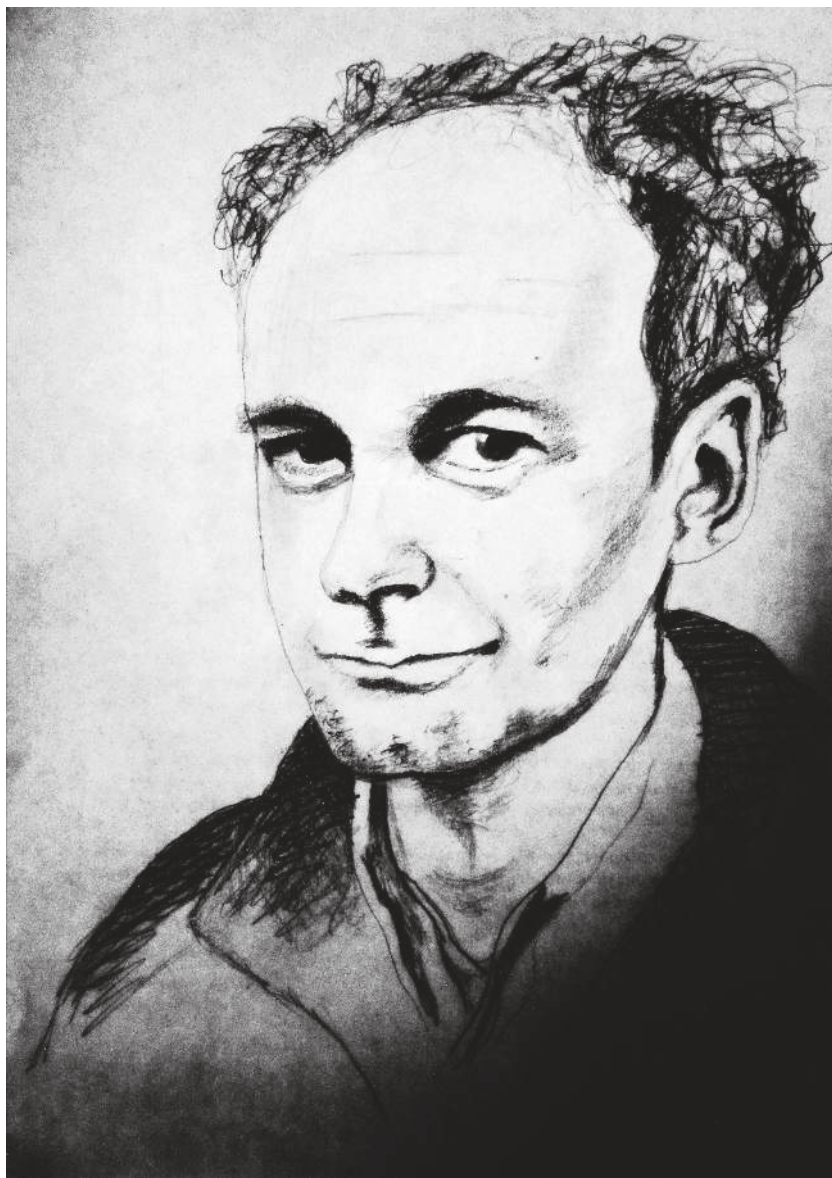
Kan du si mer om ex.phil.s bidrag til norsk filosofi?

Jeg tenker det finnes en styrke med modellen vi har i Norge, til forskjell fra mange filosofiske institutter i utlandet: å måtte formidle sin egen forskning, den ene dagen til ex.phil.-studenter og den neste dagen for en gruppe doktorander. Man må oppsøke den andres ståsted, som Kierkegaard sier, og forsøke å gjøre det forståelig derfra. Det synes jeg er veldig positivt. Det er en forventning om at man kan aktualisere og gjøre relevant det man holder på med som filosof, og det tror jeg er et gode.

Samtidig finnes det bekymringsfulle tendenser i retning av at filosofien blir seg selv nok. Dette er en likhet med andre akademiske fag på universitetet: De blir innadvendte, henvender seg hele tiden til sine egne og likesinnete, og man mister kontaktflaten mot en større offentlighet. Dette er systematiske mekanismer som tydelig favoriserer forskere som skal gjøre videre vitenskapelig karriere. Forskerne synes de må prioritere å få publisert artikler i internasjonale tidsskrifter for å nå opp i konkurransen om en stilling. Derfor svarer forskerne ofte nei på henvendelser om foredrag utenfor campus eller om å stille opp på intervjuer i radio og avisen. De sier vel: «Jeg skulle gjerne gjort det, men tiden strekker ikke til. Jeg blir nødt til å prioritere det strikt faglige, det som gir en uttelling.» Jeg mener ikke at dette er noe foretrukket eller villet, men snarere noe strukturelt som er blitt skjerpet med kvalitetsreformen og tellekantsystemet – noe som gjør at det ikke lenger er like enkelt for den nye generasjonen filosofer å være generalister og formidle på den måten som jeg nettopp beskrev.

Du vil altså gå i forsvar for den norske generalisten?

Ja, jeg synes absolutt den har en del bevaringsverdige trekk. Hvis du får en naiv gymnasiast eller journalist som med en gang begynner å unnskylde seg – «jeg vet egentlig ikke hva du holder på med som filosof, men jeg kommer til å spørre allikevel» – blir du tvunget til å se det du driver med utenfra, og med andre øyne enn du selv eller det en innviet

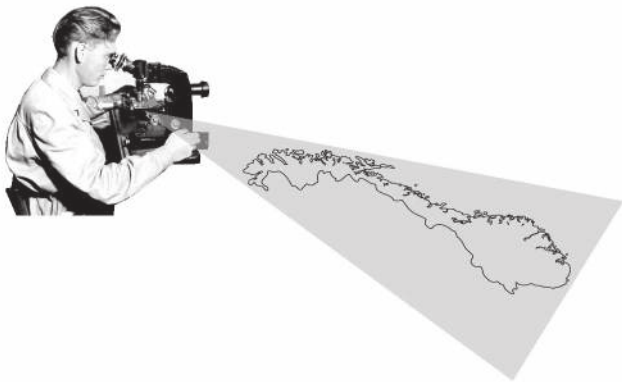


Illustrasjon: Åshild Aurlien

fagkollega vil ha. Jeg tenker at det er et berettiget krav at vi legitimerer det vi holder på med overfor storsamfunnet. Det er vel og bra at vi forskere klarer å publisere i tidsskriftene som gir uttelling internasjonalt. Da legitimerer vi oss innad – men i Norge er vi statsansatte. Vi hever god månedslønn i trygge stillinger fordi staten og storsamfunnet presumptivt har interesse av at vi får anledning til å bruke tiden til å skrive og formidle filosofi. Da burde vi gi noe tilbake på en måte som kan gi uttelling for samfunnet.

Hva kan filosofien gi norsk offentlighet?

For meg og for en del andre forskere gir det seg selv. For atter andre er det muligens vanskeligere å se samfunnsrelevansen, men da får de svare for



Illustrasjon: Janne Celia Seim

det selv – for eksempel forskere som holder på med formallogikk eller matematisk filosofi. Ikke at jeg sier noe faglig nedsettende om det, men man kan tenke seg at filosofien er så spesialisert i våre dager at det kan være vanskelig å se samfunnsrelevansen. Jeg visste med en gang at jeg ville få en rekke telefoner etter det som skjedde 22. juli – og det stemte. I tillegg stilles det ofte spørsmål om miljø og klima. Disse er også skjevt fordelt, og det er ikke sikkert at de riktige folkene blir oppringt. Når journalistene først vet hvem du er, ringer de deg opp igjen istedenfor å prøve noen nye.

Hvordan forsto du din rolle i etterkant av 22. juli?

Min erfaring er at man som filosof nyter stor respekt rent intellektuelt.

Først var rollen å være en av dem som stilte opp i de store mediene, på linje med Lars Fr. Svendsen, Henrik Syse og Einar Øverenget. Det er som regel oss fire, i hvert fall hvis det har noe med moralske spørsmål å gjøre. Vi forsøker å svare på spørsmål: Var dette ondskap? Hvis du mener det var ondskap, hva legger du i begrepet ondskap? Kan vi sammenlikne dette med andre tilfeller, eller er dette veldig spesielt? Hvorfor gjorde gjerningsmannen dette, og hva er det som kan få noen til å gjøre noe slikt? Så da kunne man bidra med en slags analytisk forståeliggjøring og forklaring av hva dette fenomenet er, og hvilke faktorer man kjenner fra andre tilfeller og som kan motivere en slik gjerningsmann – men samtidig bevare en sans for at dette kan ha vært noe mer unikt.

Etter fulgte debatten om tilregnelig versus utilregnelig, hvor det også var andre filosofer involvert: Olav Gjelsvik og Edmund Henden. Vi deltok i debatten i en rekke sammenhenger, og da var det spørsmål om ansvarlighet: Hva vil det si å være en aktør? Hva kjennetegner det å kunne forstå conse-

kvensene av sine egne handlinger? Og videre: Skal vi bevare det medisinske prinsipp for utilregnelighet, eller skal vi gå over til det psykologiske som de fleste andre land har?

Du er nettopp oppnevnt som medlem av Utilregnelighetsutvalget som skal ledes av Georg F. Rieber Mohn, nedsatt av Justis- og beredskapsdepartementet. Hva er det som ønskes av en filosof i et slikt utvalg?

Mye er begrepsarbeid. Enten det er medisinerer, jurister, eller hva det nå måtte være, ser alle til filosofen for å få oppklart og definert begreper. De venter analytisk presisjon, klare distinksjoner og at vi er i stand til å rydde opp i begreper som ellers er ulne eller misforståtte. En slik analytisk og kognitiv ryddejobb som er til nytte for andre, forventes av filosofen. Avhengig av sakskomplekset forventes det også noe substansielt, og min erfaring er at man som filosof nyter stor respekt rent intellektuelt. Hvis noen kjører seg fast eller det blir uenigheter, ser alle på filosofen igjen – «Hvordan skal vi komme videre nå?»

Har du alltid et svar?

Nei, men jeg opplever at det å ha tatt filosofiutdannelse også er en type allmenndannelse. Enten vi underviser i ex.phil. eller ikke, er det noe generalistisk over hvordan selve filosofistudiet er bygget opp. Det er faktisk veldig bredt. Alt fra Guds eksistens til hva en logisk gyldig syllogisme er. Hvis du ser på hva filosofer har arbeidet med fra antikken – for eksempel Aristoteles – så tok de for seg hele fjøla. Du kan ta det fakultet for fakultet, bygg for bygg: Det er filosofiske bidrag som ligger i bunn, og det blir man kanskje mer oppmerksom på når man er sammen med ikke-filosofer. Jeg kan alltså noe om metodologien i naturvitenskapene, selv om jeg ikke er naturviter. Tilsvarende i samfunnsvitenskap, medisin, eller hva det måtte være. Det er kanskje litt farlig å tenke at bare jeg graver dypt nok i min filosofiske hukommelse så kommer jeg opp med noe, men det er litt sånn, det er det.

Vi vil gripe fast i rollen din etter 22. juli. Det var ikke bare filosofer man tydde til etter denne hendelsen, men også jurister, psykiatere, samfunnsvitere og politi. Hva er det som kjennetegner forståeliggjøringen som en filosof kan tilby i en slik situasjon?

Det var ikke nok å være filosof. De ville ha filoso-

fer i Norge som hadde jobbet med ondskap. Det er et begrep og et fenomen som sjelden beslaglegger hele avisredaksjoner og endrer kjøreplanene i *Dagsrevyen*. At noe sånt skulle skje her, var både media og alle andre uforberedt på: Det at vi er rammet av noe som filosofene som har greie på det vil kalle ondskap. Hva er ondskap, og hva gjør vi nå? Hva innebærer det at gjerningsmannen er en av våre egne og etnisk norsk? At det ikke er al-Qaida eller noen utenfrakommende skumle menn med langt skjegg?

Det var også mange spørsmål om hvordan dette kunne skje i Norge, og spørsmål om det juridiske og politimessige, og om norsk naivitet. Mange journalister var opptatt av at det gikk så lang tid før gjerningsmannen ble tatt på Utøya, og at vi er vant til få sikkerhetstiltak rundt makteliten vår, inkludert statsministeren. Hva sier det om Norge, og er det en norsk naivitet? Vil du anbefale at det skal bli strengere i fremtiden, og hvilke verdier mister vi i så fall? Det er slike spørsmål journalistene tror at filosofen kan svare godt på.

Tror du at denne hendelsen kan ha forandret Norge, og på den måten norsk filosofi?

Nei, det er vel for mye sagt. Kanskje det er prematurt. Det er et interessant spørsmål, men jeg tror ikke jeg kan svare presist på det nå. Det har kanskje forandret noe for enkelte av oss, og det har muligens forandret offentlighetens, eller medienes, sans for hva filosofer kan bidra med. Men om det har forandret norske filosofer, med hensyn til hvordan de orienterer seg, hva de arbeider med, eller hvordan de ordlegger seg – det vet jeg ikke.

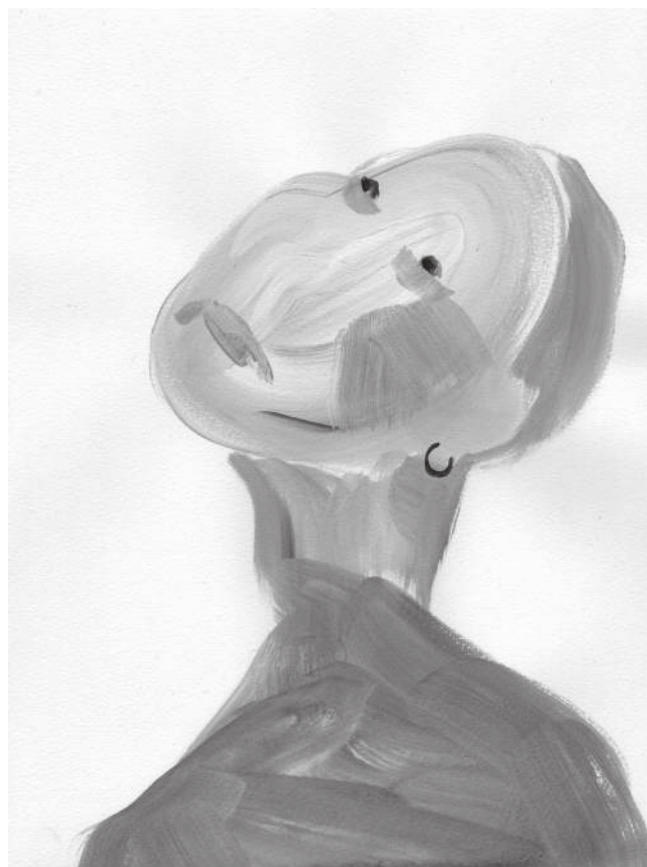
Arne Næss var også i offentligheten, men på en annen måte enn deg – kanskje mer som aktivist. Har du noen kommentarer til forskjellen mellom hans tilnærming til offentligheten og din egen?

Han virket i en helt annen tid. Næss hadde også en veldig lang karriere: Han ble professor i en alder av 27 år; hele etterkrigsperioden og samarbeidet han med Johan Galtung om det store demokratiprojektet i regi av FN; ikke-vold med Ghandi og studentopprør på sekstitallet; økofilosofien utover syttitallet og så videre. Næss gikk hele løpet fra å være syvogtjueåringen som kom fra Wienerkretsen til å være en mann langt oppe i nittiårene, som istedenfor å svare skikkelig på hva journalistene spurte om utfordret dem til boksekamp. Denne lekenheten gjorde at Næss kunne bli en kjendisfigur som var

artig for alle, uansett hva han snakket om. Det var alltid spennende hvis Næss var med, for man visste ikke hva han kunne finne på – samtidig som han for nasjonen hadde et image som en klokkebestefar, eller syvende far i huset. Jeg er ingen av delene. Men jeg virker også i en annen tid. Jeg tror ikke det er noen særlige paralleller.

Jeg kunne vel ønske at det hadde vært flere av dagens generasjon norske fagfilosofer som var synligere i offentligheten. Det er en tre, fire, fem stykker av oss. Vi kan alltid utfylle hverandre, men vi har – apropos ondskap og 22. juli – ganske like interesser. Vi uttømmer på ingen måte bredden i hva norske filosofer kunne ha bidratt med: Det er masse som ikke dekkes hvis du legger sammen kompetansen til de jeg har nevnt. Men det er kanskje en bedre bevart hemmelighet. Jeg har respekt for at flesteparten av de universitetsansatte filosofene i Norge forstår seg som akademiske filosofer, i den forstand at de arbeider med sin egen forskning, undervisning og veiledning, og pliktene de har i

Jeg kunne vel ønske at det hadde vært flere av dagens generasjon norske fagfilosofer som var synligere i offentligheten.



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

sin stilling – og sier seg ferdig med det. Det må de få lov til. Jeg vil allikevel mene det hadde vært et gode, også for offentligheten og synet på hva filosofer kan bidra med, om vi hadde vært flere enn det er nå for tiden.

Angående din tid i Frankfurt: Hvordan var dette filosofiske miljøet i forhold til det i Oslo? Det er lett å tenke seg at det var et mer kontinentalt dominert miljø enn miljøet på Blindern, ligger det noe i det?

Nei, det er ikke helt treffende. Jeg er født i 1960 og begynte å studere filosofi på Blindern høsten 1981, med de professorene og lærerne som var i niende etasje i HF-blokka.

Vi som er filosofer, og særlig dere som representerer en ny generasjon, må være påpasselig med å gjøre en egeninnsats for å være utadvendte.

Den gangen hadde ikke mange av lærerne doktorgrad, og det var nok å ha en god magisteravhandling for å få en stilling. De var utmerkede lærere – det var ikke det – men de behøvde ikke å ta den doktorgraden for å bli fast ansatt. Så de tok den aldri. Mange av de som underviste mest var universitetslektorer: Bernt Vestre, Finngeir Hiorth, Hjalmar Hegge og Eivind Storheim med flere. En generasjon som er født en gang mellom 1920 og 1930. Disse var lærerne jeg først og fremst møtte. Det var få professorer, og de få som var, befant seg ofte i utlandet. Universitetslektorene var genuine generalister. Mange av dem elsket å være lærere og å forelese. De var innmari dyktige forelesere.

Jeg vil ikke si at filosofisk institutt var utpreget analytisk og ikke kontinentalt i min studietid, før jeg reiste til Frankfurt. Det var en herlig blanding. Bernt Vestre var frankofil, og drev med Camus og ting som ingen i korridorene her holder på med lenger. Sartrekompetansen har også dødd helt ut, i likhet med mye av den franske kompetansen generelt. Folk drev for eksempel med eksistensialisme, og det er det omtrent ingen her som gjør lenger. Vi hadde i tillegg Dagfinn (Føllesdal, red.anm.) de gangene han var på Blindern, samt de analytiske filosofene og Kantforskerne som alltid har vært her. Hvis vi absolutt skal bruke denne distinksjonen – analytisk versus kontinentalt – så jævnet det seg ganske bra ut.

Filosofien jeg møtte i Frankfurt var mer analytisk orientert enn jeg hadde regnet med før jeg reiste – Habermas er også veldig analytisk. Han har vært i kontakt og utveksling med hele den analytiske garden. Det er få tyske filosofer som har skrevet mer om amerikansk språkfilosofi enn Habermas.

Tysk filosofi har dessuten blitt mindre kontinental siden 1985. Nå tør de ikke en gang å skrive på tysk lenger hvis de skal gjøre karriere: Tyskerne skriver på engelsk, selv om de bare har tenkt å bli professorer ved tyske universiteter.

Hvis du ser kontrasten fra da jeg begynte her til i dag – 30 år senere – så har det vært en utvikling i retning av at det analytiske er blitt mer dominerende. Vi som assosieres med kontinental filosofi føler oss litt marginaliserte og kanskje litt uglesette. Vi er ikke forskningsfronten; vi er ikke «state of the art»; vi er ikke der det skjer. Nå er det mye som skjer med utvekslingen mellom naturvitenskapene og CSMN. De arbeider ofte tverrfaglig. Da er det lett å tenke at de som kommer fra tysk og fransk kontinentalfilosofi ikke er med – man tenker at de heller arbeider filosofihistorisk og systematisk, mens det er ved CSMN at forskningsgjennombruddene skjer. Så det er noe normativt og rangerende ved distinksjonen «analytisk versus kontinental». Det er ikke en deskriptiv eller nøytral distinksjon. Det er helt klart at det er analytisk filosofi som er «the real thing». Distinksjonen er ikke viktig for meg i mitt virke eller forfatterskap, men jeg erkjenner at den er veldig operativ i miljøet.

Helt til slutt: Hvor ser du det norske filosofimiljøet ti år fram i tid?

Jeg er optimistisk med tanke på at det fremdeles er ganske mange av oss – internasjonalt påfallende mange – og jeg er ikke engstelig for at det skal bli mindre etterspørsel etter filosofi i framtiden. Men jeg sier samtidig at vi som er filosofer, og særlig dere som representerer en ny generasjon, må være påpasselig med å gjøre en egeninnsats for å være utadvendte. Det er en fare i disse føringene jeg har nevnt om en spesialisering: Det lønner seg på kort sikt for å kunne konkurrere om en ledig stilling når den måtte komme, men på lengre sikt lønner det seg ikke for filosofien hvis den blir seg selv nok. Hvis den blir innadvent og noe kun filosofer, men ingen andre, vet om – da er det nesten en dødslinje. Så å ha flere ben å stå på både innenfor og utenfor sin spesialistkompetanse, og å veksle mellom de to, tenker jeg er fornuftig: å betjene faget innad med forskningsbidrag; å betjene de studentene som har valgt faget; å betjene storsamfunnet med hensyn til hele tiden å påminne om at vi er her. Det kan bli bruk for oss når ting skjer.

HUSSERLS NOEMAOMGREP

OVERSETTELSE AV DAGFINN FØLLESDALS «HUSSERL'S NOTION OF NOEMA»

Oversatt av Alexander Myklebust

Innledning av Dagfinn Føllesdal

Edmund Husserl var, ved siden av Thomas Aquinas og Gottlob Frege, den første filosof jeg studerte grundig. Jeg oppdaget ham i 1954, da jeg studerte matematikk i Göttingen og som hobby leste litt filosofi. I Ueberwegs berømte filosofihistorie leste jeg at Husserl i *Logische Untersuchungen* (1900) hadde gjort slutt på psykologismen. Det slo meg at Husserls argumenter var slående like dem Frege hadde brukt i en kritisk anmeldelse av Husserl i 1894. Jeg skrev et lite skrift om dette, *Husserl und Frege*, og sendte det til Arne Næss, som jeg hadde vært assistent for noen år tidligere. Han foreslo at jeg burde bruke det som magisteravhandling, og slik ble det, men jeg fortsatte å studere matematikk og naturvitenskap. Først et par år senere kom jeg over en liten bok av Quine, *From a Logical Point of View* (1953), som fikk meg til å bestemme meg for å søke meg til Harvard for å studere filosofi hos ham. Etter at jeg hadde tatt min doktorgrad, ble jeg ansatt på Harvard, og jeg ga da flere ganger et kurs om Husserl. Husserls fenomenologi er kompleks, og jeg fant det av pedagogiske grunner fordelaktig å innlede med en filosof som gir en klar og enkel fremstilling av noen av de grunnleggende ideer man finner hos Husserl. I forelesningene brukte jeg Bolzano til dette. Bolzano er en av mine helter – han var også en av Husserls – og han er tindrende klar. Jeg begynte Husserl-kursene med syv forelesninger om ham. Han er en viktig og interessant filosof, som studentene burde lære å kjenne, og han er til stor hjelp for å forstå Husserl.

I en artikkel jeg skrev om Husserl for *Vestens Tenkere* i 1962 brukte jeg Frege for dette formålet, og det samme gjør jeg i denne artikkelen om Husserls noema-begrep. Noema-artikkelen bygger på foredrag jeg ga på to årsmøter i American Philosophical Association, i 1968 og i 1969, hvor jeg kunne regne med at alle tilhørerne var fortrolige med Frege.

Denne lille artikkelen har ledet til en intens diskusjon, delvis fordi mange reagerte mot at det skulle finnes så mange likhetstrekk mellom Husserl, kontinentalfilosofiens stamfar, og Frege, den store inspirator for «analytisk filosofi». En del av artiklene og bøkene har vært svært po-



Illustrasjon: Barbora Svobodová

lemiske, mens andre har vært positive og utviklet disse ideene videre. I 1982 redigerte Hubert Dreyfus og Harrison Hall *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science* med en fyldig bibliografi (Cambridge, Mass.: The MIT Press) og året etter kom en enda utførligere bibliografi som bind 9 i *Philosophy Research Archives*: «The Noema, Husserlian and Beyond: An Annotated Bibliography of English Language Sources», utarbeidet av Ethel M. Kersey. Center for Advanced Research in Phenomenology fortsetter å dekke feltet gjennom en elektronisk *Bibliography of the Noema*.

Det dannet seg to «skoler» innenfor Husserl-forskningen: «West Coast»-skolen, som besto av fire

Denne lille artikkelen har ledet til en intens diskusjon, delvis fordi mange reagerte mot at det skulle finnes så mange likhetstrekk mellom Husserl, kontinentalfilosofiens stamfar, og Frege, den store inspirator for «analytisk filosofi».

av mine doktorander: Hubert Dreyfus, David Smith, Ronald McIntyre, og den alt for tidlig døde Izchak Miller, som skrev bestselgeren *Husserl, Perception, and Temporal Awareness* (MIT Press, 1984). To av mine norske doktorander, Elling Schwabe-Hansen og Frode Kjosavik, og også Jaakko Hintikka, Jitendra Mohanty, Richard Tieszen, Christian Beyer i Göttingen og andre fulgte opp denne interpretasjonen, mens en del filosofer i den østlige del av USA sluttet opp om den mer tradisjonelle interpretasjonen av Husserl. Deres to vanligste innvendinger var at Husserl kjente distinksjonen mellom mening (Sinn) og referanse før han leste Frege, og at en akts noema på en eller annen

Husserl løyste dette dilemmaet ved å seie at sjølv om ei kvar handling er retta, så betyr ikkje det at det alltid finnast eit objekt ho er retta mot.

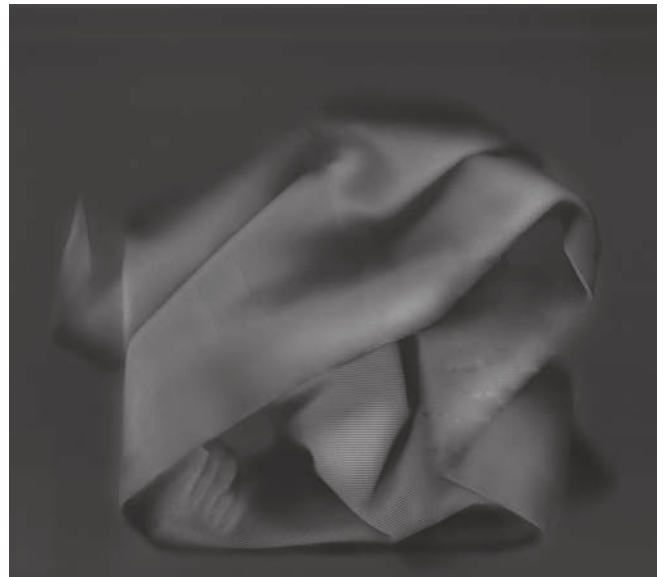
måte er aktens objekt. Det første er jeg enig i, jeg har aldri hevdet at Husserl fikk distinksjonen fra Frege. Den andre innvendingen er jeg uenig i; den er vanskelig forenlig med at enhver akt har et noema, men ikke alle akter har noe objekt. Jeg skal ikke komme inn på alle innvendinger her, de mest interessante er jo de som er basert på en omhyggelig lesning både av min artikkel og av Husserls tekster. Heldigvis er skolemotsetningene på vei ut, og diskusjonen blir mer som den skal være, orientert mot den enkelte filosofers standpunkter og argumenter og ikke mot vagt definerte «skoler» og «-ismer».

Husserls noemaomgrep

Det overordna temaet for fenomenologien er ifølgje Husserl intensjonalitet, det vil seie det særeigne ved medvit at det er medvit om noko (Husserl 1950:203.22–23, 204.20–21 og 357.19–20).[†] Denne interessa for intensjonalitet fekk Husserl frå læraren sin, Brentano. Brentano meinte at:

Alle mentale fenomen er karakterisert ved det skolastikarane i mellomalderen kalla den intensjonale (og også mentale) ikkje-eksistensen til eit objekt, og det vi kan kalle, om ikkje i heilt utvitydige termar, referansen til eit innhald, det å vere retta mot eit objekt. (Brentano 1960:50)

Dette kan høyrast alminneleg ut, men det fører til vanskar, t.d. når vi prøver å bruke prinsippet på ein person som hallusinerer, eller ein person som tenker på ein kentaur. Brentano meinte at også i slike tilfelle er våre mentale handlingar, tenkinga og sansinga vår, retta mot eit objekt. Denne måten å vere retta på har ingenting å gjere med om objektet er reelt, meinte Brentano; objektet er sjølv innehalde i vår mentale aktivitet, «intensjonalt» inne-



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

halde i det.

Likevel er det slik at medan synet som seier at objekt for handlingar er verkelege fører til vanskar i tilfellet med hallusinasjonar og kentaurar, så vil tanken om at objekta er uverkelege, kva no enn det betyr, føre til vanskar ved mange andre typar handlingar, t.d. normale persepsjonshandlingar: Det verkar som, etter dette synet, at det vi ser når vi ser eit tre ikkje er det verkelege treet framfor oss, men noko anna, som vi også ville ha sett dersom vi hallusinerte.

Vi står altså overfor eit dilemma.

Husserl løyste dette dilemmaet ved å seie at sjølv om ei kvar handling er retta, så betyr ikkje det at det alltid finnast eit objekt ho er retta mot. Ifølgje Husserl er det for ei kvar handling eit tilhøyrande *noema*, som handlinga rettar seg mot eit objekt gjennom, dersom ho i det heile har eit. Når vi tenker på ein kentaur, har tankehandlinga vår eit noema, men det har ikkje noko objekt; det eksisterer ikkje noko objekt som vi her tenker på. På grunn av det tilhøyrande noemaet, er også ei slik handling retta. Å vere *retta* er ganske enkelt det å ha eit noema.

Difor er Husserl sitt noemaomgrep avgjerande for intensjonalitetsteorien hans, og dimed fenomenologien hans. Ei korrekt forståing og grep om distinksjonane knytt til noemaet «er av største betydning for fenomenologien, og avgjerande for å gje han eit riktig fundament» (Husserl 1950:239.35).

I denne artikkelen vil eg presentere ei rekkje tesar om noemaet, og underbygge dei ved hjelp av systematiske argument og tekstleg belegg frå Husserl sine skrifter. Eg skal forsøkje å gjere biletet av noemaet som dimed framtrer, så nøyaktig og fullstendig som dei tilgjengelege belegga i Husserl sine publiserte og upubliserte arbeid tillet.

Hovudtesen mi er følgjande:

1. Noemaet er ei intensjonal eining, ei generalisering av omgrepet om meining (*Sinn*, *Bedeutung*).

Denne tesen, og følgjene av han, går imot dei vanlege tolkingane av Husserl, men samsvarer godt med Husserl sine egne skrifter. Såleis seier Husserl på side 89 i det tredje bindet av *Ideen*:¹ «Noemaet er ingenting anna enn ei generalisering av ideen om meining (*Sinn*) til feltet for alle handlingar.»

Også i mange av dei andre verka sine uttrykkjer Husserl liknande syn. I *Ideen*, første bind, seier han, «Opphavleg hadde desse orda ['Bedeuten' og 'Bedeutung'] berre å gjere med den lingvistiske sfæren, 'det uttrykkjande'. Det er likevel nesten ikkje til å unngå, og på same tid eit viktig framsteg, å utvide meininga til desse orda og tilpasse dei høveleg, slik at dei på ein bestemt måte er moglege å bruke på heile den noetisk-noematiske sfæren: det vil seie med alle handlingar, uansett om dei er fletta saman med uttrykkjande handlingar eller ikkje» (Husserl 1950:304.7–14). Og i *Ideen* I, side 233.35–37, karakteriserer Husserl det fulle noemaet som eit «'Sinn' (i breiaste forstand)». Jamfør også 219.1 og 223.4.

Ein bør vere merksam på at det er noko tvitydig i Husserl sin bruk av ordet «Sinn» når det vert nytta på noemaet. Nokre gonger meiner han heile noemaet, andre gonger berre ein del av det, ein del som kan vere det same i handlingar av forskjellige typar, t.d. persepsjons-, minne-, forstillingshandlingar, osb. Den andre tesen vår er difor følgjande:

2. Eit noema har to komponentar: (1) Ein som er felles for alle handlingane som har det same objektet med akkurat dei same eigenskapane, orientert på den same måten, osb., uavhengig av handlinga sitt «tetiske» særdrag, dvs. om det er persepsjon, minne, osb., og (2) ein som er ulik i handlingar av ulik tetisk særdrag.

Den første av desse komponentane kallar Husserl «noematischer Sinn»² (Husserl 1950:321.38), men òg alternativt «der Gegenstand im wie seiner Bestimmtheiten»³ (Husserl 1950:321.37) og «gegenständlicher Sinn»⁴ (Husserl 1950:250.4). Sjå også 249.11 og 322.4. Den andre komponenten kallar han det noematiske korrelatet til objektet si «Gegebenheitsweise»⁵ (Husserl 1950:323.18, 250.16) eller «Weise, wie der Gegenstand bewusst ist».⁶
⁷ Ein viktig del av eit objekt si «Gegebenheitsweise» er handlinga sitt «tetiske særdrag» eller «Setzungscharacter»⁸. Ein annan del som inngår i «Gegebenheitsweise», er «fyllet», eit «Anschauungssinn»⁹. Som vi ville vente, seier Husserl at den andre komponenten, slik som den første, kan reknast som ein komponent av handlinga sitt

«Sinn» i ein utvida forstand (Husserl 1950:223.17–18). I *Logische Untersuchungen* (5. Unders., §§ 20–21), kallar Husserl den første komponenten «Materie», den andre «Qualität», og dei to saman «Sinn». I *Ideen* brukar Husserl vanlegvis «Sinn» for den første komponenten og «Noema» for dei to ilag.

Ein tredje tese er den følgjande:

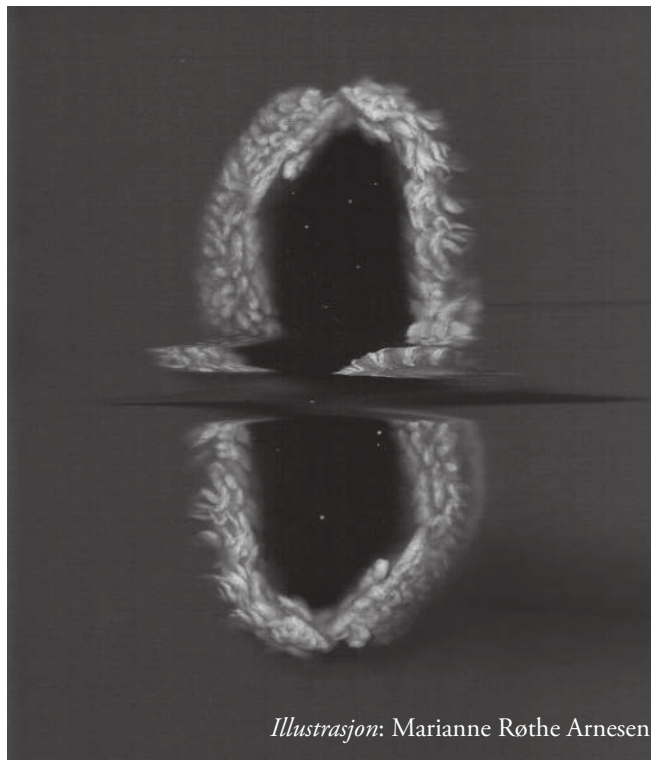
3. Det er ved det noematiske *Sinn* medvitet relaterer seg til objektet.

Også denne tesen finn god støtte i dei Husserlianske tekstane. I *Ideen*, I, 316.15 står det: «Medvitet relaterer seg i og gjennom dette *Sinn* til objektet sitt», og «kvar intensjonale erfaring har eit noema og i det eit *Sinn*, som det relaterer seg til objektet gjennom» (Husserl 1950:329.9). Jamfør også 316.18 og 318.18.

Eit nøkkelpunkt i Husserl sin fenomenologi er det følgjande:

4. Ei handling sitt noema er ikkje handlinga sitt objekt (dvs. objektet som handlinga er retta mot).

Dette er ein avgjerande skilnad mellom Husserl og Brentano: Dilemmaet til Brentano, nemnd i byrjinga av denne artikkelen, oppstod fordi han meinte at objektet som gjer handlinga retta er objektet handlinga er retta mot. Brentano strevde livet gjennom med å klargjere re-



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

lasjonen mellom ei handling og det tilhøyrande objektet, men han lukkast aldri i å gjere denne avgjerande distinksjonen.

Ei handling sitt objekt er ein funksjon av handlinga sitt noematiske *Sinn* i den forstand at

5. Til eitt og same noema høyrer det ikkje meir enn eitt objekt.

Faktisk fastslår Husserl til og med at: «Likskap i *Sinn* oppstår berre der objektet i tillegg til å vere det same, er meint i 'same *Sinn*', det vil seie, frå den same sida, med same eigenskapar osb.» (NuS: 4). Sjå også *Logische Untersuchungen*, II (I) (1928), § 28, side 416.

Det motsette er derimot ikkje tilfelle:

6. Til eitt og same objekt kan det høyre fleire ulike noemata.

Dette er ei triviell sanning ut frå tese 2 sidan to noemata som har det same noematiske *Sinn*, og dimed (som nett-opp observert) det same objektet, likevel kan ha ulike tetiske karakterar og dimed vere ulike noemata. Såleis kan til dømes handlingar av typane persepsjon og minne, osb., ha same objekt. Likevel kan tese 6 styrkast slik:

6*. Til eitt og same objekt kan det høyre fleire ulike noematiske *Sinne*.

Dette følgjer faktisk frå utdraget i Husserls *Noema und Sinn* vi nett siterte for å støtte tese 5: At objektet er identisk det same er ikkje tilstrekkeleg for å sikre likskap i *Sinn*; vi må også krevje at objektet er gjeve frå den same sida, med same eigenskapar, osb. Sjå også *Ideen*, I, 321.8 og *Logische Untersuchungen* II (I), side 416.

Noemata hjelper til å individualisere handlingane, i det at

7. Kvar handling har eitt og berre eitt noema.

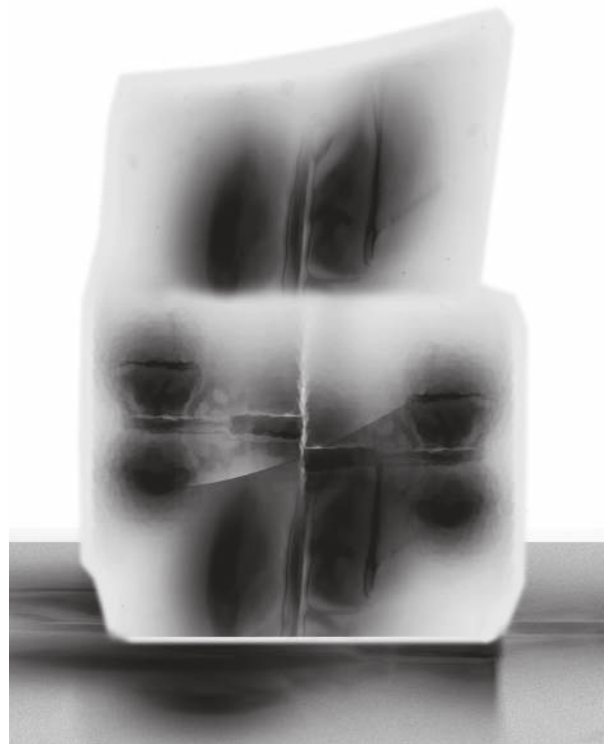
Jamfør t.d. NuS, side 2: «Kvar [handling har] *sitt* noema som sitt individuelle særdrag».

Ein bør merke seg at det motsette ikkje held: til eitt og same noema kan det høyre fleire åtskilte handlingar. Desse handlingane vil vere like; dei vil vere retta mot det same objektet, med akkurat dei same eigenskapane, samt vere orientert på den same måten; og dei vil ha den same tetiske karakteren. Likevel kan dei vere åtskilte handlingar; dei kan, for eksempel, ha ulike temporale koordinatar.

Som ein kunne vente, er noemata på dei fleste måtar som lingvistiske *Sinne*. Såleis bør ein merke seg den følgjande viktige konsekvensen av tese 1:

8. Noemata er abstrakte einingar.

Som tekstleg støtte til tese 8 legg vi merke til det følgjande: Husserl seier i *Ideen*, I (222.3):



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

Treet sjølv, tingen i naturen, er slett ikkje dette trepersiperte sjølv, som heng uskiljeleg saman med persiperinga, som det perseptuelle *Sinn*. Treet kan brenne, verte løyst opp i sine kjemiske element, osb. Men eit *Sinn* – *denne* persepsjonen sitt *Sinn*, som naudsynleg høyrer til persepsjonen sitt vesen – kan ikkje brenne, har ingen kjemiske element, ingen krefter, ingen reelle eigenskapar.»

I manuskriptet *Noema und Sinn* seier Husserl: «*Sinne* er ikkje-reelle objekt, dei er ikkje objekt som eksisterer i tid» (NuS: 109). Og lenger ut i det same manuskriptet: «Eit *Sinn* har ikkje realitet, det er relatert til eit temporalt intervall gjennom handlinga det opptre gjennom, men det har ikkje sjølv realitet [*Dasein*], ein individuell samanheng med tid og varigheit» (NuS: 114).

Her snakkar Husserl om noematisk *Sinn*, men sidan dei andre komponentane til noemaet også er komponenten-

tar av «Sinn» (Husserl 1950:223.17–18), gjeld truleg det same for dei, og dimed for heile noemaet. Husserl seier i *Ideen*, 314.23–25 at alle noematiske *Sinne* og komplette noemata høyrer til ein og same art. At noemaet ikkje er eit romleg objekt er klårt frå *Ideen*, side 97.23–24, kor Husserl observerer at romlege objekt berre kan verte erfarte gjennom perspektiv (*Abschattungen*). Sidan noemata i prinsippet ikkje er erfarte gjennom perspektiv er dei ikkje romlege objekt.

Nært forbunde med dette er det følgjande poenget, som strid mot dei fleste aksepterte syn på kva noemata er:

9. Noemata vert ikkje persiperte gjennom sansane våre.

Dette synet er ikkje klårt uttrykt i nokon av Husserl sine publiserte skrifter. Men det er ein direkte konsekvens av tese 8, og dersom han skulle vise seg å vere usann, vil tese 8 og fleire av dei andre tesane falle med han. Det er difor viktig å finne og evaluere det som finnast av støtte for eller mot tese 9, i Husserl sine skrifter. Det næraste Husserl kjem å uttrykkje synet sitt på dette i dei publiserte skrifterne er å finne på side 97 i *Ideen, I*, kor han observerer at alle synlege objekt berre kan erfarast gjennom perspektiv. Sidan noemata, som nett nemnd, ikkje er erfarte gjennom perspektiv, er dei ikkje synlege. Truleg er dei ikkje persipert av dei andre sansane heller.

Likevel er Husserl meir eksplisitt på dette punktet i det upubliserte manuskriptet *Noema und Sinn*, som eg refererte til tidlegare. Der seier han, i ein lang passasje som eg vil sitere i si fulle lengde, at:

Persepsjonen er persepsjon «av» («von») dette *Sinn*, men ikkje på den same måten som persepsjonen er persepsjon av dette huset. Persepsjonen «har» denne *Sinn*, men det vert ikkje persipert. No dømmer eg med omsyn til persepsjonen at den har dette *Sinn*, og at det dimed (i samsvar med sitt *Sinn*) er karakterisert ved å vere persepsjon av ein renessanse-bygning, der fasaden har sandsteinsøyler osb. Dersom eg let att auga mine og har huset gjeve for meg på ein tilsvarande måte i minnet seier eg også om minnet at det er eit minne med det same *Sinn*. I det presenterast gjennom minner den same tingen som tidlegare var persipert. Og dersom eg skildrar ein rein fantasi, då seier eg igjen at med tanke på den sitt *Sinn*, er det ein fantasi om ... og at det er ein mogleg heit for at ein fantasi har akkurat det same *Sinn* som ein persepsjon. (NuS: 4)

Nok ein gong snakkar Husserl her om det noematiske *Sinn*, men som tidlegare nemnd, gjeld denne merknaden truleg for alle komponentane til noemaet.

Ein kan då undre på korleis ein får kjennskap til noko som helst om noemata. Husserl sitt svar er at:

10. Ein får kjennskap til noemata gjennom ein spesiell refleksjon, den fenomenologiske refleksjonen.

Dei tidlegare tesane våre om noemaet hjelper oss no til å sjå kva denne refleksjonen er, og kva han ikkje er. Refleksjonen er å få grep om eit *Sinn*. For å sitere Husserl «Mot dette *Sinn* ... kan ein alltid rette ein særskilt refleksjon, og *berre* det som er gripe i han er grunnlaget for den fenomenologiske dommen» (Husserl 1950:222.36). Også i *Noema und Sinn* legg Husserl vekt på at «fenomenologien og logikken sin reflekterande dom er retta mot eit *Sinn*, og dimed ikkje mot det som er objektet for den ikkje-reflekterande dommen sjølv» (NuS: 99–100). At heile noemaet og ikkje berre det noematiske *Sinn* er reflektert over, vert gjort klårt fleire stader, for eksempel i *Ideen I*, side 369.

Fenomenologisk refleksjon er dimed ikkje ein spesiell måte å sjå eller bruke sansane på; objekta som vert gripe i fenomenologisk refleksjon er, som vi allereie har observert i dei føregåande tesane, abstrakte og ikkje-persiperbare.

Ifølgje Husserl er det slik at,

11. Den fenomenologiske reduksjonen kan gjentakast.

Det vil seie, for å sitere *Noema und Sinn*, at «Det *Sinn* som høyrer til eit objekt er i sin tur eit objekt ... det kan bli gjort til eit gjenstand for ein dom ... Slik sett har det eit *Sinn* av andre orden: eit *Sinn* sitt *Sinn* ... dimed har vi hamna i ein uendeleg regress, i den grad eit *Sinn* sitt *Sinn* i sin tur kan bli gjort til eit objekt, og dimed har eit *Sinn*, og så vidare» (NuS: 107–108).

Som Husserl påpeiker har dette igjen som konsekvens at «eit *Sinn* ikkje kan vere ein reell komponent av objektet» (NuS: 108).

Dette er ein av mange slåande likskapar mellom Husserl sitt noemaomgrep og omgrepet *Sinn* hos Frege. Det er likevel også viktige skilnadar. Som for eksempel: Medan Frege i kontekstar av typen «trur at ...» meinte at termar ikkje referer til sin vanlege referanse, men til sitt vanlege *Sinn*, meinte Husserl som vi har sett (tese 4) at handlingar vanlegvis er retta mot ordinære objekt, og ikkje mot *Sinne* eller noemata for slike objekt. Dette fører til store skilnadar i analysane deira av handlingskontekstar.

Kva noemata er, ønskjer vi å vite i mykje meir detalj. Som Frege er ikkje Husserl særleg hjelpsam. Eit av dei få hinta Frege gav om *Sinne* i hans forstand var at dei hjelp til med å klargjere aspekt ved referansen (Frege 1892:27). Dette passar med noemata til ein viss grad, i det at handlingar med eit felles objekt, men med ulike noemata, kan seiest å fokusere på ulike aspekt av objektet sitt, at det blir sett frå forskjellige synspunkt. I tillegg meinte Husserl, som Frege, at eit fysisk objekt har ei uendeleg mengde

Sidan noemata i prinsippet ikkje er erfarte gjennom perspektiv er dei ikkje romlege objekt.

noemata og *Sinne* som samsvarar med det, og at det aldri kan verte uttømt av nokon av dei. Fysiske objekt er «transcendente», for å bruke Husserl sin term (Husserl 1950:100 og 238ff).¹⁰

Husserl gjev også noko meir hjelp. Ifølgje tese 3 over er noemaet, eller sagt meir presist, det noematiske *Sinn*, det som gjer at medvitet relaterer seg til eit objekt. Ta det å sjå noko som eit eksempel. At det å sjå er intensjonalt, retta mot eit objekt, betyr at den nære sida av tingen vi har framfor oss vert rekna for å vere berre ei side av ein ting, og at tingen vi ser har andre sider og bestemmingar som er intenderte ilag slik at heile tingen vert rekna for å vere

Så lenge dei framtidige erfaringane passar med i det meir eller mindre på førehand vagt oppteikna mønsteret, held vi fram med å persipere det same objektet.

noko meir enn den eine sida. Desse bestemmingane vert ikkje fylte gjennom persepsjon; dei er meir eller mindre vagt representert, og leier oss til vidare perseptuelle prosessar, som gjer det usynlege synleg (Husserl 1962:433–434). Noemaet er eit komplekst system av slike bestemmingar (Husserl 1950:93) som let ei mengd visuelle, taktile, og andre data vere framtreidingar av same objekt (Husserl 1950:173–174). For å sitere Husserl: «Dei reint perseptuelle data ... er ikkje sjølv perspektiv, men dei vert perspektiv gjennom det som vi også kallar oppfatning (*Auffassung*), nettopp det som gjev dei den subjektive funksjonen av å vere framtreidingar av det objektive» (Husserl 1950:163.11–17).

Det er på denne måten, gjennom perspektiv, at vi persiperer objekt. Så lenge dei framtidige erfaringane passar med i det meir eller mindre på førehand vagt oppteikna mønsteret, held vi fram med å persipere det same objektet. Vi får ei endå meir «mangesida» erfaring av den, utan at mønsteret nokon gong vert uttømd. Mønsteret utviklar seg ved erfaringa vår av objektet, og inkluderer stadig nye, framleis erfarte bestemmingar. Nokre gongar passar erfaringane ikkje inn i det allereie oppteikna mønsteret. Vi får ein «eksplasjon» av noemaet, og eit nytt noema av eit nytt og annleis objekt. Vi var i dette tilfellet kanskje offer for feilpersepsjon, for illusjon eller hallusinasjon, og vi seier at den gamle handlinga ikkje hadde objektet det verka å ha.

12. Dette mønsteret av bestemmingar, ilag med sitt «Gegebenheitsweise», er noemaet.

Dei tolv tesane mine om noemaet er på ingen måte uttømmende for emnet; dei set oss berre i ein posisjon til å stille spørsmål som: Dersom fenomenologien er ein studie av meining, i ein utvida forstand, kva lys kastar han då over spørsmåla om meining som har spelt ei viktig rolle i filosofien sidan byrjinga og som er eit viktig tema

for så mange samtidige filosofar? Klarar fenomenologien å overvinne vanskane som heftar ved så mange antikke og nyare teoriar om meining? Ein nær studie av Husserl sine arbeid kan, trur eg, delvis gje svar på desse spørsmåla. Og sjølv om svara skulle vere negative stolar eg på at ein slik studie vil hjelpe til med å få klårare fram kva desse vanskane består i.

NOTER

[†] I det følgjande er alle sidereferansane i teksten til dette bindet, med mindre noko anna vert indikert.

Dette er ein utvida versjon av eit upublisert paper lest ved Western Division meeting of the American Philosophical Association i mai, 1968. Hovudtemaet stammar frå ein artikkel om Husserl som eg skreiv for *Vestens Tenkere* i 1962.

¹ Her blir det referert til utgåva i dei samla verka til Husserl, som er å finne i litteraturlista.

² «noematisk meining»

³ «gjenstanden i si bestemtheit»

⁴ «gjenstandeleg meining»

⁵ «måten objektet er gjeve på»

⁶ Frå det upubliserte manuskriptet *Noema und Sinn*, side 6; dette manuskriptet vil i det følgjande bli referert til som «NuS», følgd av eit sidetal.

⁷ «plasseringskarakter»

⁸ «måten ein er medviten gjenstanden på»

⁹ «meininga i anskuelsen»

¹⁰ Jf. Frege 1892.

LITTERATUR

Brentano, F. 1960, «The distinction between mental and physical phenomena», Terrell, D.B. (overs.) i *Realism and the Background of Phenomenology*, Chisholm, R.M (red.) Free Press, Glencoe, III, 39–61.

Frege, G. 1892, «Über Sinn und Bedeutung», i *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 25–50.

Husserl, E. 1928, *Logische Untersuchungen*, Meiner Verlag, Halle.

----- 1950, *Ideen*, bd. I, Martinus Nijhoff, Haag.

----- 1952, *Ideen*, bd. III, Martinus Nijhoff, Haag.

----- 1962, *Husserliana: Phänomenologische Psychologie*, bd. 9, Biemel, W. Nijhoff, Dordrecht.

----- «Noema und Sinn», upublisert manuskript.

LAURA GRIMM: ET KJEMPENDE MENNESKE

Av Cathrine Felix

At kvinner glimrer med sitt fravær i filosofihistorien, betyr ikke at alle filosofer opp igjennom tidene har vært menn. Nyere tids forskning har gjenoppdaget mange betydelige kvinnelige tenkere som har vært utelatt fra den mannlig redigerte kanon. Laura Grimm, den første kvinnen med magistergrad i filosofi i Norge, produserte spennende bidrag til tolkningen av Platons dialoger, og var sammen med Arne Næss sentral i «Oslokretsen». Det er på tide å hente henne frem fra gjemselen.

Hvis vi mener at vi bør undersøke det vi ikke vet, så blir vi bedre, mandigere, og mindre late enn om vi mener at vi hverken er i stand til å finne eller trenger å undersøke det vi ikke har kunnskap om. (Sokrates, i Platons *Menon*)

Ironi skrev hun om, Laura Grimm, den første kvinnen som tok magistergraden i filosofi i Norge. Norske kvinners filosofiske faghistorie begynner med henne og hennes avhandling fra 1941 om oppfatninger av ironi fra Aristoteles og frem til moderne tid.¹ Grimm forble riktignok også den eneste representanten for denne faghistorien i lang tid. For selv om kvinner i Norge hadde adgang til embeter fra 1938, skulle det ta om lag tretti år før neste kvinne tok magistergrad i filosofi. Hun er dermed en spennende skikkelse i norsk filosofi, og fortjener å bli hentet frem fra gjemselen.

Grimm ble tidlig aktiv i studiemiljøet ved universitetet. Hun hadde gresk som mellomfag, og allerede som student arbeidet hun som privatlærer og veileder i gresk for teologistudenter. Grimm underviste også ved Studentersamfundets Friundervisning og arbeidet som lærer i gresk filosofi ved Krigsskolen. Under arbeidet med leksikonet *Kringla Heimsins* var hun både redaksjonssekretær og medarbeider i filosofi.

Etter at Grimm fullførte magistergraden sin i filosofi i 1941, fungerte hun som hjelpelærer og sensor i filosofi og logikk på forberedende prøver i filosofi. Fra 1945 var det Grimm som hadde ansvaret for eksamensavviklingen i emnet når Arne Næss, som ellers hadde dette ansvaret, var bortreist. I 1960 ble hun lektor i filosofi. I 1966 ble hun førstelektor.

Det burde fremgå av ovennevnte meritter at Laura Grimm hadde en lang karriere i det filosofiske fagmiljøet i Norge. Faktisk gikk hun av for aldersgrensen så sent som i 1976 – med andre ord foregikk hele Grimms yrkesaktive liv innenfor det norske universitetsmiljøet.

Laura Grimm har imidlertid også gjort seg bemerket utenfor landegrensene med boken *Definition in Plato's*

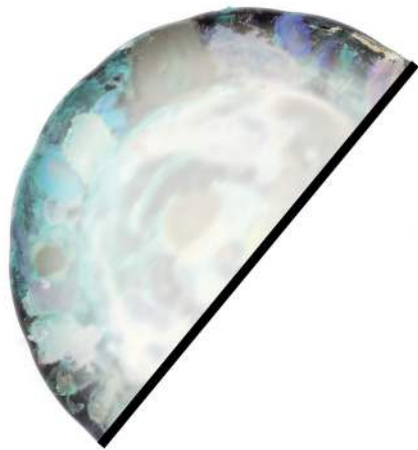
Meno: An Inquiry in the Light of Logic and Semantics into the Kind of Definition intended by Socrates when he asks 'What is virtue?' (1962). Her drøfter Grimm hvilken type definisjon Sokrates har i tankene når dyd defineres som viten i dialogen *Menon*. Er det snakk om en deskriptiv eller normativ definisjon? Er det rett og slett en blanding av en nominal- og realdefinisjon? Er det slik at «dyd er viten» og «dyd kan læres» regnes som ekvivalente? I en anmeldelse av boken skriver Sanford G. Etheridge: «[H]er approach is frankly that of a modern logician» (1963:83). Senere i teksten konstaterer anmelderen at «Miss Grimm is evidently a pupil of Arne Naess» (1963:83). Hvorvidt nevnte anmelder betrakter påvirkningen fra Næss som noe positivt, eller snarere som en kilde til frustrasjon, er uklart. Uansett: Grimm inngikk ikke i noe direkte samarbeid med Næss, men hans skrifter hadde stor påvirkning på hennes arbeider. Dette gjaldt især Næss' begrepsanalyse. Det skal nevnes at påvirkningen ikke bare gikk den ene veien.

De to hadde faktisk gjensidig nytte av hverandre – Grimm utfylte Næss' kunnskaper i gresk filosofi, og i tillegg leste og kommenterte hun flere av tekstene hans før utgivelse.

Definition in Plato's Meno fikk en del oppmerksomhet. En rekke kommentatorer og anmeldere vurderte og kritiserte Grimms tekst, blant dem professor og Platonfortolker Egil A. Wyller (han hadde for øvrig på dette tidspunktet tittelen «Dr.»), i artikkelen «Definition and hypothesis in Plato's *Meno* (I)» i *Inquiry* (1964). Denne kommentaren munnet ut i et svar fra Grimm i samme nummer, «Definition and hypothesis in Plato's *Meno* (II)» (1964), der hun forsvarte sitt tolkningsarbeid mot misforståelser:

My inquiry was into the kind of definition Plato's Socrates asks for in the *Meno*, and I explicitly warned against assuming that what was found here could also be said to apply to Plato's dialogues generally. (Grimm 1964:227)

Grimm ble ansett for å være tilknyttet den såkalte «Osloskolen» med Næss i spissen



Fordi kommentarer og kritikk av Grimms prosjekt også indirekte rammet Arne Næss' virke og metode, blant annet siden Grimm ble ansett for å være tilknyttet den såkalte «Osloskolen» med Næss i spissen, kastet også Næss seg inn i denne debatten. Han publiserte derfor «Definition and hypothesis in Plato's *Meno* (III)», hvor han blant annet skriver:

Theories that Plato's Socrates was looking for this or that kind of definition are always wide open to the objection that they build on anachronisms. The elaborate doctrines of definition we have come to employ this century contain and presuppose distinctions we cannot safely assume Socrates ever used. Considering what 'we' in our time treat as definitions in our manuals of logic, semantics and methodology, it is reasonable to ask: 'Did Socrates ever look for definition' and answer: 'Not as far as we know' ... [I]t remains of considerable interest to those who are intrigued both by Plato's dialogues considered as separate text-units and by theories of definition, to ask, *if* certain questions raised by Socrates were questions of definition (in senses elaborated today), which kinds of definition would they exemplify? (Næss 1964:231)

Lignende diskusjoner omkring hvordan filosofi bør bedrives på best mulig måte, lever som kjent i beste velgående

«Hun var et kjempende menneske», sa Arne Næss om Laura Grimm.

den dag i dag. Nøyaktig hvordan filosofer bør forholde seg til antikke tekster, blir neppe avgjort med det første, om noensinne. Det er uansett spennende å lese av historiens forløp at vår første kvinne med magister i filosofi, deltok aktivt i denne debatten, og til og med var drivkraften bak deler av den.

Den som vil hente frem Grimm fra glemmeboken, kan for eksempel ta utgangspunkt i BIBSYS. Et søk der viser at Laura Grimms verk om definisjon i *Menon* fortsatt er tilgjengelig. Boken er også tilgjengelig for lån i andre lands biblioteker, for eksempel i Sverige. I tillegg har Universitetsbiblioteket i Oslo Laura Grimms

tekst «Hvorledes studentene definerer 'kommunist'» fra 1948, samt hennes «On the Application of the Concept of Precisation» (trykket i *Synthese*) fra 1940.

Som pensjonist var Laura Grimm fortsatt aktiv skribent: I 1983 utgav Thorleif Dahls Kulturbibliotek på Aschehoug forlag en oversettelse av Erasmus Roterodamus' *Fortrolige samtaler*, med etterord av Grimm. Hennes far, Einar Grimm, hadde gjort selve oversettelsen. I sin presentasjon av Laura Grimm funderer Else Wiestad (1995) på om faren faktisk kan ha bidratt til Grimms interesse for klassisk litteratur. Interessen for gresk filosofi, derimot, har hun selv fremhevet at hun fikk via forelesningene til professor Anathon Aall.

Selv holdt Laura Grimm forelesninger om blant annet Platons dialoger. Tematikken spente vidt fra dialogen *Charmides* til begrepsanalyse i *Menon* og viten i *Theaitetos*. Hele veien var Grimm bevisst på å opprettholde en kritisk innstilling til verkene og temaene hun behandlet. Også her var hun inspirert av Arne Næss' vektlegging av logisk analyse.

Verkene og temaene Grimm spesialiserte seg på, er fortsatt aktuelle i dag, og forskere finner stadig nye innfallsvinkler, eller gjenoppdager gamle. For eksempel fikk Sokrates' eksempel med «veien til Larissa»² fra *Menon* (97a–c) fornyet interesse da den amerikanske filosofen Jonathan Kvanvig (f.eks. 2010) brakte det inn i debatten omkring distinksjonen mellom sanne (eller riktige) oppfatninger (*true beliefs*) og kunnskap. Spørsmålet Kvanvig belyser i denne sammenheng, er: Hvorfor er kunnskap mer verdifull enn sanne oppfatninger? Altså er hans prosjekt et annet enn Grimms. Mitt poeng med å nevne Kvanvigs innfallsvinkel er å påpeke at analyse av begrepene og definisjonene i *Menon* er like aktuelt i dag som på Grimms tid. Derfor kan det være av interesse å hente frem de tekstene Grimm i sin tid skrev om temaet.

Den som ønsker å gå videre med Laura Grimms virke og forfatterskap, kommer ikke utenom kilden til hennes inspirasjon. Et naturlig utgangspunkt i så måte ville være



Platons *Menon*, nylig utgitt på norsk av Vidarforlaget i Håvard Løkkes oversettelse. For å sitere sistnevnte: «*Menon* er i det hele tatt et skattkammer av spørsmål og argumenter som har vært med på å forme vår filosofiske tradisjon» (Løkke 2005:9). *Menon* var helt klart med på å forme Laura Grimms filosofiske karriere. Dermed inngår også hun i den lange rekken med tenkere som har latt seg inspirere av dette verket til Platon.

«Hun var et kjempende menneske», sa Arne Næss om Laura Grimm på en tilstelning for filosofer i 1994 (se Wiestad 1995). Som nevnt tidligere tok det omlag tretti år før neste kvinne etter Grimm tok magistergraden i filosofi i Norge. På spørsmål fra Wiestad om hun opplevde det som vanskelig å være den eneste kvinnen i et akademisk miljø, svarte hun som følger: «Jeg oppfattet det ikke som noe spesielt å være kvinne innenfor fagmiljøet. Vi synes alle å oppfatte hverandre som likeverdige» (Wiestad 1995:7). Og på spørsmål om hun i ettertid ønsket at noe skulle ha vært annerledes, sa Grimm: «Når jeg ser tilbake, skulle jeg gjerne hatt mer tid til å forske. Undervisningen tok meget av min tid» (Wiestad 1995:7). Fremfor å bite seg fast i kjønnsstatistikken og det faktum at hun var alene kvinne i det mannsdominerte filosofimiljøet i mange tiår, bekymret Laura Grimm seg i ettertid for det samme som så mange filosofer: Det blir så altfor lite tid til forskning.

Hvorvidt Laura Grimms filosofi hadde vært mer allment kjent dersom hun faktisk hadde fått mer tid til forskning, er umulig å vite i dag. Gitt at filosofi også i dag, det vil si i år 2013, fortsatt er et sterkt mannsdominert fagfelt, later det unektelig til at Elin Svenneby har et godt poeng når hun skriver:

Vi antar at filosofifaget kan bringe oss til innsikt om hva intellektuell frihet, selvbestemmelse og autonomi generelt er. Men dette generelle har gjerne vist seg å ha mannlig kjønnsmarkør. (Svenneby 1999:5–6)

Til tross for at Laura Grimm selv ikke betraktet det som problematisk å være eneste universitetsansatte kvinne i det fagfilosofiske miljøet, er det like fullt et faktum at hun var alene om å være kvinne med magistergrad i filosofi i nesten tretti år, hvilket kan være en indikator på at andre hadde et divergerende syn. Dette munner ut i et opplagt spørsmål: Hvorfor var det ikke flere kvinner som valgte å studere til magister i filosofi? Sistnevnte er et spørsmål som er åpent for diskusjon. Et annet tema dreier seg om Laura Grimms egen filosofi: Hvorfor har den falt i glemmeboken? Uansett hvilket syn man måtte ha på disse spørsmålene, kan det å ta dem opp være fruktbart for filosofimiljøet generelt.

Som Tove Pettersen nylig har påpekt: «I den filosofiske

kanon glimrer kvinnene med sitt fravær – til tross for at de har filosofert siden antikken» (Pettersen 2011:15–16). Dette gjelder unektelig også kvinner i *norsk* filosofisk kanon. Kan og *vil* vi som tilhører filosofimiljøet, gjøre en innsats for hente dem frem fra gjemselen?

Videre lesning

I arbeidet med denne teksten har jeg dratt sterke veksler på en tekst som også fortjener å tas frem fra gjemselen: Else Wiestads artikkel «Kvinnene i norsk filosofi – var de der?». Jeg anbefaler teksten som videre lesning for alle som vil vite mer om de første kvinnene i norsk filosofi. En annen bok som kan være av interesse, men som ikke handler om kvinner i *norsk* filosofi, er Torill Mois *Hva er en kvinne? Kjønn og kropp i feministisk filosofi*. Jeg anbefaler også nettstedet for filosofi og idéhistorie *Salongens* diskusjon omkring temaet kvinner og filosofi: salongen.no/-/bulletin/show/655187_kvinner-og-filosofi.³

NOTER

¹ Det bør nevnes at den første norske kvinnen som tok doktorgraden i filosofi, var Ingerid Blanca Juell Dal (1895–1985). Hun fikk sin grad ved universitetet i Hamburg i 1925, og tok noen år senere enda en doktorgrad, denne gang innen språkvitenskap. I 1939 ble hun ansatt som professor i germansk filologi ved universitetet i Oslo.

² Avsnittet i *Menon* om veien til Larissa er som følger: «*Sokrates*: ... Hvis en som vet veien til Larissa ... går den og leder andre, så vil han lede på en riktig og bra måte. Ikke sant? *Menon*: Jo visst. *Sokrates*: Men hva om noen har en riktig oppfatning om hvilken vei det er, selv om han ikke har gått den og ikke vet veien? Vil ikke også han lede på riktig måte? *Menon*: Jo visst. *Sokrates*: Og så lenge han har riktig oppfatning om det som en annen har kunnskap om, vil han som har sann oppfatning, men ikke forståelse, være en like bra leder som den som forstår dette. *Menon*: Ja visst. *Sokrates*: Med hensyn til riktig handling er altså sann oppfatning like bra til å lede som forståelse er. Og det var dette vi nylig overså i undersøkelse av dyden, hvordan den er, da vi sa at det kun er forståelse som leder våre handlinger på riktig måte» (Platon 2005:56).

³ Mange takk til Else Wiestad for gode kommentarer og innspill under arbeidet med denne teksten.

LITTERATUR

- Etheridge, S.G. 1963, «Definition in Plato's *Meno* by Laura Grimm. Review», *The Classical Journal*, 2:59, 83–4.
- Grimm, L. 1962, *Definition in Plato's Meno. An Inquiry in the Light of Logic and Semantics into the Kind of Definition intended by Socrates when he asks 'What is virtue?'*, Oslo University Press, Oslo.
- , 1964, «Definition and hypothesis in Plato's *Meno* (II)», *Inquiry*, 1–4:7, 227–30.
- Kvanvig, J. 2010, «The swamping problem redux: Pith and gist» i *Social Epistemology* by A. Haddock, A. Millar and D. H. Pritchard (red.), Oxford University Press, Oxford.
- Næss, A. 1964, «Definition and hypothesis in Plato's *Meno* (III)», *Inquiry*, 1–4:7, 231–4.
- Pettersen, T. 2011, *Filosofiens annet kjønn*, Pax Forlag, Oslo.
- Platon. 2005, *Menon: eller om dyd*, oversatt og med innledning av Håvard Løkke, Vidarforlaget, Oslo.
- Svenneby, E. 1999, *Også kvinner, Glaukon!*, Emilia, Oslo.
- Wiestad, E. 1995, «Kvinnene i norsk filosofi – var de der?» i *Filosofi på norsk. Vår nære filosofihistorie* av Inga Bostad (red.), Pax Forlag, Oslo.
- Wyller, E.A. 1964, «Definition and hypothesis in Plato's *Meno* (I)», *Inquiry*, 1–4:7, 219–26.

HOLBERGS MORALSKE KJERNE

KRITIKK AV
LUDVIG HOLBERGS NATURRETT,
VINJE, E. OG SEJERSTED, J.M. (RED.)
(OSLO: GYLDENDAL 2012)

Av Andreas Harald Aure

Når dekanen høytidelig utroper noen til magister er denne rettelig magister selv om dekanen i sitt stille sinn mener han er et esel. (Holberg 1969:150)¹

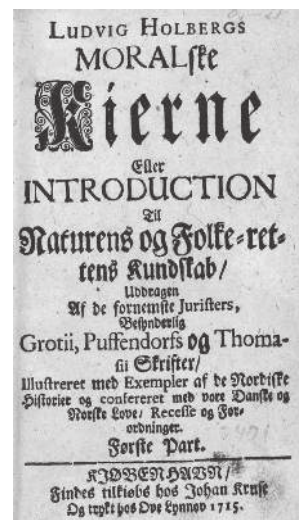
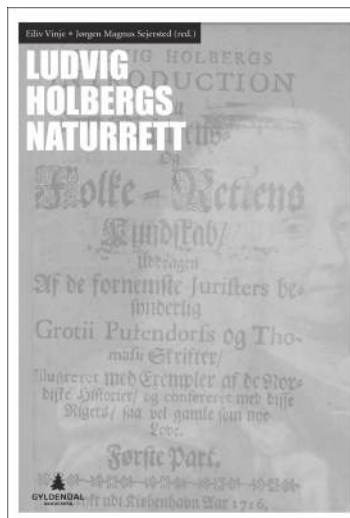
Dette er eksempel på utsagn man får anledning til å humre og undre seg over i Ludvig Holbergs filosofiske verk *Moralske Kjerne eller Introduction til Naturens og Folke-Rettens Kundskab*, første gang utgitt i 1716 (heretter *NF*). Humor har imidlertid alltid en alvorlig funksjon for Holberg. Den er et middel for å rettlede menneskene til det fornuftige.²

Ludvig Holberg brakte med sitt forfatterskap den europeiske opplysningen til Danmark-Norge, og er blitt kalt Nordens Voltaire. Grunnleggende og retningsgivende for hans forfatterskap ble nettopp *NF*. Den siste omfattende idéhistoriske studie av Holbergs naturrett begynner seg så langt tilbake i tid som i 1934, med Kåre Foss' *Ludvig Holbergs naturrett på idéhistorisk bakgrunn*.

Holberg er over alt mest kjent for sine komedier, der nest som historiker. Hans moralfilosofi (inkludert hans naturrett) kommer i tredje rekke, men er i høyeste grad interessant, både som et uttrykk for datidens opplysningsfilosofi og som en kilde til å forstå Holberg og hans øvrige forfatterskap.

Først i 2012 kom det ut en stor antologi om *NF*, nemlig *Ludvig Holbergs Naturrett*, redigert av Eiliv Vinje og Jørgen Magnus Sejersted. Førsteintrykket av boken er meget positivt: Noen av Skandinavias fremste historikere fra ulike fagmiljøer har hver for seg og fra ulike perspektiver analysert *NF* for en bok som redaktørene håper «blir eit insentiv til forskning i så vel naturretten generelt som Holbergs naturrett spesielt» (2012:14).

Antologien springer ut av prosjektet «Ludvig Holbergs skrifter», en ny digitalutgave av alle hans skrifter som Universitetet i Bergen utarbeider sammen med Det dan-



ske Sprog- og Litteraturselskab. Arbeidet i Bergen ledes av Eiliv Vinje, som er kjent for sine mange arbeider om Holberg og i anmeldte bok stiller med to av kapitlene (i tillegg til innledningen sammen med Jørgen Sejersted). Boken har både navnerregister og informasjon om bidragsyterne. Redaktørene gir i innledningskapittelet en kort sammenfatning av bokens i alt 13 kapitler.

I det følgende gir jeg en kort framstilling av Holbergs liv og virke, om kildeboken for antologien, samt om naturretten, før jeg tar for meg tre av bokens kapitler. De tre kapitlene er valgt ut fordi de forhåpentligvis inneholder sentrale temaer av interesse for *Filosofisk supplements* leserkrets. Selvsagt tar også flere av de andre kapitlene opp mange viktige filosofiske problemstillinger. For eksempel finnes interessante drøftelser av menneskesyn: Er mennesket å forstå som *zoon politikon* eller som *homo lupinus*? Det beste svaret er at Holberg søkte å bygge bro over denne motsetningen ved å stå for det syn at «ethvert menneske [har] sosiale anlegg, som ved rasjonell oppdragelse vil kunne bli realisert» (Foss 1934:396).³

Biografisk oversikt

Ludvig Holberg ble født 3. desember 1684 i Bergen. Begge foreldrene døde da han var barn. Etter morens død i 1695 bodde Ludvig ett år hos slektningen Otto Munthe i Fron i Gudbrandsdalen, før han kom tilbake til Bergen til formynderen og morbroren Peder Lem. Etter universitetseksamen 1704 la han ut på dannelsesreise til Holland. Etter et opphold i Kristiansand reiste han i 1706 ut på ny, denne gang til Oxford hvor han var de neste to år. I 1708, 23 år gammel, bosatte han seg i København.

Holbergs første bok var en innføring i europeisk historie i 1711, hans andre var den nevnte innføringsboken i naturrett som kom ut i 1716. Da hadde han nye lange utenlandsopphold bak seg, denne gang i Roma og Paris.

I 1718 ble han professor i metafysikk ved universitetet i København, og i 1720 professor i latin. I 1730 fikk han professoratet i historie, det han traktet mest etter.

Holberg hadde en nær sagt enorm litterær produksjon, populært inndelt i ulike «raptuser». Fra 1722 og tre år fremover skapte han hele 26 komedier, blant dem slike som *Den politiske kandestøber*, *Den stundesløse* og *Erasmus Montanus*. Fra ca. 1730 hadde han fokus på historie, og på 1740-tallet på filosofi, med *Moralske Tanker* i spissen. Holbergs verdensanskuelse slo også til i utlandet, først og fremst gjennom komediene. For eksempel var han i flere tiår den mest spilte dramatiker på tyske teatre (Langslet 2001:487).

Holberg døde 28. januar 1754 i København, og ble bisatt i kirken ved Sorø ridderakademi – et akademi som på Holbergs initiativ og drivkraft ble reetablert i 1747.

Kort introduksjon til Naturens og Folke-Rettens Kundskab (1716)

Holbergs bestselgende verk, som han på latin omtalte som *Corpus Juris Naturae et Gentium*, var allerede i 1713 i stor grad fullført.⁴ Det kom ut ytterligere fire ganger i hans levetid. 1751-utgaven hadde tittelen *Naturens og Folke-Rettens Kundskab: Bygget paa de fornemste Juristers Principiis, Illustreret med Exempler af de Nordiske Historier, Og Confereret med disse Rigers, saa vel gamle som nye Love*. I andre og tredje utgave (1728 og 1731) la Holberg inn henholdsvis 98 og åtte tekstlige tillegg. De to siste utgavene (1741 og 1751) har ingen substansielle endringer (Vinje 2012b:230).

Naturrettstenkningen (se nærmere om denne i neste del) var på begynnelsen av 1700-tallet fortsatt et relativt ukjent fenomen i Danmark-Norge. Det var trolig juristen Christian Reitzer (1665–1736), foreleser over dansk rett og naturrett i København siden 1698, som oppmuntret Holberg til å skrive en lærebok i naturrett på dansk.

Forfatterne av *Ludvig Holbergs Naturrett* legger til grunn at *NF* var den første systematiske, omfattende fremstilling av naturretten i Danmark-Norge, og at den i høy grad medvirket til at naturretten etter hvert ble allment kjent i alle mer eller mindre dannede samfunnsgrupper. Boken ble brukt som lærebok etter at juridisk eksamen ble innført i 1736, og ble oversatt til tysk og svensk i henholdsvis 1748 og 1789.

I førsteutgaven fra 1716 spesifiserer Holberg hvilke naturrettsskribenter han særlig bygger på: «... *uddragen af de fornemste Juristers, besynderlig [dvs. særlig] Grotii, Puffendorfs og Thomasii Skrifter*» (Holberg 1716). De tre «fornemme juristene» i undertittelen tilhørte (og tilhører)

Europas fremste naturrets- og opplysningstenkere. Det var to av Samuel Pufendorfs (1632–1694) naturrettsbøker Holberg særlig plukket disposisjonen og argumentene fra: henholdsvis læreboken *De officio civis et hominis* («Om borgeren og menneskets moralske skyldighet», 1673) og mammutverket *De jure naturae et gentium libri octo* («Åtte bøker om natur- og folkeretten», 1672). Pufendorf bygget i sin tur særlig på verkene til Hugo Grotius (1583–1645), som i Pufendorfs samtid ble oppfattet som den store fornyer av naturretten, og slik fikk enorm innflytelse på opplysningstiden (Haakonssen 2012:32). Christian Thomasius (1655–1728), regnet som den tyske opplysningens far, førte arven etter Pufendorf videre.

Som følge av bokens utbredelse og popularitet, preget boken i stor grad den alminnelige rettsbevissthet i Danmark-Norge på 1700-tallet og et stykke videre. Dermed er boken aktuell i forbindelse med grunnlovsjubileet 1814–2014. Man må gå ut fra at svært mange av våre grunnlovsfedre gjorde sitt første bekjentskap med naturretten via Holbergs lærebok.

Hva er naturrett?

Det vi i dag omtaler som moralfilosofi og politisk filosofi, ble blant 1600- og 1700-tallets rettslærde kalt «naturrett», en filosofisk tradisjon med røtter i antikken.⁵ Kjernen i datidens naturrett, og den statsrettslig relevante del, er å analysere med utgangspunkt i menneskets natur hvor grensene for legitim bruk av fysisk makt mennesker i mellom går eller bør gå. Disse grensene bestemmes av den enkeltes fornuft på basis av fakta fra den sansbare virkelighet. Hva som er fakta eller natur kunne man være uenige om, men enigheten om å ta utgangspunkt i «naturen» ble i nytiden ansett som et stort fremskritt.⁶ Innenfor det etablerte statssamfunn erstattes naturrettsnormer av positiv lov og rett, og forblir ellers grunnlag og tolkningsfaktor for den positive retten.

Naturretten har alltid stått i et spenningsforhold til moralteologi (Bibelen eller guddommelig rett). Noen mente naturrett og moralteologi var i overensstemmelse og forenlig med hverandre, mens andre la vekt på å skille disiplinene fra hverandre. For Holberg var det dypt tilfredsstillende å se at naturretten satte mennesket i sentrum, og ikke Gud. Naturretten handlet for ham om mennesket blant mennesker, borgernes forhold til andre borgere, til staten og til andre stater.

Man må gå ut fra at svært mange av våre grunnlovsfedre gjorde sitt første bekjentskap med naturretten via Holbergs lærebok.

**Alle som forfektet
ideene måtte kunne
føre rasjonelle bevis
for dem. I kravet om
bevis lå det et
anti-autoritært
og revolusjonært
potensial.**

Som allerede nevnt var de store autoritetene innenfor denne vitenskapen på 1600- og 1700-tallets kontinentale Europa Hugo Grotius, Samuel Pufendorf og Christian Thomasius, og det var deres tankegods Holberg uttrykkelig baserte sitt verk på. Dette er ikke autoritetsdyrkelse – tvert i mot: Naturrettens program var å «erstatte tradisjonelle autoriteter med fornuftsbasert grunngeving», som Vinje påpeker (2012a:28). Alle som forfektet ideene måtte kunne føre rasjonelle bevis for dem. I kravet om bevis lå det et anti-autoritært og revolusjonært potensial.

Omtale av enkelte kapitler i boken

Idéhistoriker Knud Haakonssen ved Universitet i Sussex (Brighton) er en av verdens fremste kjennere av 1600- og 1700-tallets naturrett, deriblant Samuel Pufendorfs ideer. Den som kjenner Pufendorf godt kjenner også Holberg, jf. Holbergs uomtvistelig store intellektuelle gjeld til Pufendorf. Haakonssens bidrag, «Naturretten, Pufendorf og Holberg», består i hovedsak av en bred gjennomgang av opplysningstidens «naturrettskultur» og Samuel Pufendorfs rolle i denne. Han konkluderer med at disse to faktorene er avgjørende for å forstå Holberg. Haakonssen forklarer hvordan naturrettstenkerne i opp-

lysningstiden både var universalistiske og historiserende, og at det ikke minst var naturrettens kontraktteorier som muliggjorde dette. Han understreker at naturretten var en ramme innenfor hvilken filosofiske diskusjoner fant sted, og at «naturrett» ikke kan betraktes simpelthen som én filosofisk retning. Samtidig er naturretten som historisk foreteelse betraktet langt mer enn en filosofisk diskusjon (Haakonssen 2012:39). Godt utbytte av Haakonssens bidrag forutsetter kjennskap til hans mange tidligere arbeider om den moderne naturrett, men vil likevel gi den uinnvidde en smak av de kulturhistoriske forutsetningene.

Litteraturhistoriker og medredaktør Jørgen Magnus Sejersted ved Universitetet i Bergen viser i sitt bidrag, «Bibel og protestantisme i Holbergs naturrett», at Holberg reintroduserer Bibelen i naturretten, etter at Pufendorf hadde forsøkt å skille den ut ved klare avgrensningskriterier. Sejersted drøfter så hvorvidt Holberg gjorde dette av prinsipielle grunner, eller om det lå pragmatiske og kontekstuelle grunner bak. Til forskjell fra Pufendorf, som skrev på latin i en lærd, internasjonal offentlighet av ulike konfesjoner, skrev Holberg på dansk for et luthersk publikum i et etablert enevelde.

Sejersteds drøftelse tar blant annet utgangspunkt i Holbergs utsagn om at Den Hellige Skrift, og særlig de ti bud, er et uttrykk for naturrett – et utsagn som står i sterk motsetning til Pufendorfs syn. Ved å mene at «Bibelen presiserer og tydeliggjør naturloven», trækker Holberg over «et fundamentalt skille hos Pufendorf». Sejersted konkluderer med at Holbergs naturrett allerede i sin definisjon er mindre allmenn og mer bibelsk og kristen enn Pufendorfs (2012:164).

For min del er jeg enig med dem som advarer mot å overdrive betydningen av, eller legge for mye i, Holbergs bruk av Bibelen. Når Holberg trekker inn Bibelen er det ikke for å redusere fornuftens betydning, eller fordi han dermed blander sammen religion og fornuft, men fordi han ser problemstillinger som ikke løses entydig av fornuften. I disse tilfellene mener Holberg at Bibelen kan være en legitim autoritet å påberope seg. For eksempel mener Holberg det ikke følger av naturen eller fornuften at mannen er overordnet kvinnen, men av Bibelen (og eventuell hevd): «Saadan Herredømme kommer al-leene af Guds Indstiftelse ... hvorudover de fare meget vildt, som paastaae, at saadan Herredømme kommer af Naturen» (Holberg 1969: 257–258).⁷ Det er likevel riktig at Holberg i langt større grad enn Pufendorf er rede til å trekke inn Bibelen til støtte for dette eller hint. Holberg har eksempelvis ikke noe problem med å si at monogamiet støttes av Bibelen, mens Pufendorf bruker andre argumen-

Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen



ter (Holberg 1969:169–170).

Holberg regnes som en likestillingspioner. I nytiden hadde det vært flere myndige regjerende dronninger i Europa basert på arv. Holberg undret seg over at kvinner kunne stå i spissen for et helt land, men ikke inngå en skarve pengekontrakt (Holberg 1969:133). Han var langt forut sin tid ved å hevde at det er en persons kvalifikasjoner og faglige dyktighet, ikke kjønn (eller ens sosiale eller økonomiske stilling for øvrig), som bør være avgjørende for hvem som kan ha hvilke posisjoner og embeter. Dette temaet berøres i flere av kapitlene.

Historiker Anne-Hilde Nagel ved Universitetet i Bergen mener i sitt bidrag «Borgerlige og menneskelige rettigheter» å vise at det i ideene til Pufendorf og Holberg også ligger en rettighetstenkning til grunn, men implisitt. Dette til forskjell fra Grotius og John Locke (1632–1704), hvor rettighetstenkningen er eksplisitt. Nagel drøfter spørsmålet først i lys av samfunnskontrakten og dennes betydning for spørsmålet om motstandsrett. Nagel legger til grunn at plikten til lydighet overfor statsmakten går lenger hos for eksempel Pufendorf og Holberg, enn hos Locke. Ved å trekke inn Holbergs historieverker, mener Nagel likevel å finne tekstlig belegg for at Holberg var tilhenger av opprørsrett og folkesuverenitet. Dette på grunn av at Holberg, ifølge Nagel, over tid utviklet «forestillinger om et enevelde preget av større begrensninger [av statens makt overfor borgerne] og flere opplysningsreformer» (2012:112).

Nagel slutter seg til Øystein Rians syn (i «Ludvig Holbergs historie- og samfunnsforståelse», 2004) om at Holbergs positive innstilling til eneveldet må ses i lys av hans situasjon (Nagel 2012:113). Christian Vs danske og norske lov (1693 og 1687) satte strenge straffer for majestetforbrytelser, og inkluderte henrettelse. Videre hadde Holberg sin personlige karriere å ta vare på; han var avhengig av kongens gunst for å få stillinger ved universitetet og måtte ta hensyn til sensur.

En annen underkommunisert sammenheng Nagel trekker frem er følgende: Sett fra vårt ståsted oppfattes det såkalte eneveldet som udemokratisk. Sammenligner man med styresettet som var før, var det imidlertid rimelig for Holberg å oppfatte eneveldet som en god ting, som en demokratiserende sak! Det er viktig å være klar over at man tidligere levde i stendersamfunn hvor blant annet adelen hadde stor makt og mange privilegier. Ved innføringen av eneveldet i 1660 ble Riksrådet avskaffet, og fra da av skulle det gjelde at alle var like under kongen. Nagel mener at «eneveldet kan sees som tidens moderne statsform da det ble innført, det tok makta fra den gamle adelen, og al-

lierte seg med det framrykkende borgerskapet» (2012:114). Hennes iøynefallende konklusjon er at Holberg på området for det vi i dag vil kalle sivile rettigheter holder tritt med en så sentral og ubestridt rettighetstenker som Locke. Det er med andre ord et begrenset og opplyst enevelde Holberg tar til orde for. Borgerne eller innbyggerne skal ifølge ham ikke styre staten, men det er ikke slik at styreformen skal redusere deres rettssikkerhetsgarantier.

Avsluttende kritikk

Bokens kapitler holder alle et høyt faglig nivå, og forlaget har gjort et godt teknisk arbeid. Når prestasjonen allerede er så god vil det kunne fremstå som urimelig å ønske seg mer. Antologien bærer selvsagt preg av at den er satt sammen av litteraturhistorikere, og ikke eksempelvis idéhistorikere. Enkelte temaer kunne en idéhistoriker ha ønsket seg og kan samtidig være forslag til fremtidige prosjekter.

For det første ville det være heldig om en samtidsorientert filosof hadde våget å skrive et bidrag, slik at Holbergs naturrettstenkning hadde blitt belyst fra en moderne filosofis kritiske perspektiv. For det andre kunne det være interessant å lese en ny og mer helhetlig vurdering av Kåre Foss' svære og bredt anlagte studie av naturretten, *Ludvig Holbergs naturrett på idéhistorisk bakgrunn* (1934), hvor man også finner stoff om den alminnelige resepsjon av naturretten frem til 1800-tallet.⁸

For det tredje ville det være interessant å lese et bidrag som vurderte Anathon Aalls (1867–1943) kapittel «Ludvig Holberg; Grundlegningen av den dansk-norske individualisme» i *Filosofien i Norden* (1919). Var Holberg individualist, slik Aall hevder?⁹ Og er det hold i utsagnet om at det er en «historisk kjendsgjerning at den første dansk-norske filosof av rang [Holberg] efter sit standpunkt var empirist helt fra overflaten og tilbunds» (Aall 1919:77)?



Holberg undret seg over at kvinner kunne stå i spissen for et helt land, men ikke inngå en skarve pengekontrakt.

For det fjerde kunne jeg ønske meg en studie som tar utgangspunkt i Erik Solems avhandling *Ludvig Holberg som jurist* (1947). Denne boken tar, ved siden av de juridiske perspektiver man finner i Holbergs senere forfatterskap, også grundig for seg *NF*.

Redaktørene opplyser at antologien har bidrag fra tre jurister. Det riktige tallet er fire, deriblant ett av den danske nestor i rettshistorie, Ditlev Tamm – som omtaler *NF* som en «lille skat» (2012:57). En annen detalj er at redaktørene har avholdt seg fra å gi en oversikt over Holbergs liv, for eksempel en tidslinje.

De som allerede har grunnleggende kunnskaper om opplysningstiden og dens historie, og samtidig interesserer seg for Holbergs tenkning, vil ha stort utbytte av denne boken. Som innføring i Holbergs naturrettsstenkning anbefales Lars Roar Langslets *Den store ensomme – en biografi om Ludvig Holberg* og kapitlet om Holberg i *Konservatisme på norsk*.

Jeg håper redaktørene får rett i at antologien vil stimulere til studier av naturretten i alminnelighet og Holbergs naturrett i særdeleshet. Naturrettens saga er *ikke* ute, *pace* Alf Ross (1936:506), men vil forbli en viktig kilde for vårt vedvarende behov for perspektiver på, og begreper om, mennesket, moral og statsmaktens grenser.¹⁰

NOTER

¹ Det refererte utsagnet er en parafrase, ikke direkte sitat. Foranstilt: «... er det ganske u-rimeligt at ville sværge, men ikke forbindes ved saadan Eed, Item at ville love, men ikke holde sit Løfte.» Holberg fortsetter samme sted (parafrase): Motsatt forblir den skuespiller som på en teaterscene høytidelig blir påsatt en doktorhatt. Som så ofte ellers, hentet Holberg også dette eksempelet fra Samuel Pufendorfs hovedverk *De iure naturae et gentium* (1672), jf. Foss 1934:386.

² «[J]eg [foretrekker] å gi nyttige råd og formaninger i form av morssomme dialoger og komedier fremfor å agere den strikse skolemester» (3. levnetsbrev, sitert fra Langslet 2001:429-430).

³ For en oversikt over de andre kapitlene, se <http://www.fagboginfo.dk/Aento/aentog.htm>.

⁴ Dette ifølge forfatteren selv, i sin søknad om professorat dette år (Solem 1947:22).

⁵ For mer utfyllende materiale om naturretten som idéhistorisk bakgrunn for Holberg, se Foss 1934. I fortalen til *NF* skuer Holberg selv tilbake over den moderne moralfilosofiens opprinnelse og utvikling.

⁶ Den moderne naturrett var et ambisiøst filosofisk prosjekt, en middelvei mellom skeptisisme og dogmatisme. Tradisjonen forkaster vilkårlig skepsis like meget som vilkårlig tro. Dette minner om Francis Bacons synspunkt om at sann filosofi verken kan bestå i ren oppsamling av sansedata (empirisme/positivisme) eller kan basere på seg fullstendig på sinnets kraft (rasjonalisme) (Bacon 1620, bok 1:§95).

⁷ På lignende måte sier Holberg: «Trældoms Stand er derfor ey naturlig, og [den Forskiæl mellom Trælle og Frie] tilskrives alleene Menneskets Paafund» (*NF* 115).

⁸ Både Tamm (55-57), og Vinje (17-24), omtaler Foss' avhandling i sine kapitler.

⁹ Aall mener selv at svaret vil kunne avhenge av «om man legger en filosofisk maalestokk an, eller om man bruker en bredere, mere almindelig litterær synsvinkel» (Aall 1924:352).

¹⁰ Takk til Jørgen Dyrstad og Tomas Midttun Tobiassen for grundige kommentarer og gode forslag.

¹¹ Etter at Holberg kom tilbake fra Paris i 1716, skrev Holberg verkets dedikasjon og fortale. Da var allerede verkets øvrige deler trykket, i 1715. Før boken kom ut, valgte Holberg å ta ut betegnelsen «Moralske Kierne» (Billeskov Jansen 1969:113). Hvorfor enkelte eksemplarer av verket likevel sirkulerte med «Moralske Kierne» og trykkeår 1715 på tittelbladet har denne forfatter ikke kommet til bunns i.

LITTERATUR

- Aall, A. 1919 *Filosofien i Norden: til oplysning om den nyere tænkning og videnskaps historie i Sverige og Finland, Danmark og Norge*, Jacob Dybwad, Kristiania.
- , 1924 «Om individualismen hos Holberg», i *Samtiden* 35.
- Bacon, F. 1620 *Novum organum* [online]. Tilgjengelig fra <http://www.thelatinlibrary.com/bacon.html>
- Billeskov Janssen, F.J. 1969 Billedtekst 8, kommentar til faksimile til *Natur- og Folkerettens* eldste tittelblad, på s. 113 i Holberg 1969.
- Foss, K. 1934 *Ludvig Holbergs naturrett på idéhistorisk bakgrunn*, Gyldendal, Oslo
- Haakonsen, K. 2012, «Naturretten, Pufendorf og Holberg – men hvilken naturrett? Hvilken Pufendorf?», i *Ludvig Holbergs naturrett*, Sejersted, J.M. og Vinje, E. (red.), Gyldendal, Oslo.
- Holberg, L. 1969, «Naturens og Folke-Rettens Kundskab: Bygget paa de fornemste Juristers Principiis, Illustreret med Exempler af de Nordiske Historier, Og Confereret med disse Rigers, saa vel gamle som nye Love» [5. utg. 1751], i *Ludvig Holbergs Værker i tolv Bind: Digteren, Historikeren, Juristen, Vismanden*, bd. 1, redigert og med innledninger og kommentarer av F.J. Billeskov Jansen, Rosenkilde & Bagger, København.
- , 1716. [Moralske Kierne eller]¹¹ *Introduction til Naturens og Folkerettens kundskab/ Uddragen af de fornemste Juristers, Besynderlig Grotii, Puffendorfs og Thomasii Skrifter/ Illustreret med Exempler af de Nordiske Historier/ og confereret med disse Rigers/ saa vel de gamle som nye Love*. København.
- Langslet, L.R. 2001 *Den store ensomme: en biografi om Ludvig Holberg*, Forlaget Press, Oslo.
- , 2011 *Konservatisme på norsk: elleve historiske portretter*, Pax, Oslo.
- Nagel, A. 2012, «Borgerlige og menneskelige rettigheter: Politisk tenkning i Ludvig Holbergs *Naturens og Folkerettens Kundskab*», i *Ludvig Holbergs naturrett*, Sejersted, J.M. og Vinje, E. (red.), Gyldendal, Oslo.
- Rian, Ø. 2004, «Ludvig Holbergs historie- og samfunnsforståelse», i *Ind i Holbergs fjerde århundrede: det faglige og det kulturelle grundlag for en nykommenteret udgivelse af Ludvig Holbergs samlede værker - i bogligt og digitalt medie*, Teilmann, P.C. og Sivertsen, G. (red.), Museum Tusculanum Forlag, København.
- Ross, A. 1936 «Kåre Foss: Ludvig Holbergs naturrett på idéhistorisk bakgrunn», i *Tidsskrift for Rettsvitenskap* 49.
- Sejersted, J.M. 2012, «Bibel og protestantisme i Holbergs naturrett», i *Ludvig Holbergs naturrett*, Sejersted, J.M. og Vinje, E. (red.), Gyldendal, Oslo.
- , og Vinje, E. (red.) 2012, *Ludvig Holbergs naturrett*, Gyldendal, Oslo.
- Solem, E. 1947 *Holberg som jurist*, Aschehoug, Oslo.
- Tamm, D. 2012 «Ludvig Holberg og hans naturrett», i *Ludvig Holbergs naturrett*, Sejersted, J.M. og Vinje, E. (red.), Gyldendal, Oslo.
- Vinje, E. 2012a «Naturretten i resepsjonen og i Holbergs øvrige forfatterskap», i *Ludvig Holbergs naturrett*, Sejersted, J.M. og Vinje, E. (red.), Gyldendal, Oslo.
- , 2012b «Val av grunntekst til ei ny utgåve», i *Ludvig Holbergs naturrett*, Sejersted, J.M. og Vinje, E. (red.), Gyldendal, Oslo.
- , «Ludvig Holberg», *Store norske leksikon*, [online]. Tilgjengelig fra: http://snl.no/nbl_biografi/Ludvig_Holberg/utdypning [31.01.13]

GUDLØS TEOLOGI

KRITIKK AV MASTEROPPGAVE

*ZAPFFE OG CAMUS: EN UNDERSØKELSE AV FORHOLDET
MELLOM DET TRAGISKE OG DET ABSURDE*
LARS ADRIAN JOHNSEN, MA.

Av Sigurd Nøstberg Hovd

Det absurde fødes av denne konfrontasjon mellom menneskets rop og verdens ufornuftige taushet. (Camus 1994:27)

Han kommer til naturen som ubuden gjest, forgjæves rækker han sine arme ut og bønnfalter om å bli gjenforenet med det som har skapt ham: Naturen svarer ikke mer, den gjorde et under med mennesket, men siden kjendte den ham ikke. (Zapffe 1997:43)

Lars Adrian Johnsen har i sin masteroppgave *Zapffe og Camus: en undersøkelse av forholdet mellom det tragiske og det absurde* tatt på seg et hermeneutisk arbeide. Som oppgavens tittel indikerer, sammenligner han Peter Wessel Zapffes begrep om det tragiske og Albert Camus' begrep om det absurde for så å bestemme forholdet mellom dem.

Dette arbeidet har han delt opp i tre deler: 1) redegjørelse for Zapffes begrep om det tragiske; 2) redegjørelse for Camus' begrep om det absurde; 3) sammenligning av disse to begrepene.

Selve sammenligningen, som min kritikk i all hovedsak vil omhandle, er delt opp i fire deler. I de to første delene trekker Johnsen frem likheter og ulikheter mellom de to begrepene, med henblikk på henholdsvis: 1) «grunnstrukturer, implisitte mulighetsbetingelser og karakter»; og 2) deres «innholdsmessige likheter og ulikheter». Videre, i sammenligningens tredje del, forsøker han å gi en positiv beskrivelse av forholdet mellom det tragiske og det absurde på bakgrunn av de likheter og ulikheter han har pekt på i de to foregående delene. I oppgavens fjerde og siste del drøfter han mulige problemer med en slik tolkning på bakgrunn av Arnfinn Åslunds kritikk av Zapffe i artikkelen «Dobbelt tragisk» (1999). Snarere enn å følge Johnsens oppgave punkt for punkt vil jeg behandle den på en tematisk måte. Jeg har to grunner til dette. For det første fordi

Johnsens tekst tillater det. Den er ikke strukturert som et lineært resonnement. Johnsen trekker simpelthen frem aspekter ved Zapffes begrep om det tragiske og Camus' begrep om det absurde, kategoriserer dem som enten likheter eller ulikheter, for så å forsøke å gi en helhetlig beretning om forholdet mellom disse to begrepene som inkorporer resultatet av dette arbeidet.

Når han legger en slik metode til grunn, betyr det lite om han behandler det ene punktet før det andre eller omvendt. For det andre er jeg på flere punkter uenig i Johnsens forståelse av begrepet om det tragiske og begrepet om det absurde. Jeg oppfatter de to begrepene som nærmere beslektet enn hva Johnsen gjør. En tematisk beretning fremstår dermed som den beste måten å yte denne uenigheten rettferdighet.

1. Mennesket, dets natur og omverden

Både Zapffe og Camus tilhører en lang rekke av forfattere som har forstått den menneskelige tilstand på bakgrunn av en følelse av fremmedgjorthet i møte med våre omgivelser. Et aspekt ved Zapffes og Camus' tematisering av denne følelsen, som gjør at det gir mening å snakke om et filosofisk slektskap mellom dem, er måten de tolker denne fremmedfølelsen på, i lys av en felles essensialisme. For både Zapffe og Camus er mennesket essensielt et rasjonelt vesen, hvis fremste kjennetegn som art er at det kan stille metafysiske spørsmål. Dette skiller både Zapffe og Camus fra flere andre forfattere i den eksistensialistiske bevegelsen. Sartre, for eksempel, hevdet at menneskets essens er dets eksistens, og at det som kjennetegner menneskets væren, er at denne væren angår det.

Denne essensialistiske forståelsen av mennesket er en forutsetning for spørsmålet som ligger til grunn for Zapffes undersøkelser i avhandlingen *Om det tragiske*: Om det finnes «en nødvendig tragik under forutsetninger som er til stede for alle mennesker til enhver tid» (Zapffe 2004:335). Altså, tragisk i kraft av menneskets *natur* og i kraft av de kosmiske grunnbetingelsene som til enhver tid vil utgjøre menneskets omverden.

I *Om det tragiske* ber Zapffe oss om å forstå oss selv og begrepet om det tragiske ut ifra det han beskriver som et biologisk perspektiv, hvor man forstår livet som en orga-

nismenes konflikt for å realisere sine interesser. Mennesket har ifølge Zapffe fire forskjellige interessefronter: 1) den biologiske; 2) den sosiale; 3) den autoteliske; 4) den metafysiske. Med menneskets biologiske interessefront sikter Zapffe til menneskets behov for ernæring, beskyttelse og forplantning. Det han betegner som menneskets sosiale interessefront, kan på den ene siden knyttes til ønsket om å være i hverandres selskap og vårt behov for samarbeid for å sikre vår egen overlevelse – kort sagt vår flokkmentalitet. På den andre siden knytter Zapffe denne interessefronten til en rekke behov som følger av vår evne til å tenke på menneskeheten som en enhet og til å se oss selv og våre handlinger i lys av tidligere og fremtidige generasjoner. Det er ifølge Zapffe vår sosiale interessefront som får oss til å kreve sosial rettferdighet, for eksempel utjevning av forskjeller i inntekt, fremfor den sterkestes rett, noe som ville være i tråd med vår biologiske interessefront. Menneskets autoteliske interessefront refererer til de aktiviteter vi ønsker å gjøre uten at det har noen videre sosial eller biologisk hensikt. Zapffes fremste eksempel i denne sammenheng er leken. Til slutt mener Zapffe at mennesket er utstyrt med en metafysisk interessefront, det vil si med et behov for en mening med livet som en helhet og en forventning om at det lever under en moralsk verdensorden. Opphavet til denne metafysiske interessefronten knytter Zapffe til menneskets bevissthet om sin egen dødelighet. Bevisstheten om livets endelighet gjør det mulig for oss å summere opp samtlige øyeblikk i livet til et hele, og videre spørre hva meningen med dette hele er, det vil si, hvorfor man skal leve. Dette «hvorfor» vi retter mot den tenkte summen av vårt liv, kan ifølge Zapffe også forstås som en abstraksjon av kravet om rettferdiggjørelse som vi retter mot våre

Spørsmålet om hvorfor noen gikk på butikken for å kjøpe melk, ender opp i et spørsmål om hvorfor vi i det hele tatt ønsker å overleve, kun ved å repetere kravet om rettferdiggjørelse: «Hvorfor gjorde du x-y-z?»

hverdagslige intasjonale handlinger. Spørsmål om hvorfor noen gikk på butikken for å kjøpe melk, ender opp i et spørsmål om hvorfor vi i det hele tatt ønsker å overleve, kun ved å repetere kravet om rettferdiggjørelse: «Hvorfor gjorde du x-y-z?» Spørsmålet kan også forstås som utgangspunktet for menneskets krav om en moralsk rettferdig verdensorden,¹ og da som et krav om rettferdiggjørelse av all den ondskap mennesket utsettes for. Det eneste som kan gi en slik rettferdiggjørelse, er en kjærlig og allmektig Gud, og det er dette som er utgangspunktet for menneskets tragiske tilværelse.



Illustrasjon: Yutta Grigorenko

Vi kan enten mislykkes eller lykkes i å aktualisere våre interesser. Forsøkene på å aktualisere våre interesser kan mislykkes på en av to måter: 1) som en følge av underutrustning – at individet ikke er i besittelse av tilstrekkelige evner til å virkeliggjøre den ønskede tilstand; eller 2) som en følge av overutrustning – at omverdenen ikke gir individet muligheten til å aktualisere sine interesser da den nekter individet objektet for interessen. Sagt på en annen måte: Jeg kan mislykkes i å døyve ensomheten ved å snakke med noen, enten fordi jeg stammer i en så stor grad at jeg ikke klarer å snakke med personen, eller fordi det ikke er noen person der å snakke med. Menneskets tragiske lodd er et resultat av en svært karakteristisk overutrustning.

Vår metafysiske interesse mangler det nødvendige objekt for at den skal kunne aktualiseres. Erkjennelsen av en slik overutrustning kan ha katastrofale konsekvenser for et menneske. Det kan bli drevet inn i det Zapffe beskriver som en metafysisk rådløshet. Om ikke vi er i stand til å unnslippe denne erkjennelsen, vil individets andre interessefronter dermed komme i konflikt med den metafysiske, på samme måten som vi allerede så at den sosiale interessefronten kunne komme i konflikt med den biologiske. Menneskets tilværelse kjennetegnes dermed av en nødvendig tragikk i den forstand at om mennesket forsøker å virkeliggjøre sin mest enestående – og, i Zapffes øyne, også mest storartede – evne, så vil det være dømt til undergang. Men de færreste mennesker lider en slik storartet under-

gang. Snarere utvikler de fleste av oss forsvarsmekanismer, *Reizschutz*, for å håndtere vårt tragiske lodd, enten gjennom distraksjon, forankring, isolasjon eller sublimasjon.

Johnsen vedgår at det essensialistiske perspektivet aldri eksplisitt uttrykkes i Camus' *Myten om Sisyfos*. Imidlertid påpeker han: «Man ser tegn til den allerede fra første gang menneskets 'dype begjær' for forståelse, dets meningskrav, ... nevnes» (Johnsen 2011:46). Johnsen har utvilsomt rett i at det bak Camus' analyse av det absurde ligger en forståelse av mennesket som fremhever fornuften som dets essensielle egenskap. Hans betraktninger om forskjellene mellom spørsmålene som ligger til grunn for Zapffes og Camus' undersøkelser av henholdsvis det tragiske og det absurde, kan også gi en forklaring på hvorfor dette essensialistiske perspektivet har en mer eksplisitt plass hos Zapffe enn hos Camus:

[P]å den ene side har vi Zapffe som nettopp søker tragedien, mens vi på den andre siden har Camus som er ute etter å uttømme den absurde erfaring for dens konsekvenser. (Johnsen 2011:54)

Mens utgangspunktet for Zapffe er å belyse mulighetsbetingelsene som gjør at menneskets lodd kan beskrives som en tragedie, så er utgangspunktet for Camus selvmordet. Spørsmålet er hvorvidt mennesket kan være tro mot sin intellektuelle redelighet og fortsatt velge selvmordet som et legitimt svar på tilværelsens meningsløshet. Selvmordet får her to betydninger: på den ene siden den konkrete voldshandling mot en selv, med hensikt om å ta sitt eget liv; på den andre siden det Camus oppfatter som en voldshandling mot vår natur som fornuftsvesener og beskriver som det filosofiske selvmord. Det filosofiske selvmord er et grep Camus finner igjen hos flere teoretikere og forfattere som har forstått menneskets tilværelse ut ifra en grunnleggende følelse av fremmedhet overfor dets omgivelser: Man hevder at verdens tilsynelatende meningsløshet gir oss grunn til å postulere et høyeste prinsipp som kan gi verden mening.² Kort sagt: Hvis ikke Gud eksisterer, så er verden meningsløs. Derfor må Gud eksistere. Det er ifølge Camus ingenting i erkjennelsen av det absurde som kan begrunne et filosofisk eller fysisk selvmord. Dette er det motsatte av å ta konsekvensene av livets absurditet, da det aviser naturen som gjorde erkjennelsen av det absurde mulig, menneskets rasjonalitet. Kravet om intellektuell redelighet, menneskets rasjonelle natur, fordrer snarere et kontinuerlig opprør. Det fordrer at mennesket gjennom hele sitt daglige liv forsøker å holde bevisstheten om det absurde i live:

Dette opprøret gir livet sin verdi. Når det strekker seg ut over et liv, gir det dets storhet tilbake. For et menneske uten skylapper, finnes det ikke noe vakrere skuespill enn det som viser intelligensen i kamp med en overmektig virkelighet». (Camus 1994:47)

1.1. En kort avstikker

Før jeg går videre, vil jeg tillate meg en kort avstikker for å påpeke de aristoteliske assosiasjonene man kan få når man setter menneskesynene til disse to filosofene ved siden av hverandre. Både Zapffe og Camus forstår mennesket, i likhet med Aristoteles, som et essensielt rasjonelt vesen. Også i likhet med Aristoteles forstår de fornuftens fremste og mest storslagne uttrykk, kjernen i menneskets natur, som dets evne til å stille metafysiske spørsmål. Jeg vil her trekke leserens oppmerksomhet mot første bok av *Metafisikken*, der Aristoteles begrunner hvorfor ingen annen filosofisk disiplin kan måle seg med metafysikk, eller, som han selv kalte den, førstefilosofi eller teologi. *Metafisikken* er ifølge Aristoteles den eneste aktiviteten som kan bli gjort for dens egen skyld (Aristoteles 1995; *Met.* 982b25–28). Denne vitenskapen er dermed den eneste som fortjener betegnelsen «Guddommelig»: «For God is thought to be among the causes of all things and to be a first principle, and such a science either God alone can have, or God above all others. All the sciences, indeed, are more necessary than this, but none is better» (Aristoteles 1995; *Met.* 983a6–11). Den høyeste formen for aktivitet et menneske kan engasjere seg i – fullbyrdelsen av dets natur – er kontemplasjonen over tilværelsens første prinsipper og årsaker. Først blant disse prinsippene er Gud. I Camus' og Zapffes bilde av den menneskelige tilstand er spørsmålene som en gang fikk mennesket til å rette blikket mot Gud, levende i dets natur, men Gud er død.

I Camus' og Zapffes bilde av den menneskelige tilstand er spørsmålene som en gang fikk mennesket til å rette blikket mot Gud levende i dets natur, men Gud er død.

2. Vitenskapelig objektivitet?

Når Johnsen deler sammenligningen av begrepet om det absurde og det tragiske i to etapper – først såkalte «grunnstrukturer og implisitte mulighetsbetingelser», så begrepenes «innholdsmessige likheter og ulikheter» – er mitt inntrykk at han gjør dette for å yte rettferdighet til det han oppfatter som en fundamental ulikhet mellom de to begrepenes implisitte mulighetsbetingelser:

Det biologiske grunnsynspunkt finner en ikke igjen hos

Camus, tvert om vil begrepet om det absurde utelukke et slikt utgangspunkt så lenge det hevder sitt krav om å være av en objektiv eller vitenskapelig karakter. (Johnsen 2011:47)

Her mister Johnsen meg. Tar vi den felles essensialistiske forståelsen av mennesket i betraktning – et fellestrekk mellom de to tenkerne som Johnsen selv anerkjenner – synes jeg det er underlig at Johnsen skulle mene at Zapffes biologiske grunnsynspunkt skulle være inkompatibelt med Camus' begrep om det absurde. Jeg er skeptisk til den type vitenskapelige pretensjoner Johnsen leser inn i Zapffe, samt hans oppfatning om at det finnes et vitenskapsfilosofisk perspektiv i Camus' *Myten om Sisyfos* som utelukker Zapffes biologiske grunnsynspunkt.

2.1. Objektivt tragisk

Slik jeg forstår Johnsen, tillegger han Zapffes metode i *Om det tragiske* en pretensjon om naturvitenskapelig objektivitet. Dette er vanskelig å si med sikkerhet, siden Johnsen gir oss noen lengre refleksjon over hvordan han forstår begrepet 'vitenskapelig', eller 'objektiv'. Når jeg likevel tillegger Johnsen denne oppfatningen, er det på bakgrunn av hvordan han behandler Arnfinn Åslunds kritikk av Zapffe i artikkelen «Dobbelt tragisk» (1999). I denne artikkelen kritiserer Åslund Zapffe for å presentere metafysiske påstander som om de skulle bygge på en empirisk, naturvitenskapelig metode. Slik han ser det, er denne pretensjonen uholdbar. Zapffes biologiske utgangspunkt står nærmere et biologisk fortolkningsperspektiv «enn noen presist utviklet metode i vitenskapsteoretisk forstand» (Åslund 1999:139). Zapffes biologiske metode har dermed mer

til felles med skolastikernes naturfilosofi enn den har med noen moderne biologisk vitenskap å gjøre: «Han bedriver ikke biologi i moderne vitenskapelig forstand, men arts-metafysikk i Aristotelisk forstand» (Åslund 1999:141).

Johnsen vurderer kritikkens implikasjon for sitt prosjekt, og gjør seg følgende refleksjon: Om man forstår Zapffes biologiske grunnperspektiv slik Åslund gjør, dvs. som et biologisk fortolkningsperspektiv, så vil dette perspektivet kunne være kompatibelt med Camus' undersøkelse av det absurdes konsekvenser. Når Johnsen velger ikke å legge en slik tolkning til grunn, er det fordi han ikke tror at det er hva Zapffe selv legger i begrepet om det tragiske:

For [om] man faller for fristelsen [til] å fortolke seg ut av problemet ved å omfortolke Zapffe på en såpass radikal måte[,] oppløser man også undersøkelsens mål, nemlig en undersøkelse av forholdet mellom *Zapffes begrep om det tragiske* (sic) og Camus' begrep om det absurde. (Johnsen 2011:56)

Johnsen stiller seg altså bak Åslunds oppfatning om at Zapffes undersøkelse har naturvitenskapelige pretensjoner. Dette er en oppfatning det er god grunn til å sette spørsmålstegn ved.

Tekstutdraget både Åslund og Johnsen bruker for å begrunne sine påstander, gir på ingen måte en entydig form for støtte:

Vi finder det derfor tryggere ... at søke mot det objektivt tragiske uten at bekymre os om dets virkning paa sindet. Og dermed er *metoden* git: den blir verken metafysisk eller æstetisk eller noget som helst andet enn biologisk. ... Man bruker en biologisk metode, bygget på et biologisk grunnsynspunkt, naar man betragter livet som en spænding mellem opgave og evne, som en organismenes kamp for at realisere sine interesser, hver i sitt miljø. (Zapffe 2004:12)

Mitt inntrykk er at både Johnsen og Åslund leser en naturvitenskapelig pretensjon inn i Zapffe fordi Zapffe snakker om det tragiske som noe objektivt, samt beskriver sin metode som biologisk. Jeg ønsker å trekke frem litt mer av konteksten disse to beskrivelsene er en del av.

Zapffe snakker om «det objektivt tragiske» i arbeidet med å spesifisere emnet for avhandlingens undersøkelse. I dette øyemed vurderer han to forskjellige aspekter av det tragiske fenomen man kan velge som undersøkelsens utgangspunkt. «Vi faar paa den ene side at gjøre med det tragiske fænomens struktur, med det som jeg uten dypere mening vil kalde det «objektivt» tragiske, og paa den anden side, dettes egenartede virkning på tilskueren» (Zapffe



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

2004:11). Zapffe trekker dermed et skille mellom den tragiske erfaringens generelle mulighetsbetingelser og den konkrete tragiske erfaringen. Zapffes undersøkelse beveger seg, som vi har sett, langt ut over estetikkens område. Det er likevel verdt å merke seg at Zapffe mener han deler dette valget med tidligere estetiske undersøkelser av det tragiske som fenomen: «Allikevel forsøker ogsaa disse forskere at fastslå *betingelserne* for, at denne 'tragisk-æstetiske' oplevelse kommer i stand i teateret» (Zapffe 2004:11). Hadde Zapffe ønsket en naturvitenskapelig form for objektivitet, ville det vært rimelig å forvente at han knyttet begrepet til normer som regulerer naturvitenskapelig praksis, som kravet om at påstander begrunnes med reproducerbare data. Zapffes bruk av begrepet objektiv fremstår derimot som mer generell enn det en slik tolkning skulle tilsi. Den gir oss ingen grunn til å tenke på hans undersøkelse som naturvitenskapelig. Hva gjelder betegnelsen av undersøkelsens metode som biologisk, så burde en person som ønsker å forstå dette som at Zapffe ønsker å ta utgangspunkt i den moderne biologiske vitenskap, merke seg følgende:

Mot den valgte metode som «anvendt biologi» kan der tænkes reist indvendinger fra to kanter; først fra biologernes side, som finder sin videnskab misbrukt ... Det er imidlertid ikke vor hensikt at dyrke en utvidet biologi i ordets faglige betydning, men bare at betrakte den organiske livsutfoldelse under synspunktet av interessekamp. (Zapffe 2004:13–14)

Verken Zapffes erklæring om at han vil søke det «objektivt tragiske», eller at han beskriver metoden sin som biologisk, gir noen grunn til å påstå at han pretenderer å følge en naturvitenskapelig metode. Men spørsmålet om hvordan vi skal forstå Zapffes biologiske utgangspunkt er interessant. Det er et spørsmål om hvordan vi skal forstå Zapffes appell til oss som lesere. Sett i lys av Åslunds kritikk er det et spørsmål om han ønsker å appellere til oss som naturvitenskapelige aktører, eller om han appellerer på et mer generelt plan, som medmennesker. Hvis Zapffes biologiske grunnsyn er en appell til oss som naturvitenskapelige aktører, så er det en appell til oss om å vurdere og reproducere empiriske resultater. Jeg tolker sitatet ovenfor som et forsøk på å advare oss som lesere mot å la dette være utgangspunktet for møtet med hans forståelse av det tragiske.

For meg gir det mer mening å forstå Zapffes biologiske utgangspunkt som en appell av en mer generell art: En appell om å ta stilling til en tolkning av den menneskelige tilstand basert på en tanke om livet som en organismenes kamp for å realisere sine interesser. Fra en slik innfallsvinkel kan de mange eksemplene hentet fra dyrelivet, samfunnet, kroppen og litteraturen, som går igjen gjennom hele

Zapffes avhandling, forstås å ha en performativ funksjon.³ De er ment å mane frem et bilde av en verden hvorfra den objektive tragikk i menneskets tilværelse skal virke åpenbar. De appellerer til, eller kanskje mer treffende, de spiller på våre intuisjoner om hva det vil si å være et menneske.

2.2. Absurd skeptisisme

Som sagt vedgår Johnsen at om vi ikke tillegger Zapffe noen pretensjoner om naturvitenskapelighet, så er hans biologiske metode kompatibel med Camus' begrep om det absurde. Jeg mener å ha vist at det ikke er noen god grunn til å tro at Zapffe har slike vitenskaplige pretensjoner som Johnsen mener at han har. Jeg vil nå si noen ord om Johnsens grunner til å tro at Camus' begrep om det absurde ikke ville være kompatibelt med en metode som påberoper seg en naturvitenskapelig objektivitet.

Johnsen leser i Camus en global skeptisisme: «Det blir som Camus sier, alle forsøk på å beskrive og forklare verden ... vil i siste instans bli billedlig og havne i poesens område» (Johnsen 2011:35). Og Camus sammenligner ganske riktig vitenskaplige forklaringer med poesi. Følgende sitat tatt i betraktning, ser det ikke ut til at han holder det ene noe høyere enn det andre:

Dere forklarer meg denne verden med et bilde. Jeg innser at dere er kommet inn i poesien: Jeg kommer aldri til å få noen kunnskap. Får jeg tid til å bli indignert over det? Dere har allerede skiftet teori. Slik ender denne vitenskap som skulle lære meg alt, i hypotesen, denne klarhet drukner i metaforen, denne usikkerhet resulterer i et kunstverk. (Camus 1994:21)

Det renner riktignok en skeptistisk åre gjennom *Myten om Sisyfos*, men den er nok mye mer lokal enn Johnsen vil ha det til. Det er etter min mening god grunn til å tolke Camus dit hen at det er et svært spesifikt spørsmål han mener det ikke finnes noe vitenskapelig svar på, hvor poesien



har like mye å tilby som vitenskapelige forklaringer. Dette er spørsmålet om tilværelsen har noen mening: «Hva var viten med alle disse anstrengelser? ... Jeg forstår at selv om vitenskapen kan gripe fenomenene og regne dem opp, kan jeg ikke dermed forstå verden» (Camus 1994:21). Spørsmålet vitenskapen ikke kan svare på, synes dermed, ifølge Camus, å være hvorfor denne tilværelsen jeg lever, fortsatt skal leves.

Johnsen kan ha rett i at det biologiske perspektivet man finner hos Zapffe, ikke finnes som et eksplisitt utgangspunkt i Camus' behandling av det absurde. Men den inkompatibiliteten han mener å finne mellom Zapffe og Camus med henblikk på dette biologiske perspektivet, bygger på en grov feiltolkning av begge filosofer. Han tillegger på den ene siden Camus en radikal, global skeptisisme og på den andre siden Zapffe en pretensjon om naturvitenskapelig objektivitet som han verken i det første eller det andre tilfellet gir noen overbevisende begrunnelse for. Denne tolkningen skaper også utfordringer for Johnsen når han skal forsøke å bestemme forholdet mellom begrepet om det tragiske og det absurde.

3. Forholdet mellom det tragiske og det absurde

Johnsen forsøker å bestemme forholdet mellom Zapffes begrep om det tragiske og Camus' begrep om det absurde på bakgrunn av spørsmålet om et hendelsesforløp samtidig kan bli betegnet som både absurd og tragisk. Spørsmålet kan forstås som et forsøk på å slippe å benytte seg av Zapffes begrep om en nødvendig tragikk, fordi dette begrepet, som Johnsen påpeker, «er såpass uløselig tilknyttet

den biologiske forklaringsmodellen» (Johnsen 2011:53). Johnsen beslutter derfor å behandle det tragiske og det absurde kun som to erfarte hendelsesforløp, og vil undersøke hvorvidt hendelsesforløpene overlapper hverandre. Johnsen viser her til Zapffes beskrivelse av den tragiske kvalifikasjon, nemlig hans generelle kriterium for at et hendelsesforløp skulle kunne fremstå som tra-

gisk overhodet. Det er altså en definisjon av det tragiske hendelsesforløp som ikke eksplisitt refererer til Zapffes biologiske utgangspunkt: «det spesielle tilfælde at der indtræffer et veto, skjönt der var særlig grund til at vente sukses, og det *netop* er disse særlige grunde som in casu medfører tilintetgjørelsen» (Zapffe 2004:286).

Johnsen ber sin leser om å merke seg at det tragiske hendelsesforløp nødvendigvis ender i nederlaget, men at dette ikke er tilfellet med det absurde. På bakgrunn av dette foreslår Johnsen at Camus' begrep om det absurde inneholder et mulig svar på det tilsynelatende uunngåelige nederlaget man finner i Zapffes begrep om det tragiske: «En kan altså se på det absurde som tragediens naturlige videreføring i det rammede individ, på samme måte som Camus begynner sin undersøkelse hvor Zapffe ender sin» (Johnsen 2011:54). Johnsen foreslår dermed at det er en delvis overlapp mellom de to begrepene, eller som han sier, at de beskriver ett og samme hendelsesforløp frem til et visst punkt: «Misforholdet mellom de to oppstår først når Zapffe ettertrykkelig hevder at der ikke finnes forløsning fra det tragiske som rammer menneskeslekten uten å svi-ke den menneskelige storhet» (Johnsen 2011:54).

Til dette har jeg to innvendinger: 1) Jeg forstår ikke hvordan Johnsen kan si at Camus tar opp undersøkelsen der Zapffe avslutter sin, og samtidig hevde at det biologiske perspektivet som ligger til grunn for Zapffes undersøkelse, ikke er kompatibelt med Camus' undersøkelse. Den eneste måten det er mulig for Johnsen å si noe substansielt om forholdet mellom det tragiske og det absurde på, er ved implisitt å lene seg på det biologiske utgangspunktet som ligger til grunn for Zapffes undersøkelse. 2) Man kan få inntrykk av at Johnsen ikke forstår dette misforholdet, nevnt i det følgende sitatet, som en konflikt, men heller som et resultat av at Zapffe og Camus har forskjellige utgangspunkter for sine undersøkelser: «Spørsmålet som melder seg for meg er hvorledes Zapffe på den ene side, og Camus på den andre, trekker så vidt forskjellige konklusjoner ut fra samme forløp? Svaret ligger i forskjellen på utgangspunktene for de to undersøkelsene» (Johnsen 2011:54). Jeg er usikker på om Johnsen tar på alvor hvordan Zapffes begrep om det tragiske er knyttet til individets faktiske nederlag, til dets tilintetgjørelse. Johnsen foreslår at et hendelsesforløp, første gang det gjennomleves, kan oppleves som tragisk, men at det etter hvert kan få en absurd karakter: «[I]det det rammede subjekt blir bevisst sin egen tragedies vedvarende karakter, vil tragedien opphøre og forløpet vil innta kvalifikasjonen som rent absurd» (Johnsen 2011:54). Hvis vi ser på denne overgangen fra tragikk til absurditet, klarer jeg ikke se når noen tilintetgjørelse, som Zapffe formulerer det, skulle kunne finne sted, ei heller hva den skulle innebære. Både Zapffes begrep om det tragiske og Camus' begrep om det absurde inneholder perspektiver på menneskets storhet. Begge knytter denne storheten til menneskets krav om mening i en meningsløs verden. Men der erkjennelsen av denne meningsløsheten

Den eneste måten det er mulig for Johnsen å si noe substansielt om forholdet mellom det tragiske og det absurde er ved implisitt å lene seg på det biologiske utgangspunktet som ligger til grunn for Zapffes undersøkelse

hos Zapffe ender i enten fortrenning eller undergang, ender den hos Camus i opprøret. Dette er en reell konflikt, to forskjellige oppfatninger om menneskets eksistensielle mulighetsbetingelser.

4. Et hermeneutisk spørsmål

Satt opp ved siden av hverandre utgjør Zapffes og Camus' forfatterskap et interessant utgangspunkt for et hermeneutisk arbeide. Et slikt arbeide tilbyr en mulighet til bedre å utforske de uuttalte forutsetningene til et perspektiv på den menneskelige tilstand, med berøringspunkter i aristotelisk artsmetafysikk og det tyvende århundres eksistensialistiske bevegelse. Hvilke grunner har man, for eksempel, til å akseptere Zapffes påstand om at vi som mennesker er utstyrt med en metafysisk interessefront? Hvordan kan Zapffe og Camus forsvare sin essensialistiske forståelse av mennesket, og hvordan vil et slikt perspektiv forholde seg til den naturvitenskaplige biologien?

Sammenlignet tilbyr også disse forfatterne en mulighet til å utforske spenningen mellom de motstridende normative fordringene de trekker ut av en påtagelig lik forståelse av menneskets eksistensielle mulighetsvilkår. Erkjennelsen av menneskets tragiske tilværelse får Zapffe til å argumentere for at mennesket som art burde stå for sin bortgang, ved å slutte å formere seg.⁴ På den andre siden kan vi lese i *Myten om Sisyfos*: «Tidligere dreiet det seg om å vite om livet måtte ha noen mening for å bli levd. Her viser det seg tvert imot at det vil bli så meget bedre levd som det ikke har noen mening» (Camus 1994:46). Camus skisserer opp en livsanskuelse som selv i den aktive erkjennelsen av livets meningsløshet er i stand til å møte denne meningsløse tilværelsen i en genuin livsbejaelse. Han åpner til og med for at en slik tilværelse kan bringe med seg lykke (Camus 1994:98). Dette plutselige bruddet fortjener en nærmere undersøkelse: Hvordan begrunner Camus sin livsbejaende beskrivelse av det absurde mennesket? Kan vi i *Myten om Sisyfos* finne en utfordring til Zapffes pessimisme? Hvilke mulige svar kunne stått åpne for Zapffe i forsvar for hans negative holdning overfor menneskets lodd? Johnsen berører mange av disse spørsmålene gjennom oppgaven, men lar ingen av dem stå som utgangspunkt for undersøkelsen. Dette er oppgavens største svakhet.

Johnsens avhandling mangler en avgrenset problemstilling tilpasset masteroppgavens format. Dette kan man se allerede fra oppgavens innledning der han beskriver oppgavens mål å bestemme om et «eventuelt» forhold mellom det absurde det tragiske. Han er altså ikke villig til slå fast at det finnes et tilsynelatende nært slektskap mellom disse to begrepene allerede ved oppgavens begynnelse: «På

det stadium i undersøkelsen kunne man ikke ta det for gitt at et slikt forhold i det hele tatt eksisterte» (Johnsen 2011:42). Dette fremstår som underlig, tatt i betraktning at Johnsen ikke er den første som har sammenlignet Zapffes begrep om det tragiske og Camus' begrep om det absurde. Guttorm Fløistad, som i 1969 skrev innledningen til Pax forlags nyutgivelse av *Om det tragiske*, er blant dem som har trukket frem et særlig nært slektskap mellom Zapffe og Camus. En behandling av tidligere forsøk på å forstå det absurde og det tragiske i lys av hverandre glimrer derimot med sitt fravær gjennom hele masteroppgaven. Johnsen tvinger dermed seg selv til å finne opp hjulet på nytt, å undersøke ethvert mulig berøringspunkt mellom de to begrepene heller enn å fra begynnelsen innskrenke arbeidsoppgaven til et område hvor han kunne utført et interessant filosofisk arbeide. Man kan ikke la være å tenke på Gadammers formaning om at før man vil komme et verk i tale, må man ta seg tid til å tenke over hva slags spørsmål man ønsker å stille det.

Kan vi i Camus' *Myten om Sisyfos* finne en utfordring til Zapffes pessimisme?

NOTER

¹ Kravet om en moralsk rettferdig verdensorden må ikke forveksles med kravet om sosial rettferdighet, nevnt ovenfor. Kravet om en moralsk verdensorden er et krav om at ethvert onde mennesker utsettes for, kan rettferdiggjøres av et høyere gode. Kravet om sosial rettferdighet er et krav om at maktforholdene mellom mennesker skal reguleres.

² Blant disse trekker Camus frem tenkere som Lev Sjestov, Søren Kierkegaard, Karl Jaspers og Edmund Husserl, men også skjønnlitterære forfattere som Franz Kafka og Fjodor Dostojevskij.

³ Dette blir også påpekt i Fløistads introduksjon: «Jeg mistenker nemlig forfatteren i hvert fall i noen av eksemplene i majeutisk øyemed. Det vil si, han ønsker å fremkalle den tragiske erfaring hos leseren» (Fløistad 1989:19).

⁴ For de som setter pris på at filosofers liv samsvarer med deres lære, kan det her nevnes at Zapffe, til tross for å ha giftet seg to ganger, forble barnløs.

LITTERATUR

- Aristoteles 1995, *Metaphysica*, Ross, W. D. (overs.), i *Complete works of Aristotle*, Princeton University Press, New Jersey.
- Camus, A. 1994, *Myten om Sisyfos*, Vestre, B. (overs.), J.W. Cappelens Forlag, Halden.
- Fløistad, G. 1989, *Peter Wessel Zapffe: En introduksjon*, Pax forlag, Oslo.
- Johnsen, L. A. 2011, *Zapffe og Camus: En undersøkelse av forholdet mellom det tragiske og det absurde*, Universitetet i Tromsø.
- Zapffe, P.W. 1997, «Den sidste Messias», i Zapffe, P.W., *Kulturelt nødverge – Zapffes etterlatte skrifter*, Pax Forlag, Oslo.
- , 2004, *Om det tragiske*, De norske Bokklubbene, Oslo.
- Åslund, A. 1999, «Dobbelt tragisk», i *Et liv på mange vis: en antologi om Peter Wessel Zapffe*, Bostad, I. og Hessen, D.O. (red.), Pax Forlag, Oslo.

FILOSOFI I BEVEGELSE

ET INTERVJU MED HALLVARD J. FOSSHEIM

Av Espen Dyrnes Stabell & Hilde Vinje

Kan film påvirke vår måte å erfare verden på? Og er film et produktivt utgangspunkt for filosofi? *Filosofisk supplement* møtte Hallvard J. Fossheim, PhD i filosofi og sekretariatsleder ved Forskningsetiske Komiteer, for en samtale om film og filosofi. Fossheim har publisert flere artikler om emnet, i tillegg til sitt hovedvirke innen antikk filosofi. Fossheim er en stor filmentusiast, og forrige høst stilte han opp på *Filosofisk supplements* filmarrangement *Aisthesis* på Cinemateket i Oslo, hvor han foredro over Michelangelo Antonionis film *Feber* (1962).

Filosofiske studier av film er det lite av i norsk i akademia, så la oss først begynne med en begrepsavklaring. Hvor går skillet mellom filmteori og filmfilosofi?

Et klassisk tema innenfor filmteori er forholdet mellom et virkelig objekt og et filmet objekt. Hva er statusen til det du ser på film i forhold til virkeligheten? Her begynner man å leke med gjenkjennelige filosofiske spørsmål. Hva vil det si at noe er virkelig? Hvilke sider ved noe er det som gjør at det er virkelig? Og hvis det ikke er virkelig, hvordan skal vi karakterisere det som ikke-virkelig? Er ikke-virkelighet en mangel, et fravær eller noe helt annet? Disse problemstillingene er eksempler på hvordan filosofi og filmteori interagerer, men jeg vet ikke om det finnes noe entydig svar på spørsmålet om hvor grenseoppgangen mellom filmteori og filmfilosofi går.

Hva er den filosofiske motivasjonen bak filmfilosofi?

Filmen bør ikke bare være et middel for å holde på med filosofi. Man bør ta på alvor det potensielt originale innenfor akkurat dette området. Som filosof har man en tendens til å tenke «her kommer enda en ting jeg kan gjøre filosofgreia mi med». Men jeg tror det blir et bedre resultat om man tenker at her er det muligens noe nytt og annerledes enn det jeg kjenner til fra før. Du kan ikke ta for gitt at du skal bruke den samme malen og legge til ordet «film», «dataspill» eller hva det nå skulle være. Hva er viten med å kaste seg over et nytt felt, om det ikke er håp om å finne noe nytt der?

Hva er det som gjør filmmediet så egenartet, i filosofisk henseende?

Tradisjonelt sett har film vekket interesse blant filosofer i egenskap av å være en avbildning av verden. Når du ser klassisk, god gammeldags film som er *filmet*, så ser du verden.

Enhver film som er laget på tradisjonelt vis kan illustrere dette. Du kan se hvilken som helst sekvens av en vanlig dramafilm på to måter: Enten som en bit av en dramafilm, eller som en snutt av en dokumentarfilm om noe som folk holdt på med på lydscene B den dagen. Folk spiller i filmen. Samtidig er den også *virkelighet*. Det er en dokumenteringsside ved film i måten den fungerer på. Når du har et filmprodukt, har du et resultat av en automatisk prosess; en maskin som virker kausalt og som skaper et bilde, en avbildning eller en lysversjon av virkeligheten. For all del, disse tingene går ikke *helt* av seg selv. Men kameraet og teknologien gjør at du har en kausal sammenheng og at du har produsert noe som har en slags identitet med objektet. Da må man spørre seg hva det vil si at filmobjektet er virkelig eller ikke. I film har du en årsakslinje som går fra verden og til seeren, og det gjør film filosofisk interessant.

Nå er dette blitt vanskeligere å holde fram som en sannhet om film i dag. I forbindelse med de klassiske teoriene brakte man inn tegnefilm for å problematisere forholdet mellom film og virkelighet. Men også i den kommersielle, «alminnelige» filmen er det i dag overraskende lite av det man ser som bare er registreringer av virkeligheten. På de mest uventede steder har filmskaperne manipulert bildet, ikke minst ved CGI (Computer-generated imagery, red. anm.). Dette forandrer premissene litt, men jeg tror likevel det er nok igjen av årsakssammenhengen mellom bildet og objektet til at det er et filosofisk spørsmål som gjør film interessant.

Hvordan skiller film seg fra fotografi, som kan sies å ha noe av den samme effekten?

Film forholder seg til tid på en annen måte enn

fotografiet. Det tar stort sett tid å se på bilder også. Men i begge de to polene i film – altså intensjonssiden, at noen jobber hardt med å lage en opplevelse, og registreringssiden, at du har en maskin som durer og går og plukker opp virkelighet – er tiden en uunngåelig del, og kontrollerbar på en annen måte enn i et fotografi. Du har ikke bare et bilde, men du har et bilde som varer en viss tid og hvor ting kan forandre seg. Så har du adgang til neste bilde. Det er styrt fra skapernes side hvordan rekkefølgen, hastigheten og så videre skal oppleves.

Kan film endre vår forståelse av tid?

En tolkning av filmhistorien går nettopp ut på at filmen frembrakte en ny formidling av tid. Denne forandringen er kommet til de siste femti årene, særlig på 1950- og 1960-tallet. Det er ikke så mange positive teser om hva denne nye innsikten om tiden egentlig går ut på. Men et stykke på vei handler det om fravær. Dette skjedde for eksempel på interessante måter med Michelangelo Antonionis filmer. Det blir en overforenkling av filmhistorien, men la oss se på en tolkning: Den klassiske filmen var karakterisert av det Gilles Deleuze kaller *bevegelsesbildet*, hvor moroa består i å se hvordan ting klunker inn i hverandre på lerretet eller skjermen. Det er en glede over mekanikken man kan se på sitt mest ekstreme i for eksempel Buster Keatons filmer. Men i Antonionis og neorealismens filmer er dette bevegelsesbildet detronisert. Fraværet fremtrer primært ved at protagonistene ikke gjør jobben sin lenger. De slutter å gå inn og starte kjedereaksjoner. De skal være aktører, men blir bare stående og se. Ting kommer ikke i gang. Et slikt fravær av interaksjon skaper en annen innstilling, hvor både karakterene i filmen og dermed også publikum i salen tvinges til å bli sittende, litt måpende, og bare se på ting. Når bevegelsene opphører og aktøren ikke lenger er en aktør, men mer en tilskuer, blir tiden synliggjort og oppleves på en annen måte.

Apropos Michelangelo Antonionis Feber: Da du foredro til denne filmen under Aisthesis forrige høst, nevnte du at denne filmen er preget av eksistensialismens filosofi. Man finner ofte eksistensialisme representert i filosofiske analyser av film. Hvilke andre filosofiske teorier kan være spesielt egnet til filmanalyse?

Egentlig er det slik at filmteori er blitt et så stort og mangfoldig felt i seg selv at man allerede har tappet de klassiske filosofiske teoriene. Jeg kommer ikke uten videre på en filosofisk teori som bare ligger og venter på å bli brukt, og som er spesielt fruktbar. Det går mer på de klassiske temaene, som realisme i en spesifikk forstand, men også ting som hører med under estetikk og er *bona fide* filosofi – altså klassiske teorier om presentasjoner og presentasjon av handling. En favoritt for meg er *Poetikken* av Aristoteles. Skal du ha en håndbok i å analysere handling, blir det ikke så mye bedre enn det.

Har du noen eksempler som passer spesielt godt dersom man vil ta i bruk Poetikken for å tolke film?

For all såkalt klassisk film, særlig Hollywood-modellen fra 1930-, 1940- og 1950-tallet, så ikke bare passer den – den klassiske filmen er basert på *Poetikken*. Den er stort sett laget av folk som kjenner til dette verket, direkte eller indirekte. I tillegg følger enkelte filmer ikke kun Aristoteles' teori om enhet og bestemmelse av handling, plot og karakterer på et generelt plan, slik de fleste filmer gjør:

De følger også Aristoteles' råd om hvilke plot som er de gjeveste. Jeg kan nevne ganske vilkårlig en film fra 1980-tallet som ingen husker: *Angel Heart* av Alan Parker. Filmen følger ikke bare den klassiske modellen, den følger til og med en Kong Ødipus-struktur, hvor det store spørsmålet på slutten er «hvem er jeg?», eller rettere sagt,

«hvem er hovedpersonen som jeg har fulgt hele tiden og ikke hatt noen tvil om?» En annen film som gjør akkurat det samme er *The Usual Suspects*, og kanskje *Memento* – filmer som tematiserer identitet. Og det er selvfølgelig én ting Aristoteles gjør et stort poeng ut av i *Poetikken*. Men det bredere nedslaget angår de aristoteliske ideene om å presentere noe på en helhetlig måte, ved at du finner en rimelig avgrensning av hva handlingen som en helhet består i. Hvor er det naturlig at en handling skal begynne? Hvor skal den slutte? Hva skal sammenhengen mellom delhandlingene og karakterene i den dramatiske helheten være? Og hvordan skal vi lage en snedig løsning på det hele, hvor tingene faller sammen? Gode svar her gir så å si oppskriften på en kommersielt vellykket film.

En favoritt for meg er *Poetikken* av Aristoteles. Skal du ha en håndbok i å analysere handling, blir det ikke så mye bedre enn det.

Hva er de ledende retningene innen filmfilosofi i dag?

Jeg vet ikke om det er en ledende retning. Nå er ikke nødvendigvis jeg så oppdatert heller. Jeg er egentlig ingen filmviter, men en filosof med interesse for film. Blant spørsmål som man stadig kommer tilbake til, og som det er lov å stille ennå, har vi selvsagt det evinnelige realismespørsmålet. Men vi har også spørsmålet om *hvem* som egentlig lager en film. Dette har betydning for hvordan man kan tolke en film og hvordan man kan forstå

Det er ikke uproblematisk å si at det er regissøren som har laget filmen og bildene, slik man med rimelighet liker å tenke at en forfatter har laget en roman eller en bok.

den. Den klassiske modellen tilsier at dersom du skal tilskrive et verk en enhetlig intendert mening, så må det være en sjef der. Det må være en forfatter, i en eller annen forstand. Dette er noe filosofisk interessant vi kan problematisere. Hvem er det som lager en vanlig film? Det siste halve århundret har det vært tendenser til å ta for gitt at regissøren er geniet som samler alle trådene og gir sin visjon av verden til tilskuerne. Men dette er ikke selvsagt. Hva vil det si å lage noe vi opplever som så helhetlig som et kunstverk? Hva slags teori trenger vi for å kunne forklare at noe framstår såpass helhetlig som en vellykket film gjør? Så proft, så visjonært? I ordet visjonært ligger det en idé om at det er noen som har en visjon, et perspektiv. Du har én aktør, én sjef. Samtidig er det slik at i de fleste vellykkede

filmer så er det en drøss med folk som bidrar med sine visjoner og sin kompetanse. Bare se på rulle tekstene som går etter en film. Det skjer på en mer eller mindre ukontrollerbar måte, dels uten at den såkalte sjefen en gang vet om det. I tillegg er andre viktige nøkkelpersoner involvert. Noen har skrevet manuset, og her er det ofte mange som har vært med. Horder av produsenter kommer og går med sine meninger og sine penger. Det er ikke uproblematisk å si at det er regissøren som har laget filmen og bildene, slik man med rimelighet liker å tenke at en forfatter har laget en roman eller en bok. Film er noe annet. Og dette store spørsmålet om hvem som er ansvarlig for intensjonene og handlingene som skaper sluttproduktet, tar oss over i spørsmål om hva det vil si at noe er et kunstverk fra skapere side. Eller et kunstverk i det hele tatt. Hvis filmskaperens rolle ikke er ulik en prosjektleders, blir alt mindre romantisk med en gang.

La oss ikke gi slipp på dette med tid. Du trekker frem Antionionis Feber for å eksemplifisere Deleuzes begrep om «tidsbildet», et begrep Deleuze bruker om den moderne filmens opphevelse av den klassiske narrative eller handlingsdrevne tidsstrukturen. Kan du gi et konkret eksempel på en scene som illustrerer dette?

I akkurat *Feber* finnes det hint om tidsbildet hele veien. Enten du vurderer karakterene psykologisk, eller ser på strukturen i narrativet, så halter det fra starten av. Ting går ikke som du forventer i en film, for karakterene har ingen driv. De har ikke den klas-



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

siske rettlinjetheten som ordentlig klassiske karakterer skal ha, hvor karakterene defineres gjennom et eller annet de vil oppnå eller unngå. Normalt er de to neste timene sikret, for målet består i at dette objektet blir endelig oppnådd eller unngått. Ferdig med det. Men her er det uklart både hva personene vil unngå, og særlig hva de vil oppnå, for eksempel når det gjelder hovedpersonen, Vittoria. Det er uklart om hun egentlig vil noe i det hele tatt. Vittoria sier et sted i filmen at hun ønsker å oppnå en form for lykke, men dette ønsket forblir fullstendig vagt og leder ikke noe sted. Hun faller tilbake i en tilskuermodus. Der man ville forvente at Vittoria ville gjøre et eller annet for å få historien til å gå videre, driver hun bare og kikker. Så blir vi sittende å se med henne. På en måte kommer vi da litt nærmere henne. For som tilskuere er vi alltid fanget i denne posisjonen, vi kan ikke gjøre noe som helst. Vi sitter der til enhver tid.

Hvis vi skal ta én enkeltscene, må det bli den sagnomsuste sluttscenen. Der stopper ikke bare tingene opp slik at det hele går langsomt over i en tilskuermodus, de to karakterene Vittoria og Piero gidder ikke engang å møte opp. Vi har akkurat sett dem, og hørt dem avtale å treffes klokka åtte på hjørnet. Vi møter opp og regner med at klokka er cirka åtte, men de kommer ikke. Her blir vi konfrontert med vår rolle som tilskuere, for det er ingen der som kan handle for oss. Vi blir bare sittende å se på de tingene som var til stede hele tiden: En tønne med vann som renner, trær med løv som rasler i vinden, folk som kommer og går, og en

fyr med hest og kjerre. Noen av bildene er nesten identiske med bilder vi har sett tidligere i filmen. Det eneste vi sitter igjen med, er en opplevelse av å stirre på disse tingene. Kanskje er dette i noen grad forbundet med en form for kjedsomhet underveis i filmen. Man venter at det skal skje noe, og det er litt frustrerende at ingenting skjer. Det som faktisk skjer er dessuten trivielt: En dame går fra en fyr, hun henger rundt, noen er på jobb, litt småprat, hun møter en annen fyr, og til slutt ser det ut til at også de avslutter forholdet. Det er smått og har ingen ordentlig struktur.

Det er nok en del seere som føler at de «kaster bort tiden» når de ser en film som Feber.

Det handler om forventninger. Hvis man ikke visste noe om filmen på forhånd, ville man kanskje forvente en tidtrøye. Man venter å se handlende aktører involvert i et drama eller noe som driver handlingen fremover. Da blir man skuffet. I Antonionis film går karakterene fra å være aktører til å være tilskuere. Til slutt er de ikke engang til stede. I kinosalen blir man konfrontert med det man hele tiden er når man sitter der – nemlig en som bare observerer. Her kan vi spekulere videre, og si at dette ikke kun er en tematisering av hva det vil si å gå på kino – det er en tematisering av hvordan vi stort sett lever. Vi gjør ikke så mye. Vi er passive overfor det sys-

Hvis filmskaperens rolle ikke er ulik en prosjektleders, blir alt mindre romantisk med en gang.

temet vi lever i. Her er det til dels en kvasipolitisk slagside hos Antonioni. Men vendingen tilbake til en modus hvor man bare ser er også et estetisk valg: Mennesker blir mindre viktige i forhold til tingene. Folk forsvinner ikke bare mot slutten av denne filmen, men det virker også som om fraværet av intensjonelle handlinger gjør at det blir mindre forskjeller ikke bare på folk og fe, men også på folk og ting.

Dette ligger tett opp mot din karakteristikk av Antonionis film under Aisthesis-foredraget: Det er ikke bare en viss verden som vises, men verden vises på en bestemt måte. Kan du utdype dette?

Denne estetiske siden, hvor man bare blir sittende å se, åpner for en egen form for skjønnhet. I en film hvor det skjer ting hele tiden, ville man ikke lagt merke til bildene på samme måte. Man drives inn i en spesiell estetisk modus hvis man holder ut. Det oppstår et produktivt blikk, i den forstand at du går ut etter filmen og ser ting på en litt annen måte, i alle fall for en stund.

I Antonionis film går karakterene fra å være aktører til å være tilskuere. Til slutt er de ikke engang til stede.

På den andre siden er det psykologiske og politiske aspekter ved filmen. Psykologisk kan du tolke den tafatte stirringen til hovedpersonen Vittoria som at det er noe galt med dama. Politisk, riktignok litt vagere, har du slagsiden som er rettet mot den type liv man lever i dag. Et eksempel er scenen på børsen, hvor Vittoria treffer moren sin og ender opp med å gå på date med Piero, som gjør transaksjoner for moren. I tillegg har du det kapitalistiske trollet – scener som tydelig dramatiserer avmakten folk lever i på børsen. Du mister eller vinner alt, og ingen er i stand til å forklare hva som foregår. Det er en avmakt som også har å gjøre med systemet vi lever med i dag. Spørsmålet blir hvordan man samlet skal tolke disse aspektene. Det virker som Antonioni er kritisk til den kapitalistiske verdenen som er medansvarlig for å skape slik type film. Samtidig avføder denne verdenen en ny form for sensibilitet og evne til se en annen form for skjønnhet ved at man får et blikk som er et produkt av vår verden – man blir fengslet av de nærværende tingene på en måte som ikke var tilgjengelig tidligere. *Feber* viser at filmen kommer av forhold som er triste og leie på mange

måter, men uten disse forholdene kunne man ikke komme fram til muligheten av å se denne typen skjønnhet.

Kan film forandre vår måte å erfare verden på?

Ja. Jeg tror de fleste vil kunne kjenne seg igjen i at det er visse filmer som forandrer en, i hvert fall for en tid. Dette gjelder ikke bare film, men også annen kunst, som litteratur og særlig musikk. Man får en annen måte å være til stede på gjennom å interagere med slike verk. De forandrer måten man ser og hører på, og kanskje også måten man agerer på. Men det er to typer spørsmål her. For det første: Hvor dyptgripende er denne forandringen? Kan man virkelig forandres som person av et kunstverk? Eller er det overflatiske krusninger som bare sitter i en liten stund? For det andre: Hva er årsak og hva er virkning? Når man ser på hva slags visuelle produkter som lages og hvilke som slår an, ser man at de har en form for effekt. Man ønsker å se visse ting. Dette påvirker hvordan vi lever våre liv. Samtidig er det uklart hva som kommer først. Det er ikke bare slik at verket forandrer vår måte å se virkeligheten på: Det er også slik at et vellykket verk kan bringe fram noe som var der allerede og konfrontere oss med det.

Et eksempel er *Mad Men*. Her har vi de samme karakteristikkene: Det skjer veldig lite. Det finnes hele episoder hvor ingen ting hender. Men vi har for tiden en estetisk fascinasjon ved opplevelsen av denne tv-serien. Det er ikke ønsket om et klassisk narrativ som driver oss, men ønsket om en viss type estetisk nærvær. Dragningen mot *Mad Men* dreier seg mer om en fascinasjon over en måte å leve på som er preget av en bevissthet om det overflatiske og om tomhet. Dette kommer til uttrykk verbalt og blir kanskje overtydelig når hovedpersonen Don spør seg hva som er vitsen med det hele. At vi er opptatt av dette estetiske nærværet betyr noe, all den tid det ikke finnes noen solid spenningskurve i serien som driver den framover.

Du var redaktør for antologien Filmteori i 1999. Har det skjedd mye på fagfeltet siden?

Skulle jeg gitt ut antologien i dag, ville jeg vært mindre høytidelig og brakt inn teoretiseringer over TV-mediet som fenomen. Jeg ville muligens også

trukket inn andre fenomener som ligger i randsonen, slik som dataspill. Det er blant annet blitt argumentert for at du bør klare å inkludere dataspill dersom du skal ha en skikkelig filmteori. Dataspill ligner på film ved å skape en visuell fortelling, og det er nok til at det burde komme med. Dessuten kan dataspill gi et nytt blikk på spørsmål som angår film.

Dette er interessant med tanke til hva du tidligere sa om aktørskap og opphavet til verket. I dataspill er det i stor grad spilleren som bestemmer hva som skjer, selv om rammen allerede er satt.

Det varierer så klart fra spill til spill. Spill flest gir en opplevelse av kontroll som er større enn den kontrollen spilleren virkelig har. Men man kan faktisk plassere seg et sted i spillet der man ser noe som ingen har sett før. Likevel, i stor grad er premissene lagt, slik som i film.

Er det et aktivt miljø for filosofiske studier av film i Norge i dag?

Vi hadde en del lesegrupper gående tidligere med filosofer, idéhistorikere og medievitere, men jeg har ikke helt oversikt i dag. Internasjonalt har jeg bidratt til et prosjekt som nylig munnet ut i antologien *The Philosophy of Computer Games*. Denne utgivelsen både tror og håper jeg oppsummerer mye av tingenes tilstand i dag. For tiden skal man ha tverrfaglighet i alle prosjekter, og av og til blir det en hemske for å få midler til forskning. Men på dette området er tverrfaglighet åpenbart et gode – man trenger både medievitere og filosofer for å gjøre større prosjekter innen både filmstudier og dataspillfilosofi. Her er det muligheter.

Har arbeidet med film hatt innflytelse på resten av ditt filosofiske virke? Du har jobbet mye med antikkens filosofi, herunder særlig Aristoteles og Poetikken. Finnes det en felles motivasjon som ligger til grunn?

Dette har vært glødende interesser jeg har forsøkt å krysse med hverandre i ny og ne. Det er stas når man får dem til å møtes ordentlig. For eksempel holdt jeg et kurs for noen år siden med tema *Poetikken* og filmteori. Det var mer krevende enn forventet å gjennomføre. Filosofi og film startet for

meg som to ulike interesser. Men når man først har dem, er det artig å forsøke å kombinere dem. Når jeg har jobbet med filmteori har det vært som filosof, så mitt arbeid har vært influert av alle de årene jeg har brukt på å studere og lese filosofi. Det har både påvirket hvilke tekster jeg har lest og hvordan jeg leser dem. Sånn sett henger de tett sammen.

Det er ikke bare slik at verket forandrer vår måte å se virkeligheten på: Det er også slik at et vellykket verk kan bringe fram noe som var der allerede og konfrontere oss med det.

Kan du se en grunnleggende affinitet mellom film og filosofi, eller mellom filmhistoriske og filosofiske retninger?

Det er nok en sammenheng, men jeg har ikke gjort så mye ut av den. Det har også vært viktig å respektere disse feltene som forskjellige aktiviteter. Når man driver med antikk filosofi må man være klar på at man bedriver eksegeese, og forsøke å få tekstene til å henge på greip på en enhetlig og informert måte. Det er et ganske annet prosjekt enn å anvende teorier på film. Man må arbeide grundig og i lang tid med å tilegne seg den filosofiske teorien på dens egne premisser før man forsøker å anvende den på et praktisk felt.

Så filosofien kommer først?

Det har mer å gjøre med måten jeg jobber på. Det gjelder først og fremst en prioritering fra min side. Ingen kan bli god på alt.

LITTERATUR

Aristoteles 2008, *Poetik*, Andersen, Ø. (overs.), Vidarforlaget, Oslo.
Deleuze, G. 1989, *Cinema 2: The Time-Image*, Tomlinson H. & R. Galeta (overs.), University of Minnesota Press, Minnesota.
Fossheim, H.J. (red.) 1999, *Filmteori: en antologi*, Pax Forlag, Oslo.
-----, Larsen, T.M. og Sageng, J.R. (red.) 2012, *The Philosophy of Computer Games*, Springer, Dordrecht.

FILM

Antonioni, M. 1962, *Feber*, Cineriz/Times Film Corporation/The Criterion Collection.
Nolan, C. 2000, *Memento*, Summit Entertainment/Pathé.
Parker, A. 1987, *Angel Heart*, TriStar Pictures.
Singer, B. 1995, *The Usual Suspects*, Spelling Films International/Gramercy Pictures/Polygram Filmed Entertainment.



PLATON
**SOKRATES'
FORSVARSTALE**
GJENDIKTET AV TERJE NORDBY

DREYER

EN MODERNE SOKRATES

KRITIKK AV GJENDIKTNING
SOKRATES' FORSVARSTALE,
PLATON,
GJENDIKTET AV TERJE NORDBY.
(OSLO: DREYER FORLAG, 2012)

Av Hilde Vinje

For det å være redd for å dø, godtfolk, det er å tro seg å vite noe man ikke vet. Ingen kjenner jo døden. For alt vi vet, kan den til og med være det høyeste gode for et menneske ... Og er det ikke nettopp dette som er det tåpeligste av alt, å innbille seg å vite noe man ikke vet? (Platon 2012:47)¹

Platons tidligste dialoger tegner et bilde av Sokrates som en ironisk skikkelse. På den ene siden driver han sine samtalepartnere ut i rådløsheten med tilsynelatende trivielle spørsmål; på den andre siden benekter Sokrates at han selv vet noe overhodet. Denne angivelige ignoransen markerer startpunktet for den sokratiske ironien, hvor Sokrates lokker motparten til å presentere sine moralfilosofiske antagelser, før han gjennom den spørrende holdningen slår beina under disse og det hele munner ut i en apori. Men undersøkelsen er likevel ikke uten nytte: Sokrates' spørsmål setter begrepene i et nytt lys, og slik kan erkjennelsen flytte seg ett hakk eller to.

Ironien glimter også til i *Sokrates' forsvarstale*. Selv om talen knapt kan kalles en dialog i ordets rette forstand, avslører Sokrates' refleksjoner rundt døden et typisk trekk ved den sokratiske metoden: Sokrates insisterer på at han ikke eier noen kunnskap, samtidig som han aldri fremstår som virkelig ignorant.

Kanskje kan man driste seg til å hevde at Sokrates' figur i sin helhet er et bilde på ironi i *Sokrates' forsvarstale*: Han er verken en som «letsindigt slaaer Tanken om Døden

bort og ængstelig klamrer sig til Livet», eller en som «begeistret gaaer Døden imøde og høimodig offerer Livet», for å si det med Søren Kierkegaards treffende ord (1841:132) – men gleder seg derimot over vekselspillet hvor døden først vurderes som uendelig betydningsfull og deretter som ingenting.² Hvorvidt Sokrates var en slik ironisk karakter i virkeligheten, kan diskuteres – men den faktiske Sokrates' stadige utspøringer fikk i alle fall drastiske konsekvenser, ironiker eller ei.

Forsvarstalen

I 399 f.Kr. ble Sokrates stilt for den athenske retten, hvor den formelle tiltalen lød som følger: «Sokrates forbryter seg mot loven ved å forderve ungdommen og ikke ære de guder byen dyrker, men andre, nye demoniske makter isteden» (Platon 2012:24). Anklagen ble styrket av ryktene som allerede i lengre tid hadde versert om «sofis-ten» Sokrates. Bak den skriftlige tiltalen stod tre personer: Meletos, som var «fornærmet på dikternes vegne» og den eneste av de tre som selv kom til orde i løpet av forsvarstalen, Anytos, som var forbitret på vegne av håndverkerne og politikerne, og Lykon, som på sin side var forbitret på vegne av talerne.

For å forsvare seg mot tiltalen, forklarer Sokrates hvorfor han ikke kan la være stadig å yppe sine medborgere til filosofisk debatt. Ifølge oraklet i Delfi finnes det nemlig ingen visere enn Sokrates. Sokrates, som ble forundret over

dette orakelsvaret, forteller at han følte seg forpliktet til å motbevisne utsagnet. For han eier ikke visdom, verken om stort eller smått, skal vi tro ham selv. Sokrates går derfor fra den ene antatte vismannen til den andre: først blant politikerne, så blant dikterne, og til sist blant håndverkerne. De viser seg alle å være skyldige i den samme feilen. Fordi de er fremragende på sitt område, antar de at de er like kloke på andre felt. Denne grove feilbedømmelsen overskygger den faktiske kunnskapen de sitter inne med, og Sokrates konkluderer med at det er bedre å være foruten deres klokskap når den akkompagneres av en tilsvarende dumskap. Han slår seg derfor til ro med det eneste han sikkert kan si: at han ikke vet noe.

Men Sokrates gir seg ikke. Han fortsetter å spørre og grave, slik at han kan peke ut en eller annen som er visere enn ham selv for guden i Delfi, og tiltrekker seg samtidig unge menn som gir seg i kast med å forhøre andre på samme måte. Når Sokrates nå stilles for retten, insisterer han likevel på at forsvarstalen i bunn og grunn er til beste for tilhørerne:

Athenere, det er ikke for min egen skyld at jeg forsvarer meg – som noen sikkert tror: Nei, det er heller for *deres* skyld, for at dere ikke skal trække ned i søla den gaven guden har gitt dere ved å felle dødsdom over meg.³ (Platon 2012:51)

Poenget er at en dødsdom vil ramme tilhørerne i større grad enn den vil ramme Sokrates selv, og at det ikke gir mening å bli rasende over hans utspøringer, «slik en søvning mann nettopp kan bli når han vekkes av en klegg» (Platon 2012:51). Døden er for Sokrates av underordnet betydning, for vi vet jo strengt tatt ikke hva den innebærer. Sokrates legger heller frem sitt eget motforslag til en passende gjengjeldelse for virksomheten han bedriver – bespisning på rådhuset! – og blir stemt ned av forsamlingen og dømmes med et stort flertall til døden.

I sine avskjedsord forteller Sokrates til dommerne: Å flykte unna feighet og sletthet er langt vanskeligere enn å flykte unna døden – for umorale løper raskere. Sokrates blir etter forsvarstalen innhentet av den siste av de to; anklagerne av den første.

Ned fra scenen

Terje Nordbys gjendiktning av *Sokrates' forsvarstale* er den fjerde norske utgivelsen av forsvarstalen, og er et velkomment bidrag snart 60 år etter Leiv Amundsens bokmålsoversettelse.⁴ Gjendiktningen er delt inn i seks deler kategorisert etter hvem Sokrates henvender seg til (for eksempel «Andre del: Dialogen med Meletos» og «Tredje del: Talen til athenerne»), og avsluttes med et etterord som gir en

generell innføring i Sokrates' liv og lære. Bakgrunnen for gjendiktningen av *Sokrates' forsvarstale* er Nationaltheatrets sceneoppsetning med samme navn. Teaterstykket, i regi av Stein Winge, hadde premiere under Fests spillene i Bergen og ble fremført ved Nationaltheatret i høst og vinter. Her går Toralv Maurstad inn i rollen som Sokrates, og fremfører forsvarstalen på en mørk og nærmest tom scene, uten effekter som trekker oppmerksomheten bort fra selve talen.

Hensikten bak Nordbys gjendiktning er med andre ord ikke først og fremst å være et oversettelsesarbeid for filologiske formål. Dette er nok også grunnen til at det ikke er bevart noen tradisjonell paginering i Nordbys gjendiktning, noe som ville komme hendig med ved akademisk bruk av teksten. Ved å bevare sidetallene fra den ledende Stephanus-utgaven av 1578 i margin, ville det være lettere å orientere seg i den vel 80 sider lange gjendiktningen for å finne frem til bestemte passasjer, jamføre originalen eller sitere utgivelsen på den standardiserte måten.

At *Sokrates' forsvarstale* opprinnelig er gjendiktet for teateret gjenspeiler seg også i den særs muntlige tonen teksten har fått. Sokrates' lette og likefremme talemåte flyter godt i Maurstads fremførelse, og Nordbys versjon av forsvarstalen kler i høy grad den nedtonede formen på scenen.

Gjendiktningen

Ved gjennomlesning av tekstutgaven blir det raskt klart at Sokrates er en tvers igjennom folkelig taler. Dette viser seg allerede fra første linje, hvor Nordby unngår en åpning av talen med det formelle «mine herrer», og hovedsakelig veksler mellom «athenere», «folkens» og «godtfolk» når Sokrates henvender seg til dommerne. Replikkene er enkle og korte, og gir i samspill med hyppige kursiveringer teksten en utpreget muntlig tone:

Straks jeg åpner munnen, skjønner jo alle og enhver at jeg ikke er noen taler. Om de da ikke med «taler» mener en som kommer med sannheten. For *da* kan jeg vel gå med på at jeg er en slags taler. Men jeg kan ikke tenke meg at det er det de mener. Nei, jeg tror faktisk at disse menneskene klarer det kunststykket å unngå å si ett eneste sant ord. (Platon 2012:11–12)

I første del av forsvarstalen ber Sokrates selv tilhørerne om å godta den dagligdagse talemåten hans i retten – den skal

Døden er for Sokrates av underordnet betydning, for vi vet jo strengt tatt ikke hva den innebærer.

ikke være «noen oppvisning i ordkunst med fine fraser og elegante vendinger, som dette som anklagerne serverte oss» (Platon 2012:12). Nordby har gjort en grundig jobb med å gjendikte ordlyden i *Sokrates' forsvarstale* i tråd med dette utsagnet, for her taler Sokrates med et langt mer hver-

Det trenger ikke være en ulempe at gjendiktningen ikke er pinlig nøyaktig i sammenligning med den gammelgreske teksten.

dagslig språk enn hva man gjerne er vant med fra andre oversettelser. Noen formuleringer som illustrerer dette, er Sokrates' utbrudd i talen til athenerne om at han «rett og slett driter i døden», og hans formaning til dommerne om at det beste ikke er «å stoppe kjeften på andre». Et annet merkbart oversettervalg er bruken av «guddommen» og «gud», fremfor «Gud» – en justering Nordby riktig-

nok ikke er den første til å gjøre, men som understreker den uhøytidelige tonen i gjendiktningen.

Sokrates' enkle talemåte forsterkes også av de mange avsnittene i talen, som i flere tilfeller kun består av én setning. Samtidig innskrenker Nordby tidvis innholdet i originalteksten. Et eksempel er setningen δεῖ δὴ ὑμῖν τὴν ἐμὴν πλάνην ἐπιδεῖξαι ὥσπερ πόνους τινὰς πονοῦντος ἵνα μοι καὶ ἀνέλεγκτος ἡ μαντεία γένοιτο, som ganske enkelt gjengis som avsnittet «Jeg fortsatte». Som gjendikter har Nordby riktignok et visst spillerom i behandlingen av den greske teksten. Likevel vil jeg mene at den sokratiske uttrykksmåten kommer mer til sin rett i Amundsens oversettelse: «Jeg må fortelle dere om min rundgang, fra den ene til den andre, med besvær på besvær, og alt bare for at orakelordet skulle stå uimotsagt!» Et annet eksempel er Nordbys sammentrekning av setningen μέλλω γὰρ οὖν ἅττα ὑμῖν ἐρεῖν καὶ ἅλλα ἐφ' οἷς ἴσως βοήσεται· ἀλλὰ μηδαμῶς ποιεῖτε τοῦτο til simpelthen «Jeg er ikke helt ferdig». Dette blir også litt vel knapt, og fremstår med hakket mer patos i Amundsens oversettelse: «Jeg har nemlig enda et par ting å si dere, som kanskje vil friste dere til å skrike opp. Men gjør det endelig ikke!»

Med teaterforestillingen friskt i minne faller den knappe setningsoppbygningen likevel naturlig. Sokrates' kjappe formuleringer fremstår på ingen måte som tilgjorte eller unødvendig oppstasede på scenen – noe som raskt kunne blitt tilfelle dersom en av de tidligere oversettelsene skulle ligge til grunn for oppsetningen. Grunntonen i Sokrates' talemåte er langt på vei bevart, både i Maurstads skikkelse og på trykk. Det trenger med andre ord ikke være en ulempe at gjendiktningen ikke er pinlig nøyaktig i sammenligning med den gammelgreske teksten.

Noen steder er mangelen på presisjon likevel proble-

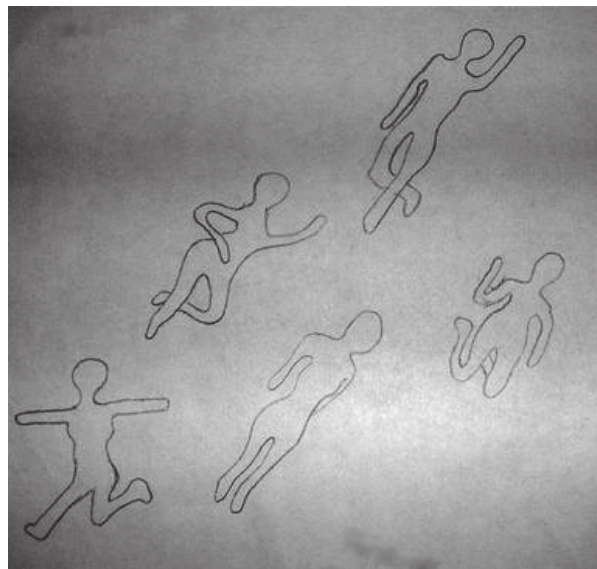
matisk. Kairefon (Χαιρεφῶν) er gjennomgående feilstavet som «Kareifon». Θεόδοτος er gjengitt som «Theodotos», mens Θεάγης heter «Teages». Begge transkripsjoner er for så vidt mulige, men her burde Nordby være konsistent i sine oversettervalg: enten ved å skrive «Theodotos» og «Theages», eller «Teodotos» og «Teages». Samlet sett er dette likevel av underordnet betydning; det endrer tross alt ikke meningsinnholdet i teksten. Verre er det at den greske originaltittelen blir gjengitt med gale diakritiske tegn på bokens tittelblad: «Ἀπολογία Σωκράτους» fremfor det riktige Ἀπολογία Σωκράτους. Dette er nok å regne som en lei trykkfeil fra utgiverens side, og skal ikke falle på Nordbys kappe – men kan ikke, som bokens eneste ord på gammelgresk, stå ukommentert.

Etterordet

Nordbys etterord gir en fin introduksjon til Sokrates' liv og lære, og begynner dessuten med en kort gjennomgang av de tre sentrale kildene vi har om Sokrates' person. Mens Xenofon gir oss en heller nøktern fremstilling av Sokrates – og komedieforfatteren Aristofanes en langt mer karikerende – står første del av Platons forfatterskap igjen som hovedkilden til vårt bilde av Sokrates. Her stiller Nordby også spørsmål ved sannhetsgehalten i Platons versjon av forsvarstalen. Er den bare ren diktning?

Dette er et betimelig spørsmål. Likevel stusser jeg over deler av Nordbys argumentasjon. Han siterer lengre passasjer fra et av Xenofons verk om Sokrates, *Erindringer om Sokrates*, og bruker blant annet disse sitatene til å trekke Platons forsvarstale i tvil:

Illustrasjon: Åshild Aurlien





Illustrasjon: Åshild Aurlien

Vi blar tilbake i Xenofons beretning, og riktig nok, på slutten av boken kommer det en setning som for oss Sokrates-elskere virker rent uhyggelig: «Ja, jeg hadde ved Zevs, Hemogenes, allerede begynt å tenke på en forsvarstale overfor dommerne, men så satte guddommen seg imot det», sa Sokrates. Var Platons forsvarstale et rent påfunn? (Nordby 2012:102)

Det Nordby ikke nevner, er at Xenofon faktisk skrev en egen rekonstruksjon av forsvarstalen til Sokrates. Selv om han riktignok ikke var fysisk til stede under rettsaken mot Sokrates, baserte Xenofon seg på datidens kilder og forsøkte å gjenskape Sokrates' tale i retten. Det er altså ingen grunn til å antyde at Platon kan ha vært alene om å forfatte forsvarstalen. Når Xenofons skildring av Sokrates videre omtales som «snusfornuftig» og «temmelig forutsigbar», er det også å forvente at Nordby ville trekke inn forsvarstalen for å underbygge dette, selv om dette er en helt grei beskrivelse av Xenofons fremstilling.

Konklusjon

Alt i alt leverer Nordby med *Sokrates' forsvarstale* et solid stykke arbeid. Den uanstrengte og dagligdagse tonen skiller seg merkbart ut i sammenligning med tidligere oversettelser, og står i stil med Sokrates' avslappede holdning til talekunsten. Her skal Nordby ha ros for å oppdatere språket. Likevel gjør den enkle setningsoppbygningen at

forsvarstalen til tider mister litt av den opprinnelige gnisten. De mange og korte setningene kommer i høyeste grad Sokrates til gode i muntlig form på scenen, men enkelte formuleringer blir i det knappest laget på trykk. Når det er sagt, hindrer ikke disse passasjene Nordby fra å løse hovedutfordringen som oversetterarbeidet byr på – nemlig å gi Sokrates en stemme som er moderne og gjenkjennelig på samme tid.

NOTER

¹ Alle sitater på norsk er hentet fra Nordbys gjendiktning, med mindre annet er angitt. Gjendiktningen inkluderer ikke originaltekstens standardpaginering, og referanser oppgis derfor med gjendiktningens sidetall.

² Her skal det presiseres at Kierkegaards tolkning av den sokratiske ironien som *total* ikke er den eneste aktuelle tolkningen av Sokrates' holdning. Hos Kierkegaard er ikke Sokrates' tilsynelatende uvitenhet en mangel på viten, som både kan og burde bringes i orden, men heller et uttrykk for den generelle umuligheten av viten (Boder 1973:20, 26). I samsvar med Werner Boders analyser kan vi fremheve to øvrige tolkninger av det sokratiske *elenkhos* (1973:20–26): 1. Sokrates besitter egentlig kunnskap. At han selv benekter å vite noe, forklarer man enten som en omgjengelig måte å omgås andre på eller som et pedagogisk middel. 2. Sokrates besitter egentlig ingen kunnskap. Det ironiske elementet i Sokrates' fremgangsmåte faller i denne tolkningen bort, med mindre man definerer ironi på en ganske annen måte.

³ Legg merke til oversettelsen av verbet ἐξαμαρτάνειν, som i tidligere utgivelser så høytidelig heter «å forsynde seg», mens Nordby nedstaser betydningen til «å trække ned i søla». Mer om den språklige stilen senere i teksten.

⁴ Leiv Amundsens oversettelse kom i 1953. I tillegg kommer Eiliv Skards *Forsvarstalen åt Sokrates* (1921) og Anfinn Stigens *Sokrates' forsvarstale* (1972), begge på nynorsk.

LITTERATUR

- Boder, W. 1973, *Die sokratische Ironie in den platonischen Frühdialogen*, Verlag B.R. Grüner, Amsterdam.
- Kierkegaard, S. 1841, *Om begrepet ironi med stadig hensyn til Sokrates*, Københavns Universitet, København.
- Nordby, T. 2012, «Etterord», i Platon, *Sokrates' forsvarstale*, Dreyer forlag, Oslo.
- Platon 1949, *Forsvarstalen åt Sokrates*, Skard, E. (overs.), 3. utg., Det Norske Samlaget, Oslo.
- , 1953, *Sokrates' forsvarstale*, Amundsen, L. (overs.), J.W. Cappelens Forlag, Oslo.
- , 1972, *Sokrates' forsvarstale*, Stigen, A. (overs.), Det Norske Samlaget, Oslo.
- , 1995, *Platonis opera: Tetralogias I-II continens*, Duke, E.A. (red.), Oxford University Press, Oxford.
- , 2012, *Sokrates' forsvarstale*, Nordby, T. (overs.), Dreyer Forlag, Oslo.
- Xenofon 1967, *Erindringer om Sokrates*, Mørland, H. (overs.), Aschehoug, Oslo.

THE STRUCTURE OF THE EXPERT-ANALOGY IN PLATO & ARISTOTLE

MESTERBREV VED
PETTER SANDSTAD



Hva handler masteroppgaven din om?

Opggaven tar for seg den logiske struktur til ekspert(*techné*)-analogiene. Ekspertanalogiene er svært utbredt i Platons dialoger, Xenophons sokratiske dialoger, samt hos Aristoteles (særlig i hans etiske verker). Et eksempel på en slik analogi er at man ikke ville velge skipskapteinen gjennom loddtrekning, i stedet for å velge den med best innsikt i å styre skipet, og at man derfor heller ikke burde velge politikere gjennom loddtrekning. Blant tidligere kommentatorer har Vlastos (og delvis Robinson) sett på disse analogiene som intuitive induksjoner, hvor konklusjonen ligger implisitt i begrepet om en ekspert og at de derfor ikke kan være slutninger, men snarere tilfeller av en *petitio principii* – et sirkelargument hvor man i et av premissene antar det man skal bevise. En annen tolkning, fremmet av McPherran og Santas, har tolket analogiene som en induktiv slutning, men hvor slutningen er utilfredsstillende (ved å vise til for få eksempler eller felles egenskaper) og derfor kun er sannsynlig og ikke sikker.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Jeg forsvarer en ny tolkning, hvor slutningen både er en faktisk slutning og hvor denne slutningen følger med nødvendighet fra premissene. Jeg knytter analogiene til det Aristoteles diskuterer som paradigmer, særlig typen som han kaller illustrenderende paralleller. Jeg argumenterer at analogiene har *strukturen*: 1) S_1 er P *quâ* M ; 2) S_2 er M ; 3) S_2 er P *quâ* M . Slik at S_1 skipskapteinen og S_2 politikeren begge er species under en genus – M , eksperten – og hvor egenskapen at man ikke bør velges ved loddtrekning, P , tilhører eksperten *per se*. Den samme logiske strukturen brukes i Aristoteles' biologiske verker, og man kan i dag se den bli brukt innenfor feltet komparativ anatomi under navnet homologi.

At P må tilhøre genuset *per se* er sentralt i tolkningen, da den både er nødvendig for å unngå en *petitio* og samtidig sikre en nødvendig slutning. For å imøtegå begge disse kravene anvender jeg det som gjerne kalles *Aristoteles' dictum*, nemlig at en egenskap må predikeres *per se* til den høyeste *universalia* som den tilhører, og at det først er da at man har demonstrert (viz. bevist) og har en formalårsak for egenskapen. For eksempel at det å ha interne vinkler tilsvarende 180 grader tilhører trekanter *per se*, og ikke likesidede. Videre unngås tvetydighet ved å anvende Aristoteles' teori om det som er identisk *per genus* i kontrast til *per species*, altså hvor man kan være identisk *quâ genus* (ekspert) men ikke identisk *quâ species* (skipskaptein og statsmann) – ettersom analogien ville være en feilslutning dersom M hadde vært tvetydig.

Avslutningsvis bruker jeg denne strukturen til å foreslå en ny tolkning av analogien mellom skipskapteinen og politikeren i *R. VI* 488a-489c, analogien mellom medisin/gymnastikk som fremmer av sunnhet i kroppen og filosofi som fremmer av sunnhet i sjelen, og til slutt funksjonsargumentet i *EN* 1.7. For alle disse tre foreslår jeg en tolkning hvor Platon og Aristoteles ikke begår noen logiske feil, men hvor premissene selvsagt er åpne for kritikk.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Den som allerede kjenner til problemstillingen vil selvsagt få mest ut av oppgaven, men parallelt til Isokrates' skille mellom de av hans studenter som har de naturlige forutsetningene til å bli perfekte talere og de som mangler dette, så kan både de som har gode forkunnskaper og de som er nye til problemstillingen lære noe av å lese oppgaven. Om man er interessert i hvordan ekspert-analogiene fungerer, eller mer generelt hvordan man kan forstå analogiske argumenter, eller hvordan analogiene harmonerer med Aristoteles' vitenskapsfilosofi, så bør man vurdere å lese min oppgave.

Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg håper å finne et interessant forskningsmiljø hvor jeg kan arbeide med et prosjekt basert på Aristoteles, innenfor et tema i antikk filosofi, moderne metafysikk eller vitenskapsfilosofi.



THE SINGULARITY OF THE SELF

THE PRINCIPLES OF PERSONAL IDENTITY IN LEVINAS' DESCRIPTION OF THE PRE-ETHICAL LEVEL OF SUBJECTIVITY

MESTERBREV VED FEROZ MEHMOOD SHAH

Hva handler masteroppgaven din om?

Den handler om å bo, å leve, å nyte, å være ung og å være fri. Det vil si, den handler om alt dette, i den grad det utgjør stadier for Levinas' analyse av subjektet. Mye av det som er skrevet om Levinas dreier seg om det som kan kalles den etiske kjernen i hans tenkning. Med denne oppgaven ønsket jeg å ta et skritt tilbake for å se på de filosofiske forutsetningene for hva han sier om etikken. Jeg har gått frem ved å foreta en nærlesning av Levinas' første hovedverk, *Totalité et Infini*.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Først og fremst presenterer jeg en nylesning av sentrale deler av verket som jeg så forsvaret ved en eksegetisk analyse. Min lesning trekker Levinas tettere inn på den eksistensialistiske tradisjonen enn hva som er vanlig. Dette kan virke underlig siden Levinas er kjent for å kritisere eksistensialismen. Jeg prøver å skille ut hva hans kritikk retter seg mot, og hva han tar med seg videre. Jeg rekonstruerer så to hovedprinsipper for personlig identitet som jeg mener å finne i boken. Det første, som går under navnet «psykisme» utforsker menneskets selvforhold, mens det andre som går under navnet «nyttelse» utforsker menneskets verdensforhold. Mens psykismen er ment å legge grunnen for en forståelse av subjektets frihet og temporalitet, er nyttelsen et direkte angrep på ulike formalistiske syn på subjektet, samt av Heideggers forståelse av menneskets kastethet (*Geworfenheit*). Med utgangspunkt i disse hevder jeg så at Levinas forsvaret det jeg – noe klumsete – har kalt «a minimally existentialistic view of the self». Dette synet på selvet, og Levinas' eksistensialistiske tilnærming, diskuterer jeg så i lys av sentrale posisjoner i den filosofihistoriske diskusjonen om subjektet, hvor de viktigste aktørene er Hume, Kant, Husserl og Heidegger. Etter en diskusjon av Levinas' valg av et vitalistisk vokabular, avslutter jeg med å vise konsekvensene av denne lesningen for Levinas' filosofi. Noe overmodig hevder jeg så at Levinas kanskje er for kategorisk i sin kritikk av den eksistensialistiske forestillingen om autenticitet, da denne kunne ha dannet grunnlaget for det normative i hans etiske filosofi. Jeg argumenterer således mot flere av lesningene av Levinas som i større grad tar for seg det Levinas kritiserer ved subjektet, og som ofte underkjenner det Levinas faktisk forsvaret.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Den kan være en hendig, men taus samtalepartner for folk som for første – eller femtende – gang skal begi seg inn i Levinas' notorisk vanskelige tekster. Den kan forhåpentligvis utfordre noen fordommer mot Levinas, og erstatte dem med solid fundert antipati eller velvilje. Videre kan den danne et springbrett mot samtidig debatt innen narrative og minimale teorier om selvet, selv om jeg ikke direkte skriver om dette. Kanskje har jeg allerede lovet for mye.

Hva er dine planer for fremtiden?

Å bo, å leve, å nyte, å være ung og å være fri.

UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Skolastikk. Av lat. *scholasticus* (det som tilhører skolen). Filosofisk, teologisk og pedagogisk retning som dominerte middelalderens universiteter. Særlig ønsket skolastikerne å forene kristen teologi med antikk tenkning. Den skolastiske metode var «rasjonalistisk», og det var gjennom diskusjon, analyse og appell til autoriteter, heller enn empirisk utforskning, at akademikerne i denne tradisjonen søkte kunnskap.

Skolems paradoks. Etter Thoralf Skolem (1886–1963) som gjorde et svært betydningsfullt arbeid innenfor den matematiske logikken. Paradokset oppstår gjennom en konflikt mellom to teoremer i mengdelære og modellteori, to undergrupper av den matematiske logikken. Mengdelære er studiet av mengder, og sammen med modellteori er dette en del av matematikken som ligger svært tett opp til filosofien.

Det ene teoremet som bidrar til Skolems paradoks er Cantors teorem, formulert av Georg Cantor i 1873. Teoremet sier at det finnes både tellbare og ikke-tellbare uendelige mengder. Vi kaller en mengde tellbar når dens elementer kan settes i en-til-en korrespondanse med de naturlige tallene. Et eksempel på en mengde av denne typen er mengden av partall: Teoremet impliserer at antall elementer i denne mengden, altså mengdens *kardinalitet*, er lik kardinaliteten til mengden av de naturlige tallene – og det på tross av at det er et oddetall mellom hvert partall! Ikke-tellbare uendelige mengder (for eksempel mengden av de reelle tallene) har *for mange* elementer til at disse kan settes i en-til-en relasjon med de naturlige tallene. I 1915 formulerte Leopold Löwenheim grunnlaget for det vi kaller Löwenheim-Skolem teoremet, som er et teorem i modellteori. En modell er en fortolkning av et aksiomatisk system. En modell for mengdelære tilskriver mengder verdier (objekter) som gjør aksiomene (og dermed teoremene) sanne, og alle setninger i språket som man bruker til å snakke om mengder får en sannhetsverdi. Löwenheim beviste at dersom en setning i førsteordens logikk kan gjøres sann ved å tilskrives en uendelig stor mengde som verdi, kan den gjøres sann ved å tilskrives en tellbar sådan. I 1922 beviste Thoralf Skolem at Löwenheims teorem også gjelder *mengder* av setninger. Skolems paradoks oppstår når vi observerer at aksiomene som brukes *for å definere mengdelære* kan formuleres som en mengde setninger i førsteordens logikk. Disse aksiomene har en modell med uendelig domene, og som vi vet må de da ha en modell med tellbart domene. Når vi vet at Cantors teorem er en av setningene innenfor mengdelære oppstår det en overraskende problemstilling: Cantors teorem viser jo at det finnes ikke-tellbare uendelige mengder. Problemet, som har fått navnet Skolems paradoks, er, som Skolem observerte i 1922: Hvordan kan en aksiomatisk teori som har en modell med et tellbart domene implisere at det finnes uendelige mengder som ikke kan telles? Hvordan kan nettopp de aksiomene som resulterer i Cantors teorem, og dermed eksistensen av ikke-tellbare mengder, selv ha en modell med tellbart domene?

Slutningen virker kontraintuitiv, men innebærer allikevel ingen antinomi: Skolems paradoks er ikke et matematisk eller logisk problem, snarere et filosofisk. Det viser oss at begrepet om kardinalitet slik det defineres i mengdelære ikke fanges nøyaktig opp av modellteori. Dersom vi observerer mengdelærens *modell*, er det mulig å vise at denne både er tellbar og ikke-tellbar. Dette strider sterkt i mot intuisjonene våre om hva kardinalitet er. En viktig konsekvens av Skolems paradoks er altså at modellteori eller mengdelære tilsynelatende mangler kapasiteten til å definere dette begrepet. Skolem selv poengterte at paradokset kan medføre en slags relativitet innenfor mengdelære. Dersom mengdelære ikke gir en tydelig definisjon av kardinalitet, vil kardinaliteten til en gitt mengde bli et spørsmål om perspektiv. Skolems poeng har vært brukt for å argumentere for at alle mengder i «det store og det hele» er tellbare.

Også Hilary Putnam har argumentert for at Skolems paradoks medfører en relativisme i mengdelære. I artikkelen «Models and Reality» fra 1983 poengterer han at dette minner om W.V.O. Quines ontologiske relativisme. Dersom en mengdes kardinalitet er forskjellig ved forskjellige modeller, er ikke mengder rigide ontologiske størrelser. Det finnes i så fall ingen «riktig» måte å definere en mengde på. Putnam argumenterer mot en slik relativisme ved å peke på hvordan vi snakker om mengder. Det vil fremkomme av vår bruk av mengdebegrepet hvilken modell som egner seg best for en bestemt bruk, og dermed også mengdens kardinalitet ved denne modellen. Putnams artikkel startet en oppblomstring i den filosofiske diskusjonen rundt Skolems paradoks, og det er fortsatt gjenstand for filosofisk behandling. E.M.Ø.S.

Solipsisme. Av lat. *solus* (alene) og *ipse* (selv). Den filosofiske ideen om at en aktør kun kan ha sikker kunnskap om seg selv. Det finnes sterkere og svakere former for solipsisme. Både skeptiske posisjoner som kun poengterer denne mangelen på kunnskap – og dermed fremholder det som en epistemisk mulighet at det ikke eksisterer noe ytre til en aktør – og metafysiske posisjoner som fremholder at mangelen på kunnskap om den ytre verden skyldes at det ikke er noen ytre verden å ha kunnskap om, faller innenfor –ismen.

UTENFOR AKADEMIET

Endelig kan vi presentere noen nordmenn i Utenfor Akademiet. Mens de foregående spaltene har vært utoverskuende, er tiden nå inne for å stifte bekjentskap med et par norske anekdotemakere. Den norske filosofihistorien er dessverre ikke så omfattende, men vi har hatt vår dose personligheter: Welhaven, Monrad, Næss og Zapffe, for å nevne noen. Vi presenterer her anekdoter i utvalg, men om man ønsker å dykke videre i livsvisdommen demonstrert av Norges lærde, anbefaler vi boken *Akademiske gullkorn: Anekdoter og episoder fra Universitetet i Oslo gjennom 200 år* av Kjell M. Paulsen og Thore Lie. Her finnes det inspirasjon til et litt mer spennende akademisk liv, og vi oppfordrer til å ta i litt: Filosofer bør være representert også i fremtidige utgivelser av *Akademiske gullkorn*! Vi tviler likevel ikke på at det kommer til å være tilfelle – det fortelles historier i gangene som tilsier at fremtidens generasjoner nok vil snakke og le litt av hendelser som foregår i nåtiden også.

Welhaven er mest kjent for sin rolle som dikter, men han var også filosofiprofessor. Han gjør en entré i dette nummerets spalte, men ikke i den typiske rollen som antitesen til Wergeland – nei, han viser seg fra en mer sjarmerende side. Rollebesetningen består også som vanlig av gamle grekere; denne gangen er tema deres tilnærming til døden, og som alltid er det litt av hvert å lære av dem. Vi beretter også om filosofiprofessor Marcus Monrad, kanskje 1800-tallets mest dominerende filosofiskikkelse i Norge. Monrad var embetsmannsstatens beskytter og rendyrker, og mens han var positiv til Ibsen og Bjørnsons tidlige verker, ble han straks mer kritisk ettersom de begynte å problematisere samfunnet og samfunnsmoralen. Monrad var en gjennomgripende forsvare av det bestående, men her fremstår han som mer opprørsk.

Til slutt har vi Arne Næss, den logiske empiristen som ble miljøaktivist og som fortsatt preger norsk filosofi – kanskje mer gjennom hvordan han påvirket samfunnsoppfatningen av filosofer enn faglig. Næss fortjener uansett ros for sitt arbeid for filosofien, og vi ønsker å avslutte med en oppfordring til alle lesere; lev livet med hans livsånd og livsglede (men ikke fall ned!).

Norsk filosofiprofessor I: Welhaven

Platon, som jo ville kaste dikterne ut av sin idealstat, hadde nok fnyst av nasjonen som oppstod etter Norges brudd

med Danmark i 1814. Det er i alle fall et slående trekk ved den offentligheten som utviklet seg i den løsere unionen med «söta bror» at mange av de mest fremtredende offentlige figurer i all hovedsak ble hentet fra dikternes og kunstneres, snarere enn akademiskernes, rekke. Vi kan likevel vise til tilfeller der man møtte Platon på halvveien. Et eksempel er Johann Sebastian Cammermeyer Welhaven, som – ved siden av sitt dikterkall – tiltrådte stillingen som lektor i filosofi ved universitetet i Oslo i 1840 og som senere, i 1848, ble tildelt stillingen som professor. De polemiske anslagene mellom ham og Wergeland er kjent blant enhver som ikke sov gjennom grunnskolen. Men skal man tro kunsthistoriker Lorentz Dietrichsons og Johanne Vogts erindringer, var mannen også viden kjent for sin sarkasme, i selskapslivet så vel som i forelesningssalen. Dietrichson forteller om en russ som på spørsmålet om hva en kategori er svarte: «Det er noe som noe annet går inn under.» Welhaven skal så ha svart: «Altså, når en hest går inn under en port, så er porten en kategori.» Dette inntrykket forsterkes av Johanne Vogt, som forteller om Wergelands oppførsel en aften hos en fru Fougstad. Fruen, som Vogt uttrykker det, «rykket ut med et angrep på tidens menn»: «Smilende og overlegen satt hun der, men uttømte hele sin esprit uten å røkke ham. Med sin spott egget hun ham til å forsvare seg og dem; men intet hjalp. Han satt likegyldig og bladde i et hefte. Nå kom det et vredens blink i hennes øyne, hun ble personlig og skarp, men midt i et flygende utfall reiste Welhaven seg ganske rolig med bemerkningen 'ja, dom er leie,' og slentret bort.»

Oldtidens oldinger

Alderdommen og dens følgesvenn døden var – som i dag – et sentralt tema i antikkens Hellas. Ingen tenker med respekt for seg selv manglet et standpunkt på seniortilværelsen eller når den burde ta slutt. Noen mente at alderdommen var av det gode, og burde ønskes velkommen med åpne armer. En aldrende Sofokles skal for eksempel ha blitt offentlig utspurt om hvordan det sto til med sexlivet hans – om han fortsatt var i stand til «gjøre det» med en kvinne. «Hold nå opp», svarte han, og forklarte at han var glad han var ferdig med slikt og at han følte seg som en slave som endelig hadde unnsluppet en gal og ondsinnert herre.

På den andre siden var det de som fant den grad-



vise svekkelsen av kroppens funksjoner tyngre å svelge. Stoicismens grunnlegger, Zenon av Citium, fremsatte et prinsipp om at man alltid skal gjøre det som til enhver tid faller seg passende (*to kathêkon*). Da han på sine eldre dager snublet og falt på vei inn i Athens folkeforsamling, skal han ha henvendt seg til underverdenens Gud – Pluton¹ – med følgende ord: «Jeg er da på vei, så hvorfor roper du?» Zenon så altså hvor det bar, og mente – i tråd med stoisk doktrine – at det eneste passende var å ta saken i egne hender. Da møtet var hevet, gikk han derfor sporenstreks hjem og sultet seg i hjel. Forhåpentligvis vil ingen forsøke å demme opp for eldrebølgen ved dele ut gratis innføringer i stoisme på landes eldresentre.

Norsk filosofiprofessor II: Monrad

Da «Gyldendalske boghandel» ga ut den første illustrerte utgaven av Asbjørnsen og Moes *Norske Folke- og Huldreeventyr* i 1879, brakte illustrasjonen til eventyret «Gutten og Fanden» hodebry for forlaget. Her hadde nemlig kunstneren, Sinding, valgt ingen ringere enn filosofiprofessor Marcus Jacob Monrad som modell for fanden. Da Monrad ble informert om Sindings lille kunstneriske frihet, ble han ikke imponert, og etter et indignert brev til forlaget ble illustrasjonen forandret.² Det er derimot ingen tvil om at det var en fandenivoldskhet i denne filosofiprofessoren fra Christiania. Som belegg for denne påstand vil vi nok en gang peke på Lorentz Dietrichsons erindringer. Dietrichson startet sin tid på universitetet som teologistudent, men fant etter hvert veien over til kunsthistorien. Han tok aldri noen embetseksamen og endte heller opp som universitetets første professor i kunsthistorie. Tidlig i hans tid som professor var det fortsatt vanlig blant universitetslærerne å møtes i det teologiske sensurværelset. I sine erindringer forteller Dietrichson om hendelsen som endte denne praksisen.

En ettermiddag satt Dietrichson alene i sensurværelset

da Monrad kom inn. Filosofiprofessoren beskrives som å ha vært i et usedvanlig godt humør, og etter å ha hilst på sin kollega begynte han å studere noen papirer som lå på bordet. Han uttrykte så: «Nei, nå har jeg aldri sett på maken. De teologene, de teologene!» Det viste seg å være en praktisk embetseksamen som var underskrevet av teologiprofessorene, men uten karakterer eller eksaminandens navn. Monrad rettet seg mot Dietrichson: «Har du tatt praktikum?» Dietrichson svarte, som sant var, at det hadde han ikke. «Det skal vi snart få rettet på», parerte Monrad og skrev Dietrichsons fulle navn der hvor eksaminandens navn skulle være. Så begynte han å fylle ut karakterene. «Hvor mye skal vi så gi Dem i homiletikk? – Jeg tenker vi gir Dem *laudibilis præceteris*. Men i pastoralteologi kan De ikke få bedre enn laud, og i liturgi får De *haud*.» Dietrichson beholdt det ferdigutfylte dokumentet, og etter en tid kunne han ikke motstå fristelsen og besluttet å presentere dokumentet, som berettiget ham til å bli vurdert til presteembete, til professor i teologi Wilhelm Bugge. Det teologiske sensurværelset ble som et resultat lukket for alle unntatt teologiprofessorene. Vi nevner at det ved stadighet ligger forglemte sensurer og liknende på GMs kopirom; hvem vet hva vår tids Monrad kunne utrettet.

Descartes' uekte datter

Descartes er kjent, blant mye annet, for å mene at dyr (og faktisk også mennesker, med unntak av sjelen) best forstås som maskiner. Det var nok derfor sjelelige, heller enn mekaniske årsaker som resulterte i at Descartes, rett før han rundet førti, hadde en affære med en kvinne som på det tidspunktet var tjenestepike i bokhandelen hvor han leide rom. Affæren resulterte i en datter, som til Descartes' store sorg døde av skarlagensfeber bare fem år gammel. Det er velkjent at en skrupelig Descartes ni år senere bestemte seg for å trosse vær, vind og farlige forhold til sjøs for å dra til Sverige og der undervise dronning Christina, og likeså at

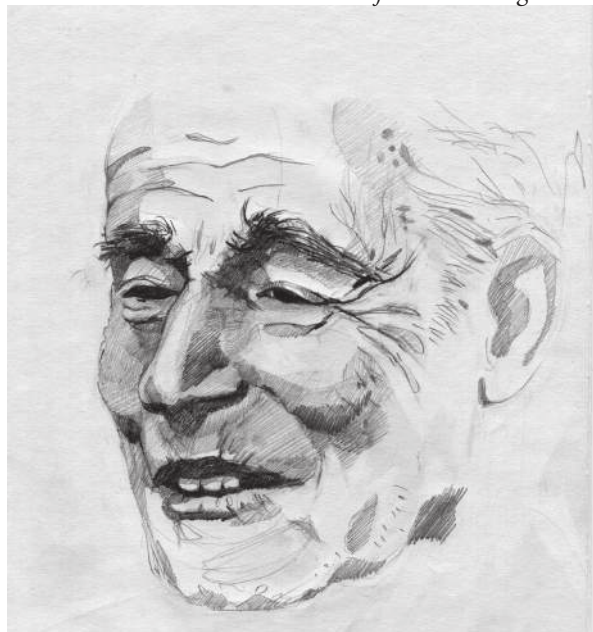
han døde kort tid etter. Hva som skjedde på selve overfarten er derimot langt mindre kjent (kanskje fordi det later til å være langt mindre sant?). Det blir fortalt at Descartes sa til besetningen på skipet at han reiste med sin datter, og at de to ikke under noen omstendigheter måtte forstyrres i sin lugar. Underveis ble imidlertid skipet utsatt for kraftig uvær, og en fra mannskapet gikk likevel for å se hvordan det sto til med Descartes' datter. Descartes var ikke til stede, og det var naturlig nok heller ikke datteren. Det sjømannen visstnok fant, var derimot en maskin – en komplisert mekanisk innretning som lignet og imiterte utseendet og bevegelsene til en ung jente på en prikk. Historien skal ha det til at sjømennene trodde at maskinmennesket var et resultat av svart magi, og at kapteinen beordret det/henne kastet over bord.

Norsk filosofiprofessor III: Næss

En av de mest myteomspunne skikkelsene i norsk åndsliv er etter alt å dømme Arne Næss, og et stort korpus av historier og anekdoter spinner seg rundt hans lekne og gemyttlige karakter. Som ved myter flest er de kildekritisk omdiskuterte, men ikke desto mindre nevneverdige.

Blant de mest kjente er trolig historiene om hans fjellklatring og notoriske fasadebestigning, da særlig hans luftige travers mellom vinduene på Niels Treschows hus idet han hadde låst seg ute fra sitt kontor i syvende etasje ved Filosofisk Institutt på Blindern. Mens Dagbladet, som hadde fått nyss om saken, fikk avslag på sitt honorartilbud for en poserende gjentakelse av opptrinnet, fikk VG på sin side bildene sine helt gratis da de senere på hans kontor simpelthen spurte professoren om hvordan han hadde gjennomført bragden. «Slik!» svarte han, og klatret ut vinduet.

Som offentlig intellektuell var han sjeldent spøkefull og uhøytidelig, og menget seg ofte med andre kulturpersonligheter av samme alen, blant andre Jens Bjørneboe. En kveld på vei til en helgetur på hytta ved Kolsås viste det seg dessverre at de begge hadde glemt å proviantere vin til den fortreffelige russiske krabbe og kaviar som var medbrakt. Med største selvfølgelighet foreslo Næss straks at de skulle se etter vin på den lokale NATO-forlegningen, hvis forpleiningsstandard skulle være mer enn tilstrekkelig for formålet. Etter en bestemt marsj til ytterporten og en nonchalant håndbevegelse til det tungt bevæpnede vaktmannskap, gav Næss anmodning til vaktposten om å finne en Mr. Fyffes som umiddelbart begjærtes for en meget viktig konferanse. Mens vakthavende pinlig måtte vedgå at sentralbordet ikke kunne finne Mr. Fyffes for øyeblikket, gav Næss tegn til å åpne stålporten så de kunne gå og lete etter



ham selv. Med samme offisiøse og kollegiale taktikk passertes også påfølgende garnison som i stram givakt smilte lykkelig til den nådige stillhet rundt sin mangelfulle personalkontroll. Da de til sist inntok hovedhuset, var det slutt. En generalmajor hadde fått øye på dem og lurte på hva i alle dager de hadde der å bestille. «En flaske vin», svarte Næss. «Vi kunne selvfølgelig eventuelt ta whisky, men i så fall ikke rug, bare skotsk...» rakk han å si før resepsjonen var fylt av væpnede styrker.

Dette var heller ikke det eneste spilloppet de to etter sigende skal ha stelt i stand. Som logisk-empiriker var Næss også særs glad i å eksperimentere med vanlige menneskers reaksjoner. En dag skal de ha møttes på Kolsåsbanen for et avtalt spill. Bjørneboe satt i vognen og ventet til den ankom Majorstuen. Da Næss omsider steg på, brøt han straks ut med høy stemme: «Huff, her er varmt. Jeg er tørst, er det noen som har et glass vann?» «Ja, her er et glass vann», svarte Bjørneboe, som trakk et fylt vannglass ut av jakken. «Du skal få det i bytte mot en skiftenøkkel.» Næss trakk så en skiftnøkkel ut av lommen. De byttet, takket hverandre og satte seg hver til sin ende av vognen uten igjen å veksle et ord på turen.

Denne utgavens bidrag kommer fra Conrad Bakka, Sigurd Nøstberg Hovd, Tomas Midttun Tobiassen og Anders Krosshavn Vik.

NOTER

¹ Et av navnene som blir brukt om underverdenens gud i gresk mytologi, bedre kjent som Hades.

² Sinding valgte da heller sin egen bror som modell. Om dette sier noe om forholdet brødrene imellom, vil vi ikke spekulere i her. Fra og med 1936 har utgaver av boken likevel vært prydet med Monrads ansikt.

REISEBREV FRA

OSLO

Av Phil Chodrow

Jeg heter Phil Chodrow, og jeg er en amerikansk filosof (vel, en slags) som nå har bodd i Oslo og vært tilknyttet UiO et semester. Jeg har en blogg. Det er ikke skrevet noe på bloggen. Noen ganger er dette en kilde til forlegenhet for meg. Da jeg var på den andre siden av Atlanterhavet fortalte jeg vennene mine at bloggen ville berette om mine eventyr i Norge. De ville alle være «episke». Det ville være bilder av den «episke» norske naturen. Fortellinger om

I den amerikanske fantasien er alt i Norge «episk».

mine «episke» skiturer gjennom skogene. Oppskrifter på den «episke» norske maten jeg skulle lage. Og sladder fra de «episke» norske festene jeg skulle bli invitert til. Og så videre. Jeg opprettet selv

bloggen. Den har sitt eget lykkelige sted på internett. Jeg laget et forsidebilde, og jeg fortalte vennene mine at jeg skulle oppdatere bloggen minst en gang i uken.

Det er fortsatt ikke skrevet noe på bloggen.

Kanskje er jeg litt skamfull over tanken på å innrømme overfor vennene mine at ikke alle opplevelsene mine her i Norge har vært fullstendig «episke». I den amerikanske fantasien er alt i Norge «episk». I Norge går man på tur hele formiddagen, tilbringer hele ettermiddagen på ski, og oppholder seg på en pub resten av natta. I Norge spiser man lutefisk til lunsj og elgbiff til middag før man ser på nordlyset med et glass akevitt i hånden. Og selvfølgelig er det mye å gjøre som er «episk» i Norge. Jeg har selv sett og

gjort litt av det. Jeg har sett Magnus Carlsen spille sjakk på toppen av Prekestolen. Jeg har tatt en båt til Lofoten i novembers mørke og storm. Og jeg har blitt invitert til noen – ja, «episke» – fester. Men sammen med det overnevnte har jeg måttet lære litt av hvert om livet i Norge, og ingensteds er livet alltid «episk». Å leve som amerikaner i Norge er som å leve på et sted som er virker kjent, men som også er litt forskjellig. Leilighetene er like de i Amerika, men vannet er bedre, mikrobølgeovner er det færre av, rommene er kaldere. T-banen er lik den i Amerika, men vognene er renere, menneskene er roligere og billettene er dyrere. Butikkene er mindre, vennene høfligere, himmelen mer tåkete, og så videre og videre. For meg har livet i Norge ikke vært fullt av livsendrende åpenbaringer, men heller små tilpasninger og erkjennelser. Tilværelsen har også vært full av gåter om hvordan jeg passer inn (eller ikke) her i Oslo. Og dette er, kanskje, grunnen til at ingenting er skrevet på bloggen.

Gåte 1: Hvordan tenker nordmenn om amerikanere?

Kandidatsvar 1: Nordmenn liker amerikanere. Ting som støtter denne påstanden: Alle jeg har møtt har vært veldig hyggelige mot meg, ingen har virket irritert over å snakke engelsk, og en beruset Charlie Chaplin har på Halloweenfest fortalt meg at nordmenn er «pretty much gay for Americans».

Kandidatsvar 2: Nordmenn syns amerikanere er litt merkelige. Støttende: Under det amerikanske presidentvalget var det mange som lurte (høyt) på hvorfor noen tok Mitt Romney alvorlig, samboerne mine måtte be meg om å ta av skoene mine før jeg kom inn i leiligheten, en pirat på Halloweenfesten ga meg et pussig blikk da han fortalte meg at nei, han var faktisk ikke «gay for me». Nåvel.

Foreløpig konklusjon: Litt av begge.

Gåte 2: «So, uh, what do you do? You're a postdoc? Or a Ph.D.? You are writing your master's thesis? Or...?»

Vel, ingen av de overnevnte.

Kandidatsvar 1: Dette er svaret som jeg vanligvis gir når noen spør: Jeg er forsker på Center for the Study of Mind in Nature (CSMN). Støttende: På GM er det et kontor med navnet mitt («Phil Chodrow, Guest Researcher»). Lommeboken min inneholder et nøkkelkort som kan åpne enhver dør på GM. De menneskene som jeg jobber med kaller jeg «kolleger». I laptopen min er det et utkast til en artikkel som jeg håper snart vil bli publisert.

Kandidatsvar 2: Dette er svaret jeg gir når jeg tenker på at jeg kan få studentrabatt: Jeg er student. Støttende: Dette høstsemesteret tok jeg to kurs, et i etikk og det andre i norsk. Jeg leier et rom i Sogn studentby. I rommet står det et par ski opp mot veggen, som jeg leier av OSI. Du kan kontakte meg på denne UiO e-postadressen: philic@student.ifikk.uio.no.

Foreløpig konklusjon: Litt av begge. Det er de små spørsmålene som forvirrer en: Er Oslo en metropol eller en liten by? Vet jeg noe om Oslo og Norge, eller er jeg fortsatt en klønede nybegynner her? Er det kult å ha på seg den ullgenser i Telemarkstil som jeg har kjøpt her i Oslo, eller vil mine norske venner gjøre narr av meg? Litt av begge, litt av begge. Kanskje kan man blogge om slike småting, kanskje kan man filosofere om «The Metaphysics of Oslo», praktisk kunnskap og «city smarts», sosiale etiketter og klær. Men dersom man har fortalt alle vennene sine at Norge skal være «episk» er det kanskje forståelig at man er litt skamfull over å skrive om genseretiketter.

Hva får man ut av å leve i utlandet? Noen «episke» opplevelser, joda. Og noen suvenirer. Og noen fortellinger som man kan imponere vennene sine med. Viktigere enn disse tingene: nye venner. Men, kanskje viktigst av alt så med-



Illustrasjon: Janne Celia Seim

fører det at man for en tid ikke passer helt inn på stedet der man bor. Å lære å passe inn er å lære å være oppmerksom på de småtingene som omringer en på nye måter. Småting som ikke passer på blogger som skal beskrive det «episke». Ting som: Liker de meg? Akkurat *hva* gjør jeg her? Genser, eller...? Dette er å lære, ikke bare om å være et annet sted, men å lære å være annerledes. «Episk»? Noen ganger. Livsendrende? På de små måtene – som legger opp til store måter – ja.

«Phil, there's nothing written on your blog.» Erkjent. Det er bra.

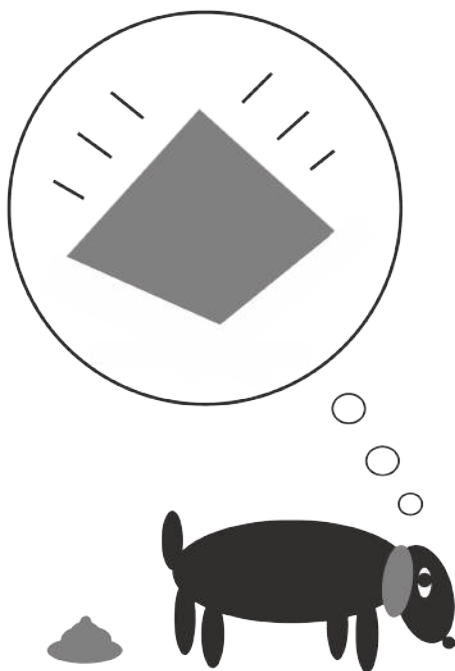
Er det kult å ha på seg den ullgenser i Telemarkstil som jeg har kjøpt her i Oslo, eller vil mine norske venner gjøre narr av meg?

FILOSOFIQUIZ

Det åpnes for at utrolig gode argumenter kan gjøre flere svar riktige. Interessante løsningsforslag sendes til redaksjon@filosofisksupplement.no og kan belønnes.

1. Når fikk Norge (og Norden) sin første kvinnelige filosofiprofessor, og hva heter hun?
2. Arne Næss ga i 1933 ut en artikkel som på mange vis kan sees som en det første verket innen den fremvoksende eksperimentell-filosofiske forskningsretningen. Hva het artikkelen?
3. Fire institusjoner i Norge tilbyr i dag bachelorprogram i filosofi. Hvilke?
4. Hvilken filosof dannet grunnlaget for Arne Næss' økosofi?
5. Hva er sammenhengen mellom eventyret *Bukkene Bruse* og Bertrand Russel?
6. I sitt senere virke tok Arne Næss i bruk flere utradisjonelle metoder for å utforske filosofiske problemstillinger. En av disse var en tøygris. Hva het den?
7. Hva var Wittgensteins motivasjon for å flytte til Norge?
8. Den norske barnebokforfatteren Anne Cath. Vestly har skrevet en bok der en velkjent filosof figurerer i tittelen. Hva heter boken?
9. Hvilken norsk filosof leverte sin juridiske embetseksamen på vers?
10. Hvilke to dikterivaler konkurrerte også om en stilling som universitetslektor i filosofi?

Illustrasjon: Jan Walaker



- SVAR:
1. 1994, Hjørdis Nørheim.
 2. «Truth as conceived by those who are not professional philosophers».
 3. UiO, UiB, UiT og NTNU.
 4. Baruch de Spinoza.
 5. «Bukkene Bruse» var et passasjerfly som krasjlandet i Malvik nær Trondheim i 1948. Blant de overlevende passasjerene var Bertrand Russell (se «Utenfor Akademiet» i *Filosofisk supplement* 3/2012).
 6. Timotei.
 7. Hans ønske om å slippe unna overfladisk intellektualisering i Cambridge til fordel for ensom kontemplasjon over logiske problemer i den norske vinterkulden.
 8. *Aurora og Sokrates*.
 9. Peter Wessel Zapffe.
 10. Johan Sebastian Welhaven og Henrik Wergeland. Til tross for at Welhaven aldri hadde publisert arbeid av filosofisk art tidligere, fikk han lektorstillingen og ble senere professor i filosofi ved UiO.

NESTE NUMMER

ERFARING

Neste nummer av *Filosofisk supplement* tar for seg erfaring. Temaet åpner for et mylder av spørsmål som spenner over epistemologi, sinnsfilosofi og vitenskapsteori, men også estetikk, handlingsfilosofi og religionsfilosofi.

Ordet «erfaring» blir brukt på mange måter. Det vanligste er kanskje som betegnelse på sanseerfaring. Enn så velkjent den er i det daglige, har filosofene alltid strevd med å forstå sanseerfarens natur: Hvilke gjenstander og egenskaper kan vi ha sanseerfaring om? Og hvordan kan sanseerfaringen gi opphav til og begrunne oppfatninger om verden?

Et nærliggende spørsmål er om det finnes kunnskap som ikke avhenger av sanseerfaring – og om slik kunnskap i så fall avhenger av andre former for erfaring. Kan vi snakke om erfaring av matematiske sannheter? Hva med moralske sannheter – eller filosofiske? En del filosofer diskuterer om filosofi baserer seg på «intuisjon», som noen ganger forstås som en form for «rasjonell erfaring». Mange mennesker hevder å ha religiøse opplevelser: Hva er slike erfaringer, forutsatt at de finnes? Kan vi stole på dem – kan åpenbaring begrunne kunnskap?

Kategorien «erfaring» synes altså å omfatte mer enn bare sanseerfaring. Det finnes også erfaring som kan kalles «sanse-
lig» selv om den ikke er av verden rundt oss: Vi har et bredt spekter av følelsesmessige opplevelser, fra tannpine til eksistensiell angst. Hvilken betydning har slik erfaring? Mer generelt kan vi spørre hvordan vi erfarer vår «indre» verden. Kan vi for eksempel snakke om «erfaring» av våre oppfatninger eller beslutninger? Og har vi – *pace* Hume – erfaring av oss selv?

Erfaring virker nært knyttet til kunnskap. Men ikke all kunnskap ser ut til å være proposisjonal: Tenk på kunnskapen til en erfaren snekker. Hva er slik «praktisk» erfaring, og hvilken betydning har den for oss? Filosofer som Heidegger og Anscombe har betont slike spørsmål – og at den filosofiske tradisjonen gjerne har oversett dem.

Erfaring har imidlertid ikke bare med kunnskap å gjøre. Syn, berøring, lukt og smak gir informasjon om kaffen i koppen din, men også noe «mer»: Erfaringen har en «opplevd karakter» eller «følelse» – gjerne kalt *kvalia*. En annen måte erfaringen gir oss noe «mer» på, er i estetisk henseende: Et syn eller en smak kan være behagelig eller ubehagelig. Dette gjelder ikke minst opplevelse av kunst, som er et sentralt tema for estetikken. Hva er det som gjør noen erfaringer estetiske? Må god kunst være «behagelig»? Og hvordan kan kunsterfaringen forandre hvordan vi ellers erfarer verden?

Dette er ment å vise fram noen av sidene ved begrepet «erfaring». Det er også mange spørsmål som ikke har vært berørt. Hva skal vi si til skeptikeren som insisterer på muligheten for hallusinasjon? Er idealisme verdt å ta alvorlig i dag? Hva kan filosofien bidra med overfor empirisk psykologi? Men alt dette overlater vi til nettopp deg å finne ut av: Har du en god idé, en ferdig tekst, en skisse du kan arbeide videre med, et tidligere arbeid du vil omarbeide, eller et forslag til intervju eller anmeldelse, ser vi gjerne at du sender inn bidraget ditt til neste nummer av *Filosofisk supplement*.

Ta kontakt på e-post: redaksjon@filosofisksupplement.no

Frist for innsending av tekster, utkast eller ideer er **24. mars**. Du vil få grundig tilbakemelding fra redaksjonen og hjelp til å arbeide videre med teksten.

Vi behandler også tekster som går utenfor tema.

Til illustratører

Vi ønsker bidrag som kan illustrere ulike vinklinger av temaet. Illustrasjonene kan være figurative eller abstrakte. Vi søker både små og større illustrasjoner, og gjerne i svart/hvitt.

Fil sendes som 300 dpi, minimum 15 cm høyde el. bredde, TIFF/JPG til illustrasjon@filosofisksupplement.no, sammen med fullt navn, fødselsår, studiested og adresse.

Se www.filosofisksupplement.no for mer informasjon.

BIDRAGSYTERE

Tekst

Andreas Harald Aure (f. 1970) har en doktorgrad i rettsvitenskap fra Humboldt-universitetet i Berlin.

Phil Chodrow (f. 1990) er gjesteforsker ved CSMN.

Cathrine Felix (f. 1977) er doktorgradsstipendiat i filosofi ved Lunds universitet.

Dagfinn Føllesdal (f. 1932) er Clarence Irving Lewis Professor of Philosophy ved Stanford University og professor emeritus ved UiO.

Sigurd Nøstberg Hovd (f. 1989) er bachelorgradsstudent i filosofi ved UiO.

Ainar Petersen Miyata (f. 1987) har en bachelorgrad i filosofi fra UiO.

Ørjan Steiro Mortensen (f. 1988) har en mastergrad i filosofi fra UiO.

Alexander Myklebust (f. 1988) har en mastergrad i filosofi fra UiB og er mastergradsstudent på TIK-senteret ved UiO.

Espen Dyrnes Stabell (f. 1979) har en mastergrad i filosofi fra UiO og Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

Harald Støren er cand.polit. i statsvitenskap, har en mastergrad i psykologi og er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Hilde Vinje (f. 1989) er mastergradstudent i filosofi og bachelorgradstudent i klassiske språk ved UiO.

Illustrasjon

Marianne Røthe Arnesen (f. 1986) har en mastergrad i illustrasjon og grafisk design fra Högskolan för Design och Konsthantverk i Göteborg.

Åshild Aurlien (f. 1986) studerer produktdesign ved HiOA.

Katarina Caspersen (f. 1992) studerer ved Einar Granum Kunstfagskole.

Yutta Grigorenko (f. 1990) studerer illustrasjon ved NKF.

Mats Alexander Larsen (f. 1984) har en mastergrad i landskapsarkitektur fra AHO.

Janne Celia Seim (f. 1987) studerer arkitektur ved NTNU.

Barbora Svobodová (f. 1982) er utdannet ved College and High art school of Václav Hollar i Praha.

Jan Walaker (f. 1956) studerer ved Einar Granum Kunstfagskole