

**INSTITUTTETS SKRIFTSERIE Nr. 31
2012**

**INSTITUTT FOR FILOSOFI
OG FØRSTESSEMESTERSTUDIER**



Universitetet i Bergen

Instituttets skriftserie Nr 31, 2012
©Institutt for filosofi og førstesemesterstudier
Universitetet i Bergen
Trykk: Kopi Butikken Bergen AS

ISBN: 978-82-90809-50-3



ÅRBOOK 2012

Bergensnettverket for kvinner i filosofi

Gro Rørstadbotten, Helle Nyvold & Kristin Sampson
(red.)

Innholdsfortegnelse

Forord	7
Nettverkskonferansen 2012	15
Filosofi og grensen	19
Sissel Høvik: Nav-reformen som liberalistisk regjeringskunst og diskursiv praksis. En anvendelse av Michel Foucaults filosofi og arkeologi.	27
Anne Vedvik: Pessimisme som livsanskuelse. Schopenhauers viljesmetafysikk - et orienteringsverktøy i verden.	53
Ann Hansen: Naturtilstanden hos Rousseau - en undersøkelse av hvorvidt Rousseau likestiller kvinner og menn i naturtilstanden.	75
Oda Elisabeth Wiese Tvedt: Fødselsmisunnelse - fra tankefødsler til ejakulasjon som primær erfaringsbetingelse for selvtape.	95



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 var svært inspirerende å registrere at Årboken 2010 fungerte etter sitt formål: Alle seks bidragene var bearbeidet, hvorav tre ble publisert andre steder, ett var 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 var dermed i gang med å skape tradisjon, da dette var nummer to i rekken. Årboken 2011 gjenspeilte også en svært god spredning i bidragsytternes filosofiske interesseområder: spennet gikk også denne gang fra antikkens filosofi til en av samtidsfilosofiens unge disipliner. Det var også stor spredning i bidragsytternes "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 2012 inneholder både tekster som er basert på seminarinnleggene gitt i vår- og høstsemesteret dette året, samt ett av innleggene fra konferansen *Filosofien og grensen*

avholdt i desember 2012 i samarbeid med det danske nettverket *Netværk for kvinder i de filosofiske fag* (KiFF). Denne konferansen og nettverkskonferansen 2012 er nærmere beskrevet i kapitlene "Nettverkskonferansen 2012" og "Filosofien og grensen" nedenfor.

I likhet med de tidligere årbøkene illustrerer også Årboken 2012 både bidragsyternes spenn i "filosofisk alder" (fra master-studerende til folk med ferdig doktorgrad), og et rikt mangfold av filosofiske innfallsvinkler og interesser.

Ikke alle seminarinnleggene som ble holdt i 2012 er med i årboken. Det er forskjellige grunner til dette, blant annet at innlegget er publisert i, eller lovet bort til, andre publikasjoner. De to innleggene som ikke er med i årboken er Anita Leirfalls "Kant om rom og vår evne til å orientere oss romlig" og Marianne Walderhaugs "Normalitet i lys av begrepene glemsel, endelighet og fremmedhet".

Rekkefølgen på bidragene i årboken gis kronologisk i tråd med når innleggene ble holdt i løpet av året. I følgende presentasjon tas det utgangspunkt i det sammendraget som den enkelte bidragsyteren selv har skrevet i tilnytning til innlegget de holdt.

Sissel Høvik disputerte for doktor art. graden i 2002 med avhandlingen *Foucaults filosofi som historisk metode*. Hun har hovedfag i sosiologi (1989) og erfaring som samfunnsforsker. I artikkelen "Nav-reformen som liberalistisk regjeringkunst og diskursiv praksis. En anvendelse av Michel Foucaults filosofi og arkeologi" anvender Høvik Foucaults tenkning for å gi en refleksjon omkring Nav-reformen. Nav-reformen ser ut til å utvide statens maktområde og arsenal av maktteknikker. Fra kun å bedrive det Foucault kaller *biopolitikk* overfor befolkningen, har staten gitt sitt forvaltningsapparat

muligheten til også å utøve *disiplinering* av enkeltindivider. Da det var en liberalistisk regjering som initierte Nav-reformen, framstår denne maktutvidelsen som et paradoks. Artikkelen anvender noen av begrepene fra Foucaults *Vitensarkeologi* i en sakte lesning av innledningen til den meldingen hvor regjeringen meddeler Stortinget at den akter å slå sammen de tre etatene som utgjør det som nå heter Nav. Denne lesningen viser hvordan Stortingsmeldingens tekster åpner muligheten for staten til å utvide sitt maktområde samtidig som dette ikke virker det minste påfallende når teksten leses med henblikk på tekstens mening eller innhold. Artikkelen tar således til orde for at tekster, og kanskje da særlig tekster som presumptivt har betydning for hvordan dette landet regjeres, også må leses med henblikk på brudd, transformasjoner og ”merkverdigheter”. For da kan det oppdages at det som framstår som trivielt, tilforlatelig og uangripelig, slett ikke er det. Det tilsynelatende tilforlatelige er nemlig betinget språklige maktkonstellasjoner, eller såkalte *diskursive reguleringer*.

Anne Vedvik er cand.philol. med hovedfag i filosofi fra 2003. Hun har jobbet som universitetslektor og undervist i logikk og filosofihistorie på ex.phil., men arbeider nå innen offentlig forvaltning. Hennes filosofiske interessefelt ligger i skjæringspunktet mellom moralfilosofi, eksistensialisme og religionsfilosofi. Hovedfagsoppgaven til Vedvik, *Medlidenhetens mysterium - en tilnærming til det hellige i Schopenhauers tenkning sett i lys av den indiske vedantafilosofien*, er publisert elektronisk på nettsidene til Universitetet i Bergen.¹ I artikkelen "Pessimisme som livsanskuelse. Schopenhauers viljesmetafysikk - et orienteringsverktøy i verden" tar Vedvik utgangspunkt i hvordan pessimisme i vår dagligdagse oppfatning har liten

¹ <http://www.ub.uib.no/elpub/2003/h/503001/Hovedoppgave.pdf>

eller ingen moralsk verdi. Metaforen "glasset er halvtomt/glasset er halvfullt" brukes som bilde på ulike holdninger - den ene pessimistisk, den andre optimistisk – og hvor man oppfordres til velge den halvfulle versjonen for å fremstå som et gagns menneske, eller i hvert fall som et likandes. Tar vi Schopenhauers viljesmetafysikk på alvor, ifølge Vedvik, er metaforen kun et banalt uttrykk for viljesbejaelse. Tilhengerne av de halvfulle glass er i like stor grad som tilhengerne av de halvtomme, slaver under livsviljen. Omgjengelighet i seg selv har ikke moralsk signifikans. Viljesmetafysikken er en immanent metafysikk som aldri forlater erfaringen. Viljesmetafysikken er en filosofisk pessimisme som vektlegger at ikke-væren er bedre enn væren, intet er bedre enn noe. Gjennom en introduksjon til Schopenhauers viljesmetafysikk søker Vedvik å vise at pessimismen og ikke optimismen er den genuint moralske livsanskuelsen. Videre hevder hun at optimisme og pessimisme kan anta ulike former i det praktiske livet. Disse benevner hun som *moralsk* og *stupid optimisme* på den ene siden, og *moralsk, passiv* og *kynisk pessimisme* på den andre. Vedvik viser hvordan disse formene gir seg ulike samfunnsmessige uttrykk der sentimentaliteten er et viktig virkemiddel.

Ann Hansen har bachelorgrad i kvinne- og kjønnsteori, samt mastergrad i filosofi fra Universitetet i Bergen. I de senere år har hun jobbet innenfor offentlig forvaltning. Hansen er opptatt av feministisk filosofi, og har jobbet med kvinnefrigjøring, blant annet med å delta i 8. mars initiativet og FMSAK (front mot salg av kropp). I artikkelen "Naturtilstanden hos Rousseau - en undersøkelse av hvorvidt Rousseau likestiller kvinner og menn i naturtilstanden" tar Hansen for seg forholdet mellom kjønnene hos Rousseau. Hun tar utgangspunkt i at Rousseau er opptatt av frihet og likhet, i hvert fall når det gjelder menn. I naturtilstanden hevder han at

selv om det er noen som er større og sterkere enn andre, så skal ikke dette danne grunnlag for at noen skal ha mer makt og dominere andre. Det er vesentlig for Rousseau å få frem at mennesket opprinnelig er et fritt, uavhengig og godt vesen. Denne godheten er styrende for mennesket i naturtilstanden, og godheten gjør at mennesket er fornøyd med å være uavhengig uten å måtte underlegge seg andre. Når Rousseau skriver om det moderne samfunnet, sier han at mennesket mister den naturlige frihet som det hadde i naturtilstanden. Hansen sammenlikner Rousseaus beskrivelser av de to kjønn i naturtilstanden og det moderne samfunnet for å undersøke om, og si noe om hva slags forskjeller og uoverensstemmelser som kan finnes mellom disse to beskrivelsene.

Oda Elisabeth Wiese Tvedt er masterstudent ved filosofisk institutt i Bergen. Hun har skrevet bacheloroppgave om hvordan vi i vesten forholder oss til alderdom, sykdom og død, belyst ved Martin Heideggers filosofi og mytetenkningen til Mircea Eliade. I masteroppgaven vil hun derimot befatte seg med begynnelsen, med *fødselens* posisjon. I artikkelen "Fødselsmisunnelse - fra tankefødsler til ejakulasjon som primær erfaringsbetingelse for selvtap" ser Tvedt nærmere på tenkningen til Georges Bataille og Platon. Bataille skriver om erotismen som en mulighet for å miste det selvet vi til vanlig er så sterkt knyttet til, og med dét overkomme den kløften som skiller mennesket fra det værende. Dette gir oss også muligheten til å se oss selv som dødelige vesener, en mulighet Bataille mener er gått tapt for oss i det profane vesten. Det skal vise seg at i Batailles' filosofi er denne kroppsliggjorte erfaringen et mannlig prerogativ; kvinnekroppen er permanent låst fast i en objektposisjon. I sakrale termer: mannen er den som ofrer, kvinnekroppen ofres. Fødsel og reproduksjon henvises til arbeidslivets repetitive sfære, og kan dermed, for Bataille, ikke sies å være muligheter for overskridelse av selvet. På hva beror denne foreteelsen? For å belyse dette

spørsmålet henvender Tvedt seg til en tenker som eksplisitt tar opp fødsel, reproduksjon og kroppen som tema: Platon. Ved å lese dialogene *Symposium*, *Theaetetus* og *Faidon* spør Tvedt etter grunnlaget for kvinnekroppens posisjon i vestlig tenkning, og mer spesifikt; dens evne til reproduksjon, og hvordan dette kan sies å komme til syne hos en erfaringstenker som Bataille.

Bergen 24. oktober 2013.

Redaktører:
Gro Rørstadbotten
Helle Nyvold
Kristin Sampson



Nettverkskonferansen 2012

16. -17. mars 2012 arrangerte *Bergensnettverket for kvinner i filosofi* nettverkskonferanse på Quality Hotel Edvard Grieg ved Flesland. Temaet for konferansen var «Makt og hersketeknikk», og vi inviterte tre foredragsholdere som presenterte ulike perspektiver på tematikken: Sara Heinämaa, Berit Ås og Hilde Sandvik.

Professor Sara Heinämaa fra Helsinki Collegium for Advanced Studies (Universitetet i Helsingfors) gav innlegget *Encountering the Alien: A Phenomenological Analysis of Normality*.

Det var også spesielt hyggelig for Nettverket at Berit Ås takket ja til invitasjonen. Hun har markert seg på ulike arenaer som en sterk stemme for kvinners frigjøring – i Norge og internasjonalt. Hun er professor emerita i sosialpsykologi ved Universitetet i Oslo, æresdoktor ved en rekke universiteter både i inn- og utland, og en høyt profilert politiker som blant annet bidro til stiftelsen av SV. Ås var også grunnlegger og styreleder i Stiftelsen Kvinneuniversitetet fra 1983, og tok i 2011 initiativ til etableringen av Stiftelsen Kvinneuniversitetet i Norden. Hun er særlig kjent for sine studier av kvinnekultur, økonomi, forholdet mellom språk og makt samt utvikling av de fem hersketeknikkene. Berit Ås holdt innlegget: *Kvinner som har tenkt. Hvor ble det av tankene?* Utgangspunktet var hennes bredt anlagte fotoutstilling og turné: *Kvinner som har*

tenkt,² et initiativ som var en motstandsmarkering i relasjon til det faktum at kvinnelige akademikere, teoretikere og forfattere utelates fra lærebøker – spesielt lærebøker innenfor samfunnsvitenskapene og samfunnsvitenskapelig metodelære. Herfra penset hun oss inn på de 5 hersketeknikkene: a) usynliggjøring, b) latterliggjøring, c) tilbakeholdelse av informasjon, d) fordømmelse uansett hva du gjør, e) påføring av skyld og skam. Den teoretiske bakgrunnen for hersketeknikkene fant hun blant annet i psykoanalysen (Ingjald Nissen), filosofi/politikk/historie (Theodor W. Adorno, et al. 1950), sosialpsykologi (Kurt Levin). Ås la sterk vekt på at da hun for 20 år siden definerte de 5 hersketeknikkene var hennes intensjon å rette oppmerksomheten direkte mot kroppsspråk, atferd og holdninger³: spesielt holdningers forankring i kulturen i form av fordommer og stereotyper. Poenget hennes var å gi kvinner gode redskaper for å gjenkjenne de ulike hersketeknikkene på de arenaene de var i bruk. Målet var å endre dem, noe som viste seg å være en svært langdryg og vanskelig oppgave. Vi ble presentert for en rekke ulike og konkrete eksempler. Hun avrundet med å understreke at i det norske storsamfunnet og i mange andre land på alle kontinenter er det først kvinner som lærer å gjenkjenne hersketeknikkene – fordi det er kvinner som føler ubehaget først. Men uheldigvis forstås bare overflaten, og for å kunne motarbeide praksisen i

² Arr.: Norge rundt med Berit Ås i samarbeid med Drammen Kvinnesaksforeningen, Kvinnepolitisk utvalg i Buskerud SV, Lier Bygdekvinnelag og Høyskolen i Buskerud.

³ Holdning forstått som en disposisjon til å tenke, føle og handle på bestemte måter overfor objekter (som kvinner, barn, eldre, utstøtte grupper etc.).

organisasjoner er det først nødvendig med dybdeforståelse av hersketeknikkene. Deretter kan motkreftene gjenkjennes.⁴

Fredagskvelden startet med en liten markering og sleppefest av *Årboken 2011*, og ble avsluttet med middag for alle deltakerne.

Kultur- og debattredaktør i Bergens Tidende, Hilde Sandvik, gav neste dag innlegget *Om hersketeknikk*. Sandvik åpnet med et sitat fra Harriet Holter: «Hersketeknikkene sår direkte eller indirekte tvil om dem de rettes mot – de utsatte – sår tvil om deres betydning og mening.» Sandvik sitt utgangspunkt var at hersketeknikkene er situasjonsbetinget, at de finnes over alt og at alle kan bruke dem eller bli utsatt for dem. Når de blir utøvd av konkrete aktører (eller grupper), er det for å svekke selvforståelsen til dem det går utover. Den som bruker hersketeknikk spiller ofte på dens andres avmakt. Når hersketeknikkene virker, får de den andre ut av balanse, han/hun blir nervøs, snakker raskere og blir usikker. Erkjennelsen av hva som har skjedd kommer ikke før etterpå, når situasjonen er over – først da kommer spørsmålene: Hva skjedde? Hvorfor kom denne udefinerbare følelsen av ubehag, dumhet og utilstrekkelighet? Sandvik understreket at «hersketeknikk» har utviklet seg til å bli et svært ladet ord. Hvis vi i dag beskylder noen for å bruke slike teknikker, blir responsen ofte at anklageren stemples som prektig. Eller anklageren får et motspørsmål: Er du sikker på at det var hersketeknikk – det kan jo være at du ikke tåler å bli motsagt? Et annet aspekt var at det kan være at vi selv griper til hersketeknikker når vi selv føler oss truet, vi benytter dem som en forsvarsteknikk. Her er det en hårfin balanse, hevdet

⁴ I boken *Kvinner i alle land. Håndbok i frigjøring*. Oslo: Aschehoug (2008), fremstilles og problematiseres Berit Ås' fem hersketeknikker.

Sandvik. Mens Berit Ås for 25 år siden snakket om menns hersketeknikker, mener Sandvik at tiden er inne til også å undersøke kvinners bruk av hersketeknikker på en kritisk måte. Og det gjorde hun. I fortsettelsen presenterte hun ulike konkrete eksempler hentet blant annet fra arbeidsplassen, politiske TV-debatter og media for øvrig. Eksempelbruken var effektiv, de var provoserende, vi kjente dem igjen – noe som førte til en livlig og oppkvikkende diskusjon.⁵

Konferansen ble avsluttet med nettverksmøte. Innleggene på konferansen resulterte ikke i tekster som publiseres i Årboken 2012.

⁵ I *Hersketeknikk. En slags håndbok*. Oslo: Spartacus (2007) kartlegger og analyserer Hilde Sandvik & Jon Risdal hersketeknikkene i dagens norske samfunn.



Filosofien og grensen

5. og 6. desember 2012 arrangerte *Bergensnettverket for kvinner i filosofi* konferansen *Filosofien og grensen* i samarbeid med det danske nettverket *Netværk for kvinder i de filosofiske fag* (KiFF).⁶ Fra Danmark var Ester Oluffa Pedersen hovedansvarlig, fra Bergen Helle Nyvold og Gro Rørstadbotten. Sted for konferansen var Sydneplass 12/13. Intensjonen bak konferansen var et forsøk på å fange inn et område for filosofi hvor det reflekteres over ulike former for overskridelse av oppsatte grenser. I forhold til hvordan disse grensene kan tenkes, foretok arrangørene en tre-delt avgrensing: a) De kan tenkes som erkjennelsesteoretiske, hvor det er grensen for det tenkbare som overskrides. b) De kan tenkes som performative hvor det er grensen for adferd som overskrides. c) De kan inngå som implementering hvor det er forholdet mellom teknikk og natur som reflekteres. En annen mulighet for å kunne tenke grensen, var å reflektere over den marginaliserende filosofien hvor enkelte kvinners filosofiske arbeider er blitt utestengt: dels utelukkende på grunn av kjønn og dels fordi den normgivende delen av filosofien har vurdert at gjenstanden for filosofisk refleksjon var likegyldig. I løpet av de to kalde desemberdagene ble det gitt syv innlegg som her presenteres ved foredragsholdernes abstracts, og utfra programmets rekkefølge.

⁶ Det danske nettverkets hjemmeside:
< <http://kvinderifilosofiskefag.dk/> >.

Onsdag 5. desember:

Nana Kongsholm⁷ holdt innlegget "Nice to have/Need to have? A brief discussion of the treatment/enhancement distinction":

The distinction between treatment and enhancement is prominent in much bioethical debate. There is general agreement that a prerequisite for making the distinction is an objective measure of normal human health, and Norman Daniels' notion of "species-typical functioning" has been very influential in this context. However, to what extent this measure of health is – and should be – bound up on social conditions is a contended point: it is argued that there are human states that may not be deviations from the normal range of "species-typical functioning", but still constitute a disability in a given social setting and thus, intuitively, warrant remediation. Do such interventions amount to treatment or enhancement?

This is not just a metaphysical question: what is considered treatment on the one hand, enhancement on the other, has implications regarding what purposes medicine is obliged to allocate resources for, and thus involves matters of distributive justice. I will demonstrate the implications of this using the case of the psychostimulant Ritalin, which – I argue – can be used for both treatment and enhancement. The presentation will draw on my master's thesis on the philosophy of "study drugs", and my potentially forthcoming ph.d. dissertation on the social determinants of ADHD diagnosis.

⁷ Nana Kongsholm er kandidat i filosofi på Københavns universitet hvor spesialet omhandler medisinsk forbedring og forebygging.

Karin Christiansen⁸ holdt innlegget "Det syge menneske i bioteknologiens tid – i håbets grænseland":

Begrebet 'håb' anvendes aktuelt i forskellige diskurser om fremtidens bioteknologi, hvor der reflekteres over de menneskelige erfaringer med at være sig bevidst om sin status som risikoindivid. Fremkomsten af den nye prædiktive dvs. forudsigende genetik hyldes af nogle STS-inspirerede (Science and Technology Studies) sociologer, antropologer og psykologer som en håbets teknologi. I beskrivelse af et 'emergerende forskningsfelt' undersøges hvilke håb, drømme og skrækscenarier, som forhandles i det prædiktive genetiks medium. Hos sociologen Nikolas Rose fremstilles muligheden for at indhente viden om sin genetiske risikostatus bl.a. som en vej ud af uvidenhedens trældom, som en mulighed for proaktiv handlen og forberedende aktivitet i forhold til sin egen og de biologiske slægtnings fremtidige sygdom, som en mulighed for at transformere sig selv i sin nye rolle som præsymptomatisk eller symptomatisk individ sammen med andre risikobeviste somatiske individer i samme situation. Formålet med dette oplæg er at undersøge en mulig ensidighed og reduktionisme i denne 'produktive' tilgang til menneskets erfaring med at være sig bevidst om sin genetiske højrisikostatus. Vi skal se nærmere på begrebet håb i det eksistentielle grænseland, som den prædiktive genetik udgør ved at tage udgangspunkt i Sam McDonalds fortælling om, hvordan hun giver mening til sin 'forviden' om måske at lide af den neurodegenerende sygdom: chorea Huntington. Gennem Sams fortælling konfronteres vi med en række etiske dilemmaer, som ikke blot restløst lader sig opløse gennem anvendelsen af forudgivne bioetiske principper eller lader sig indfange i ovennævnte STS-tankegang.

⁸ Karin Christiansen er post.doc. på Aarhus Universitet og tilknyttet Sentret for sundhed, menneske og kultur.

Lene Kristine Konrad⁹ holdt innlegget "I filosofiens og retorikkens grænseland":

En undersøgelse af nutidens forhold mellem filosofi og retorik med utgangspunkt i Platon og Aristoteles' meget forskellige anskuelser af retorikken og dens formål og væsen. Retorikken definerer sig ofte i skarp modsætning til filosofien som den udformer sig hos eksempelvis Platon og i den formelle logik. Omvendt har Platons skepsis over for retorikken i en vis udstrækning hængt ved i filosofien, og jeg ser på, hvad denne kritik af retorikken består i, og om den er berettiget. Jeg vil tale for at den praktiske filosofi og retorikken med fordel kunne nærme sig hinanden, og forsøge at påpege nogle af de steder, hvor det giver mening at overskride grænsen mellem retorik og filosofi.

Rebecka Ahvenniemi¹⁰ holdt innlegget "Komponering av vokalmusikk. Språk og kunnskapsteori sett i lys av kunstnerisk praksis":

Kunsten reflekterer og kommenterer samfunnet på måter som ofte går ut på å "vise" heller enn å "forklare". Jeg vil i denne presentasjonen ta utgangspunkt i det konkrete komposisjonsarbeidet med musikkverk der jeg har benyttet meg av vokale uttrykk. Jeg vil presentere valg jeg har tatt i forhold til språket, og se på dette i relieff med andre mulige måter å bruke språket på. Hva kan musikken si, og hvordan? Grensene mellom språk, lyd og musikalsk mening er ikke

⁹ Lene Kristine Konrad er bachelor-student på Roskilde Universitet og Københavns Universitet med fagene filosofi og retorikk.

¹⁰ Rebecka Ahvenniemi har MA filosofi fra universitetet i Bergen, og MA i komposisjon fra Griegakademiet Bergen. Januar 2013 startet hun på sin PhD-grad ved universitetet i Helsinki.

entydig satt, og disse kategoriene blir her til dels hvisket ut. Et sentralt, og avgrensende, spørsmål vil være, hvilke kunnskapsteoretiske og språkfilosofiske rammer som bør forutsettes for at et musikkverk skal kunne oppfattes som meningsfullt i denne forstand. Jeg vil presentere kritisk teori som et mulig utgangspunkt. Dette spørsmålet vil også stilles til konferansepublikumet, og hensikten er å få innspill til temaet, som utgjør deler av mitt PhD-prosjekt, som startes opp våren 2013.

Denne innholdsrike dagen ble avsluttet med middag på Hanne på Høyden hvor danskene, etter eget ønske, fikk smake på norsk julemat. Valget stod mellom pinnekjøtt og lutefisk. Vår tradisjonsmat fikk svært blandet mottakelse, og ble karakterisert som svært spesiell. Men til tross for at smaksløkene ble kraftig utfordret, var det en morsom og svært vellykket kveld.

Torsdag 6. desember:

Zeynep Üsüdüür¹¹ holdt innlegget "Descartes og fornuftens grænse":

En undersøgelse af Descartes opfattelse af undren (*L'admiration*) – den første af alle passioner – afslører, at grænserne for hvad vi kan begribe som fornuftigt ikke er så skarpt optrukne, som stærkt dualistiske læsninger af Descartes antager. Som den første af alle passioner har undren en helt central plads i passionernes anatomi. Mens de moralske aspekter af undren har fået plads i den filosofiske litteratur, er det overset, at undren også rummer epistemiske aspekter. Som

¹¹ Zeynep Üsüdüür har skrevet guldmedaljeopgave om Descartes på Syddansk Universitet og er kandidat i filosofi fra samme sted.

åbenhed for erfaring har undren afgørende betydning for vores moralske såvel som epistemiske dannelse. Dette nuancerer den moderne distinktion mellem undren og nysgerrighed, som kun tilskriver nysgerrighed epistemisk verdi. Hos Descartes ser vi en tettere forbindelse mellem undren og nysgerrighed, hvilket muliggjør en revurdering af Descartes' rationalitetsforståelse, eftersom erfaringsbaseret og internaliseret erkendelse begrænser værdien af sikker viden. Undren er herved grundlæggende en anerkendelse af, at vi er endelige og udtrykker en ydmyg indstilling til fornuftens grænser.

Ellen Vikersveen¹² holdt innlegget "Det grenseoverskridende mennesket. Forholdet mellom forbud og overskridelse i Batailles tenkning":

I følge Georges Bataille er mennesket det dyret som ikke passivt aksepterer naturens gitte orden, men motsier den (*Erotismen* (1996): 216). I dette foredraget skal vi se nærmere på hvordan Bataille tenker seg at dannelsen av det menneskelige subjektet skjer som følge av overgangen fra det animalske til det menneskelige. Gjennom å se på hulemalerier fra arkaisk tid, skal vi foreslå en tolkning der denne overgangen gjenskapes og fornyes gjennom rituell praksis.

Oda Tvedt¹³ holdt innlegget "Om Platon, Bataille og fødselsmisunnelse":

Jeg vil adressere den radikale kroppslige erfaringen som innfallsvinkel til den sakrale delen av menneskelivet i lys av Georges Batailles *Erotismen*. Argumentet mitt er at graviditet

¹² Ellen Vikersveen avsluttet sitt MA våren 2011. Hun arbeider nå på *Examen Philosophicum* ved UiB.

¹³ Oda Tvedt er MA-student ved Institutt for filosofi og førstesemesterstudier ved UiB.

og fødsel har en selvskreven plass som grunnlag for slike erfaringer. I beste fall kan det se ut som at Bataille overser denne delen av menneskelivet fordi kvinnen hos ham først og fremst fremstilles som seksualobjekt.

Konferansen ble avsluttet med et oppsummeringsmøte hvor det ble ytret sterke ønsker fra begge nettverkene om fortsatt samarbeid. Et konkret forslag var at Bergensnettverket neste gang besøker universitetet i Roskilde.



Sissel Høvik

Nav-reformen som liberalistisk regjeringskunst og diskursiv praksis. En anvendelse av Michel Foucaults filosofi og arkeologi.

Med utgangspunkt i ulike verk av Michel Foucault skal jeg berette to historier. Den ene dreier seg om hvordan Nav-reformen ser ut til å utvide statens maktområde og arsenal av maktteknikker. Den andre baserer seg på en arkeologisk beskrivelse av utsagnene i en tekst som innleder Stortingsmelding nr. 14 (2002 – 2003).

Foucaults arkeologi som historisk metode

I forbindelse med Nav-reformen ble det produsert en lang rekke styringsdokument. Stortingsmeldingen, som er teksten jeg etter hvert skal beskrive arkeologisk, utgjør tittel og innledning til denne.

På tross av at slike styringsdokument som denne Stortingsmeldingen utgjør presumptivt har betydning for hvordan dette landet regjeres, fører de ofte et så upresist språk at de blir nærmest uangripelige for kritisk lesning. Riktignok besitter academia et mangfold av metoder som gjør det mulig å lese en hvilken som helst tekst kritisk på etterprøvbart vis.

Likevel er det stort sett bare historiefaget og noen av samfunnsvitenskapene som har tradisjon for å arbeide med tekster som står i styringsdokumenter. Øvrige humanistiske disipliner, filosofi og litteraturvitenskap for eksempel, har det ikke

Når styringsdokumenter leses kritisk innen historiefaget og samfunnsvitenskapene blir de som oftest betraktet som *kilder*, dvs. som representasjon av en politisk mening eller situasjon som befinner seg forut for dokumentet.¹⁴ Avgjørelser om hvilke dokumenter og hvilke tekster i dokumentene som skal undersøkes, betinges da av hva man allerede vet om forhistorien og den aktuelle politiske konteksten dokumentene ble produsert i. I praksis står “det man allerede vet” i andre kilder. Således er denne formen for kritisk lesning en bestemt og systematisk form for sammenholding av kilder. Som kjent kalles denne formen for kritisk lesning “kildekritikk”.

Den arkeologiske beskrivelsen jeg etter hvert skal foreta, tar utgangspunkt i Vitensarkeologien.¹⁵ Der polemiserer Foucault mot det vi kan kalle tradisjonell historie.¹⁶ Jeg oppfatter polemikken som en kritikk av de mer eller mindre stilltiende forutsetningene som ligger i kildekritikk som metode. Når dokumentene blir gjort relevante ut fra hva de representerer av objekter og meninger forut for dokumentet, faller den selvstendige betydningen av dokumentenes interne reguleringer, måten “tekst” blir skrevet og organisert på, i et blindfelt. Videre, når dokumentenes relevans blir vurdert ut fra deres innholdsmessige konsistens med tilsvarende dokumenter fra samtiden, blir all mangel på konsistens og kontinuitet som tilfeldigvis oppdages, betraktet som nettopp tilfeldige feil og dermed sett bort fra.

¹⁴ Høvik 2001: 37

¹⁵ Foucault 1971

¹⁶ Foucault 1971: 6 – 11, 21 - 25

Det er disse blindfeltene som det tradisjonelle historiefaget har, Foucault ønsker å unngå med sin arkeologiske metode.¹⁷ Del II av Vitensarkeologien er en systematisk anvisning av hvordan vi skal beskrive det Foucault kaller *diskursive formasjoner* av henholdsvis *objekter, uttryksmåter, begreper og strategier*.¹⁸ For å presisere og utdype disse anvisningene, bruker Foucault fortløpende eksempler fra historiske (altså empiriske) studier han foretok forut for Vitensarkeologien. I flere av disse eksemplene, synes det imidlertid som om Foucault benytter seg av nettopp en kildekritisk metode framfor den arkeologiske disse eksemplene er ment å belyse. For eksempel, når Foucault eksemplifiserer hva en *avgrensingsautoritet til objektet* kan være, sier han at medisinen i det 19. århundret ble en profesjon, kunnskap og praksis som ble anerkjent av folk, rettssystem og styresmakter.¹⁹

Det kan godt tenkes at dette er en riktig historiebeskrivelse. Spørsmålet er imidlertid: Hvordan kan Foucault vite at dette er riktig? Hvordan kan han vite hva “folk”, ”rettssystem” og “styresmakter” anerkjente som autoriteter i et helt hundreår? For å vite dette må han vel ha forutsatt at materialet han har undersøkt representerer anerkjennelsen (altså meningen) til ulike instanser, samt at det finnes en entydighet mellom materialets ulike deler?²⁰

¹⁷ Da står han selvsagt ikke alene i verden. Han traderer både Bachelard og Canguilhem (Foucault 1971: 4), og mener han står på skuldrene til både Marx og Nietzsche (Foucault 1971: 12 - 14) Således representerer ikke arkeologien en ny form for historieforskning som tar over for en gammel. Snarere dreier deg seg om to ulike praksiser som eksisterer parallelt.

¹⁸ Foucault 1971: 40 - 70

¹⁹ Foucault 1971: 41 - 42

²⁰ Høvik 2001: 27 – 28, 114 - 116

Likevel kan vi jo ikke vite sikkert at Foucault har undersøkt et historisk materiale kildekritisk. Vi kan således ikke være sikre på at han er inkonsistent. Hvis vi skulle undersøke hvorvidt en slik inkonsistens foreligger, måtte vi vite hvilket historisk materiale Foucault har undersøkt. Imidlertid er Foucault sparsom med referanser. Vi vet derfor ikke nøyaktig hvilket materiale han har undersøkt.

Selv om vi hadde hatt tilgang til Foucaults materiale, og da eventuelt kunne påvist at han er inkonsistent i måten han undersøker det på, kan vi likevel ikke avvise Foucaults arkeologi som metode. At Foucault eventuelt begår feil i sin bruk av metoden, innebærer ikke at metoden i seg selv er feil. For å berette den historien om Nav-reformen som vi kan få vite noe om ved å lese teksten fra Stortingsmeldingen arkeologisk, skal jeg anvende begrepene fra Vitensarkeologien konsistent med arkeologiens forutsetninger og beskrive tekstens diskurs, eller nærmere bestemt dens *diskursive regulariteter*.²¹ Med dette gjør jeg to ting til.

Jeg utfører en kritisk prøving av Foucaults arkeologi. Metoden skal jo presumptivt la seg anvende på et hvilket som helst historisk materiale som foreligger faktisk og konkret i det som Foucault kaller “arkivet” (alt som allerede er sagt). Innledningen til Stortingsmeldingen foreligger som noe som faktisk er sagt. Da lar vel arkeologien seg anvende på den? Dertil forsøker jeg å presentere noen av begrepene fra Vitensarkeologien på illustrativt og pedagogisk vis.

“Diskursive regulariteter” er betingelsene en tekst selv skaper for at den kan si det den nå engang sier uten at det sagte

²¹ Tittelen på del II i Vitensarkeologien er “De diskursive regularitetene” og omhandler en beskrivelse av hvordan en skal studere “diskursive formasjoner”. Foucault 1971: 21 - 71

framstår som useriøst, illegitimt og usant. Denne definisjonen innebærer at jeg forutsetter at teksten jeg skal undersøke, i likhet med en hvilken som helst tekst som skal undersøkes arkeologisk, framstår for en hvilken som helst leser som seriøs, legitim og sannferdig.

Akkurat denne forutsetningen ligger immanent i Foucaults presentasjon av hvordan diskursive regulariteter skal undersøkes. I og med at jeg akter demonstrativt å utføre en undersøkelse, ikke bare referere til noen, slik Foucault selv gjør, har jeg på egenhånd foretatt en rekke mer operasjonelle definisjoner. Disse har også sine forutsetninger.

I Vitensarkeologien bruker Foucault knapt ordet “tekst”. Han snakker isteden om “diskurser” og innrømmer at han bruker “diskurs” i flere ulike betydninger.²² Måten jeg skal bruke “tekst” på, er en av sikkert mange mulige operasjonaliseringer av “diskurs”. Jeg definerer (operasjonaliserer) en tekst til å være en progressiv rekke av *utsagn*. Konkret kan et utsagn i følge Foucault være overskrifter, bilder, tabeller, formler, setninger osv.. Det som (mer teoretisk) avgjør om vi har å gjøre med et utsagn, er om det har en funksjon i forhold til andre utsagn; hvorvidt og hvordan utsagnet betinger øvrige utsagn.

Når jeg definerer en tekst som en progressiv rekke av utsagn, forutsetter jeg at rekkefølgen utsagnene står i har betydning for funksjonen: Når noe først er sagt i en tekst, vil det påvirke autoriteten til det som sies etter hvert. Eller også, når noe først er sagt i en tekst, kan ikke hva som helst sies etterpå uten at seriøsiteten og autoriteten til det først sagte endres. Likevel avgjør ikke det først sagte nøyaktig hva som kan sies etterpå for at teksten fremdeles skal fremstå som seriøs og legitim.

²² Foucault 1971: 80.

Diskursive regulariteter er ikke det samme som regler. Således er det mangt som kan sies etter hvert som en tekst skrider fram, men, altså, likevel ikke hva som helst.

I Vitensarkeologien tas det for gitt at “diskurser” også består av brudd og transformasjoner. Et brudd er ikke en “feil”, men et faktum. Imidlertid sier det seg selv at det er umulig å snakke om *brudd* med mindre det forutsettes at det finnes en sammenheng som brytes kan. Tilsvarende, det er umulig å snakke om *transformasjoner* av “noe” til “noe annet”, hvis det ikke forutsettes en sammenheng som tilsier at “noe” kunne forblitt ”det samme”.

Jeg forutsetter som sagt at teksten som her skal leses også består av brudd og transformasjoner. Det er på den ene siden. På den andre siden forutsetter jeg at teksten er sammenhengende nok til ikke å bryte sammen eller endre seg så radikalt underveis at den framstår som useriøs, illegitim og meningsløs. For å ta høyde for begge disse forutsetningene, vil jeg forsøksvis “lese” denne teksten på to nivå samtidig: Det *diskursive* nivået der brudd og transformasjoner beskrives, og det *refleksive* der sammenhengene beskrives. Når jeg skal lese på det diskursive nivået, presenterer jeg noen av begrepene fra Vitensarkeologien. Når jeg skal lese på det refleksive nivået, konstruerer jeg en *leser*. Denne leseren kan være hvem som helst av oss som leser en tekst for å skaffe oss et innblikk i tekstens innhold; en leser som leser så overfladisk som teksten i all sin omtrentlighet inviterer til å bli lest. Dessuten forutsetter jeg at leseren leser tekstens utsagn i den rekkefølgen utsagnene står i; vi leser fra venstre til høyre og fra øverst til nederst.

Intensjonen med denne doble lesningen er å vise fram at bruddene og transformasjonene ikke framstår som brudd fordi vi alle tenderer til umiddelbart å lese inn en sammenheng i

tekst; vi leser inn et innhold og en mening. Det som da skjer, er at vi medvirker til at det teksten sier framstår som tilforlatelig og greit, på tross av at det som faktisk står, positivt og ugjendrivelig, tendensielt kan være temmelig merkelig og oppsiktsvekkende. Denne doble lesningen er ikke ironisk. Begge lese måter er like adekvate. Mitt poeng er å vise fram at disse to lese måtene i praksis samvirker på en måte som gjør autoritative tekster desto mer autoritative fordi de i sin omtrentlighet og trivialitet blir uangripelige.

En arkeologisk beskrivelse av utsagn, del I

Her er kopien av den teksten jeg skal beskrive arkeologisk:

Samordning av Aetat, trygdeetaten og sosialtjenesten
1 En ny velferdsforvaltning

Bakgrunn

En bedre samordning av sosialpolitikk og sysselsettingspolitikk har stått sentralt i den politiske debatten både i Norge og andre land de senere årene.

I Sem-erklæringen, som er det politiske grunnlaget for samarbeidsregjeringen, heter det blant annet at Regjeringen vil «samordne arbeidet ved kommunale sosialkontorer, statlige trygdekontor og arbeidsmarkedssetaten for blant annet å bringe mennesker raskt tilbake i arbeid.»

Spørsmålet ble også tatt opp i Sosialkomiteens budsjettinnstilling høsten 2001, og komiteen fremmet følgende forslag som ble enstemmig vedtatt av Stortinget 12. desember 2001:

«Stortinget ber Regjeringen utrede spørsmålet om én felles etat for sosial-, arbeidsmarkeds- og trygdeetaten

og legge saken frem for Stortinget på egnet måte i løpet av 2002.»

Denne meldingen legger fram Regjeringens vurderinger av både en felles etat og andre organisasjonsmodeller. Regjeringen vil peke på at en ny organisering av etatene er svært krevende og tilrår at videre arbeid konsentreres om én organisasjonsmodell.

Regjeringens mål for modernisering av offentlig sektor

Stortingsmeldingen er et viktig ledd i Regjeringens arbeid for en modernisering av offentlig forvaltning. Brukerretting, effektivisering og forenkling er sentrale mål for dette arbeidet.

Brukerretting av det offentlige tjenestetilbudet betyr å la behovene til de enkelte brukere og brukergrupper i større grad styre både hvilke tjenester som skal gis og hvordan de gis. Norge er blitt et mer mangfoldig samfunn, blant annet kjennetegnet av nye etniske grupper, større variasjon i samlivsformer og nye tilknytningsformer til arbeidslivet. Den enkelte ønsker i større grad å forme sitt liv selv og ikke gå inn i standardiserte mønstre. Offentlig sektor må fange opp dette gjennom å utforme tjenester som er bedre tilpasset den enkeltes ønsker og situasjon. Offentlig virksomhet er til for brukerne, og organiseringen må skje ut fra brukernes behov. Det innebærer blant annet at brukerne skal ha lett tilgang til tjenestene uten å måtte sette seg inn i forvaltningens interne organisering.²³

²³ Stortingsmelding nr. 14 (2002 – 2003)

For rent praktisk å kunne demonstrere en lesning på utsagnsnivå, deler jeg teksten jeg har kopiert fra Stortingsmelding 14 (2002-2003) i fire bolker. Her er tekstbolk 1

Samordning av Aetat, trygdeetaten og sosialtjenesten
1 En ny velferdsforvaltning

Hovedtittelen er “Samordning av Aetat, trygdeetaten og sosialtjenesten”. Denne tittelen er et utsagn. Undertittelen er “1 En ny velferdsforvaltning”. Også denne tittelen er et utsagn.

Det som har skjedd på det diskursive nivået i bruddet mellom hovedtittel og undertittel er at “en samordning” av bestemte etater er blitt transformert til “en ny velferdsforvaltning”.

Vi lesere leser som sagt utsagnene i den rekkefølgen utsagnene står. Imidlertid har vi en viss hukommelse. Når vi leser utsagnet “en ny velferdsetat”, får det en viss tilbakevirkende kraft på utsagnet vi leste foran, altså hovedtittelen. Da leser vi gjerne inn at “de gamle etatene” som tittelen nevner, også driver med velferdsforvaltning. Vi går nok også med på at teksten nå skal dreie seg om en “ny” velferdsforvaltning i den forstand at den er annerledes enn den “gamle”. Men, visse krav stiller vi. Den “nye” velferdsforvaltningen bør ikke i fortsettelsen av teksten bli alt for ny og annerledes. Den bør fortsatt også innebære en samordning av de “gamle” etatene. Hvis ikke kan vi lesere finne fortsettelsen på teksten så absurd og meningsløs at vi ikke tar noe av det som står der seriøst.

Her er tekstbolk 2:

Bakgrunn

En bedre samordning av sosialpolitikk og sysselsettingspolitikk har stått sentralt i den politiske debatten både i Norge og andre land de senere årene.

I Sem-erklæringen, som er det politiske grunnlaget for samarbeidsregjeringen, heter det blant annet at Regjeringen vil «samordne arbeidet ved kommunale sosialkontorer, statlige trygdekontor og arbeidsmarkedssetaten for blant annet å bringe mennesker raskt tilbake i arbeid.»

Spørsmålet ble også tatt opp i Sosialkomiteens budsjettinnstilling høsten 2001, og komiteen fremmet følgende forslag som ble enstemmig vedtatt av Stortinget 12. desember 2001:

«Stortinget ber Regjeringen utrede spørsmålet om én felles etat for sosial-, arbeidsmarkeds- og trygdeetaten og legge saken frem for Stortinget på egnet måte i løpet av 2002.»

Denne meldingen legger fram Regjeringens vurderinger av både en felles etat og andre organisasjonsmodeller. Regjeringen vil peke på at en ny organisering av etatene er svært krevende og tilrår at videre arbeid konsentreres om én organisasjonsmodell.

Denne tekstbolken innledes med undertittelen “Bakgrunn”. “Bakgrunnen for en ny velferdsforvaltning”, leser da vi lesere gjerne inn, siden vi jo leser denne bolken som en fortsettelse av den forrige. Vi forventer oss ikke en bakgrunn for hva som helst. Likevel, vi er åpne for at det finnes mange forskjellige relevante bakgrunner her i verden.

Når teksten etter undertittelen introduserer “en samordning av sosialpolitikk og sysselsettingspolitikk”, ser vi neppe bort fra at dette er politikkområder som er relevante for både den

gamle og den nye velferdsforvaltningen. Når vi også får vite at en samordning av disse politikkområdene har stått på dagsorden både nasjonalt, internasjonalt og i flere år, går vi sågar med på at en samordning av disse politikkområdene ikke bare er relevante. De er også mer relevante enn mange andre “bakgrunner” som sikkert også kunne vært nevnt.

Så langt ligger det åpent for at teksten i fortsettelsen kan gi til beste en inngående historisk- komparativ analyse av sosialpolitikk og sysselsettingspolitikk.

Men, teksten fortsetter ikke slik. For i neste avsnitt introduseres plutselig “SEM-erklæringen” som straks transformeres til “samarbeidsregjeringens” politiske grunnlag. Når SEM-erklæringen deretter siteres, introduseres, nærmest i forbifarten, “Regjeringen”. Dermed oppstår “Regjeringen” som *objekt for første gang* i teksten.²⁴

Sitatet fra SEM-erklæringen peker tilbake på tekstens hovedtittel. På tross av bruddet, leser vi lesere da gjerne inn en sammenheng i teksten likevel. Vi får altså ingen historisk komparativ analyse av internasjonal politikk. Men, siden teksten nå engang introduserer internasjonal politikk før den introduserer “Regjeringen”, leser vi kanskje inn at “Regjeringens” politikk er fullt på høyde med både nasjonal og internasjonal politikk slik disse politikkene har vært de senere år. I alle fall er det nærliggende å lese inn at “Regjeringen” er på høyde med den nasjonale politikken i og med at den er på høyde med politikken Stortinget formulerte året i forvegen. “Regjeringen” gjør hva Stortinget har bedt om, (les tredje og fjerde avsnitt) og den gjør det i rett tid (les fjerde og femte avsnitt).

²⁴ “Først må vi kartlegge den første overflaten til objektenes oppstandelse” Foucault 1971: 41

Dette utsagnet består av brudd. Det introduserer uavlatelig nye tema, eller det Foucault også kaller *strategier*.²⁵ Dermed åpnes stadig nye muligheter for hva som kan sies i fortsettelsen. Imidlertid begrenses disse mulighetene samtidig, blant annet fordi utsagnene har en *referansefunksjon*.²⁶

Desto mer gjenkjennbare utsagn er, desto flere ganger de finnes fra før av i verdens totale tekstkorpus, desto større mulighet har de for å passere som tilforlatelige, sanne eller seriøse nok til at teksten de konkret inngår i, ikke blir lest som så avbrutt og dermed så meningsløs at teksten i verste fall simpelt hen ikke blir lest.

Jeg ser da for meg at et utsagns referanse være til utsagn sagt før i teksten. Eller, referansen kan direkte og åpenbart være hentet inn “utenfra”, som når teksten siterer både SEM-erklæringen og Stortingets vedtak. Eller, referansene kan hentes “utenfra” mer indirekte, som når utsagnet starter med en undertittel og et lite avsnitt på to linjer som like gjerne kunne stått i en vitenskapelig tekst innen fagområdet statsvitenskap.

Uansett referansemåte, referansene får en ny funksjon i det konkrete utsagnet som refererer. Hvis ikke, hvis utsagnet som refererer er en ren kopi uten virkning for det som ellers blir sagt, har det ikke en referansefunksjon.

Tekstens utsagn om “nasjonal og internasjonal politikk de senere år” har riktignok ikke som funksjon å introdusere en statsvitenskapelig redegjørelse. Likevel har det en funksjon fordi det introduserer, på tilforlatelig vis, “Regjeringen” som objekt, og utgjør således objektet “Regjeringens”

²⁵ Foucault 1971: 64 - 70

²⁶ Foucault 1971: 91

avgrensingsautoritet.²⁷ Referansen gir altså autoritet til “Regjeringen”. Det som da (også) skjer, er at denne autoriteten vil avgrense hva teksten kan si i fortsettelsen. For, “Regjeringens” autoritet vil straks undergraves dersom teksten senere diskrediterer “internasjonal politikk”.

Her er tekstbolk 3:

Regjeringens mål for modernisering av offentlig sektor

Stortingsmeldingen er et viktig ledd i Regjeringens arbeid for en modernisering av offentlig forvaltning. Brukerretting, effektivisering og forenkling er sentrale mål for dette arbeidet.

I forhold til tekstbolk 2, introduserer denne tekstbolken et nytt tema: “modernisering av offentlig sektor”. Hvis dette helt nye temaet lar seg introdusere uten at vi lesere lar oss sjokkere i nevneverdig grad, må det være fordi “modernisering av offentlig sektor” er selveste “Regjeringens” mål. Eller, vi lesere er ut fra de forrige utsagnene i tekstbolk 2 kanskje villige til å godta “Regjeringen” som en autoritet.

Ikke så rart i så fall. Utsagnene i tekstbolk 2 ga oss mulighet til å lese inn at “Regjeringen” er fullt på høyde med nasjonal og internasjonal politikk de senere år. Dertil at “Regjeringen” følger sin egen regjeringserklæring. Da er det jo ikke særlig vanskelig å lese inn at vi har å gjøre med en “Regjering” som i og med regjeringserklæringen forutså hva som var nødvendig, og som dertil, i og med denne teksten, følger opp det den har sagt at er nødvendig. Vi har kort og godt å gjøre med en “Regjering” som er både forutseende og forutsigbar.

²⁷ ”Vi må også beskrive avgrensingsautoritetene” Foucault 1971: 41 - 42

Godtar vi “Regjeringens” autoritet fra lesningen av utsagnene i bolk 2, skal det vel ikke all verdens til for at vi tillater at “Regjeringen” i bolk 3 plutselig kan få snakke med autoritet om helt andre tema enn det den til nå har snakket om? Altså om “modernisering av offentlig sektor”.

I verden kan “modernisering” være mangt. Det er således mange ulike retninger teksten kan ta fra nå av. I Foucaults terminologi står vi således her overfor nok et *diffraksjonspunkt*.²⁸

Men, av alle retninger teksten kunne tatt fra det punktet hvor “modernisering” oppstår, velger den nå engang faktisk og positivt å introdusere “brukerretting”, “effektivisering” og “forenkling” som *spesifikasjon* av “modernisering av offentlig forvaltning”,²⁹ for deretter straks, i det jeg skal sitere som tekstbolk 4, å utdype hva “brukerretting” innebærer.

Før jeg beskriver utsagnene i tekstbolk 4, skal jeg berette historien om hvordan Nav-reformen ser ut til å innebære en utvidelse av statens maktområde og arsenal av maktteknikker. Rent metodisk forlater jeg da arkeologien og bruker historisk materiale på et slags kildekritisk vis. Jeg interpreterer, og da med utgangspunkt i andre verk av Foucault enn Vitensarkeologien.

En utvidelse av statens maktområde og maktteknikker

Nav forvalter som kjent Folketrygdloven. Folketrygdlovens formålparagraf er som følger:

²⁸ ”Bestem de mulige diffraksjonspunktene i diskursen”. Foucault 1971: 65

²⁹ ”Til sist må vi analysere forgreningene av spesifikasjoner”. Foucault 1971: 42

Lov om folketrygd (Folketrygdloven).

§ 1-1. Formål

Folketrygdens formål er å gi økonomisk trygghet ved å sikre inntekt og kompensere for særlige utgifter ved arbeidsløshet, svangerskap og fødsel, aleneomsorg for barn, sykdom og skade, uførhet, alderdom og dødsfall.

Folketrygden skal bidra til utjevning av inntekt og levekår over den enkeltes livsløp og mellom grupper av personer.

Folketrygden skal bidra til hjelp til selvhjelp med sikte på at den enkelte skal kunne forsørge seg selv og klare seg selv best mulig til daglig.

Det faktum at den Norske stat forvalter en lov som har dette formålet, tilsier at staten utøver en form for makt som Foucault kaller *biopolitikk*. Denne formen for makt har i følge Foucault befolkningen og befolkningens liv som objekt. Ikke det enkelte individs liv. Selv om formålsparagrafen nevner “den enkelte”, begrenser den loven til å gjelde de økonomiske vilkårene for liv, ikke livet til den enkelte som sådan.

Likevel, loven gjelder så å si alle livets ytre aspekter. Det er umulig å være borger av Norge uten før eller siden å ha krav om stønad fra folketrygden.

Den type stat som er karakterisert ved at den bedriver biopolitikk, den såkalte moderne staten, er også karakterisert ved at den er avhengig av befolkningens oppslutning for å kunne utøve sin makt. Et slikt maktfordelingsprinsipp forutsetter at befolkningen består av en type individer som har evne til og interesse av eventuelt å slutte opp om staten.

Slike såkalte moderne individer ble i følge Foucault til parallelt med at moderne stater ble til, men da ut fra en annen maktutøvelse enn den makten staten utøver over sin befolkning. Individene ble til som resultat av en makt som ble utøvet direkte på de individuelle kroppene, en makt som nettopp regulerer individenes liv som sådan. Denne formen for maktutøvelse kaller Foucault for *disiplinering*. Disiplinering oppsto, ble sofistikert og profesjonalisert i skolene, fengslene, militærvesenet, sykehusene, fabrikkene og arbeidsleirene; altså i institusjoner utenfor statens forvaltningsapparat og maktdomene.³⁰

I følge Foucault har altså moderne vestlige demokratier hatt en maktdeling mellom *staten* på den ene siden og øvrige institusjoner på den andre. Riktignok har staten lagt til rette for disiplineringen, men den har ikke brukt statsapparatet til å utøve den. Det er denne maktfordelingen Nav-reformen muligens representerer en endring av.

De fleste har fått med seg at Nav er en sammenslåing av tre etater, trygdeetaten, Aetat og sosialtjenesten. Færre har kanskje fått med seg at Nav-reformen også innebærer at et nytt statlig forvaltningsområde er blitt opprettet og organisatorisk spesialisert. Det nye forvaltningsområdet heter “oppfølging”. “Oppfølging” skal foregå ved de lokale Nav-kontorene. Samtidig skal Nav-kontorene, i motsetning til de tidligere trygdekontorene, ikke utføre saksbehandling og fatte vedtak i henhold til Folketrygdlovens bestemmelser. Vedtakene skal fattes ved de nyopprettede og sentraliserte forvaltningskontorene.

Jeg skal gi et eksempel på hva “oppfølging” innebærer:

³⁰ Foucault 1976: 174 - 175

Kapittel 8 i Folketrygdloven omhandler sykepenger, noe store deler av den norske befolkning kan ha krav på i livsløpet. §8-8 omhandler medlemmets plikt til medvirkning dersom krav om sykepenger skal utløses. Denne paragrafen har gjennomgått visse endringer.

Før 2002 var det tilstrekkelig at et medlem som i henhold til § 8-7 var meldt syk av autorisert lege, forpliktet seg til å ta imot medisinsk behandling dersom det ble tilbudt. Fra mars 2002, idet Nav-reformen ble påtenkt, ble et nytt vilkår nedfelt i § 8-8: Fra da av måtte et medlem som skulle få utløst krav om sykepenger, også redegjøre for sin egen kropps funksjonsevne til den etaten som nå heter Nav. Fra og med lovendring som trådte i kraft 1. juli 2004 måtte medlemmet dertil bidra til utprøving av denne funksjonsevnen.

I praksis gis de redegjørelser og utprøvinger som loven krever ofte ved at medlemmet fysisk møter fram på sitt lokale Nav-kontor og samtaler med byråkraten om sitt liv som syk. Således har Navs praktisering av "oppfølging" mange likhetstrekk med den disiplineringen leger utøver overfor sine pasienter. I bytte mot legenes *disiplinering* får imidlertid pasientene medisinsk behandling. I bytte mot den disiplineringen som Nav-byråkratene utøver, får medlemmet sykepenger. Slik byråkratisk disiplinering ikke var påkrevet før 2002, og den ble heller ikke en spesialgren i statsforvaltningen før Nav ble implementert, noe som formelt skjedde i perioden fra og med 1. juli 2006 til 31. mai 2011.

Hvis Foucault har rett i at den moderne vestlige staten har vært karakterisert ved at den kun regulerer befolkningen og ikke disiplinere enkeltindivider, representerer Nav-reformen en utvidelse av statens maktdomene og maktteknikker som jeg mener er betenkelig.

En arkeologisk beskrivelse av utsagn, del II

Her er tekstbolk 4:

Brukerretting av det offentlige tjenestetilbudet betyr å la behovene til de enkelte brukere og brukergrupper i større grad styre både hvilke tjenester som skal gis og hvordan de gis. Norge er blitt et mer mangfoldig samfunn, blant annet kjennetegnet av nye etniske grupper, større variasjon i samlivsformer og nye tilknytningsformer til arbeidslivet. Den enkelte ønsker i større grad å forme sitt liv selv og ikke gå inn i standardiserte mønstre. Offentlig sektor må fange opp dette gjennom å utforme tjenester som er bedre tilpasset den enkeltes ønsker og situasjon. Offentlig virksomhet er til for brukerne, og organiseringen må skje ut fra brukernes behov. Det innebærer blant annet at brukerne skal ha lett tilgang til tjenestene uten å måtte sette seg inn i forvaltningens interne organisering

I denne siste tekstbolken snakkes det om “den enkelte bruker”. Dette objektet trenger selvsagt ikke å være et annet diskursivt objekt enn det objektet som formålsparagrafen i Folketrygdloven benevner som “den enkelte” og som i lovteksten for øvrig heter “medlemmet” av folketrygden (og dermed befolkningen).

Men, i akkurat dette utsagnet blir “den enkelte bruker” transformert til noe annet enn det objektet Folketrygdloven opererer med. Det skyldes at det som i tekstbolk 1 het “velferdsforvaltning” og i tekstbolk 3 het “offentlig sektor” plutselig er transformert til “offentlig tjenestetilbud”.

Denne transformeringen åpner opp for import av helt andre referanser enn dem Folketrygdloven har; nemlig referanser til

økonomisk markedsteori og/eller liberalistisk filosofi/ideologi. For i dette utsagnet er “brukeren” enkeltindivider som er unike (les andre setning) og har helt egne interesser (les tredje setning). Således har “brukeren” påfallende mange likhetstrekk med “the subject of interest”; et objekt som Foucault i *Biopolitikkens fødsel* hevder at oppsto for første gang i historien i den engelske empiristiske filosofien.³¹

Jeg har allerede diskutert utsagns referansefunksjon idet jeg hevder at desto flere ganger utsagn i en bestemt tekst finnes fra før av i verdens totale tekstkorpus, desto større mulighet har de for å passere som tilforlatelige, sanne eller seriøse nok til at teksten de konkret inngår i framstår som meningsfull og seriøs. Her registrerer jeg altså at teksten danner objektet “brukeren” med utsagn som ligner de utsagnene som vi ut fra *Biopolitikkens fødsel* får tro at finnes i tekstene til de empiristiske filosofene. Dette kan vi slå fast uten å gå omveien om en forutsetning om at forfatteren av teksten har lest tekstene til de empiristiske filosofene. Det er tilstrekkelig å registrere likheten eller gjenkjennbarheten på de ulike tekstenes umiddelbare overflate.

Således kan vi slutte at objektet “the subject of interest” oppstår nok en gang i historien i tekstbolk 4, selv om objektet riktignok kalles “brukere”. Tar vi dette for gitt, kan vi undersøke hvilken funksjon objektet “brukere” får i tekstbolk 4 i forhold til hvilken funksjon Foucault hevder at “the subject of interest” fikk i den liberalistiske regjeringskunsten etter at objektet oppsto første gang.

Foucault hevder at dette bestemte objektets oppstandelse betinget at “kunsten å regjere” “måtte” gå ut på å regjere

³¹ Foucault 2010: 273

individene minst mulig.³² I tekstbolk 4 derimot, transformeres “brukere” til en *avgrensingsautoritet* for **hvordan** det skal regjeres, ikke hvor lite eller mye det skal regjeres. For i tekstbolk 4 er det “de enkelte brukernes og brukergruppers behov som (i større grad) skal styre både hvilke “tjenester” som skal gis og hvordan de skal gis.

“Brukeren” skal altså styre statsforvaltningen! Ikke omvendt, slik en kan få inntrykk av hvis en studerer hvordan Nav praktiserer “oppfølging”. For i praktiseringen av såkalt oppfølging, ikke bare styrer staten individene. Den disiplinere!

“Oppfølging” som diskursivt objekt.

I Vitensarkeologien skiller Foucault mellom tre nivå: Det reelle, det refleksive og det diskursive.³³ Studier på det reelle nivået, er studier av faktiske hendelser i verden. Hvem satt med makten? Det er her kildekritiske metoder kan være relevante. Studier på det refleksive nivået er studier av hva som ble ment og tenkt. Det er her hermeneutiske metoder kan være relevante. Studier på det diskursive nivået er studier av hva som betinger hva som var mulig å si, og ikke si, til enhver tid. De diskursive reguleringene, med andre ord. Det er her Foucaults arkeologi kan være en relevant metode.

Det er en sammenheng mellom disse tre nivåene, sier Foucault. Men, når historien skal studeres, er det avgjørende å holde disse tre nivåene fra hverandre. Imidlertid, og som jeg allerede har vist, Foucault selv blander sammen disse nivåene når han skal gi eksempler på hva som skal studeres på det diskursive nivået. Han beretter om hvilke instanser som faktisk hadde makt (det reelle) og han beretter om hva disse

³² Foucault 2010: 280

³³ Foucault 1971: 45 – 46

maktinstansene anerkjente (det refleksive) idet han skal gi eksempler på *avgrensingsautoriteter* (det diskursive).

I de to konkrete historiene jeg her beretter om Nav, har jeg kommet så langt at jeg har vist at de diskursive reguleringene i teksten er “liberalistiske” i den forstand at “brukeren” ikke (lenger) skal styres av staten. Snarere tvert om. På det reelle nivået derimot, ikke bare styres brukeren mer enn noen sinne av staten. Det disiplineres. Et paradoks altså. Spørsmålet er nå:

Hvordan har dette paradokset kunnet oppstå?

La oss ta det reelle nivået først: Den faktiske regjeringen som leverte Stortingsmelding nr. 14 (2002 – 2003) til Stortinget besto av Høyre, Venstre og Krf. Selv om denne regjeringen var en mindretallsregjering, var det den som satt med regjeringsmakten. Så til det refleksive nivået: De tre partiene som utgjorde denne regjeringen så, og ser fortsatt på seg selv som liberalistiske i den forstand at de vil ha minst mulig statlig styring av enkeltindividene. Og, som vi ser, teksten som innleder denne Stortingsmeldingen reflekterer så visst en slik ideologi.

Kan da paradokset ha oppstått ved at objektet “oppfølging” ikke finnes i denne Stortingsmeldingen? At dette objektet oppsto først etter at den “sosialistiske” rødgrønne regjeringen overtok i 2005?

Men, slik er det ikke. “Oppfølging” oppstår nemlig som diskursivt objekt i de tekstene som følger den vi har studert. Når denne oppstandelsen til objektet virker helt tilforlatelig for oss vanlige lesere som har for vane å lese tekst sammenhengende, er det nettopp fordi, og altså slett ikke på tross av, at objektet “brukeren” ble dannet i tekstbolk 4.

For, det som skjer på det diskursive nivået i tekstene som utgjør Stortingsmelding 14 (2002 – 2003), er at “brukere” reintroduseres som objekt i et underkapittel som heter “Svakheter ved velferdsordningene”.

I dette kapitlet beskrives “dagens tjenester”, og idet “brukere” reintroduseres som objekt blir “dagens tjenester” en avgrensingsautoritet som fører til en ytterligere spesifisering av objektet “brukere”. De er ikke “lenger” eller “bare” brukere med forskjellige behov og interesser, slik de er i tekstbolk 4. De er nå blitt til “brukere med sammensatte behov”.

Disse brukerne, forstår vi vanlige lesere, er selvsagt en spesifikk gruppe av de samme brukerne som vi har lest om før, men de er spesielle fordi de er brukere som har rettigheter i forhold til flere ytelser i Folketrygden og dessuten i forhold til Lov om sosiale tjenester samtidig.

Men, på det diskursive nivået er “Brukere med sammensatte behov” blitt et nytt objekt, fordi dette objektet, i et underkapittel som heter “Utformingen av den nye velferdsforvaltningen”, blir transformert til en *avgrensingsautoritet* til objektet “den nye velferdsforvaltningen”. Og det vi vanlige lesere nå kan lese inn, er at brukere med sammensatte behov må få slippe å fly mellom de tre etatskontorene. De har det nok vanskelig nok fra før, tenker vi. Dermed blir det for oss vanlige lesere helt tilforlatelig, ja nærmest selvinnløsende, at de tre etatene må slås sammen til bare en etat.

Det er likevel ikke “glemt” at det også finnes brukere som *ikke* har sammensatte behov. De vil imidlertid også få nyte godt av “det offentlige tjenestetilbudet” når de nå slipper å løpe mellom tre ulike kontor for å få sine usammensatte behov

tilfredsstilt. For, etter sammenslåingen, skal det oppstå en “førstelinje” som yter tjenester av mer sporadisk karakter.

“Brukere med sammensatte behov” derimot, de som muligens kan ha rettigheter både her og der, skal henvises til “andrelinjen”. Og så kommer det utsagnet som er den første overflaten til oppstandelsen av objektet “oppfølging” i regjeringsdiskursen om Nav. Jeg siterer:

Her skal de få en helhetlig avklaring av sine behov. De skal ha en rådgiver som skal stå for oppfølging av brukeren og eventuelt bistå dem i kontakten med andre deler av hjelpeapparatet.

Vitsen med nitid å undersøke det diskursive nivået

I den ellers så massive kritikken av Nav-reformen har statens utvidelse av maktteknikker og maktområder i liten grad vært tematisert. Enda mindre har det vært påpekt at det er en liberalistisk regjering som innfører muligheten for staten å styre enkeltindivider på en måte som er alt annet enn liberal.

Jeg mener at grunnen til denne mangelen på kritikk, er at de potensielle “kritikerne”, det være seg journalister, politikere, samfunnsvitere, historikere og vi alminnelige borgere av denne staten, først og fremst leser tekstene i styringsdokumentene på et refleksivt nivå. “Vi” tenderer til velmenende å lese inn en sammenheng og mening nettopp fordi disse tekstene er så amorfe, upresise og overflatiske at de nesten ingen sammenheng har i seg selv. Dermed er “vi” med på å gjøre disse tekstene uangripelige for kritikk.

Jeg håper å ha fått vist fram at språkets reguleringer i og for seg må gjøres til gjenstand for undersøkelser, hvis vi overhodet skal oppdage at det som sies i et styringsdokument

på det *refleksive* nivået virker tilforlatelig, men kanskje fører til at det som skjer på det *reelle* nivået er fullstendig i strid med “meningen” bak det som er sagt. For språkets reguleringer i dette styringsdokumentets tekster, gjorde jo det som faktisk skjedde etter hvert mulig. “Plutselig” ble det jo mulig å disiplinere enhver “bruker”.

Slik måtte det ikke gå. Men slik gikk det.

Litteratur

- Foucault, Michel: *The Archaeology of Knowledge & The Discourse on Language*. Tavistock Publication Ltd, NY 1971 (utgitt første gang 1969)
- Foucault, Michel: *Sexualitetens historia. 1. Viljen at veta*. Gidlunds, Södertälje 1980 (Utgitt første gang 1976)
- Foucault, Michel: *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France 1978 – 1979*. Palgrave Macmillan, Chippenham and Eastbourn 2010
- Høvik, Sissel: *Foucaults arkeologi som historisk metode. En detaljstudie av diskursive relasjoner mellom "statistisk metode", "levekår" og "politikk"*. Bergen 2001
- Lov om folketrygd (Folketrygdloven)
www.nav.no/rettskildene
- St.Meld. 14 (2002 – 2003) *Samordning av Aetat, trygdeetaten og sosialtjenesten*, www.regjeringen.no



Anne Vedvik

Pessimisme som livsanskuelse. Schopenhauers viljesmetafysikk - et orienteringsverktøy i verden

Innledning

Arthur Schopenhauer (1777-1860), representant for den tyske idealismen/filosofiske romantikken, er filosofisk inspirasjonskilde for det vi her kaller en pessimistisk livsanskuelse. Han erklærer seg påvirket av Kant, Platon samt de vediske tekstene upanishadene og indisk/buddhistisk tenkning, og hevder at sammensmeltingen av disse filosofiske tankene har ført til en unik innsikt i verdens grunn. Denne innsikten lar han komme til uttrykk i hovedverket *Welt als Wille und Vorstellung*. Her utvikler Schopenhauer sitt filosofiske system - viljesmetafysikken. Han er en essenstenker, men der Kant stopper ved Ding-an-sich, tar Schopenhauer steget videre. Ding-an-sich er vilje eller viljen-til-liv. Som det vil fremgå er viljesmetafysikkens viljesbegrep radikalt annerledes enn det vi vanligvis forbinder med begrepet. Det er her snakk om vilje uten intensjonalitet.

Schopenhauer er Vestens pessimist par excellence. I nærværende tekst skal vi gjennomgå hovedtrekkene i viljesmetafysikken, som danner grunnlag for en klargjøring av

begrepene 'pessimisme' og 'optimisme'. Vi ser både på dagligtalens bruk av begrepene og den filosofiske betydningen av dem. Avslutningsvis vil vi nyansere og videreutvikle begrepene og vise hvordan optimismen og pessimismen virker i verden. Påstanden i denne teksten er at en pessimistisk livsanskuelse er mer moralsk enn en optimistisk. Den søkes underbygget ved hjelp av eksempler fra dagens verden tolket gjennom viljesmetafysikken. Teksten er ikke primært en utlegning av Schopenhauers tenkning, men et forsøk på å vise at en pessimistisk livsanskuelse kan underbygges filosofisk og empirisk og at viljesmetafysikken er relevant for å tolke sider ved den verden vi lever i nå.

Om viljesmetafysikk

To perspektiv på verden

I hovedverket *Welt als Wille und Vorstellung* – verden som vilje og forestilling – holder Schopenhauer frem to perspektiv på verden, men verden er en og den samme. Verden som *vilje* er det metafysiske perspektivet. Dette er den reale verden, der alt er udifferensierbart, uobjektivt, ubevisst. I verden som vilje, dvs. ding-an-sich, finnes verken objekt eller subjekt.

Verden som *forestilling* er fornuftens perspektiv, enten i form av dagliglivets snusfornuft eller vitenskapens fornuft. Verden som forestilling er den ideale verden, altså den objektiverte verden, oppdelingens verden der enkeltting/entiteter står fram, forstandens verden der gjenkjennelse er mulig og fornuftens verden der klassifiseringene og begrepene er mulig. Verden som forestilling betinges dermed av en bevissthet og er således subjektiv. Enkeltting, gjenkjennelse, klassifisering og begreper skapes i bevisstheten og er derfor ideale, men de er ikke blotte fantomer. Verden som forestilling er den subjektive sannhet, der verden er objekt for et subjekt. Dette er virkeligheten hvor alt virker på alt. Virkeligheten/forestillingen er betinget av

individuasjonsprinsippet, dvs erkjennelsesformene tid og rom og kausalitet.

De to perspektivene på verden kan skjematisk settes opp slik:

Vilje	Forestilling
Grunn	Årsak
Realitet	Virkelighet
Villen	Handling
Intuisjon	Fornuft
Intet	Væren/noe/liv/eksistens

Den metafysiske dimensjon

Viljesmetafysikken retter oppmerksomheten mot erfaringen, og samtidig aner vi at verden er noe mer enn forestillingen, altså at verden har en metafysisk side. Hvor kommer menneskets anelse av den metafysiske dimensjonen fra? I følge Schopenhauer starter ekte filosofi med en undring over at en selv og verden er til, og at den er som den er, med død og lidelse. «*Der Tod ist der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie*»³⁴. Det er altså død og lidelse som vekker metafysisk undring, og undringen oppstår bare i mennesket fordi det har fornuft, hukommelse og fantasi, og kan skue både tilbake og fremover i tid. Dersom livet hadde vært endeløst og smerteløst, ville mennesket neppe reflektert over det, og fornuften hadde jo heller ikke vært nødvendig for å opprettholde det.

Viljesmetafysikk er immanent metafysikk. Denne står i motstrid til transcendent metafysikk som for eksempel preger

³⁴ Schopenhauer 1998 s. 590

kristendommen, og som i vår kulturkrets er bestemmende for hvordan vi tenker også om vi ikke er religiøse. Den transcendent metafysikken søker meningen *med* verden og livet, den immanente metafysikken søker meningen *i* det erfarte. Det immanente metafysiske perspektivet avtryller verden for den selvfølgeligheten som den transcendent metafysikken gjennom dagligdagens og vitenskapens perspektiv har fortryllet verden i. Den transcendent metafysikken bygger gjerne livssyn med forestillinger om hvordan man bør leve utfra meningen med livet, mens den immanente metafysikken derimot kan danne livsanskuelse bygget på erfaring.

Kroppen

Erkjennelsesbehovet og fornemmelsen av det metafysiske skyldes menneskets tvedelte natur, altså kropp og bevissthet, vilje og fornuft. Kroppen er menneskets erkjennelsesmedium, og kroppen kan oppleves på to ulike måter, den intellektuelle og den intuitive. På den intellektuelle måten betrakter vi kroppen og forklarer bevegelser og aktivitet, da er kroppen en forestilling eller objekt blant andre objekter. Den intuitive opplevelsen av kroppen er følelse, begjær, smerte og lyst. Dette er kroppen som vilje. Smerte og lyst er ikke forestillinger, men viljens umiddelbare reaksjoner. Vi opplever smerte når noe er imot vår vilje, og lyst når noe samsvarer med den. Dermed har smerte og lyst realitet.

Det er altså i vår egen kropp at vi først og fremst erfarer verdens dualitet, men dualiteten er en forestilling, for verden er som nevnt, én og den samme. Gjennom kroppen kan vi erfare *hva* verden er utover hvordan den fremstår og virker.

Viljen

Det kreves filosofisk disiplinering av tanken og begreps eksersis for å forstå viljesmetafysikken. Schopenhauer

har valgt 'vilje' som term på det verdensperspektivet som ligger hinsides språket. 'Vilje' kan nemlig ikke kategoriseres og underordnes noe annet. 'Vilje' er sui generis, i sitt slag, i motsetning til for eksempel 'kraft' som forbindes med naturkrefter som igjen knyttes opp mot årsakslover. Ikke minst er 'vilje' valgt utfra opplevelsen av kroppens viljesakter. Men viljen er ikke en entitet med intensjoner hos individet. Fordi den kommer til syne i handlingene, blir den gjenstand for egne og andres forestillinger. Det er i forestillingen vi tenderer mot å se på vilje som en entitet som vi tillegger intensjonalitet.

Vi opplever viljen som vår egen og derfor som fri, dvs uten nødvendighet. Når vi abstraherer fra det intuitive som har realitet, noe vi i følge vår natur hele tiden gjør, transformeres rene viljesakter til handlinger i virkeligheten (forestillingen) som følger kausalitetens lover. Men enhver genuin og umiddelbar viljesakt manifesteres direkte i en kroppsakt, for eksempel når en mann får ereksjon ved fornemmelsen av en tiltrekkende kvinne. Med en sleivete uttrykksmåte sier vi gjerne at "mannfolk tenker med pikken". Men poenget er at tenkingen ikke har noen plass i en ren viljesakt som derfor ikke er en handling, for handlinger medieres gjennom fornuften. Schopenhauer holder nettopp seksualiteten som den klareste motsatsen til fornuften, og mens fornuften som sagt behersket verden som forestilling, er det i seksualiteten at viljen kommer sterkest eller mest uformidlet til syne. Dette viser seg klart i det organiske livets intense seksualdrift som utfolder seg til alle tider og under alle slags forhold.

Schopenhauer karakteriserer viljen som en *blind teleologisk streben* og overalt der viljen kommer til syne, er den liv. Og ved å se på den organiske naturen er det åpenbart at viljen ikke har noe endemål, men bare er gjentakelse av det samme - ustanselig nye eksemplarer i artene. Viljen er syklisk og

avføder stadig nye eksistenser, et sluttprodukt er irrelevant. Hva skulle en ferdigstilling av eksistensene bestå i når de til alle tider fødes, lever og dør? Viljens teleologi, altså formålstjenlighet, er ikke rasjonalitetens. Viljens teleologi er objektivasjon punktum.

Enhver organisme avdekker både en indre og en ytre harmoni eller veltilpassethet. Den indre lar individet opprettholde seg selv så lenge at det kan formere seg og bringe nye partikulære individer til arten, den ytre harmonien lar artene leve av og på hverandre slik at helheten opprettholdes. Objektivasjonene er avhengige av alle andre fordi alle springer utfra den samme kilden som er viljen, men viljen er i grunnleggende splid med seg selv, sier Schopenhauer. Den er et såkalt ikke-intensjonalt begjær som tærer på seg selv. Mellom individene og artene er det derfor ingen harmoni, men en uopphørlig kamp.

At viljen er viljen-til-liv ser vi også på den animalske dødsangsten, hvor individet kjemper mot døden til tross for at objektive fornuftsbetraktninger på tilværelsen skulle tilsi at man oppga livet uten kamp. Alt søker opprettholdelse av eget og nytt liv og dette tjener egentlig til artens opprettholdelse. Dermed blir det kamp om plass dvs. rom og kamp om varighet, dvs. tid. Egoisme er i tråd med dette menneskets naturlige habitus, men dette må ikke forveksles med ondskap.

Som vi har sett må vi altså se bort fra den tilvante bruken av begrepet 'vilje'. Viljen an-sich er verken ond eller god, men en til grunnliggende bevegelse for alt, ikke bare en menneskelig evne eller drivkraft. Det er normsettet som avgjør om smerte- og lystreaksjonen defineres som en riktig eller uriktig reaksjon, og dermed om viljen er god eller ond. Normsettet er foranderlig, men viljen er uforanderlig. Viljesmetafysikkens viljesbegrep er smalere, men samtidig dypere enn det tradisjonelle.

Erkjennelse

I følge viljesmetafysikken har mennesket tre erkjennelsesformer: common sense, den vitenskapelige og den intuitive. Det som skiller disse tre er graden av *villen* som styrer erkjennelsesprosessen. Villen er den individuerte vilje, altså det vi opplever som vår individuelle frie egenvilje, og denne vil alltid noe. Common sense og vitenskap er relativ erkjennelse. Intuisjonen er ren erkjennelse, dvs. plutselig klarhet i kontemplasjon, og i intuisjonen anskuer vi vår egen villen. I intuisjonen vil ikke vår villen noe, og vi kan si at vår villen er uten intensjonalitet, og vår villen erkjenner seg selv som vilje. Det oppstår så å si et øyeblikks distanse mellom oss selv som villen og oss selv som intellekt. An-sich er viljen blind, uten erkjennelse. Det subjektive er alltid styrt av villen. Viljen an-sich er realiteten og dermed fri, dvs. uten kausalitet = uten nødvendighet.

Intet

Når alt er vilje, må opphør av vilje være *Intet*. Hvordan skal man forstå *Intet* og hvorfor virker *Intet* umiddelbart skremmende på oss? I viljesbejaelsen kan *Intet* bare beskrives negativt, altså som fravær av noe eller alt. Dette er skremmende. I viljesbenektelsen trer *Intets* relativitet frem, og fremstår som noe. Da oppleves *Intet* positivt. Dermed er det bare i viljesbenektelsen av *Intet* viser seg som metafysisk realitet. Vanskeligheten med å forstå *Intet* er at *Intet* ikke kan være i, men likevel er i forestillingen og viljen samtidig; i forestillingen som fravær, i viljen som tilstedeværelse eller varen. Schopenhauer mener dette er i tråd med Empedokles' lære om at like bare kan forstå like.³⁵ Ved erkjennelsen av *Intet* når mennesket balansepunktet mellom verden som forestilling og verden som vilje hvor det ikke er noen objektivasjon, verken forestilling eller vilje.

³⁵ Schopenhauer 1969 (bind I, s. 222).

Begrepene 'positiv' og 'negativ'

'Negativ' er det som ikke er, i motsetning til 'positiv' som er det som er, dette er velkjent. I dagligtalens bruk er negativ og positiv verdiladete begreper, men vi bruker dem som om de uttrykte det motsatte av det de faktisk gjør, og denne bruken forvrenger verdensbildet. Som vi har sett er verden som vilje i splid med seg selv, og derfor er det en uopphørlig kamp mellom individene og mellom artene. Det negative ved livet er derfor fravær av smerte eller ubehag, mens det positive er smerte og ubehag, eller mangel på tilfredsstillelse. Det negative er hvile, det positive er begjær. Begjæret kan ikke slukkes, mangelen kan ikke fylles. En tilfredsstillelse av begjæret vil bare være temporær, og varer den for lenge går tilfredsstillelsen over i kjedsomhet inntil begjæret vekkes på nytt. Dermed fylles livet med grader av smerte, det svinger mellom begjær og kjedsomhet med små tilfredsstilte intervaller, og smerte er således livets positive side. Det negative i verden er fravær av smerte, men dette oppstår bare høyst forbigående. Smertebegrepet er som vi ser, et vidt begrep i viljesmetafysikken, og omfatter også det vi kan kalle psykisk og fysisk ubehag.

Om optimisme og pessimisme

Med viljesmetafysikken i bunnen, skal vi nå gå over til å se nærmere på den optimistiske og pessimistiske posisjonen. I dagligtalen forstår man optimisme som en tilbøyelighet til å se lyst på livet eller å tro at alt vil gå godt. Som filosofisk fagbetegnelse ble optimisme vanlig fra 1700-tallet, og da gjerne brukt om et livssyn som går ut på at forholdene er innrettet, eller har mulighet for å bli innrettet, på beste måte. Især er betegnelsen blitt brukt om Leibniz' oppfatning av verden som den beste av alle tenkelige verdener og om Hegels oppfatning av det virkelige som det fornuftige. Optimismen

legger til grunn progresjon, en prosess mot noe annet og da fortrinnsvis bedre.

Innen dagens såkalte ledelsesfilosofi og selvhjelps litteratur ser vi ofte metaforen “glasset er halvfullt eller glasset er halvtomt” brukt om ønskede og uønskede holdninger. Her ligger moraldommer. Det halvfulle glasset representerer en optimist, det halvtomme glasset en pessimist. I dette perspektivet, altså dagligtalens banale perspektiv, som også ledelsesfilosofien ofte bygger på, er pessimisme synonymt med svartsyn og manglende evne til å se muligheter. Pessimisten fremstår som en gledesdreper, en festbrems og en negativ person, i motsetning til en optimist som oppfattes som positiv og med den ønskede og derfor riktige innstillingen til verden. Følger vi viljesmetafysikken, er dette et utslag av en begrepsforvirring hvor man snur realitetene på hodet. Begrepsforvirringen og den feilaktige forståelse av realitetene som fører til en omvendt verdsetting, er typisk for optimismen. Optimismen fungerer som et nyttig redskap for viljen-til-liv fordi optimisten fullt og helt bejaer viljen. Viljesbejaelse, dvs. å følge egne viljesimpulser enten bevisst eller ubevisst, går stort sett på bekostning av andre, og da ofte dem som har det verst her i livet.

Pessimisme i filosofisk forstand er en posisjon som hevder at ikke-væren er bedre enn væren, dvs. at ‘intet’ er å foretrekke framfor ‘noe’. Posisjonen om at ikke-væren er bedre enn væren, baserer seg på erkjennelse av hva verden er, samt en tolkning av denne erkjennelsen ut fra menneskets perspektiv, utfra et bevisst fornuftsvesens perspektiv. Vi kan ikke si at et slikt perspektiv deles av alle levende vesener, men heller ikke at alle bevisste fornuftsvesener, dvs. mennesker, deler det. Optimistene vil bestride standpunktet.

Må ikke erkjennelsen av at ikke-væren er bedre enn væren føre til at pessimisten vil oppgi livet, at pessimisten rett og slett er mer suicidal enn optimisten? Nei, det motsatte er tilfelle skal vi følge Schopenhauer. Det som kjennetegner selvmordet er ikke et ønske om opphør av vilje-til-liv, men en sterk utilfredshet med livsbetingelsene, sier han.³⁶ Det er altså ikke erkjennelse av at ikke-væren er bedre enn væren som driver en person til selvmord, men en fortvilet protest mot at livet ikke svarer til forventningene. Hvorvidt Schopenhauer har rett i dette skal være usagt, men mye tyder på at optimisten lettere utsettes for depresjon og selvmordstanker enn pessimisten. En optimist regnes for et ja-menneske som gir energi, mens en pessimist er en som tapper energi. Dette er åpenbart uriktig, fordi optimisten har stor appell og setter fyr på folk, og dermed tappes jo energien. Empirien viser dessuten at optimister, de positive ja-menneskene med stå-på-vilje som dagens næringsliv etterspør, ofte får diagnosen «utbrent».

Pessimisten derimot hegner om og holder seg varm ved hjelp av sin egen varme og går derfor ikke tom. Og pessimisten føler selvsagt også lyst. Men pessimisten er samtidig bevisst på realitetene, dvs hva verden er. Objektivt sett er verden full av lidelse og ulyst som langt overstiger lysten. Subjektivt sett kan lysten helt klart, men bare øyeblikksvis, overskygge verdens beskaffenhet. Et pessimistisk og muntert sitat fra Knut Hamsun kan her passe som illustrasjon: “*Men blide Stunder har alle. En Fange sitter paa sin Kjærre og kjører til Skafottet, en Spiker gnager ham i Sætet, han flytter sig og føler det mere behagelig.*”³⁷

Det som skiller optimisten og pessimisten er altså ikke viljen-til-liv eller begjær, men graden av erkjennelse. Mens

³⁶ Schopenhauer 1969, s. 398.

³⁷ Knut Hamsun: En vandrør spiller med sordin

optimisten aldri kommer utover forestillingen, har pessimisten erkjent verdens beskaffenhet. Verden er slik den er, og gjennom viljesmetafysikken viser Schopenhauer at den er det med nødvendighet. Verden kan derfor ikke grunnleggende endres. Enhver endring er bare kosmetisk. Pessimisten skuffes ikke over at ting ikke innfrir de grunnleggende forventningene, fordi han eller hun ikke har noen grunnleggende forventninger. Optimisten derimot forventer fremskritt, progresjon, forbedring. En skuffelse kan som nevnt bli fatal. Imidlertid lykkes jo optimisten ofte med sine rent kosmetiske endringer, men det viktige poenget er at dette ikke endrer verden og det skjer alltid på bekostning av noen.

I en verden som med nødvendighet er slik at lidelsen eller ulysten langt overstiger lysten, og hvor de fleste forblir mer eller mindre skuffede optimister som aldri kommer utover forestillingen, og som alltid utfører handlinger som går på bekostning av andre, fremstår mennesket uten noen form for storhet. Men mennesket har evne til *medlidenhet*, dvs å ofre seg selv for andre. I medlidenheten lider man med den andre og mer og mindre bevisst erkjenner man at vi er det samme. Medlidenheten er en realitet sier Schopenhauer, men den er et radikalt brudd med nødvendigheten. Derfor er medlidenhet et viljesmetafysisk mysterium. I medlidenheten viser mennesket sin storhet.

Mennesker forbinder lykke med tilfredsstillelse av begjær og fravær av smerte - altså livets negative side som vi feilaktig kaller for det positive, og vi tror at vi søker det positive når vi driver med alle mulige former for lindring av smerten ved tilværelsen. Ser vi på dagens postindustrielle vestlige verden, hvor det å lindre nød og skaffe daglig mat på bordet i årtier har vært et tilbakelagt stadium - men som nå mange steder vender

tilbake - har livet lenge dreid seg om å ha det gøy. Å ha det gøy er den uttalte motsetningen til kjedsomheten. En rekke eksempler viser at smerten/ubehaget ved kjedsomheten antar slike dimensjoner, at den for noen bare kan utlignes ved å påføre seg selv fysiske og psykiske smerter gjennom å oppgi trygghet i for eksempel ekstremsport, fjellklatring, pengespekulasjoner etc. Man får kick, men kick er veldig forbigående, og må gjentas og gjentas. Til dette trengs kapital, og kickene omsettes i markedet ved at man reiser rundt og forteller om dem. Slik blir det som er høyst privat tidtrøyte, dvs. smertelindring i viljesmetafysisk forstand, til forbilledlige handlinger for næringslivet, skolen, helsevesenet etc., og de som arbeider der læres opp til at det det kommer an på er egen stå-på-vilje. Slik disiplineres de til å ikke stille kritiske spørsmål og søke erkjennelse, men øke farten på de økonomiske hjulene. Gøy-industrien er optimistenes industri, og den har appell til alle lag i befolkningen. I likhet med den som har nok med å skaffe mat og klær til seg og sine, har den som er opptatt med å ha det gøy, ingen tid til å tenke over hva verden er. Erkjennelse er et heft for gøy-industrien. De som vil ha det gøy, kan ikke fordra pessimister.

Erkjennelse er altså et heft for kapitalkreftene i verden, som foretrekker at folk er optimister. De vil utfolde seg i fred for pessimistiske korrektiv, og faktisk utfolder de seg også helt naturlig. Ved hjelp av fornuften driver kapitalkreftene en konstant plyndring av naturen. Og som vi husker er fornuften forestillingens perspektiv som står i viljens tjeneste. Kapitalkreftene og alle de optimistiske støttespillerne arbeider i tråd med sin naturlige tilbøyelighet. Den pessimistiske posisjonen er derimot en unaturlig posisjon ved at den protesterer mot viljen. I sin ytterliggående form dreier pessimisme seg om viljebenektelse, altså at individet bevisst avstår fra å følge eller kjemper mot egne viljesimpulser.

En hverdagslig form av viljens splid med seg selv, er den vi kjenner som konkurranse. I dag dyrkes konkurransen under optimismens herredømme som et gudssubstitutt. Ikke nok med at det er kamp om alt, men det er også et ideal å elske konkurransen. Konkurranse innføres på de fleste områder, også områder som egentlig er grunnlagt på menneskets storhet, og der konkurransen derfor tidligere ikke har hatt en plass, for eksempel i helsevesenet. Slik ser vi at viljesbejaelsen tar over der viljesbenektelsen en stund har rådd grunnen. Vi gjør alle slags tilpasninger for at konkurransen skal ha best mulige kår utfra den optimistiske forutsetning at der konkurransen fungerer best, vil også menneskene ha det best. Reelt sett vil dette si at vi tilrettelegger for at viljen kan tære på seg selv gjennom uhindret alles kamp mot alle.

Når vi mennesker innimellom blir trøtt av å ha det gøy, av å konkurrere og tjene penger, lengter vi gjerne etter det vi tror er et liv i samsvar med naturen. Men dette er en feilslutning. Det naturlige er det som er i tråd med viljen-til-liv, altså grunnleggende splid og kamp. Det er rasjonalitetens plyndring av naturen som er det naturlige. Når vi lengter etter harmoni og ro, søker vi faktisk mot intet, og vi inntar en pessimistisk posisjon!

Mer om optimisme og pessimisme

I det følgende skal vi med basis i viljesmetafysikken nyansere og videreutvikle optimisme- og pessimismebegrepene. Optimismens hovedformer kan vi kalle *moralsk optimisme* og *stupid optimisme*. Den *moralske* optimisten er utadrettet og aktiv og tror på det gode og foranderlige i mennesket og verden. Den *moralske* optimisten driver sine forbedringsprosesser utfra den forutsetning at det lar seg gjøre å skape et samfunn i harmoni, og således kan vi si at den *moralske* optimisten er sympatisk.

Sannsynligvis er det den *stupide* optimismen som er den vanligste menneskelige habitus. Den stupide optimisten er opptatt av seg og sitt og søker progresjon uten større refleksjon. Han eller hun finner seg til rette i livet i strevet etter å oppnå, ikke i det oppnådde. Schopenhauer benytter ikke begrepet 'stupid optimisme', men følgende sitat er likevel dekkende for begrepet:

This is the life of almost all men; they will, they know what they will, and they strive after this with enough success to protect them from despair, and enough failure to preserve them from boredom and its consequences. From this results a certain serenity, or at any rate composure, that cannot really be changed by wealth or poverty; for the rich and the poor enjoy, not what they have, since, as we have shown, this acts only negatively, but what they hope to obtain by their efforts.³⁸

Pessimismens hovedformer kan vi kalle *moralsk*, *passiv* og *kynisk pessimisme*. Den *moralske* pessimisten fremhever viljesbenektelse og utøver medlidenhetens gjerninger. Men denne pessimismeformen har liten appell og moralsk pessimisme opptrer helst øyeblikksvis. Den *passive* pessimisten er kanskje mer alminnelig, og kjennetegnes ved sin motvillige deltagelse i optimismens spill og manglende tro på optimistenes prosjekter. Den passive pessimisten lever i bevisst motsetning til innsett nødvendighet, men fremstår ofte som en underfundig type. *Kynisk* pessimisme dyrker i likhet med optimismen, viljesbejaelse, og kan derfor forveksles med optimisme. Samtidig er den kyniske pessimisten kanskje den mest usympatiske. Han eller hun ser gjerne på seg selv som optimist, men legger til grunn og innretter sine handlinger og

³⁸ Schopenhauer 1969, s. 327.

sin business utfra erkjennelsen av at egoisme er den primære drivkraften. Denne gjelder det å ikke demme opp for, men tvert imot utnytte til egen fordel til tross for at den kyniske pessimisten er fullt på det rene med at dette går på bekostning av andre. Kyniske pessimister er indifferent i forhold til andres lidelse, og hevder at om ikke han eller hun selv utnytter muligheten til fortjeneste, vil noen andre gjøre det. At verden er som den er, er en realitet den kyniske pessimisten velger ikke å ta innover seg. I stedet ser han eller hun bort fra at viljesbejaelsen fører til at de få ernærer seg på bekostning av de mange. Den kyniske pessimisten mangler medlidenhet.

Om den sentimentale følemåte

Et nyttig verktøy i livsviljens tjeneste er nytelsen ved den såkalte *sentimentale følemåte*. Da denne følemåten er potensielt tilstede hos alle mennesker, men særlig utbredt blant stupide optimister og kyniske pessimister, ser vi litt nærmere på den her. Den sentimentale følemåten kjennetegnes ved en abstraksjon fra den konkrete virkeligheten, samtidig som egne følelser kommer i fokus. Subjektet synker inn i en nytelse av sine egne følelser. Vi kan si at den sentimentale følemåten kjennetegnes ved fordreining av verden utfra en motvilje mot å ta innover seg verden slik den er, fordi den som oftest ikke er slik vi ønsker at den skal være. Erkjennelse av realitetene frustrerer oss og virker demotiverende. I den sentimentale følemåten søker vi bort fra frustrasjonen over verden slik den er, og omskaper verden slik at den fremstår passende til følelser vi ønsker å ha. Og vi ønsker å ha følelser som er sosialt aksepterte fordi disse lar oss føle oss gode. Sosialt aksepterte følelse er i denne sammenhengen følelser som oppfyller normen for gode og riktige følelser. Legitimiteten som følelsene på denne måten har, fører til nok en følelse - følelsen av egen godhet og nytelsen av denne. På denne måten oppstår en følelsesfordobling; det dreier seg om følelsen av å

ha den riktige følelsen. Den sentimentale følemåten spiller på lag med villen (egenviljen) ved at oppmerksomheten rettes mot egne følelser og nytelsen av den egne, gode, varme følelsen av å være god og empatisk, og der er liten grad av erkjennelse.

Sentimentaliteten er en form for viljesbejelse vi går inn i når vi ikke føler vår villen truet, men brutaliteten er sentimentalitetens bakside. Når eksempelvis dagens asylsøkere bebreides at de blir gravide og føder barn i ventetiden frem til endelig avslag på opphold eller utsendelse, og man påpeker at asylsøkere utfra subjektive fornufts betraktninger på sin situasjon, skulle unnlatt å få barn, er dette brutalt. Seksualdriften, dvs. viljen-til-liv, utfolder seg som nevnt til alle tider og under alle forhold. Men fordi vi føler vår villen truet, krever vi samtidig dypere erkjennelsesgrad av asylsøkere. Vi krever rett og slett at asylsøkere skal være pessimister og ikke optimister!

Det er deilig å være i sentimentaliteten. Den kyniske pessimisten vet å utnytte dette for å nå sine mål, og media, filmindustri og reklamen utnytter det store markedspotensialet som ligger her. Å sette folks følelsesliv i sentimentalt modus gir økonomisk avkastning, men særlig bekymringsfullt er det at den sentimentale følemåten setter folks kritiske sans ut av spill og gjør dem moralsk indifferente. Den sentimentale følemåten fremstår i moralsk forstand som innadrettet og passiv, ved at den retter seg mot individets eget følelsesliv og sjelden fører til avhjelpende handlinger, systemkritikk eller viljesbenektelse. Sentimentaliteten er derfor også et nyttig politisk redskap. At folk for eksempel fylles med sentimentale følelser ved å se andre lidelser på TV og gir store pengesummer i innsamlingsaksjoner, er ingen trussel mot livsviljens herjinger med individene og innebærer ingen systemkritikk.

Politiske samfunnsformer i viljesmetafysisk perspektiv

Forflytter vi oss fra individnivået til system- eller samfunnsnivå kan vi si at såkalte kommunistiske, fascistiske og kapitalistiske samfunn alle er viljesbejænde samfunnsmodeller. Slik sett fremstår de som optimistiske. Pessimismen er lite egnet som samfunnsmodell, uten appell som den er, men den kyniske pessimismen gjør seg absolutt gjeldende side om side med optimismens avskygninger i de optimistiske samfunnsmodellene.

Optimistiske samfunn bygger alle på individbedrag. I grove trekk kan vi si at totalitære regimer som kommunistiske og fascistiske samfunn vi kjenner til, danner en eksplisitt kollektivism som søker å få individene til å tjene kollektivet på bekostning av seg selv. Individet har ingen egenverdi, men får sin verdi fra fellesskapet. Den egne viljen betvinges av og til fordel for fellesskapet, der noen få på toppen ernærer seg på de mange. For å få dette til kreves utstrakt kontroll, propaganda og organisert samfunnsorientert aktivitet som kan hemme den frie tanke. Frykt og tankeløshet/hjernevask driver massene i ønsket retning. Slike samfunn er ikke selvvirksomme og går til grunne før eller senere.

I kapitalistiske samfunn skapes det muligens inntrykk av selvvirksomhet. Her legitimeres individets viljesbejæelse på bekostning av andre, fordi det stimulerte forbruket er det som eksplisitt tjener samfunnet, forstått som markedet. Det som holder hjulene i gang er den mest basale egoismen hos individene. Alle de stupide optimistene holdes fast i forventningen om oppnåelse av noe. Her treffer vi for eksempel på det som i Norge blir omtalt som FrP-koden, men som er en åpenbar stimulering av den basale egoismen. Kildring av den individuelle viljen slik at opplevelsen av motstand er minst mulig, er den beste appell som fins. Den frie

tanke kontrolleres subtilt og indirekte i kapitalismen, for eksempel gjennom den altomfattende reklamen som rettes mot den individuelle viljen, ikke mot intellektet.

Vårt såkalte senkapitalistiske samfunn kan karakteriseres som et samfunn med sterke innslag av kynisk pessimisme i optimistisk drakt. Dette viser seg f. eks i et fenomen som *new public management* (NPM), en reformbølge som siden 1980-tallet har hatt som mål å effektivisere offentlig sektor, en sektor som på mange felt er utviklet utfra menneskets storhet. De nye styringsprinsippene er markedsorienterte, og offentlig sektor skal ved innføring av NPM styres i tråd viljens splid med seg selv - altså innebærer innføring av NPM en overgang til en mer naturlig styringsform. Man legitimerer innføring av NPM med at man får mer tjenester for pengene, altså at folk skal få det bedre, men folk kastes ut i usikre ansettelsesforhold, med høye krav til effektivitet, med liten medbestemmelse og ikke noe eierskap til jobben. Tjenestene blir dårligere. De som faktisk får det bedre ved innføring av NPM er kapitaleierne som skaffer seg større økonomisk utbytte, et utbytte som ikke kommer samfunnet til gode, men som brukes til å akkumulere egen rikdom. Igjen et eksempel på at de få ernærer seg på de mange.

Både de totalitære samfunn og det demokratiske kapitalistiske samfunn gjør bruk av sentimentalitet i individbedraget. De spiller på individenes følelser og får individene til å føle seg gode innenfor det aktuelle samfunns moralske rammeverk. I de marxistiske og fascistiske regimer får dette et latterlig skjær sett med våre senkapitalistiske øyne. Men den sentimentale følemåten i det senkapitalistiske samfunnet bruker for eksempel andres nød til å skape følelsen av egen godhet og slik gjøres individene indifferent i forhold til uretten i seg selv. Vi synger unisont *Barn av regnbuen* og røres til tårer over at vi føler så sterkt, mens vi samtidig bomber mennesker i andre

samfunn for å forsvare vår vestlige livsstil til tross for at vi vet at denne livsstilen betinges av og går på bekostning av mennesker andre steder i verden.

Totalitære og kollektivistisk samfunnsformer fremstår tilsynelatende som mer intellektuelle eller menneskelige enn det kapitalistiske, fordi de førstnevnte appellerer til intellektet og går på tvers av den individuelle viljen. Kapitalismesamfunnet derimot spiller på lag med den individuelle viljen og fremstår som en mer naturlig samfunnsform, dvs. ikke-intellektuell. Men alle samfunnsformene eller ideologiene disiplinere de individuelle viljene slik at det blir mulig for de få å ernære seg på bekostning av de mange. Hvor godt en samfunnsform er i stand til å opprettholde seg selv, skulle da avhenge av hvor vellykket bedrageriet av individene fungerer eller hvor godt samfunnsformen spiller på lag med individenes aprioriske illusjonsskapende tilbøyelighet. Også kapitalistiske samfunn går til grunn, men viljen-til-liv tar ikke slutt med det.

Avsluttende betraktninger

Moral er, som vi har sett, knyttet til intuisjon, viljebenektelse og medlidenhet. Moralens motsats er rasjonaliteten som holder mennesket fast i en naturlig livsform; den viljesbejaende. Objektivt sett er denne naturlige livsformen lidelsesfull og ikke-ønskelig for individet. Det er også naturlig at mennesket ikke rasjonelt gjennomskuer hva verden er. Idet viljen gjennom individuasjonsprinsippet blir verden, blir den tilsynelatende spredd i et mangfold, og enheten er derfor ikke tilstede i folks bevissthet. Mennesket er det mest sammensatte objektivasjonstrinnet i naturen, og som mennesker uttrykker vi og samler opp i oss all naturens kamp. På dette trinnet dreper vi altså hverandre, til dels systematisk. Lidelsen som det vesentlige ved livet eller eksistensen kommer ikke til oss

utenfra, men fra vårt eget indre vesen, altså fra viljen-til-liv i hver enkelt.

Gjennom viljesmetafysikken ser vi at historien og evolusjonen ikke endrer verdens beskaffenhet. Slik sett er lidelsen konstant. Enhver optimistisk forbedring krever at noen individer ofres. Når vi erkjenner at bare arten søkes opprettholdt i livsviljen, fremstår individet som verdiløst, men dette er jo i forhold til den uobjektiverte livsviljen, ikke for individet selv. Den moralske pessimismen er et forsvar for individet, og moral dreier seg i følge viljesmetafysikken om å bryte individualiteten gjennom medlidenhet, men dette er en svært sjelden moralsk habitus som ikke kan læres:

(..) that denial of willing, that entrance into freedom, is not to be forcibly arrived at by intention og design, but comes from the innermost relation of knowing and willing of man, hence it comes suddenly, as if flying in from without.³⁹

Menneskets naturlige tilstand er imidlertid å være fullstendig forvirret og fremmed for seg selv. Som den eneste objektivasjon i naturen som er i stand til å ønske, ønsker mennesket det onde bort. Dette er imidlertid ensbetydende med at ikke-menneskelig eksistens er ønskelig, dvs. at menneskelig eksistens ikke er ønskelig, men denne konklusjonen er det bare pessimister som slutter seg til.

Vi er alle predestinert til å leve som vi er i en verden vi ikke kan forandre. Mennesket endres ikke. Det er likevel mulig å begrense sin egen villen noe gjennom øvelse i viljesbenektelse, og på systemnivå kan vi gjøre kosmetiske endringer i form av ulike reguleringer som begrenser vår

³⁹ Schopenhauer 1969 (bind I, s. 404).

viljesbejaelse til fordel for andre. Kosmetisk forandring endrer riktignok ikke verdens beskaffenhet, men kan gjøre en forskjell for noen individer. Det har derfor betydning hvilken kosmetikk vi velger.

Litteraturliste:

Schopenhauer, Arthur: *The world as will and representation I og II*. New York: Dover Publications Inc. 1969

Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Stuttgart/Frankfurt am Main, Suhrkamp 1998

Schopenhauer, Arthur: *Parerga and Paralipomena II*. Oxford: Clarendon Press 2010



Ann Hansen

Naturtilstanden hos Rousseau - en undersøkelse av hvorvidt Rousseau likestiller kvinner og menn i naturtilstanden

I denne artikkelen skal jeg ta for meg Jean-Jacques Rousseaus syn på henholdsvis kvinner og menn, med henblikk på diskusjonene omkring frihet og likhet. Jeg skal undersøke i hvilken grad Rousseau kan sies å inkludere både kvinner og menn i sin tenkning omkring frihet og likhet. Hovedfokuset er å undersøke i hvilken grad Rousseau innlemmer kvinnene, og ikke bare mennene, i sin frihets- og uavhengighetsteori. Som jeg skal komme inn på i når jeg beskriver Rousseaus naturtilstand, hevder han ikke spesifikt at kvinnene ikke er like frie og uavhengige på lik linje med mennene. I sin beskrivelse av det moderne samfunnet derimot, vil jeg hevde at han forlater en likhetstankegang som også åpner for en mulighet for å inkludere kvinnene. I det moderne samfunnet beskrives kvinner som avhengige og svakere skapninger enn menn. For eksempel framstilles kvinnene som dårligere utrustet intellektuelt enn menn. Som Rousseau skriver i *Emile*:

Nor do women have sufficient precision and attention to succeed at the exact sciences. And as for the physical sciences, they are for the sex which is more active, gets around more, and sees more objects, the sex which has more strength and uses it more to judge

the relations of sensible beings and the laws of nature. Woman, who is weak and who sees nothing outside the house, estimates and judges the forces she can put to work to make up for her weakness, and those forces are men's passions.⁴⁰

Det fremgår av dette sitatet at Rousseau anser kvinner for å være dårligere intellektuelt utrustet til å både utføre og forstå slikt som naturvitenskap. Fordi Rousseau anser menn for å være mer fysisk aktive enn kvinner, og fordi menn opplever mer av verden rundt omkring dem, så har menn både større fysisk styrke og er bedre i stand til å bedømme sammenhenger i naturen enn det kvinner er. Rousseau anser altså menn for å være mer kompetente enn kvinner i forhold til kompliserte fag som fysikk og kjemi. Menn er fysisk sterkere enn kvinner, og kvinner betraktes som mindre intelligente og fysisk svakere enn menn. Når kvinnen skal veie opp for det Rousseau mener er kvinnens mangler, må hun forsøke å få en viss makt gjennom menns lidenskaper. Det Rousseau omtaler som "men's passions" tolker jeg som det mannlige seksuelle begjæret som han mener kvinner er i stand til å vekke hos menn, og dermed får kvinner også en viss innflytelse på menn.

Som Susan Okin påpeker, så inkluderer ikke Rousseau eksplisitt kvinnene i diskusjonene omkring frihet og uavhengighet. I hvert fall gjør han det ikke i samme grad som hva menn angår. Okin skriver om Rousseau sin bok *Women in the Western Political Thought*:

Rousseau, for example, tells his reader at the beginning of the *Discourse on the Origins and Foundation of Inequality among Men* that "It is of man that I am to speak". It subsequently becomes clear that

⁴⁰ Rousseau, *Emile*, s. 387.

it is only the inequality between males that is the subject of his investigation, and the inequality between the sexes is assumed in passing.⁴¹

I sitatet ovenfor sier Okin at Rousseau ikke tar kvinnene med i sin betraktning når han skal undersøke ulikheter mellom menneskene. Men det er likevel menn som blir gjenstand for Rousseaus undersøkelse, det vil si, ulikheten mellom menn, uten at kvinner blir tatt med i denne betraktningen. Kvinners ulikhet, både i forhold til menn og i forhold til andre kvinner, er ikke Rousseau opptatt av å se nærmere på. Okin mener videre at Rousseau er i en tradisjon som bare ser på kvinner som noen som er til for menns del og ikke som et selvstendig vesen i seg selv. Som hun skriver:

They have sought for the nature of women not, as for the nature of men, by attempting to separate out nature from the effects of nurture, and to discover what innate potential exists beneath the overlay which results from socialization and other environmental factors. The nature of women, instead, has been seen to be dictated by whatever social and economic structure the philosophers favour and to be defined as whatever best suits her prescribed functions in that society.⁴²

Det Okin sier ovenfor er at mannlige filosofer, som Platon og Rousseau, ikke har vært opptatt å undersøke kvinners egentlige potensial. Det har de derimot gjort når det gjelder menn. Okin hevder at filosofene har gått inn for å skildre menns natur uavhengig av miljøfaktorer som spiller inn i menns liv. Kvinner har på den annen side vært tatt i

⁴¹ Okin, *Women in the Western Political Thought*, s. 5.

⁴² Okin, *ibid.*, s. 10.

betraktning alt etter om de passer inn i et sosialt system som for eksempel Platon eller Rousseau vil mene er fordelaktig for samfunnet som helhet, uten å være opptatt av å undersøke kvinners natur i seg selv. Denne måten å se på kvinner og menn på, er også betegnende for Rousseau. Han er ikke opptatt av å drøfte kvinners likhet på samme måte som han er opptatt av å drøfte likhet menn imellom. Kvinnene er tilpasset et system Rousseau mener er det beste for samfunnet.

Moira Gatens deler Okins' oppfatning at kvinner gjennom historien har blitt sett gjennom mannlige øyne og blitt definert i forhold til mannen, i stedet for som et eget uavhengig og fritt menneske. Gatens skriver i boken *Feminism and Philosophy*:

Our culture exhibits its own forms of sexual initiation. These forms are reflected in our linguistic and conceptual history. Aristotle, for example, regarded women as “deformed men”. From ancient Greece to our own time women have been defined not so much in terms of any positive qualities that they possess but rather in terms of the male qualities they lack.⁴³

Det Gatens påstår i sitatet ovenfor, er at mannlige filosofer som har uttalt seg om kvinner opp gjennom historien har fokusert på egenskaper som kvinner mangler i forhold til menn. Allerede Aristoteles, for eksempel, mente at kvinner er deformerte menn. Rousseau følger denne tradisjonen. Han er også opptatt av at kvinner mangler egenskaper som menn har, da spesielt fysisk styrke og intellektuelle evner, som Rousseau mener kvinner ikke er i besittelse av i samme grad.

Gatens fortsetter: “The important feature to note is that there is a history of women being defined only in terms relative to

⁴³ Gatens, *Feminism and Philosophy*, s. 94.

men, who are taken as the norm, the standard or the primary term".⁴⁴ Gatens mener at kvinner har blitt beskrevet og definert opp gjennom historien ut fra en mannlig standard. Mennene har blitt sett på som norm og kvinnene som avvikere fra denne normen. Rousseau kan sies å ha denne tilnærmingen til kvinner. For eksempel kunne en trekke fram at Rousseau i sine beskrivelser av kvinnen i naturtilstanden som regel bare nevner henne i forbindelse med at mannen skal stille sine seksuelle behov og når han omtaler henne som mor. I det moderne samfunnet legger Rousseau større vekt på å beskrive kvinnen, men han passer på at hun aldri får like rettigheter og frihet på linje med menn. Han forsøker å fremstille kvinnens rolle som fordelaktig i form av at hun hovedsakelig er et omsorgsvesen både i forhold til barn og til sin ektemann.

Naturtilstanden – en hypotese

Naturtilstanden er et sentralt begrep hos Rousseau, og for Rousseau var naturtilstanden et bevis for at mennesket egentlig er godt av natur. Jeg skal først se på hva Rousseau selv la i begrepet om naturtilstanden, og til slutt skal jeg komme inn på hvordan jeg tolker dette begrepet hos Rousseau.

Når Rousseau beskriver det han omtaler som naturtilstanden, er ikke dette en tidsepoke som har eksistert en gang i tiden. Rousseau sier:

Jeg har gitt meg i kast med noen resonnementer, dristet meg til noen gjetninger, mindre i håp om å løse problemet enn med tanke på å belyse det og forenkle det ned til sin opprinnelige form (...)For det er intet enkelt foretagende å skille mellom det opprinnelig gitte og det kunstige i menneskets nåværende natur, og å skaffe seg sikker kunnskap om en tilstand som ikke

⁴⁴ Gatens, *ibid.*, s. 94.

lenger eksisterer, som kanskje aldri har eksistert og som sannsynligvis aldri kommer til å eksistere.⁴⁵

Det Rousseau vil frem til, er hvordan det opprinnelige mennesket var som ikke hadde blitt påvirket av det moderne samfunnet. Det Rousseau omtaler som “det kunstige i menneskets nåværende natur” i sitatet over, er innflytelse fra det moderne samfunnet som har fjernet mennesket fra sin opprinnelige natur, slik den er i naturtilstanden. Rousseau vil få frem godheten og likeverdigheten blant mennesket i naturtilstanden før det ble korrumpert av det moderne livet. Som jeg i min masteroppgave kom inn på i kapittelet om det moderne samfunnet, blir det ulike maktforhold blant menneskene i det moderne samfunnet, noe som igjen skaper ulikhet blant folk i form av at noen har mer innflytelse og makt enn andre. Knivingen som oppstår i det nye samfunnet skaper ufred og stress hos menneskene.

Mennesket i naturtilstanden lever spredt og omgår hverandre bare tilfeldigvis. Kvinner og menn møtes bare for å tilfredsstille sine seksuelle behov. Når de er ferdige med den seksuelle omgangen, drar de hver til sitt uten fremtidige forpliktelser. Kvinnen alene oppdrar avkommet uten farens innblanding. Selv om det finnes mennesker med forskjellige egenskaper i naturtilstanden, som at noen er sterkere fysisk og mer intelligent enn andre, skaper dette ikke maktforhold som fører til at noen utnytter andre. Rousseau sier følgende om ulikheten mellom menneskene i naturtilstanden:

Jeg ser to slags ulikheter hos menneskeslekten: en ulikhet som jeg kaller naturlig og kroppslig, fordi den er dannet av naturen og beror på aldersforskjell, helse, kroppsstyrke og åndens eller sjelens egenskaper; og en

⁴⁵ Rousseau, *Ulikheten mellom menneskene*, s. 22.

annen ulikhet som kan kalles moralsk eller politisk, fordi den skyldes en slags overenskomst, og fordi den er frembragt eller i det minste godtatt ved alment samtykke.⁴⁶

Rousseau mener at ulikhet når det gjelder intellektuell kapasitet eller fysisk styrke, er naturlige forskjeller blant menneskene som ikke bidrar til at noen dominerer over andre. Den er bare naturlig. Det Rousseau omtaler som moralsk eller politisk ulikhet, er den ulikheten som dannes i det moderne samfunnet: at noen få har politisk makt og innflytelse over massen, og ulik maktbalanse mellom menneskene blir gjeldende.

Til tross for at det finnes ulikheter mellom menneskene i naturtilstanden, danner ikke dette grunnlag for at noen skal dominere andre, eller at noen blir avhengig av andre. Rousseau utdyper: "In the state of nature there is a de facto equality that is real and indestructible, because it is impossible in that state for the difference between man and man by itself to be great enough to make one dependent on another".⁴⁷ Her sier Rousseau at ingen mann i naturtilstanden kunne være avhengig av en annen. De ulike egenskapene menneskene er i besittelse av, skaper ikke avhengighet til andre mennesker av noe slag. Han sier heller ikke at kvinner er avhengige av menn. Ut i fra det Rousseau selv beskriver om kvinner og menn i naturtilstanden, er det lite belegg for å si at kvinner ikke skulle være uavhengige på lik linje med menn. Slik Rousseau beskriver kvinnens stilling i naturtilstanden, så var ikke kvinnen avhengig av mannen for å skaffe mat eller av hans hjelp for å ta seg av sitt avkom. Den største forskjellen jeg kan se mellom kvinne og mann i naturtilstanden, er at kvinnen blir

⁴⁶ Rousseau, *ibid.*, s. 28.

⁴⁷ Rousseau, *Emile*, s. 236.

gravid og tar seg av barn, noe mannen ikke gjør. Kvinnen tar ansvar for andre enn seg selv, samt at hun viser omtanke for andre. Det kan virke som om Rousseau tillegger kvinnen i naturtilstanden større evne til å vise medlidenhet i naturtilstanden enn mannen.

Rousseau tar i bruk begrepet om naturtilstanden som en tenkt tilstand og ikke noe som har skjedd en gang i tiden. Begrepet om naturtilstanden hos Rousseau kan forstås som et premiss som Rousseau går ut fra når han omtaler seg om hvordan mennesket er i den tenkte tilstand og omstendighetene i den. Rousseau sier: “Jeg setter meg ikke fore å undersøke dyrerekken for å finne ut hvordan mennesket kunne ha vært i begynnelsen siden det ble slik som det til slutt er blitt”.⁴⁸ Rousseau var ikke opptatt av empiriske funn for å ha belegg for å skrive om naturtilstanden. Naturtilstanden kan ses på som et tankeeksperiment. Hans hovedformål med begrepet om naturtilstanden, var å understreke godheten mennesket innehar, men denne godheten blir forringet av det moderne samfunnet. Rousseau viser ofte til primitive folkeslag for å vise til at mennesket ikke er voldelig og egoistisk av seg, men at de lever i fredelig sammen uten de helt store oppgjør og følelser. Det Rousseau vil ha frem med hypotesen om naturtilstanden, er å komme frem til det grunnleggende med menneskenaturen, ikke at naturtilstanden noensinne har eksistert.

Som tidligere nevnt, er formålet med hypotesen om naturtilstanden hos Rousseau hans måte å formidle den opprinnelige godhet hos mennesket. Rousseau går mot Thomas Hobbes påstand om at mennesket av natur er grådig. Hobbes omtaler naturtilstanden som en tilstand der alle i teorien er i krig mot hverandre. Han sier: “Hereby it is

⁴⁸ Rousseau, *Ulikheten mellom menneskene*, s. 32.

manifest, that during the time men live without a common Power to keep them all in awe, they are in that condition which is called Warre; and such a warre, as is of every man against every man”.⁴⁹ Denne krigstilstanden hos Hobbes betyr ikke nødvendigvis at menneskene slåss fysisk mot hverandre, men at de hadde det han omtaler som “a general inclination”, en tilbøyelighet som er drevet av et ønske om makt. Hobbes påstår at mennesket har: “a perpetual and restless desire of Power after power, that ceaseth onely in Death”.⁵⁰ Fordi det i Hobbes versjon av naturtilstanden ikke finnes en hersker som kan holde orden på menneskene og samfunnet, er naturtilstanden en tilstand der alle står mot alle. Denne krigstilstanden gjør at menneskene fokuserer på seg selv og sine interesser, noe som bryter med Rousseaus oppfatning om en fredelig naturtilstand. Rousseau mener tvert om at fordi mennesket i naturtilstanden er så opptatt med egen selvoppholdelse, så er det ikke opptatt med å skade andre.

For meg virker det som om hypotesen om naturtilstanden hos Rousseau er en bevisførsel for at mennesket av natur er fredelig og uavhengig. Tar man utgangspunkt i hypotesen om naturtilstanden, er det lite grunnlag for å si at Rousseau mener at menn skal dominere kvinner. Som vi har sett tidligere, nevner ikke Rousseau kvinner i naturtilstanden, med mindre det handler om at mannen skal få tilfredsstilt sine seksuelle behov og når han omtaler at moren tar seg av sitt avkom alene. Hypotesen om naturtilstanden legger ikke føringer for at det er et hierarki mellom kvinne og mann selv om han ikke uttrykker dette med rene ord. Rousseau er opptatt av at ingen menn skal være underordnet andre menn, men han sier lite eller ingenting om at kvinner skal være underlagt mannen i naturtilstanden. Det er viktig å ha fokus på denne likestillingen mellom kvinne

⁴⁹ Hobbes, *Leviathan*, kap. XIII, s. 185.

⁵⁰ Hobbes, *ibid.*, kap. XI, s. 161.

og mann i naturtilstanden hos Rousseau, da han senere bryter med denne likestillingen og skaper et asymmetrisk maktforhold mellom kvinne og mann.

Det jeg mener Rousseau gjør når han omtaler kvinne og mann i naturtilstanden, er at han staker ut kursen for at de er likestilte i den forstand at et kjønn ikke skal ha makt over ett annet. Jeg mener at Rousseaus visjon om menneskene i naturtilstanden og da med mitt hovedfokus på maktforhold mellom kvinne og mann, tegner et positivt bilde av kvinnen som et fritt og uavhengig vesen. Hovedskillet mellom kvinne og mann i Rousseaus hypotese om naturtilstanden, er at kvinnen blir gravid og tar seg av sitt avkom, noe mannen ikke gjør. Rousseau sier lite om at kvinner trenger menns beskyttelse fra farer eller at menn måtte skaffe mat til kvinnene. Ut fra det Rousseau selv fremlegger angående de to kjønn, gir han i hvert fall ikke inntrykk av at kvinner er fundamentalt svakere enn menn, verken når det gjelder intellektuell kapasitet eller fysisk styrke.

Selvkjærligheten, medfølelse og den naturlige godhet

Jeg skal ta for meg to begreper hos Rousseau som var med på å styre mennesket og da spesielt mennesket i naturtilstanden. Begrepene som er fremtredende for menneskets atferd i naturtilstanden er *amour de soi* (fr. kjærlighet til seg selv), som i ettertid vil bli omtalt som selvkjærlighet. Det andre begrepet Rousseau omtalte i naturtilstanden var *pitie* (fr. medlidenhet). Jeg skal vise at Rousseau hevder disse to momentene er med på å gjøre mennesket godt av natur. Når Rousseau skriver om det moderne samfunnet, nevner han nesten ikke begrepene selvkjærlighet eller medlidenhet, disse begrepene ser ut til å ha en mindre betydning for mennesket i det moderne samfunnet. Derfor spiller begrepene en større rolle i menneskers liv i naturtilstanden enn det gjør i det moderne samfunnet.

Rousseau mener det er visse følelser som er medfødte hos mennesket. Han sier:

Whatever the cause for our being, it has provided for our preservation by giving us sentiments suitable to our nature, and it could not be denied that these, at least, are innate. These sentiments, as far as the individual is concerned, are the love of self, the fear of pain, the horror of death, the desire of well-being.⁵¹

Det som er særegent for mennesket er kjærlighet til seg selv, frykten for død og et ønske om å ha det godt. Det er disse momentene som driver mennesket i naturtilstanden og ikke et ønske om strid med andre. Selvkjærligheten er i følge Rousseau medfødt og den som er sterkest hos mennesket. Han påstår: “self-love – a primitive, innate passion, which is anterior to every other, and of which all others are in a sense only modifications”.⁵² Å identifisere seg med et lidende vesen i naturtilstanden, er en sterkere lidenskap enn det som er tilfellet i det moderne samfunnet. Identifiseringen med den lidende, avlet også medfølelse. Rousseau sier: “Medfølelsen får nemlig desto større kraft jo mer det iakttagende livsvesen identifiserer seg med det lidende livsvesen. Nå, det er innlysende at denne identifikasjonen må ha vært uendelig meget sterkere i naturtilstanden enn i fornuftstilstanden”.⁵³ Medfølelsen er en naturlig og ikke egoistisk følelse. Rousseau påstår: “Det er altså helt sikkert at medfølelsen er en naturlig følelse som, idet den demper det enkelte menneskes kjærlighet til seg selv, medvirker til å bevare hele slekten”.⁵⁴ Rousseau omtaler medfølelsen som en lov i naturtilstanden, og medfølelsen er grunnlaget for leveregler som ble normer for

⁵¹ Rousseau, *Emile*, s. 290.

⁵² Rousseau, *ibid.*, s. 213.

⁵³ Rousseau, *Ulikheten mellom menneskene*, s. 56.

⁵⁴ Rousseau, *ibid.*, s. 57.

mennesket. Reglene omfatter det Rousseau kaller for den naturlige godhet. Rousseau sier om medfølelsen: “Det er medfølelsen som driver oss til uten betenkning å hjelpe dem vi ser lide; det er den som i naturtilstanden har status av lov, sedelighet og dyd, med den fordel at ingen er fristet til å sette seg opp mot medfølelsens milde røst”.⁵⁵ Rousseau fortsetter med å nevne levereregler som han mener medfølelse er medvirkende til. Han skriver:

Det er medfølelsen som, i stedet for følgende opphøyde leveregel basert på et vel gjennomtenkt rettferdighetsprinsipp: *Gjør mot din neste det du vil at han skal gjøre mot deg*, inspirerer alle mennesker til denne andre leveregel om naturlig godhet, som er langt mindre perfekt, men kanskje nyttigere enn den foregående: *Sørg for ditt eget ve og vel med minst mulig skade for din neste*.⁵⁶

Den første regelen henpeiler på gjensidighetsgrunnlag, mens den andre er mer egoistisk, uten at ens levesett går utover andre på en negativ måte.

Likestilling mellom kvinne og mann i naturtilstanden?

Rousseau blir ofte og rettmessig anklaget for å inneha et negativt og fiendtlig bilde av kvinner. Hvordan er Rousseaus kvinner i naturtilstanden og kan vi si at kvinner i denne tilstanden er likestilt med menn? Jeg skal nå se nærmere på spørsmålet om hvorvidt man kan si at Rousseau tegner et kvinnefiendtlig bilde av kvinnen i naturtilstanden.

I naturtilstanden levde mennesket et isolert og nomadeaktig liv. Mesteparten av tida brukte mennesket i naturtilstanden på

⁵⁵ Rousseau, *Ulrikheten mellom menneskene.*, s. 57.

⁵⁶ Rousseau, *ibid.*, s. 57.

å sove og å finne mat. I Rousseaus naturtilstand var det fred og fordragelighet som rådet, mennesket hadde ingen ønske om å skade andre, ettersom det var så opptatt med å holde seg selv i live. Menneskene var uavhengige av hverandre, de var altså selvforsynte og selvstendige. Ifølge Rousseau var friheten og uavhengigheten i naturtilstanden basert på at man ikke var avhengig av andre for å overleve eller være underlagt andre. Rousseau påstår:

Uten å legge til flere unødige detaljer, bør enhver kunne forstå at siden slavebånd bare knyttes ved at menneskene er gjensidig avhengige av hverandre og ved de gjensidige behov som føyer dem sammen, er det umulig å underkue noen uten å ha satt ham i den situasjon at han ikke kan unnvære en annen. En slik situasjon eksisterer ikke i naturtilstanden, der enhver er fri for åk, og der loven om den sterkestes rett er maktesløs.⁵⁷

Det fremgår av dette sitatet at uavhengigheten fra andre mennesker var av stor betydning for mennesket i naturtilstanden. Det var ingen som var underlagt andres makt, dermed kunne ingen herske over andre. Slik jeg tolker dette sitatet, sier ikke Rousseau at det er bare menn som skal være uavhengige av andre. I den grad Rousseau ikke nevner at denne uavhengigheten bare skal gjelde menn, gir det en mulig åpning for å tolke dette dit hen at uavhengigheten også er gyldig for kvinner. Rousseau understreker at selv om noen er sterkere enn andre, så gir ikke det grunnlag for at de personene skal herske i naturtilstanden. Når Rousseau omtaler menneskets behov i naturtilstanden, tar han utgangspunkt i villmannen uten å inkludere kvinnens behov. Rousseau påstår: ”Dets ønsker går ikke ut over det fysiske behov; de eneste

⁵⁷ Rousseau, *ibid*, s. 63.

behov det kjenner i hele universet, er behovene for føde, en hunn og hvile; de eneste onder han frykter, er smerten og sulten”.⁵⁸ Rousseau begynner sitatet med å ta for seg de generelle behovene til mennesket i naturtilstanden, for så å si at det er mannen han har i tankene. Det er mannens behov han nevner spesielt i dette sitatet. Dette utelukker likevel ikke at kvinnen ikke har samme muligheter, men Rousseau avslører at det er menns behov som er det interessante for ham.

I naturtilstanden finnes ifølge Rousseau ikke noe begrep om moral, det er først i det moderne samfunnet at dette oppstår. Kvinner og menn i naturtilstanden er først og fremst preget av den fysiske kjærligheten dem i mellom. Etter at kvinne og mann hadde stilt sine seksuelle behov, skiltes de uten forpliktelser for hverandre. Dersom de støtte på hverandre ved senere anledninger, så ville de ikke være i stand til å gjenkjenne hverandre. Rousseau har følgende å si om libidodriften i naturtilstanden:

Sult, blant andre behov, lærte det etterhvert å utprøve forskjellige måter å eksistere på, deriblant ett behov som stimulerte til å føre slekten videre; og denne blinde drift, som var blottet for enhver ømhetsfølelse, utløste bare en rent dyrisk handling. Da behovet var tilfredsstilt, husket ikke de to kjønnspartnere hverandre lenger, og ikke engang barnet betydde noe for moren så snart det kunne unnvære henne.⁵⁹

Slik Rousseau fremlegger seksualakten mellom kvinner og menn i naturtilstanden, så består den bare av rent fysiske drifter, og ikke kjærlighet mellom de to kjønn for at de skulle ha seksuell omgang. Den seksuelle omgangen de to kjønn

⁵⁸ Rousseau, *Ulikheten mellom menneskene*, s. 42.

⁵⁹ Rousseau, *ibid*, s. 66-67.

imellom førte heller ikke til varige relasjoner mellom kvinne og mann, men konsekvensene etter den seksuelle omgangen er det kvinnene som står igjen med i og med at hun blir gravid og må ta seg av sine barn en periode til de blir store nok til å klare seg selv. Fordi villmennesket ikke hadde begrep om moralsk kjærlighet, var ikke den fysiske kjærligheten opphavet til sjalusi og konkurranse blant menneskene. For å understreke at kjærligheten slik vi kjenner den i det moderne samfunnet egentlig er en kunstig holdning, sier Rousseau følgende:

Nå, det er lett å se at det moralske ved kjærligheten er en kunstig holdning født av omgang i samfunn og dyrket av kvinnene med stor dyktighet og omsorg for å styrke deres makt, og gjøre det kjønn som burde være underdanig, til det dominerende. Denne holdningen må nesten være fraværende hos den ville, siden den er tuftet på visse begreper om fortjeneste eller skjønnhet som han mangler betingelser for å ha, og på sammenligninger han heller ikke kan gjøre seg.⁶⁰

Den moralske kjærligheten slik Rousseau fremstiller den her, er en uekte følelse som kvinnene bruker til sin fordel for å få makt. I dette sitatet avslører Rousseau klart hvem han mener skal styre i det moderne samfunnet, nemlig menn. Kvinnelig seksualitet i naturtilstanden hadde ikke så stor makt over menn at menn ble avhengig av kvinner, og derfor kunne heller ikke kvinner dominere menn i naturtilstanden på den måte Rousseau mener at kvinners seksualitet kan i det moderne samfunnet. Det er også det som er Rousseaus poeng, at menn ikke skal være avhengig av andre.

Når Rousseau trekker frem kvinner i naturtilstanden, er dette som regel i forbindelse med hennes morsrolle og når menn

⁶⁰ Rousseau, *Ulikheten mellom menneskene*, s. 59.

trenger en seksualpartner. Det seksuelle samkvemmet kan få følger for kvinnen i naturtilstanden: Hun kan bli gravid og får derfor andre enn seg selv å ta vare på. Om mor og barn skriver Rousseau: “Moren ammet først barna for sin egen skyld; da de ved vanens makt var blitt dyrebare for henne, matet hun dem til slutt for deres egen skyld. Så snart de hadde krefter til å finne seg mat selv, nølte de ikke med å forlate moren”.⁶¹

Okin påpeker at ut fra Rousseau er det kvinnen som tok seg av felles avkom etter den seksuelle kontakten med en mann. Okin understreker at Rousseau beskriver kvinnen som kompetent til å skaffe seg selv mat til sine barn og seg selv, samt å beskytte seg mot eventuelle farer. Kvinner og menn i naturtilstanden levde ikke i noen form for partnerskap, og ett kjønn var ikke avhengig av det andre for å overleve. Okin registrerer at Rousseau ikke beskriver et ulikt maktforhold mellom kvinne og mann i naturtilstanden. Det derimot Rousseau skriver, er at kvinnen er kapabel til å klare seg selv og ta seg av sine barn og han kommer ikke inn på om at kvinnen var dårligere utrustet verken fysisk eller mentalt. Okin mener dette er bevis for at de to kjønn var likestilte i naturtilstanden, og at kvinnen ikke stod tilbake for mannen her. Okin sier følgende om likestilling i den primitive tilstand: “It is evident that until the second great revolution instituted landed property and the division of labour among men, Rousseau considers the human race, in spite of the patriarchal nature of the family, to have been living in a state of perfect equality”.⁶² Jeg tolker dette sitatet dit hen at Okin mener at kvinner var likestilte med menn i naturtilstanden, og det hun omtaler som “the patriarchal nature of the family”, er den omsorgen kvinnen hadde for sine barn uten at det eksisterte et faktisk patriarkat i naturtilstanden.

⁶¹ Rousseau, *ibid*, s. 46.

⁶² Okin, *Women in the Western Political Thought*, s. 113.

For Rousseau var likhet og frihet viktige og sentrale begreper. For å være et fullverdig menneske, var det viktig for mennesket at det er fritt fra undertrykking og at det har muligheten til å leve et liv i frihet uten lenker av noe slag. Når det gjelder naturtilstanden, virker det som om Rousseau inkluderer både kvinner og menn som frie og uavhengige. Tar en utgangspunkt i begrepet om naturtilstanden hos Rousseau, tegner han et positivt bilde av kvinnen som en oppegående og uavhengig person.

Kvinnens plass i naturtilstanden

I det foregående beskrev jeg en tilsynelatende likestilling mellom kvinne og mann i naturtilstanden. Jeg skal nå ta for meg hvorfor Rousseau likevel kan sies å ha fokus på menn i sin iver etter å skape et fritt og uavhengig menneskesyn.

Når Rousseau beretter om likhet mellom menneskene i naturtilstanden, er det først og fremst menn han tar for seg. Rousseau vil skape et grunnlag der de forskjellige fysiske og mentale forskjellene mellom menn ikke skal være basis for at noen skal dominere andre. Rousseau nevner ikke noe om disse forskjellene blant kvinner, det er menn som Rousseau først og fremst retter sitt fokus mot. Dersom vi skal følge Rousseaus egne premisser om at forskjellige fysiske og mentale egenskaper blant *menneskene* ikke er opphav til makthierarki mellom menneskene, vil jeg påstå at Rousseau må inkludere kvinnene i denne likhetstankegangen. Det er likevel klart at Rousseau er opptatt av at menn skal være frie og uavhengige, og han nevner stort sett bare kvinnene når det er snakk om at *menn* skal få tilfredsstilt sitt seksuelle behov og når han sier at kvinnen tar seg av sine barn. Selv om Rousseau spesifikt ikke tar for seg de ulike egenskapene, og da spesielt de fysiske, blant kvinner og menn, sier han heller ikke direkte at menn skal herske over kvinner. Rousseau problematiserer ikke om

kvinner og menn kan ha ulike egenskaper, men det kan virke som om han mener kvinner har mer medfødte omsorgsevner i og med at han tillegger moren eneansvaret for sitt avkom. Det at kvinnen har omsorg for andre enn seg selv og klarer å finne mat til seg og barna, gjør det henne til et uavhengig vesen som ikke trenger en manns støtte. I og med at naturtilstanden skal si noe om det opprinnelige mennesket, nemlig at det er godt og uavhengig, kan det se ut til at Rousseau også inkluderer kvinner. Rousseau sier på den ene siden at mennesket i naturtilstanden er fritt og godt, og at de ulike egenskapene menneskene har ikke har betydning for at det kan skape grunnlag for ufred og at noen skal herske. På den andre siden kan det se ut som om han glemmer å ta med kvinnene i disse beregningene. Det er menn Rousseau hele tida tar for seg når han vil ha frem at mennesket er fritt og godt.

Det kan se ut som om kvinnen bare har en birolle hos Rousseau. Han innser at det finnes et annet kjønn enn bare menn, men det er i begrenset omfang han omtaler kvinnene.

Det Rousseau gjør når han skisserer et bilde av kvinner og menn i naturtilstanden med henblikk på roller, er at han tillegger kvinnene omsorgsrollen. Rousseau staker her ut kursen for spesifikke kjønnsroller som han utdyper når han beskriver det moderne samfunnet.

For meg virker det som om Rousseau tillegger kvinner i naturtilstanden større medlidenhet med andre hjelpeløse skapninger, i og med at han sier at kvinnen tar seg av barnet til det er stort nok til å klare seg selv. For Rousseau var medlidenheten en egenskap han satte høyt, og kvinnen kommer fordelaktig ut med tanke på denne egenskapen, uten at Rousseau nevner det spesifikt at kvinner hadde mer medlidenhet enn det mennene i naturtilstanden hadde.

Jeg er enig med Okin at Rousseau fremlegger likestilling mellom kvinne og mann i naturtilstanden, men det er likevel ikke likestillingen mellom kvinne og mann Rousseau har som hovedformål å formidle i *Ulikheten mellom menneskene*. Jeg vil derfor si at Rousseau nærmest gir et inntrykk av at kvinnen ikke er så viktig med tanke på likhetsprinsippet. Maurizio Viroli har også samme innfallsvinkel når han sier at de ulike egenskapene mellom menn ikke gir grunnlag for dominansforhold menn imellom. Viroli hevder: “There are differences between men in the natural state, but not inequality: men have different mental and, more particularly, bodily gifts; there are different degrees of strengths, beauty and skill. Nature has not been even-handed in distributing its gifts”.⁶³ Mangfoldet blant menns egenskaper er ikke av betydning for likeverdet menn imellom. Alle menn er like mye verd og ingen mann er underlagt enn annen. Som Rousseau, har også Viroli blikk for at det er menn som ikke skal være dominert av andre. At kvinnen ikke skal ha samme vilkår, problematiser verken Viroli eller Rousseau.

⁶³ Viroli, *Jean-Jacques Rousseau and the "well-ordered society"*, s. 69.

Litteraturliste

- Gatens, Moira: *Feminism and Philosophy. Perspectives on Difference and Equality*. Cambridge: Polity Press 1991.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*. London: Penguin Books 1985.
- Okin, Susan Moller: *Woman in the Western Political Thought*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1979.
- Rousseau, Jean-Jaques: *Emile or On Education*, Introduction, Translation and Notes by Allan Bloom. USA: Basic Books, 1979.
- Rousseau, Jean-Jaques: *Om Ulikheten mellom menneskene – dens opprinnelse og grunnlag*, oversatt av Turid Lillås, med studie og noter av Bjørn Aarnes. Oslo: Aschehoug & Co 1995.
- Viroli, Maurizio: *Jean-Jaques Rousseau and the “well-ordered society”*. Cambridge: Cambridge University Press 1992.



Oda Elisabeth Wiese Tvedt

Fødselsmisunnelse - fra tankefødsler til ejakulasjon som primær erfaringsbetingelse for selvtap

Den franske filosofen Georges Bataille reflekterer i *Erotismen*⁶⁴ rundt selvtapet og beskriver erotikken som en mulighet for å rykkes ut av sitt sedvanlige nære selv-forhold, og med det få selve eksistensen inn på livet. På den måten kan vår egen endelighet for kortere eller lengre tid bli grunntonen i det perspektivet vi anlegger på oss selv og vårt forhold til verden. For Bataille er menneskets situasjon preget av en grunnleggende dualisme. I *Erotismen* skriver han innledningsvis at vellystingen og helgenen ikke kan være gjensidig utelukkende, men nødvendigvis må ha en iboende sammenheng i og med at de begge er ytterpunkter for menneskelig mulighetsutfoldelse.⁶⁵ Også Platon tar opp erotikken og den kroppslige erfaringen i sine dialoger, kanskje mest kjent blant disse er *Symposium*.⁶⁶ Dialoger som *Theaetetus* og *Faidon* kan, etter mitt syn, også gi oss fruktbare

⁶⁴ Bataille, 1996.

⁶⁵ Bataille, 1996, s. 13.

⁶⁶ For tekster av Platon refererer jeg til *Plato Complete Works*, Cooper, John M (red), 1997.

innfallsvinkler til erotikk og kroppens posisjon i vestlig filosofisk tradisjon. Ved å anlegge et kritisk blikk på Bataille og Platons filosofiske refleksjoner rundt menneskets mulighet for å komme til innsikt om seg selv via den kroppslige erfaringen, vil jeg undersøke hvilke posisjoner kvinnekropp og fødsel kan ha i disse nokså ulike filosofiske diskursene.

Erotismen som selvtap

For Bataille konstitueres mennesket historisk ved opprettelsen av *arbeid* og *forbud*. Med det splittes også den menneskelige livsverden i det han betegner som den *homogene* og den *heterogene* sfære. Da stadig større deler av den menneskelige livsverden blir underlagt den homogene sfærens ordnede rasjonale vil det, ifølge Bataille, bli en rest til overs som ikke på noen trygg måte kan inkorporeres i det ordnede dagliglivet. For å kunne fokusere på arbeidet, og på akkumulasjon av overskudd, må deler av menneskets natur sorteres ut. Opprettelsen av forbud som angår seksualitet, vold og død er det som beskytter og opprettholder den homogene sfæren der størstedelen av menneskelivet utspiller seg. Likevel lar ikke denne delen av mennesket seg utrydde fullstendig, men finner utløp i det heterogene domenet. I denne sfæren finner vi hos Bataille den erotiske seksualiteten, alle former for vold og opprør, det irrasjonelle, det kroppslige og det sakrale. Hertil hører alt det som må utraderes fra den menneskelige livsverdenen for at arbeidets og økonomiens rasjonale skal kunne fungere. Motsatser til den homogene sfærens rasjonalitet og orden ser Bataille uttrykt i ofringsriter, i karnevalet, og i institusjoner som *potlach'en*.⁶⁷ Her kommer dét til uttrykk som ikke får utløp i det homogene, nettopp fordi den homogene sfæren er basert på dette: menneskets atskillelse fra det dyriske, og at det ikke gir fritt etter for sine lyster.

⁶⁷ Bataille, 1996, s. 216.

Menneskets eksistensielle grunnsituasjon kan innenfor vestlig eksistensialistisk tradisjon sies å være bestemt av at vi har et sinn og en kropp, og spenningsforholdet mellom disse. For Bataille er materien av det onde. Det er materien som dør, og som settes som motsetningen til *sjelen*, den opplyste fornuft og det guddommelig i mennesket. For ham er det erotiske preget av overskudd, det som ikke har et produktivt formål og som er spesifikt menneskelig ved at det er nært forbundet med forbud og påbud. Det erotiske er tabubelagt, på samme måten som døden. Bataille mener å kunne se en sammenheng mellom erotikken og døden på den måten at erotikkens element av voldsomhet og ødeleggelse gjør oss i stand til å forestille oss vår egen dødelighet.⁶⁸ Det kan her bemerkes at for Bataille er kvinnen trygt plassert i en permanent objektposisjon; kvinnen er offeret, mannen er den som ofrer. Det Bataille her tar opp er en rent maskulin begjærstruktur der det erotiske elementet er mannens innbryten i kvinnen og det potensielle innslaget av vold dette innebærer. Bataille hevder at som diskontinuerlige værender, isolerte vesener adskilt fra andre individer og det som *er*, søker individet kontinuitet. Han ser den fysiske erotikken som et overgrep på partnerens individuelle eksistens, hvor individet delvis går i oppløsning som konstituert individ.⁶⁹ Det avgjørende punktet i erotikken er for Bataille dette øyeblikket av oppløsning av det konstituerte selvet, som vi kan betegne som selvtapet. Denne forstyrrelsen av det vanlige og hverdagslige rykker individet over i det Bataille karakteriserer som den sakrale, eller den *hellige* sfæren. Det hellige kjennetegnes nettopp ved at det er her kontinuiteten åpenbares, enten via riter i kulten, eller ved offerhandlingen. Drapet, eller ofringen, står sentralt i mange religioner (også i kristendommen) og kan sies å være det som

⁶⁸ Ibid. s. 24.

⁶⁹ Ibid.

åpenbarer de menneskelige eksistensvilkårene. Det er i den hellige sfære vi får anledning til å gjennom det rituelle drapet se vår egen dødelighet, og ikke minst; hvilken mening den har. I det sekulære samfunnet er det sakrale utgrenset til den heterogene sfæren og Bataille ser derfor erotismen som en mulig inngangsport til denne dimensjonen av menneskelivet. Det tvetydige elementet ved seksualakten finner Bataille å være et ønske om å vakle, om å dø, mens man forsetter å leve.⁷⁰ “Fristelsen er begjæret etter å falle, vakle, og ødsle alle sine krefter til grunnen svikter under føttene.”⁷¹ Denne posisjoneringen av kvinnekroppen, og Batailles syn på forbindelsen mellom kvinnekropp, vold og død vil vi komme tilbake til. I mellomtiden skal vi ta en nærmere kikk på hvordan disse elementene kan tolkes hos Platon. Han skriver eksplisitt om kvinnekropp og fødsel i sine dialoger, og som premissleverandør for senere vestlig tenkning er det naturlig å gå til hans verker for å undersøke på hvilke vilkår den kroppslige erfaringen kan danne grunnlag for filosofisk refleksjon

Platons filosofi: generativ skapelsesprosess eller dødens forgård?

Fra den tidlige greske tenkningen ble det kroppslige nært forbundet med det spesifikt kvinnelige. Den greske mytologien, slik den utviklet seg, kan delvis leses som en kamp mellom maskuline og feminine elementer. Naturgudinnene var nært forbundet med jorden og månens sykluser, fødsel og død, oppstandelse og undergang, og i så måte hevet over godt og ondt. I gudinnenens tidsalder var “harmoni med naturen også harmoni med naturens iboende brutalitet” skriver Terje Nordby i sin bok om *Gresk*

⁷⁰ Ibid s. 240.

⁷¹ Ibid s. 241.

Mytologi.⁷² Oppfatningen om at materien skulle være ond, kommer først senere. De maskuline gudene hevdet verdier noe mer i retning av krigføring, erobring og fremskritt. De heroiske gudene hadde som hovedoppgave å slåss med, og å overvinne de mørke naturkreftene.⁷³ Med Homer og senere nedskrivninger av gresk mytologi kan vi se at de maskuline gudene, med Zevs i spissen, gradvis overtok for naturgudinnene.

På hvilken måte er dette mytologiske dramaet fortsatt relevant? Med de maskuline guddommenes herredømme begynte det Vigdis Songe-Møller har kalt *Den greske drømmen om kvinnens overflødigheit* i boken ved samme navn. Hun hevder at idealet om enhet, selvidentitet og uforanderlighet, slik det kommer frem hos den tidlige greske filosofen Parmenides, og hos Platon, utgrenser det kvinnelige som idealets motsetning. Den gravide kvinnekroppen fremstår som tvetydig og dens bud om mangfold og vekst representerer den heterogene motsatsen til det filosofiske idealet om homogenitet.⁷⁴ Det enhetlige og selvidentiske kan kun virkeliggjøres i tenkningen, ettersom det biologiske i seg selv setter en effektiv stopper for dette idealet.

I *Symposium* kommer det frem at den eneste måten mennesket kan overvinne naturens gang på, og selv få del i udødelighet, er ved å føde tankebarn, noe Songe-Møller argumenterer overbevisende for, er en spesifikk maskulin utveksling og reproduksjon.⁷⁵ Overvinnelsen av naturen kan vi altså se at er nært forbundet med overvinnelsen av kvinnen. En rent maskulin reproduksjon utradierer enhver funksjon kvinnen

⁷² Nordby, 2010 s. 48.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Songe-Møller, 1999 s. 14.

⁷⁵ Ibid. s. 178 – 208.

måtte hatt og det heterogene og materien settes som idealets negasjon. Også i dialogen *Theaetetus* annekterer Platon ord som befruktning og fødsel, og setter disse i sammenheng med en intellektuell prosess.

I *Theaetetus* får vi høre en nedskrevet utgave av en samtale mellom Sokrates og unge lovende Theaetetus. Dialogens overordnede tema er spørsmålet etter hva kunnskap er. Sokrates vil teste Theaetetus, og selv undersøke om han fortjener lovordene som blir sagt om ham. Theaetetus forsøker seg nølende på å besvare Sokrates' spørsmål om hva kunnskap er, og blir raskt gjendrevet. Han konstaterer at han, på tross av at han kan løse avanserte matematiske problem, ikke kan svare på Sokrates spørsmål om hva det vil si å ha kunnskap, men at han: "(...) ofte har forsøkt å tenke det ut når han har hørt rapportert den type spørsmål som Sokrates stiller, og at han ikke klarer å slutte å bekymre seg for det."⁷⁶ Sokrates hevder at dette er fødselsmerter og at dette er fordi Theaetetus er gravid! Den unge mannen stiller seg, forståelig nok, litt tvilende til dette. Sokrates spør om ikke Theaetetus har hørt om at han, Sokrates, er sønn av en jordmor, Phaenarete. Navnet betyr "she who brings virtue to light".⁷⁷

I gresk tenkning, så vel som i andre arkaiske kulturer var, og er det, en utbredt oppfatning at å kjenne noe opprinnelse vil si å vite noe om det. Sokrates' sier videre at "han praktiserer samme kunst selv"⁷⁸ og i det han presenterer seg selv som jordmørsønn kan vi forstå det som mer enn en metafor, det sier noe om Sokrates *vesen*.

⁷⁶ *Theaetetus*, 148 e. Min overs.

⁷⁷ Plato Complete Works, Cooper (red), 1997 s. 165.

⁷⁸ *Theaetetus*, 149.

Men, spør Sokrates videre; du har vel hørt at jeg er en underlig person, som får andre inn i vanskeligheter? Det har Theaetetus hørt om. Sokrates tilbyr ham en forklaring og sier det blir lettere å forstå dersom man tenker på de generelle fakta om jordmødre: kvinner praktiserer aldri som jordmødre før de selv er blitt infertile. Gudinnen for jakt og barnefødsler, Artemis, ordnet det slik og lot de kvinnene som selv hadde erfaring som fødende, men som selv var over barnefødende alder, bli jordmødre. Jordmødre er de beste til å avgjøre om en kvinne er gravid eller ikke, de kan sette i gang fødsel, avbryte et svangerskap, eller lette smertene. De er også de beste “match-makers, hevder Sokrates. Dette fordi å vite hvordan man skal så, og hvordan man skal høste hører til samme kunst.⁷⁹ Songe-Møller skriver at athenerne kalte seg “de jordfødte” og henviste med det til at de mente seg å være etterkommere av Erikhthonos, barn av gudesmeden Hefaistos, og jorden selv. De kunne med andre ord forklare sin opprinnelse helt uten å gå veien om livmoren.⁸⁰ Ordet for å pløye jorden og for befruktning er på gresk det samme: *árotos*.⁸¹ Platons jordbruksmetaforer er dermed ikke tilfeldig valgt. Det som imidlertid kan være interessant å merke seg er hvordan overføringen av begreper fra et felt til et annet får implikasjoner utover at de tjener til å understreke et filosofisk poeng: mens naturens årlige vekst og død i naturgudinnenes tidsalder var forbundet med feminine prinsipper, blir markens grøde med dette ordvalget et mannlig anliggende. Også reproduksjonen, og med Platon selve fødselen, blir i hovedsak et mannlig anliggende.

Til tross for viktigheten av jordmorkunsten er den likevel ikke så viktig som det Sokrates selv gjør: mens jordmødrene til

⁷⁹ Theaetetus, 149c- 150.

⁸⁰ Songe-Møller, 1999 s. 27.

⁸¹ Ibid. s 33.

vanlig bare må ta i mot menneskebarn, må Sokrates kunne skille mellom falske tankeavkom, og fruktbare sannheter.⁸² Hans kunst er lik jordmødrenes, bortsett fra at han ser til menn og ikke kvinner, og sjelen og ikke kroppen. Sokrates er i likhet med jordmødrene, ikke selv fruktbar, han kan ikke selv føde, men er pålagt av guden å assistere andre i sitt strev. De som omgås Sokrates er lik fødende kvinner også på en annen måte, de lider også fødselssmerter. Faktisk lider de langt mer enn kvinner, sier han. Samtidig som vi får høre denne diskusjonen opplest er Theaetetus selv døende, såret i krig og har pådratt seg dysenteri.

Hvordan skal vi så forstå at Platon lar Sokrates eksplisitt knytte sammen filosofien og det feminine? For Arlene W. Saxonhouse blir nettopp det at Theaetetus ligger på dødsleiet en viktig pekepinn på det hun ser som en overordnet forklaringsmodell på Platons bruk av fødselsmetaforer. Hun mener introduksjonen i dialogen henger sammen med en viktig, og relativt konsistent kontrast i Platons tenkning: Platon tegner en på den ene siden maskulin/politisk verden av død, og på den andre siden en feminin/filosofisk og privat verden av liv.⁸³ I sin artikkel *The philosopher and the Female in the Political thought of Plato*⁸⁴ hevder hun at Platons bruk av fødsel og befruktningsmetaforer handler om at filosofen har visse karaktertrekk som ikke kan regnes som helt maskuline i antikkens Hellas. Hun påpeker at filosofens virksomhet er regnet som grunnleggende upolitisk, og må sies å tilhøre den private sfære.⁸⁵ Dette blir klarere hvis vi kan bruke noen linjer på hennes tolkning av *Staten*, med vekt på femte bok.

⁸² Theaetetus, 150 b og c.

⁸³ Saxonhouse, 1994, s. 82.

⁸⁴ Saxonhouse, 1994.

⁸⁵ Saxonhouse, 1994 s. 79.

Saxonhouse skriver at det spenningsforholdet som er knyttet til å inkludere kvinner i det politiske livet, slik Platon da lar Sokrates foreslå i bok 5 av *Staten*, også er det samme som omgir det å skulle introdusere filosofen i en slik rolle. Både kvinnen og filosofen fjernes fra sine naturlige omgivelser.⁸⁶ Å være en del av det politiske samfunnet er å være i krig, og krig i antikken var en høyst maskulin affære. Kvinner som utøvende soldater i krig er et så usannsynlig tilfelle at vi heller ikke i *Staten* får noe godt bilde av dette. Hun mener at filosofens fremferd i krig også er delvis surrealistisk, noe vi får et bilde av gjennom Alkibiades tale i *Symposium*. Kvinnens tilknytning til den private sfæren beror på hennes generative rolle, hun føder barn og representerer således begynnelsen. Tatt i betraktning at politikk er nærmest ensbetydende med krig, og dermed også med død, hevder Saxonhouse at Sokrates tar fra kvinnen posisjonen som tilknyttet til livets begynnelse for å re-orientere henne mot død. For henne blir filosofi med Platon en generativ prosess og hun tolker fødsels- og befruktningsmetaforene i *Theaetetus* som tegn på filosofien som en, først og fremst, skapende virksomhet. Også filosofen må således re-orienteres mot død når han trår inn i politikken og krigens område. Dette er det Saxonhouse sikter til når hun hevder at innledningen av *Theaetetus* er en pekepinn på hvordan den mannlige politiske verdenen av død står i kontrast til den feminine filosofiske verdenen av skapelse og liv.

Dersom vi derimot velger å la en dialog som *Faidon* kaste lys over *Theaetetus*, isteden for *Staten*, blir bildet et ganske annet. Her kommer det frem at ingen er så orientert henimot døden som filosofen, og i denne sammenhengen blir det feminine og det generative elementet, representert ved Xantippe og babyen, vist bort.⁸⁷ Vi sa at det overordnede temaet i *Theaetetus* var

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Faidon, 60 a.

spørsmålet etter kunnskap. Samtidig blir hver av de tre definisjonene som blir foreslått tilbakevist, og vi står igjen uten en klar definisjon. Sokrates har stadig insistert på hvor kunnskapsløs han selv er. Slik sett blir det mulig å si at det kunnskapssynet som kommer frem i denne dialogen er at kunnskap er selvkunnskap. Sokrates har selvkunnskap nok til å vite at han ikke vet, og denne kunnskapen gjør ham i stand til å avsløre manglende (selv)kunnskap hos andre. I *Faidon* beskrives filosofiens praksis som å øve seg på å dø, og døden.⁸⁸ Det skal vise seg at en mulig tolkning er at filosofien dreier seg om en slags renselsesprosess der kroppens og sjelens befatning med hverandre skal minimeres, for at sjelen så til slutt skal frigjøres helt.

I *Theaetetus* lar Platon Sokrates si at “Undring er hvor filosofien begynner, og ingen andre steder. Mannen som gjorde Iris til barn av Thaumas var kanskje ingen dårlig genealogist”.⁸⁹ (Thaumas =undring/under, Iris= regnbuen som bygger bro mellom jord og himmel.) Med andre ord sier Sokrates kanskje at filosofiens begynnelse er undringen, målet er himmelen? Tanken er desto mer nærliggende dersom man har den filosofiske bevegelsen mot udødelighet fra *Faidon* i tankene. Slektskapet mellom disse dialogene kan også sees i eksempelbruken, som er nesten tilsvarende: hvordan kan noe forbli identisk med seg selv, men være “flere enn” eller “færre enn”, relativt til noe annet? Eller hvordan kan vi si om en og samme ting at den er stor eller liten, selv om tingen i seg selv er den samme?⁹⁰ Dette er for Sokrates svært lite tilfredsstillende forklaringsmodeller; han søker begreper som ikke endrer seg og varierer alt etter tid og sted, og som er uavhengig av individets oppfatning. Når det gjelder å søke

⁸⁸ *Faidon*, 64.

⁸⁹ *Theaetetus*, 155 d.

⁹⁰ *Theaetetus*, 154 c. , *Faidon* 96-97b.

sann kunnskap er kroppen ikke annet enn en hindring.⁹¹ Den er misledende når det gjelder å søke kunnskap om hva ting er i seg selv, sansene er til ingen hjelp i det hele tatt, kroppen distraherer oss fra tenkingen med sine behov slik at “ingen tanke kommer til oss fra kroppen”.⁹² Døden er sjelen som renses fra sitt kroppslige tilholdssted. Filosofen vender seg fra kroppen og mot sjelen, og frigjør med dette sjelen mest mulig fra det kroppslige.⁹³

Med dette fremstår filosofisynet i *Faidon* mer som en dødens, og ikke en livets filosofi. Saxonhouses modell kan altså i lys av denne tolkningen ikke tilby en fullverdig innfallsvinkel til Platons befruktnings - og fødselsmetaforer. Martha C. Nussbaum er en av dem som mener at det kroppslige for Platon kun er verdt å tenke i negative termer. Hun hevder, og ikke alene, at Platons prosjekt er å motivere til filosofisk tenkning ved å vise at mye av det vi etterstreber og finner verdifullt, strengt tatt er en kilde til uutholdelig smerte for et rasjonelt værende. Samtidig presenterer han filosofens oppstigning som et botemiddel mot dette. Hun mener dette er hovedanliggendet i *Symposium*.⁹⁴

Kvinner føder barn, menn føder tanker

Sikkert er det i alle tilfelle at dette er en dialog hvor det kroppslige er påfallende tilstedeværende. Det er et middagsselskap, deltakerne er i bakrus etter overdrevent alkoholinntak kvelden før. Aristofanes forspiser seg og får hikke, og den erotiske kjærligheten i alle former er på dessertkartet. Når det blir Sokrates' tur til å tale trekker han det enda et hakk lenger enn han gjør i *Theaetetus*: han lar en

⁹¹ Faidon, 65b.

⁹² Faidon, 66 c.

⁹³ Faidon, 65.

⁹⁴ Nussbaum, 1986, s.161.

kvinne belære forsamlingen om erotisk kjærlighet. Aristofanes, Sokrates og Alkibiades taler er de som får desidert mest oppmerksomhet i kommentarlitteraturen, og Nussbaum hevder at Aristofanes og Alkibiades står for de eneste reelle innvendingene mot Sokrates utlegning av Diotimas lære. Jeg vil snarere hevde at Aristofanes og Alkibiades fremstår som utfyllende for det kjærlighetssynet Diotima tegner. Mens Aristofanes viser oss hvor underlig menneskelig begjær og kjærlighet tar seg ut fra et fugleperspektiv og hvor latterlige vi er, viser Alkibiades historien fra et indre perspektiv og vi ser hvilken personlig tragedie kjærligheten kan være.

Synet som blir presentert i Aristofanes tale ligger for øvrig ganske tett opptil Batailles fysiske erotisme. Hos sistnevnte blir vi diskontinuerlige vesener som er strengt adskilt fra det værende og hverandre, på konstant søken etter kontinuitet. Kjønnsakten representerer for ham et overgrep på partnerens individuelle eksistens som delvis oppløser individet som konstituert individ. Denne sammensmeltningen, der to individer oppløses og smelter sammen til ett, er målet for all erotisk aktivitet, også for Aristofanes. Nussbaum kan godt ha rett når hun skriver at Eros vesen er immobilitet og stillstand. Likevel er ikke denne posisjonen tilgjengelig for oss som permanent tilstand; vi har ingen Hefaistos som står klar med lenkene sine. Kroppens behov er det som driver oss sammen, men kroppslige behov er også det som skiller oss igjen. Eros drivkraft er forskjell, men målet, slik det tegner seg hos Aristofanes, er opphevelse av forskjell til enhet og stillstand. Kjærlighetens vesen er dermed en seg-selv-utslettende bevegelse som søker å bringe all bevegelse til opphør. Dermed kan vi si at Eros, eller kjærlighetens, mål blir enhet og utslettelse av forskjell.

I Diotimas tale blir da også kjærlighetens objekt sagt “å være eie det gode for i all evighet.” For å oppnå dette vil alle elskende “føde i skjønnhet, enten i kropp eller i sinn”⁹⁵ I neste trinn lar hun samtidig reproduksjonens mål være å få del i udødelighet. Dette fordi den som vil ha det gode, vil ha det for evig. Diotimas tale presenterer et reelt alternativ for å oppnå det Aristofanes elskende søker. Hun viser hvordan vi med den filosofiske oppstigning kan oppnå Eros målsetning med et ikke bare sikrere resultat, men for dem med riktig sinnelag, på en mer realistisk måte enn ved å klynge oss til den elskedes kropp: den elskende må gå fra å se skjønnheten i det partikulære, til å se skjønnheten i og for seg.

Kjærlighetssynet i *Symposium* ligger dermed etter mitt syn ganske nært opptil den forståelsen Bataille presenterer i *Erotismen*. Den erotiske kjærlighetens mål blir å overkomme en splittelse, en uendelig avgrunn med Batailles ord, mellom individet og andre mennesker, og splittelsen mellom individet og det værende. For Bataille blir svaret på denne innsikten å undersøke kroppens mulighetsbetingelser for denne erfaringen. Jeg mener han i denne utforskningen blir så blendet av kvinnen som begjærsobjekt for maskulint selvtap gjennom ejakulasjonen at han overser det reproduktive elementet der to individer blir ett; ikke slik Aristofanes elskere ønsker det, men på den måten at reproduksjonen etterlater et nytt individ i de to elskendes sted. Platon, derimot, ser ut til å ha vært svært klar over denne forbindelsen. I Diotimas tale er det reproduksjonen som setter oss i forbindelse med evigheten og sørger for at vi i døden ikke forsvinner, men inntar vår plass i den uendelige slektsrekken. Diotima sier at “Når en mann og en kvinne kommer sammen for å føde er dette en guddommelig affære. Graviditet, reproduksjon – dette er en

⁹⁵ Symposium, 206 b.

udødelig ting å gjøre for et dødelig dyr”⁹⁶ tyder det på at Platon ikke var uten bevissthet om det storslagne i det hverdagslige fenomenet at nytt liv blir skapt. Til og med Sokrates, som i *Symposium* blir beskrevet som en som virkelig har overvunnet sin tilknytning til, og avhengighet av, kroppen, har formert seg. Likevel er det ikke her Platon mener at mennesket skal sette sine krefter inn. Den heterofile kjærligheten, kvinnen og barna, forlates underveis til fordel for maskulin samtalediskurs og “vagrere og mer evige” tankebarn.⁹⁷

Mot dette bakteppet vil jeg igjen kaste et blikk på Faidon. Diotimas avsluttende ord kan kanskje sette oss tilbake på sporet der vi forlot dialogen sist: “The love of the gods belongs to anyone who has given birth to true virtue and nourished it, and if any human being could become immortal it would be he.”⁹⁸

I *Faidon* leser jeg det slik at alt som kommer til å være, kommer til fra sin egen motsetning. Hvis noe smått kommer til å være kommer det fra å ha vært større, det svakere kommer fra det sterkere og liv og død blir til av hverandre. For meg ser det ut til at tilblivelse dermed stammer fra forskjell, det er motsetningen som gir kimen til væren. Alt som blir til, blir til fra å være to, motsetningene er avhengig av hverandre for å eksistere. Uten denne tilblivelsen fra forskjell kan det se ut til at Sokrates hevder at vi vil ende opp i den totale stillstand, slik vi finner i formene, der en motsetning aldri kan bli sin motsetning.⁹⁹ I *Faidon* presenteres vi for en dualistisk forståelse av mennesket som preget av dyp splittelse. Vi er

⁹⁶ *Symposium*, 206 d.

⁹⁷ *Symposium*, 209.

⁹⁸ *Symposium*, 212a- b.

⁹⁹ *Faidon*, 103c.

ikke bare skilt fra andre mennesker og det værende, men i bunn og grunn også fra oss selv. Kroppen er det som dør, og filosofi blir en praksis som dreier seg om å hindre sjelen i å feste seg for godt i kroppen slik at den kommer mest mulig ubesudlet ut igjen. Dersom denne prosessen lykkes vil sjelen tilslutt slippe å gjenfødtes, og for godt finne sin bolig blant formene, der all heterogenitet og dualisme oppheves en gang for alle. Dermed kan vi si at opphevelse av forskjell til fordel for det som er enhetlig og ubevegelig ikke bare er kjærlighetens mål, men også livets, og filosofiens mål. For den som skal føde barn er det av enda ringere betydning, da dette er et kroppslig anliggende og; “ingen tanke kommer til oss fra kroppen”. Platons filosofi kan dermed leses som en dødens filosofi der den heterogene begynnelsen med mangfoldiggjøring, pluralisme og vekst får lavere status i en progressiv og seg-selv-utslettende bevegelse hvis mål er bevegelsens opphør.

Fødselen som en radikal erfaring

Å føde et barn er på alle måter den største frembringelsen en menneskekropp kan prestere, og Platons parallell er god ved at den sier noe om hva slags strev og møye det kan være å prestere et unikt og nyskapende resonnement. Samtidig kan det også, sett i lys av det vi tidligere har vært inne på, sees som et forsøk på å tilegne seg den skapelsen som er enestående for kvinnen, som en slags *fødselsmisunnelse*. Dessuten er det for Platon sjelden slik at en lignelse bare er en overføring fra et felt til et annet: I et dualistisk verdihierarki vil en tankefødsel ikke bare være en maskulin fødsel, det er også en overlegen fødsel.

Den maskuline erobringen av fødselen har også en et annet aspekt som klinger med. Mens de greske naturgudinnene var forbundet med fruktbarhet og fødsel var de på samme tid også gudinner for død. Naturens lov er at det som oppstår må gå

under. Den som har makt til å skape liv har også makt til å ta det. Det kvinnelige har ikke bare blitt forbundet med jord og fruktbarhet, men også med døden. I et forsøk på å overvinne naturen, overvinne sin egen kropp må de kvinnelige elementene utraderes og transformeres, de må bli rasjonelle for å kunne underlegges den maskuline fornuftstenkningen og således håndteres innenfor logos. Med Platon går det generative elementet tapt, og vi står, på bakgrunn av denne lesningen, ovenfor en progressiv og målorientert tankegang, der endestasjonen alltid ligger foran oss og der livet er en progressiv stigning mot døden og sann kunnskap. Dermed blir det en filosofi der den fysiske fødselen er noe som alt ligger bak oss og hvor begynnelsen får en mindre privilegert posisjon enn slutten. Mens Platon da på sin side kan sies å utradere kvinnen fra reproduksjonen, utraderer Bataille reproduksjonen fra erotikkens sfære.

Et essensielt poeng for Bataille er det voldsomme overskuddet av liv og ressurser som han ser som grunnleggende for å kunne rykkes ut av den hverdagslige sfære, og som står i motsetning til det fornuftstyrte hverdagslivets krav om akkumulasjon og sparsommelighet. Det er kun i det mer kaotiske mørke som ligger utenfor den lille stripen som er opplyst av den menneskelige fornuft at vi finner den heterogene sfære. Her hører det flertydige til, mangfoldet, vekst og ødsling likeså. At Bataille her reduserer kvinnen til å være et instrumentelt redskap, som i kraft av sin skjønnhet kan la mannen komme til seg selv gjennom å oppleve sin egen undergang i ødeleggelsens nytelse er påfallende. Hvis vi nå går tilbake til Songe-Møllers erfaring av sin egen gravide kropp ser vi at den sammenfaller med mye av det Bataille søker å komme til gjennom erotikken: "Den bokstavelig talt tvetydige gravide kroppen, som bærer bud om mangfold, forandring og vekst – og dermed også om død – står fjernt fra det idealet som kan

sies å være selve bærebjelken i store deler av gresk filosofi.”¹⁰⁰

Bataille ser dermed ut til å være lykkelig uvitende om at den vestlige kulturs utrenskning av det heterogene, i alle fall delvis, hviler på eksklusjonen av kvinnen og naturen. Det er fristende å bemerke at han muligens ville fått øynene opp for dette aspektet, dersom han ikke var så blendet av kvinnen som begjærsobjekt: “Når skjønnheten, som er så langt fra det dyriske, begjæres så lidenskapelig, er det fordi at å besitte skjønnheten er å skitne den til. Man begjærer skjønnheten for å kunne besudle den.”¹⁰¹ Og, videre; “Skjønnheten er det aller viktigste fordi det stygge ikke kan besudles, og erotismens kjerne er besudling.”¹⁰²

Det kan se ut til at når veien til naturen og det heterogene skal gjenfinnes etter flere tusen år med filosofiske ideal om enhet og selvidentitet, er det for Bataille gjennom det samme maskuline og fallossentrente begjæret som i utgangspunktet utelukket den. Der ofringen for Bataille er det som rykker døden inn i sentrum av vår væren, og som lar oss bli var vår eksistens, en mulighet som i stor grad er tapt for oss i et sivilisert samfunn, vil jeg hevde at fødselen innehar noen av de samme iboende mulighetene. At en kropp gir liv til en ny kropp, må vel kunne sies å være kulminasjonen av det overskuddet Bataille ser som grunnleggende ved den naturens orden som råder grunnen utenfor den homogene økonomirasjonaliteten, og det uten å ekskludere fødselen med det noe nedvurderende og nøkterne “re-produksjon”. En fødsel er så langt fra arbeidssfærens rasjonale som man kan tenke seg, men dens fortsatte utelukkelse som genuin posisjon for en

¹⁰⁰ Songe- Møller 1999, s. 14.

¹⁰¹ Bataille, 1996, s. 146.

¹⁰² Ibid. s. 149.

grunnleggende kroppslig erfaring beror nettopp på opprettholdelsen av slike kliniske beskrivelser. At disse ikke favner en fødsels mening og vesen vil de fleste som har vært med på en, kunne stille seg bak. Som jeg tidligere var inne på krever overvinnelsen av materien, eller naturen, at det heterogene elementet underlegges den maskuline fornuftstenkningen og gjøres rasjonell for å kunne være håndterbar innenfor det dualistiske idealet. Bataille lykkes bare delvis i sin ferd inn i det sakrale og flertydige landskap, når han selv blir offer for en blind flekk hva angår det irrasjonelle og kroppslige som en fødsel og en gravid kvinnekropp kan åpne for en erfaring av. Fødselen kan være en altomfattende, og i mange tilfeller, skremmende opplevelse hvor det kroppslige elementet er så sterk til stede at ethvert selv som måtte finnes, i beste fall havner i bakgrunnen. “Å miste kontrollen” er et uttrykk som kommer til sin rett når fødselen er fremskreden og veene kommer tett. I mange tilfeller, vil jeg tro, er det selvtapet som oppleves som tap av kontroll. Tap av kontroll, og tapet av et virksomt selv, kan sies å gå ut på ett og det samme i fødselens voldsomhet. Det er angsten for å tape sitt selv, i tillegg til den rene angsten for smertene, som utgjør det på forhånd skremmende ved det å skulle føde. Mens noen nyter å overgi seg, og la kroppens krefter overta den hele og fulle eksistensen, er nettopp dette ukontrollerbare kroppslige forbundet med skamfølelse og angst hos andre. Bataille fremhever selvtapet i orgasmen som det nærmeste et levende menneske kommer døden – som er det ultimate tapet av selv – og belegger påstanden sin med at (den mannlige) utløsningen populært kalles “den lille død”.¹⁰³ Hva skal vi så kalle fødselen?

¹⁰³ Ibid. s. 173.

Litteraturliste

Songe-Møller, Vigdis: *Den greske drømmen om kvinnens overflødighet*, Oslo: Cappelen Akademiske Forlag AS, 1999.

Bataille, Georges: *Erotismen*, Oslo: Pax Forlag A/S, 1996.

Nordby, Terje: *Gresk Mytologi*, Oslo: Andersen og Butenschøn, 2010.

Nussbaum, Martha C.: *The fragility of goodness*, USA: Cambridge University Press, 1986.

Saxonhouse, Arlene W.: *The philosopher and the Female in the Political Thought of Plato, I*: Tuana, Nancy (red) *Feminist interpretations of Plato*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994.

Platon, *Plato Complete Works*, Cooper, John M. (red) Indianapolis: Hacett Publishing Company, 1997.