

**INSTITUTTETS SKRIFTSERIE Nr 30
2012**

**INSTITUTT FOR FILOSOFI
OG FØRSTESSEMESTERSTUDIER**



Universitetet i Bergen

Instituttets skriftserie Nr 30, 2011
©Institutt for filosofi og førstesemesterstudier
Universitetet i Bergen
Trykk: Kopi Butikken Bergen AS

ISBN: 978-82-90809-30-2



ÅRBOK 2011

Bergensnettverket for kvinner i filosofi

Gro Rørstadbotten & Helle Nyvold (red)

Innholdsfortegnelse:

Forord	7
Sidsel Aamodt: Borgerlig og klassisk familie. Et perspektiv på Hegels familiedialektikk.	15
Petra Hedberg: Anerkjennelse og frihet.	39
Vigdis Kvam: Hvor er det blitt av det politiske mennesket? Begreper fra Hannah Arendts <i>Vita Activa</i> anvendt på vår tid.	67
Bente Madsen Taraldsøy: Hvordan kan man leve?	101
Ragnhild Hogstad Jordahl: Identitet eller motpart – hvem er jeg i en annen mulig verden?	115
Gro Rørstadbotten: Sapfo: Krigsidealenes motstemme.	135
Ellen Vikersveen: Dyrets rolle i Nietzsches tenkning.	163



Forord.

Bergensnettverket for kvinner i filosofi ble stiftet 21. november 2009. Stiftelsesmøtet var et arrangement for kvinner med tilknytning til filosofimiljøet i Bergen: faste og midlertidig ansatte ved Institutt for filosofi og førstesemesterstudier (UiB), nåværende bachelorstudenter, tidligere og nåværende hovedfags- og masterstudenter, tidligere og nåværende stipendiater og doktorkandidater. Arrangementet ble finansiert av Universitets- og høyskolerådet, og av UiB ved likestillingsrådgiver.

Hvorfor et nettverk for kvinner i filosofi? Innen filosofifaget utgjør kvinner en markant faglig minoritet i og med at kvinneandelen blant vitenskapelige ansatte i fast stilling, utgjør kun 13 %. Filosofi er uten tvil et svært mannsdominert fagfelt. I tillegg viser erfaring at menn har flere uformelle faglig-sosiale fora som kvinner av ulike årsaker opplever seg utestengt fra. På denne bakgrunn vil nettverkets sentrale oppgave være å bidra til å støtte opp om den faglige aktiviteten til de kvinnene som allerede har en faglig posisjon, og å øke rekruttering av kvinner til faget. Derfor skal nettverket også fungere som et sosialt forum der kvinner kan oppleve det å få utveksle faglige erfaringer.

Hva bidrar nettverket med? En sentral del av nettverkets faste aktivitet har vært å arrangere semestervise seminarrekker med påfølgende faglig-sosialt samvær. I løpet av 2011 arrangerte vi tre seminarer i vårsemesteret. Oppstarten på høstsemesteret ble markert med en masteroppgavepresentasjon, og videre tre ordinære seminarer utover høsten. Det har gjennomgående vært godt oppmøte, gode innlegg, samt spenstige og inspirerende diskusjoner.

Hvorfor en årbok? Årbøkene er for det første tenkt å skulle gi en dokumentasjon på seminaraktiviteten i nettverket. For det andre

er intensjonen at den skal fungere som et springbrett fra en muntlig presentasjon til tekst, og i siste instans til tellende publikasjon/konferansepaper. Av denne årsak vil tekstene i årbøkene fremstå som svært forskjellige, noe som direkte gjenspeiler at bidragsyterne er på ulike steder i denne arbeidsprosessen. Resultatet blir altså at tekstene varierer fra å være ferdigstilte faglige artikler til å utgjøre en presentasjon av mulige forskningsprosjekter og/eller hypoteser som kan danne grunnlag for videre arbeid. Det er svært inspirerende å registrere at Årboken 2010 har fungert etter sitt formål: Alle seks bidragene er bearbeidet, hvorav tre er publisert andre steder, ett er under vurdering for utgivelse, ett førte til paper presentert på en internasjonal konferanse og i tillegg resulterte ett av bidragene i en bacheloroppgave med svært godt resultat. Vi er dermed i gang med å skape tradisjon, da dette er nummer to i rekken. Årboken 2011 gjenspeiler også en svært god spredning i bidragsyternes filosofiske interesseområder: spennet går også denne gang fra antikkens filosofi til en av samtidsfilosofiens unge disipliner. Det er også stor spredning i bidragsyternes "filosofiske alder". Dette siste må kunne betegnes som svært positivt og helt i tråd med den opprinnelige tanken om hva nettverket skal bidra til: å skape relasjoner og kontakt som kan resultere i bredere faglig støtte.

Årboken 2011 inneholder tekster som er basert på seminarinnleggene gitt i vår- og høstsemesteret. Rekkefølgen på bidragene gis kronologisk i tråd med når innleggene ble gitt på seminarene. I følgende presentasjon tas det utgangspunkt i det abstractet som den enkelte bidragsyteren selv skrev i forkant av innlegget.

Vårsemesteret.

Sidsel Aamodt er kjent for de fleste av oss som tidligere kontorsjef ved Filosofisk institutt. I tillegg har hun virket som mangeårig foreleser både ved Ex.Phil og fagstudiene. Tirsdag 15. februar gav hun innlegget "Borgerlig og klassisk familie: Familiens dialektikk." Som et utgangspunkt hevdet Aamodt at Hegel, med rette, kalles "den borgerlige families teoretiker".

Dette på bakgrunn av en analyse av familien i *Rettsfilosofien* (1821) hvor familien tenkes som en dialektisk enhet av tre elementer: a)ekteskap, b)familieformue og c)barneoppdragelse og familiens oppløsning. Men *Rettsfilosofien* er ikke den eneste kilden til Hegels familiefilosofi. Familien diskuteres også i *Åndens Fenomenologi* (1807), med den greske bystaten som ramme, også der som en dialektisk struktur, men elementene er ikke her ekteskap, familieformue og barneoppdragelse, men der i mot a)forholdet mellom mann og kone, b)forholdet mellom foreldre og barn og c)forholdet mellom bror og søster. Aamodt presenterte på denne bakgrunnen en skisse av enkelte sentrale forskjeller og likheter mellom to familiebegrep, både for å få et perspektiv på Hegels begrep om borgerlig familie, og for å få en ledetråd til den kompliserte familiediskusjonen i *Åndens Fenomenologi*.

Universitetslektor Petra Hedberg gav tirsdag 12. april innlegget "Om anerkjennelse og frihet". Hedberg åpnet med følgende spørsmål: Hvordan forholder Hegels begrep om anerkjennelse seg til de anerkjennelsesbetingelsene som er innbakt i diskursetikken? Utgangspunktet var anerkjennelsesbegrepet slik det blir behandlet i Hegels herre-trell-dialektikk. Herfra diskuterte Hedberg sentrale elementer ved diskursetikken hos Habermas og Apel. Denne diskusjonen bidro til å belyse både Hegels anerkjennelsesbaserte frihetsbegrep og Habermas' og Apels ide om tvangsfri dialog.

Tirsdag 10. mai gav FoFs studiekonsulent Vigdis Kvam innlegget "Hannah Arendts *Vita Activa*: Sentrale begreper og deres relevans for vår tid." Kvam hevdet at kjærligheten til verden, i betydningen "den menneskeskapte verden" står sentralt i Hannah Arendts tenkning, og at dette gjenspeiles i *Vita Activa* hvor temaet nettopp er det å være menneske i verden, det vil si å eksistere i et fellesskap med andre mennesker. I *Vita Activa* søkes blant annet følgende spørsmål besvart: Hva kan sies om sammenhengen mellom våre aktivitetsformer og det politiske feltet? Hvilke aktivitetsformer tilhører det politiske feltet, og hvilke ikke? Hva skiller det politiske fra det sosiale? Kvam vektla

det som skiller de ulike aktivitetsformene arbeid (labour), produksjon (work) og handling (action) fra hverandre, og videre tematiserte hun hvorfor det er viktig å holde fast ved disse skillene. Hun gav også eksempler på den svært problematiske sammenblandingen av det sosiale og det politiske, en sammenblanding som lar seg fremvise på flere felt i vår tid.

Nettverkskonferansen 2011.

15. -16. mars 2011 arrangerte *Bergensnettverket for kvinner i filosofi* nettverkskonferanse på Edwards Grieg Quality hotell ved Flesland. Temaet for konferansen var "Feministisk filosofi". Vi inviterte tre foredragsholdere som representanter for tre ulike retninger innen feministisk filosofi: henholdsvis Toril Moi, Cathrine Holst og Kristin Sampson. I tillegg deltok Ellen Mortensen i paneldebatt.

Mandag 15. mars gav Toril Moi innlegget: "Begrepet om den andre. Hva kan vi lære av Simone de Beauvoir?" I sin nylesning av Beauvoirs forfatterskap, har Moi trukket Beauvoir ut av kategorien "likhetsfeminisme". Gjennom tre nedslag i Beauvoirs forfatterskap, viste Moi tre ulike tilnærminger til begrepet om "den andre". I romanen *Gjesten* (1943) står vi overfor "den metafysiske andre"; i essayet "Pyrrhus et Cinèas" (1944) står vi overfor "den partikulære (dagligdagse) andre" mens vi i *Det annet kjønn* (1949) står overfor påstanden "kvinnen er den andre". Gjennom denne nyanseringen fremkom for det første en endring og utvikling av begrepet over tid, og for det andre en beriket og positiv forståelse av begrepet om "annethet": Konklusjonen, ifølge Moi, var at Beauvoir er opptatt av at det skal oppstå en positiv gjensidig anerkjennelse mellom kjønnene, der begge kjønn kan oppfattes som selvstendige subjekter via en aksept av at alle mennesker er "andre" for hverandre.

Etter Moie innlegg ble det arrangert paneldebatt med tittelen: "Simone de Beauvoirs aktualitet i dag". Deltakere i panelet var Kristin Sampson, Ellen Mortensen, Cathrine Holst og Toril Moi.

Cathrine Holst gav samme dag innlegget: "Martha Nussbaums liste. Feminisme og rettferdighet". Holst tok utgangspunkt i første kapittel: "In Defense of Universal Values" i Martha Nussbaums *Women and Human development. The Capabilities Approach* (2000). Holst presenterte først og fremst tre argumenter mot universalisme som Nussbaum argumenterer mot: kulturargumentet, mangfoldsargumentet og paternalismeargumentet. Gjennom sin nærlesning påpekte Holst styrken i Nussbaums argumentasjon mot verdirelativisme, samtidig som hun viste til de problemene som oppstår for Nussbaums forsvar av de konkrete menneskelige kapabiliteter. Dette innlegget avsluttet konferansens første dag.

Før middag samme kveld var alle deltakerne samlet til en liten "sleppefest" av Bergensnettverkets Årbok 2010.

Tirsdag 16. mars: Kristin Sampson gav innlegget "Åpenheten ved en kjønnsforskjellens ontologi ut fra Irigaray". Sampson hevdet at kjønnsforskjell er en virkelig forskjell, og i forhold til en enhetlig måte å tenke kjønn på, trenger vi noe nytt. På bakgrunn av denne påstanden, spurte Sampson: Hvilken åpenhet muliggjør Irigarays kjønnsforskjell? Hun åpnet spørsmålet ut fra tre perspektiver: ontologi, epistemologi og etikk. Vi fikk introdusert en irigaraysk (etter)tanke: vi må lytte til den annens annethet; lyttingen foregår i en stillhet som enda ikke er kodet, og dette gir den andre rom i en åpenhet hvor fremtiden enda ikke er beskrevet av fortiden.

Konferansen ble avsluttet med nettverksmøte. Innleggene på konferansen resulterte ikke i tekster som publiseres i Årboken 2011. Disse utgjør i stedet et bakteppe for publikasjoner andre steder.

Høstsemesteret.

Tirsdag 30. august presenterte Bente Madsen Taraldsøy sin masteroppgave i filosofi, som et ledd i en utprøving av en ny eksamensform for masterstudenter ved FoF. Oppgaven ble levert påfølgende dag med tittelen *Hvordan kan man leve?* Dette temaet

blir i masteroppgaven belyst ut fra filosofene Gilles Deleuze og Felix Guattari, Friedrich Nietzsche og Søren Kierkegaard. Utgangspunktet for presentasjonen var spørsmål i tilknytning til Deleuzes' og Guattaris begrep om "filosofiske persona". Kan "filosofiske persona" fungere som ulike inngangsporter til forskjellige idealer for hvordan vi kan leve? Taraldsøy hevdet at den filosofiske personens funksjon er å la oss bevege til nye måter å tenke, føle og leve på. Teksten Taraldsøy presenterer her, er innledningskapittelet i masteroppgaven.

Torsdag 13. oktober gav Ragnhild Hogstad Jordahl et innlegg som bygger videre på masteroppgaven hun leverte og forsvarte høsten 2008. Innlegget hadde tittelen: "Identitet eller motpart – hvem er jeg i en annen mulig verden?" Hennes utgangspunkt var, med hennes egne ord: "at vi ofte ser for oss at ting kunne vært annerledes enn det de faktisk er. At vi kunne hatt andre egenskaper enn det vi faktisk har, eller at vi kunne tatt andre valg enn de valgene vi faktisk tok. Tanker om det mulige og det nødvendige, kaller vi modal tenkning, og et begrep som er tett knyttet til dette er tanken om mulige verdener. Når vi tenker at andre ting kunne hendt oss enn de som faktisk hendte, vil vi intuitivt se *oss selv* som annerledes, likevel vil enkelte filosofer forlate denne tanken om en identitetsrelasjon med det forandrede individet." Hvorfor, hvordan og med hvilke konsekvenser var temaet for Jordahls innlegg.

Torsdag 10. november gav universitetslektor Gro Rørstadbotten innlegget: "Sapfo: Krigsidealenes motstemme". Hun hevdet at ved å lese Sapphos fragmenter 1, 16 og 31 innenfor konteksten "krig og eksil", kan det hevdes at de representerer en motstemme i forhold til den homeriske tradisjonens idealisering av krigerkultur og krigshelter. Innlegget var et utkast til en eller to artikler som skal utgjøre et ledd i et forsøk på nylesning av utvalgte fragmenter innen det sappfiske tekstkorpuset. Hun fremholdt at en slik nylesning kan bidra til å gi de sappfiske nøkkeltermene et nytt assosiasjonsfelt.

Torsdag 8. desember gav Ellen Vikersveen høstens siste innlegg: "Om dyrenes rolle i Nietzsches tenkning". Denne tematikken belyste Vikersveen ut fra masteroppgaven som hun leverte og forsvarte våren 2011. Innlegget omhandler på hvilken måte Nietzsche anvender dyrefigurer i sin genealogiske fremstilling av menneskets tenkning og moral i sin tilblivelse som menneske; som noe forskjellig fra dyr.

Bergen 8. mars 2012.

Redaktører:
Gro Rørstadbotten
Helle Nyvold.



Sidsel Aamodt

Borgerlig og klassisk familie. Et perspektiv på Hegels familiedialektikk.

Innledning.

Hegel kalles med rette for den borgerlige families teoretiker. Det er ikke bondefamilien, eller den aristokratiske familien, som diskuteres i *Rettsfilosofien*, men familien i embetsstand og forretningsstand, og en familie som har den moderne staten som ramme.¹

Tanken er at familien, i en moderne borgerlig form, har kommet til sin rett som sedelig kjærlighet, en vurdering som i dag ikke overbeviser tilhengere av likestilling. Dette fordi Hegels borgerlige familie bygger på et skille mellom et mannlig og et kvinnelig virkefelt, med mannen som familiens overhode, noe som blant annet underbygges gjennom en rekke fordommer om mannlige og kvinnelige kjønnskarakterer.

En aktuell sosialfilosof, som har latt seg inspirere av Hegels Rettsfilosofi og av familiefilosofien, er Axel Honneth. Kritikken av

¹G.W.F. Hegel (1970) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt/Main, Suhrkamp og Hegel (2006) *Rettsfilosofien*. Oslo, Vidarforlaget. *Rettsfilosofiens* kategorier er, "substansiell stand", som har sin formue i jord, "reflekterende stand", som former naturproduktene (håndverkere, fabrikanter og handelsstand) og "allmenn stand", som tar seg av samfunnets felles interesser, og som enten er avhengig av egen formue, eller må holdes skadesløse gjennom lønn fra staten. Familien diskuteres i § 158-182, og stendene i avsnittet om Det borgerlige samfunn (§202 f.f.).

den borgerlige families patriarkalske trekk er også et element i hans kritikk, en innvending det er lett å slutte seg til. Men sett under ett er Honneths tolkning av den borgerlige familie mangelfull, først og fremst fordi han ikke går inn i familiens begrep, som en enhet av tre momenter: a) ekteskap, b) familieformue og c) barneoppdragelse og familiens oppløsning.²

Dermed går han glipp av den diskusjonen som Hegel vil formidle, der spørsmålet er om ekteskapet, eller kjærligheten mellom mann og kone, i den borgerlige familie først og fremst må tenkes som et middel for eiendomsoverføring og barneoppdragelse. Utfordringen kommer fra datidens ekteskapskritikk, der det ble hevdet at ekteskapet egentlig bare var en eiendomsforbindelse, eller en forening av "hest og vogn med hest og vogn".³ En annen innvending var at ekteskapet primært måtte ses som et middel for reproduksjonen, det vil si for forplantning, barneomsorg og barneoppdragelse.

Jeg kan ikke se at Honneth i fremstillingen av den borgerlige familie tar vare på denne diskusjonen. Han fester seg i stedet ved familien som en behovs-struktur (seksuelle behov og barns omsorgsbehov), en tolkning med vekt på familiens "naturside". Men med denne konsentrasjonen om menneskets natur, blir, for å si det med Hegel, "enhver tilgang til ekteskapets [eller familiens] øvrige bestemmelser stengt".⁴

Utgangspunktet for Honneth er *Rettsfilosofiens* skille mellom familie, borgerlig samfunn og stat som han vurderer som tre

² Honneth(2001) Sphären reziproker Anerkennung. Größe und Grenzen der Hegelschen Sittlichkeitslehre. I *Nordic Journal of Philosophy: Philosophia Press*, Vol.2, No.1.

³ Denne kritikken kommer til uttrykk i første kapittel av von Hippels bok om ekteskapet; Theodor von Hippel (1774) *Über die Ehe*. Berlin.

⁴ Jfr. *Rettsfilosofien* § 161 (tillegg), der Hegel kritiserer den moderne naturrettens tendens til å se ekteskapet kun som et seksuelt eller naturlig forhold.

ulike anerkjennelsessfærer, der individet bekrefter seg selv og den andre i bestemte aspekter av personligheten gjennom kjærlighet, rett og solidaritet. Familien er stedet for anerkjennelse av emosjonelle behov, til forskjell fra anerkjennelsen i det borgerlige samfunn, der individer bekreftes som rettspersoner.

Men det såkalte borgerlige samfunn er for Hegel ikke bare familiens motsetning, men også et aspekt ved familien, for ekteskapet er en eiendomskontrakt, og spenningen mellom kjærlighet og eiendom er, etter det jeg kan se, den borgerlige families store utfordring.⁵

Honneth diskuterer ikke familieformuen, men legger vekt på barneoppdragelsen som den borgerlige families sentrale funksjon. Men Hegels hovedpoeng går tapt, som er at familien ikke bare kan begrunnes ut fra barns naturlige behov for kjærlighet og omsorg, men må begrunnes *som* ekteskap, det vil si som kjærlighet mellom ektefeller.

Hegel ser en spenning mellom familiens private og offentlige sider, eller mellom kjærligheten på den ene siden og familiens samfunnsoppgaver, forstått som økonomi og barneoppdragelse på den andre. Ekteskap som sedelig kjærlighet forutsetter at ekteskapet er et mål i seg selv, og ikke bare et middel for andre formål, som for eksempel for barneoppdragelse eller eiendomsoverføring.

Og løsningen, slik denne kommer til uttrykk i *Rettsfilosofien*, er ikke bare at mann og kone bekrefter seg selv og den andre som emosjonelle individer, men, i den moderne staten, gjennom de pliktene de har som foreldre. Dette kommer jeg tilbake til.

⁵ Det borgerlige samfunn består av tre momenter: Behovssystem, rettspleie, politi og korporasjon. *Rettsfilosofien* § 188.

1. To definisjoner.

I kjølvannet av Simone de Beauvoir har kjønnsstatistikken i Hegels filosofi, med *Rettsfilosofien* og *Åndens Fenomenologi* som sentrale kilder, lenge vært gjenstand for en betydelig feministisk interesse.

En del av kritikken er samlet i antologien *Feminist Interpretations of Hegel*.⁶ Her er ulike retninger representert, men det synes å ha oppstått en uheldig form for arbeidsdeling mellom kritisk teori og postmoderne retninger, der den første konsentrerer seg om *Rettsfilosofien*, og de andre om *Åndens Fenomenologi*. Jeg savner en systematisk gjennomgang av forskjeller og likheter mellom familieanalysen i to verk.

Dermed har jeg angitt hva den følgende undersøkelsen skal dreie seg om: hensikten er å vise at Hegel gir to ulike analyser av familien, en i *Rettsfilosofien*(1821) og en i *Åndens Fenomenologi* (1807), og at en sammenlikning kan sette den borgerlige familie i perspektiv og samtidig gi en ledetråd til den kompliserte familiediskusjonen i *Åndens Fenomenologi*.⁷

I dette verket er menneskeåndens dannelsesprosess tema. Hegel gjennomgår (i åndskapittelet) bestemte historiske avsnitt i den vestlige kultur, en gjennomgang som starter med den greske bystaten, og fortsetter med det romerske keiserdømme, føydalismen, opplysningstiden og den franske revolusjon. Familieanalysen er et ledd i en fremstilling av den antikke bystaten.

Jeg har valgt å kalle familiemodellen i *Åndens Fenomenologi* for "klassisk", ikke bare på grunn av den historiske forankringen i antikken, men også fordi Hegel, etter det jeg kan se, i den antikke

⁶ Patricia Jagentowicz Mills, red. (1996) *Feminist Interpretations of G.W.F. Hegel*. Pennsylvania, Pennsylvania State University Press.

⁷ G.W.F. Hegel (1952) *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, ss. 313-43. Se også Hegel(1999) *Åndens Fenomenologi*. Oslo: Pax, ss. 231-48 og *Rettsfilosofien* § 158-182.

modellen finner allmenne eller typiske familietrekk, som går ut over den historiske konteksten.

Familieanalysen i *Åndens Fenomenologi* er derfor ikke bare et forsøk på å beskrive familien som den engang var, men gjennom en slik beskrivelse å avdekke erfaringer som samtidens (mannlige) lesere i grove trekk kunne kjenne seg igjen i (se også under: Konklusjon).⁸ Slik jeg ser det har det klassiske familiebegrepet, i og med *Rettsfilosofiens* begrep om den borgerlige familie, for Hegel tapt noe av sin aktualitet, det vil si at Hegels syn på familien har endret seg.

Selv benytter han verken betegnelsen "borgerlig", eller "klassisk familie". Tema i begge verk er rett og slett Familien, som begge steder beskrives som en form for umiddelbar eller ureflektert sosial struktur, eller sedelighetsform, og som en nødvendig side ved staten.

Utgangspunktet for den følgende sammenlikningen er det jeg vil kalle familiens definisjon, eller familien som en enhet av tre momenter, og det forhold at disse momentene i nevnte to verk er forskjellige. For mens familien i *Rettsfilosofien*, som sagt, er a)ekteskap, b)familieformue og c)barneoppdragelse (og familiens oppløsning), er familien i *Åndens Fenomenologi* a)forhold mellom mann og kone, b)forhold mellom foreldre og barn og c)forhold mellom søsken som bror og søster.⁹

⁸ Enkelte steder ser det ut til at Hegel forlater antikken, og kommenterer samtiden direkte, som når han refererer til familiens økonomi, til "personlig og tinglig rett", og til det som kan tilsvare *Rettsfilosofiens* "korporasjoner", noe som gjør familieoppfatningen i dette verket utydelig. Jfr. *Phänomenologie des Geistes*, op.cit. s. 324 og *Åndens Fenomenologi*, op.cit. s. 237. Er teksten om familien i *Åndens Fenomenologi* sammensatt av deler som opprinnelig er skrevet for ulike formål?

⁹ *Phänomenologie des Geistes*, op.cit., nederst s. 324; *Åndens Fenomenologi*, op.cit. nederst s.237; *Rettsfilosofien* § 160.

Forskjellen synes ved første blick ubetydelig, for familie er begge steder ekteskap og begge steder forhold mellom foreldre og barn, som i *Rettsfilosofien* kalles "barneoppdragelse", og ekteskapet er begge steder familiens første moment.¹⁰ På den annen side er forholdet mellom bror og søster i *Åndens Fenomenologi* et eget moment, mens søskenforhold ikke diskuteres i *Rettsfilosofien*. Og det har vel også sin grunn at familiebegrepet i *Åndens Fenomenologi* ikke gir plass til familiens økonomi, mens *Rettsfilosofien* regner familieformuen som ett av familiens tre momenter. Videre er "forhold mellom foreldre og barn" ikke uten videre det samme som "barneoppdragelse", et moment som i *Åndens Fenomenologi* får en annen plassering i analysen, som moment b), mens barneoppdragelsen i *Rettsfilosofien* er plassert som moment c).

En annen forskjell skjuler seg i tillegget til moment c), som i sin helhet kalles "barneoppdragelse og familiens oppløsning", og som viser til den egenskap ved familien at den oppløser seg i det borgerlige samfunn gjennom barneoppdragelsen. Tanken er at barneoppdragelsen, med vekt på sønneoppdragelsen, skal frisette barna til det borgerlige samfunn, og at familien på denne måten "arbeider" på sin egen oppløsning. Oppdragelsen av døtre får en mindre dramatisk karakter, som en frisetting til en ny familie.¹¹

I dette begrepet om kjernefamilie står tidsaspektet i forgrunnen, for den borgerlige familie er ingen slektskjede som strekker seg gjennom generasjonene. Den har en begrenset tid, fra ekteskapsinngåelsen og til oppløsningen i det borgerlige samfunn med barnas selvstendighet og arvens deling.

¹⁰ Dette poenget går tapt i den norske oversettelsen, der "Mann und Frau" blir til det mer generelle "mann og kvinne", se side 237. I Millers engelske oversettelse heter det "husband and wife". A.V. Miller (1977) *Hegel's Phenomenology of Spirit*. London: Oxford University Press, s. 273.

¹¹ Se Sidsel Aamodt Sveen (1983) *Frihet og familie, en analyse av Hegels familiefilosofi*. Magistergradsavhandling, Universitetet i Bergen. Avhandlingen diskuterer Hegels familiefilosofi ut fra *Rettsfilosofien*.

Her står vi overfor en viktig forskjell mellom to familiebegrep. Mens den borgerlige familie tenkes som kjernefamilie, tenkes familien i *Åndens Fenomenologi* som slekt. Slektsfamilien får allikevel i *Rettsfilosofien* en nødvendig plass i den moderne staten, i godseierstanden. I denne standen kommer familien ikke til sin rett som kjærlighetsbasert, for familie er ikke primært et bånd til døde slektninger, eller til "et abstraktum", men kjærlighet mellom levende personer.¹²

Det er altså en forskjell, ikke bare mellom borgerlig stand og godseierstand, men mellom moderne familie og familien i den greske bystaten, som går ut på at den moderne familien skal begrunnes som sedelig kjærlighet.

Hegel betraktet kravet om *rett til* "kjærlighet og romantikk" som en side ved det moderne krav om subjektiv frihet, som noe som var fremmed for antikken. Derfor foretrekker han i *Åndens Fenomenologi* ordet "pietet" fremfor "kjærlighet" for å understreke at familieband er mer enn kjærlighet mellom individuelle personer. Familiepietet er først og fremst en ærefrykt for slekten selv, for blodsbandene og for "de blodløse døde", manifestert gjennom husgudene.

2. Familiens dialektikk I. Kjærlighet og eiendom.

På bakgrunn av *Rettsfilosofiens* skille mellom en familie basert på sedelig kjærlighet på den ene siden, og et interessebasert samfunn på den andre, har Hegels borgerlige familie vært tolket som "a haven in a heartless world"¹³.

Men dette er en sannhet med modifikasjoner. For i *Rettsfilosofien* (som i *Åndens Fenomenologi*) er kjærlighet mellom mann og kone, og mellom foreldre og barn, preget av motsetninger og spenninger, som både er naturlige, det vil si biologisk forankret,

¹² *Rettsfilosofien* § 180.

¹³ Uttrykket er hentet fra en boktittel: Christopher Lasch(1979) *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*. London & New York: W.W. Norton.

og historiske og samfunnsmessige. Og i *Rettsfilosofien* ser Hegel, i likhet med mange av tidens ekteskapskritikere, motsetningen mellom ekteskap og familieformue, eller mellom kjærlighet og eiendom, som familiens hovedproblem.

I *Åndens Fenomenologi* er derimot familiens økonomiske funksjoner underordnet, økonomi er noe ytre, og angår et større fellesskap, som trekker den enkelte bort fra familien og oppdrar ham til et liv for det allmenne. Liknende formuleringer finnes i *Rettsfilosofien*, men med den forskjell at der diskuteres eksplisitt det borgerlige samfunn, som en tredje makt mellom familie og stat.¹⁴

I den borgerlige familie er formuen, basert på kapital og på mannens erverv i det borgerlige samfunn, ett av familiens tre momenter, og en eksplisitt forutsetning for ekteskap som sedelig kjærlighet. Tanken er ikke bare at familiens medlemmer trenger en økonomisk basis, eller et utkomme, men at familieformuen styrker fellesskapet, og svekker den avstanden som privateiendommen setter mellom individene i det borgerlige samfunn. Men dette formålet kan aldri lykkes helt, og familieformuen er og blir et problem.

For det første er ekteskapet en økonomisk kontrakt, der partene i utgangspunktet er to personer, og for det andre er barna potensielle arvinger med egne interesser. Endelig er mannen i denne familien, som medspiller i det borgerlige samfunn, familiens økonomiske og juridiske overhode, og i retten til å forvalte og disponere formuen ligger et mulig konfliktfelt.¹⁵

¹⁴ Manfred Riedel hevder at Hegel før 1820 verken benytter ordet eller begrepet om det borgerlige samfunn, i „Hegels Begriff der Bürgerlichen Gesellschaft, und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs“. I Riedel, red. (1975) *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, bd. 2, s. 261.

¹⁵ *Rettsfilosofien* § 171.

Spenningen mellom individ og fellesskap er et viktig trekk ved den moderne borgerlige familie, slik Hegel ser den, for familien er ikke selvtilstrekkelig, men selv et moment i strukturen familie, borgerlig samfunn og stat. Dette betyr blant annet at det borgerlige samfunn, som et individualistisk system, der enhver har sine egne behov til formål, også er en side ved familien.¹⁶

Den klassiske familien har derimot ingen spenning mellom individ og fellesskap i denne forstand, og heller ingen motsetning mellom ekteskap og familieformue, eller mellom kjærlighet og eiendom, men en motsetning mellom ekteskapet og forholdet mellom foreldre og barn, hvis min tolkning har noe for seg. Som formuen i den borgerlige familie både forener og splitter mann og hustru, er foreldreskapet den forenende og splittende kraft i det klassiske ekteskapet.

Foreldreskapets *forsonende* rolle er en viktig faktor i den borgerlige familie, for kjærlighet mellom mann og kvinne er først og fremst formidlet gjennom barna, eller rettere sagt gjennom barneoppdragelsen. Barneoppdragelsen er en felles innsats, der foreldrene har egne kjønns-spesifikke oppgaver, med barnas frihet som mål, og er slik Hegel ser det den virksomhet der kvinnen kan anerkjennes av mannen i sin forskjellighet.

I *Åndens Fenomenologi* derimot har barneoppdragelsen (les: sønneoppdragelsen) ikke samme rang. Den er ingen del av familiens definisjon, men tenkes som noe negativt fordi familien som oppdragerinstans kun er instrumentell i forhold til staten. Den oppgave å skikke familiens unge menn til borgere og krigere i den greske bystaten forsoner ikke ektefellene, og barneoppdragelse, i denne forstand, er derfor ingen løsning for ekteskapet.

Hegel har lest Platons forslag til "kvinne og barnefellesskap" i 5. bok av *Staten*. Han mener dette reflekterer en faktisk mangel ved

¹⁶ Og at familien er en side ved det borgerlige samfunn, som er en forening av familieforsørgere.

ekteskapet i den greske bystaten. Her begrunnes ekteskapet som et forplantningsmiddel hvor kvinnen ikke anerkjennes som mor. Dette står i kontrast til Hegels borgerlige ekteskap som begrunnes som sedelig kjærlighet.¹⁷

Etter dette kan vi se moderskapets anerkjennelse som den store forskjellen mellom klassisk og borgerlig familie, men ikke primært med tanke på fødsel og omsorgsarbeid. Kjernepunktet er at kvinnen gjennom sin moralske, eller rettere sagt sedelige, innflytelse kan gi et nødvendig bidrag til sønnens dannelselse som fremtidig statsborger og til døtrenes dannelselse som fremtidige hustruer og mødre.

3. Familiens dialektikk II. Begjær og slektskap.

Kapitelet om sedeligheten i *Åndens Fenomenologi* tar blant annet for seg den greske bystaten og bystatens undergang, med vekt på spenningen mellom staten og slektssamfunnet. Her er Aristoteles og Sofokles de sentrale kildene.¹⁸

I denne fremstillingen av antikken får krigen en sentral plass, for slektene, eller familiene, er en maktfaktor som søker uavhengighet (ekspansjon), mens regjeringens middel mot denne selvhevdelsen er krig mot andre stater (kontraksjonen). Krigen river borgeren ut av "familielykken", og får ham til å innse sin avhengighet av et større fellesskap, men staten kan også på dette historiske nivå gå tapt gjennom krigen, fordi det allmenne

¹⁷ Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, bd. 19, ss. 126 og 127. Jfr. Sidsel Aamodt (1990) Kvinnens frigjøring gjennom kjærligheten - Hegels kritikk av Platons likestillingsforslag. I *Norsk Filosofisk tidsskrift* 24, ss. 83-94.

¹⁸ Hegel følger Aristoteles i vurderingen av familien som en nødvendig politisk institusjon, men legger ikke Oikos-begrepet til grunn for familiebegrepet i *Åndens Fenomenologi*. Aristoteles: *Politikken*, bok 1 og 2.

er som noe spesielt, som et bestemt folk, hvis skjebne er avhengig av hell og styrke.¹⁹

Antigone er en inspirasjonskilde med tanken om balanse mellom stat og familie og om familiepietet som en kvinnelig og patriotisme som en mannlig dyd, en motsetning Hegel ser som et sentralt trekk ved denne tragedien. Inspirert av *Antigone* er også tanken om et betydningsfullt bånd mellom bror og søster et motiv som bare utvikles i *Åndens Fenomenologi*, og som gir familiebegrepet i dette verket sitt særpreg.

Det siste kan synes å være et vilkårlig valg, som ikke bare kan begrunnes ut fra slektsbevissthet, for spørsmålet er fremdeles hvorfor forhold mellom brødre og mellom søstre kommer i annen rekke. Er det noe i veien for at den klassiske familiens tredje moment bare kalles for "søskenforhold"?

Hegels løsning er ikke tilfeldig, og hvis vi (fortsatt) ser familiebegrepet i *Åndens Fenomenologi* i analogi med familiebegrepet i *Rettsfilosofien*, får kjønnsrelasjonen begge steder en fremtredende plass, på den ene siden som ekteskap og på den andre siden som søskenforhold. Eller, diskusjonen dreier seg om ekteskapet, der syntesen på den ene siden er barneoppdragelse som ekteskap, og på den andre siden forhold mellom bror og søster som ekteskap.

Barneoppdragelsen er i den borgerlige familie ekteskapets realisering. Men hvordan kan forholdet mellom bror og søster realisere ekteskapet? Å tenke forholdet mellom bror og søster som ekteskap må vel snarere være å tenke denne relasjonen som noe den *ikke* er, for et søskenforhold er nettopp *ikke* et forhold mellom mann og kone.

¹⁹ "... weil auf Stärke und Glück das Dasein des sittlichen Wesens beruht, so ist schon entschieden, dass es zugrunde gegangen". *Phänomenologie des Geistes*, op.cit. s. 341; *Åndens Fenomenologi*, op.cit. s. 248.

Forskjellen er blant annet at mens ektefeller kan forenes gjennom felles barn, så har bror og søster ikke felles barn, men felles foreldre. Og forhold mellom bror og søster er et slektskapsforhold, til forskjell fra ekteskapet, som i denne teksten har begjæret, eller rettere sagt mannens begjær, som grunnlag og naturlig utgangspunkt.²⁰

Inspirert av Sofokles og av Ødipusmyten beskriver Hegel den klassiske familien som en motsetning mellom (seksuelt) begjær og slektskap. En motsetning som bestemmer familien som institusjon, eller som sedelighetsform, og som utelukker at en seksuell relasjon mellom mor og sønn, eller mellom far og datter, er et ekteskap.

Ekteskapet er altså ikke det samme som et forhold mellom foreldre og barn: det siste er slekt og det første begjær. Men familiens momenter henger sammen, for ekteskapet er, som "en del" av, eller bedre som "en side ved" familien, foreldreskap, det vil si et forhold mellom foreldre og barn. Forholdet mellom mor og sønn og far og datter er en side ved ekteskapet, for kona er for mannen (datterens og) sønnens mor, og mannen for kona, (sønnens og) datterens far. Ekteskapet kan altså betraktes som et forhold mellom datterens far og sønnens mor.

Tilsvarende er ekteskapet en side ved forholdet mellom foreldre og barn, for eksempel mellom mor og sønn og far og datter, idet moren for sønnen er farens kone, og sønnen for moren mannens sønn, mens faren for datteren er morens ektemann, og datteren for faren konas datter.

Forholdet mellom mor og sønn og far og datter er derfor ikke "utvendig" til ekteskapet, men berører ekteskapet, samtidig som ekteskapet berører forholdet mellom foreldre og barn. Dette gjør forholdet mellom foreldre og barn i den klassiske familien til et spenningsfelt mellom begjær og slektskap (analogt til at familieformuen i den borgerlige familie er et spenningsfelt

²⁰ Om forskjell mellom aktivt og passivt begjær, se s. 29.

mellom kjærlighet og eiendom), en spenning som Hegel anser er mer dempet i forholdet mellom bror og søster, i "det samme rolige blod", der begjæret er opphevet og bevart.

Vi får ingen virkelig forklaring på den antatte seksuelle spenningen i forholdet mellom foreldre og barn, som betraktes som en spenning mellom mor og sønn og mellom far og datter, eller på den antatte mangel på spenning mellom bror og søster. Kanskje vil Hegel mene at dette svarer til en allmenn erfaring?

Ved å se familierelasjoner som internt forbundne momenter, synliggjøres sammenhenger i familiens mange interaksjonsforhold, der også forholdet mellom bror og søster er knyttet til ekteskapet gjennom forholdet mellom foreldre og barn. Vi kan tenke oss at ektefellene forsones, ikke gjennom barneoppdragelsen, men (kanskje etter døden) gjennom et bånd mellom søsteren som farens datter og broren som morens sønn. Hegel skiller mellom ulike typer av blodsband, der bror og søster har det samme, det vil si foreldrenes, blod, mens blodet i forholdet mellom foreldre og barn, om vi tar forholdet mellom far og sønn som eksempel, er "blandet", for sønnen har bare delvis det samme blod som faren.

Men beskrivelsen av forholdet mellom foreldre og barn som "det blandete blod", og "det urolige blod", viser ikke bare til slektsblanding, eller til et Ødipusmotiv, men til en på flere måter problematisk relasjon mellom foreldre og barn. For barna er et felles produkt, som på den ene siden forener mann og hustru, men som på den andre siden gir opphav til allianser, en uro som forsterkes ved at barna er mer enn et felles produkt, og søker sin egen frihet.

Alliansen mellom mor og sønn står i en særstilling, som en direkte utfordring for patriarkatet, både for farens autoritet overfor sønnen og for ektemannens autoritet i ekteskapet.

Moren har i sønnen, som det heter, "født sin herre".²¹ Men familieallianser i bystaten tenkes også som et mer omfattende problem, der familiens kvinner gjennom allianser med familiens unge menn "gjør ungdommens kraft gjeldende", ikke bare moren i allianse med sine sønner, men også søstrene i allianse med sine brødre og døtrene i allianse med sine unge ektemenn.²²

Familien er i denne teksten en hierarkisk struktur, der ikke bare kona, men også voksne sønner og døtre er underlagt farens autoritet, det vil si at den klassiske familien mangler den borgerlige families egenskap å oppløse seg i det borgerlige samfunn, en oppløsning som frisetter individene fra slekten og gir rom for ekteskap som frivillig kjærlighet. Problemet er, som jeg har vært inne på, at det borgerlige samfunnets instrumentelle relasjoner truer med å redusere kjærligheten til et forhold mellom eiendomsbesittere.

Den borgerlige familie er derfor, som nevnt, også et spenningsfelt. Ikke primært mellom begjær og slektskap, men mellom kjærlighet og eiendom, en spenning som oppheves, men ikke annulleres gjennom barneoppdragelsen. I *Rettsfilosofien* er barneoppdragelsen den eneste mulighet for virkelig gjensidig anerkjennelse mellom mann og kvinne i den moderne staten. Er tilsvarende, forholdet mellom bror og søster den eneste muligheten for virkelig gjensidig anerkjennelse mellom mann og kvinne i den antikke staten, det vil si, i denne forstand, det egentlige ekteskap?

4. Anerkjennelse i familien.

Begrepet om gjensidig anerkjennelse tematiseres i *Åndens Fenomenologi*, ikke bare i kapitlet om selvbevisstheten, der vi finner den omdiskuterte herre-knekt-dialektikken, men også

²¹ *Phänomenologie des Geistes, op.cit.*, øverst s. 341; *Åndens Fenomenologi, op.cit.*, s. 247 i den norske utgaven.

²² *Phänomenologie des Geistes, loc.cit.*

i sedelighetsavsnittet i samme verk. Her settes familiens tre relasjoner opp mot hverandre og sammenliknes.²³

Det som kanskje er lettest å gripe i denne tungt forståelige teksten, er påstanden om at en virkelig gjensidig anerkjennelse ikke er mulig i forholdet mellom foreldre og barn, fordi partene ikke er frie individualiteter i forhold til hverandre. Partene har enten gitt eller fått sin identitet fra den andre, og barna kan bare bli seg selv gjennom frigjøring fra foreldrene.

Men hva er galt med ekteskapet? Kan problemet i den klassiske familien være begjæret, ekteskapets naturlige basis?²⁴ Hegel griper fatt i et negativt trekk, begjærets forankring i tilfeldige egenskaper som gjør den andre erstattelig, eller utbytbar.

Denne tilfeldigheten forsterkes av en viss "likegyldighet" som ligger i ekteskapet som et sedelig eller etisk forhold. Det sedelige er rett og slett å ha en mann eller kone og å ha barn, slik at ved *en* ektefelles død kan en annen oppfylle de samme forpliktelsene. Konklusjonen er derfor også her at det like godt kunne ha vært en annen.

Spørsmålet er om denne kritikken også rammer det borgerlige ekteskapet, som, ved siden av å være et rettslig-sedelig forhold, er basert på subjektive følelser, og i denne forstand er tilfeldig.

²³ Hegel tenker ikke forholdet mellom mann og kvinne som et herreknektforhold, det vil si som er et forhold mellom den som nyter (herren) og den som arbeider (knekten). Det blir ofte oversett at anerkjennelsestemaet også forekommer i sedelighetskapittelet i samme verk; for eksempel i familiediskusjonen. Her settes familiens tre relasjoner opp mot hverandre og sammenliknes.

²⁴ Terry Pinkard legger i sin kommentar vekt på at forholdet mellom mann og kone ikke er en relasjon mellom frie individualiteter fordi de er bundet av begjæret, og av det faktum at begge er nødvendige for forplantningen. Han diskuterer ikke, som Hegel, forskjeller mellom mannlig og kvinnelig begjær. Pinkard (1996) *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge, Cambridge University Press, s. 142.

Og den enkelte borgerlige hustru og ektemann kan vel også erstattes i sine funksjoner som mor og familieforsørger?

Forskjellen er at det moderne ekteskapet ikke bare skal begrunnes ut fra plikt, der det sedelige bare er å være gift. Det skal også begrunnes som sedelig kjærlighet. Dette forutsetter blant annet frivillighet ved ekteskapsinngåelsen og åpner for inklinasjonsekteskapet.²⁵ Det avgjørende er ikke forelskelsen, men den gjensidige anerkjennelsen gjennom foreldreskapet, noe som har den moderne staten som forutsetning.

I diskusjonen av den klassiske familien står kvinnens beklagelige vilkår som mor og hustru i sentrum for Hegels oppmerksomhet, den lyst som ligger i moderskap og ekteskap er forbigående, og både som gjenstand for mannens begjær og gjennom morsplikter og hustru-plikter kan en annen gjøre samme nytte. Det er bare gjennom broren at kvinnen kan erkjenne seg som dette selv i en annen.

Dette skyldes at forholdet mellom bror og søster er hevet over begjæret. Søsteren er ikke utvalgt på grunn av tilfeldige egenskaper, og de søsterlige pliktene kan ikke utføres av en hvilken som helst kvinne.²⁶ Det skyldes med andre ord

²⁵ Et inklinasjonsekteskap er basert på partenes forelskelse til forskjell fra konvensjonsekteskapet, vanligvis foreldrearrangert. Hegel er forbausende likegyldig til spørsmålet om den subjektive opptakten til ekteskapet, som kan være en forelskelse, men også "velmenende foreldres foranstaltninger". Det objektive utgangspunktet er en viljesakt. Han slår også fast at det er en sedelig plikt å gifte seg. *Rettsfilosofien* § 162.

²⁶ "Der Bruder aber ist der Schwester das ruhige gleiche Wesen überhaupt, ihre Anerkennung in ihm rein und unvermischt mit natürlicher Beziehung; die Gleichgültigkeit der Einzelheit und sittliche Zufälligkeit derselben ist daher in diesem Verhältnisse nicht vorhanden; sondern das Moment des anerkennenden und anerkannten *einzelnen Selbsts* darf hier sein Recht behaupten, weil es mit dem Gleichgewichte des Blutes und begierdelose Beziehung verknüpft ist. Der Verlust des Bruders ist daher der Schwester unersetzlich, und ihre Pflicht gegen ihn

slektskapet, men en anerkjennelse gjennom broren har ikke bare naturlige, men også historiske forutsetninger.

5. Barneoppdragelse og begravelse.

Honneth diskuterer, med utgangspunkt i *Rettsfilosofien*, sammenhengen mellom anerkjennelse og plikt, og beskriver et sosialt eller sedelig felt som en rekke intersubjektive handlinger som artikulere bestemte former for anerkjennelse, med plikt som en vesentlig bestanddel. Et subjekt kan bare anerkjenne et annet subjekt, og få anerkjennelse som subjekt, ved å etterleve bestemte moralnormer, eller plikter, som er virksomme som interne bestanddeler av ethvert sosialt fellesskap.²⁷

Denne innsikten er egnet til å belyse Hegels familiefilosofi, for som alt antydnet er ekteskap som sedelig kjærlighet en gjensidig anerkjennelse gjennom foreldrepliktene. Det borgerlige ekteskapet er på den ene siden et naturlig bånd, der partene kan bekreftes i sine naturlige egenskaper som mann og kvinne, men den virkelige anerkjennelsen uttrykkes gjennom barneoppdragelsen, som kjærlighetens realisering.²⁸

Ekteskapet, slik det beskrives i *Åndens Fenomenologi*, er også et sedelig, eller pliktbasert, forhold, men pliktene uttrykker ikke et virkelig anerkjennelsesforhold mellom mann og kone. Her kommer ekteskapet i skyggen av søskenforholdet, og spørsmålet blir derfor hvilke plikter som forener bror og søster. Hegel gir

die höchste". *Phänomenologie des Geistes*, op.cit., s. 326; *Åndens Fenomenologi*, op.cit., nederst s. 238.

²⁷ Honneth, "Sphären reziproker Anerkennung", s. 10 (jfr. note 2).

²⁸ Denne sammenhengen utredes ikke av Honneth, og jeg vet ikke om han ser Hegels poeng, som er at kjærlighet mellom ektefeller er en gjensidig anerkjennelse gjennom foreldrepliktene, som igjen er et resultat av en historisk prosess. Honneth legger vekt på den naturlige behovstilfredsstillelsen i familien. Denne innebærer at familiemedlemmer erfarer hverandres uerstattelighet, noe som igjen genererer gjensidig hjelp og støtte. Familien er i denne forstand en form for naturlig sedelighet. "Sphären reziproker Anerkennung", s. 22 ff.

ingen generell beskrivelse, verken av søsterens eller av brorens plikter, inspirert av *Antigone* fester han seg ved *en* eneste plikt, som er søsterens plikt til å begrave sin døde bror.

Som et supplement til Sofokles gjøres forfedrekulten til den antikke familiens vesentlige oppgave. Familien får først og fremst en religiøs funksjon, og økonomi og oppdragelse reduseres tilsvarende til instrumentelle oppgaver som strengt tatt ikke tilhører familien, men staten, det vil si at de tilhører den menneskelige lov og ikke den loven som er guddommelig og evig.²⁹ Tanken er at den døde tilhører familien, og at begravelsen er en hellig plikt som forvandler en naturlig hendelse til en bevisst handling der den døde går over til en form for allmenn individualitet og blir til den avdøde, eller til "skyggen".

Forfedrekulten bestemmes altså som den sanne familieoppgaven, og kvinnens høyeste og edleste plikt er å begrave sin døde bror, fordi denne plikten faller under den hellige lov, og bekrefter familiens eller slektens relative selvstendighet i forhold til staten. Gjennom denne oppgaven bekreftes også kvinnens relative selvstendighet i forhold til mannen, noe som først og fremst kan uttrykkes i forholdet mellom bror og søster, som det heter har søsteren i broren mannen "som sin like".³⁰ Broren er uerstattelig, slik jeg tolker Hegels lesning av *Antigone*, fordi broren er kvinnens mulighet til å oppnå anerkjennelse som etisk aktør, en anerkjennelse som i denne tragedien bare kan realiseres fullt ut i det hinsidige.

²⁹ Forfedrekultens betydning understrekes av flere, blant annet av Heidi Ravven, "The spiritual purpose of the family is the symbolic transcendence of death and the creation of historical continuity". Ravven (1995) Has Hegel Anything to say to Feminists? I *Feminist Interpretations of Hegel*, *op.cit.* s. 230.

³⁰ ".....des Bruders, an dem die Schwester den Mann als ihresgleichen hat", *Phänomenologie des Geistes*, *op.cit.* s. 341; *Åndens Fenomenologi*, *op.cit.* s. 247.

I den borgerlige familie blir *ektemannen* uerstattelig, det vil si at kvinnens anerkjennelse som kvinne ikke er avhengig av den tilfeldighet det er å ha en bror, men er en anerkjennelse gjennom ekteskapet, som i prinsippet er en mulighet for alle.³¹

6. Kvinnen som etisk aktør.

Hegels familiediskusjon handler mer om kvinnen enn om mannen, om kvinnens egenskaper og kvinnens "skjebne". Familien er en kvinnesfære, det vil si det sosiale rom der kvinnen kan utføre sin borgerplikt. Og det er nettopp kvinnens borgerplikt som diskuteres, som på den ene siden er barneoppdragelse og på den andre siden forfedrekult, og dermed oppstår et konsept om kvinnen som etisk aktør.

At dette spørsmålet har en sentral plass i Hegels familiefilosofi kan vi se av den vedvarende interessen for Antigone, som handler i pakt med den såkalte hellige lov, når hun begraver sin døde bror. Samtidig er ikke Hegel villig til å anerkjenne Antigone fullt ut som moralsk subjekt. Det heter at kvinnens moralske bevissthet kun er "en anelse", den ligger ikke "i bevissthetens dag", men forblir religion og indre følelse.

Om vi forfølger dette tema inn i den borgerlige familie, ser vi at familiens legitimitet hviler på den forutsetning at kvinnen kan anerkjennes som etisk aktør gjennom moderskapet, og at det er dette som gir begrepet om ekteskap som sedelig kjærighet et innhold. Men kvinnen er heller ikke i den borgerlige familie et

³¹ Patricia Jagentowicz Mills innvender i sitt essay om Hegels *Antigone* at Hegel ikke lykkes i å fremstille bror-søster forholdet som et ideelt forhold mellom mann og kvinne. For det første dreier det seg om et forhold mellom to ungdommer, siden broren forlater oppvekstfamilien "uten å se seg tilbake", for det andre er det ingen garanti for at søsteren vil ha en bror. Mills innvendinger tar ikke tilstrekkelig høyde for forskjeller mellom familiebegrepet i *Rettsfilosofien* og i *Åndens Fenomenologi*, og forutsetter også at Hegel i *Åndens fenomenologi* forholder seg ukritisk til den klassiske modellen. Jagentowicz Mills (1995) Hegel's Antigone. I *Feminist Interpretations of Hegel*, op.cit. ss. 65-6.

moralsk subjekt i egentlig forstand, for familien er, som i *Åndens Fenomenologi*, en ureflektert sedelighetsfære, basert på vaner, sed og skikk.³²

Hegel ser allikevel en vesentlig forskjell mellom den moderne og den antikke staten. Mens kvinnens antatt manglende evne til moralsk refleksjon er gjennomgående, gjelder denne mangel i antikken begge kjønn. Den greske bystaten er som helhet en form for "umiddelbar sedelighet" der subjektiviteten ikke kommer til sin rett. Den greske borgeren er ett med bystaten, og "provinsiell", for selv om han som borger har det allmenne i blikket, så er det allmenne på dette historiske nivå bare denne bestemte bystaten.³³

En liknende begrensning beskriver kvinnens etiske bevissthet, for også hennes blick er, ifølge Hegel, stadig rettet mot *det egne*, det vil si mot egen mann og egne barn, egne brødre og egen slekt, eller mot *individet som familiemedlem*, den levende eller den døde.³⁴

³² Spørsmålet om anerkjennelse av kvinnen som moralsk subjekt er et nærliggende spørsmål, for Hegel er klar over at han diskuterer patriarkalske familiestrukturer, enten det dreier seg om mannens juridiske og økonomiske overhodestatus i det borgerlige ekteskap, eller om huserrens myndighet over familietilhørige i antikken. Om patriarkatet i vår tid, jfr. Therborn (2004) *Between Sex and Power. Family in the world. 1900-2000*. London: Routledge, s. 310. "Patriarchy still governs most of Asia (particularly in the west), most of Africa, parts of the Andes and the Balcans, and leaves its shadows in significant parts of East Asia.". Therborns distinksjon mellom "the rule of the father", og "the rule of the husband" overensstemmer i grove trekk med Hegels oppfatning av patriarkatet i den klassiske og i den borgerlige familie.

³³ Uttrykket "provinsialitet" om den antikke borgerens forhold til staten er hentet fra Taylor(1975) *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, s.172.

³⁴ Det dreier seg her ikke om et rent allment individ, men om individet som familiemedlem.

Med denne begrensning kan kvinnen både i borgerlig og klassisk familie anerkjennes som etisk aktør, henholdsvis gjennom barneoppdragelsen, og gjennom omsorg for de døde og ved å bevare slektsminnet.³⁵

Så langt Hegels blikk rekker er kvinnen ikke statsborger i egentlig forstand, men anerkjennes bare som familiemedlem, en "kjensgjerning" som ikke overskrides av utopiske forestillinger om "kvinnens borgerlige forbedring", som er tittel på en av 1700-tallets mer progressive debattbøker.³⁶ Hensikten er ikke å konstruere noe nytt, men å analysere den normative begrunnelsen for historisk gitte familiestrukturer, med særlig vekt på ekteskapet og på spørsmålet om anerkjennelse av kvinnen som etisk aktør. En slik analyse forutsetter en teori om kjønnsforskjeller, og om forholdet mellom natur og samfunn, et tema som går langt utover det som er tekstgrunlaget for denne undersøkelsen, og som derfor bare skal antydes.

Spørsmålet om hvordan en kjønnsbestemt fordeling av plikter begrunnes, besvares i *Åndens Fenomenologi* med referanse til antikken, der sedelighetsnivået, det vil si det greske samfunnets umiddelbare, eller ureflekterte, sedelighet oppgis som grunn til at naturforskjellene får sosial betydning. Grekerne så naturen som tegn, de la en mening i de naturlige kjønnsforskjellene. I *Rettsfilosofien* begrunnes pliktfordelingen både ut fra statsideen og ut fra en, på denne tid, populær forestilling om kjønns-

³⁵ Hegel er ikke villig til å bestemme kvinnens vesentlig plikt som den oppgave å produsere sønner for krigsmakten, men som plikten til å ære de døde og til å opprettholde en guddommelig lov. Her er jeg uenig med Judith Butler når hun sier: "Hegel can certainly acknowledge the way in which the state presupposes kinship relations, but he argues that the ideal for the family is to furnish young men for war". Butler (2000) *Antigones Claim. Kinship between life and death*. New York: Columbia University Press, s.12.

³⁶ Theodor von Hippel (1792) *Über die bürgerliche Verbesserung des Weibes*. Berlin.

karakterer som knyttet bestemte karaktertrekk til de fysiske kjønnsforskjellene.

Hegel tenker på den ene siden disse trekkene som resultat av en historisk prosess. Kjønnskarakterene beskrives i lys av skillet mellom familie og borgerlig samfunn/stat, der mannen er splittet, kvinnen hel, mannen har egenvilje og vilje til det allmenne, kvinnen egner seg for det konkrete familiefelleskap, mannen er aktiv, kvinnen passiv, mannen rasjonell, kvinnen irrasjonell etc.

På den annen side tenkes mannens antatte fortrinn med hensyn til rasjonalitet og egenvilje som en antropologisk konstans, som i naturfilosofien forklares ut fra mannens seksualdrift. Det aktive begjær er spontant, bevisst (synlig) og selvbekreftende, mens kvinnens drift er mer ubevisst og må "vekkes", en forskjell som blir bestemmende for kjønnenes ulike sosialisering.³⁷

Kjønnsdifferensieringen i den moderne staten er en kultivering av naturlige anlegg, og den borgerlige familie er "et gode", blant annet fordi kvinneligheten (og mandigheten) kommer til sin rett. Her er det fristende å tilføye at hvis Hegel hadde hatt rett i at kvinneligheten kommer til sin fulle rett i familien, det vil si at kvinner ikke egner seg for politikk, vitenskap etc. hadde kvinners faktiske ytelser på disse områdene i dag blitt uforklarlige.

Konklusjon.

Familien diskuteres både i *Rettsfilosofien* og i *Åndens Fenomenologi*, på den ene siden som en spenning mellom ekteskap og familieformue, en spenning som oppheves og bevares gjennom barneoppdragelsen, og på den annen side som

³⁷ Mer om naturlige kjønnsforskjeller finnes i Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*(1970) Frankfurt/Main: Suhrkamp, bd. 9, s. 516 (§ 369). Se også de Beauvoirs kritikk av myten om at kvinnen er ukjent med seksuelt begjær til hun vekkes av en mann i kapitlet om "Sexual Initiation" i de Beauvoir(1980) *The Second Sex*. New York & London: Penguin, kap.3.

en spenning mellom ekteskap og forhold mellom foreldre og barn, en spenning som oppheves og bevares i forholdet mellom bror og søster. Familie er på den ene siden borgerlig kjernefamilie og på den andre siden slekt eller "blodsband".

Et overordnet tema er forholdet mellom familie og stat, der barneoppdragelse og forfedrekult, eller bevaring av slektsminnet, bestemmes som familiens vesentlige oppgaver i borgerlig og klassisk familie, blant annet fordi disse oppgavene skaper en tilnærmet balanse i kjønnsforholdet, enten som ekteskap, eller som et forhold mellom bror og søster.

Det borgerlige ekteskaps fortrinn fremfor det klassiske, at kvinnen kan anerkjennes som etisk aktør gjennom moderskapet, har som forutsetning at ekteskapet ikke reduseres verken til et middel for eiendom, eller til et middel for barneoppdragelse. Familien må, som sagt i innledningen, begrunnes som ekteskap.

Bakgrunnen for familieanalysene er et Europa ved begynnelsen av 1800-tallet, med varierende familiemønstre, der familiebegrepet veksler i betydning mellom slekt og kjernefamilie.³⁸

I *Åndens Fenomenologi* kan Hegel fremdeles identifisere seg med den klassiske modellen. Det gjelder for eksempel erfaringen av allianser mellom mødre og sønner, av manglende gjensidighet i ekteskapet og av vennskapet mellom bror og søster.³⁹ Selv om Hegel så dette vennskapet som tapt i sin opprinnelige form, ser han på begynnelsen av 1800-tallet fremdeles båndet mellom bror og søster som en sentral familieerfaring og dermed

³⁸ "Trotzdem ist jede neue Familie das Wesentlichere gegen den weiteren Zusammenhang der Blutsverwandtschaft, und Ehegatten und Kinder bilden den eigentlichen Kern, im Gegensatz dessen, was man in gewissen Sinn auch Familie nennt." *Rettsfilosofien* § 172 (tillegg).

³⁹ Thomas Mann gir i romanen *Buddenbrooks. Verfall einer Familie* (1901) en skildring av det såkalte konvensjonsekteskapet og av det livsvarige båndet mellom bror og søster i en borgerlig kjøpmannsfamilie.

slektsbåndet som viktig. Med begrepet om borgerlig kjernefamilie har han forlatt den klassiske modellen, som han av forskjellige grunner ikke lenger finner like aktuell.



Petra Hedberg

Anerkjennelse og frihet.

Hvordan forholder Hegels anerkjennelsesbegrep seg til de anerkjennelsesbetingelser som er innbakt i diskursetikken? I denne sammenhengen vil jeg gå inn på anerkjennelsesbegrepet slik det blir behandlet i Hegels herre-trell-dialektikk, for så å se nærmere på diskursetikken hos Habermas og Apel. Dette vil kaste lys over både Hegels anerkjennelsesbaserte frihetsbegrep og Habermas' og Apels ide om tvangsfri dialog.

Hegels herre-trell-dialektikk.

Herre-trell dialektikken i *Phänomenologie des Geistes* (heretter *Fenomenologien*) gir et bilde av hvordan individets frihet er betinget av andre individers frihet. Anerkjennelsen av den andres frihet i kombinasjon med den andres anerkjennelse av den førstes frihet, er det som skal garantere begges frihet. Frihet kan derfor først oppstå gjennom denne type gjensidig anerkjennelse. På den måten danner dette frihetsbegrepet en kontrast til rent individualistiske oppfatninger av hva frihet er, der friheten kun sees som noe som hefter ved det enkelte individs forhold til verden. I den forstand kan man si at friheten må forstås som intersubjektivt betinget. Noe av dette kan man også finne innbakt i liberale oppfatninger av frihet, slik det kommer til uttrykk i dette klassiske sitatet fra John Stuart Mill:

Den eneste friheten som fortjener dette navn, er den som går ut på at vi fremmer vårt eget beste på vårt eget vis, så lenge som vi ikke berøver andre fra deres

eget beste, eller hindrer dem i deres anstrengelser for å oppnå det.¹

Herre-trell dialektikken i *Fenomenologien* har vist seg å være svært fruktbar, siden man i det minste tilsynelatende finner en sosial og økonomisk tematikk til grunn for anerkjennelsestemaet. Imidlertid er det også slik at denne versjonen av anerkjennelsesproblematikken kan karakteriseres som en av de mest abstrakte formulerte i Hegels forfatterskap. Det svært vanskelig å se hvilken konkret sosial problematikk som er påtenkt i *Fenomenologiens* herre-trell-dialektikk. Herren og trelle omtales i svært abstrakte termer. En kort gjengivelse av selve gangen i dette kapitlet skulle være på sin plass her:

Kapitlets inngangstema er i første omgang individets, dvs. i Hegels språkbruk, *bevissthetens* forhold til naturen. Her fremstår bevisstheten som en *selvbevissthet* ved å kunne reflektere over sin egen bevissthets forhold til naturen. I neste omgang oppnår selvbevisstheten også en bevissthet om sitt forhold til andre selvbevisstheter, og erkjenner at det er her den kan finne en relasjon preget av gjensidighet. I forholdet til naturen står bevisstheten i et *ensidig* forhold der bevisstheten er den erkjennende part. I forhold til andre subjekter oppstår erkjennelsen i form av en anerkjennelse av den annens karakter av å være en selvbevissthet som en selv. Imidlertid tar denne såkalte anerkjennelsen først og fremst form som en kamp mellom to selvbevisstheter, der den enkelte bevissthet prøver å bli fri gjennom å få makt over den andre. Det er ut av denne kampen at herre-trell relasjonen oppstår ved at den seirende part nettopp blir herre over den andre. Denne kampen beskrives endog av Hegel som "en kamp om liv og død" (Hegel 1807: 130).

¹ Jeg har holdt meg så nær til Mills egen formulering som mulig i oversettelsen av dette sitatet. Mills egen formulering er som følger: "The only freedom which deserves the name is that of pursuing our own good in our own way, so long as we do not attempt to deprive others of theirs or impede their efforts to obtain it." Mill 1985 [1859], s. 72.

Det er denne relasjonen som etter hvert gir opphav til erkjennelsen av at en selvbevissthet ikke kan bli fri ved å inngå i en herre-trell-relasjon til en annen. Her viser det seg nemlig at begge selvbevisstheter er i en trell-relasjon til den andre: Herren, fordi herren er avhengig av trellens arbeid for å få tilgang til naturens goder. Trellen, fordi trellen rent ensidig må anerkjenne herren som herre. Selvbevisstheten må derfor erkjenne at det er den gjensidige form for anerkjennelse av hverandre som frie som må til for at den enkelte selvbevissthet skal kunne være fri. En ensidig anerkjennelse der kun den ene (trellen) anerkjenner den andre (herren), er ingen egentlig anerkjennelse. Imidlertid blir verken herren eller trellen "frie" i denne sammenhengen. Herren blir fri ved å dominere trellen, til tross for sin avhengighet av trellens arbeid. Trellen oppnår gjennom sin bearbeidelse av naturen en større frihet i sitt forhold til naturen enn herren, men frykten for herren gjør at trellen holdes tilbake fra sin frigjørelse: Trellen må være villig til å sette livet på spill for å oppnå frihet. Og det er denne (tilsynelatende?) sosiale problematikk som har gitt opphav til svært forskjellige tolkninger av herre-trell-relasjonen.

Her er det nærliggende å tenke på den klassisk-marxistiske tolkningen som blant annet Alexandre Kojève representerer, og som setter herre-trell-relasjonen inn i rammen av det kapitalistiske samfunnets klassekonflikt. Dette har sikkert gitt et informativt perspektiv på klassekonfliktene i det tidlige 20. århundre, men gir ingen plausibel innfallsvinkel til Hegels filosofi. Slik Hans-Georg Gadamer påpeker det i *Five Dialectical Studies*, så var ikke Hegels samtids kapitalisme utviklet nok til å ha en (industri-) arbeiderklasse av nevneverdig format. Hvis herre-trell-relasjonen dermed er ment å vise til klassekonflikter i Hegels samtid, så ville det være mer trolig at det var byenes håndverksstand/klasse som var i trellens sted. At Hegel henviser til arbeidets dannende karakter skulle nettopp kunne støtte en

slik lesning (Gadamer 1976: 65). Men trelen kunne like gjerne være den føydale leilendingen på den tyske landsbygden.²

Anerkjennelsestemaets abstrakte og ahistoriske karakter gjør med andre ord at det ikke er selvinnlysende hvilket sosioøkonomisk maktforhold det henspiller på. Otto Pöggeler påpeker at det strengt tatt ikke dreier seg om sosiale roller i dette kapittelet i *Fenomenologien*, og at sosiale roller i samfunnsmessig forstand først dukker opp i verkets senere, historiske orienterte kapitler (Pöggeler 1993: 248). Det er da fortrinnsvis *Geist*-kapittelet Pöggeler tenker på her, der Hegel blant annet tar for seg opplysningstidens og den franske revolusjons frihetsbegreper. Et annet perspektiv finner man hos Nicolai Hartmann, som sier at herre-trell-dialektikken så å si gir uttrykk for en evig og grunnleggende sosiologisk lovmessighet mellom herskere og tjenere:

Es ist ein ewiges Gesetz im Wesen der Herrschers und Dieners, das Hegel hier herausarbeitet, ein – wenn man so will – ein soziologisches Grundgesetz.
(Hartmann 1973: 333)

Men herre-trell-relasjonens universelle karakter gjør også at temaet lar seg bruke på ulike sosiale og historiske kontekster. Man kan betrakte anerkjennelsestemaet som en idealisert modell som er appliserbar på enhver relasjon der dominans/underkastelse rår. Slik Gadamer formulerer det, kan herre-trell-relasjonen fungere som en "idealtipe" i en "webersk" forstand. Herre-trell-dialektikken kan dermed betraktes som en

² Den tidlige Frankfurterskole tok sikte på å etablere en "syntese" av Marx og Hegel som skulle gi en bedre forståelse av det kapitalistiske samfunns utvikling. I *Reason and Revolution* presenterer Herbert Marcuse en venstrehegeliansk lesning av Hegel. Typisk nok er det arbeidets kategori som blir vektlagt i denne typen lesning av herre-trell-dialektikken (Marcuse 1985 [1941]: 114-17). Jf. også Kojèves marxistiske lesning av dette kapittelet (1980 [1947]: 45-50). Hos Kojève er det trelen som får den frigjørende funksjonen i herre-trell-relasjonen.

rendyrket fremstilling av de "intersubjektive betingelser" ethvert individs frihet står under.

I diskursetikken fungerer kravet om gjensidig anerkjennelse som en betingelse for at deltakerne skal kunne komme fram til en gyldig konsensus vedrørende faktapåstander eller normative utsagn. Grunntanken er dessuten at gyldig konsensus skal være resultat av rasjonell argumentasjon. Dermed får denne frihetsbetingelsen en noe annen funksjon i diskursetikken. I neste del vil jeg gå nærmere inn på diskursetikkens behandling av anerkjennelsestemaet, og belyse både diskursetikkens og Hegels versjon gjennom et sammenlignende perspektiv.

Diskursetikkens anerkjennelsesform.

Diskursetikkens bruk av anerkjennelsesbegrepet går først og fremst på det rent argumentative nivå i diskursen. Diskursdeltakerne skal anerkjenne hverandre som likeverdige diskurspartnere i den forstand at man betrakter den andre som like berettiget til å komme med påstander (reise såkalte sannhets- og riktighetskrav) som en selv. I den sammenheng gjør Jürgen Habermas også bruk av nøkkelbegrepene *symmetri* og *resiprositet* (Jf. Habermas 1990a: 88, Habermas 1990b: 201, Habermas 1997: 25). Kravet om resiprositet viser til et intersubjektivt krav om gjensidighet i relasjonen, som går på at personene skal anerkjenne hverandre som likeverdige argumentasjonspartnere. Kravet om symmetri viser til personenes likeberettigelse til å delta i diskursen.

I praktiske diskurser kommer disse kravene også til uttrykk ved at berørte parter, dvs. de som berøres av det problem som diskursen dreier seg om, skal ha rett til å ta del i diskursen. Det er dette som Habermas kaller universaliseringsprinsippet. I artikkelen "Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics?"³ så er dette formulert på følgende måte:

³ Denne artikkelen utkom først på tysk med tittelen "Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch die Diskursethik zu?" i Kuhlmann, W., red

Only those norms may claim to be valid that can be met with the consent of all affected in their role as participants in a practical discourse. (Habermas 1990b: 197)

Han velger også å formulere det mer generelt i form av et universaliseringsprinsipp som er ment å angi en rent formell prosedyre for hvordan man går frem:

(U) For a norm to be valid, the consequences and side effects of its general observance for the satisfaction of each person's particular interests must be acceptable to all. (*ibid.*, s. 197)

Her tar både Habermas og Karl-Otto Apel hensyn til at det finnes ulike typer praktiske diskurser. Moralske diskurser gir i høyere grad enn andre rom for at den berørte part selv skal kunne ta del i diskursen. Den moralske diskursen dreier seg om moralske dilemmaer som i noen tilfelle kun kan avgjøres gjennom at partene selv tar del. I andre typer praktiske diskurser, slik som politiske eller legale, kan berørte parter kun komme til orde gjennom representanter. Den moralske diskursen blir derfor hos Apel den praktiske diskurs som i høyest mulig grad vil kunne innfri diskursens symmetri- og resiprositetsbetingelser ved at den berørte part selv har rett til å delta i den anerkjennelsesrelasjonen som diskursen utgjør. Apel innfører i den sammenheng nøkkelbegrepet "approsimering" (*Approximation*), som tilsier at diskurser på det faktiske nivå kun

(1986) *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Suhrkamp. Denne var ikke med i den opprinnelige utgivelse av *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1983) Frankfurt a.M., Suhrkamp. Den ble senere lagt til Polity Press' engelske oversettelse med tittelen *Moral Consciousness and Communicative Action* (1990) Cambridge/Massachusetts, Polity Press.

i forskjellig grad vil kunne innfri diskursens ideale betingelser.⁴ Dette gjelder også den moralske diskurs. Både Habermas og Apel gir rom for man også i enkelte moralske diskurser må gripe til såkalte advokatoriske diskurser, når den berørte parten selv (som for eksempel en gammel, senil onkel) ikke kan ta del i beslutningen (Apel 1998b: 123; Apel 1999: 61-2).⁵

I diskursetikken (og diskursteorien⁶) tar anerkjennelsestemaet en ny form. Her dreier det seg ikke lenger om en "kamp på liv og død", men snarere om en type "kamp" om faktapåstanders "sannhet" og normative utsagns "riktighet" ved hjelp av fredelige, kommunikative virkemidler. I den sammenheng er det verdt å se nærmere på en del av forskjellene mellom det hegelske og det diskursetiske anerkjennelsestemaet, siden forskjellene vil kunne brukes til å belyse både den hegelske og diskursetiske versjonen.

Hegel versus diskursetikken.

Den første avgjørende forskjellen går strengt tatt på den så å si generiske funksjon som herre-trell-dialektikken fyller i

⁴ Om dette s.k. approksimeringsprinsipp, jf. Apel (1988b: 128-29). Jf. også Apels kommentarer til Habermas' *Faktizität und Geltung* (Apel 1998c), spesielt ss. 793-801.

⁵ Habermas, på sin side, velger å skille mellom moralske og politiske/rettslige diskurser ved å formulere et mer generelt diskursprinsipp, "D", som skal kunne gi rom for forskjellene (jf. (Habermas 1992: 138). Politiske og legale diskurser har for eksempel generaliserbare interesser for øye, og ikke de interesser hvert enkelt individ måtte ha. I *Faktizität und Geltung* (1992) utarbeider Habermas de avgjørende forskjellene mellom moralske og politiske/legale diskurser. Jeg vil ikke gå spesielt inn på de ulike forskjellene mellom Apel og Habermas i denne sammenheng, siden anerkjennelsestemaet da lett vil komme ut av fokus.

⁶ Terminologien har endret seg noe i Habermas' forfatterskap. Mens "diskursetikk" og "diskursteori" gjerne ble brukt for å markere skillet mellom teoretiske og praktiske diskurser i hans tidligere skrifter, bruker han i *Faktizität und Geltung* (1992) "diskursteori" på alle typer diskurser.

Fenomenologien. Her viser Hegel både til betingelsene for herre-trell-relasjonens generiske tilblivelse, og til betingelsene for dens oppløsning: Nemlig at begge parter gjensidig anerkjenner hverandre som frie. Diskursetikken er derimot ikke ute etter å finne noen generisk forklaring på hvorfor eller hvordan dominansrelasjoner er kommet til. Anerkjennelsesrelasjonen har her en helt annen funksjon, ved at "anerkjennelse" i form av den tvangsfrie dialog fungerer som betingelse for gyldig konsensus. Dermed kan man si at det er herre-trell-dialektikkens resultat som også utgjør diskursetikkens "begynnelse" og fundament.

En annen avgjørende forskjell går på den intersubjektive funksjon som anerkjennelsestemaet har i diskursetikken, men som derimot mangler i *Fenomenologiens* herre-trell-dialektikk. Axel Honneth er av den oppfatning at man i Hegels *Fenomenologi*-versjon av herre-trell-dialektikken finner en retrett til en bevisshetsfilosofisk innfallsvinkel til temaet. Den bevissthetsfilosofiske innfallsvinkelen gjør at Hegel overser den intersubjektive løsningen på herre-trell-problemet.⁷ Dette kan man også se ved nærmere lesning av dette kapittelet: Det er strengt tatt ingen intersubjektiv løsning som søkes på problemet. Herren og trelen må, hver for seg, komme til en erkjennelse av hva som må til for at han selv skal kunne bli fri. Og det forutsettes så å si at denne erkjennelse av anerkjennelsens betingelser også er en forutsetning for at anerkjennelsen skal kunne realiseres i praksis. Man kan dermed, ved hjelp av diskursetikkens terminologi, si at denne erkjennelse er noe som kommer i stand rent monologisk, ikke dialogisk. I tillegg er det også slik at dette kapittelet ender uavklart: Man kommer til en erkjennelse av hva som må til for at begge parter skal bli frie, men dette blir ikke ført ut i praksis. Og med utgangspunkt i

⁷ Jf. Honneth (1992/1998: 52-3). Honneth setter *Fenomenologiens* anerkjennelsestema i kontrast til de tidligere versjonene av anerkjennelsestemaet som gis i Hegels Jena-forelesninger, der Hegel ser på konkrete anerkjennelsesrelasjoner i familien, samfunnet og staten. Disse tre samfunnsfærene finner man igjen i Hegels sene verk, *Rettsfilosofien*.

Habermas' 60-talls terminologi kunne man si at Hegels teori om frihetens betingelser forblir en teori som ikke blir ført ut i praksis.⁸

I denne sammenhengen er det imidlertid Habermas' senere (diskursteoretiske og diskursetiske) posisjon som er i fokus, og da kommer en tredje avgjørende forskjell mellom Hegels og diskursetikkens anerkjennelsestema frem: Diskursetikkens intersubjektivitet i form av en diskursiv, *kommunikativ* behandling av problematiske sannhets- og riktighetskrav. Diskursetikken forutsetter dermed en type lingvistisk og kommunikativ transformasjon av det opprinnelige hegelske temaet.

Diskursetikkens ide om den tvangsfrie dialog.

Nøkkelordene symmetri og resiprositet ble introdusert i første del som en nærmere angivelse av hva diskursetikkens anerkjennelsesrelasjon dreier seg om. Her er det anerkjennelsen i form av like rettigheter som står i fokus. Og de like rettigheter det dreier seg om, er retten til å delta i diskursen på lik linje med andre diskursdeltakere. Apel snakker i den sammenheng om både like rettigheter og plikter, som innebærer at man både har lik stor rett til å komme med argumenter som like stor plikt til å ta andres argumenter med i betraktningen. I den sammenheng bruker Apel blant annet uttrykkene "equal rights and co-responsibility" og "gleicher Rechte und Pflichten argumentativer Reziprozität", noe som får fram det både (meta-)normative og argumentative ved disse generelle symmetri- og resiprositetsbetingelsene (jf. hhv. Apel 1999: 58-9 og Apel 1996: 23). På dette

⁸ Se, for eksempel Habermas' hovedverk fra 1968: *Erkenntnis und Interesse* (eng., *Knowledge and Human Interests*), der Habermas blant annet går inn på Marx' kritikk av Hegel i verkets første kapittel, og der blant annet idealisme kontra materialisme og forholdet mellom teori og praksis er sentrale temaer. Imidlertid er det slik at Habermas har valgt å gå bort fra en del av grunninnsiktene i tidligere verker, slik som tanken om de tre erkjennelsesledende interesser. Habermas' begrepsbruk er dessuten såpass endret at det vil være en både krevende og omfattende oppgave å gå inn på forholdet mellom den tidlige og senere Habermas.

nivå er det ikke avgjørende forskjell mellom ulike typer diskurser, mener Apel: Både praktiske og teoretiske diskurser avhenger derfor av de samme grunnleggende, meta-normative argumentasjonsbetingelser (Apel 1999: 47-8).

Et par avgjørende forskjeller mellom praktiske og teoretiske diskurser er likevel verdt å nevne. I "Discourse Ethics" sier Habermas slik at teoretiske diskurser baseres på et induktivt prinsipp, mens praktiske på sin side baseres på det nevnte universaliseringsprinsippet (Habermas 1990a: hhv. s. 63 og 65). Her er også skillet mellom fakta og normer av relevans. Habermas uttrykker det dit hen at faktapåstander viser til en verden som eksisterer uavhengig av vår beskrivelse av den. Normer, derimot, er avhengig av å bli anerkjent av et sosialt fellesskap for å kunne få en handlingsregulerende funksjon. Det er også på denne måten normer får en "eksistens" uavhengig av det enkelte individ. I den sammenheng er det også verdt å trekke inn skillet mellom gjeldende og gyldige normer. Gjeldende er de normer som rent faktisk anerkjennes av et samfunn, mens gyldige kan normer først bli når de er blitt gjenstand for en diskursiv overprøvelse i en praktisk diskurs der konsensus om normens gyldighet blir resultatet (se, f.eks. Habermas 1972: 166-167, 172-173 og Habermas 1999: 296-97).

For diskurser, rent allment, gjelder det at diskursen skal være basert på en *rasjonell, saklig* og *upartisk* form for kommunikasjon. Det er "saken selv" som skal være i fokus, og dette innebærer at verken diskursmedlemmenes personlige egenskaper eller sosioøkonomiske posisjoner er av relevans for diskursens diskursive overprøvelse av faktapåstander eller normativt kontroversielle utsagn. Kun på den måten skal man da kunne sikre en likeverdig, likeberettiget "tvangsfri kommunikasjon". Det er, slik Habermas gjerne uttrykker det, kun "det bedre arguments tvangløse tvang" som skal styre diskursen. Diskursen utelukker dermed, rimelig nok, enhver form for verbal manipulasjon og også enhver form for "appell til makt" (se f.eks. Habermas 1997: 25-7; Apel 1999: 59).

Språk og kommunikasjon.

Såvel Gadammers hermeneutikk som Austins og Searles talehandlingsteori finnes innbakt i diskursetikken og/eller diskursteorien. Gadammers hermeneutikk er å finne på flere nivåer i diskursetikken, både i form av hans dialogbaserte forståelsesbegrep⁹, og i form av en hermeneutisk tilnærming til både tekster, historie og kulturelle fenomener. Apel nevner også hermeneutikkens relevans for naturvitenskapen, i form av den gjensidige forståelse som teoretiske diskurser krever og i form av den hermeneutiske forståelse man har av naturvitenskapens vitenskapshistorie.¹⁰ Det er først og fremst den dialogbaserte forståelse som er av relevans her:

Diskursen avhenger av en forståelsesorientert kommunikasjonsart som er basert på at partene søker å få en gjensidig forståelse av hverandres synspunkter. Det er den gjensidige forståelse (av saken) som er diskursens mål, og det er dette som er betingelsen for at man videre skal kunne komme fram til en gyldig konsensus. Både Habermas og Apel skjelner mellom ulike kommunikasjonstyper, og det er lettest å se relevansen av den *forståelsesorienterte* kommunikasjonstypen når den blir kontrastert med den andre hovedtypen av kommunikasjon: Den *strategiske*. I motsetning til den forståelsesorienterte kommunikasjonstypen vil den strategiske kommunikasjonsformen være *suksessorientert* og ikke *forståelsesorientert*, og være styrt av interesser som nettopp ikke har "den gjensidige forståelse" som mål. Skillet mellom forståelsesorientert og suksessorientert kommunikasjon er i samsvar med Austins og

⁹ Jf. Gadamer (2004: 356-71) og spesielt for hans dialogbaserte forståelsesbegrep.

¹⁰ Se f.eks. et av de seneste bidragene fra Apel (2008: 214 ff.), der Apel gir en rask redegjørelse for hermeneutikkens relevans for hans egen transcendentpragmatiske posisjon. Habermas på sin side tar også opp hermeneutikkens relevans både i Habermas (1997: 107-20) spesielt, og i Habermas (1990: 21-32). Se også Apel (1997) for en grundigere gjennomgang av hermeneutikkens forhold til transcendentpragmatikken.

Searles skille mellom illokusjonære og perlokusjonære talehandlinger, i den forstand at den perlokusjonære typen retter seg mot konsekvensene av det som blir sagt, mens den illokusjonære dreier seg om forståelsen av det som blir sagt.

Politiske forhandlinger og økonomiske transaksjoner er eksempler på strategiske kommunikasjonsformer der kommunikasjonen har målsettinger som er av det suksessorienterte slaget, og der aktørene også kan forsøke å holde sine interesser skjult for de andre aktørene. Hvis det f.eks. er interessen for egen vinning som ligger bak en aktørs tilsynelatende forståelsesorienterte kommunikasjon, så vil kommunikasjonen være av strategisk art, og en gyldig konsensus vil dermed ikke kunne oppnås.¹¹ Dette tilsier også at det kan være vanskelig å innfri diskursens betingelser i praksis, og det er derfor både Habermas og Apel skjelner mellom den ideale diskursens betingelser og de mange reale diskurser disse betingelsene helst skal finne sin realisering i. Både økonomiske interesser og maktbaserte posisjoner kan åpenbart fungere som hindre for en forståelsesorientert kommunikasjon. Jeg vil komme tilbake til forholdet mellom den ideale og reale diskursen, men først vil jeg gå nærmere inn på den ideale diskursens betingelser.

Diskursens betingelser inkluderer også fire såkalte universelle gyldighetskrav (eng. *validity claims* / ty. *Geltungsansprüche*) som må reises for at en gyldig konsensus skal kunne oppnås.¹² De fire gyldighetskravene er som følger:

¹¹ Her er flere tekster aktuelle. Se f.eks. Apels andre replikk til Habermas (Apel 1998b) der ulike typer strategisk kommunikasjon er tema. Se også (Apel 1996). Habermas for sin del går inn på disse kommunikasjonstypene flere steder, men her er Habermas (1997: 273-338) og Habermas (1999: 102-37) aktuelle.

¹² Jf. f.eks. Habermas (1972: 138), Habermas (1976: 22), Habermas (1997: 19, 308) og Apel (1996: 22-3), Apel (1997: 87), Apel (1998a: 654).

- 1) Et krav om sannhet (eng. *truth claim* / ty. *Wahrheits-Anspruch*). For at man skal kunne oppnå konsensus i en diskurs, må noen rimeligvis fremme en påstand som kan bli gjenstand for diskursens argumentasjon. Kravet om sannhet dreier seg om deskriptive påstander, og det er da påstandens antatte sannhet/usannhet som er diskursens diskusjons-tema.
- 2) Et krav om riktighet (eng. *rightness claim* / ty. *Richtigkeits-Anspruch*). Normative ytringer er, i analogi med deskriptive, i stand til å bli gjenstand for en rasjonell argumentasjon. Normer vurderes ut fra om de er riktige/gale slik faktapåstander vurderes ut fra om de er sanne/usanne.
- 3) Et krav om forståelighet/meningsfullhet (eng. *intelligibility* / ty. *Sinn-Anspruch*). Det deskriptive eller normative utsagn som er gjenstand for diskursens argumentasjon må også bli forstått av diskursens deltakere. Forståelighet går med andre ord på at personen som reiser et sannhets- eller riktighetskrav også må forutsette at dette blir forstått av de andre.
- 4) Et krav om sannferdighet/oppriktighet (eng. *sincerity, truthfulness* / ty. *Wahrhaftigkeit*). Man forutsetter at den som reiser et sannhets- eller riktighetskrav også er oppriktig og sannferdig. En løgn som fremsettes med personens visshet om at det er en løgn vil dermed ikke kunne bli gjenstand for gyldig konsensus.

Det interessante med dette er forskjellen mellom sannhets- og sannferdighetskravet. En påstand om sannhet er, generelt sett, en faktapåstand som antas å korrespondere med noe som reelt er tilfelle i en erfarbar verden. Faktapåstander har dermed en viss objektiv (dvs. intersubjektiv) overprøvbart. Kravet om sannferdighet/oppriktighet går derimot på personens rent subjektive tilstand og "state of mind", og er strengt tatt kun intrasubjektivt tilgjengelig og ikke intersubjektivt etterprøvbart.

Hva som videre er interessant, er forholdet mellom sannhets- og riktighetskrav. Normative krav reises først og fremst i praktiske diskurser, mens deskriptive påstander reises i både praktiske og teoretiske diskurser. (Politiske diskurser er slik sett et godt eksempel på diskurser som opererer med både sannhets- og riktighetskrav.) Helt generelt kan man derfor si at i teoretiske diskurser reises både sannhets- forståelighets- og sannferdighetskrav, mens i praktiske diskurser reises, generelt sett, alle fire. Men begge typer diskurser forutsetter også, som sagt, at de to overordnede anerkjennelsesbetingelsene også blir innfridd, dvs. de meta-normative og intersubjektive symmetri- og resiprositets- betingelsene.

For å oppsummere det hele så langt, så kan man si at diskursen avhenger av følgende ideale betingelser: Diskursen skal være tvangsfri; noe som tilsier at alle parter skal ha rett til å reise krav. Samtidig skal den være basert på gjensidighet, ved at partene også tar hverandres sannhets- og riktighetskrav opp til vurdering. Saklighet og upartiskhet er en videre forutsetning, og partene skal også fremme sine krav på en ærlig, oppriktig måte. Dialogen skal være forståelsesorientert, og det ikke bare i rent semantisk forstand ved at partene forstår hverandres utsagn på rent språklig nivå, men også ved at det er den gjensidige forståelse av hverandres synspunkter på sakens tema som skal ligge til grunn for en gyldig konsensus. Til grunn for dette ligger tanken om rasjonell argumentasjon, der det er det bedre arguments tvangløse tvang som skal være samtalens drivkraft.

Forståelse og enighet.

I *Wahrheit und Rechtfertigung* gir Habermas en grundigere redegjørelse for forholdet mellom forståelse (*Verständigung*) og konsensus (*Einverständnis*) innenfor egen posisjon. Han understreker at den gjensidige forståelsen ikke med nødvendighet trenger å føre til konsensus, selv om gjensidig forståelse er en nødvendig betingelse for konsensus. I den sammenheng skjelner han mellom forståelse i svakere og sterkere forstand. Den svakere formen er en aktørrelativ forståelsesform der man forutsetter at aktørene i det minste

forstår den andres begrunnelser for sitt standpunkt. Den sterke formen forutsetter også at man har med aktøruavhengige grunner å gjøre (Habermas 1999: 116-17). Det er også denne sterke formen for forståelse som igjen er betingelse for den gyldige konsensus, siden bruken av aktøruavhengige grunner inngår i selve ideen om en upartisk form for argumentasjon. Men gjensidig forståelse trenger som sagt ikke resultere i konsensus.

Enda mer nyansert blir denne posisjonen hvis man skjeler mellom ulike nivåer av konsensus. I "Globalization and the Need for Universal Ethics" går Apel inn på kontroverser der ulike etniske og religiøse oppfatninger er involvert, og sier at i slike tilfeller vil konsensus (*agreement*) i det minste kunne fungere som betingelse for en rasjonell form for uenighet. Her sier han det slik at "...the pursuance of moral discourses aims at least at a consensus about the reasons for the dissent" (Apel 2000: 151). Her kunne man, ved bruk av Habermas' terminologi, si det slik at personene i det minste må ha en svak form for forståelse som mål hvis samtalen skal bære preg av en rasjonell, forståelsesorientert form for kommunikasjon.

Her kommer også, rimeligvis, forskjellen mellom forståelsesorientert og suksessorientert argumentasjon inn. Argumentasjon er ikke, med nødvendighet, forståelsesorientert, og strategisk kommunikasjon er en måte å bryte mot argumentasjonsbetingelsene på. I den sammenheng skjeler både Habermas og Apel mellom tre grunnleggende rasjonalitets- og handlingstyper. De kommunikative og den strategiske rasjonalitets- og (sam)handlingstypen samsvarer med de to nevnte kommunikasjonstyper. Den tredje formen, den *instrumentelle* rasjonalitets- og handlingstype, er en mål-middel-orientert rasjonalitets- og handlingstype som primært søker suksess ved å realisere målsettinger i den objektive verden. Denne typen er handlingsorientert og ikke samhandlingsorientert, og eksempler på denne type handlinger er for eksempel eksperimenter og tekniske operasjoner. Den strategiske typen, derimot, søker suksess i den sosiale verden gjennom handlingskoordinerende (handlingsmanipulerende) virkemidler. Klassisk spillteori gir et

eksempel på strategisk og ikke instrumentell form for rasjonalitet, der aktørene søker suksess i et spill der den enkelte aktørs spillstrategi holdes skjult for de andre.

I denne sammenheng er det primært forholdet mellom den forståelsesorienterte og suksessorienterte kommunikasjon som er av interesse. På den ene side sier Habermas det slik at all kommunikasjon strengt tatt parasitterer på den forståelsesorienterte, siden også strategisk kommunikasjon må forutsette et minstemål av gjensidig forståelse. På den annen side representerer strategisk kommunikasjon et klart brudd med enkelte av de kommunikasjonsforutsetninger som diskursen bygger på, som for eksempel forutsetningen om en ærlig/oppriktig kommunikasjon der forståelsen av den andres argumenter inngår som sentral betingelse for gyldig konsensus.

På denne måten får også skillet mellom strategisk og forståelsesorientert kommunikasjon et kritisk siktemål: Gjennom å identifisere strategiske former for kommunikasjon i en diskursiv setting så vil man også identifisere kommunikative hindre som står i veien for den gyldige formen for gjensidig forståelse og konsensus. Som tidligere sagt, så kan dette være vanskelig i praksis, siden strategisk kommunikasjon lar seg kamuflere som forståelsesorientert: Den enkelte kan eksempelvis framstå som interessert i et felles økonomisk anliggende, men i realiteten forsøke å fremme sine egne økonomiske interesser. Det samme problem står man overfor i politiske forhandlinger, der partenes felles orientering kan bli ett skalkeskjul for den enkeltes særinteresser. Av den grunn vil politiske forhandlinger sjelden være rent forståelsesorienterte.

Ærlighet/oppriktighetskravet er den av kommunikasjonsbetingelsene som er vanskeligst å vurdere i praksis, siden dette går på aktørens subjektive tilstand. Men siden Habermas' og Apels kommunikasjonsteori også har en handlingsorientert side, vil også aktørens handlinger (eller fravær av handlinger) kunne være en indikasjon på vedkommendes "state of mind": Ved tilfeller av løgn kan man eksempelvis stå overfor et løfte som

ikke innfris i praksis. I andre tilfeller vil selve kommunikasjonsformen være en indikasjon på at kommunikasjonsbetingelsene ikke er innfridd: Bruk av argumenter som inneholder personkarakteristikker, ironi eller appell til enkeltpersoners maktposisjon/sosiale status vil åpenbart være argumenter som bryter mot saklighetskravet. Trusler hører heller ikke hjemme i en diskurs. I sin andre respons til (og immanente kritikk av) Habermas, går Apel (1998b¹³) inn på forskjellen mellom skjulte og åpne strategiske talehandlinger. Den skjulte formen kjennetegnes nettopp ved at personene skjuler sine "egentlige motiver" for hverandre, mens den åpne strategiske formen kjennetegnes ved at formålet ved kommunikasjonen er gitt for de andre. Trusler faller inn under den åpne strategiske talehandlingstypen, siden formålet med (tale-)handlingen er gitt for mottakerne, og siden forståelse og konsensus ikke er det primære formålet med talehandlingen. Et typisk eksempel er en ranssituasjon der raneren truer med å skyte hvis den andre setter seg i motverge (se f.eks., Apel (1998b), s. 710). Innen det politiske/økonomiske området vil trusler om politiske/økonomiske sanksjoner falle inn under samme kategori.

Den ideale diskursens status.

Dermed er vi kommet frem til den ideale diskursens status i forhold til reale diskurser. Nøkkelbegrepet *Approximation* står sentralt her, siden det i praksis vil være vanskelig å innfri diskursens betingelser i fulllest mulig monn. Dermed vil også den ideale diskursen (I Apels terminologi: "Det ideale kommunikasjonsfellesskap") fungere som en ideal modell innenfor Apels posisjon. Hos Apel vil den ideale diskursen få en kritisk funksjon overfor så vel empiriske argumentasjons-situasjoner (reale diskurser) som overfor sosioøkonomiske

¹³ En engelsk versjon av denne artikkelen, med tittelen "Openly strategic uses of language: a transcendental-pragmatic perspective (a second attempt to think with Habermas against Habermas)", er å finne i: Dews, Peter, red. (1999) *Habermas. A Critical Reader*. Oxford/Massachusetts: Blackwell Publishers, ss. 272-90.

forhold i samfunnet ellers. Tanken er da at selv om diskursens betingelser ideelt sett går på rent argumentative forhold, der sosioøkonomiske forhold ikke skal påvirke argumentenes vekt, så vil sosioøkonomiske forhold likevel kunne påvirke så til den grad at samfunnets borgere ikke har den like muligheten til å delta i diskurser. Hos Habermas er det ikke like klart om diskursen lar seg bruke på denne måten:

Ifølge Habermas er det ikke like selvsagt at diskursens betingelser lar seg bruke på forhold utenfor diskursen, og i "Discourse Ethics" sier han blant annet at "It is by no means self-evident that rules that are unavoidable *within* discourses can also claim to be valid outside of discourses", og bruker retten til ytringsfrihet (*freedom of opinion*) som et eksempel på en regel som må betraktes som ufravikelig (*unavoidable*) innenfor diskursens ramme, men ikke utenfor den (Habermas 1983/1991: 85-6). Noen paradokser oppstår her i forhold til politiske diskurser og offentlig meningsdannelse, siden ytringsfrihet er en grunnleggende betingelse for en demokratisk rettstat. I *Faktizität und Geltung* påpeker Habermas nettopp at ytringsfriheten må inngå som både demokratisk rettighet og diskursbetingelse (Habermas 1992: 155-56). I dette verket er det forholdet mellom diskursens likeberettigelsesbetingelse og demokratiets grunnrettigheter som står i fokus. De demokratiske rettighetene betegnes som et sett av "frihets- og deltakerrettigheter" (*Freiheits- und Teilnahmerechten*), og her legger Habermas opp til en diskursteoretisk begrunnelse av demokratiets system av grunnrettigheter.¹⁴ Av de demokratiske rettighetene som nevnes så er det blant annet ytringsfrihet og forsamlingsfrihet som forstås som grunnleggende rettigheter (*Grundrechte*). På denne måten virker det som det har oppstått en selvmotsigelse mellom ulike deler av Habermas' forfatterskap. I denne sammenheng vil jeg derfor hovedsakelig holde meg til Apels versjon, siden han eksplisitt bruker

¹⁴ Jeg har skrevet mer om forskjellene mellom Apel og Habermas på dette punkt i Hedberg (2007).

diskursens ideale betingelser som "kritisk målestokk" (*Maßstab der Kritik*¹⁵) både innenfor og utenfor diskursens ramme.

Og det er her forskjellene mellom et ideale og det reale kommunikasjonsfellesskapet kommer inn. I "Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht" går Apel nærmere inn på det både kantianske og hegelianske idegrunnlag som diskursetikken bygger på. Det ideale kommunikasjonsfellesskap skal først og fremst forstås som en regulativ ide, sier han. Denne regulative ideen skal riktignok fungere retningsgivende for hvordan mennesker bør handle, men forutsetter også at man aldri kan forvente noe totalt samsvar mellom den regulative ideen og den empiriske virkeligheten:

Freilich hat die soeben skizzierte Grundnorm (=Metanorm) einer Ethik der Konsensbildung selbst nur den Charakter einer "regulativen Idee", der – nach Kant – "nichts Empirisches völlig korrespondieren kann", d.h. sie kann im Prinzip niemals mit dem konkreten Begreifen der substantiellen Sittlichkeit im Sinne Hegels gleichgesetzt werden; denn wir werden niemals in einer Welt leben, in der die totale Vermittlung von Sein und Sollen – im Sinne Hegels: die Versöhnung der Idee mit sich selbst – Wirklichkeit ist. (Apel 1988a: 101).¹⁶

Her peker Apel på det grunnleggende skille som finnes mellom den universelle moralens regler og det etablerte samfunnets normer og konvensjoner. Grunnlaget for dette skillet er blant annet å finne i Hegels kritikk av Kant. Hegels kritikk går på at en universalistisk moral blir for abstrakt til å kunne forholde seg til de konkrete problemstillinger man står overfor på samfunns-

¹⁵ Jf. Apel (1973: 432-33).

¹⁶ Om det ideale kommunikasjonsfellesskapet som regulativ ide, se blant annet Apel (1998c: 748).

messig, konvensjonelt nivå (*Sittlichkeit*¹⁷). Den kantianske moralen vil derfor, ifølge Hegel, aldri kunne frembringe den "totale formidling" mellom "er" og "bør" som Hegels eget filosofiske system formentlig skal formidle. På den annen side sier Apel også, med Kant, at moralen har en åpenbar regulativ funksjon, som består i at den skal fungere retningsgivende for individers handlinger. På den måten skjer det likevel en formidling mellom "er" og "bør", mellom abstrakte, universelle prinsipper og konkrete, individuelle handlinger. Innen diskursetikken har man dessuten den fordel at normer går gjennom en diskursiv overprøvelse, der man ad diskursiv vei tar sikte på å anvende universelle prinsipper på konkrete saker. Den diskursive, dialogiske prosedyren er selve kjennetegnet ved diskursetikkens transformasjon av Kant.

Apels poeng er at det ideale kommunikasjonsfellesskap vil få en kritisk funksjon også utenfor diskursens ramme. De ideale meta-normenes funksjon kan derfor også formuleres som en handlingsregel i analogi med Kants kategoriske imperativ: "Man bør handle som om man var et medlem av et idealt kommunikasjonsfellesskap" (jf. Apel 1992: 36). Dermed kan disse meta-normene få en kritisk funksjon i to ulike henseender: På ene side kan meta-normene anvendes på reale kommunikasjonsfellesskap, for å se om det reale fellesskapet innfrir meta-normene eller ikke. Her kommer også sosiale begrensninger inn (Apel 1998c: 764 og 792-93). På annen side blir meta-normene også retningsgivende for det enkelte individs handlingsliv, i form av et kantiansk "du skal".

Apel etablerer imidlertid et skarpt skille mellom det ideale kommunikasjonsfellesskaps meta-normer og de ulike reale kommunikasjonsfellesskaps *de facto* kommunikative praksis. Man kan tenke seg en rekke ulike typer begrensninger som kan forhindre realisering av det ideale kommunikasjonsfellesskapet i

¹⁷ Når Hegel refererer til dette samfunnsmessige, konvensjonelle nivå, så er det begrepet *Sittlichkeit* som brukes. Det er vanskelig å finne en god norsk oversettelse av dette begrepet.

de mange reale fellesskaper. Begrensingene kan ligge innenfor diskursens ramme ved at det er strategiske former for kommunikasjon som dominerer, men også utenfor diskursens ramme i form av ulike typer sosioøkonomiske begrensninger. Det interessante spørsmål som man dermed står igjen med, er det følgende: Hvordan forholder seg den rent argumentative formen for frihet til de andre typer frihet (og ikke minst frihetsbegrensninger) som man kan stå overfor på samfunns-messig nivå?

Anerkjennelse som frihetsbetingelse og frihet som anerkjennelsesbetingelse.

Dermed er vi tilbake til det opprinnelige temaet. Siden den gjensidige anerkjennelse er satt som betingelse for begge parter frihet, så kan man også forvente at denne innsikt på en eller annen måte fører til endret praksis. En herre og trell som anerkjenner hverandre som frie vil neppe opprettholde sine posisjoner som "herre" og "trell" til hverandre. Og her kan følgende tankeeksperiment være på sin plass: Hvis "herren" og "trellen" hadde befunnet seg innenfor den diskursetiske rammen, så kunne man tenkt seg muligheten av at de *ad* diskursiv vei kom frem til en mer rettferdig fordeling av ressursene. Man kunne si, *à la* Marx, at en endret produksjonsmåte måtte man kunne forvente seg, og det måtte være en produksjonsmåte der ikke kun den ene part arbeidet for å tilfredsstille den andres behov, men der begge arbeidet for hverandre. Materiell "likhet og frihet" ville dermed kunne følge som resultat av en argumentativ form for frihet.

Imidlertid ender, som sagt, *Fenomenologiens* herre-trell-dialektikk uavklart, og det er dermed vanskelig å si hva slags endringer i praksis som ville kunne følge av begge partenes rent epistemiske erkjennelse av at gjensidig anerkjennelse er en nødvendig betingelse for frihet. Teoretisk innsikt fører ikke til endret praksis. Og når det gjelder diskursetikken, så er flere løsninger mulige. Den rent argumentative form for rettferdighet fører ikke med seg noen bestemt type materiell, distributiv type av rettferdighet. Innenfor diskursens ramme er det riktignok en

type "sjanselighet" som rår: Alle skal ha den samme rett til å ytre seg. Utenfor diskursens ramme er både sjanselighet og ulike grader av resultatlighet mulig. Imidlertid er nok sjanselighet å betrakte som en nødvendig betingelse for et velfungerende demokrati.¹⁸

Her er det også mulig å skille mellom sjanselighet som like rettigheter og like muligheter. Like rettigheter er klart nok grunnleggende for et demokrati, siden demokratiske rettigheter nettopp skal komme alle (voksne stats-) borgere til gode. Like muligheter kan også forstås i videre forstand, i form av de materielle betingelser borgere står overfor. Hvis en stor del av befolkningen mangler grunnleggende utdanning og har svært vanskelige økonomiske livsvilkår, så vil de sannsynligvis ikke kunne nyte godt av systemet av demokratiske rettigheter. Derfor forutsetter diskursetikken en demokratisk konstitusjon i kombinasjon med et visst sosioøkonomisk utviklingsnivå, slik at borgeren nettopp kan nyttiggjøre seg det demokratiske systemet av rettigheter. I *Faktizität und Geltung* inngår både de rent formale rettighetene (som yringsfrihet, forsamlingsfrihet og likhet for loven) og materielle rettigheter (at et minstemål av sosioøkonomiske, økologiske betingelser er innfridd) blant demokratiske grunnrettigheter. Imidlertid er det en viss gradering av disse rettighetene. Formale rettigheter er mer ufravelige enn materielle, i forstand at et fattig demokrati som sikrer sine borgere yringsfrihet, forsamlingsfrihet, frie hemmelige valg og likhet for loven fortsatt vil betraktes som et demokrati, mens et system som kun ivaretar borgernes økonomiske velferd men som ignorerer de politiske rettighetene, neppe vil kunne kalles demokrati.

¹⁸ Forholdet mellom resultatlighet og sjanselighet diskuterer Habermas bl.a. i et intervju med Torben Hviid Nielsen i Habermas (1993) *Justification and Application*. Massachusetts: Polity Press. Denne Polity Press-utgivelsen inneholder et utvalg av Habermas' artikler fra *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991) Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Nå kan man si at det nettopp på denne måten vil bli et vekselvirkningsforhold mellom sosioøkonomiske, materielle former for frihet og de anerkjennelsesbaserte rent formale frihetsbetingelsene. I et system som sikrer borgernes velferd i vid forstand, i form av utdanning, helse, minstemål av økonomisk sikkerhet, så vil borgene ha bedre ressursgrunnlag for å kunne gjøre bruk av de rent formale rettighetene. Det er i den forbindelse Apel tar i bruk nøkkelbegrepet "strategisk-kontrastrategiske handlinger" (jf. Apel 1992:57; Apel 1999:92). Kontrastrategiske strategiske handlinger skal kunne motvirke de uønskede effekter av strategiske handlinger på samfunnsmessig nivå. Et eksempel kunne være spesielle utdanningstilbud til utsatte grupper i samfunnet for nettopp å gi dem kompetanse til å kunne ta del i demokratiske prosesser.

Oppsummerende kommentarer.

Hegel og Habermas/Apel gjør forskjellig bruk av anerkjennelsesbegrepet, noe som rent oppsummeringsvis lar seg formulere på følgende måte: I diskursetikken kobles anerkjennelsesbegrepet til kravet om en *gjensidig anerkjennelse av hverandres rettigheter*. Hegels anerkjennelsesbegrep vil på sin side dreie seg om frihetsbetingelsen i form av den *gjensidige anerkjennelse av hverandres frihet*.

Her kan man likevel trekke en analogi mellom Hegels og Habermas'/Apels posisjoner. Diskursetikkens rettighetsbegrep kan tjene som en konkretisering av selve frihetsbegrepet. Rettigheter, i form av menneskerettigheter og demokratiske rettigheter, dreier seg om så vel formale rettigheter i form av ytringsfrihet, trykkefrihet, forsamlingsfrihet o.l, så vel som materielle rettigheter som retten til minimum levestandard. Forholdet mellom formale rettigheter og materielle rettigheter vil i videre forstand også være uttrykk for den frihets- og likhetstanke som ligger til grunn for de vestlige (sosial)demokratier. Frihet og likhet kan sees i sammenheng med hverandre i den forstand at en viss materiell likefordeling av ressurser fungerer som betingelse for muligheten til å gjøre bruk av de formale rettigheter. Friheten, i form av formale

rettigheter, kan til gjengjeld fungere som betingelse for avgjørelser som berører nettopp fordelingen av materielle ressurser.

På den ene side er det verdt å ta hensyn til den abstrakte karakteren som *Fenomenologi*-versjonen av anerkjennelsestemaet har. Herre-trell-dialektikken leder fram til et abstrakt frihetsbegrep, uttrykt gjennom kravet om den gjensidige anerkjennelse av hverandres frihet, uten at dette fører til noen endring i sosial praksis eller av sosiale roller. På den annen side kan man også se den sosiale problematikken i forlengelsen av dette temaet, siden oppløsningen av herre-trell-relasjonen også ville måtte medføre en annen type sosioøkonomisk organisering. Og her er det igjen mulig å trekke en parallell til diskursetikkens anerkjennelsestema. På den ene side vil anerkjennelsestemaet få en ren kommunikativ funksjon i diskursetikken ved at den gjensidige anerkjennelse forstås som del av en argumentativ form av frihet. En argumentativ form for frihet kan likevel ikke forstås som helt isolert fra sosial frihet, ettersom sosioøkonomiske forhold kan være til hinder for realiseringen av formale-prosedurale betingelser av argumentativ art.

Gjensidighetsbetingelsen som er innbakt i Hegels anerkjennelsestema finnes dermed innbakt i diskursetikkens anerkjennelsestema på to ulike nivåer. På den ene side forutsetter diskursen at diskursdeltakerne skal anerkjenne hverandres rett til å ta del i diskursen på rent argumentativt nivå. På den annen side forutsetter også systemet av demokratiske rettigheter at alle borgere har de samme rettigheter og at borgerne skal respektere hverandres rettigheter. Symmetri- og resiprositetsbetingelsene, som tilsier at partene både skal ha like rettigheter og gjensidig respekt for hverandres rettigheter, er dermed gitt på begge disse nivåer.

Litteraturliste:

Apel, K-O:

- (1973) Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. I *Transformation der Philosophie, Band 2, Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999, ss. 358-435.
- (1988a) Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht. I Apel *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ss. 69-102.
- (1988b) Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in Substantielle Sittlichkeit 'aufgehoben' werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression. I Apel *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ss. 103-53.
- (1988c) Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner Aktuellen Mißverständnisse. I Apel *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ss. 154-78.
- (1992) Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden? I Apel, K-O & Kettner, M. (red.). *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ss. 29-62.
- (1996) Die Vernunftfunktion der kommunikativen Rationalität. Zum Verhältnis von konsensual-kommunikativer Rationalität, strategischer Rationalität und Systemrationalität. Apel, K-O & Kettner, M. (red.) *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ss. 17-42.

- (1998a) Normative Begründung der 'Kritischen Theorie' durch Rekurs auf Lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken. I Apel *Auseinandersetzungen in Erprobung des Transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ss. 649-701.
 - (1998b) Das Problem des offen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht. Ein zweiter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken. I Apel *Auseinandersetzungen in Erprobung des Transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ss. 701-27.
 - (1998c) Auflösung der Diskusetik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' *Faktizität und Geltung*. Ein dritter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken. I Apel *Auseinandersetzungen in Erprobung des Transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ss. 729-839.
 - (1997) Regulative Ideas or Truth-happening? An Attempt to answer the Question of the Conditions of the Possibility of Valid Understanding. I *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer: The Library of Living Philosophers*, vol. XXIV. Hahn, Lewis Edwin (red.). Illinois, Chicago and La Salle: Open Court Publishers, ss. 67-94.
 - (1999) *The Response of Discourse Ethics to the Moral Challenge of the Human Situation as Such and Especially Today*. Mercier Lectures, Louvain-la-Neuve, March 1999. Leuven, Belgium: Peeters 2001.
 - (2000) Globalization and the Need for Universal Ethics. I *European Journal of Social Theory* 3(2), ss. 137-55.
 - (2008) The concept of truth and the reality of nature and culture. I *The Public Sphere. Essays in honour of Apel*. Øfsti, A. (red.). Oslo: Res Publica, ss. 205-26.
- Dews, P. (red.) (1999). *Habermas. A Critical Reader*. Oxford & Massachusetts: Blackwell Publishers.

Gadamer, H-G:

- (2004) *Truth and Method (Wahrheit und Methode*. Tübingen, J.C.B. Mohr. Paul Siebeck, 1960). London & New York: Continuum.
- (1976) *Hegel's Dialectic, Five Hermeneutical Studies*. New Haven and London: Yale University Press.

Habermas, J.:

- (1972) Wahrheitstheorien. I Habermas, J. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989, ss. 127-183.
- (1976) What is universal Pragmatics? I *On the Pragmatics of Communication*. Cooke, M. (red.). Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1998, ss. 21-105.
- (1981) *Knowledge and Human Interests (Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1968). Cambridge: Polity Press.
- (1990) *Moral Consciousness and Communicative Action (Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983). Cambridge & Massachusetts: Polity Press.
- (1990a)[1983] Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification. I Habermas *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge & Massachusetts: Polity Press, ss. 43-116.
- (1990b) [1986] Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics? I Habermas *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge & Massachusetts: Polity Press, ss. 195-215.
- (1992) *Faktizität und Geltung. Beiträge zu Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998.
- (1993) *Justification and Application (Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, 1991). Cambridge & Massachusetts: Polity Press.
- (1997) *The Theory of Communicative Action (Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, 1981), Volume I, Cambridge & Massachusetts: Polity Press.

- (1999) *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hartmann, N. (1974) [1923/29]. *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.
- Hedberg, P. (2007) The Validity of the Human Rights. Reconstruction, Justification and Application. I *Sats -Nordic Journal of Philosophy*, Vol. 8.1, ss. 113-37.
- Hegel, G.W.F. (1980) [1807]. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988.
- Honneth, A. (1998) *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kojève, A (1980) [1947] *Introduction to the Reading of Hegel*. Cornell University Press.
- Kuhlmann, W. (1992) *Kant und die Transzendentalpragmatik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Marcuse, H. (1986) [1941] *Reason and Revolution*. London and Henley: Routledge and Kegan Paul.
- Mill, J. S. (1985) [1859] *On Liberty*. London: Penguin Books LTD.
- Pöggeler, O. (1993) *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. München: Verlag Karl Amber.



Vigdis Kvam

Hvor er det blitt av det politiske mennesket? Begreper fra Hannah Arendts Vita Activa anvendt på vår tid.

Utgangspunktet for denne teksten er innlegget jeg gav på Bergensnettverkets seminar 12. mai 2011. Som artikkel er dette en noe uferdig versjon som er under bearbeidelse. I den ferdigstilte artikkelen vil jeg utvide analysedelen med flere eksempler. I tillegg vil jeg ta opp, og imøtegå, noen av innvendingene som er rettet mot Arendts tanker slik de fremkommer i *Vita Activa*.

Hva kan vi si kjennetegner det å være menneske i vår tid? Hvordan kan Arendts begreper om arbeid, produksjon og handling, *og* om det private, det offentlige og det sosiale, belyse dette spørsmålet? Et viktig moment her, er hennes sans for distinksjoner i den menneskelige tilværelse. Dette fører også til at flere av hennes begreper blir interessante analyseredskaper i et forsøk på å få et bedre grep om nevnte problematikk. Det gjelder så å si å skille klinten fra hveten der dette er relevant, og i denne prosessen finner jeg Arendts tanker både interessante og hjelpsomme.

Jeg starter med en gjennomgang av de overstående begrepene. Deretter vil jeg gjennom eksempler vise hvordan disse begrepene kan brukes til å analysere, og gjerne gi en utvidet forståelse av, en del fenomener i vår tid. Når det gjelder de tre aktivitetsformene arbeid, produksjon og handling, er det særlig det som skiller dem med henblikk på om de har en klar

begynnelse og/eller slutt som etter min mening gjør disse begrepene til gode analyseredskaper.

Arendts metode.

Arendts interesse for politikk ble vekket av de politiske begivenhetene fra slutten av 1920-årene og fremover. Erfaringene fra tiden som forfulgt jøde ble sentrale i hennes tenkning videre i livet. Særlig spørsmålet om hvordan totalitære regimer kunne oppstå. Veien hun gikk for å prøve å få en slik forståelse av tingenes tilstand var å undersøke de grunnleggende betingelsene for det å være menneske i verden.

Drivkraften i hennes undersøkelser var et ønske om å forstå. Eller som hun selv sa, da hun i en samtale med Günter Gaus ble spurt om hun ønsket å få innflytelse gjennom det hun skrev:

“... If I may wax ironical, that is a masculine question. Men always want to be terribly influential, but I see that as somewhat external. Do I imagine myself being influential? No, I want to understand. And if others understand – in the same sense that I have understood – that gives me a sense of satisfaction, like feeling at home.”¹

Hvordan beskriver Arendt selv prosjektet i *Vita Activa*?

Når jeg stiller spørsmålet om hva “vita activa” innebærer politisk på denne måten, så har jeg ikke til hensikt å gi en analyse av alle tenkelige aktiviteter. Det er umulig, ganske enkelt fordi tradisjonen, som utelukkende har orientert seg mot “vita contemplativa” og dens målestokker, i den grad har forsømt inndelingene innenfor “vita activa”, at man må være fornøyd med å fange inn enkelte vesentlige

¹ Fra en samtale mellom Hannah Arendt og journalisten Günter Gaus 28. oktober 1964.

aktiviteter og bestemme deres politiske betydning så noenlunde. (1996: 88)².

Vi befinner oss innenfor praksisområdet for det å være menneske i verden og innen dette området finnes det ingen sikker viten. Derimot er mennesket alltid et betinget vesen. I tillegg til en del grunnbetingelser, skaper menneskene også stadig nye betingelser. F.eks. gjennom utvikling av nye teknologier. Mennesket er m.a.o. både betinget og overskridende (gjennom sitt frihetspotensiale) på en og samme tid.³

Arendts metode er å prøve å spore opp politiske begrepers opprinnelse for å avdekke hvilken kontekst de oppsto i, som oftest i tilknytning til en historisk-politisk hendelse. Deretter følger hun begrepets historiske vandring for å vurdere i hvor stor grad det har skilt lag med virkelighetsområdet det var ment å dekke.

Det er altså snakk om å se nærmere på forholdet mellom språket vi bruker og virkeligheten rundt oss som dette språket er ment å utsi noe om. Vår språkbruk kan jo, bevisst eller ubevisst, både tilsløre og avdekke forhold i virkeligheten. I ymse former for hersketeknikker og ideologiske manøvreringer, er tilsløring gjerne en bevisst strategi. I andre tilfeller tror vi at vi omtaler verden vi lever i, men om vi ser litt nærmere på forholdet mellom ordene vi bruker og det ordene er ment å si noe om, så er det kanskje ikke helt slik likevel. Både verden vi lever i og språket vi bruker er i stadig utvikling. Men denne utviklingen skjer som oftest ikke parallelt. I tillegg er det ikke alltid sikkert at to personer som snakker sammen legger de samme

² *Vita Activa. Det virksomme liv.* (1996) Overs. Christian Janss. Oslo: Pax. Sitatene i teksten hentes fra denne utgaven.

³ Tanker som vi også finner hos Heidegger i hans begrep om *historisitet* (enheten av bindingen til en historisk gitt situasjon og den overskridende karakter av den menneskelige eksistens) og hos Beauvoir i hvordan hun skiller mellom å leve i *transcendens* og det å leve i *immanens*.

betydningene i ordene de bruker, noe som er med på å forsterke uklarhetene i vår språkbruk. Således er det ingen tvil om at det er en rekke problemstillinger knyttet til forholdet mellom språk og virkelighet, og til hva de ulike ordene i et språk faktisk betyr eller hva den enkelte språkbruker faktisk legger i ordene vedkommende bruker⁴.

I denne sammenhengen skal vi begrense oss til å se på noen av de begrepene som ifølge Arendt har størst relevans for det politiske feltet. I en slik historisk analyse som Arendt foretar, er det særlig viktig å skille mellom det allmenne og det partikulære, eller mellom det evige og det kontingente. Hos Arendt kan en se dette som et skille mellom det hun omtaler som grunnbetingelser for det å være menneske i verden, og som vil gjelde uavhengig av hvor og når i verden vi er, og det som er tilfeldige betingelser oppstått i en bestemt kontekst og som således kan relateres til tidslige og/eller romlige forhold. Et viktig poeng er at grunnbetingelsene Arendt omtaler bare har gyldighet for det å være menneske på jorden. I den forbindelse kan det være på sin plass å ta med noen få passasjer fra hennes innledende bemerkninger i *Vita Activa*:

”Hva vi gjør når vi er aktive” - det er temaet i den foreliggende boken. Den handler bare om de mest elementære sidene ved aktivitet, de sidene som etter overleveringen og etter vår egen mening åpenbart ligger innenfor ethvert menneskes erfaringshorisont. ... Den historiske horisonten i denne boken rekker på den måten ikke lenger enn til slutten av den nyere tid. Den nyere tid og den moderne verden er ikke det samme. Når det gjelder den vitenskapelige utviklingen, så er den nyere tid, som startet med 1600-tallet, slutt

⁴ Ulike filosofiske ståsteder har forskjellig syn på forholdet mellom språk og virkelighet. Det er imidlertid ikke tema her. Her er poenget bare å vise at vår språkbruk kanskje ikke alltid er like klar eller klargjørende som den kan fremstå som.

allerede ved århundreskiftet⁵. Hva det politiske angår, kunne man si at den verden vi lever i, startet da de første atomsprengningene fant sted. Men denne moderne verden forblir i bakgrunnen i mine overveielser, som tar utgangspunkt i at menneskets grunnleggende evner, som tilsvarende grunnbetingelsene for menneskelig eksistens på jorden, fremdeles ikke har endret seg. Disse evnene kan ikke ugjenkallelig gå til grunne så lenge grunnbetingelsene ikke blir erstattet av helt andre. Hensikten med de historiske analysene er å følge den nyere tids fremmedgjøring i dens dobbelte virkning: flukten fra jorden til universet og flukten fra verden inn i selvbevisstheten, til dens utspring. Slik kan man kanskje nå frem til en bedre forståelse av den nyere tids samfunn og av den europeiske menneskehetens situasjon i det øyeblikket da en ny tidsalder startet. (1996: 26-27).

La oss starte med å se litt nærmere på de tre aktivitetsformene som Arendt omtaler i *Vita Activa* og hvorfor det er viktig å holde disse fra hverandre.

Arendts tre aktivitetsformer: Grunnbetingelsene for det å være menneske i verden.

Arendt fremsetter tre aktivitetsformer som hun omtaler som grunnbetingelser for det å være menneske i verden. Disse tre aktivitetsformene er *arbeid*, *produksjon* og *handling*⁶. De "... er grunnleggende fordi hver og en av dem tilsvarende en av grunnbetingelsene for at menneskeslekten har fått et liv på jorden" (1996: 28). For Arendt er dette svært sentrale distinksjoner vedrørende våre menneskelige liv. Det Arendt omtaler som grunnbetingelser er alle nødvendige for vår eksistens som fullverdige mennesker, og de er også knyttet til hver sin aktivitetsform for sin opprettholdelse.

⁵ "Århundreskiftet" henviser til overgangen fra 1800- til 1900-tallet.

⁶ Engelsk: *labor*, *work* og *action*. Tysk: *Arbeiten*, *Herstellen* og *Handeln*.

Grunnbetingelsen for *arbeid* er livet selv, det å opprettholde vårt liv som biologiske vesener. Grunnbetingelsen for *produksjon* er verdenstilhørighet eller verdslighet - menneskenes behov for det konkrete og objektive. Grunnbetingelsen for *handling* er pluralitet, det at vi alle er forskjellige, at vi alle har vårt eget ståsted i verden. At dette er noe som gjelder for alle mennesker gjør at dette også er et likhetstrekk ved det å være menneske i verden. Man kan godt tenke seg at det er mulig å leve et liv uten å handle, og for så vidt også med minimal grad av produksjon. Poenget til Arendt er at det i så tilfelle ikke vil være et fullverdig menneskelig liv. Arbeid, produksjon og handling kan således ses på som noe allment ved det å være menneske i verden uavhengig av tid og sted. Arendt antyder også at det er en sammenheng mellom aktivitetsform og mennesketype, i den forstand at aktivitetsform til en viss grad skaper mennesketype. *Arbeid* er knyttet til *animal laborans*, *produksjon* til *homo faber* og *handling* er knyttet til *det frie mennesket*.⁷ Med basis i disse skillene, undersøker hun hvordan disse tre begrepene er blitt blandet sammen opp gjennom historien og dermed også klart har blitt misforstått.

La oss nå gå litt mer i dybden angående hva som kjennetegner de ulike aktivitetene, og da ikke minst i hvilken grad de har en klar begynnelse og/eller en klar slutt. Dette siste oppfatter jeg som noe av det viktigste for å kunne bruke *arbeid*, *produksjon* og *handling* som analyseredskaper også for vår egen tid. Vi starter med aktiviteten arbeid.

Grunnbetingelsene for *arbeid*.

⁷ Terminologien som Arendt anvender her er i seg selv interessant. Arbeid knyttes til *animal*, produksjon til *homo*, mens handling er en genuint menneskelig aktivitet. Slik sett underbygger terminologien hun velger å bruke det at arbeid er noe som i en viss forstand er felles for alle levende vesener (de må alle skaffe mat for å overleve), produksjon er noe vi finner hos mennesket og hos menneskets forgjengere (for eksempel *homo neanderthalensis* og *homo erectus*), mens handling er knyttet til *homo sapiens*.

Grunnbetingelsen for arbeid er livet selv. Arbeid har ingen klar begynnelse og ingen klar slutt. Dette er et område hvor den evige gjentakelse gjelder. Arbeidet er således knyttet til forbruksting og er i utgangspunktet knyttet til privatsfæren⁸ og bør ikke være gjenstand for politikk. I og med at dette tilhører hva vi kan omtale som nødvendighetssfæren, i betydningen av at det dreier seg om hva mennesket trenger for å overleve på jorden, bør det være noe som går forut for de problemstillinger som tas opp i det politiske felt. Arbeidet, i kraft av behovet for en evig gjentakelse har også et moment av bevaring av naturen i seg. En må kunne høste av den samme jorden igjen og igjen. Arendt knytter også idealet om "overflod i slaraffenland" til *animal laborans*. Dette er interessant i forhold til fenomenet "mye vil ha mer". At denne haveesyken⁹, som den tidvis omtales som, ikke ser ut til å gjøre menneskene særlig mye lykkeligere, er også interessant. Men hva er egentlig lykke? For Arendt er den sanselige lykken/tilfredsheten som vi mennesker kan føle, nært knyttet til arbeidet. Det gjelder å finne en balanse mellom hvile og konsum på den ene siden og slit i betydningen fysisk arbeid eller evt. andre fysiske aktiviteter på den andre. Eller som Arendt uttrykker det:

Utenfor det naturbestemte kretsløpet, der en kropp blir utslitt og regenereres, der arbeidets strev etterfølges av lysten ved å fortære, tretthet av roens sødme, finnes det ingen varig lykke (tilfredshet). Og det som bringer denne sykliske bevegelsen ut av likevekt, vil ødelegge den elementære, sanselige saligheten som er velsignelsen ved det å leve, om det skjer gjennom fattigdommens nød - dersom elendigheten tar hvilens plass og utmattelsen blir en vedvarende tilstand, eller gjennom rikdommens nød -

⁸ Mer om dette i forbindelse med skillet mellom *det sosiale* og *det politiske*.

⁹ Erich From (1992). *At have eller at være av (To Have or to Be [1976]*, oversatt: Birgitte Brix). København: Hans Reitzels Forlag A/S, har noen interessante perspektiver på fenomenet "haveesyke".

dersom kroppen ikke lenger tar ut kreftene og hvilen derfor blir til kjedsommelighet og fruktbarheten blir til impotensens sterilitet, inntil endelig fysiologiens automatisk kverner, fortæringen og utskillelsen, maler kroppen selv til døde.” (1996: 111).

Vårt fokus på denne salige lyst- eller lykkefølelsen¹⁰ gjør at vi gjerne glemmer, eller aldri helt har oppdaget, at uten slit og strev, heller intet velbehag ved hvilen. Dette fenomenet kan bl.a. knyttes til psykologiske teorier som hevder at menneskelige handlinger først og fremst er motivert av streben etter lystfølelse og unngåelse av smerte og/eller ulystfølelse.

En ting som er viktig i denne sammenhengen er at dette er knyttet til arbeidet og det som har med opprettholdelsen av livet å gjøre. Det ser imidlertid ut til at de mekanismer som er virksomme i tilknytning til livsoppretholdelsen også lar seg bruke utover dets egentlige område. Hvis vi tenker på dette med at aktiviteten verken har en klar begynnelse eller en klar slutt, så kan vi kjapt tenke oss muligheten for å utvide denne sfæren ved å skape nye behov som drar oss inn i stadig nye evighetsspiraler. Vanenes makt er, som kanskje de fleste av oss har erfart, svært sterk.¹¹ Med det går vi over til å se litt nærmere på aktivitetsformen *produksjon*.

¹⁰ Det er en egen filosofisk diskusjon om hvorvidt en skal skille mellom lykke og lyst og evt. knytte førstnevnte til fornuften og sistnevnte til sansene, noe vi ikke tar opp her.

¹¹ At vi finner en rekke bevarte sitater og ordtak knyttet til vanens makt tyder også på at dette er en sterkt virkende kraft i mennesket. Noen eksempler på slike visdomsord er:

”Vanens makt er stor” (Marcus Tullius Cicero).

”Det er alltid de late vanene man legger seg til som man kommer til å angre på” (William Faulkner).

”Vanen er frihetens lenker” (Dansk ordtak).

”Gammel vane er vond å vende” og ”Dårlig vane har lange røtter” (Nordiske ordtak).

”Vanen forsoner oss med alt” (Edmund Bruke).

Grunnbetingelsen for produksjon.

Grunnbetingelsen for *produksjon* er altså verdenstilhørighet eller verdslighet - menneskenes behov for det konkrete og objektive. Produksjonen har, til forskjell fra arbeidet, både en klar begynnelse og en klar slutt. Det dreier seg om utviklingen fra idé til ferdig produkt. Det som produseres er bruksting til forskjell fra arbeidets forbruksvarer. Produksjonen er således knyttet til den (kunstige) menneskelige verden (herav også det konkrete og objektive). Produksjonen er rett og slett alfa omega for å kunne bygge en bestandig verden med bygninger, lover og regler, ulike institusjoner, kunstverk, litteratur osv. Men dermed har produksjonen også et moment av vold i seg til forskjell fra arbeidet hvor det å bevare naturen er en del av det hele. Vi har et mål og må finne de nødvendige midler for å realisere dette målet. For å ta et enkelt eksempel: Skal vi lage en gyngestol i tre, må vi først sage ned et tre. Det er produktet vi skal skape som er fokus, ikke bevaringen av trærne.

Produksjonen har også holdbarhet, stabilitet og varighet som idealer. Vi produserer gyngestolen for at den skal ha lang varighet. Derfor er ikke bevaringen av midlene til produktet i fokus på samme måte som ved arbeidets fremskaffelse av forbruksting. Arendt sier bl.a. følgende om forholdet mellom arbeid og produksjon:

Det menneskehånden fremstiller - med eller uten hjelp av verktøy - kjennetegnes ved at det blir til skritt for skritt, og ved at produktets tilværelse først begynner når dette forløpet avsluttes, fjernt fra fremstillingsforløpet med andre ord. Slik adskiller det seg fra naturgjenstandenes eksistens, som ikke bare er uadskillelige fra den vekstprosessen de oppstår i, de er til og med på en hemmelighetsfull måte identisk med

”Det er rart med vaner. En vet aldri selv at en har dem” (Agatha Christie).

den: Frøet ikke bare inneholder, men *er* til en viss grad allerede treet, og treet slutter å "være", det dør så snart vekstprosessen, som det er oppstått i, stanser (1996: 148).

I dette ligger også naturens evne til å regenerere seg selv¹². Ikke bare inneholder frøet allerede treet, men treet skaper igjen nye frø som kan bli nye trær. Blomstene inneholder frøene til nye blomster, osv. - til forskjell fra produksjonen som uten skånsel bryter "den evige gjentakelse" - et dødt tre eller en død blomst reproducerer ikke lenger seg selv.

Det er altså viktig å gripe noen av de sentrale skillene mellom arbeid og produksjon, men også mellom produksjon og handling. Når det gjelder det siste, så gir Arne Johan Vetlesen en god beskrivelse av dette i forordet til den norske utgaven av *Vita Activa*:

Å lage noe er et spørsmål om å gi form til et materiale med det mål å skape en bestemt gjenstand; følgelig er herredømme, kontroll, vold og ofringen av midler for målets skyld iboende trekk i enhver aktivitet av å lage noe. Men straks denne modellen overføres til politikken og dens fokus på anliggender mellom et mangfold av mennesker, er det mennesker som blir det råmateriale det dreier seg om å forme. Arendt reagerer mot selve idéen om plurale mennesker som formbare med sikte på realiseringen av såkalt politiske mål (1996: 18).

Et interessant trekk i denne sammenhengen er at Arendt ser på *hybris* som mangelen på respekt for grenser. Dette gjelder både

¹² Det er for øvrig ytterst skremmende å oppdage at menneskene begynner å tukle med dette ved bl.a. å fremstille sterile planter. I og med at min kompetanse om dette er heller lav, blir ikke det temaet behandlet her.

overfor natur og overfor kultur (verden¹³ i Arendts terminologi) eller sagt på en annen måte: Det fins grenser for mennesket både som naturvesen og som verdensvesen og som (politisk) handlende. Det kan også være interessant å se på overgangsformer mellom arbeid og produksjon. Arendt ser en klar sammenheng mellom økt konsum og måten ting blir produsert på:

Problemet for dette moderne samfunnet er derfor hvordan man skal forene en individuelt begrenset konsumkapasitet med en prinsipielt ubegrenset arbeidskapasitet. ... Rikdommens forbannelse kan man bare antydningvis ane, og like uklare er de midlene overflodssamfunnet stiller opp for å møte den. De består i å omgås bruksgjenstander som om de er forbruksvarer, dvs. å forvandle bruk til forbruk, slik at en stol eller et bord nå blir forbrukt like raskt som man tidligere forbrukte en kjole eller en sko. Mens en kjole eller en sko blir like lenge i verden og "konsumeres" omtrent som rene forbruksvarer. Denne måten å omgås verdens ting på er et naturlig resultat av måten de blir produsert på (1996: 126).

Og det er nettopp måten varer blir fremstilt på som Arendt hevder utgjør en hovedforskjell mellom arbeid og produksjon og som også er et grunnleggende trekk ved vår tids økonomi:

For det egentlige kjennetegnet på moderne økonomi er ikke så mye vareproduksjonen, som omdannelsen av håndverksmessighet til arbeid. Siden gjenstandene tilvirkes gjennom arbeid og dermed altså er blitt arbeidsprodukter, blir de ikke lenger tatt i bruk, men

¹³ At Elisabeth Young-Bruehls anerkjente Arendt-biografi har fått tittelen *Hannah Arendt - For love of the World* (1982) er heller ikke tilfeldig. Arendt var svært opptatt av å verne om den menneskeskapte verden, en verden som bl.a. muliggjør politiske handlinger gjennom sine institusjoner.

forbrukes og fortæres. Og den avgjørende faktoren i denne forvandlingen er ikke det at maskinen erstatter verktøyet, men at produksjonsprosessen omstilles ved at man innfører arbeidsdelingen, ... Det var ikke først maskinen, men den systematiske oppdelingen av fremstillingsprosessen som i stor utstrekning gjorde yrkesspesialiseringen overflødig og gjorde den tidligste massefabrikasjonen mulig - som så maskinen i sin tur ganske visst ga et enormt incitament (1996: 126-27).

Og da er vi tilbake til sammenhengen mellom aktivitetsform og mentalitet. Eller som Arendt uttrykker det i sammenheng med den beskrevne endringen:

I stedet for varighet, holdbarhet og bestandighet, verdensskaperen *homo fabers* idealer, har *animal laborans'* ideal fått fotfeste: når han drømmer, ser han for seg slaraffenlandets overflod. Arbeidssamfunnets ideal kan bare være overfloden, den økte fruktbarheten som ligger i arbeidet (1996: 128).

Hybris rår - grensene mellom aktivitetsformer og grunnbetingelser viskes rett og slett ut. Det som for meg står helt klart, er at muligheten for å skape nye (kunstige) behov gir nødvendighetssfæren en dynamisk karakter. Hadde den vært begrenset til rent biologiske behov, ville den med nødvendighet vært langt mer statisk.

Grunnbetingelsen for *handling*.

Grunnbetingelsen for *handling* er at vi alle er forskjellige (men også like). *Handling* har (i likhet med produksjon og til forskjell fra arbeid) en klar begynnelse, men (i likhet med arbeid og til forskjell fra produksjon) ikke noen klar slutt. Fraværet av en klar slutt henger sammen med at vi aldri kan forutsi konsekvensene av våre handlinger. Dette medfører at det å avgi løfter og det å kunne tilgi er nødvendige institusjoner innen handlingsfeltet.

Handling i et felt uten løfter og tilgivelse, kan fort komme ut av kontroll i og med handlingers uforutsigelighet¹⁴.

Andre stikkord som er knyttet til *handling er frihet, spontanitet, individualitet, natalitet, makt, pluralitet og politikk*. Disse begrepene er alle knyttet til det unike i hvert menneske. Om *frihet* sier Arendt bl.a. følgende:

Under skapelsen av verden forlot ikke begynnelsen som prinsipp Guds hånd¹⁵, kunne man si; det befant seg utenfor verden. Med skapelsen av mennesket derimot, kom begynnelsen som prinsipp til syne i verden selv. Og det kommer til å være en immanent del av den så lenge det finnes mennesker, noe som rett og slett betyr at skapelsen av mennesket som "noen" faller sammen med skapelsen av friheten. Det ligger i enhver begynnelses natur at den, sett fra det som har vært og det som har skjedd, bryter uventet og uberegnelig inn i verden. Det uforutsigelige ved hendelsen er et iboende trekk i enhver begynnelse og opprinnelse (1996: 178-79).

Her ser vi også sammenhengen mellom *frihet, spontanitet, individualitet og natalitet*. Det dreier seg om å *begynne noe nytt*, derav *frihet* men også *spontanitet* - det uventede, *individualitet* - det at ethvert menneske er forskjellig fra ethvert annet, og *natalitet* - det at hver gang det fødes et menneske på jorden også

¹⁴ Arendt har forøvrig noen interessante tanker om hva denne uforutsigeligheten som så mange finner vanskelig å akseptere har fremskaffet av ulike størrelser som på mer eller mindre mystisk vis hevdes å dempe eller fjerne dette ubehagelige usikkerhetsmomentet. Størrelser som Platons *Gud*, Adam Smiths *usynlige hånd*, Spinozas (m.fl.s) *Naturen*, Hegels *Verdensånd* og Marx's *klasseinteresser* er noen av eksemplene.

¹⁵ Det samme vil forøvrig gjelde også uten "Guds hånd", f.eks. om en tenker mennesket utviklet gjennom evolusjon, (eller) som en form for mutasjon i forhold til tidligere arter.

settes inn noe helt nytt, en ny begynnelse. *Nataliteten* er ikke bare knyttet til at det fødes et nytt menneske på jorden, men også til at dette mennesket gjennom sitt frihetspotensiale har mulighet til å starte en rekke nye begynnelser i kraft av sin handlingskapasitet.

Godtar vi et slikt frihetsbegrep, må vi også holde årsaksforklaringer utenfor den menneskelige verdenen. Derimot er det helt klart at mennesket er et betinget vesen, i betydningen av at det betinges av sine handlinger, sine produkter, sitt arbeid, ja rett og slett av sine gjøremål i verden. Frihetens rom i våre betingede liv er således svært varierende og langt fra noe en kan ta for gitt.

Hennes maktbegrep er også svært interessant. Makt er alltid et maktpotensiale. Makt er også noe som bare kan realiseres i mellom mennesker. Uten andre menneskers tilstedeværelse, er det rett og slett ikke mulig å realisere dette maktpotensialet.

Makt er det som trekker det offentlige området, det potensielle fremtredelsesrommet mellom handlende og talende inn i tilværelsen og opprettholder dets eksistens. ... Makt er alltid et maktpotensiale og ikke noe uforanderlig, målbart, tilforlatelig slik som kraft og styrke. Styrke er det som ethvert menneske fra naturens side har fått et visst mål av og som det virkelig kan kalle sitt eget. Makt derimot, har egentlig ingen, den springer ut av menneskenes samhandling, og den forsvinner så snart menneskene spres igjen. På grunn av denne eiendommeligheten – som makten deler med alle andre former for potensialitet som lar seg aktualisere, men ikke materialisere – er dens eksistens så forbausende uavhengig av rent materielle faktorer. ... Den eneste rent materielle og uomgjengelige betingelsen for å skape makt, er selve det menneskelige samværet. Bare i et «med hverandre» som er nært nok til at muligheten for

handling hele tiden holdes åpen, kan makten oppstå (1996: 206-07).

Forholdet mellom det private, det offentlige og det sosiale. Privatsfæren versus offentlighetssfæren.

Et utgangspunkt for Arendts analyser er, i tråd med hennes form for begrepsanalyse, hvordan man i antikkens Hellas skilte mellom privat- og offentlighetssfæren. *Privatsfæren* var knyttet til nødvendighet, det å opprettholde livet (både individets og slektens), mens dette var helt og holdent utelukket fra *offentlighetssfæren*. *Privatsfæren* var hierarkisk strukturert (dvs. fast organisert med markert rangordning og en klar leder). Dette til forskjell fra *offentlighetssfæren* som var bygget på likhet, alles like rett til å uttrykke seg. Det at offentlighetssfæren i antikken bare var for menn som hadde borgerstatus og at alle kvinner, slaver og utlendinger var utelukket fra å delta her, har ikke betydning for sfærens struktur. Med det mener jeg at det ikke vil være noe prinsipielt i veien for at også kvinner kan få adgang til en slik sfære, jfr. utvidelsen av stemmeretten opp gjennom historien. Arendt beskriver dette skillet på følgende vis:

Ifølge gresk tenkning er menneskets evne til politisk organisasjon ikke bare forskjellig fra det naturbestemte samlivet, der huset (*oikia*) og familien står sentralt, den står til og med i sterk kontrast til dette samlivet. ... Det er ... et historisk faktum at grunnleggelsen av polis skjedde etter tilintetgjørelsen av alle forbund som bygget på det naturlige, slik som for eksempel *fratria* eller *fyle*¹⁶ bygget på familie og blodsband. Av alle aktiviteter som finnes i menneskelig samliv, ble bare to ansett som politiske i egentlig forstand, nemlig handling (*praxis*) og tale (*lexis*). (1996: 42-3).

¹⁶ *Fratria* var i det gamle Hellas betegnelsen for hver av de tre slektskapsgruppene som dannet en *fyle* (som kan oversettes med en stamme).

Her viser altså Arendt tydelig hvordan det politiske skilles fra familielivet og husholdningen. Vi ser også at det politiske er knyttet til handling som også omfatter talehandlinger eller som Arendt ofte uttrykker det: "words and deeds" (ord og gjerninger).

Det er snakk om polisborgernes¹⁷ like rett til deltakelse, og at den ble skilt fra alt som har med nødvendighet å gjøre (som opprettholdelsen av livet). Hvem som blir definert som borgere av en politisk enhet blir således viktig. Alle mennesker hadde i prinsippet rett til deltakelse også i antikkens Hellas. Problemet var at kvinner, slaver og utlendinger ikke ble betraktet som fullverdige mennesker, noe som igjen medførte at de heller ikke hadde status som borgere.

For Arendt handler den politiske deltakelse om at hver og en gir uttrykk for sitt *doxa*, sitt ståsted, i verden. Arendts bruk av *doxa* henter hun fra Sokrates' tenkning, slik Arendt oppfatter denne. Dette kommer mest klar frem i hennes essay "Philosophy and Politics"¹⁸:

To Socrates, as to his fellow citizens, *doxa* was the formulation in speech of what *dokei moi*, that is, of what appears to me. This *doxa* had as its topic not what Aristotle called the *eikos*, the probable, the many *verisimilia* (as distinguished from the *unum verum*, the one truth, on one hand, and the limitless falsehoods, the *falsa infinita*, on the other), but comprehended the world as it opens itself to me. It was not, therefore, subjective fantasy and arbitrariness, but also not

¹⁷ I vår tid snakker vi om statsborgere. Det dreier seg primært om det å være borger, i betydningen ha politisk medbestemmelsesrett, i en politisk enhet.

¹⁸ Philosophy and Politics. I *Social Research*, vol. 57, Spring (1990).

something absolute and valid for all. The assumption was that the world opens up differently to every man, according to his position in it; and that the «sameness» of the world, its commonness (*koinon*, as the Greeks would say, common to all) or «objectivity» (as we would say from the subjective viewpoint of modern philosophy) resides in the fact that the same world opens up to everyone and that despite all differences between men and their position in the world – and consequently their *doxai* (opinions) – «both you and I are human». ... Socrates wanted to make the city more truthful by delivering each of the citizens of their truth. The method of doing this is *dialegesthai*, talking something through, but this dialectic brings forth truth, not by destroying *doxa* or opinion, but on the contrary reveals *doxa* in its own truthfulness (1990: 80-1).

For Arendt er således det viktige innen den politiske sfæren at menneskene gjør det de kan for å klargjøre for seg selv og andre sine egne meninger.

For mortals the important thing is to make *doxa* truth and to speak in such a way that the truth of one's opinion reveals itself to oneself and to others (1990: 84-5).

Det gjelder altså å få brynt sine meninger i forhold til andre menneskers meninger, der hver og en er like sannferdige i sine fremstillinger. Bare i møte med andres meninger kan vi utvikle våre egne på en sannferdig måte. Det er også viktig at vi er ærlige overfor oss selv når vi utvikler våre meninger om ulike fenomener. Hvor lett er det ikke å heller gi uttrykk for det en tror andre vil høre enn hva en faktisk mener selv?

Ut fra dette blir det tydelig at mennesket ikke med nødvendighet er et politisk vesen og at det således heller ikke med nødvendighet vil utøve sitt frihetspotensiale. Vi må alle dekke

våre primærbehov for å kunne opprettholde livet, og vi trenger stort sett å utøve en viss grad av *homo faber*-aktivitet for å bygge hus eller å få tak over hodet i en eller annen forstand og gjerne også i form av regler/etablerte sedvaner og lignende for at vi skal kunne fungere i samfunn. Men vårt handlingspotensiale som også er grunnlaget for å kunne virke som politisk vesen er noe vi kan unnvære om vi bare har fokus på overlevelse.

Det sosiale feltets oppkomst.

Men hvor kommer så *det sosiale* inn?

Den enkle distinksjonen mellom privat og offentlig tilsvarer husholdningens rom på den ene side og det politiske rom på annen. ... Nytt er imidlertid det i egentlig forstand sosiale rom, som oppsto på samme tid som den nyere tid og som har funnet sin politiske form i nasjonalstaten (1996: 45).

Det sosiale oppfatter Arendt som en forlengelse av familien og hvor familiens strukturer blir beholdt, dvs. at en også innen det sosiale finner en hierarkisering av menneskenes posisjoner og funksjoner.

Det at samfunnet, dvs. det sosiale rom, henter sine begreper fra familien og dens strukturer finner en også i ulike teorier om nasjonalstaten¹⁹. Særlig blir følelsen av samhold som preger familie og blodsbånd vektlagt i mange av disse teoriene. Ser vi oss rundt i dagens verden, ser vi tydelig hvordan appellen til nasjonalstaten har ulik styrke i ulike land. I land med sterke klans- og familiestrukturer er det gjerne vanskelig å få alle innbyggerne til å samle seg lojalt om en nasjonalstat.

Eksempler på at dette i mange tilfeller har lyktes og kanskje også lyktes altfor godt, ser vi i de ulike konfliktene innad i en rekke forskjellige land. Det tidligere Jugoslavia som nå er oppdelt i ulike

¹⁹ Se f.eks. Benedict Anderson (1983) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

land med nasjonal bevissthet, her knyttet sammen med etnisk tilhørighet, kan tjene som ett eksempel. Der ser vi også hvordan ulike folkegrupper i de nye landene som tilhører andre etniske og etnisk-religiøse grupperinger enn "hovedklanen" føler seg, og reelt også blir, utstøtt i de nye landene/nasjonene. Problemet ses også klart i en rekke afrikanske land der de geografiske grensene mellom ulike stater er blitt trukket uten at de nødvendigvis har noen samhörighet med befolkningsgruppene. Forholdet mellom Israel og Palestina har også noen av de samme elementene i seg.

Spørsmål det blir viktig å stille seg når en går inn på disse problemstillingene er bl.a.: Hvilke problemstillinger er politiske? Hvordan skille ut de genuint politiske problemstillingene og behandle dem på tvers av etniske og religiøse skillelinjer? En ledetråd i dette kan være at en innen det politiske felt opererer med likeverd mellom (myndige) mennesker, mens en innen familie, religion, etnisitet o.l. tilhørighetskategorier finner klarere tendens til hierarkisering av menneskene som inngår i disse fellesskapene.

Arendt var i det hele tatt svært skeptisk til å bygge statsdannelser på samhörighetstrekk hentet fra familien. For eksempel så skremte pan-nasjonalistiske bevegelser henne²⁰. Denne formen for strukturering av lands medlemmer, skiller seg da fra det politiske som er tuftet på alles like mulighet til å gi uttrykk for sin unikhet. Hennes store respekt for "the founding fathers"²¹ of USA" som undertegnet den amerikanske uavhengighetserklæringen i 1776 henger klart sammen med hennes syn på disse problemstillingene. Dette kommer også klart frem i del to, *Imperialism*, i hennes verk *The Origin of Totalitarianism* (1968), der hun påpeker noen grunnleggende motsetninger mellom "nasjon" og "stat":

²⁰ Se bl.a.: Del 2: *Imperialism*. I Arendt (1968) *On the Origin of Totalitarianism*. Harcourt: Brace & World.

²¹ Grunnlovsfedrene, hvorav kanskje de mest kjente er Benjamin Franklin, George Washington og Thomas Jefferson.

(A) people becomes a nation when it arrives at a historical consciousness of itself; as such it is attached to the soil which is the product of past labour and where history has left its traces. It represents the 'milieu' into which man is born, a closed society to which one belongs by right of birth. The state on the other hand is an open society, ruling over a territory where its power protects and makes the law. As a legal institution, the state knows only citizens no matter of what nationality; its legal order is open to all who happen to live on its territory.²²

Det kunne vært interessant å se på forskjellene mellom USA og EU i lys av Arendts skille her. Mens USA er en samling av stater, så er EU først og fremst en samling av nasjonalstater. Hvordan påvirker det mulighetene for samarbeid mellom landene innad i de to unionene? Det er imidlertid en problemstilling som jeg ikke skal gå inn på her. Tilbake til tekstens tema, nemlig noen av de sentrale begrepene i Arendts *Vita Activa*.

Når det gjelder det sosiales oppkomst, skriver Arendt bla. følgende:

Det avgjørende ... er ... at samfunnet i løpet av alle sine utviklingsstadier utelukker handling i like stor grad som handling tidligere var utelukket fra familiens og husholdningens sfære. I stedet forventer samfunnet av alle sine medlemmer ulike typer adferd, som det finnes talløse regler for. Alle disse reglene går ut på å normere den enkelte sosialt, gjøre ham samfunnsdyktig og forhindre både spontan handling og fremragende ytelser (1996: 55).

²² *Ibid.*, s. 139.

Arendt er også svært kritisk til den vitenskapen som følger i kjølvannet av det sosiale rom, nemlig økonomien, men også samfunnsvitenskapene mer generelt:

Økonomiske teorier kunne først gjøre krav på vitenskapelighet når samfunnet hadde trumfet igjennom en enhetlig adferd, med former man så kunne undersøke og systematisere, fordi alle uregelmessigheter nå kunne bokføres som avvik fra en samfunnsnorm og derfor regnes som asosiale eller anormale. (1996: 56).

Arendt viser i den forbindelse til den svenske sosialøkonomen Myrdal²³, etter hennes mening, briljante arbeid:

Myrdal påviser at nasjonaløkonomi bare kan være en vitenskap dersom man antar at samfunnet som helhet beherskes av én interesse. Bak den liberale forutsetningen om interessenes harmoni står alltid den "kommunistiske fiksjonen" om én eneste grunninteresse, som vi kan kjenne igjen i slike vanlige begreper som "allmenn velferd" og "Commonwealth". Den liberale økonomien har altså bestandig fulgt et "kommunistisk" ideal, nemlig "samfunnets interesse overhodet" (1996: 340. note 62).

Problemet her er at et begrep som "samfunnets interesse overhodet" krever at samfunnet oppfattes som et subjekt, noe som ser bort fra individenes ulike hensikter, interesser og synspunkter.

²³ Gunnar Myrdal, født 1898, død 1987, svensk sosialøkonom, samfunnsforsker og politiker (sosialdemokrat). Myrdal tilhørte den såkalte Stockholmsskolen, som søkte å dynamisere økonomisk analyse bl.a. ved å legge vekt på forventningene. Myrdal fikk Nobels minnepris i økonomi i 1974 (delt med F. A. von Hayek). Han ble utnevnt til æresdoktor ved Universitetet i Oslo 1969.

Det blir også viktig å finne ut hva som fungerer som grunnprinsipper i de ulike samfunnsvitenskapene og så stille spørsmål ved om disse faktisk er holdbare eller ikke. Eller for å si det på en annen måte: Hva er det de ulike samfunnsvitenskapene aldri stiller spørsmål ved i sine analyser av samfunnet? Det er jo ikke gitt at en finner slike aksiomer²⁴ i alle samfunnsvitenskapene, men det gjør det ikke mindre viktig å undersøke hvor de finnes og hva de er.

Det sosiale er også knyttet til utvidelsen av *arbeidets* domene. Det at ting som tidligere ble produsert ut fra *homo fabers* prinsipper nå er blitt en del av *animal laborans* arbeidsprodukter med de tilhørende kjennetegn.

Det sosiale rom, der livsprosessen etablerer sitt eget offentlige område, har til en viss grad gitt frie tøyler til en unaturlig vekst i det naturlige. Og det private og intime på den ene side og det politiske (i ordets snevre betydning) på den annen har vist seg uegnet til å forsvare seg ikke bare mot samfunnet, men også mot at det sosiale rommet stadig griper mer om seg (1996: 61).

Og i forlengelsen av at det sosiale rom stadig utvides, øker også behaviorismens forklaringskraft.

Hva man nå enn ... kan fremføre mot behaviorismen og dens læresetninger, er det vanskelig å fornekte dens relevans for vår virkelighet. Jo flere mennesker det finnes, desto riktigere blir dens «lover» for vår adferd, *behaviour*, dvs. desto mer sannsynlig blir det at menneskenes oppførsel faktisk bare demonstrerer en type adferd og desto mer usannsynlig at de kan tolerere dem som opptrer annerledes. Statistisk vil det kunne vise seg i nivelleringen av avvik og svingninger. Men i virkelighetens verden vil det vise seg ved at

²⁴ Grunnsetninger innen en vitenskap som aksepteres uten bevis.

handling får stadig dårligere utsikter til å demme opp for flodbølgen av ren adferd og ved at hendelsene mister sin betydning, slik at de ikke lenger makter å avbryte og belyse historiens forløp. Den statistiske utjevningen av historiske prosesser har forlenget opphøret å være et harmløst vitenskapelig ideal. Den er snarere det åpenbare politiske idealet i det samfunn som ikke vil vite av noe annet enn hverdagslig «lykke» og derfor med rette søker og finner «sannhetene» i de sosialvitenskapene som tilsvarer dens egen eksistens.

...

Er nasjonaløkonomien samfunnets vitenskap på dets første stadium, der adferdsreglene bare anerkjennes av begrensede sjikt i befolkningen og bare gjelder bestemte aktiviteter, så representerer oppkomsten av de «behavioristiske» vitenskapene det siste stadium av denne utviklingen, der massesamfunnet har tatt makten over alle befolkningsgruppene i nasjonen og sosial adferd er blitt målestokken for alle sider ved den enkeltes liv (1996: 57-9).

Så langt har jeg gitt en utlegning av de mest sentrale begrepene Arendt delvis sporer opp og delvis utvikler²⁵ i *Vita Activa*. I siste del vil jeg bruke disse til å analysere sider ved dagens samfunn.

Arendts begreper som analyseredskaper for vår tid.

Jeg begynner analysedelen der jeg sluttet gjennomgangen av de sentrale begrepene, det sosiale felts dominans de siste hundreårene.

²⁵ Det kan være noe uklart i hvor stor grad Arendts begreper er oppsporinger av tidligere utviklede begreper og i hvor stor grad hun utvikler egne begreper. I denne sammenhengen er det begrepens anvendelighet som analyseredskaper som står i fokus enten de nå er oppsporet eller (videre)utviklet. Det vesentlige er om det gir mening å bruke dem som analyseredskaper og/eller om de kan sies å ha en god forklaringskraft i forhold til fenomener de anvendes på.

Det er klart at dersom mennesket har den form for frihet som kreves for å kunne handle i Arendts forstand av begrepet, så vil en aldri kunne årsaksforklare den menneskelige tilværelse full og helt. Og skal en kunne si noe sikkert om fenomener hvor mennesker er involvert, må man kunne forutsi disse menneskenes aktiviteter, dvs. en må operere med en form for sikker viten om menneskelig adferd, noe som heller ikke lar seg forene med at menneskene har et frihetspotensiale. Dette er tanker det er særdeles viktig at psykologien og samfunnsvitenskapene tar på alvor, men som det nok tidvis syndes mot i begge leire.

En bør blant annet stille seg spørsmål i forhold til på hvilken måte, om i det hele, samfunnsvitenskapene (inkludert psykologien) er vitenskapelige. Hvilke størrelser er det som utgjør fakta i deres resonneringer? Kan samfunnsvitenskapene opprettholde en form for vitenskapelighet samtidig som de holder fast ved menneskets frihetspotensiale? Eller er kanskje deres egentlige oppgave noe helt annet enn å produsere vitenskapelige resultater?²⁶ Vi hører stadig om at det statistisk viser seg at slik og slik. ... Men hva vil det si at noe påvises statistisk? Hva er forholdet mellom individ og statistikk? Og ikke minst, hvor ofte snakker en om en statistisk gjennomsnittsverdi eller en statistisk påvist overvekt av et eller annet som noe normalt og det som faller utenfor som noe unormalt?

Som vi så, er Arendt svært skeptisk til den økte bruken av statistikk når det gjelder menneskers. Statistikk er de store talls verktøy, ikke noe som kan anvendes i forhold til menneskelige individer.

Det som er konsekvensen av de statistiske lovenes ubestridelige gyldighet på de store talls områder for

²⁶ Hva som skal regnes som vitenskap og ikke er i seg selv et tema for diskusjon og analyse. Det som uansett kunne vært interessant var å gjøre en undersøkelse blant menigmann om hva de forstår med at noe er vitenskapelig (bevist).

en verden vi lever i, er dessverre bare det at enhver vekst i befolkningen gir disse lovene en økt gyldighet, som «avvikene» stadig blir mindre reale i forhold til. Politisk sett vil det si at jo mer befolkningen i politisk konstituerte fellesskap vokser, desto mer sannsynlig er det at det sosiale og ikke det politiske elementet får forrang på det offentlige området (1996: 57).

Bruken av statistiske analyser kan altså i seg selv være med på å marginalisere de som representerer "avvikene" fra "normalen". Menneskelig aktivitet består mer og mer av ulike former for atferd og rommet for genuine handlinger skrumper tilsvarende inn.

Når det gjelder samfunnsvitenskapene, så mener jeg ikke at en bør avskaffe samfunnsvitenskapene som sådan. Det er mer snakk om å utvise varsomhet i hva deres forskning faktisk viser og ikke viser. Men en bør kanskje vurdere om samfunnsvitenskap er en dekkende betegnelse for de former for aktiviteter som faller innunder betegnelsen. Hva med heller å kalle det ulike former for samfunnsanalyser? Vil ikke det være mer dekkende, og kanskje også mer redelig, i forhold til hva som faktisk foregår på disse forskningsområdene?

Snur vi blikket fra samfunnsvitenskapene og over mot politikerne er det nærliggende å stille spørsmål som: Hva mener egentlig politikere (og andre) når de snakker om at det er «i samfunnets interesse» at sånn og sånn? Hvordan kan en abstrakt størrelse som det et samfunn er ha en egen interesse? Og hvordan har politikere (og andre) kommet fram til hva som vil være i samfunnets interesse og hva som ikke vil være det? Er det interesser man har lest ut fra statistiske analyser, vil med stor sannsynlighet en rekke individers synspunkter ikke bli tatt med i betraktningen. Det gjelder alle synspunkter som bare vises som mer eller mindre marginale utslag i målingen. Spørsmål en bør stille seg i forlengelsen av dette er blant annet: Hvem styrer utviklingen innen det politiske landskap i dag? Hvor finnes det offentlige rom hvor enhver (myndig) statsborger kan

ytre sine meninger og vite at de blir lyttet til? Hvilke krefter ligger utenfor politisk kontroll og hvilke begrensninger setter disse for de folkevalgte politikernes reelle mulighet til å utøve sin myndighet? Hvor mye styres av kapitalistiske krefter? Og hvor stort rom er der for genuin politisk virksomhet?

Når det gjelder liberalismen, eller det som i vår tid ofte omtales som nyliberalismen²⁷, så ser vi at innen det økonomiske feltet så faller denne sammen med en stadig økende konsumisme. Det dreier seg om å kjøpe (og konsumere²⁸) stadig mer og mer. Selv et parti som SV uttrykte bekymring når finanskrisen slo inn like før jul for et par år siden og folks forbruksmønster viste en dalende kurve. De gikk til og med så langt som til å oppfordre folk til å handle like mye til jul som de pleide. Hvis ikke ville nemlig (det økonomiske) systemet vårt klappe sammen i betydningen at folk ville miste jobbene sine, noe som igjen ville føre til at de heller ikke hadde noe å kjøpe ting for osv. osv. Dette henger igjen sammen med kravet om økonomisk vekst som selve drivkraften innen kapitalismen²⁹ "Økonomisk vekst" er da også det rådende mantra i mange av dagens land både for politikere og andre. Ressursøding og miljøproblemer blir sjelden eller aldri omtalt samtidig som en omtaler premissene for at det økonomiske system vi lever i/under skal opprettholdes. Tenker

²⁷ Se bl.a. nettstedet for Matthew Kalkmans bok *New Liberalism* (2011): <<http://www.new-liberalism.com/>>, og tidsskriftet *Agora* sitt temanummer *Nyliberalisme*. Nr. 1, 2011. I sistnevnte er det først og fremst kritikken av nyliberalismen som er hovedfokus. I Kalkmans bok sees nyliberalismens som vår tids positive utvikling av liberalismen. David Harveys *A Brief History of Neoliberalism* (2005) gir et godt innblikk i nyliberalismens utvikling, sett fra kritikernes ståsted.

²⁸ Konsum vil i denne sammenhengen også omfatte ting vi kaster for å skaffe oss nytt, for eksempel hvitevarer, møbler etc.

²⁹ Selv om *kapitalisme* ikke er et krystallklart begrep og ulike aktører med ulike politiske ståsteder legger forskjellige betydninger i det, er det få som vil benekte at profitt og vekst er sentrale faktorer i et kapitalistisk system. I så måte er det heller ingen tvil om at dagens økonomiske system er en variant av kapitalismen.

vi i Arendts kategorier, kan vi si at vår tids *animal laborans* har mistet blikket for bevaring av sitt ressursgrunnlag. Det kan se ut til at utvidelsen av det prosessorienterte arbeidet til også å omfatte større og større del av det som tidligere tilhørte den mål-middel orienterte produksjonens domene ikke omfatter nettopp dette momentet ved arbeidsprosessen. Hva skjer så eller vil skje når det økonomiske systems vekstkrav blir den interessen, og etter hvert den eneste interessen, samfunn og politikk styres ut fra? Og i hvor stor grad er den rådende "samfunnsinteresse" i dag, uttalt eller ikke uttalt, å opprettholde det eksisterende økonomiske system, nærmest for enhver pris? Ser vi så på hva som skal til for at et offentlig rom skal være reelt og dermed også at politikk skal være mulig, ser vi fort hvordan "samfunnets interesser" strider mot eksistensen av genuin politisk virksomhet. Ligger f.eks. kravet om økonomisk vekst som et prinsipp for samfunnsutviklingen, er det mange ulike perspektiver som svartelistes. For systemet vil det være gunstig at folk bruker mest mulig penger og helst også tar opp lån³⁰ for å kunne bruke ennå mer. Sparing blir derimot ikke noe det oppfordres til. TV programmer som *Luksusfellen*³¹ viser hvor galt dette kan bære av sted for enkeltindivider.

Det kan også være interessant å se nærmere på skillet mellom hva som er 'politisk korrekt' og hva som er politisk 'ukorrekt'. Er grensene mellom disse formene for korrekthet og ukorrekthet legitime slik de fremstår i dag? Eller er det slik at en del viktige alternative synspunkter på det bestående blir urettmessig avfeid som politisk ukorrekt? En ting er at vi har en formell ytringsfrihet her i landet. Det garanterer ikke nødvendigvis for at vi har en like reell ytringsfrihet. Og skal det politiske i Arendts

³⁰ Som er det samme som å kjøpe penger på avbetaling, noe som tidvis kan være svært dyre penger, særlig om det er snakk om ulike former for forbrukslån med skyhøye renter.

³¹ Programmet har gått som serie på TV3 og omhandler hvor galt det kan gå når folk bruker langt mer lånte penger, som oftest gjennom anskaffelse av en mengde kredittkort, enn hva som er forsvarlig ut fra inntektsnivå. Se <<http://www.tv3.no/luksusfellen>>.

betydning av ordet fungere, er det svært viktig at hver og en faktisk kan gi uttrykk for sine egne synspunkt uten å bli offentlig uthengt. For eksempel så bør det være mulig å kritisere dagens innvandringspolitikk uten øyeblikkelig å bli stemplet som rasist eller bli assosiert med FrP eller politiske partier på ytterste høyrefløy. Flere har hevdet at dette er blitt vanskeligere etter terrorangrepene i regjeringskvartalet og på Utøya 22. juli 2011. For Arendt er det vesentlige at hver og en søker å begrunne sine standpunkter best mulig ('make *doxa* truth'), både overfor seg selv og overfor andre. Måten å gjøre det på er å gå gjennom sine ståsteder sammen med andre med den hensikt å få størst mulig klarhet i hva en faktisk mener og ikke. Å stemple enhver som stiller seg kritisk til norsk innvandringspolitikk som rasist, har ingenting med reell diskusjon å gjøre.

Bare der hvor tingene blir sett av mange i et mangfold av perspektiver uten å miste sin identitet, slik at de som står samlet omkring dem vet at de alle ser det samme tre frem for dem på et ytterst ulikt vis, kan verdslig virkelighet tre frem sant og pålitelig. ... En felles verden forsvinner når den bare blir betraktet fra én synsvinkel; den kan rett og slett bare eksistere i et mangfold av perspektiver (1996: 70-1).

Og det er jo nettopp en slik felles verden betraktet fra ulike perspektiver som utgjør det politiske felt. En kan ut fra dette også ane en sammenheng mellom aktivitetsform(er) og det sosiale versus det politiske rom. Mens aktivitetsformen *arbeid* dominerer innen det sosiale området, krever det politiske området i langt større grad tilstedeværelse både av *produksjon* for å frembringe en verden eller en offentlighet, et sted som kan overleve den enkeltes livsløp, et sted som både samler og skiller mennesker fra hverandre³², og av *handling* for at menneskene

³² Selv fenomener som byfornyning ser ofte ut til å utformes med tanke på forgjengelighet i vår tid. *All That Is Solid Melts into Air* er tittelen på en bok skrevet av Marshall Berman i perioden 1971-81, og publisert i 1982. Selv om tittelen er hentet fra *Det kommunistiske manifest* av Karl

skal utfolde det spesifikt menneskelige i denne verdenen. Det er således klart at mennesket kan leve/overleve uten et politisk fellesskap, men ikke uten et sosialt³³. Men slik Arendt ser det, vil altså ikke menneskene kunne leve ut det spesifikt menneskelige uten et slikt politisk fellesskap, uten en verden hvor det enkelte menneske kan gi uttrykk for sitt *doxa*, sitt ståsted i verden.

I dette kommer også Arendts maktbegrep til syne. Makt er noe som oppstår mellom handlende mennesker i en politisk offentlighet. Men hvis det sosiale får dominere på bekostning av det politiske, så vil dette ofte tvinge frem bruk av vold fordi det da dreier seg om at alle innenfor det aktuelle fellesskapet skal innordne seg etter *samfunnets interesser* (som i mange tilfeller rett og slett er de styrendes interesser) og at andre syn på tilværelsen ses på som uønskede avvik. Når den rådende myndighet ikke lenger får sin legitimitet fra den politiske offentlighet, så mangler den autoritet. Dermed må myndighetene ty til voldsmidler for å få folket til å lyde deres befalinger, noe som igjen medfører at det politiske feltet skrumper inn, eller, hvis de rådende myndigheter har monopol på offentlige meninger, opphører å eksistere.

Vi skal ikke gå langt i verden for å finne eksempler på land hvor det politiske felt (i betydningen det offentlige rom) har svært dårlige kår. Sittende myndigheter som klamrer seg til sin makt og prøver å kvele motstandernes forsøk på å komme til orde (og til makten), slik som f.eks. i Kinas forhold til Tibet, og også deres reaksjoner i forhold til fredsprisvinneren Liu Xiobo.

22. juli 2011 opplevde vi også her til lands et svært voldelig og brutalt forsøk på å kneble den politiske offentlighet. Anders Behring Breiviks manifest og påfølgende handlinger kan stå som et skrekkeksempel på hvordan det å styre det politiske liv ut fra

Marx og Friedrich Engels, kan den så definitivt også kunne brukes om den vestlige verden i dag.

³³ På samme måte som man før den moderne tid kunne overleve innen privatlivets sfære, som den gang gjerne besto av litt større husholdninger enn hva tilfellet er i dag.

homo fabers prinsipper kan få fatale konsekvenser. Det samme gjelder ulike totalitære styresett som for eksempel nazismen.

Vi har også begreper som "fløyelsrevolusjoner" som omtaler fredelige revolusjoner der det nettopp er folkets mobilisering til handling og tale som er det avgjørende for endringene - altså ikke bruk av vold. Slik vi for eksempel så i Praha, Tsjekkoslovakias hovedstad desemberdagene i 1989. Her opplevde vi at utfoldelsen av makt slik Arendt definerer begrepet ga støtet til store politiske og samfunnsmessige endringer. Folket fant sitt offentlige rom som ga dem muligheten til å utøve genuin politisk virksomhet, noe som igjen medførte at hele samfunnets spilleregler ble endret politisk. Den arabiske vår³⁴ i 2011 lar seg veldig godt forstå ut fra hvordan Arendt tenker makt. Folket fant sine offentlige rom hvor de kunne komme sammen og gi uttrykk for sin misnøye med de rådende forhold. I den forbindelse så vi også hvordan relativt nye sosiale medier, som Twitter, Facebook og lignende, kan spille en stor rolle også i folks frigjøringskamper fra korrupte ledere. Det er ikke uten grunn at det i en del regimer rundt i verden gjøres mye for å hindre innbyggernes frie tilgang til internett. De som sitter med makten i ulike land uten av deres makt har legitimitet i folket sitter fort uttrykt om landets innbyggere kan samles i sine protester via internett. Bruker vi Arendts begrepsapparat til å analysere konfliktene i Libya som bl.a. har ført til Gadaffis endelikt, ser vi nettopp hvordan den rådende myndighet (Gadaffi med sine lakeier) ikke lenger hadde legitimitet i folket og dermed måtte ty til vold mot sin egen befolkning for å prøve å holde på sin posisjon. Men det er klart at det også er mange uklarheter når det gjelder hva som kommer i stedet for de styrte lederne. For, som Arendt uttrykte det i *The New Yorker*, 12. september 1970: "The most radical revolutionary will become a conservative the day after the revolution." Uansett har dette vist at ved hjelp av folkets politiske makt, i Arendts definisjon av makt, er det mulig å fjerne uønskede statsledere.

³⁴ "Den arabiske vår" er blitt et etter hvert etablert begrep for å omtale folkets opprør mot makthaverne i en rekke arabiske land i 2011.

Det må forøvrig påpekes at menneskene trenger både en privat- og en offentlighetssfære. I et samfunn som bare vektlegger privatsfærens viktighet har den menneskeskapte verden en tendens til å smuldre bort (*..all that is solid melts into air*³⁵). En ensidig vektlegging av offentlighetssfæren vil til gjengjeld lett kunne overse menneskets behov for å kunne trekke seg tilbake til en privatsfære, både for å kunne tenke gjennom ting og for å holde skjult de ikke offentlige sidene ved våre liv. Det sentrale i dette er at for å leve ut det menneskelige i hver og en av oss, så trenger vi rett og slett et skille mellom aktiviteter som er relatert mot en felles verden (common world) og de som er rettet mot ivaretagelse av livet som sådan.

Problemet med det sosiale er at det har en tendens til å utslette/viske ut skillet mellom det private og det offentlige. Samtidig er dette noe vi i liten grad, om i det hele tatt, tenker over.

For oss er det ikke naturlig å holde disse tingene så nøye fra hverandre, ettersom vi fra begynnelsen av den nyere tid har forestilt oss ethvert politisk samfunn og enhver stat som en familie der de daglige gjøremål og anliggender blir utført og forvaltet som i en husholdning med gigantiske dimensjoner (1996: 45).

Den tilhørende vitenskap er som vi så samfunnsøkonomien men også en del av de andre samfunnsvitenskapene, da først og fremst de som kan omtales som atferdsvitenskaper³⁶. Det sosiales endelige styreform er ifølge Arendt byråkratiet:

Byråkratiet kommer - ikke tilfeldigvis - til makten i det siste stadium av nasjonalstatens utvikling, en utvikling

³⁵ Uttrykket ble brukt av Marx og Engels i *Det kommunistiske manifest* og som vi siden finner bl.a. som tittel på Marshall Bermans bok fra 1982. Sistnevnte med undertittelen "The Experience of Modernity". Jf note 32.

³⁶ Dvs. de som har menneskelig atferd som sitt studieobjekt.

som i sin begynnelse jo kjennetegnes ved den opplyste despotismens absolutte monarki. "Ingens" herredømme er i så liten grad et ikke-herredømme at det under visse omstendigheter til og med kan åpenbare seg som en av de grusomste og mest tyranniske former for herredømme (1996: 55).

Det er nærliggende å se byråkratiets makt som den endelige triumf for behaviorismen. En kan jo for eksempel tenke på hvordan ymse byråkrater forholder seg til "individuell behandling" av ulike saker. I hvor stor grad er det rom for å gjøre reelle individuelle behandlinger av alle saker, f.eks. innen NAV-systemet? Hva skjer når det blir stadig flere regler, forskrifter og lignende som den enkelte skal følge, enten det er studenter, innvandrere eller andre? Blir det flere saksbehandlere? Blir det mer strømlinjeformet behandling av saker og hva innebærer i så tilfelle det for det enkelte individ? Hva med UDI³⁷ sin praksis i forhold til søknader om oppholdstillatelse? Eller for å si det på en annen måte: Hvordan kan det ha seg at UDI tvangsutsender barn som har bodd i Norge i hele sitt liv? Regelverket som den enkelte saksbehandler forholder seg til er som oftest ikke entydig. Men hva eller hvem er det som bestemmer hvordan regelverket skal tolkes i ulike tilfeller? Hvorfor har saksbehandlere innen UNE³⁸ og UDI i mange tilfeller tatt mer hensyn til såkalte innvandringspolitiske hensyn enn til barnevernkonvensjonen og EMK³⁹?

Da skal vi gå fra fremveksten av det sosiale og tilbake til de tre aktivitetsbegrepene og da først og fremst overgangen mellom arbeid og produksjon. Da er det særlig interessant å se nærmere på sammenhengen mellom arbeid og lystfølelse. Vi så hvordan

³⁷ Utlendingsdirektoratet.

³⁸ Utlendingsnemda.

³⁹ Den Europeiske menneskerettskonvensjonen. Dette er et av de momentene jeg ønsker å gå grundigere inn på når artikkelen skal ferdigstilles.

Arendt påpekte vårt behov for en balanse mellom konsum på ene siden og fysisk aktivitet (slit) på den andre for å være lykkelige i verden. Samtidig er det mye som tyder på at de fleste mennesker motiveres av en streben etter lystfølelse og unngåelse av smerte. Innen reklameindustrien er det å appellere til folks lykkefølelse e.l. et kjent knep for å få folk til å kjøpe langt mer enn hva de har behov for, ja rett og slett få folk til å tro de har behov de aldri engang har tenkt på tidligere. En kan saktens også spørre seg om hva som driver mange såkalte "treningsnarkomane" - er det treningen som er det viktigste eller er det velbehaget etter på. Det er også ganske nærliggende å relatere det økende omfanget av på den ene siden sterk overvekt og på den andre siden sterk utmagrethet/anorexi i vår vestlige del av verden til en slik ubalanse. Anorexi og andre spiseforstyrrelser har lenge vært utbredt innen modellverdenen men har mer og mer også blitt gjeldende innen en rekke både utholdenhets- og andre idretter (f.eks. skihopp). At det mest sannsynlig er en rekke mekanismer inne i bildet når det gjelder denne utviklingen, endrer ikke det faktum at både fedme og utmagrethet i de aller fleste tilfellene skyldes en ubalanse mellom inntak og forbruk av kalorier.

Når det gjelder utvidelsen av arbeidet med dets tilhørende logikk til også å omfatte produksjonen kan det klart synes at vanens makt i det menneskelige liv kan være en god medhjelper for de som ønsker en slik utvidelse av konsumsfæren. Se bare på utviklingen innen fenomener som kosmetisk kirurgi, hvor idealet ser ut til å være å ha en kropp som en tyveåring gjennom hele livet. Og siden livet går én vei og det er mot alderdom og derav medfølgende aldringstegn som slappere hud, flere rynker etc., vil en fort sitte i klisteret om en først begynner på prosjektet "et perfekt ytre" - hva nå det måtte være. Den teknologiske utviklingen trekker mange inn i lignende kretsløp, godt hjulpet av reklamemakerne⁴⁰. En MÅ jo bare ha siste modell enten det

⁴⁰ At dette også er en hoveddrivkraft i vårt økonomiske system som er avhengig av konstant vekst for å fungere, er selvsagt svært viktig og muligens også en av hovedgrunnene til at noen i det hele tatt har

gjelder TV, mobil eller andre dupperingser. Det samme gjelder diverse andre mote fenomener. Klesmoter som endrer seg fra sesong til sesong, interiør som bør skiftes ut for å være 'up to date' og så videre og så videre.

Det er en utvikling som klart tjener kapitalismen som nærmest lever på folks grådighet og fråtseri og helst vil at dette skal øke uendelig, ja som rett og slett er avhengig av en slik økning. Men er det en utvikling som tjener menneskeheten? Det er et helt annet spørsmål.

kommet på alle de ting og fenomener vi kan bruke penger på å skaffe oss. Dette er imidlertid ikke hovedfokus i denne teksten.



Bente Madsen Taraldsøy

Hvordan kan man leve?

Innledende refleksjon.

Tema belyses ut fra filosofene Gilles Deleuze, Friedrich Nietzsche og Søren Kierkegaard. Deleuze og Guattaris begrep om "filosofiske/begreplige personer" vil fungere som inngangsporter til ulike ideal for hvordan leve. Den filosofiske persons funksjon er å la oss bevege til nye måter å tenke, føle og leve på. Til hva og hvordan vises ved hjelp av Deleuzes begreplige person "Schizoen", Kierkegaards "Troens Ridder" og Nietzsches "Zarathustra". Konklusjonen inneholder en refleksjon rundt Deleuzes filosofi: transcendentale empirisme, med spørsmål om den utopiske Schizo kan delta i "livets spill" som Zarathustra og Troens Ridder. Nietzsche skapte begrepet "ressentiment". Dette betegner ulike negative tilstander som hemmer mennesket fra å leve et godt liv. Deleuze griper også fatt i dette begrepet, og prøver å finne effektive metoder for å unngå hemmende krefters virke i et menneskeliv. Nietzsche, Kierkegaard og Deleuze svarer på det innledende spørsmålet ut fra forskjellige ståsteder, holdninger og temperament.

Deleuze sin tenkning danner bakteppet for oppgaven. Hans begrepsbruk blir dermed sentral. Her gjengir jeg det innledende kapittel hvor jeg forklarer noen viktige begreper. Begrepene har jeg hentet fra Gilles Deleuze og Felix Guattari sitt verk: *Hvad er filosofi?*¹

¹ Dansk oversettelse, Gyldendal (1996) *Qu'est-ce que la philosophie* [1991].

Begrepslige personer – begreper – immanensplan.

Hva er en begrepslig person og hvilken funksjon har den begrepslige personen innenfor filosofi som fagfelt? Dette vil jeg prøve å belyse. I følge Deleuze og Guattari (DG) er filosofiens oppgave å skape begreper og opptegne immanensplan (bilde av tanken). De begrepslige personene fungerer her som hjelpere eller mellommenn i denne skapelsen. I verkets avsluttende kapittel beskrives tankens handling.

Fra kaos til hjernen.

Overskriften "Fra kaos til hjernen" er hentet fra *Hvad er filosofi?* Tema her er altså hvordan vår tanke/tenkning fungerer. Våre tanker og ideer kommer til oss og forsvinner med uendelig høye hastigheter, som lynglimt. DG beskriver dette slik:

Vår tanke blandes sammen med det ubevegelige, det fargeløse, den stille intethet. Et støt eller et sammenfall fører til nye ideer. For å skjerme oss mot kaostilstander og galskap, trenger vi mennesker stabilitet og beviser for at verden er som den synes. Vi trenger med andre ord et objektivt anti-kaos i vår omgang med verden. Vi er ikke i stand til å holde ut i en euforisk tilstand over tid uten noen form for beskyttelse.²

Et kjent objekt bør kunne identifiseres av våre sanser som det samme. Vi trenger beskyttende regler som likhet, kausalitet og kontiguitet. Dette hjelper oss til å føle en viss orden og stabilitet i vår omgang med virkeligheten. Vi danner oss nødvendige holdninger som "effektiverer" vårt hverdagsliv.

I *Hvad er filosofi?* peker DG på tre disipliner: Kunst, vitenskap og filosofi. Disse disipliners funksjon er å dykke ned i kaos og rive opp våre etablerte firmamenter (innrissede holdninger). For å kunne belyse dette, kan vi tenke oss en kunstmaler, Cezanne eller Turner om en vil, som ved å skape sine kunstverk enten måtte gjennomleve en sterk affekt eller krise. Denne bevegelsen

² *Ibid.*, s. 253.

uttrykte de på lerretet. Fra opplevelsen, som kan betegnes som et utsnitt av kaos, blir dette til en konsistent komposisjon, et kunstverk. Vi ser for oss Cezannes eple eller Turners glødende lys. Dette som sansene ikke kan gjenfremstille kaller DG for varietet, som en væren for det sanselige. Det som ikke kan fremkalles på ny og på samme måte, er dette umiddelbare lysglimtet. DG betegner dette som en flerre, en lysstrime fra kaos, fra dette uendelige som her kommer til syne som et utsnitt. De ulike disiplinene har sine respektive domener. Komposisjonsplanet er kunstens domene. Referanseplanet er vitenskapens domene og immanensplanet er filosofiens område:

Det som filosofen henter fra kaos er variationer der stadig er uendelige, men som er blevet uadskillelige på de absolutte overflader eller volumener der optegner et skærende immanensplan.³

Våre faste holdninger kan betegnes som opptegnelser av firmamenter (som spordannelser) i oss. Dette fungerer som sagt som en skjerm mot kaos. En kunstner eller en dikter lager flenger i denne skjermen og river firmamentet opp, slik at lys fra det frie kaotiske får slippe inn. Dette gir oss anledning til å sanse på nye måter. DG hevder at filosofi, vitenskap og kunst strekker sine plan utover kaos. Hensikten er ikke å beseire, men å "låne" fra kaos dets våpen. Med dette våpen kan våre faste indre etablerte firmamenter eller holdninger (det common-sensiske) beseires og noe nytt få strømme inn. Dette kan sammenlignes med en kunstmaler som må "rense" sitt lerret for sine vante og etablerte måter å sanse på før han begynner å male. Han dukker ned i kaos og henter ut. Dette åpner igjen opp for nye varieteter. Her assosierer jeg til Nietzsches, eller Zarathustras løve som tramper flatt gamle verdier eller holdninger. For å kunne bryte ut av det vante og sanse på nytt, trenger vi en løves kraft som våpen.

³ *Ibid.*, s. 254.

Cezanne kjempet med kaos for å gjøre sitt eple sanselig. Målet var å få frem eplets "eplehet". Dette betegner DG som en kaoidisk varietet.⁴ Med dette menes altså å få frem nye variasjoner av uendelige sansevariasjoner med formål å ryste og å vekke sansene på ny. Vi har nå vært på komposisjonsplanet, kunstens domene. I motsetning til holdningenes "likhet-het" er kaos for filosofien som et hav av ulikheter. Kaos gjør kaotisk og bryter ned enhver konsistens. Filosofiens problem blir dermed å oppnå konsistens uten å miste dette innsnittet i kaos. Begreper som mentale objekter, er denne konsistente fastholdelsen. Begrepene kan bestemmes som virkelige værensformer, og skapt ved hjelp av dette kaotiske lysglimtet. DG sier det slik:

Et begrep er en mengde uadskillelige variationer der frembringes eller konstrueres på et immanensplan for så vidt dette gjennomskærer den kaotiske variabilitet og giver den konsistens (virkelighet). Et begrep er altså en kaoidisk tilstand par excellence: det henviser til et kaos der er gjort konsistent, blevet til Tanke, mentalt kaosmos.⁵

DG opererer som sagt med disse særegne plan: kunst, vitenskap og filosofi som "tre døtre av kaos".⁶ Disiplinenes funksjon er å gjennomskjære kaos. Virkeligheten skapt eller frembrakt på denne måten kalles kaoide. Kaoider er med andre ord ulike former for skapelse eller tanke. Vår hjerne er sammen-føyninger av disse plan.

Det gamle filosofiske dilemmaet dukker her opp igjen. Hvor er de vitale ideers "sted"? Den fenomenologiske retningen med

⁴ *Ibid.*, s. 257. Kunst omdanner kaotisk variabilitet til kaoidisk varietet.

⁵ *Ibid.*, s 261.

⁶ *Loc.cit.*

Husserl, endte opp med urdoxa som "stedet".⁷ Men som vist henger den subjektive bevissthet ved, som det transcendentale ego. DG kommenterer dette:

Hvis filosofien, kunstens og vitenskabens mentale objekter (det vil sige de vitale ideer) hadde et sted, ville det være dybest inde i de synaptiske sprækker, i en ikke objektiverbar hjernes lakuner, intervaller og mellom-tider, der hvor en indtrengen for at undersøge dem ville være en skaben.⁸

Vi ser her at DG beveger seg til et annet sted, og stiller spørsmålet slik: Hva og hvor er stedet hvor hjernen er subjekt eller blir et subjekt? DG hevder at mennesket er som en hjernemessig krystallisasjon og hjernen er en sammenføyning av de ulike planer:

Filosofi, kunst og vitenskap er ikke en objektiverbar hjernes mentale objekter, men de tre aspekter hvorunder hjernen blir til subjekt, Tanke-hjerne, de tre planer, flåderne hvorpå den dykker ned i kaos og konfronterer det... det er ikke en hjerne bak hjernen, men først og fremmest en tilstand af overflyvning uden distanse, i jordhøyde, selv-overflyvning som ingen kløft, ingen fold eller lakune undslipper.⁹

Tilstanden beskrives her som en overflyvning. Det er en form i seg selv og konsistent, men med uadskillelige variasjoner. Tanken overflyr seg selv uten å være i relasjon til en transcendent dimensjon. Den overflyr i jordhøyde. Et begreps skapelse beskrives her på samme måte. Hvert enkelt begrep

⁷ Min masteroppgave (2011), s.15: Tema: Det transcendentale ego – det empiriske ego. (Urdoxa – (urnærvær) – det før-objektive lag - forut for alle teorier og konstitusjoner).

⁸ *Ibid.*, s. 263.

⁹ *Ibid.*, s. 264.

konstituerer et område for overflyvning. Videre hevder DG at vår hjerne viser seg som begrepenes "åndsevne", en "åndsevne" for deres skapelse. Det er hjernen som sier: Jeg..

..samtidig med at den fremdrager det immanensplan hvorpå begreperne placeres ... samtidig med at hjernen bliver til subjekt ... bliver begrepet til objekt som noget skapt, begivenhet eller selve skabelsen, og filosofi bliver til det immanensplan der bærer begreperne og som hjernen opptegner. De hjerne-mæssige bevegelser fremkalder også begrepslige personer.¹⁰

Sitatet over viser til hva Deleuze legger i sin materialistiske psykiatri. Jeg vil nå se nærmere på: Hva er et begrep? Hva er dette immanensplan? Hvilke funksjon har de begrepslige personer?

Deleuzes filosofi blir betegnet på ulike måter: Som transcendental empirisme, som materialistisk psykiatri og som intuisjonens eller/og begivenhetens filosofi. Hvor begynner Deleuze sine analyser? Han begynner i intuisjonen, i det før-filosofiske immanensplanet. Det er her Deleuze finner "stedet" som den filosofiske grunn, hvor noe skapes. Mentale objekter skapes ut fra denne forskjellighetens grunn. Mentale objekter skapes som begreper. Noe er gjort konsistent. Noe som sier noe om en begivenhet.

Et begrep.

Et begrep er en mangfoldighet. Det er et hele som totaliserer sine ulike komponenter. Dette hele er et fragmentert hele og viser tilbake til et problemfelt. For det første henviser det til andre begreper. For det andre gjør begrepet sine ulike komponenter uadskillelige i seg selv. DG viser til et eksempel jeg vil forsøke å gjengi. I begrepet "nesten" finnes komponenter som et ansikt, en mulig verden og kanskje en uttalelse. Vi ser denne andre. Vi ser frykt i ansiktet. Hvilke mulige tilstander kan det fryktsomme

¹⁰ *Ibid.*, s. 265.

ansiktet vise til? Hva uttales? Disse ulike komponentene overlapper hverandre ved hjelp av nærhetssoner hvor det ikke er mulig å skille mellom komponentene. Dette definerer DG som begrepenes indre konsistens. For det tredje er begrepet sine egne komponenters fortetningspunkt. DG betegner et begrep som en begivenhet og en dette-het, her en nestens begivenhet. Hva skjer i, eller hva kommer til syne, ved dette fryktsomme ansiktet? DG betegner hva som skjer her som overflygning med uendelig høy hastighet og som ren intensitet. Intuisjonen blir med andre ord intensivert og satt i bevegelse, og hvor intensiteten flyr gjennom alle begrepenes komponenter. Selve overflygningen er komponentenes tilstand. De ulike begreper resonnerer. De er ikke logisk ordnet. Begrepet er heller som et vibrasjonssenter, med ulike komponenter som ikke passer sammen. Begreper resonnerer med andre begreper på det samme immanensplan. Soner og broer utgjør begrepenes sammenføyninger.

Det mest kjente filosofiske begrep kan vi finne i Descartes: "Jeg tenker, altså er jeg". (Cogito ergo sum). Dette begrepet viser til en mangfoldighet. Komponentene i dette begrepet er: Jeg er den som tviler, jeg er, jeg tenker og jeg er en ting som tenker. Descartes begynner med "Jeg er..." I og med dette bestemmer han sannheten som en absolutt og ren subjektiv sannhet. Hva subjektivitet er og om en kan begynne en slik analyse med en bestemt eksistens som "Jeg er..." stiller DG seg kritisk til. Kant kritiserer Descartes "Cogito ergo sum". Han setter et nytt element inn i Cogitoet, nemlig tiden, som igjen tilfører en strøm av nye begreper. Dette nye skapte begrepet lukker seg på ny, som en fragmentert totalitet.¹¹

I enhver skapelse av begreper finnes implisitte subjektive forutsetninger, som Descartes selv. Med andre ord kan dette forklares som en før-filosofisk forståelse: Descartes intuisjon. Om Descartes begrep er korrekt eller ikke, henviser til hvordan dette begrepet svarer til problemfeltet som trigget denne

¹¹ *Ibid.*, s. 47.

skapelsen av akkurat dette filosofiske begrepet. "Planer må laves, og problemer stilles, ligesom begreber må skabes".¹²

Skal vi kunne ta stilling til om et begrep er bedre og mer korrekt enn et annet, må vi se på hva dette begrepet er et svar på. Hvilke problemfelt er her gitt svar på? Et begrep er en erkjennelse av en begivenhet. Begrepet skapes ut av dette problemfeltet (begivenheten) og gjør oss oppmerksom på nye variasjoner og hittil ukjente resonanser. Det får oss til å tenke og føle på nye måter. Nye problemfelt åpnes, som igjen trigger til nye svar.

... At rejse den nye begivenhed ud af ting og værensformer, altid tildele dem en ny begivenhed; rum, tid, stof, tanke, det mulige som begivenheder ...¹³

I kraft av å skape begreper blir denne nye begivenheten som overflyr alt vi tidligere har opplevd og erfart, legemliggjort. En tenkers intuisjon blir her gjort konsistent. Dette er filosofens oppgave: å skape begreper.

Immanensplanet – et bilde av tanken.

Begreper resonnerer innen en molær konstellasjon, som et ubegrenset Ene/Hele. Begrepene resonnerer her på et platå, en plate eller et plan. Begreper skapes, men aldri ut av intet. Filosofen skaper begreper. Begynnelsen må ligge i immanensplanet, i det før-filosofiske. Begrepene befolker dette immanensplanet. Med andre ord henviser begrepene til en ikke-begrepslig forståelse. For DG er filosofi konstruktivisme: å skape begreper og opptegne et immanensplan. Dette kan sammenlignes med en abstrakt maskin, hvor sammenpasningene/begrepene fungerer som maskindeler. Planet sikrer denne sammenpasningen av begreper. Begrepene er intensiteter og begivenheter og immanensplanet er som begivenhetshorizonten, som diagrammatiske trekk, hvor begreper fødes eller skapes.

¹² *Ibid.*, s. 48.

¹³ *Ibid.*, s. 54.

Begreper er som bølger der stiger og falder, men immanensplanet er den ene bølge der ruller dem sammen og ruller dem ud. Planet omslutter de uendelige bevægelser der løber frem og tilbage gennem det, men begreperne er endelige bevægelers uendeligt høje hastigheder der hver gang kun gennemløber deres egne komponenter.¹⁴

DG beskriver dette bilde av tanken eller dette immanensplan. Vår tanke gjør krav på den bevegelsen som kan bringes til det uendelige. De tenker denne uendelige bevegelsen som å vende seg bort, vende seg om, konfrontere, for deretter å vende tilbake. Tenker vi denne bevegelsen negativt, står vi overfor det å flykte, å unngå, la seg beherske og overvinne. DG tenker denne bevegelsen slik: Her finnes ikke objektive holdepunkter eller bevegelige legemer som opplever seg som subjekt. Bevegelsen har grepet alt. Bevegelsen er dobbel, og tenkes her som at det er kun en fold fra den ene til den andre bevegelse.¹⁵

Dette igjen impliserer en tanke om at det å tenke og det å være er en og samme ting. Med andre ord tenkes dette immanensplanet med to ansikter, som natur og som tanke. Planets natur kan beskrives slik: Dets elementer er diagrammatiske trekk, den uendeliges bevegelse. Begreper er intensive trekk, de endelige bevegelser. Det uendelige er kun hastighet som konstituerer en overflate, et volum. De diagrammatiske trekk kan beskrives som intuisjoner, og de intensive trekk som intensjoner. Immanensplanet tenkes her som en abstrakt maskin, og de skapte begrepene som maskindeler.

At enhver filosofi beror på en intuisjon som dens begreper hele tiden utvikler med små forskelle i intensitet, dette grandiose leibnizianske eller bergsonianske perspektiv bliver begrundet hvis man betrakter intuisjon som indfoldingen af uendelige

¹⁴ *Ibid.*, s 57.

¹⁵ *Ibid.*, s. 60.

bevægelser af tanken der uophørligt gennemløber et immanensplan.¹⁶

DG understreker at begreper ikke utledes av immanensplanet. Begreper må skapes og plan må risses opp. Som hjelpere mellom disse to aspekter ved immanensplanet, og da begrepenes skapelse, befinner de begrepslige personer seg. De begrepslige personer er i overensstemmelse med de diagrammatiske og de intensive trekk, og hjelper til med skapelse av begreper. Immanensplanet må tenkes som før-filosofisk, som en indre betingelse og som filosofiens absolutte fundament eller den absolutte grunn. Bevegelsene som foretas i denne absolutte grunnen er en intens bevegelse som består av drømmer og eksperimentering. Nye horisonter søkes famlende. Intensiteten skapes ved å våge et innsnitt i kaos. Slik jeg ser det, hevder DG at bevegelsen vender seg tilbake og at vi kommer ut av tilstanden med røde øyne.

Immanensplanet er som innsnit i kaos, og virker som en sigte ... kaos gjør kaotisk, og den bruker enhver konsistens i det uendelige ... filosofiens problem er at opnå en konsistens uten at miste det uendelige hvori tanken dykker ned ...¹⁷

Det som fastholder eller gir konsistens, er planets variable krumninger (begreper). En kunstner eller en filosof dukker ned i dette kaoset og henter ut et lysglimt, som et øyeblikks utveksling. Denne begivenheten kaller på en skapelse. Det som skapes er nye ideer og nye bilder av tanker. Her er Nietzsche et godt eksempel. Han risset opp nye immanensplan vi kan tenke i; Den evige gjenkomsts tanke og vilje til makt. Kraftige begreper ble skapt av hans hånd; overmennesket, ressentiment og "Gud er død". Dette var nye tanker med store implikasjoner for videre tenkning. Den før-filosofiske grunn var Nietzsches intuisjon.

¹⁶ *Ibid.*, s. 63.

¹⁷ *Ibid.*, s. 65.

Begrepslige personer.

Filosofi "oppfinner" eksistensmuligheter. DG sier det slik:

Livsmuligheter eller eksistensmodi kan kun oppfindes på et immanensplan der utvikler begrepslige personer.¹⁸

Funksjonen til de begrepslige personer er å bevege oss og skape affekter utover våre common-sensiske holdninger. Et begrep kan være et begrep om eller som en affekt. Begrepslige personer og immanensplanet er hverandres forutsetninger.¹⁹ Immanensplanets diagrammatiske trekk frembringes ved at den begrepslige person henter ut lynglimt fra kaos. Som mellompersoner fungerer disse mellom kaos, planet og de intensive trekk (begrepene). I følge DG en enhver tanke en "Fiat", en tilsynekomst eller en konstruksjon. De begrepslige personer fungerer som operatører, som medskapere av begreper. Men deres funksjon som operatører i funksjonen er å risse opp et immanensplan.

Filosofien fungerer som et hylster for sine begrepslige personer, som igjen kan sies å være en filosofis tilblivelse eller "subjekt". Disse begrepslige personer hjelper til med å gi stemme til det intuitive, til et nivå som skaper bevegelser i oss.

Vårt bilde av vår tanke impliserer vår "Stimmung" eller grunnstemning. Med andre ord vårt eksistensmodus. Dette fungerer som en grunn for hvordan vi forholder oss i vår verden og hva og hvordan vi lever våre liv.

Men hvordan skapes de begrepslige personer? Hvordan blir en begrepslig person til et mentalt, konsistent objekt? Hvilken rolle har de begrepslige personer? Hvilken rolle forklarer DG slik:

¹⁸ *Ibid.*, s. 99.

¹⁹ *Ibid.*, s. 101.

Begreplige personer har den rolle at fremvise tankens absolutte territorier, deterritorialiseringer og reterritorialiseringer.²⁰

Her forklarar de tankens bevegelsar som settes i gang av den begreplige person. Deres funksjon er å bevege oss. Bevegelsen beskriver DG som uendelig, men at den vender tilbake og reterritorialisere på et nytt sted, som en fluktlinje eller en fuge. Vi griper og lar oss gripe av nye affekter.

De begreplige personer beveger seg mellom begrepet og det før-begreplige planet. I *Hvad er filosofi?* eksemplifiserer DG en begreplig person med Idioten, han som sier: "Jeg..." Han som vil tenke i kraft av seg selv utover det common-sensiske. Med andre ord en privat tenker. Motsetningen til en privat tenker er skolasten som kun henviser til common-sensiske begreper. Idioten derimot danner eller skaper begreper ut fra sine egne krefter. DG bruker Descartes og Kierkegaard som navngitte eksempler på "Idioter".

Descartes, med sine egne krefter og intuisjon, oppteget et nytt immanensplan han tenkte ut fra: Tvilen. Begrepet han skaper er: "Jeg tenker, altså er jeg." Descartes tvil var nærmest absolutt. Han tvilte også på matematiske sannheter som at $3+2=5$. I en senere tidsepoke trekker DG frem en annen "idiot": Kierkegaard. Han risser også opp et nytt plan hvor han ikke nøyer seg med at $3+2=5$. Han vil tenke det absurde og gjøre det absurde til en tanks høyeste kraft. Jeg tar her med et sitat:

Den gamle idiot ville gjøre det klart for seg selv hvad der var eller ikke var forståeligt, hvad der var eller ikke var fornuftigt, fortabt eller frelst, men den nye idiot vil have at man giver ham det fortabte, det uforståelige, det absurde tilbage. Dette er bestemt ikke den samme

²⁰ *Ibid.*, s. 95.

person, der har fundet en forandring et sted. Og allikevel forbinder en lige linie de to idioter...²¹

Som dette sitatet hevder er ikke dette samme personen. Det dreier seg også om to tidsepoker. En linje forbinder allikevel disse to idioter. DG viser til den uendelige bevegelsen og hevder at en måtte miste fornuften for at den andre kunne finne igjen det mistede. Slik jeg ser det henvises det til den uendelige bevegelsen som vi også finner i fortellingen om Abraham og Isak. Som DG hevder, må det være en filosofers oppgave å vekke til live slumrende begreper, selv om de så vender seg mot seg selv.

Det er heller sjelden at de begreplige personer kommer til syne i seg selv. De griper inn i en forfatters skapelse av begreper ved å beskrive forfatterens bilde av tanken, og med dette fremkalle bevegelse og affekter. Filosofens navn er et pseudonym for hans begreplige personer. Som DG sier:

Jeg er ikke lengre meg, men en evne tanken har til å se seg selv og utvikle seg tvers gjennom et plan som gjennomtrenger meg forskjellige steder.²²

Det må her understrekes at en begreplig person ikke er en litterær person eller en historisk helt. Grunnen til dette er at tilblivelse, en samtidig skapelse, er ikke-væren. (Zarathustra blir filosof, samtidig med at Nietzsche blir Zarathustra.) De begreplige personer frembringer affekter som en overskridende bevegelse, ut over våre gjeldende holdninger. Noe nytt kommer til syne. Den begreplige person gir som sagt stemme til det intuitive, er virksomme på immanensplanet som igjen er bilde av tanke-væren.

Filosofiens treenighet eller de tre aktiviteter: skape begreper, risse opp immanensplan og opptegne de hjelpende mellommenn (de begreplige personer), utgjør til sammen den filosofiske

²¹ *Ibid.*, s. 87.

²² *Ibid.*, s. 110.

konstruktivisme. Dette kan slik jeg ser det betegnes som noe paradoksalt.

Filosofiens oppgave er å vise oss noe interessant, noe bemerkelsesverdig, en original figur. Utfordringen blir da å la dette komme til syne. Vårt dagligspråk kan ikke uttrykke dette det pekes mot her. Til denne oppgaven trenger filosofen å ta i bruk de begreplige personer for å vise til det ikke tenkte i oss. Hensikten er å hjelpe oss å tenke og forstå det vårt standardspråk ikke kan vise oss. Vi tillegger disse begreplige personer ulike personlighetstrekk, sympatiske og antipatiske. Sympatiske begreplige personer kommer til syne, "ikledd" også negative bevegelser som kan representere slette følelser og falske persepter. Frastøtende begreper som her er tatt opp i de tiltrekkende begreper.

Å opptegne (diagrammatiske trekk), å oppfinne (personalistiske trekk) og å skape (intensive trekk) er filosofiens treenighet. DG sier det med andre ord slik: Immanens, dette før-filosofiske planet, skal opptegnes, de før-filosofiske personer skal gi liv og insistere, og de filosofiske begreper skal skapes, gis konsistens.²³ DG har signert den begreplige person: Schizoen. De har opptegnet et nytt immanensplan; transcendental empirisme. De har skapt intensive trekk (begreper) som den organløse kropp og begjærsmaskiner. Med andre ord: nye bilder av hvordan vi kan tenke og føle. De begreplige personer hjelper til å bevege oss, slik at vi kan koble oss opp til det virkelige liv som "en god kropp". De hjelper oss til nye konstellasjoner av perspektiver, av ny organisering eller konstellasjoner av krefter, til en ny tilblivelse og/eller som et nytt fundament.

²³ *Ibid.*, s. 103.



Ragnhild Hogstad Jordahl

Identitet eller motpart – hvem er jeg i en annen mulig verden?

En introduksjon til identitetsproblematikken tilknyttet mulige verdener med eksempler fra David Lewis' og Saul Kripkes tenkning.

Innledning.

Vi ser ofte for oss at ting kunne vært annerledes enn det de faktisk er. At vi kunne hatt andre egenskaper enn det vi faktisk har, eller at vi kunne tatt andre valg enn de valgene vi faktisk tok. Vi kan også se for oss hvordan valg vi tar vil kunne få konsekvenser i fremtiden, og hvordan forskjellige valg vil kunne få forskjellige konsekvenser. På samme måte kan vi tenke oss at enkelte setninger alltid må være sanne, en ungkar vil alltid være en ugift mann, eller at vi innehar visse egenskaper som vi må ha for å fremdeles kunne være det samme individet. Vi ser for oss at enkelte ting er nødvendige, at enkelte ting er mulige, at enkelte ting faktisk er tilfelle men at det kunne være annerledes, og at enkelte ting rett og slett ikke kunne vært tilfelle. Kort sagt, vi tenker og uttrykker oss modalt.

Selve uttrykket modalitet kommer fra det latinske ordet *modus*, som betyr måte – altså er det snakk om forskjellige måter ting kan være sant på. Når vi sier at noe muligens kunne være sant, eller at noe nødvendigvis er sant, så involverer dette en evaluering av påstander som ikke bare gir som resultat at noe er sant eller usant, men som også gir en evaluering av hvilken type sannhet det er snakk om. Vi snakker her om nødvendige

sannheter, om kontingente sannheter, om noe kunne vært mulig, eller om noe er umulig. Disse modale påstandene er annerledes enn det vi kan kalle kategoriske påstander på den måten at de ikke kan spores tilbake til empiriske konfrontasjoner med verden; erfaring kan ikke si meg hva som er nødvendig tilfelle til forskjell fra det som kontingent eller tilfeldigvis er tilfelle. Erfaring kan kun si meg hva som faktisk er tilfelle. Dermed er det mulig å argumentere for at opplevelsen av verden ikke har noen modal struktur, og at det dermed vil være grunnløst for oss å benytte oss av modale begreper i vår strukturering av verden. Vi kan f.eks. si at det kun har en funksjon i forhold til språket, siden man ikke kan benekte begrepenes eksistens. Begrepene reflekterer da kun det at vi har bestemt oss for å bruke visse ord på visse måter, og viser ikke til noe "ute i verden" utover det. Som motargument kan man trekke frem at modal tenkning synes å ligge veldig naturlig for mennesket. Snakker man om modal struktur i virkeligheten, omtaler man kun tanker som allerede eksisterer, det er ikke mer komplisert enn det.

For å kunne forklare og gi en vurdering av modale utsagn, introduserer vi et begrep om mulige verdener. Dette stammer fra Leibniz (1998), som omtalte vår verden som "den beste av alle mulige verdener som Gud kunne ha skapt". Mulige verdener er "Totale måter som verden kunne ha vært på", eller tilstander eller historier for hele verden.

Når vi tenker oss uttrykk med "muligens..." og "nødvendigvis...", så fungerer disse uttrykkene som kvantorer i forhold til mulige verdener – vi opererer med fire slike uttrykk:

- Nødvendige påstander: sanne i enhver mulig verden
- Mulig sanne påstander: sanne i minst én mulig verden
- Kontingente påstander: kunne vært annerledes – de er sanne (evt. usanne) i den aktuelle verden, men ikke i alle andre mulige verdener
- Umulig sanne påstander/nødvendig usanne påstander: ikke sanne i noen mulig verden

Innføringen av begrepet om mulige verdener er ment å være klargjørende, det skal gjøre våre allerede eksisterende tanker omkring modalitet mer håndterlige og ryddige. Det å snakke om modalitet kan sees som å snakke om mulige verdener, og innføringen av begrepet har vist seg å være fruktbart både i forhold til den modale tenkningen, og da særlig for den modale logikken, men også i forhold til klargjøring av andre begreper; dette er begreper som mening, påstander, egenskaper og saksforhold. I tillegg til det at vi kan snakke om mulighet og nødvendighet, kan vi også snakke om kontrafaktiske utsagn.

Dessverre er det slik at begrepet om mulige verdener har skapt en del nye problemer som man bør rydde opp i før man kan utnytte rammeverket som begrepet gir fullt ut. Gitt at dette er det rammeverket vi har for den modale logikken, så bør vi blant annet ha klargjort hva en mulig verden *er*. Jeg vil ta utgangspunkt i to filosofer som representanter for ulike fortolkninger eller forståelser av mulige verdener og mulige individer. Begge retningene som omtales her kan kalles realistiske retninger med hensyn til modalitet og mulige verdener, men hva som legges i begrepet realistisk er noe forskjellig disse to imellom. Filosofene det er snakk om er David Lewis og Saul Kripke. Begge disse er altså realister, og begge omtaler for så vidt også mulige verdener som "måter verden kunne ha vært på", men jeg kan ikke se at likheten går noe særlig lengre enn det. Vi kan presisere at Lewis' retning kan refereres til som genuin realisme, mens Kripke kan plasseres innenfor det vi refererer til som aktualistiske forståelser av mulige verdener, hvor mulige verdener dannes av bestanddeler som finnes i vår verden.

Når vi omtaler noe som mulig eller nødvendig er det slik at emnet for vår diskurs er de mulige verdener. Med dette som utgangspunkt kan man også forklare hvorfor det er så vanskelig å finne ut hva som er nødvendig eller mulig kun ved å fokusere på det vi kan forholde oss til empirisk, i vår verden. Dette er fordi vi, når vi snakker om det mulige og det nødvendige, ikke bare snakker om hvordan vår verden er innrettet aktuelt, men heller om totaliteten av alle mulige verdener.

Hvordan kan vi forsvare denne tankegangen? Det virker jo kanskje litt spesielt å si at man egentlig snakker om en mengde andre verdener i tillegg til vår egen?

Her kan man argumentere, som før nevnt, med at selv om man i sitt daglige, ikke-filosofiske liv, ikke snakker om mulige verdener som sådan, så har dette rammeverket intuitive røtter i oss; ideen om mulige verdener skal kunne spores tilbake til før-filosofiske ideer som vi alle (eller de fleste av oss) deler.

Vi kan for eksempel tenke oss at ting hadde vært annerledes i verden – annerledes i våre liv. Vi kan se for oss at vi gjorde andre valg enn de vi faktisk har gjort – og også se for oss følgene av disse kontrafaktiske valgene. Da snakker vi om kontrafaktiske kondisjonaler “Hvis jeg hadde tatt en annen utdanning, så ...”. Vi kan også se for oss at verdenshistorien kunne vært annerledes (enkelte driver jo med kontrafaktisk historieskriving), vi kan se for oss at vi har enkelte andre egenskaper enn det vi faktisk har, vi kan kort sagt tenke oss at den måten som ting faktisk er på, kun er en av mange måter som verden kunne vært på. De tingene vi ser som nødvendige er slik at, gitt enhver slik måte som verden kunne ha vært på, så kunne ikke disse trekkene ved verden være annerledes.

Ved å snakke om mulige verdener er det altså slik at vi gir mer tekniske navn til tanker vi allerede har og som vi tror på og benytter oss av i vårt daglige liv; vi organiserer tanker vi allerede har innenfor et rammeverk. Vi kan dermed se på det som en forlengelse av *common sense* (selv om mulighetsbegrepet i metafysikken antakelig er noe videre enn det vi bruker i dagliglivet).

De re-modalitet.

Som nevnt kan man se for seg at man hadde enkelte andre egenskaper enn de man faktisk har. Dette er en type modalitet som vi kaller *de re*-modalitet. Denne typen modalitet forholder seg til objekters egenskaper og deres modale status. *De re* betyr

“om saken”. Den andre typen modalitet kaller vi *de dicto* – om utsagnet, og den dreier seg om vurderinger av påstander som helhet. Heretter vil ikke *de dicto*-modalitet omtales.

Når vi evaluerer modalitet *de re* i forhold til mulige verdener kommer det inn et par nye begreper:

- Nødvendige eller essensielle egenskaper: disse har objektet i alle mulige verdener *hvor objektet eksisterer*.
- Mulige egenskaper: disse har objektet i en eller annen mulig verden.
- Aksidentelle eller kontingente egenskaper: egenskaper som kunne vært annerledes, for eksempel egenskaper som man har i den aktuelle verden, men som ikke er essensielle.
- Ikke-mulige egenskaper: egenskaper som objektet ikke kan ha i noen mulig verden.

Hovedfokus vil heretter være på hvordan Lewis og Kripke ser på modalitet, og da *de re*-modalitet i særdeleshet. I forhold til denne typen modalitet har vi grovt sett to måter å forklare essensielle og aksidentelle egenskaper: Enten ser vi for oss at individer kan eksistere i flere ulike mulige verdener forent gjennom identitet, ellers er de verdensbundne individer, og eksisterer bare i en mulig verden. I dette siste tilfellet må *de re*-modalitet ivaretas av en eller annen annen relasjon enn identitet, og det er det vi skal se på først.

Som representant for et syn som opererer med det vi kaller verdensbundne individer skal vi se nærmere på David Lewis. Hans syn er temmelig radikalt, og det er ikke slik at man nødvendigvis støtter hans teori selv om man foretrekker verdensbundne individer. Lewis' teori er interessant, ikke bare fordi den er temmelig spenstig, men også fordi den tvinger oss til å tenke over hva det er man legger vekt på når man støtter en teori, og hvilke offer man er villig til å gjøre. I Lewis' tilfelle dreier det seg om hvilke common-sensiske tanker omkring verden og hva som faktisk eksisterer man er villig til å ofre – og

hvilken ontologi man er villig til å akseptere for til gjengjeld å sitte igjen med visse teoretiske gevinster.

Lewis kaller sitt syn for modal realisme. Dette innebærer at vår verden kun er én av mange mulige verdener, og at vi som befolker denne verden kun er et fåtall av alle innbyggere i alle mulige verdener. For å skille den fra andre for så vidt realistiske holdninger om mulige verdener kan man som nevnt kalle den for genuin realisme.

Lewis argumenterer i *On the Plurality of Worlds* (1986) for sin teori særlig med fokus på nytte og funksjonalitet. Troen på *possibilia* reduserer blant annet det antallet begreper man må akseptere som primitive. Primitive begreper er de begrepene som ikke kan analyseres i videre og mindre bestanddeler, og om man har en genuint realistisk grunnholdning må følgende begreper tas som primitive: individer, sett, det å være en del av, det å ligne noe – en likhetsrelasjon, og det å være spatiotemporalt relatert til noe. I *Counterfactuals* (1973) argumenterer han på en litt annen måte; her legger han vekt på det at vi allerede tror på mulige verdener som grunn for å innføre dem i diskursen. Vi tror allerede på “måter som verden kunne ha vært på” – og det er nettopp dette mulige verdener er.

Andre mulige verdener er for Lewis samme type ting som vår verden. Den måten som ting er på sitt mest inklusive, er den måten som hele verden er på. Det vil si at alt som er relatert til oss i tid og rom er en del av vår verden, det er ingenting som er så langt unna at det ikke er en del av vår verden. Likevel kunne ting ha vært annerledes, på så mange måter, og Lewis mener at disse mulighetene er realisert i andre mulige verdener. Disse mulige verdenene er reelt eksisterende. Enhver måte som verdenen kunne ha vært på, er en måte som en eller annen verden *er*. Lewis' mulige verdener er isolert fra hverandre med hensyn til både tid og rom, noe som innebærer at vi ikke står i noe forhold til andre mulige verdener, med hensyn til hverken tid, rom eller kausalitet.

Denne delen av Lewis' teori – det faktum at han mener at andre mulige verdener faktisk eksisterer – blir oftest møtt av vantrø blikk i følge Lewis selv. Dette er noe det er lett å gjøre, men det er kanskje ikke så interessant, så jeg velger heller å fokusere på en bestemt del av hans teori om modalitet, som jeg synes gjør større skade på vårt intuitive bilde av mulighet og nødvendighet, enn det at han aksepterer en såkalt tvilsom ontologi med hensyn til verdens eksistens.

Lewis' motpartsteori.

Når Lewis omtaler det vi kaller *de re*-modalitet – altså den modalitet som omhandler objekters egenskaper, så innfører han et begrep om motparter. Han ser ideen om identitet på tvers av verdener som så problematisk at hans teori ikke innebærer denne relasjonen mellom objekter som eksisterer i ulike mulige verdener. Dette innebærer at vi selv og andre individer og objekter kun eksisterer i én mulig verden. *De re*-modaliteten blir da ivaretatt gjennom det at vi har motparter i andre mulige verdener. Hvis vi sier "Det er mulig at Lars vinner", så innebærer dette at Lars har en motpart i en annen mulig verden som vinner. Sier vi at "Lars er essensielt et menneske", så er Lars og alle hans motparter mennesker.

Individer eksisterer altså ikke på tvers av mulige verdener, det samme individet opptrer ikke i mer enn én verden. Men hvordan skal vi forstå denne motpartsrelasjonen? I følge Lewis er en relevant motpart til meg en som ligner "svært mye" på meg. Relasjonen er slik at den baseres på komparativ likhet, og dette innebærer at man kan legge vekt på ulike typer likhet, alt ettersom hva det er snakk om.

Innføringen av motpartsrelasjonen vil i følge Lewis løse problemer som blant andre Quine har lagt frem i forhold til dette at uaktualiserte muligheter er en tvilsom størrelse, da det påstås at det ikke er klargjort hva som avgjør når slike objekter er identiske og når de ikke er det. Blant annet spør Quine om følgende i *On what there is*: "Ta for eksempel den mulige feite mannen i døråpningen, og den mulige skallete mannen i

døråpningen. Er disse den samme mulige mannen, eller to mulige menn? Hvordan skal vi finne ut det?” (2005:44, min overs.)

Identitet er ikke et problem for Lewis – ting er selvidentiske på akkurat samme måte som de er i vår verden, og ting som eksisterer i ulike mulige verdener er aldri identiske.

Hvorfor innfører Lewis begrepet om motparter?

Lewis mener at identitet på tvers av verdener er høyst problematisk, og at problemet i tillegg har et dårlig navn, da det ikke egentlig dreier seg om identitet, men om representasjon av *de re*-modalitet. Dette vil si at de spørsmålene som Lewis ønsker å besvare er de som dreier seg om hva det vil si for et individ å eksistere i en mulig verden, dette vil si hvordan er representasjon *de re* – hvordan representeres det som er mulig og nødvendig for individet?

For den genuine realisten er det slik at et individ representeres i en mulig verden ved å være en del av denne verden, akkurat slik som representasjon skjer i vår verden. Skulle man tenke seg at dette individet også kan være representert i andre mulige verdener måtte dette skje som en overlapping mellom mulige verdener, dette på grunn av Lewis' syn på mulige verdener som reelt eksisterende. Ideen om at et individ, et objekt av kjøtt og blod, som Lewis sier, skal kunne eksistere samtidig i ulike mulige verdener, og med forskjellige egenskaper, er en særdeles vanskelig tanke å forholde seg til. Lewis benekter også at overlapping finner sted – alle verdener er totalt isolerte, og overlapping kunne uansett ikke brukes til å forklare *de re*-modalitet. Et individ kan rett og slett ikke presentere motstridende egenskaper samtidig.

Dette innebærer at man trenger en annen måte å representere et individ på tvers av verdener på – vi innfører en representasjon “in absentia” – en “kjøtt og blod”-motpart som ligner på det opprinnelige individet enten med hensyn til opphav, ytre trekk, indre karakter, historisk rolle eller flere av disse. Relasjonen

mellom motpartene trenger ikke være symmetrisk, men er gjerne det. Om a er motpart til b, så er også b motpart til a. Relasjonen er derimot ikke transitiv, dvs. at om a er motpart til b, og b er motpart til c, så trenger ikke a og c være motparter. Foreningen av et individ og dets motparter skjer gjennom en likhetsrelasjon, og dette er den eneste relasjonen vi finner på tvers av verdener.

Fremdeles synes det noe uklart, i alle fall for meg, hva som faktisk gjør to objekter til hverandres motparter. I *Counterfactuals* gir Lewis en forklaring på hvordan motpartsrelasjonen er tenkt:

- Motparter i en gitt verden er de ting som er like nok, og som ikke er mindre like enn de andre ting som eksisterer der.
- Normalt vil ting ha en eller ingen motparter i en verden, men likhetsbånd kan føre til at vi har flere motparter i en gitt mulig verden.
- Altså et individ som ligner deg *nok* med hensyn til indre og ytre egenskaper.

Litt uformelt kan vi si at motparten er “deg” i andre mulige verdener – dere er den samme – på samme måte som vi er oss selv i morgen, eller neste uke. Men det er bedre å si at motparten er personer du kunne ha vært, eller ville ha vært, om ting hadde gått annerledes. På tross av denne forklaringen mener jeg fremdeles at man sitter igjen med litt for mange spørsmål knyttet til denne relasjonen.

Det virker som at Lewis ser denne uklarheten som en fordel heller enn som et problem. Det at relasjonen er vag, og at den mangler en del egenskaper som identitetsrelasjonen har, trekkes generelt frem som fordeler i tekstene hans. Fordelene som Lewis fokuserer på er det faktum at teorien om motpartsrelasjonen har den samme forklaringssevne som en teori som forutsetter identitet på tvers av verdener. I tillegg trenger vi ikke påtvinge relasjonen de egenskapene som identitet har – vi kan for

eksempel uten problem si at noen kunne vært født som tvillinger, man har tvillingmotparter – to motparter i en annen mulig verden. Opererer man med identitet på tvers av verdener, må man si at man er identisk med den ene av tvillingene og ikke den andre. Så kan man spørre seg om denne konsekvensen av identitetsrelasjonen egentlig er et problem. Vi kan også, om vi opererer med motpartsteorien, lett forklare utsagn som “hvis jeg var deg, så ville jeg...” – vi har en felles motpart i en eller annen mulig verden, her må man holde tungen beint i munnen i forhold til hvilket individ som har tankeinnholdet, og hvilken person som opprinnelig var plassert i en eller annen situasjon.

For å oppsummere: Mulige verdener er for Lewis reelt eksisterende størrelser, noe som gjør det vanskelig å anta at objekter eksisterer i mer enn en verden. *De re*-modalitet kan dermed ikke representeres gjennom identitet på tvers av verdener, men heller gjennom en svakere motpartsrelasjon. Denne relasjonen kan man finne på bakgrunn av flere ulike typer likhet, noe som gjør relasjonen mye mer fleksibel enn det identitetsrelasjonen er. Konsekvensene av denne forskjellen mellom relasjonene skal vi se på mot slutten.

Den andre filosofen som skal omtales er Saul Kripke, og her vil hovedfokuset ligge på *Naming and Necessity* (1981) og *Identity and Necessity* (2005). Begge disse gir mye informasjon når det gjelder Kripkes syn på mulige verdener, selv om disse er mye mindre eksplisitt forklart enn Lewis' verdener. På den annen side gir Kripkes tekster noe mer innblikk i hvordan tanker om mulige verdener kan brukes i filosofien, hvordan vi gjennom å introdusere dette begrepet kan forklare, oppklare og belyse emner innenfor språkfilosofi og metafysikk. Kripke argumenterer for et syn på modalitet og mulige verdener som forutsetter at det samme individet eksisterer på tvers av verdener, og han forklarer hvordan man kan se for seg at det fungerer. I tillegg til det at vi hos Kripke får se hvordan mulige verdener er nyttig både innenfor metafysikk og språkfilosofi, får vi også et innblikk i hvordan ens syn på *de re*-modalitet vil påvirke hvordan man ser på andre begreper i filosofien, blant

annet hvordan man forstår et begrep som essens, og for hva man ser som metafysisk mulig for et individ.

Kripke sier at han heller enn å presentere en total, stram teori, ønsker å gi et *bedre bilde* på hvordan mening og referanse fungerer, han presenterer blant annet en slags skisse til en navneteori. For å forstå Kripkes teori – eller hans bedre bilde – må vi vite et par ting om navn og bestemte beskrivelser. Navn betegner her egennavn, og bestemte beskrivelser er beskrivelser som plukker ut et bestemt individ, type “læreren til Alexander den store”, “kongen av Frankrike” og lignende. Så kan man spørre seg om det er slik at navn og bestemte beskrivelser er semantisk ekvivalente – har de den samme meningen? Blant andre Bertrand Russell mente vi kunne løse en del språkfilosofiske problemer ved å erstatte navn med bestemte beskrivelser og deretter analysere dem på en måte som gjør at det blir uproblematisk å avgjøre en setnings sannhetsverdi f.eks. når objektet ikke eksisterer. Men er det virkelig slik at vi uproblematisk kan erstatte navn med bestemte beskrivelser?

Hvis vi tenker oss Aristoteles – egennavnet – og “eleven til Platon” – den bestemte beskrivelsen; er det en nødvendig egenskap for Aristoteles at han var Platons elev? Det synes ikke slik. Vi kan fint tenke oss at Aristoteles hadde en annen lærer, eller at han ikke hadde noen lærer i det hele tatt. Når vi bruker navnet Aristoteles synes dette å ha mer av en merkelappfunksjon – det plukker ut individet – det individet som aktuelt var filosof i Hellas, men vi kan likevel tenke oss at andre ting hadde skjedd med Aristoteles. Dette viser at det kanskje er en viss forskjell mellom navn og bestemte beskrivelser likevel – de er ikke ekvivalente.

Hvordan kommer mulige verdener inn i denne problemstillingen? Kripke innfører et skille mellom rigide og ikke-rigide betegnelser. Navn er en slik rigid betegnelse: Når vi sier Aristoteles, så mener vi *denne mannen* – han som aktuelt var Platons elev og Alexander den stores lærer og som skrev flere filosofiske verk, men som også kunne gjort andre ting. Hvis vi i

stedet for Aristoteles bruker en av disse bestemte beskrivelsene blir det annerledes, for vi kan tenke oss at noen andre var Platons elev. Navn og bestemte beskrivelser oppfører seg altså forskjellig; navn refererer til det samme individet i alle mulige verdener hvor det eksisterer, det gjør ikke den bestemte beskrivelsen – den kan skifte referanse, og er dermed ikke-rigid. Dette innebærer at det er enormt problematisk å erstatte et navn med en bestemt beskrivelse og samtidig forvente at dette skal bevare den samme meningen. En slik tankegang gjør den bestemte beskrivelsen essensiell for individet, noe den ikke nødvendigvis er.

Hvorfor er navn viktige for min problemstilling om identitet på tvers av verdener?

Det finnes enkelte som argumenterer for at vi trenger et identitetskriterium for å “finne igjen” individer på tvers av verdener. Kripkes bruk av navn viser at dette ikke er nødvendig. Navn har enormt mye å si for *de re*-modalitet, det som Lewis ønsket å forklare ved hjelp av motparter, noe jeg synes er rotete, lite fruktbart, og som også har noen svært uheldige konsekvenser. Navn er, slik jeg ser det, helt essensielt for å forstå begrepet om identitet på tvers av verdener på en best mulig måte. (Det finnes mange teorier som har identitet på tvers av verdener som ingrediens så å si, uten å tilegne navn noen spesielle egenskaper, men Kripkes teori er mye enklere og mer oversiktlig.) Navn er dermed også viktig for å kunne forklare det at man kan tenke seg at et objekt har andre egenskaper enn hva det faktisk har, eller det at et objekt har visse essensielle egenskaper. Kripke sier i forhold til dette at spørsmålet om essensielle egenskaper er ekvivalent med spørsmålet om identitet på tvers av verdener. Dermed må vi se nærmere på noen av de problemer som er assosiert med tanken om identitet på tvers av verdener.

Aller først må vi finne ut hvordan vi skal kunne kjenne igjen individer i andre mulige verdener? Hvis vi ser for oss at jeg i en annen mulig verden hadde veldig forskjellige egenskaper utseendemessig enn jeg faktisk har – hvordan skal vi vite hvilket

individ i denne mulige verdenen som er meg? Dette problemet presenteres blant annet av David Kaplan i hans artikkel *Transworld Heir Lines* (1979). Kripke mener dette kommer fra en helt feil måte å se mulige verdener på. De er ikke som fjerne planeter eller lignende som man kan se inn i med et kjempeteleskop for å sjekke om den mulige verdenen man titter på har de trekkene man leter etter. Ser vi på mulige verdener på denne måten har vi tatt metaforen for langt. Selve navnet *mulig verden* har ikke akkurat hjulpet i forhold til dette, det synes som om begrepet i seg selv etablerer uheldige forestillinger. Det er et etablert begrep, så vi fortsetter å bruke det, men det hadde vært enklere om man heller presenterte de mulige verdenene som kontrafaktiske situasjoner, mulige historier for verden, eller lignende.

Kripke mener at det er på grunn av den rigide betegnelsen at det å kjenne igjen objekter i andre mulige verdener er uproblematisk: En mulig verden er gitt ved de deskriptive fakta som vi assosierer med den. Dette vil si at vi i en beskrivelse av en mulig verden kan ha med en hvilken som helst person eller ting, nettopp de vi trenger for å beskrive den modaliteten vi er ute etter. Vi kan altså stipulere det vi ønsker å formulere. Dermed er det gitt at den beskrevne mulige verdenen inneholder disse objektene, vi trenger definitivt ikke lete etter dem, og mulige verdener er ikke noe vi oppdager. Bruker vi bestemte beskrivelser for å uttrykke et individs modalitet i stipuleringen av en mulig verden fører dette til at egenskaper som vi egentlig oppfatter som tilfeldige kan gjøres til essensielle egenskaper, vi får i tillegg problemer i forhold til spørsmål om personen er *lik nok* til å representere den personen vi ønsker.

Kripke mener at Lewis er et eksempel på denne typen feilslått tenkning, mens for Lewis er spørsmålet om identitet et reelt problem, i og med at hans mulige verdener er virkelig eksisterende entiteter. For Kripke er det et skinnproblem, da vi slett ikke trenger å beskrive mulige verdener kvalitativt. Vi trenger ikke si: "Den som ser slik og slik ut og hadde den og den jobben, og bodde i nærheten av"... Vi sier bare "tenk om det

hadde hendt!” – “Tenk om jeg hadde gjort det i stedet for dette – hva hadde kunnet hendt da?”

Det såkalte problemet med identitet på tvers av verdener er dermed knyttet sammen med begrepet om rigide betegnelser. Dette fordi disse rigide betegnelse forutsetter at individer eksisterer i flere ulike mulige verdener. Om vi ser på navn som rigide betegnelser må vi nesten akseptere identitet på tvers av verdener, og at individer eksisterer i mer enn en mulig verden.

Mulige verdener er altså “Totale måter som verden kunne ha vært på”, eller tilstander eller historier for hele verden. I vår praktiske omgang med dem kan vi begrense oss til det som er relevant i forhold til det vi ønsker å diskutere. Dreier det seg om mitt mulige yrkesliv, er det fullstendig irrelevant om denne mulige verdenen inneholder kenguruer eller ikke, mens andre faktorer, som påvirkning i oppveksten, kanskje må være med. Vi kan godt tenke på mulige verdener som entiteter, men da som abstrakte entiteter. De er noe som vi tenker oss. Hovedmotivasjonen for Kripke i forhold til mulige verdener var det å endelig kunne lage modeller for den modale logikken.

Problemer eller innvendinger mot Lewis’ motpartsteori. Irrelevans og bekymringer.

Det er irrelevant hva som skjer med motparter til individet – uansett hvor like de er. Denne innvendingen er tuftet på det at vi har intuisjoner om at modalitet *de re* har med selve tingen å gjøre. Beskriver vi en mulig forandring hos et objekt skal det være nettopp dette objektet som kan forandres, ikke et objekt som ligner. Lewis vil her mene at selve individet *har* de modale egenskapene det er snakk om, men at dette skjer i kraft av motpartene. Likevel er det slik at vi er egosentriske når det kommer til modalitet, dette blir påstått blant annet av Ruth Barcan Marcus (i Divers, 2002:134), og vi bryr oss om hva som kunne skjedd med oss. Motpartene er ikke relaterte med noen form for kausalitet, de er ikke relaterte gjennom noe annet enn likhet – gir det som skjer med en motpart oss genuin grunn til å være bekymret for det som kunne skjedd med oss selv, eller gjør

dette modaliteten til noe fullstendig irrelevant? Jeg vil jo vite hva som kunne skjedd med *meg*, ikke med noen som ligner på en eller annen måte.

Dette argumentet brukes blant annet av Kripke, mens Lewis responderer følgende: "Kripkes poeng synes å være at vi skal respektere et individs intuisjon om at det er *ham selv* som ville vært forandret i en annen mulig verden, og dette skal vi gjøre ved å unngå å tenke på denne andre verdenen som en type ting som individet i det hele tatt kan være en del av! Hva i alle dager er det som skjer?" (Lewis 1986:196, min overs.)

Lewis mener altså at det ikke synes fornuftig å anta at selve individet skal forandres, samtidig som man påstår at mulige verdener ikke er samme type ting som vår verden, men heller er en abstrakt entitet, som ingen reelt eksisterende individer kan leve i.

Ikke-trivielle essenser.

Som før nevnt er det slik at motpartsrelasjonen ikke er transitiv, mens identitetsrelasjonen selvfølgelig er det. I forhold til dette kan vi se på følgende tankeeksperiment: Si at vi har individ A og individ B, disse forandres litt etter litt – vi kan faktisk tenke oss en total forbytting av egenskaper mellom to individer, men i og med at identitet er transitivt; hvordan skal vi tenke oss at dette skulle kunne fungere – hvem er egentlig hvem her?

Løsningen kan for eksempel være at vi antar at alle har en ikke-triviell essens. Dette innebærer noe annet og mer enn trivielle essensielle egenskaper som "å være like høy som seg selv" "å være enten rød, eller ikke-rød" osv. Det er altså snakk om en unik essens for hvert individ, dette er en gruppe essensielle egenskaper som ikke kunne forandres uten at individet selv forandres på en slik måte at det dermed blir til *noe annet* enn seg selv. I og med at motpartsrelasjonen dreier seg om komparativ likhet i forskjellige henseende, alt ettersom hva man er ute etter, kan man få flere ulike slike essenser. Essensen til et individ er ikke fastsatt en gang for alle, men litt alt ettersom. Dette sees

som positivt hos Lewis, da det åpner for stor fleksibilitet, mens jeg synes det er problematisk, da det gir en forklaring på *de re*-modalitet hvor det synes som om omtrent alt er mulig, og hvor selv begrepet om essens sees som flytende.

Her ønsker jeg å se nærmere på et eksempel som er lånt fra artikkelen *Concrete Possible Worlds* av Phillip Bricker (2008). Han argumenterer for at motpartsteorien er å foretrekke fremfor identitet på tvers av verdener, selv om man ikke ellers er tilhenger av Lewis' modale realisme. Bricker begrunner dette særlig med at motpartsteorien tillater det han kaller moderat tolerante essenser, altså slike essenser som ikke er fastsatt en gang for alle, men som kan forandres noe. Dette er en intuisjon han har, som han ønsker å bevare i sin teori. I eksemplet antar vi identitet på tvers av verdener:

Vi kaller min mor m , og min far f . Siden min essens antas å være moderat tolerant, så kunne jeg hatt en annen far og den samme mor; dermed finnes det en verden w , som er slik at p eksisterer der, og $p = \text{meg}$, og p har far $f' (\neq f)$ og p har mor m . Men det kunne også tenkes at p hadde hatt den samme far og en annen mor, for essensen til p er selvsagt også moderat tolerant; dermed finnes det en verden w' , som er slik at p' eksisterer der, og $p' = p$, og p' har mor $m' (\neq m)$ og p' har far f' . Men hvis $p' = p$ og $p = \text{meg}$, så vil det også være slik at $p' = \text{meg}$ (på grunnlag at identiteters transitivitet). Slik at i w' så eksisterer jeg, og min far er f' og min mor er m' , og dermed ser vi at denne teorien fører oss til det svært kontraintuitive svaret at jeg kunne hatt både en annen mor *og* en annen far.

Brickers konklusjon blir dermed at vi ikke kan ha identitet på tvers av verdener, på grunn av at identitetens transitivitet skaper problemer. Han vil heller beholde de moderat tolerante essensene. Jeg mener at vi må beholde ideen om identitet på tvers av verdener, da slike moderat tolerante essenser ikke er ønskelige. Hvis vi skal tenke oss hva de ikke-trivielle essensene kan innebære helt konkret, finner vi særlig ett eksempel hos Kripke. Her er det slik at vårt opphav sees som en ikke-triviell

essens. Dette er noe som må være til stede for at vi skal kunne være det samme individet. Det er en konkret egenskap som ikke er triviell, som gjelder for hver og en av oss, og som gjelder unikt for hver enkelt. Det synes altså som et godt utgangspunkt for denne ikke-trivielle essensen. Dette innebærer i forhold til eksempelet over at begge foreldrene er nødvendige for at jeg er nettopp den jeg er. Dette synes som en sunn intuisjon, og et greit resultat.

Ut fra dette vil jeg konkludere med at motpartsteorien gjør det svært vanskelig å avgjøre hva som egentlig er et objekts essensielle egenskaper, det er for meg svært uklart hvorfor et begrep som essens best skal kunne forstås i forhold til vage termer, når en essens nettopp er det uforanderlige ved et individ, det som sikrer at individet er det samme på tross av at aksidentelle egenskaper kan variere. Å skulle operere med en relasjon som i tillegg ikke er transitiv synes bare å føre til enda mer uklarhet. Det fungerer ikke godt i forhold til et konsept som opphav, og det skaper problemer i forhold til å avgjøre hvem som er motparter til et individ og hvem som ikke er det.

Ideen om verdensbundne individer fører også til at visse egenskaper som ikke er essensielle står i fare for å bli sett som det: Om jeg ikke eksisterer i en annen mulig verden, hvordan kan man egentlig forklare modalitet da? Her kan man spørre seg om Lewis' motpartsrelasjon virkelig redder ham fra å ende i en helt ekstrem essensialisme. Motpartsteorien forsøker å forklare modalitet på en grunnleggende ikke-modal måte. Andre ting kunne ikke skjedd med meg, for jeg eksisterer kun i denne ene verdenen, og ikke i andre mulige verdener. Dermed er alle mine aktuelle egenskaper nødvendige egenskaper ved meg. Relasjonen er, slik jeg ser det, ikke god nok til å ta vare på de modale intuisjoner jeg har.

I tillegg kolliderer motpartsteorien med intuisjoner om at det skal være snakk om det samme individet og bare dette, sett i forhold til at vi er opptatt av hva som kunne skjedd med oss, men

ikke egentlig interessert i hva som skjer med motparter i andre mulige verdener.

For meg er dette med å bevare såkalte “før-filosofiske intuisjoner” enormt viktig. Dette innebærer at den måten vi fremstiller mulige verdener på i størst mulig grad bør fange opp de antakelser vi har om modalitet før disse er formalisert eller strukturert på noen måte. En slik intuisjon kan være det at vi ser for oss at ting kunne gått annerledes for oss i livet enn hva det har gjort, en annen er det at når vi ser for oss slike forandringer eller andre muligheter, så er det oss selv disse gjelder, og ikke noen annen som bare ligner på oss.

Litteraturliste:

- Bricker, Phillip (2008) Concrete Possible Worlds. I *Contemporary Debates in Metaphysics*. Theodore Sider, John Hawthorne og Dean W. Zimmerman, red., Blackwell Publishing.
- Chisholm, Roderick M. (1979) Identity through Possible Worlds: Some Questions. *The Possible and The Actual – Readings in the metaphysics of modality*. Michael J. Loux, red., Cornell University Press.
- Divers, John (2002) *Possible Worlds*. Routledge.
- Hughes, G. E og Cresswell, M. J. (1968) *A New Introduction to Modal Logic*. Routledge.
- Kaplan, David (1979) Transworld Heir Lines. *The Possible and The Actual – Readings in the metaphysics of modality*. Michael J. Loux, red., Cornell University Press.
- Kripke, Saul:
- (1963) Semantical Considerations on Modal Logic. I *Acta Philosophica Fennica* 16.
 - (1981) *Naming and Necessity*. Blackwell Publishing.
 - (2005) Identity and Necessity. *Metaphysics - Contemporary Readings*. Michael J. Loux, red., Routledge.
- Leibniz, G. W. (1998) *Theodicy*. Open Court.

Lewis, David:

- (1970) Anselm and Actuality. *Noûs* vol. 4.
- (1971) Counterparts of Persons and Their Bodies. *Journal of Philosophy* vol. 68, nr. 7.
- (1973) *Counterfactuals*. Oxford Basil Blackwell.
- (1979) Counterpart Theory and Quantified Modal Logic. *The Possible and The Actual – Readings in the metaphysics of modality*. Michael J. Loux, red., Cornell University Press.
- (1983a) Postscripts to 'Anselm and Actuality'. *Philosophical Papers volume 1*.
- (1983b) Postscripts to 'Counterpart Theory and Quantified Modal Logic'. *Philosophical Papers volume 1*.
- (1986) *On the Plurality of Worlds*, Oxford University Press.

Loux, Michael J.:

- (1979) Introduction: Modality and Metaphysics. *The Possible and The Actual – Readings in the metaphysics of modality*. Michael J. Loux, red., Cornell University Press.
- (2002) *Metaphysics – a contemporary introduction*, Routledge.

Lycan, William G. (2000) *Philosophy of Language – a contemporary introduction*. Routledge.

Marcus, Ruth Barcan (1993) Modalities and Intensional Languages. *Modalities – Philosophical Essays*. Oxford University Press.

Mill, John Stuart (1856) *A System of Logic*, John W. Parker and Son.

Miller, Alexander (1998) *Philosophy of Language*, Routledge.

Plantinga, Alvin:

- (1979) Transworld Identity or Worldbound Individuals? *The Possible and The Actual – Readings in the metaphysics of modality*. Michael J. Loux, red., Cornell University Press.
- (1982) *The Nature of Necessity*. Clarendon Press.

Quine, W.V. (2005) On What There Is. *Metaphysics - Contemporary Readings*. Michael J. Loux, red., Routledge.

Russell, Bertrand (2001) On Denoting. *Analytic Philosophy – An Anthology*. Blackwell Publishing.

Stalnaker, Robert C. (1976) Possible Worlds. *Noûs* vol. 10, nr. 1.

van Inwagen, Peter (2001) *Ontology, Identity, and Modality – Essays in metaphysics*. Cambridge University Press.



Gro Rørstadbotten

Sapfo: Krigsidealenes motstemme.

Foreliggende tekst er gjengivelsen av innlegget jeg gav 10. november. Derfor er dette i tekstlig forstand kun en *skisse*, eller et *utkast* til en artikkel som er under utarbeidelse. Det foreligger også en åpenbar mulighet for at materialet til slutt vil resultere i to artikler.

Den kvinnelige forfatteren Sapfo ble født i handelsknutepunktet Mytilene på Lesbos omkring 630 f.v.t.¹ Hun levde i 60-70 år. Utover et par fragmenterte anekdoter, har vi liten eller ingen kontakt med det faktisk levde livet.

Når det gjelder tekstene, har vi fått overlevert to fullstendige dikt/sanger foruten en hel del fragmenter. Det meste av dette materialet er sitater funnet hos ulike mannlige forfattere som skrev innenfor svært ulike sjangre. Sapphos forfatterskap er derfor lite etterrettelig, men like fullt har det satt spor etter seg i ulike tidsepoker. Vektleggingen av hennes seksualitet, spesielt vektleggingen av det homoerotiske aspektet, utgjør et felt som ettertiden har tillagt stor tyngde.

¹ Det er ikke konsensus i forskningen vedrørende dateringen av Sapphos fødsel. Jeg finner at årstallet 630 f.v.t. er det som i størst grad harmonerer med datering av historiske begivenheter vurdert opp mot tematikker og navn vi finner i Sapphos tekstkorpus.

Mitt første poeng er at vektleggingen av det homoerotiske aspektet ved Sappos forfatterskap bygger på noen problematiske forutsetninger som i flere tilfeller kan sies å utgjøre en underfundig konstruksjon. På dette punktet har jeg to argumenter. Det første argumentet vil jeg her kun skissere gjennom et lite eksempel:

En svært minimalistisk versjon av resepsjonshistorien vil være at det innenfor Sapfo-forskningen finnes 3 såkalte autorative stemmer:

- 1) Den tyske humboldske filologen Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff sitt verk *Sappho und Simonides: Untersuchungen über griechische Lyriker* (1913). Han oversetter og tolker utvalgte fragmenter som en av de første i nyere tid. Selv om det i flere tilfeller er godt belegg for å hevde at hans oversettelser var tilpasset hans tolkninger, så er det få som skriver om Sapfo uten å nevne ham.
- 2) De to gigantene fra Oxford: Edgar Lobel og Denys Page med verket *Poetarum Lesbiorum Fragmenta* (1955). Dette er et kommentarverk som markerte en vending i Sapfoforskningen, samtidig som det i stor grad løste mange filologiske problemer og spørsmål angående tekstlig rekonstruksjon.
- 3) Utgivelsen til Loeb Classical Library (1982). Kommentarverk med oversettelser gjort av David A. Campbell.

Mitt eksempel utgår fra punkt 3) og David A. Campbell. Det gjelder *Fragment 34*. Dette er sitert hos Eustathius fra Tessalonika (1100-tallet) som hevder at sitatet han bruker for å nyansere et tekststed fra *Iliaden* er hentet fra Sapfo. I *Iliaden* (8:555) heter det: "Likesom stjerner som blinker så klart om den lysende måne høyt på himmelens hvelv, når luften står blikkende stille ..." Eustathius' forklarer sitt poeng med å si at uttrykket "om den lysende månen" ikke må forstås som lys *omkring* en fullmåne; for når det gjelder fullmånen så virker lyset fra

stjernene å være svakere enn vanlig fordi månens lys er så sterkt. I denne forbindelse viser han til Sapfo, og sier at hun har uttrykt det samme, men på en klarere måte: "Stjernene gjemmer sitt skinnende lys for den vakre Selene (månen) når hun i sin fullhet skinner over hele jorden." For meg er Eustathius' forklaring plausibel, men det er ikke tilstrekkelig for Campbell som i sin utlegning kommer med følgende informasjon om hva dette fragmentet handler om: Sapfo gikk sannsynligvis for å snakke med en pike som overgikk (skinte mer enn) andre piker i skjønnhet. Ut fra mitt perspektiv blir det svært problematisk å finne belegg i dette fragmentet for at Sapfo gikk ut for å snakke med en skjønn pike. Det som – for meg – følger logisk her, er at når månen (gudinnen Selene) skinner i full skrud, overskygger hun alle stjernene.

Mitt andre argument utgår fra den tidlige resepsjonshistorien². Forfatterne innenfor epoken "tidlig antikk" (før Platon) skrev ikke om kvinnelig seksualitet. Dersom det i senantikken ble skrevet om kvinnelig begjær, fikk det sitt uttrykk i forhold til den maskuline seksualiteten. Det finnes opptegetninger som beskriver seksuelle relasjoner mellom to kvinner. Disse relasjonene ble behandlet som en skandale, og i opptegetningene rundt disse skandalene er ikke Sapfo nevnt – overhodet. Vi må til den romerske kulturen, 600 år senere, for å finne kilder som forteller om den Sapfo som forfører unge piker, og/eller historier om den homoseksuelle Sapfo.

Ovid (43 f.v.t. - ca 18) sitt verk *Heroides* markerer starten på den seksuelle fokuseringen. Ovid lar samtidig Sapfo gli over i mytologien ved at han konstruerer en kjærlighetshistorie hvor Sapfo er lidenskapelig forelsket i – eller nærmest besatt av – den mytiske ferjemannen Faon. Med dette grepet nærmest fratar han Sapfo en faktisk eksistens som en historisk person.

² Den korte fremstillingen av resepsjonshistorien er inspirert av DeJean (1989) og Williamson (1995).

Horats (65 f.v.t. - 8 f.v.t.) er den første som kaller henne "den maskuline Sapfo" (*Epistler* 1.19.34). Kommentatoren Pomponius Porfyrio (200-tallet) forklarer senere hva Horats kan ha ment med dette. Han referer da til termen *tribas*³, og antyder at her kan det finnes en forklaring. Fra nå av blir Sapfo symbolet på den seksuelle avvikerer med et abnormt begjær.

Fremstillingene av kvinnen med abnorm seksuell appetitt er muligens årsaken til at hun "forsvant" i en lang periode. Hun dukker opp igjen på 1500-tallet, og med full tyngde på 1700-tallet. Nå fremstilles hun jevnt over som en dyktig husmor; bosatt i vakre omgivelser omgitt av gode venninner. Ved siden av å ta seg av mann og barn – fant hun også tid til å skrive og synges litt.⁴ Når det gjelder tradisjonen i dag, så er det vanlig å plassere diktene/sangene i to hovedkategorier:

- 1) Den første kategorien tilhører en didaktisk kordiktningstradisjon. Den store diskusjonen omkring "Die Sappho Frage" står sentralt her. Her spørres det: finnes det belegg for å hevde at Sapfo var skolebestyrer for en pikeskole eller prestinne i en Afrodite-kult eventuelt en kult for Musene (som fantes på Lesbos)? Kickoff for denne debatten var Erich Bethe med verket *Die Dorische Knabenliebe, ihre Ethik und ihre Idee* (1913). Denne diskusjonen er fortsatt høyst levende.⁵

³ *Tribas* karakteriserte en abnorm maskulin kvinne: "one who rubs". Sapfo fremstår *ikke* selv som en tribadisk figur i romersk litteratur. Dikteren Martial (40 f.v.t. - ca 10) tar for seg sider ved slik praksis, og han sier om kvinnen han beskriver: "... she sodomizes boys, penetrates eleven girls a day with more fury than a stiffened husband." (7.67).

⁴ Most (1996).

⁵ Se for eksempel: Holt N. Parker (1993) Sappho Schoolmistress. I *Transactions of the American Philological Association* (1974-) Vol.123, ss. 309-51. To kommentarer mot Holt: Curtis Bennet (1994) Concerning "Sappho Schoolmistress". I *Transactions of the American Philological Association* (1974-) Vol. 124, ss. 345-47, og André Lardinois (1994)

- 2) Den andre kategorien er bryllupssangtradisjonen. Innenfor denne rammen finner vi den bredt anlagte debatten om Sapphos uttrykte (homo)erotikk.

Innenfor Sapfo-forskningen finnes det motstemmer til disse dominerende tradisjonene. Den italienske forskeren Giuliana Lanata er så vidt meg bekjent den første kvinnelige, klassisk skolerte filologen som for alvor griper fatt i Sapfo i forhold til denne problematikken. Allerede i 1966 publiserte hun artikkelen "Sul linguaggio amoroso di Saffo"⁶. Med denne artikkelen burde muligens forskningen tatt en vending *fra* besattheten omkring det å finne noe nytt å si om Sapphos seksuelle liv, *til* å begynne å undersøke fragmentene ut fra et nytt perspektiv. Men det skjedde ikke i nevneverdig grad. Det Lanata gjør, er å forsøke å rasjonalisere bort de mest suspekte tolkningene vedrørende det homoerotiske elementet. Hun viser hvordan mye av forskningen på Sapfo er preget av det hun kaller "svært dårlig smak og slett dømmekraft, i beste fall kan den kalles "imitativ"-kritikk"⁷. Bevegelsen mot en endring i fokus går sakte, og seksualiteten er fortsatt mainstream, mens andre tolkninger kategoriseres og kalles alternative. Hvorfor er dette aspektet en så hard nøtt å knekke? Om jeg knekker denne koden, vet jeg ikke – men jeg kan i det minste forsøke å gi et alternativt bidrag.

Et forsøk på ny-kontekstualisering.

Mitt prosjekt består i å antyde at det kan være mulig å nærme seg Sapphos tekster på en ny måte. Hva skjer dersom dette tekstkorpuset forstås som før-filosofisk? Dette er en mulig vei å gå med støtte fra Deleuze og Guattari⁸ sitt begrep om "det immanente planet" og i forlengelsen benytte begrepene om deterritorialisering og reterritorialisering. I følge Deleuze og

Subject and Circumstance in Sappho's Poetry. I *Transactions of the American Philological Association* (1974-) Vol. 124, ss. 57-84.

⁶ Lanata (1996). Oversatt av William Robins: "Sappho's Amatory Language".

⁷ *Ibid.*, s. 11.

⁸ Deleuze & Guattari (1994, 2009).

Guattari er det immanente planet forutsatt av filosofi, men er i seg selv før-filosofisk. Det utfolder seg i en filosofisk relasjon til det ikke-filosofiske. Det immanente planet er ikke et begrep som *er* eller som kan tenkes, det er heller tankens bilde. Dette bildet gir seg selv ut fra hva det er ment å skulle tenke, det gjør bruk av tenkning og det finner sitt grunnlag i tenkning.

Denne delen av prosjektet er under utarbeidelse, og for å komme i mål her kreves det en klargjøring av opposisjonen mellom et miljø og en aktør. Derfor må Sapfos tekster i utgangspunktet plasseres i en ny kontekst, og deretter må tekstene leses mot denne bakgrunnen. Ny-kontekstualiseringen min er to-delt, og kvalifiserer til å kunne kalles "miljø":

Det første kontekstnivået har jeg kalt "krig og eksil". Her plasserer jeg forfatteren eller kvinnen Sapfo, mens konteksten "krig og eksil" blir et av to baktepper for min lesning. At dette er en fungerende brukskontekst, begrunner jeg med at jeg tar utgangspunkt i de få elementene det hersker relativt stor konsensus om i forskningen, men som ikke tidligere har vært vektlagt som et fundament for en lesestrategi. Følgende elementer er det relativt stor konsensus om:

- 1) De voldsomme og voldelige urolighetene internt i aristokratiet og eksternt i den rike handelsbyen Mytilene omkring 604 f.v.t. Virkningen ble – kort fortalt – at deler av aristokratiet ble tvunget i eksil. Der i blant Sapfo som tilhørte den gamle adelen.
- 2) Dateringer: Blant annet *Suda* – det bysantinske oppslagsverket, forteller at Sapfo levde i eksil fra begynnelsen på 600-tallet til 581 f.v.t.: det vil si omtrent 20 år. At hun var i eksil, er det enighet om – om det varte i 10 eller 20 år, er man ikke enige om. Hvorom dette er, så er det en anekdote jeg vil ha med meg i denne sammenhengen. Det fortelles at Sapfo var svært berømt på den tiden da hun reiste i eksil; det sies at da folket i Syrakus på Sicilia fikk høre at hun skulle komme for å bo der, satte de opp en statue for å glede henne.

Disse opplysningene gir muligens belegg for å hevde at hun ble født nærere 630 enn 612.

Det andre bakteppet og kontekstnivået er den homeriske tradisjonen. I begrunnelsen for at dette er en operasjonell tolkningskontekst, begynner jeg i en annen ende. Tekster oppstår ikke i et vakuum. Forfattere skriver opp mot en tradisjon eller forholder seg til en eller annen kanon. Men hvilken tradisjon eller kanon kan vi snakke om når det gjelder Sapfo?

Vi kan bare gjette, og den autorative gjetningen sier at det fantes en (lokal) kvinnetradisjon innenfor korlyrikken på Lesbos som var knyttet til kultvirksomhet. Men det er også mulig å bevege seg utenfor lokalmiljøet, se på kartet og trekke henne i en annen geografisk retning – mot øst (orienten). Da står vi overfor to tradisjoner: Den ene er den profane kjærlighetslyrikken som ble til i øst. Den andre er de østlige fruktbarhetskultene. Det er gode argumenter for å se Sapfos fragmenter i en slik relasjon. Jeg vil i stedet gripe tak i det som for meg virker åpenbart, og uansett hvilken fot man lander på, så kommer man ikke bort fra at den virkelig massive og nærmest hegemoniske tradisjonen utgjøres av Homer⁹. I forhold til metaforer og språklige uttrykk, så er påtrykket fra denne tradisjonen merkbart hos de fleste arkaiske dikterne. Dette gjelder også Sapfo – og da spesielt *Iliaden*. Det er innenfor disse rammene at konteksten "krig og eksil" blir funksjonell.

Her kan det være på sin plass med en liten digresjon, og digresjonen er Simone Weil (1909-43) og hennes lesning av

⁹ Her viser jeg til undersøkelser som utgår fra forskning omkring overgangen mellom det muntlige og det skriftlige i gresk kultur. Spesielt følgende verk: Eric A. Havelock (1994) *Preface to Plato* [1963]. Cambridge & Massachusetts & London: The Belknap Press of Harvard University Press; Walter J. Ong (2006) *Orality and Literacy* [1982]. London & New York: Routledge; Rosalind Thomas (1992) *Literacy and Orality in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.

*Iliaden*¹⁰. Weil åpner med en rekke spørsmål: Hvorfor er det ingen som tar opp krigens og dermed voldens aspekt i *Iliaden*? Hvorfor spør ingen etter konsekvensene som gis når generasjon etter generasjon påføres denne idealiseringen av soldaten? Hvorfor er det ingen som analyserer *Iliaden* ut fra grusomhetens perspektiv? Jeg har forsøkt å lese *Iliaden* med det blikket Weil tilkjennegir – og hva finner jeg da at dette storslåtte eposet handler om?

Iliadens sanne tematikk er makt. Makten utøves av menn som tror at de hersker fordi gudene har opphøyd dem til konger, og foran denne opphøyde makteliten bestående av manipulerende og falske guder og til tider feige konger, kryper menneskene. Makten blinder mennesket i troen på hva som kan håndteres gjennom den illusoriske maktutøvelsen, resultatet blir ofte at menneskene tvinges i kne av de samme kreftene som det tror det behersker.

I *Iliaden* blir makten utøvd i sin fulle bredde, og resultatet er at menneskene reduseres til ting og redskaper for gudenes maktkamp: et levende menneske har ingen verdi i seg selv. Der hvor det for et øyeblikk siden stod noen, står det ingen lenger. Heltene blir av og til trette av å myrde – som Akillevs sier ved en anledning.

Krigens smerte blir skarpere når den settes i kontrast til fred og tanken på kjærlighet. *Iliadens* menn lengter også etter en annen verden. En verden hinsides krig. De gleder seg over et anstrøk av fred, familien, den verdenen som hvert menneske tilhører, og som omgir mennesket, alle de tingene som teller mest. Handlingen på Trojas slagmark finner sted langt borte fra denne nære tilhørigheten.

En naken og ubevæpnet mann som har et våpen rettet mot seg, blir et lik før han blir drept; men i et øyeblikk føler han seg likevel frigjort, han kjemper og han håper. Men snart forstår han

¹⁰ Weil (1987), ss. 24-55.

at våpenet ikke vil vende seg *fra* ham: Selv om han fortsatt puster, er han kun *form*, han tenker, men han tenker sjelden på noe.

Når en fremmed, fullstendig handlingslammet soldat, appellerer til en annen i håp om å få beholde livet, er han ikke ved denne talehandlingen alene dømt til å dø. Det er en plutselig utålmodighet som fratrer den fremmede soldaten livet. Et anstrøk av utålmodighet er nok til at en soldat mister all respekt for liv. Soldaten utgjør dermed et bilde av en mann redusert til tinglig elendighet. Men bare i et øyeblikk, tilstedeværelsen av lidelse er raskt glemt og fortrent; det gis alltid nye muligheter og det kommer alltid nye kamper.

Weil var skrivende kvinne i nazismens tidsalder. Hun angriper ikke nazismen pr se – men krig, opprustning og konsekvensene som følger med nødvendighet: nedvurdering av menneskeverdet. Hun bruker *Iliaden* som plattform når hun viser at vår kultur er konstruert omkring et nærmest patologisk begjær etter makt. Weil blir i så måte en moderne motstemme til *Iliadens* idealer. I tid er krigen *Iliaden* forteller om, og krigsidealene som hylles, nærmere Sapfo, og for meg utgjør hun – på samme måte som Weil – en motstemme. Men Sapfo er den tidligste, både i forhold til krigsidealene og til fortellingene. Det er denne motstemmen prosjektet mitt går ut på å presentere. Derfor gis det først noen smakebiter på hvordan det snakkes om kvinner i dette storslåtte eposet som utgjør vår kulturs begynnelse hva tekstproduksjon angår.

Mennene i *Iliaden*¹¹ er krigerske helter som bruker mye av sin tid på å planlegge strategi, men hvilken rolle er kvinnene tildelt når krigen pågår?

- 1) De skal tryggle gudene om hjelp. Den trojanske helten Hektor: "Dem (våre hustruer) vil jeg byde fromt å tryggle om gudenes hjelp og love dem ofre" (*Iliaden* 6: 114-5).
- 2) De skal holde dagliglivet gående. Hektor sier til sin kone Andromake: "Skynd deg tilbake til hjemmet og gå til den daglige syssel. Sett deg ved veven eller teten og la dine tjenestekvinner gå til sin huslige gjerning. Vi menn skal tenke på kampen alle som en." (*Iliaden* 6: 490-93).

Hva er kvinner og barns skjebne i krigen dersom de tilhører den tapende part? Her har jeg noen grupperte sitater:

(Gruppe 1): På vei til Troja gjorde grekerne strandhugg hvor de drepte mennene og tok kvinnene med seg til leiren for "kos og hygge". I tillegg ble disse kvinnene brukt som forhandlingsmidler og bestiktelser.

- 1) Agamemnon lister opp gaver han vil gi Akillevs i et forsøk på å blidgjøre hans (berømte) vrede: "Lesbiske trellkvinner, øvet som få i kvinnelig gjerning, gir jeg ham, syv i tallet. Jeg valgte dem selv da han (Akillivs) herjet Lesbos, den herlige ø, og i flokken var ingen så fagre." (*Iliaden* 9: 128-30).
- 2) Heltene Akillevs og Patroklos sover ikke alene i teltet under beleiringen av Troja: "Men i den innerste vrå av vel avstivede leirtelt sov Akillevs. En skjønnkinnet ungmø, røvet fra Lesbos, gikk med helten i seng. ... Men ved den motsatte vegg stod Patroklos' seng hvor han hvilte med Ifis, en skjønnbeltet mø som den gjeve Akillevs gav ham da Skyros han tok." (*Iliaden* 9: 664-68).

¹¹ Alle sitatene fra *Iliaden* er hentet fra: Homer: *Iliaden*. Oversatt av P. Østbye. Oslo: Aschehoug (1991).

(Gruppe 2): Tanken på kvinner brukes som virkemiddel for å øke mennenes krigslyst.

- 1) Agamemnon vil oppildne Tevkos til kamp og sier: "Dersom den aigissvingende Zevs og den høye Athene unner meg helt å styrte i grus det velbygde Troja, skjenger jeg deg den herligeste lønn nest etter min egen, ... en mø som kan bo i ditt hjem og dele ditt leie." (*Iliaden* 8: 287-91).
- 2) Agamemnon forsøker å blidgjøre Akillevs, og sier til ham via en talsmann: "Selv kan han gjøre sitt valg og kåre blant troiske kvinner tyve, i skjønnhet de første nest etter Helene." (*Iliaden* 9: 139-40).

(Gruppe 3): De gravide kvinnene gis ikke noe valg når krigen tapes.

- 1) Ingen av hankjønnnet skal overleve, sier Agamemnon til Menelaos: "Måtte ingen av dem kunne fly for den bratte død for vår hånd, nei ikke engang hva en mor under hjerte bærer av mannkjønn. Selv fosteret må dø! Ja måtte de alle ryddes av Ilios ut, ujordet og synke i glemsel." (*Iliaden* 6: 57-60).

(Gruppe 4): Kvinnene og barna utpekes som krigsbytte.

- 1) Agamemnon til soldatene: "Deres (trojernes) hustruer og deres barn, som de elsket så såre, dem skal vi føre på skipene hjem." (*Iliaden* 4: 238-39).

(Gruppe 5): Kvinnene til fienden skal voldtas.

- 1) Den gamle, høyt aktede Nestor krever *hver* greker skal voldta en kvinne: "derfor må ingen akaier i utide tenke på hjemferd, før enn enhver har hvilet hos en av de troiske kvinner" (*Iliaden* 2: 354).
- 2) Grekerne ber Zevs om å bli gitt mulighet til å voldta: "Zevs, høylovet og stor, og alle I evige guder! Måtte det

troløse folk som først monne bryte vår edspakt, rammes så hjernene sprøyter på jord som vinen vi ofrer, fedres og barns; måtte fremmede menn deres hustruer skjende." (*Iliaden* 3: 298-301).

Dette er en liten del av det homeriske bakteppet, og dette materialet hadde en altomfattende funksjon i datidens kultur. Materialet ble sunget og resitert ved de store, religiøse festivalene, det ble benyttet som undervisningsmateriale – det var i det hele tatt noe alle kjente til.

For meg er det derfor fullt mulig å tenke at – for alle kvinner og mødre – frembrakte innholdet i *Iliaden* en grunnleggende frykt for krig, og en avsky for krigens mulige konsekvenser. Det er også fullt mulig å tenke at det er resultatet av krig som er mennenes fokus – det å seire. Seierens kostnader fortrenses og menneskers verdi diskuteres ikke. Den tapende partens kvinner og barn er et ikke-tema, eller sagt på en annen måte: den tapende parts kvinner og barn fullstendig uten verdi.

Med *Iliaden*, krigen og de politiske urolighetene som bakteppe, skapes det ny poetisk diktning, det vi kaller den arkaiske tradisjonen. På et helt generelt grunnlag er det mulig å hevde at det i denne tradisjonen finnes en interaksjon mellom det dødelige og det udødelige som gradvis konstruerer et hierarkisk system. Dette systemet reproducerer (og gjentar) dikotomiske relasjoner som består av dominans og underkastelse, konger og undersåtter, krigsledere og soldater, herrer og slaver. Myter blir konstruert for å forklare, og for å få ordnet og/eller rettferdiggjort universet. I sin bruk av dette systemet, samtidens myter og språk, virker det som om Sapfo er fri i forhold til et tilsynelatende godt etablert, hierarkisk tankesett. Ut fra hennes tekster er det mulig å gripe noen tankebilder som står i sterk kontrast til den øvrige samtidsdiktningen.

Afrodite.

For å vise hvordan jeg tenker meg at dette fungerte, tar jeg utgangspunkt i Sappos fremstilling av Afrodite. Afrodite repre-

senterer et unikt fenomen. Hun inntar en helt spesiell plass mellom natur, guddommer og menneskelige manifestasjonsformer. Hun beskytter alle typer erotiske relasjoner, samtidig som hun assosieres med fruktbarhet. I tillegg innehar hun et aspekt fra guddommen Peitho, som blant annet representerer overtalelseskraften.

I sin fremstilling av den afroditiske kraften skaper Sapfo en syntese av gammelt og nytt hvor maskulint språk går over i en ny form for språklig kreativitet. Med "maskulint språk" mener jeg de tekstlige overleveringene vi har fra hennes samtid.¹² Med "språklig kreativitet" mener jeg at hun er svært nøye med ordvalg i den forstand at hun unngår harde lyder, for eksempel benytter hun sjelden ord som begynner på "b", hun benytter ofte myke vokaler som "a" og "o" – og den totale effekten blir en myk, flytende stil som står i sterk kontrast til hennes mannlige kollegaer.¹³

Fragment 1.

Udødelige Afrodite, på din rikt utsmykkede trone,
datter av bedragsveveren Zevs, jeg ber deg,
gudinne, ikke betving mitt hjerte,
4 med smerte og sorg,

men kom her til meg nå, dersom du noen gang tidligere
har hørt min stemme langt borte
og lyttet, forlatt din fars gyldne hus
8 og kom til meg da

med ditt vognspann, vakre hurtige vinger
brakte deg rundt den mørke jorden
med en virvel av vinger, raskt slående, fra himmelen

¹² Diktere som Homer, Simonides og Alcaeus. Jeg argumenterer ikke for at Sapfo formidler i en slags nyvunnet "écriture féminine" som noen av min samtids lesere hevder. Se duBois (1995), s. 9.

¹³ Jf Wilson (1996), s. 23.

12 ned gjennom det midtre luftlaget,

for å nå meg raskt. Og du, min hellige gudinne,
med et smil i ditt udødelige ansikt spurte
meg hva som hadde gått galt denne gangen ($\delta\eta\upsilon\tau\epsilon$) og
hvorfor

16 jeg denne gangen ($\delta\eta\upsilon\tau\epsilon$) tryglet

og hva i mitt avsindige hjerte jeg ønsket mest:
"Hvem skal jeg overtale denne gangen ($\delta\eta\upsilon\tau\epsilon$)
for å ta deg tilbake, atter en gang, til hennes kjærlighet.

20 Hvem gjør deg urett, Sapfo?

Dersom hun løper bort, skal hun snart fortsette,
dersom hun ikke vil ta i mot gaver, så skal hun gi,
dersom hun ikke elsker, skal hun snart elske,

24 selv mot sin egen vilje."

Så kom til meg igjen, og fri meg fra denne sviende smerten,
fyll alt som hjertet
mitt lengter å bli fylt av, og bli du

28 min forbundsfelle.

(min oversettelse med støtte hos Williamson (1995))

Vekslingen mellom det etablerte og det nye fremkommer i *Fragment 1*, også kalt *Afroditehymnen*. Hovedpoenget mitt her, er å få frem at Sapfo lar den homeriske tradisjonen utgjøre en understrøm som det er tydelig at hun opponerer mot.¹⁴ Denne påstanden utgjør argumentet om at i forhold til Homer, fremviser Sapfo en annen måte å forholde seg guddommer på. Ut fra mitt perspektiv er det spesielt Bok 5 i *Iliaden* som er fremtredende. Den sentrale karakteren i denne sekvensen er den

¹⁴ Rissman (1983) sier i sin analyse av *Fragment 1* at Sapfos bruk av homeriske uttrykksmåter "reveals her intention to recall Homeric Aphrodite ... and indicates her desire to remodel the goddess into something uniquely Sapphic", s. 3.

greske helten¹⁵ Diomedes, som etter å ha drept "tallrike helter" i et øyeblikks angst påkaller Athene:

Hør meg, du aigissvingerens barn, som aldri kan kues.
Hvis du elsket min far og meg selv og nådig har hjulpet
begge i strid, så vis meg på ny din nåde, Atene.
Unn meg å felle hin mann og å nå med min veldige lanse
han som rammet meg først og nu så pralende sier
at mine øyne ei lenge skal se det strålende sollys.

Iliaden, Bok 5. 115-20.

Athenes respons til Diomedes' bønn er et løfte om hjelp, samtidig som hun advarer ham mot å innlede tvekamp med noen av gudene. Det eneste unntaket er Afrodite som han kan såre uten å frykte for gudenes straff. Hos Homer fremstår Athene som krigens mektige gudinne og dermed de greske heltenes beskytter, mens Afrodite er fremstilt som sårbar og svak, nærmest ubetydelig og irriterende. Senere i samme sekvens, entrer Afrodite slagmarken for å yte hjelp til sin sønn – trojaneren Aineas. Afrodite blir såret av nettopp Diomedes, og flykter hals over hode hjem til Olympen. Her finner hun trøst i fanget til sin mor, Dione. Deretter blir hun rådet av Zevs til å styre unna slagmarken i all ettertid:

Deg ble det ikke forunt, mitt barn, å ferdes i krigen.
Du skal vekke hos brudgom og brud den higende lengsel.
Hist har Pallas Atene sin dont og krigsguden Ares.

Iliaden, Bok 5, 428-30.

Som Afrodite fikk fremvist sin svakhet, får Athene senere fremvist sin styrke i det hun *sammen* med Hera – og med Zevs' velsignelse – entrer en vogn og drar fra Olympen for å hjelpe grekerne. Idet Afrodite reiser for å hjelpe Sapfo, anes der to homeriske gjenklanger. Den første er Diomedes' bønn til Athene (han ber om å bli gitt muligheten til å drepe, og han får løfte om

¹⁵ Homers fremstilling av den greske helten Diomedes gir grunnlag for å benevne ham som en "drapsmaskin".

hjelp), den andre er spannet som drar vognen midt mellom jordens og himmelens hvelving. Hos Homer er det store, enorme hester som besørger transporten av gudene – også Afrodite reiser med hest, men hos Sapfo blir Afrodites vogn trukket av spurver som igjen assosieres med fruktbarhet.¹⁶ Og i motsetning til Athene og Hera i *Iliaden*, spør ikke Sapfos Afrodite om Zevs' tillatelse til å dra.

Den viktigste transformasjonen ved Sapfos Afrodite i forhold til Homers, er den selvstendige rollen hun tilegner seg ved å reise fra Olympen over hodet. Hun blir lik den krigerske Athene i det hun ankommer som Sapfos forbunds-felle, men til forskjell fra Athene hever Afrodite seg nå fullstendig over Olympens lover. Det Zevs formulerte i sitt faderlige råd blir ikke bare endevendt, men gjort ugyldig. Med denne nyervervede selvstendigheten blir hun nå tildelt rollen som kjærlighetens krigsgudinne, og en kan si i overført betydning at kjærligheten blir hennes kamparena¹⁷. Konkret vil dette si at Sapfo fører kjærlighetens mangfold sammen i et mektig symbol. Afrodite blir det sterke, uoppløselige båndet mellom mennesket og naturen; hun føder all kjærlighet som igjen føder alt liv. I forhold til *Fragment 1*, er mitt hovedanliggende å få konkretisert at denne teksten formidler kjærlighet i et nytt språk – og på en ny måte – hvor aspektene lidenskap, savn og frykt beskrives ved hjelp av krigsmetaforer, og videre at disse aspektene som helhet symboliseres gjennom Afrodite. I tillegg vil jeg understreke tidsaspektet, et element som kan sies å utgjøre en fellesnevner i for store deler av det sapfiske tekstkorpuset.

Det er alltid Afrodites kraft som representerer den tidløshetens aura som er til stede i mange av Sapfos tekster. I *Fragment 1* er det Afrodite som *denne gang* (vers 15) truer med å ødelegge

¹⁶ "Birds, like snakes and double-axes, were symbols associated with goddess figures which later became the emblem of the goddess of human beauty, love and fertility – Aphrodite and Venus." Wilson (1996), note 7, s 205.

¹⁷ Se også Rissman (1983).

sinnsroen til diktets stemme. Hun fremtrer også *denne gang* (vers 16) og hun trøster *denne gang* (vers 18). Erindringen om fortidige handlinger og fremtredener er koblet opp mot guddommen, og hennes trøstende ord plasserer en isolert og nåtidig hendelse i en endeløs kjede bestående av håp, lengsel, avvisning og forening. Det er det lille adverbet *deute* (δηῦτε) som setter dette spillet i gang. På makroplan fremsier det lille ordet kjærlighetens temporale dilemma. Det er et sammensatt ord: partikkelen *de* får frem at noe dramatisk skjer *her* – i dette øyeblikket, *aute* får frem at det er noe som skjer igjen og igjen.¹⁸ Dette har den effekten at teksten blir nåtidig samtidig som den er tidløs. Innenfor dette hektiske og tidløse rommet, kan "alt" skje. Paradigmatisk, og sett i forhold til tradisjonen, kretser dette uttrykket rundt en fremvisning av hvordan gude-påkallelse og kjærlighet gitt fra gudene er noe som er opplevd mange ganger i fortiden, og noe som vil skje igjen i fremtiden. Dermed glir den såre undertonen i diktet over i en følelse av håp – for fremtiden.

Fragment 16.

Noen sier kavaleriet, andre infanteriet
og andre sier skipene, er det vakreste som
finnes på den svarte jorden, men jeg sier
4 det at det vakreste er det en person elsker.

Det er enkelt å gjøre dette forståelig
for alle, for hun som overgår hele
menneskeheten i skjønnhet, Helena,
8 forlot sin edle mann

og seilte av gårde til Troja
og tenkte ikke på sitt barn

¹⁸ "A single word which itself presents, in microcosm, the temporal dilemma of eros. It is the adverb *deute*. The particle *de* signifies vividly and dramatically that something is taking place at the moment. The adverb *aute* means 'again, once again, over again'". Carson (1986), s. 118.

(vers 4). Talemåten *jeg sier* (vers 3), er en svært markant understrekning. Blant arkaiske diktere er det kun i dette diktet at "jeget" står frem så tydelig ved bruken av det greske "ego".

Diktets stemme plasserer seg dermed mot en dobbel bakgrunn. På den ene siden føres tanken i retning mot jegets og leserens/tilhørerens vanlige oppfatning (*doxa*): hva er det vakreste? På den andre siden står jeget stilt opp mot den homeriske, svarte jorden befolket av krigere. Det sterke jeget forkaster kriger-idealet, og hevder at det vakreste på jorden er *det en person elsker* (vers 4). Dette er det enkelt å få de fleste til å forstå – sies det. Nå introduseres Helena som et eksempel, og bruken av Helena her er helt spesielt. Først indikerer introduksjonen av henne en emosjonell erindring og et poetisk sprang hvor fokus forskyves *fra* jeget, og *mot* den sagnomsuste kvinnen. Sapfo bruker Helena som et eksempel på at *selv* kvinnen som *overgår hele menneskeheten i skjønnhet*, forlot alt på grunn av kjærlighet.

Den kvaliteten som har gjort Helena udødelig i menneskehetens erindring, er *kallos* – skjønnhet. I fragmentet assosieres skjønnheten med den abstrakte, og nøytrale termen *det vakreste* (κάλλιστον: vers 2). Først vil leseren, eller tilhøreren, automatisk assosiere Helena med *det vakreste*, men Helena har en annen funksjon her. Hun er *ikke selv det vakreste*. Sapfo plasserer Helena alene mot det vakrestes bakgrunn, noe som gir henne et attributt – Helena *overgår alle*. Denne hyperbolen blir besvart med at *selv* hun forlot sin edle mann for kjærlighetens skyld.

I den greske teksten åpner vers 9 med *forlot* (καλλ[ίτοι]σ), og verset avsluttes med *seilte bort* (πέλοι[σα]). Effekten blir at Helenas reise, det hun legger bak seg – mann og barn, og det hun reiser til – kjærligheten, kobles opp mot skjønnhet. Verset indikerer også bevegelse gjennom aorist partisippet *eba* (ἔβα). Aorist angir punktuell fortid på gresk, mens partisippet angir bevegelsen. Denne aoristen gir derfor en dobbel tolkningsmulighet. På den ene siden bokstavelig, det at Helena

faktisk dro på et bestemt tidspunkt. På den andre siden får den frem den statiske holdningen hos dem hun forlot.

I det Helena beveger seg mot sitt mål, beveger jeget seg mot det duBois treffende benevner som diktets *fenomenologiske senter*.¹⁹ Etter en fragmentert passasje har vi beveget oss fra den mytiske verdenen, og tilbake til jeget og nåtiden. Neste ord er et navn: Anaktoria. Denne kvinnen står i samme forhold til diktets andre halvdel, som Helena gjør til den første. Vi ankommer nåtiden med en elegant bevegelse. Vi blir gjort oppmerksom på Anaktorias fravær, samtidig som et nytt partisipp tillater oss å forestille oss hennes nærvær. Dette er en erindringsprosess som antyder savn. Helena dro frivillig på grunn av et valg, frivillig til tross for at noe (kjærligheten), eller noen (mannen hun elsker) var drivkraften og påvirket valget: Anaktoria er ikke fysisk til stede, og savnet vi får berøring med gjennom erindringen²⁰ antyder at savnet av Anaktoria ikke er resultatet av en frivillig handling, noe som igjen gir assosiasjon til ordene som i innledningen ble brukt for å beskrive Helenas reise: *forlate – å seile bort*. Dette markerer en parallellisme mellom diktets to navngitte kvinner. Den ene er legendarisk og mytisk, den andre er en del av hverdagslivet. Like fullt er det jegets erindring som skaper begge. Det å skape poesi blir i tilfellet Anaktoria det samme som å gjenskape tilstedeværelsen av et fraværende objekt.

Jeget foretrekker å se Anaktoria spasere fremfor å bivåne de lydiske soldatene (vers 19-20). Diktets stemme understreker dermed det en selv elsker, fremfor det andre elsker: i dette tilfellet kategoriene som *kun* kan assosieres med krig. Jeget gir belegg for sin generelle påstand, og ved å gjøre det – gis det en oppsummering samtidig som objektene i erindringen prises. I så måte er *Fragment 16* et paradigmatisk eksempel på erindringens kraft, samtidig som det utgjør en stillingstaken: vi fortrekker

¹⁹ duBois (1984), s. 96.

²⁰ Om hvordan Sapfo konstruerer "erindring" i sine tekster, se Jarrat (2002).

ikke krigsutrustningene; vi foretrekker ikke marsjerende soldater – vi foretrekker livene vi lever og det vi selv elsker.

Fragment 31.

4 Han fortøner seg for meg som en gud
den mannen som sitter rett imot deg
og hører på den vakre stemmen din
og lytter til deg le den vidunderlige latteren din.

8 Jeg får et støkk av bare å skotte bort på deg,
jeg får ikke frem et ord, jeg stirrer blindt,
jeg hører pulsen suse i ørene, jeg blir grønnere
enn gress, jeg skjelver og skjelver,

12 jeg kjenner på den tørre munnen min
med den tørre tungen min, kaldsvetten bare renner,
det skyter flammetunger under huden på meg,
jeg føler meg på nippet til å dø

men ingenting er uutholdelig, for selv tiggeren ...
(Svein Jarvolls gjendiktning, nr 39)

Tolke Fragment 31.

Ved siden av *Fragment 1*, er det dette diktet det er skrevet mest om i forskningen. Willamowitz (1913) forutsetter i sin tolkning at diktes stemme er Sapfo selv, at piken i diktet er Sapphos elev som Sapfo er dypt forelsket i, og blir sjalu i det pikens fremtidige mann sitter ved siden av henne. Det er ikke noe belegg i teksten som kan underbygge disse forutsetningene.

Jeg skal ikke gå inn i alle detaljene og nyansene i de ulike tolkningene, så derfor blir min generalisering at diktet tradisjonelt leses som et belegg på formidlet sapphisk homoerotikk, og for å sannsynliggjøre denne lesningen er det vanlig å forlate teksten for å søke belegg i kulturen (som vi vet svært lite om). Først letes det etter begrunnelse for at en homoerotisk praksis var vanlig – denne etableres ofte ved en

sammenligning mellom Sapfo og Alcaeus, hennes samtidige kollega, resultatet følges opp av en diskusjon om mulighetene for segregerte kvinnesamfunn på Lesbos. Dette blir i sin tur sannsynliggjort ved at de endelige beleggene for lesningen hentes fra den klassiske æra: 400-tallet f.v.t. Dette er en lesning som blir problematisk for meg. Delvis inspirert av Lanata (1996), vil jeg i utgangspunktet peke på åpningen av diktet:

Han synes for meg (φαίνεται), er diktets første ord. Her beskrives noe som sees og føles – her og nå. Dette impliserer samtidig at det foretas en form for sammenligning. Betrakteren har et utsagt fundament som hun snakker på bakgrunn av – og det vet vi ikke hva består i. Gåten og løsningen ligger her.

Benevningen ἴσος θεοῖσιν (vers 1), er omdiskutert; men det går i retning av konsensus om betydning. Det kan *ikke* bety *like heldig som gudene*, eller *lik gudene*.²¹ Den gryende konsensusen går i retning av at dette idiomet innebærer *å ha kraft som gudene* i betydningen styrke/ureddhet. Derfor ligger det en sterk homerisk resonans her, og dermed en militær undertone fordi det her er snakk om en mann som igjen er en potensiell soldat.

ἐναντίος (vers 2) oversettes gjerne med *sitter motsatt deg*, men benevningen har en krigersk betoning og går heller i retning av å bety *i opposisjon til* som i forholdet mellom to kjempende. Denne kamp-nyansen er oversatt i oversettelsene.

Disse momentene åpner i utgangspunktet opp for en tolkning som tilsier at diktet åpner med at det stilles opp en motsetning eller en sterk kontrast mellom en mann og en ung kvinne. På mange måter samme kontrast som fremsettes i *Fragment 16* mellom soldatene og Anaktoria – to inkompatible (kjempende) verdisett. Krig og fred. Borte og hjemme.

²¹ Eksempler på ulike oversettelser/gjendiktninger av denne benevningen: Campbell (1982): “as fortunate as the gods”. Williamson (1995): “is equal to the gods”. Barstone (2009): “like a god”. Jarvoll (2003): “som en gud”.

Diktet fortsetter med en beskrivelse av en fysisk reaksjon: de gamle autoritene sier at denne opplistingen av symptomene er et eksempel på forelskelsens lidelse, men det gir også god mening å lese dette som symptomer på et angstanfall. Jeg fant delvis støtte for denne tolkningen i en liten kommentar skrevet av Herman L. Ebeling (1923).²² Denne berømte opplistingen av psykologiske (angst)symptomer er viktig i min lesning, og spesielt siste symptom: *grønnere enn gress*.

Det er ordet *χλωρότερα* som oversetter *grønnere enn gress*. Benevnelsen er en utledning fra det homeriske *χλωρόν δέος* – som betyr *grønn frykt*. Dette er et uttrykk som oversettere ofte har problemer med fordi man må formidle en balanse mellom farge og følelse.²³ Hos Homer opptre uttrykket totalt ti ganger²⁴, og ved å sammenstille disse sekvensene finner man at det assosieres med en overnaturlig, ytre påført frykt. Benevnelsen impliserer i sin helhet en innblanding av en guddom.²⁵ Dermed blir *grønn frykt* noe mye mer enn en sterk, ukontrollerbar følelse; det er en overmenneskelig, ikke-kontrollerbar kraft. Et kodet tegn for noe som er hinsides de dødeliges kontroll.

²² Med utgangspunkt i *Iliaden* (10: 90-5) hvor frykt beskrives på en enestående måte, spør han: 1) Har Homers beskrivelse av frykt påvirket Sapphos beskrivelse av kjærlighet i Fragment 31? 2) Er det slik at diktet ikke først og fremst skal vurderes som et litterært produkt, men heller som et patologisk bilde av de stormende pasjonene Sappho erfarer i nærvær av den kvinnen hun elsker? Ebeling gir ikke noe svar, og hans tematisering er så vidt meg bekjent ikke tatt opp igjen. Det kommer en liten debatt på 1970-tallet hvor hele tematiseringen sees i lys av "forelskelsens traumer". Utspill: George Devereus (1970) *The Nature of Sappho's Seizure in Fr. 31 LP as Evidence of Her Inversion*. I *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 20, No. 1 (May), ss. 17-31. Motsvar: M. Marcovich (1972) *Sappho Fr. 31: Anxiety Attack or Love Declaration?* I *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 22, No. 1 (May), ss. 19-32.

²³ Foley (1999), ss. 216-18; Foley (2010), s. 29.

²⁴ Blant annet: *Iliaden* 7:479; 8:77.

²⁵ Foley (2010), s. 29.

I *Fragment 31* er denne grønne frykten altså ute av den homeriske konteksten og forflyttet til en tilsynelatende hverdagslig hendelse. Mannen som sitter i opposisjon til den unge kvinnen, er ikke en homerisk helt, men *en eller annen* som *ser ut til* å besitte gudenes kraft eller styrke, og ordene han er beskrevet med, gir sterke assosiasjoner til den uredde, og til tider grusomme homeriske helten – for eksempel Akillevs.

Tentativ tolkning: Diktets stemme er betrakteren som forestiller seg å se en ung kvinne hun kjenner, og *en eller annen mann* som besitter de samme kvaliteter som de uredde helter i kamp. Betrakteren gjenerindrer noe, og går deretter gradvis inn i en tilstand, beskriver symptomer og er til slutt døden nær – av angst? Men alt dette kan holdes ut, for selv en som er uten disse egenskapene – en fattig mann ... Hva?

Jeg mener at tid, erfaring og erindring er en nøkkel her. Jeg har derfor lurt på om det er mulig å tenke diktets to personer ut fra for eksempel Hektor og Andromake. Andromake elsker sin mann og sitt barn, og frem til krigen startet var hun lykkelig (selv om Akillevs tidligere hadde drept både hennes far og hennes brødre), men så slo frykten inn – og denne bestod i redselen for å miste Hektor og dermed alt. Dersom dette er en vei å gå, så er det mulig å se denne frykten som en generell uro for unge kvinners liv og skjebne sett i lys av kampen som utkjempes med skjebnens krefter, frykten for det som blir både menn og kvinner til del i en krigssituasjon.

I et slikt perspektiv ser det altså ut som om at Sapfo uttrykker at det som skjer i en kvinnes liv er også betydningsgivende for mennenes krigsverden, og omvendt. Dermed kan *Fragment 31* leses som en påminnelse om krigens destruerende krefter.

En avrunding.

Som en avrunding vender jeg tilbake til Deleuze og Guattari sine begreper om deterritorialisering og reterritorisering. I dette perspektivet vil effekten i mange av Sapphos tekster bli at hun deterritorialiserer en eksisterende tenkemåte: det vil si gjennom

opposisjon til den homeriske tradisjonen fremviser hun et nytt betydningslag. Hun klarer å få frem et fullstendig annerledes fokus – dette ligger kanskje latent (immanent) i enkelte passasjer hos Homer, men ved at Sapfo negerer den homeriske verdsettingen av krig og krigsidealer per se, får hun frem en hel rekke nye tankebilder som gir stemmer til krigens ofre. Dermed fremstår hun som en aktør som kan kalles før-filosofisk fordi hun baner vei for en ny type tenking i opposisjon til en eksisterende (skrift)kultur. I dette lille tekstuniverset ble de nye tankebildene fremlagt i form av nye uttryksmåter, og disse uttrykkene har filosofien reterritorialisert ved å gjøre dem til filosofiske nøkkelbegreper.²⁶ Med dette mener jeg at Sapfo, innenfor gitte rammer, setter tradisjonelle dikotomier som mann/kvinne, kjærlighet/krig, objektivitet/følelser, offentlig/privat, nærhet/fravær osv. eksplisitt opp mot hverandre, for deretter å inkorporere dem i et effektivt skjema som kan se ut som et bipolar konstruksjonsplan. Disse nøkkelbegrepene blir brukt av senere forfattere og filosofer uten at Sapfo nevnes i den forbindelse. Jeg lar Antipater få siste ordet med et angivelig sitat fra Sapfo: "Jeg er Sapfo, og jeg skal skrive like godt om kvinner i diktningen min, som Homer har gjort skrevet om menn".²⁷

²⁶ Robb (1971) vektlegger det han kaller "key notions" i den tidlige filosofien, og hevder: "philosophers have ignored [...] the close association of the beginnings of philosophy with the dominance of oral poetry (considered as a linguistic, mental, and even social phenomenon)".

²⁷ Gjengitt som *Fragment 57* i delen *Biographies* hos Campbell (1982).

Litteraturliste:

- Barstone, Willis (2009) *The Complete Poems of Sappho*.
Massachusetts: Shambhala.
- Bethe, Erich (1983) *Die Dorische Knabenliebe, ihre Ethik und ihre Idee* [1913]. Berlin: Verlag Rosa Winkel.
- Campbell, David A. (1982) *Greek Lyric I. Sappho and Alcaeus*.
London & Cambridge: Harvard University Press, Loeb
Classical Library.
- Carson, Anne (1986) *Eros the Bittersweet: An Essay*. Princeton:
Princeton University Press.
- deJean, Joan (1989) *Fictions of Sappho 1546-1937*. Chicago &
London: The University of Chicago Press.
- Deleuze, Gilles and Félix Guattari:
- (2009) *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*
[1976]. London & Minneapolis: University of Minnesota Press
- (1994) *What is Philosophy?* [1991]. London & New York:
Verso.
- duBois, Page:
- (1996) Sappho and Helen [1984]. I *Reading Sappho*.
Contemporary Approaches. Ellen Greene (red.). Berkeley &
Los Angeles & London: University of California Press, ss. 79-
88.
- (1995) *Sappho is Burning*. Chicago & London: University of
Chicago Press.
- Herman L. Ebeling (1923) Sappho II. I *The Classical Weekly*, Vol
16, No. 25 (May 7), ss. 195-97.
- Jarratt, Susan C. (2002) Sappho's Memory. I *Rhetoric Society*
Quarterly, Vol. 32, No. 1, Feminist Historiography in Rhetoric
(Winter), ss. 11-43.
- Jarvoll, Svein (2003): *Sapfo*. Oslo: Gyldendal.
- Foley, John Miles:
- (1999) *Homer's Traditional Art*. Pennsylvania: The
Pennsylvania State University.
- (2010) Reading Homer' through Oral Tradition. I *Approaches*
to Homers's Iliad and Odyssey. Kostas Myrsiades (red.).
American University Studies. New York: Peter Lang
Publishing, ss. 15-42.

- Lanata, Giuliana (1996) Sappho's Amatory Language. I *Reading Sappho. Comtemporary Approaches*. Ellen Greene(red.) Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press, ss. 11-25.
- Lobel, Edgar and Denys Page, red. (1955) *Poertarum Lesbiorum Fragmenta* Oxford: Clarendon Press.
- Most, Glenn W. (1996) Reflecting Sappho. I *Re-Reading Sappho. Reception and Trasmision*. Ellen Greene, red., Berkeley & Los Angeles & London: University of California Press, ss. 11-35.
- Rissman, Leah (1983) *Love as War. Homeric Allusion in the Poetry of Sappho*. Königstein /Ts.: Verlag Anton Hain.
- Robb, Kevin (1971) Greek Oral Memory and the Origins of Philosophy. I *The Personalist. An Internatinal Rewiev of Philosophy* Vol 51. Los Angeles.
- Weil, Simone (1957) The Iliad, Poem of Might. I *Imitations of Christianity among the Greeks*. London, New York: Routledge, ss. 24-55.
- Wilamowitz-Moellendorff , Ulrich von (2011) *Sappho und Simonides: Untersuchungen über griechische Lyriker* [1913]. Toronto: University of Toronto Libraries.
- Williamson, Margaret (1995) *Sappho's Immortal Daughters*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Wilson, Lyn Hatherly (1996) *Sappho's Sweet Bitter Songs*. London and New York: Routledge.



Ellen Vikersveen

Dyrets rolle i Nietzsches tenkning

Hva er et menneske i følge Nietzsche? For å nærme oss et svar på dette må vi forstå hvordan han tenker seg at mennesket dannes som følge av en overgang fra det animalske. Med utgangspunkt i *Moralens genealogi*, skrevet i 1889, skal vi her forsøke å nærme oss denne problemstillingen ved å undersøke dyrets rolle i den menneskelige selvforståelse.

I begynnelsen ser Nietzsche for seg at mennesket var som et dyr blant andre dyr, i en tenkt urtid eller naturtilstand forutfor dannelsen av en sivilisasjon. Dette er en verden som er preget av uforutsigbarhet, tilfeldighet, endringer, kaos, glemsomhet og *immanens*. Mennesket er et omstreifende dyr med en øyeblikksforstand.¹ Det har ingen relasjon til seg selv eller det andre, men styres av det samme som andre levende skapninger; en maktvilje vendt utover, som en uhemmet livskraft og en trang til å erobre. Det ønsker å forøke sin makt og finner en enkel glede i å uttrykke sin makt direkte gjennom sin væremåte. Det har ingen evne eller grunn til å være forkledd som noe annet. Dette er menneskets utgangspunkt.

På ett eller annet sted oppstår det et brudd i denne tilstanden. Det finner sted noe nytt og faretruende, og situasjonen som oppstår er tvetydig. På den ene siden blir det mulig for mennesket å heve seg over det uforutsigbare i sin situasjon. Gjennom dannelsen av språk får man et fastere grep om

¹ Nietzsche (1993), s. 62.

virkeligheten. Det oppstår en mulighet for suverenitet som mennesket tidligere ikke har hatt tilgang til. Samtidig åpner det seg en avgrunn som gjør at mennesket også risikerer å bli det mest elendige dyret på jorden. Hvordan kan det ut fra naturen oppstå noe så motsetningsfullt og naturstridig?

Forestillingen begynner ...

For å gjøre tilværelsen mer håndterbar og forutsigbar er det nødvendig å skape en fremstilling av virkeligheten. Virkeligheten må skapes som et bilde der noen kvaliteter fremheves, mens andre utelukkes. Slik skapes det et fastere grunnlag ut av det kaotiske og bevegelige materiale som verden består av i utgangspunktet. Dannelsen av mennesket som et subjekt skjer gjennom utviklingen av intellektet som et samspill mellom glemsel og hukommelse. Det oppstår en form for krise der det kreves av mennesket at det danner *flokk*. Den eneste løsningen blir å sette til side den *solitære rovdyrtilværelse* til fordel for samarbeid. Det sosiale samværet forutsetter en felles fastholdelse av virkeligheten blant annet ved hjelp av språket og moralen.

Genealogi som metode.

[...] under hvilke betingelser fandt mennesket på værdidommene godt og ondt? og hvilken verdi har de selv? Hæmmede eller fremmede de menneskets trivsel? Er de tegn på en nødstilstand, en forarmelse, en udartning af livet? Eller lige omvendt, røber der sig i dem livets fylde, kraft og vilje, dets mod, dets fortrøstning, dets fremtid?²

I forordet til *Moralens genealogi* gir Nietzsche noen bemerkninger om den historiske metoden han har utviklet. Et sentralt problem som hefter ved en undersøkelse av mennesket, er at man alltid vil være mer eller mindre immanent i forhold til den forestilling man befinner seg innenfor. Forskeren vil aldri

² *Ibid.*, s. 17.

kunne oppnå tilgang til et nøytralt blikk fra utsiden, men må forholde seg til fenomenene slik de fremstår innenfor en fortolkningshorisont som er preget av lange metafysiske tradisjoner og feilskjær. Et fenomens opphav må derfor undersøkes ved å studere de historiske betingelsene det har oppstått innenfor og helst fra så mange perspektiv som mulig. Fenomenenes *nytte* bør ikke forstås som et opphav, men som en senere fortolkning som er tillagt fenomenet. Ofte er det nettopp det kontraintuitive som er fenomenets genealogiske opphav. For eksempel skal vi se at glemselen er intellektets viktigste verktøy, og at ideen om det gode tar utgangspunkt i at det onde dannes først. Dette henger nøye sammen med den form for makt som ligger i fortolkningsprosessen som følger etter at noe nytt har oppstått.

[...] alle formål, alle fordele er kun tegn på, at en vilje til magt er blevet herre over noget mindre mægtigt og ud fra sig selv har indprentet det en funktionel mening. Og på denne måde kan hele en såkaldt tings, et organs eller en skiks historie blot være en fortløbende kæde af tegn på stadig nye interpretationer og tilrettelæggninger, hvis årsager ikke selv behøver at være indbyrdes sammenhængende og undertiden snarere følger efter og afløser hinanden rent tilfældigt.³

Nietzsche hevder menneskets opphav finnes i overgangen vekk fra det animalske. Fra å kunne stole på sine instinkter har mennesket gått over til å føre en krig mot seg selv og sin tidligere tilværelse. For å forstå dette skal vi først se nærmere på hvordan Nietzsche forstår sammenhengen mellom moral og språk, som er vesentlige verktøy for å holde oppe den forestilling som menneske danner seg selv innenfor.

³ *Ibid.*, s. 81.

Språk som maktens uttrykk.

Gjennom bruken av begreper kan mennesket kategorisere hendelser og handlinger i en viss forstand allerede *før* de inntreffer. Hendelser eller handlinger kan omtales på et generelt grunnlag, slik at begrepene bidrar til å *allmenngjøre partikulære hendelser*. Det som i utgangspunktet er umiddelbart og spontant, plasseres i forhold til en allerede fastsatt virkelighet ved hjelp begrepsapparatet. Dette bidrar til at mennesket i større grad fjerner seg fra de umiddelbare sanseinntrykkene, slik at bevisstheten i større grad kan beskyttes mot strømmen av hendelser som oppstår spontant.

I følge Nietzsche er mennesket *forstillelsens mester*. Vi skaper forestillinger først og fremst gjennom å *for-stille*, å ekskludere noe fra bevisstheten. Intellettets hovedkraft og nøkkelegenskap er derfor nettopp glemselen og en velutviklet evne til å utelukke det som forstyrrer. Slik kan tilværelsen fremstilles på en måte som mennesket lettere kan forholde seg planmessig til. Denne form for glemsel er en nødvendig forutsetning for intellektet og dens evne til en aktiv hukommelse, fordi den gjør det mulig å rette oppmerksomhet mot et bestemt sted og utelukke alt det andre. Hukommelsen skal derfor ikke oppfattes som å være det primære for intellektet, men heller dannet som en motkraft til glemselen.

Begrepene utvikler seg sammen intellektet. De bidrar til å skape tilværelsen til et håndterbart bilde, ved hjelp av evnen til å fremheve noen kvaliteter, mens andre utelukkes. Et begrep er dannet når det ikke lenger kan knyttes til *den individualiserte ur-opplevelsen*, men samtidig skal betegne flere såkalte *like* tilfeller. I utgangspunktet finnes det ingen like tilfeller, men *hvert begrep er en likestilling av det u-like*.⁴ Det er en prosess som utelukker det som skiller tingene fra hverandre, og i stedet fremhever en tilfeldig valgt egenskap som trekkes fram som felles for flere tilfeller.

⁴ Nietzsche (1873).

Nietzsche hevder begrepene er som *metaforer*. Det er metaforene som er den mest primære måten å danne språk på. Dette spiller på betydningen til ordet *meta-for*. En betydning *bæres over*, eller overføres, til en annen sfære av betydning, uten noen logisk eller kausal sammenheng mellom de to områdene. En ytring som er ment å betegne en partikulær hendelse, blir senere brukt for å betegne en klasse med lignende ting. Det er en rent tilfeldig egenskap ved den første betydningen som fremheves, og danner grunnlaget for begrepet. Samtidig glemmer mennesket at det forholder seg på denne måten. På den måten blir det mulig å knytte ideer om sannhet til begrepene. Innenfor et fellesskap er man forpliktet til å bruke begrepene i henhold til den betydning som er fastsatt. På den måten får begrepene også en normativ betydning. Løgneren er nettopp den som ikke bruker begrepene i henhold til konvensjonen.

I sin egen fremstilling av mennesket bruker Nietzsche denne forståelsen av språket. Særlig dyr benyttes i de metaforer og aforismer som beskriver mennesket. Samtidig blir det tradisjonelle begrepsapparatet forstyrret ved at han bruker ord og betydninger på uvante måter og sammenhenger. Blant annet ved å knytte egenskaper som vanligvis forbeholdes dyr til mennesket, og omvendt beskrives gjerne dyr med menneskelige karaktertrekk. Dette kan forstås som en utfordring av metafysikken fra innsiden av. I det følgende skal vi se nærmere på hvordan dette gjøres i forbindelse med beskrivelsen av mennesket i *Moralens genealogi*.

Mennesker og dyr i *Moralens Genealogi*.

Prosessen med å sivilisere og danne mennesket fører med seg tvetydige resultater. Blant annet taper mennesket evnen til å hvile seg på *de betryggende instinkter* og står i fare for å bli *et sykt dyr* som skaper sin egen lidelse. Mennesket blir etter hvert avhengig av sin evne til selvpålagte grenser og tilbakeholdelse. Det kan aldri slippe seg fri, eller hvile på sine instinktive intuisjoner uten at det får katastrofale følger. I stedet bekjemper det seg selv og alt som minner om rester av det animalske.

I det følgende skal vi se hvordan Nietzsche beskriver menneskets dannelse med overgangen fra å være et rovdyr til å bli et flokkdyr. Det merkelige er at mennesket er et dyr som etter hvert temmer seg selv frivillig. Her vil vi bygge på hans eget eksempel der lammene og rovfuglene spiller sentrale roller som representanter for herre og slavemoralen.

Rovdyrets herremoral.

I utgangspunktet ser Nietzsche for seg at rovdyret rådet grunnen. Dette dyret hersket ved å utøve sin styrke med glede og forfølger ønsket om å forøke sin makt gjennom stadig nye erobringer. Lammene blir den tapende part som får gjennomgå. Dersom man skal tillegge rovdyret en moral er det en herremoral.

Her er *det gode* resultatet av de sterkeste selvaaffirmasjon. Rovdyret er stolt over egen styrke og oppvurderer seg selv. Det er verdt å merke seg at det ikke skiller mellom sin virksomhet og sin væren. Det er ikke noen avstand mellom dyrets indre tilstand og den ytre fremferd. Det ytrer seg som sterk og er derfor sterkt.

I denne forestillingen skapes det dårlige *etter* det gode. Det dårlige dannes som et begrep som tar utgangspunkt i de svakere (*das schlecht*), i dette tilfellet lammene som de har makt over. Selvbekreftelsen er derfor hele tiden det dannende elementet i denne moralen. Det dårlige kommer inn etterpå, også det som følge av en selvbekreftelse. Som fortolkende orienteringspunkt har rovdyret seg selv og egen opplevelse av fortrefelighet.

”Rovfuglene sier til hverandre: ’Vi er slett ikke fiendtlig stemte over for disse gode lam, som vi endog elsker: intet er mere velsmakende end et lille lam.’”⁵

Slaveopprøret – dannelsen av ”det onde”

Rovdyrene har hersket over lammene og forhindret deres maktfølelse og mulighet for utfoldelse. På den måten har det skjedd at maktviljens retning utover har blitt hindret hos

⁵ *Ibid.*, s. 47.

lammet. Lammene utvikler et *ressentiment* ovenfor rovfuglene. Rovfuglene har på sin side ikke erfaring med følelser av *ressentiment*, som bare følger av tvunget tilbakeholdelse av maktutfoldelsen. Rovfuglene har kunnet tømme seg for affekter spontant, gjennom sin aktive virksomhet. Lammene på sin side har lært seg å dvele ved det de opplever. De klarer ikke å glemme fordi *ressentimentet* gnager i dem. Dette *ressentimentet* har sitt opphav i maktviljen og blir til et skapende *ressentiment*. I opprør skaper lammene sin egen moral.

Lammets dannelse av moral blir derfor først og fremst drevet av *ressentimentet*. De skaper det onde (das *Böse*) som den primære størrelsen, og danner seg selv som det gode i kontrast til dette. Alt som er rovdyraktig oppfattes som uttrykk for det onde, og alt som er forskjellig fra rovdyret er godt. De tar dermed utgangspunkt i et nei, når det setter opp sin forestilling, og bekrefter dermed seg selv som undertrykt.

"Lammene sier hverandre: 'Disse rovfuglene er onde, og hvem som så lite som mulig er en rovfugl, men tvert imot dens motsetning, et lam, må ikke han være god?'"⁶

Det onde for lammeflokken blir derfor ekvivalent med rovfuglenes gode. Det gode for lammene tilsvarer det dårlige hos rovfuglene, men får andre navn ved hjelp av de vurderende ordene.

På den måten bidrar lammene til å tillegge affektregulering positive verdier. Det er det rolige, tålmodige og ydmyke lammet som fremheves som godt. Alle umiddelbare affekter skal legges lokk på, reaksjoner utsettes, følelser sublimeres. Det dyrkes fram en passiv tilstand, der det blir mulig med en avstand mellom den indre tilstand og den ytre fremferd som uttrykker dette. Dette legger også grunnlaget for en moral der rovdyret ikke skal te seg som et rovdyr, men skal uttrykke seg som et lam. Nietzsche betegner dette som et krav til det sterke om at det skal ytre seg

⁶ *Ibid.*, s. 47.

som svakt. Til grunn ligger lammenes erfaring av ikke å kunne *hevde seg*, noe som blir omgjort til at de heller ikke *vil* hevde seg. På den måten har den tvungne tilbakeholdelsen blitt internalisert og omgjort til en *villet* tilbakeholdelse. Dette er blant annet en forutsetning for det Nietzsche omtaler som *det uengasjerte subjektet*. Det vil si ideen om den nøytrale, observerende vitenskapsmannen som ikke lar noen affekter komme til orde i sin fortolkende omgang med omgivelsene.

Men alt dette forutsetter at det er nettopp er lammenes virkelighetsfortolkning og moral som blir fremherskende og som får utvikle seg og anta nye former. Hvordan kan det skje at lammene som i utgangspunktet er mindre sterke blir de dominerende?

Flokken.

Denne overgangen forklares best ved hjelp av Nietzsches metafor om dannelsen av flokkdyret. Det oppstår en kollektiv organisering og samling av kreftene, som danner en felles retning for maktviljen. For å forstå dette må vi igjen gå tilbake til dannelsen av menneskets intellekt.

Som vi har vært inne på var mennesket en omkringingvandrende glemsomhet, velsignet med en øyeblikksforstand. Evnen til glemsel var det aktive elementet som muliggjorde evnen til å forstille og lukke ute det forstyrrende. Overgangen til flokkdyret krever derimot at det må lære seg å huske. Nietzsche ser for seg at det har oppstått en form for krise, en ytre fiende, lik rovfuglene hos lammene, som gjør det nødvendig å samarbeide, og å samle kreftene mot et felles mål. Den enkeltes maktvilje kan ikke lenger stå i sentrum, men motvillig må man begynne å tilpasse seg hverandre og danne felles målsetninger. Dyret må blant annet lære seg evnen til å holde et løfte.

Det viktigste i denne prosessen blir dermed evnen til hukommelse. Som en motkraft til glemselen må mennesket lære seg å huske. Flokken krever at den enkelte blir beregnelig, ensformig og lik over tid. Bare på den måten kan man holde sitt

ord. Det innebærer også at ordene har sin faste betydning, samtidig som det er en normativ forpliktelse til å bruke det i samsvar med tidligere bruk. Mennesket utvikler evnen til hva Nietzsche kaller *den lange viljen*, å ville noe igjen som man ville tidligere. Man må lære å *holde nærværende det som er blitt fraværende*. Man må kunne gjenskape situasjonen og affektene som gir verdi til de ordene som ble sagt, og de løftene som ble gitt.

Mennesket blir et vurderende dyr. Gjennom blant annet handelsvirksomhet kultiveres evnen til hukommelse. Det lærer seg å måle verdier, og oppfinne ekvivalenter. Det hele avhenger av evnen til å huske sin gjeld og gå god for sitt løfte. Her er smerten den sentrale mnemoteknikk, ut fra prinsippet om at det som ikke slutter å gjøre vondt forblir i hukommelsen. I tidligere tider var det utbredt at mennesker følte en glede ved grusomheten. Når noen hadde gjeld, eller var skyldig på andre måter, hadde kreditor en legitim herre-rett. Vedkommende kunne utfolde sin makt fysisk på en annen. Offentlige henrettelser var som kjent heller ikke uvanlig. Disse virket samlende på folket og forsterket ideen om å holde det som er lovet, og å handle i samsvar med lover.

Som vi ser er det maktviljen i sine ulike utforminger som former mennesket. I utgangspunktet er mennesket formløst og omstreifende, men som følge av en krise skjer det en forming. Det er ytre tvang som former, samtidig med en internalisering av denne tvangen. Maktviljen endrer sitt uttrykk å vende de formende kreftene tilbake mot selvet. Det oppstår en paradoksal situasjon der maktviljen er vendt mot seg selv og forsøker å stoppe sin egen kilde. Den innestengte maktviljen skaper smerte for mennesket som derfor søker å hindre maktviljens utfoldelse. Det oppstår et dyr som lider ved seg selv, og det er selve livsfølelsen som skaper smerte. Det er en kunstig og naturstridig situasjon. Likevel er den dypest sett i livets tjeneste fordi det kan forstås som en utforming av maktviljen som svarer på de nye livsbetingelsene.

Samlingen av kreftene i en flokk fremmes ved at virkeligheten fastsettes av moralen og språket. Det er denne samlingen som gjør at flokken kan heve seg over rovdyret og ta makten tilbake. I stedet for å spille på den fysiske makten, klarer flokkdyret og overgå rovdyrets makt ved list og planlegging. Gjennom sin organisering utvikler flokken et åndelig overtak som gjør at rovdyret mister sin kraft.

Veien ut av flokken.

Avslutningsvis skal vi fremheve noen ting som karakteriserer denne bildebruken hos Nietzsche. Hans bruk av blant annet lammet og flokken vekker bestemte metafysiske assosiasjoner. Som vi har vært inne på, innser Nietzsche at det er umulig å komme utenfor den metafysiske tradisjonen som også han i aller høyeste grad er dannet innenfor. I stedet velger han å gå dypt inn i den. Ved å knytte det kulturelle bildematerialet som foreligger sammen med det animalske opphav, forenes to områder som tradisjonelt oppfattes som uforenelige. Det biologiske opphavet knyttes sammen med den kulturelle arv, i et narrativ som ikke nødvendigvis tilfredsstiller kravene til kausale sammenhenger. Det som binder denne opphavshistorien sammen er maktviljen, som hele tiden ligger til grunn for endringene. Den uttrykker og former mennesket på ulike måter i forhold til de betingelser som er til stede. Det er maktviljen som påvirker hvordan både det kulturelle og det biologiske fortolkes og gis en mening av mennesket.

Menneskets selvforståelse er i stor grad påvirket av hvordan det assosierer seg med dyrene. I arkaiske tider var organiseringen av samfunnet kretset rundt en assosiering med hverandre ut fra relasjonen til det animalske. For eksempel gjennom offerritter og fellesmåltider, eller markeringen av et totemdyr, ble fellesskapet og den enkeltes rolle befestet. Dette er en fjern tradisjon for oss, men fortsatt spiller avgrensning fra og identifisering med dyrene en viktig rolle i menneskets selvforståelse. Både vitenskap og religion har som regel en fast bestemmelse av hva som utgjør grensen mellom det menneskelige og det animalske. Dyret blir et orienteringspunkt som den menneskelige selvforståelsen kretser

rundt. Det er kombinasjonen av en nærhet og samtidig avstand til det animalske som utgjør en vesentlig del av vår selvforståelse.

Nietzsche har ingen pretensjon om å si noe *riktig* om dyreartene. Det er en rent menneskelig forestilling han setter opp om menneskets opphavshistorie. For Nietzsche representerer dyrene ulike utforminger av liv og perspektiver. Det finnes mangfoldige måter å fremstille virkelighet på og Nietzsche ser ut til å foretrekke en bevegelse mellom disse perspektivene fremfor å låse seg fast til et bestemt utsiktspunkt. Der tradisjonen i økende grad har skapt en avstand mellom det menneskelige og det animalske, søker Nietzsche å knytte det sammen på nye måter, blant annet gjennom å vekke opp forestillinger som ikke allerede er fastlagt i begreper.

På noen steder kan det se ut som Nietzsche oppvurderer rovdyrets selvbekreftende og spontane tilværelse. Det er derimot aldri et alternativ for mennesket å vende tilbake til naturen. Det høyeste gode som kommer ut av denne historien er nemlig det han omtaler som *det suverene menneske*. Det tenkende mennesket som kan løsrive seg fra flokken, forvalte sin egen tid og gi egne krefter en retning, er et utvilsomt gode som kommer først sent i menneskets dannelse. Det er evner som bare oppstår som følge av å gjennomgå alle ledd i den dannelsesprosessen som mennesket blir til gjennom. Det er nettopp denne evne til en redelighet i tanken som er Nietzsches viktigste redskap i den genealogiske metoden. Den kritiske tenkning er det siste utfallet av at maktviljen vendte seg mot seg selv og dermed kan granske sitt eget opphav på godt og vondt.

Litteraturliste:

Friedrich Nietzsche:

- (1873): Om sannhet og løgn i en utenom-moralsk forstand. I *Hermeneutisk lesebok* (oversatt av Kjeld-Willy Hansen), Lægred & Skorgen, red. Oslo: Spartacus (2001).
- (1889): *Moralens oprindelse. Et stridsskrift*. Forord, oversettelse og noter ved Niels Henningsen. Fredriksberg: Det lille forlag (1993).