

**INSTITUTTETS SKRIFTSERIE Nr. 32  
2013**

**INSTITUTT FOR FILOSOFI  
OG FØRSTESSEMESTERSTUDIER**



**Universitetet i Bergen**

Instituttets skriftserie Nr 32, 2013  
©Institutt for filosofi og førstesemesterstudier  
Universitetet i Bergen  
Trykk: Kopi Butikken Bergen AS

ISBN: 978-82-90809-51-0



## ÅRBOOK 2013

Bergensnettverket for kvinner i filosofi

Camilla Blikstad (red.)



## Innholdsfortegnelse

<b>Forord</b>	7
<b>Den årlige nettverkskonferansen</b>	15
<b>Årsmøtet 2013</b>	16
<b>Vibeke Andrea Tellmann</b> Øretvist: i Derridas marg. En lesning av innledningen i <i>Margins of Philosophy</i> .	19
<b>Randi Elisabeth Amundsen</b> Erfaringens betydning for menneskets atferd i naturen.	41
<b>Anne Granberg</b> Kategorier eller avdekkingsformer? Et forsøk på en nylesning (og forhåpentligvis avklaring) av noen av Arendts grunnbegreper og distinksjoner.	63





## 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), daværende 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. Årbøkene for både 2011 og 2012 gjenspeilte også en god spredning i bidragsyternes filosofiske interesseområder: spennet strekker seg fra bl.a. antikkens filosofi til samtidsfilosofiens mer unge disipliner. Det var også stor spredning i bidragsyternes "filosofiske alder". Dette siste må kunne betegnes som svært positivt og helt i tråd med den opprinnelige tanken om hva nettverket skal bidra til: å skape relasjoner og kontakt som kan resultere i bredere faglig støtte.

Årboken 2013 inneholder tekster som er basert på seminarinnleggene gitt i vår- og høstsemesteret dette året. I likhet med de tidligere årbøkene illustrerer også Årboken 2013



både bidragsyternes spenn i “filosofisk alder” (fra master til folk med ferdig doktorgrad), og et mangfold av filosofiske innfallsvinkler og interesser.

Ikke alle seminarinnleggene som ble holdt i 2013 er med i Årboken 2013. Det er forskjellige grunner til dette. Noen innlegg er allerede publisert i andre publikasjoner, andre er lovet bort til andre publikasjoner. De tre seminarinnleggene som ikke er med i Årboken 2013 ble holdt av Paola de Cuzzani, Petra Hedberg og Gisela Bengtsson.

Paola de Cuzzani er professor ved Institutt for filosofi og førstesemesterstudier (UiB), og hun hold innlegget “Trust and social cohesion”. Slik beskriver Cuzzani innlegget selv: “The current economic crisis and the risk of its globalization increased a massive use of the terms confidence and trust (and/or mistrust) by all economic, political, social actors in the public discourses. At the same time another notion has gained surprising popularity namely that of social cohesion. After being abandoned for several decades, this concept is once again at the center of the political objectives by international organizations and national governments. Why this massive use of the notion of trust and social cohesion in the public discourse? Why it looks like we have now a stronger need for trust and social cohesion? We will try to question the current use of this pair of concepts and its functions in contemporary political discourse.”

Petra Hedberg arbeider bl.a. som universitetslektor ved Institutt for filosofi og førstesemesterstudier (UiB). Hun holdt innlegget “Hva er ‘gjensidig, kommunikativ toleranse?’” Hedberg skriver selv om innlegget: “Hva kan ‘gjensidig og kommunikativ toleranse’ tenkes å være? Dette spørsmålet vil belyses ved hjelp av ulike filosofiske posisjoner. Gadammers hermeneutiske og dialogbaserte forståelsesbegrep vil danne

hoveddrammen for denne diskusjonen, og ulike filosofiske posisjoner vil trekkes frem både for å få frem hvordan Gadammers posisjon forholder seg til temaet og for å få en klarere idé om hva gjensidig, kommunikativ toleranse kan tenkes å være. Et interessant spørsmål som belyses i denne sammenheng er følgende: Kan idéen om gjensidig (og kommunikativ) toleranse gi løsninger på den ensidige toleranses hoveddilemma, nemlig at tolerante personer må tolerere intolerante holdninger?”

Gisela Bengtsson er post-doktor ved Institutt for filosofi og førstesemesterstudier. Hun holdt innlegget “Hur lär sig barnet förstå de vuxna?” Bengtsson skildrer innlegget på følgende måte: “Frågan om hur ett litet barn tillägnar sig språk ställs av både Augustinus och Frege. Augustinus skildring av hur han lärde sig prata, som citeras i § 1 av Wittgensteins *Filosofiska Undersökningar*, är utgångspunkten för min diskussion. I *Bekännelser* minns Augustinus att han, som mycket litet barn, ville förmedla sin själs förnimmelser till de vuxna, men att han var hänvisad till kroppsliga tecken som var otydliga. Jag låter Augustinus berättelse ingå i en jämförelse med Freges svar på en fråga som han ställer mitt i en diskussion av funktioner i matematiken: ‘Hur lär sig barnet förstå de vuxna?’ Frege framhäver i sitt svar att man måste kunna räkna med ‘tillmötesgående förståelse’ [entgegenkommendes Verständnis] för att det ska lyckas att leda någon in i ett språk. Det uttryck Frege använder här översätts ofta till det engelska idiomet ‘a meeting of minds’. Översättningen är problematisk av flera skäl: Frågan som uppstår är hur vi ska förstå Freges appell till ‘tillmötesgående förståelse’ som en förutsättning för tillägnande av språk, med hänsyn till distinktionerna han drar mellan tankar och föreställningar, mellan det objektiva och det subjektiva och mellan logik och psykologi. Vill Frege verkligen säga oss att ett möte mellan andar, i en psykologisk-empirisk mening, krävs för att passagen in i ett språk ska

lyckas, och kan vi egentligen säga att någon står *utanför* språket om vi tar i betraktning de skildringar av hur ett barn lär sig förstå vuxna som återfinns hos Augustinus och Frege?”

Rekkefølgen på de tre bidragene som publiseres i årboken gis kronologisk i tråd med når innleggene ble holdt i løpet av året. De tre artiklene i årets årbok er skrevet av henholdsvis Vibeke Tellmann, Randi Amundsen og Anne Granberg.

**Vibeke Tellmann** er universitetslektor ved Institutt for filosofi og førstesemesterstudier (UiB), og holder også på å skrive ferdig doktoravhandlingen sin i filosofi. Innlegget hennes, “Øretvist: i Derridas marg” tar utgangspunkt i en del av dette doktoravhandlingsarbeidet. Slik beskriver Tellmann selv innlegget, som altså danner utgangspunkt for artikkelbidraget hennes her i denne årboken: “Øretvist, Earwig, Perce-oreille: navn på insektet *Forficula auricularia*. Øretvist er et nattdyr som holder til i mørke, fuktige sprekker og ganger. På folkemunne sies det derfor at den kan kripe inn i øret mens vi sover og punkterer trommehinnen for å legge egg i hjernens hulrom. Øretvisten har kilt seg inn i ‘Tympan’, innledningen til Derridas essaysamling *Margins of Philosophy* (1972/82). Der er den en sentral figur i Michel Leiris' tekst som er trykket i nettopp margen. I kjerneteksten skriver Derrida om filosofiens grense, som han lokaliserer i øret som trommehinnen. Han spør ‘Can one puncture the tympanum of a philosopher and still be heard and understood by him?’ Øret fremstår som tekstens bærende bilde, som metafor. I innlegget vil jeg for det første høre på øret i ‘Tympan’, for deretter å konfrontere det med sin egen metaforiske form. Punkteres teksten fra ytterkanten, punkteres Derridas øre av sin egen øretvist?”

**Randi Elisabeth Amundsen** har bachelorgrad i antikke studier og mastergrad i filosofi fra 2012 ved Institutt for

filosofi og førstesemesterstudier (UiB). Hun er opptatt av miljøfilosofiske problemstillinger, og er for tiden engasjert i politikk, blant annet gjennom styreverv i Miljøpartiet i Bergen.

Artikkelen “Erfaringens betydning for menneskelig atferd i naturen” er en komprimert og bearbeidet utgave av kapittel 2 i masteroppgaven hennes fra 2012.

Slik beskriver hun selv artikkelen: “I artikkelen ‘Erfaringens betydning for menneskelig atferd i naturen’ tar jeg opp spørsmål omkring det jeg har kalt for sinnsro og uvirksomhet i forhold til miljø- og klimaproblemer. Det interessante her er at vi er godt kjent med sivilisasjonens store utfordringer, men likevel evner å leve livene våre i avstand til problemene. Spørsmålet er om vår manglende aktelse for naturens grenser, kan knyttes til vår erfaring av, ikke bare naturen, men av virkeligheten som sådan. Erfaring tenkes her som en totalitet av bevisste og ubevisste forhold som preger menneskets opplevelser, viten og atferd. Dette er en forståelse av erfaring som jeg også finner hos Nietzsche, og det er nettopp ved hjelp av Nietzsches analyser og diagnoser av mennesket og den moderne verden jeg finner en mulig forklaring på vår sinnsro og uvirksomhet. Han presenterer oss for to verdener: Den platonsk-kristne moralske verden, som er den vestlige verden slik han kjente den – og hans egen erfaring av verden som ‘Vilje til makt’. Ut i fra en antakelse om at erfaring er bestemmende for atferden, vil disse to verdener hver for seg resultere i ulik atferd i naturen så vel som i livet generelt.”

**Anne Granberg** er førsteamanuensis ved Institutt for filosofi og førstesemesterstudier (UiB). Granberg tok doktorgraden på et arbeid om Martin Heidegger, men er også interessert i andre fenomenologer som f.eks. Maurice Merleau-Ponty og kroppsfenomenologi/praxeologi og feltet “taus kunnskap”. I de siste årene har hun arbeidet særskilt med Hannah Arendt. Dette er også tema for artikkelbidraget hennes i denne årboken

og seminarinnlegget som danner utgangspunktet for dette. Tittelen på innlegget til Granberg var “Aktiviteter eller avdekkingsformer? Et forsøk på å avklare meningen med noen av Arendts distinksjoner i *Vita Activa*.” Slik beskriver Granberg selv innlegget: “*Labor, work* og *action* er sentrale distinksjoner i Arendts *The Human Condition (Vita Activa)*. Imidlertid er det en del problemer knyttet til disse distinksjonene – da særlig distinksjonen mellom ‘labor’ og ‘work’ – ikke minst fra et kvinneperspektiv. Man kan argumentere for at Arendts skarpe grensedragning mellom ‘labor’ og ‘work’ ikke er holdbar – i det minste dersom man ser dette som essensielt ulike aktiviteter, slik kommentarlitteraturen vanligvis har gjort (jf. Benhabibs (2003) anklage om ‘phenomenological essentialism’ i *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*). På den annen side er denne distinksjonen viktig i Arendts analyse av den (sen)moderne tilstand. Jeg vil foreslå at å se disse begrepene ikke først og fremst som aktivitetskategorier, men mer i tråd med ‘Heideggerske’ avdekningsformer har to fordeler: a) man unngår både noen av de mer opplagte innvendingene som kan rettes mot distinksjonene, og b) en slik lesning er mer i samsvar med hvordan Arendt bruker dem som kritiske begreper.”

Bergen 11.8.2014

Kristin Sampson





## Den årlige nettverkskonferansen

Den årlige nettverkskonferansen som Bergensnettverket for kvinner i filosofi arrangerer hadde i 2013 en dobbel engelsk-norsk tittel: *Human Rights and Peace / Menneskerettigheter og fred*. Denne ble avholdt på Fleischer's hotell på Voss, den 29. og 30. november 2013. Omlag tretti av nettverkets medlemmer var i år med på konferansen, og det ble også avholdt årsmøte på konferansens siste dag. Tema for konferansen plasserte seg i skjæringspunktet mellom filosofi, kvinner og fredsproblematikk. Bergensnettverket for kvinner i filosofi arbeidet her bl.a. sammen med professor Anat Biletzki, Tel Aviv University, som våren 2012 ble ansatt som professor II ved Institutt for filosofi og førstesemesterstudier. På konferansens første dag holdt Professor Biletzki innlegget: "Militaristic Women: The Odd Case of Israeli Feminism." Samme dag ble det holdt to andre innlegg, ett av Gro Rørstadbotten, med tittelen "Thinking Change: A dynamic utopian approach" og et av Petra Hedberg med tittelen "On the validity of human rights." Gro Rørstadbotten er PhD-stipendiat ved instituttet, og Hedberg arbeider som universitetslektor. På konferansens andre dag ble det holdt en paneldiskusjon rundt årets tema hvor også Carola Hildegard Gertrud Freiin von Villiez, Professor ved Institutt for filosofi og førstesemesterstudier, var med i tillegg til de tre foredragsholderne Biletzki, Rørstadbotten og Hedberg.



## Årsmøtet 2013

Årsmøtet 2013, ble holdt på Voss 30. november. En av orienteringssakene dreide seg om samarbeidet med det danske *Nätverk for kvinder i de filosofiske fag*. Samarbeidet med dem har blitt videreført, bl.a. om prosjektet “Filosofien og grænsen”. Våren 2014 ble det avholdt en konferanse i København som del av dette samarbeidet. Mer om dette arrangementet og om deltagerne fra Bergen vil bli beskrevet i Årboken for 2014.

Det ble også orientert om utlysning av et stipend for en kvinne i filosofi for å utarbeide en phd-søknad. Dette stipendet ble utlyst våren 2014, og mer om dette vil også komme i Årboken for 2014.

Kristin Sampson orienterte også om prosjektet *Kvinner i filosofi* som hun og Ole Koksvik har initiert på Institutt for filosofi og førstesemesterstudier og hvor både ansatte og studenter deltok. En arbeidsgruppe som møttes høsten 2013 og fram til Dagsseminaret i januar 2014 satte fokus på den lave kvinneandelen i filosofi og ønsker å jobbe frem gode strategier for å øke denne. Resultatet av denne arbeidsgruppens arbeid ble lagt fram for FoF på det årlige Dagsseminaret og foreligger i form av en rapport som er levert til ledelsen på FoF.

Gro Jørstad Nilsen orienterte om prosjektet *Filosofiskolen* som Rolf Enger er ansvarlig for og som sorterer under Frivilligheten i Solheimsviken bydel. Enger er interessert i flere rene filosofi-arrangement og i den forbindelse er det han ønsker å samarbeide med bl.a. nettverket vårt. Deltakerne på årsmøtet var positive til å være med på dette.



Videre ble det diskutert et forslag om å legge ned de gamle nettsidene på origo-plattformen (<http://bnkf.origo.no/>) og heller satse på å oppgradere nettsidene som er knyttet til Institutt for filosofi og førstesemesterstudier. Dette er nå gjennomført. Bergensnettverket for kvinner i filosofi har fått et eget område på lik linje med forskergruppene. Det har også blitt etablert en felles mailadresse for kommunikasjon med nettverksmedlemmene: [bnkf@fof.uib.no](mailto:bnkf@fof.uib.no).

Formen på den årlige nettverkskonferansen ble også diskutert, og årsmøtet og medlemmene sluttet opp om at en i 2014 skulle ha et ekstra fokus på å trekke med de kvinnelige studentene ved Institutt for filosofi og førstesemesterstudier, og på rekruttering. Denne konferansen blir holdt 3.-4. oktober 2014.





## Vibeke Andrea Tellmann

### *Øretvist: i Derridas marg.* *En lesning av innledningen i Margins of Philosophy.*

#### **Innledning**

“Tympan” er innledningen i Jacques Derridas essaysamling *Margins of Philosophy* (1972/82).<sup>1</sup> Innledninger fremfører vanligvis ikke argumenter på egne vegne, de forskutterer hva boken handler om, gjør rede for tekstens argumentative grep og tekstens avgrensninger og begrensninger. Innledningen befinner seg både fysisk og innholdsmessig i ytterkanten av boken, den befinner seg i marginen. Slik leses også ofte innledningen, som marginal i forhold til bokens kjerne. Kan innledningen ha betydning i seg selv? Eller vil den alltid være på grensen mellom bokens utenfor og innenfor og slik sett avhengig av de feltene den avgrenser seg mot; bokens fysiske og kulturelle kontekst og bokens innhold. Nettopp dette spørsmålet, spørsmålet om grensen mellom utenfor og innenfor og denne grensens kvalitet, struktur og funksjon, er tema for “Tympan” og dermed også for *Margins of Philosophy*. ‘Tympan’ og ‘margin’ er stikkordene for

---

<sup>1</sup> Derrida, Jacques: *Margins of Philosophy*. Oversettelse Allan Bass. Chicago: The University of Chicago Press 1982

innledningen og for boken, og de skjærer stadig over i hverandre. I denne teksten skal innledningen rykkes inn i sentrum og gjøres til gjenstand for undersøkelsen.

Derrida bruker ‘tympan’ i to hovedbetydninger: som trommehinnen i øret og som trykkpressens rammer som holder arket på plass. De to betydningene situerer grensen, marginen, innenfor to ulike sfærer. Trykkekunstens ‘tympan’ knytter grensen til skriften, til det visuelle og til maskinen, det konstruerte. Ørets ‘tympan’ knytter grensen til stemmen, det auditive og til kroppen, til naturen og det naturlige. I denne teksten vil hovedvekten ligge på det betydningsregisteret som åpner seg i forlengelsen av ørets ‘tympan’. Trommehinnen er en tynn membran som skiller det ytre øret fra mellomøret. Trommehinnen har for det første en beskyttende funksjon i forhold til ørets indre deler. For det andre reagerer trommehinnen på lydsvingninger og overfører eller viderefører disse til benkjeden i mellomøret. Trommehinnen kan forstås som resepsjonsflate for den ytre verdens impulser, og som fortolkeren eller formidleren av impulsene til menneskets indre. Gjennom disse funksjonene tjener *tympanum* som et eksemplarisk bilde for Derrida på grensen mellom det indre, det egne, og det ytre, det fremmede. Ørets struktur, kvalitet, kontekst og fenomenologi fungerer i overført betydning som bilde på filosofiens utfoldelse og problem.

### **Kjerneteksten, margteksten, fotnoteteksten**

Derridas første ord i innledningen er “To tympanize – philosophy”.<sup>2</sup> ‘Tympanize’, fra det franske verbet ‘tympaniser’, betyr å offentlig kritisere eller latterliggjøre<sup>3</sup> og

---

<sup>2</sup> Ibid., s. x

<sup>3</sup> Ifølge oversetteren Alan Bass. En effektiv strategi for å ‘tympanize’, kan være å nettopp marginalisere og utgrense objektet for kritikken.

er en tredje medsvingende betydning av ordet ‘tympan’.<sup>4</sup> Derridas ærend er å utforske, utfordre og kritisere filosofiens grense og filosofiens ønske om å tilegne seg makt over grensen gjennom å oppheve den.<sup>5</sup> Behovet for å styre grensen dreier seg om behovet for å ta kontroll over filosofiens objekt, å tilegne seg eller gjøre til sitt eget, det andre som ligger utenfor filosofiens felt. Derridas ambisjon er å bryte gjennom, stikke hull på, den hinnen eller marginen som omslutter og dekker over filosofiens indre rom. Han spør retorisk “(...), can one puncture the tympanum of a philosopher and still be heard and understood by him?”<sup>6</sup>

I “Tympan” synliggjør Derrida, i bokstavelig forstand, tekstens og bokens indre problematikk gjennom å overskrive den vanligvis tomme og usynlige tekstmarginen. Den høyre

---

<sup>4</sup> En fjerde betydning, som ikke vektlegges her, men som Derrida indirekte nevner, er den arkitektoniske betydningen. Tympan er en trekant eller halvsirkel over et inngangsparti. Den er ofte dekorert med bilder eller figurer. Derrida vier også en lengre fotnote, fotnote 11, til ‘tympanum’ i betydningen ‘(mølle)hjul’ slik det er beskrevet av Vitruvius i *De Architectura* fra 1500-tallet.

<sup>5</sup> På tittelsiden til “Tympan” har Derrida plassert tre sitater av Hegel. Det første er hentet fra *Science of Logic*: “The thesis and antithesis and their proofs therefore represent nothing but the opposite assertions, that a *limit is (eine Grenze ist)*, and that the limit equally is only a *sublated (aufgehobene (relevé))* one; that the limit has a beyond with which however it stands in relation (*in Beziehung steht*), and beyond which it must pass, but that in doing so there arises another such limit, which is no limit. The *solution* of these antinomies, as of those previously mentioned, is transcendental, that is.” (Ibid., s. ix). Derrida snakker gjennomgående om ‘filosofien’ uten å presisere begrepet nærmere. Jeg bruker imidlertid uttrykkene ‘filosofien’ og ‘metafysikken’ alternativt fordi det er ganske klart at det i første rekke er filosofi med utgangspunkt i metafysikkens strukturer som er til undersøkelse.

<sup>6</sup> Ibid, s. xii

margen er overskrevet av utdrag fra Michel Leiris' (1901-1990) selvbiografiske tekst *Biffures* (1948).<sup>7</sup> Med dette grepet viser Derrida også at teksten alltid er omringet, innringet eller avgrenset av andre tekster, av de mange kontekstene. Spørsmålet blir om Derrida også performativt gjør det samme som han mener den filosofiske tradisjonen alltid har gjort, nemlig å ta kontroll over sin egen grense ved å forskuttere og bestemme hva som skal stå i tekstmargen. Eller setter han sin egen tekst i spill, eller på spill, ved å åpne grensen og slippe til en annen tekststemme med en annen opprinnelse? Det kan også være at Leiris' tekst i den høyre margen fortrenger Derridas egen tekst ut i den venstre margen. For hva blir kjerne og hva blir marg når to tekster opptrer ved siden av hverandre?<sup>8</sup> Forblir margen marg dersom den er overskrevet?

Om den høyre og venstre margen vanligvis er tom,<sup>9</sup> er den nedre margen i akademiske tekster alltid allerede fylt ut etter en rekke standarder og krav som definerer den vitenskapelige praksisen og som bidrar til å skille denne fra andre litterære praksiser. Den nedre margen rommer fotnoteteksten. Fotnoteteksten har primært to funksjoner; å verifisere og å avlede. Den verifiserende fotnoten forankrer påstandene i sitt opphav. Den sørger for at de forsikres som gyldige gjennom henvisninger til saksforhold, undersøkelser, andre som hevder det samme, eller ved å henvise påstanden til dens første rettmessige eier. Den verifiserende fotnoten danner et

---

<sup>7</sup> Leiris, Michel: "Biffures, vol 1". I: *La règle du jeu*. Paris: Gallimard 1977, ss. 85ff.

<sup>8</sup> Den norske betydningen av 'marg' som 'benmarg', 'kjernen' i ben, kan snu dette forholdet rundt.

<sup>9</sup> I akademiske tekster er den høyre og venstre margen ofte likevel overskrevet av en foranderlig metatekst; leserens egne kommentarer til teksten i form av stikkord, spørsmål kryssreferanser, anekdoter osv. Det er en tekst som er dypt personlig og ulesbar for andre enn den enkelte leseren selv.

betydelig nettverk av kryssende referanser som utgjør den akademiske tekstens viktigste rammeverk. Teksten står og faller på sine fotnoter, de er nettopp tekstens føtter. Den andre typen fotnoter, de avledende notene, bidrar til å videreføre en tanke i hovedteksten som av ulike årsaker ikke lar seg innordne tekstens interne retorikk eller tankerekkenes progresjon, men som likevel bidrar til tekstfyllden. Det er tekstens overskuddsmateriale. Er fotnoten nødvendig for at kjerneteksten skal gi mening? Eller er den først og fremst formelt sett nødvendig for å forsikre teksten, mens den betydningsmessig er unnværlig for kjerneteksten? Den grafiske bunnplasseringen er talende for fotnotens funksjon i form av å vise til tekstens opprinnelse eller utspring, men også for fotnotens karakter av å være underordnet hovedteksten, av å være på bunnen i et betydningshierarki.

I "Tympan" er fotnoteteksten omfangsrik. Noen noter er korte, de verifiserer påstandene gjennom referanser til deres forankring i andre tekster. Hovedkilden er forfatteren selv, fotnotene viser til andre tekster av Derrida. Påstandene veves dermed inn i et tankenettverk som forutsettes for at de enkelte trådene skal fungere meningsfullt. Andre noter er lange, de opptar nesten hele siden og fortrenger både kjerneteksten og margteksten opp i den øvre margen. Disse notene fungerer både som avledningsmanøvrer fra hovedtekstens retoriske fremdrift, og som garantister for uttrykkene fotnotene hekker seg på i kjerneteksten.

Fotnotene fungerer som tekstens bokstavelige betydning, som en forsikring om at ordet kan forankres i et faktum eller i en kulturell kontekst. Samtidig viser fotnotene at det enkelte uttrykket i hovedteksten har mange opprinnelser, de kan føres tilbake til, eller ned til, eller utover mot en rekke ulike kontekster. Forankringen av uttrykket i en opprinnelig betydning, fungerer derfor kanskje i like stor grad som en

avledning fra, eller av, betydningen. Spørsmålet blir om det er hovedteksten som er avledet eller utledet av de betydningene som fotnoteteksten avdekker, eller om fotnoteteksten er den avledede betydningen.

I tre lengre fotnoter i “Tympan”, fotnote 5, 6 og 9 i den engelske oversettelsen, beskriver Derrida ørets anatomi og kulturhistoriske betydning. Hver fotnote tar for seg et organ fra et av ørets tre deler, det ytre øret, mellomøret og det indre øret. De tre notene kan derfor leses som å følge direkte på hverandre og som å utgjøre en sammenhengende betydningsstruktur som munner ut i et enhetlig bilde av øret. I første omgang kan fotnotene tas på ordet ved å forfølge de interne referansene med tanke på hvor de leder øret og hvilket øre kjerneteksten støtter seg på og henter sitt betydningsgrunnlag fra. I neste omgang er spørsmålet hva øreorganet i fotnotene veksles inn i når kjerneteksten henter opp fotnotene. Eller motsatt, hva avledes fra tankerekken når kjerneteksten forviser noe ned i fotnotene? Spillet mellom de to nivåene i teksten, lar oss høre tekstens indre stemme.

### **Mellomøret: Fotnote 5 “(...) the inner hammer.”**

Fotnote 5 er knyttet til kjerneteksten i setningen “In order effectively, practically to transform what one decries (tympanizes), must one still be heard and understood within it, henceforth subjecting oneself to the law of the inner hammer?”<sup>10</sup> Den indre hammeren er plassert i mellomøret, som er et luftfylt rom på innsiden av trommehinnen. Hammeren er en av tre små knokler i mellomøret, de andre er stighbøylen og ambolten. Sammen danner de en benkjede. Hammeren er plassert på innsiden av trommehinnen og er

---

<sup>10</sup> Derrida, Jacques: *Margins of Philosophy*. Oversettelse Allan Bass. Chicago: The University of Chicago Press 1982, s. xiii.



delvis sammenvokst med den. Hammerens oppgave er å videreformidle vibrasjonene fra trommehinnen til de andre mellomøreknoklene, som i sin tur leder lyden videre inn i øret. Mellomørets grunnfunksjon er derfor overføring eller videreføring av impulser. Mellomøret er nettopp medierende. Derrida fremhever at hammeren har en dobbelt funksjon idet den både utligner trykket fra lydbølgene utenfra og trykket fra det indre ørets væsker; den balanserer et ytre og indre press. Hammeren har derfor en beskyttende, dempende og avledende funksjon i forhold til trommehinnen. Hammeren utfører denne oppgaven på en paradoksal måte. Den demper virkningen av lydets vibrasjon i trommehinnen ved å 'hamre' på trommehinnen. Det er motbevegelsen i hammeren som demper virkningene av lyden på trommehinnen. Mellomørehammeren formidler og kommuniserer, og den beskytter og demper, lydsvingningene i trommehinnen.

I kjerneteksten veksles mellomørets hammer inn en metafysisk hammer, en filosofisk hammer. Denne fungerer nettopp som en form for portvokter eller grensevakt som tar imot og omformer impulsene fra verden slik at de harmonerer med filosofiens strukturer og gjøres forståelige innenfor disse strukturene. Hammeren spiller en avgjørende rolle i forhold til å utjevne eller oppheve grensen mellom filosofiens indre egne felt, og filosofiens andre, ytre felt. På samme måte som mellomørehammeren, kommuniserer og formidler den filosofiske hammeren impulsene fra verden samtidig som den beskytter filosofien mot de samme impulsenes styrke. Filosofien risikerer ifølge Derrida ingenting ved å åpne seg for kritiske impulser, lydene fra utsiden, fordi disse blir møtt med den filosofiske hammerens motbevegelse som demper brodden i kritikken, den smertefulle støyen eller de smertefulle lydsignalene.

Derrida veksler imidlertid også bildet av mellomørets hammer inn i en hammer av et ganske annet slag, en hammer av det harde fysiske slaget; Nietzsches hammer. “To philosophize with a hammer. Zarathustra begins by asking himself if he will have to puncture them, batter their ears (...), with the sound of cymbals or tympani, the instruments, always, of some Dionysianism. In order to teach them ‘to hear with their eyes’ too.”<sup>11</sup> Denne andre hammer slår til fra utsiden. *Afgudernes ragnarok* (1888) har undertittelen “Eller hvordan man filosoferer med hammeren”.<sup>12</sup> Hammeren leder an i Nietzsches stormfulle krig mot den filosofiske fordoblingen av verden, den platonske dualismen.<sup>13</sup> Å filosofere med hammeren betyr imidlertid ikke bare å slå uærbødig løs på filosofiens påstander. I innledningen til *Afgudernes ragnarok*, er det hammeren i form av en stemmegaffel som får oppgaven med å avsløre, i betydningen å lokke ut eller ‘uthøre’ (‘aushorchen’),<sup>14</sup> de filosofiske sannhetene som usannheter. Nietzsche stiller spørsmålet med hammeren, og svaret er det han omtaler som den ‘berømte hule tonen’.<sup>15</sup> Idet stemmegaffelen berører filosofiens overflate, utløses gjenlyden av tomrommet. Gudene avsløres som avguder, som hule skall.<sup>16</sup> I dette bildet vender trommehinnens og

---

<sup>11</sup> Ibid., s xii-xiii

<sup>12</sup> Nietzsche, Friedrich: *Afgudernes ragnarok*. Oversettelse Jens Erik Kristensen og Lars-Henrik Schmidt. Danmark: Gyldendal 1993

<sup>13</sup> Og den kristne dualismen. Nietzsches prosjekt, om enn med andre midler, er på mange måter det samme som Derridas; å synliggjøre filosofiens grense som grensen mellom det egne og det andre, mellom objektet og subjektet eller mellom det sensible og det intelligible.

<sup>14</sup> Det auditive aspektet kommer ikke frem i den danske oversettelsen (ibid, s. 21), men i den tyske originalteksten: “Einer andre Genesung, unter Umständen mir noch erwünschter, ist Götzer *aushorchen* (...).”

<sup>15</sup> Ibid., s. 21.

<sup>16</sup> I forordet stiller Nietzsche spørsmål med hammeren; “For én gangs skyld her at stille spørsmål med *hammeren* og, måske, som

mellomørets fysiognomi tilbake; trommehinnen som resepsjonsflate og mellomørets hulrom som resonanskasse.<sup>17</sup>

Derrida distribuerer bildet av den fysiske mellomørehammeren i to ulike filosofiske hammere i kjerneteksten. I første omgang veksles den fysiske hammer, mellomørehammeren, i en metafysisk hammer, som i neste omgang veksles tilbake til en fysisk hammer, slaghammeren og stemmegaffelen.<sup>18</sup> Disse fungerer filosofisk for å avsløre metafysikkens grandiose tomhet for så å destruere den. Derridas spørsmål, og jeg vil påstå Derridas store dilemma, er nettopp spørsmålet han stiller i setningen der fotnote 5 er plassert. Må man utsette seg for metafysikkens lovmessigheter for å kunne, i bokstavelig betydning i denne konteksten, slå den? Eller er det en tapt kamp? Hvilken hammer fungerer mest effektivt?

### **Trommehinnen: mellom det indre og det ytre øret**

De to hamrene er plassert på hver sin side i filosofien og av trommehinnen. Trommehinnen skiller mellomøret fra det ytre

---

svar høre hin berømte hule tone, der vidner om oppustede indvolde (...).” (Ibid., s. 21). I etterordet sier han at “Hammeren taler.” Den hammeren som taler og som får det siste ordet, er igjen den harde hammeren: “*Denne nye tavle, oh mine brødre, setter jeg over jer: Bliv hårde!*” (Ibid., s. 121).

<sup>17</sup> Nietzsche sier at han hører filosofiens tomme, hule klang med de ørene han bærer bak ørene. Disse ørene motsetter seg å være tilhørerens ører (ibid., s. 21). De er det han kaller ‘det onde øret’, og som han i andre tekster omtaler som det minste øret og det tredje øret. Derrida henter i vesentlig grad sin forståelse av det kritiske øret som et motstykke til det åpne, tilhørende, metafysiske øret, fra Nietzsches beskrivelse av øret.

<sup>18</sup> De to hamrene representerer en analogi for dualismens tosidige virkelighet, den fysiske utsiden, verden eller objektet, og den metafysiske innsiden, filosofien som subjektet. Mellomørehammeren står til øret som den filosofiske hammeren står til filosofiens indre logikk.

øret. Trommehinnen tilhører begge sfærene og i denne posisjonen etablerer den selve bildet på grensen. Grensen, trommehinnen, er stridens kjerne. Vekselspillet mellom den fysiske trommehinnen i øret,<sup>19</sup> og dennes fordobling i en metafysisk hinne, grensen mellom filosofiens interioritet og eksterioritet, utspiller seg i kjerneteksten. Derridas primære grep i teksten “Tympan”, som muliggjør hans dekonstruktive inngrep i de filosofiske tekstene han tar opp i *Margins*, er henvisningen til det faktum at trommehinnen i øret står skjevt. Trommehinnen skråner mellom det ytre øret og mellomørekanalen. Denne skrånede posisjonen har som funksjon å øke trommehinnens resepsjonsflate og dermed også å øke trommehinnens vibrasjonsevne. Det øker igjen hørselens presisjonsnivå.

Derrida veksler inn dette fysiskmaterielle strukturtrekket ved trommehinnen i et filosofisk poeng som spiller metafysikken et avgjørende puss. Trommehinnens filosofiske posisjon som grensen mellom det indre, egne og det ytre, fremmede, umuliggjøres gjennom trommehinnens skjevhet. Filosofiens kontrollerende grep om sin egen grense gjennom å organisere tenkningen i regulære dikotomier, antinomier og synteser som innebærer at grensen alltid kan omgjøres og oppheves, fungerer ikke dersom grensen er skjev, irregulær. Hele det filosofiske systemet bryter sammen idet grensebegrepet forskyves ut av posisjon. Derrida kan med belegg i det fysiske øret, angripe filosofien nettopp på grensen og gjøre grensen til selve angrepvinkelen.

Denne bevegelsen, dekonstruksjonens bevegelse, muliggjøres gjennom en dobbel metaforisk loop som minner om, mimer, distribusjonen av hammeren i en metafysisk og en nietzscheansk hammer. I første omgang etableres

---

<sup>19</sup> Og i trykkemaskinen.

trommehinnen som metafor for, og belegg for, den filosofiske grensen mellom innenfor og utenfor, det egne og det fremmede. Men idet metaforen er etablert, trekkes den tilbake til trommehinnen, det empiriske belegget, som avslører at den er skjev og dermed ubrukelig som metafor for den filosofiske regulære grensen. Det siste og avgjørende trekket er på nytt å tilbakeføre den skjeve trommehinnen til filosofiens grense som nå fremstår som dekonstruksjonens grensebegrep, eller dekonstruksjonens tekstgrep.

### **Det ytre øret: Fotnote 6 “(...) banner?”**

Spørsmålet blir igjen om Derridas strategi, dekonstruksjonens strategi, muliggjør en vei ut av metafysikken, eller om denne metaforiske omformingen av grensen egentlig medfører at man stadig vekk innrulleres i grensens bestemmende strukturer. Derrida introduserer det ytre øret, trommehinnens ytterside, nettopp som et spørsmål om man uansett forblir under metafysikkens banner: “But by relating it to something to which it has no relation, is one not immediately permitting oneself to be encoded by philosophical logos, to stand under its banner?”<sup>20</sup>

Ordet ‘banner’ har tilsynelatende ingen sentral betydning i forhold til kjernetekstens tema. Fotnoten, det ytre øret, hefter seg på dette uttrykket fordi det på fransk inngår i betydningsregisteret til uttrykket ‘pavillion’. Foruten ‘banner’, kan ‘pavillion’ bety ‘klokken’ som er den ytre åpningen på et horn, og det kan bety ‘øremuslingen’, det ytre øret. Denne fotnoten er på alle måter en digresjon fra kjerneteksten, men som gjennom denne bevegelsen ut i betydningsperiferien betoner det ytre ørets funksjon. Derrida sier selv at han gir et eksempel på de emnene som blir til overs og som etterlates i

---

<sup>20</sup> Derrida, Jacques: *Margins of Philosophy*. Oversettelse Allan Bass. Chicago: The University of Chicago Press 1982, s. xiv.

margen. Eksemplet er ørets seksualiserte konnotasjoner som finnes i en rekke kulturkretser, blant andre de malesiske folkeslagene Dogon og Bambara. De betrakter klokkehornet som en fallos og ørekanalen som en vagina. Ordene er spermien som øret insemineres med slik at øret blir åstedet for talens og tankens befruktning. Derrida følger opp med å si at ordene trenger inn i kvinneørets innerste ganger før de krøller seg opp rundt livmoren.

Koblingen mellom øret og livmoren i metaforen om det kjønnede øret, tegner indirekte også opp et spor i retning av en annen av Derridas tekster som fremdeles ikke var skrevet på dette tidspunktet, "Otobiographies: The Teaching of Nietzsche and the Politics of the Proper Name" i *The Ear of the Other. Otobiography, Transference, Translation* (1988).<sup>21</sup> I denne teksten, som handler om selvbiografiens form, hevder Derrida, med utgangspunkt i Nietzsche, at øret kan fungere som navlestrengen mellom staten og individet. I dette øret høres farens dogmatiske tale, det er maktens og erkjennelsens språk. Navlen ('omphalos') er imidlertid selve symbolet for morens livgivende evne. Øret kan derfor også ses, eller høres, som en navle som kobler det til morens språk, en åpen og ambivalent diskurs. Navlens fysiognomiske utforming med sine folder, gjør den lik et øre, men også en munn. Det danner bildet av 'navleøremunnen', med klare likhetstrekk til bildet av øremuslingen. Øret blir kjønnnet i betydning av at øret tilskrives kvinnen. Øret er et kvinnelig øre. Det språket som motstår metafysikken i *Otobiographies*, er mors-målet, et kvinnelig språk.

I avsnittet der fotnote 6 er heftet på uttrykket 'banner', hevder Derrida at 'det fremmede' som begrep nettopp ikke er

---

<sup>21</sup> Derrida, Jacques : *The Ear of the Other*. Oversettelse Avital Ronell. Lincoln and London: University of Nebraska Press 1988

fremmed for filosofien, men en del av dennes bevegelse. Det er derimot objektet selv som unndrar seg og som kan overtrumfe filosofiens grense. Kanskje er ‘navleøremunnen’, dette fremmede organet og fremdeles uhørt når “Tympan” skrives, et slikt objekt som løsriver seg fra metafysikkens banner.

**Det indre øret: Fotnote 9 “(...) the vestibular canal.”**

“But indefatigably at issue is the ear. Not only the sheltered portico of the tympanum, but also the vestibular canal.”<sup>22</sup> ‘Vestibulum’ er en del av det indre øret. Det indre øret består av flere væskefylte hulrom eller ganger som til sammen utgjør det som kalles labyrinten. Denne delen av øret har to hovedfunksjoner, hørselsevnen som er lokalisert i det som kalles sneglehuset, cochlea, og balanseevnen som er lokalisert til buegangene og vestibulum.<sup>23</sup>

I fotnoten henviser Derrida i første omgang leseren til *Littres* leksikalske forklaring på oppslagsordet ‘the vestibular canal’. Her gis uttrykket tre hovedbetydninger der de to første er anatomiske termer for henholdsvis balanseorganet i det indre øret og det kvinnelige kjønnsorganet. Den kulturhistoriske forståelsen av det kjønnede øret i fotnote 6, følges her opp som en ren anatomisk likhet, en overlappende likhet, mellom de to organene som nedfeller seg i det språklige uttrykket. Den

---

<sup>22</sup> Derrida, Jacques: *Margins of Philosophy*. Oversettelse Allan Bass. Chicago: The University of Chicago Press 1982, s. xvii

<sup>23</sup> ‘Vestibulum’ består igjen av to hulrom, ‘sacculus’ og ‘utricleus’. Både bevegelser i rommets tre dimensjoner og endringer i bevegelsestempoet registreres her ved at små krystaller som kalles otolitter, øresteiner, henger igjen i væsken på grunn av tyngdeforskjellen. Denne informasjonen registeres av nervecellene og videreføres til øyemuskulaturen, muskulaturen i kroppen og til lillehjernen som koordinerer balanseinformasjonen.

tredje betydningen er knyttet til det arkitektoniske begrepet 'vestibyle' for forslamlingsplass og inngangshall. Her nevnes det også at Ovid kobler 'vestibulum' til hjemmets gudinne, Vesta. Øret får karakter av å være et hjemlig sted eller rom, og der dette rommet igjen kan sies å være et kvinnelig rom.

Etter den leksikalske, anatomiske, kulturhistoriske beskrivelsen av det indre øret, er det ørets labyrintiske spiralform som utkrystalliserer seg. Både det indre og det ytre øret bærer sneglehusets og muslingens form. I muslingen suser havet, den samme lyden som også er ørets egenlyd, den produseres i øret og har seg selv som opphav. Derrida spinner rundt denne figuren i fotnoten og lar den stå som bilde på det øret som lukker seg om seg selv og sin indre stemme. Her hefter fotnoten seg tilbake på den teksten den er avledet av.

But indefatigably at issue is the ear, the distinct, differentiated, articulated organ that produces the effect of proximity, of absolute properness, the idealizing erasure of organic difference. It is an organ whose structure (and the suture that holds it to the throat) produces the pacifying lure of organic indifference.<sup>24</sup>

Det indre øret veksles inn i forestillingen om det dematerialiserte filosofiske øret, det øret som vender seg mot subjektets indre dematerialiserte stemme i samtidighet, og som dermed sikrer og forsikrer selvnærværets mulighet. Derrida utvikler i *Stemmen og fænomenet* (1967),<sup>25</sup> kritikken av Husserls tegnteori, et uttrykk for denne koblingen mellom stemmen og øret; uttrykket 'stemmen som hører/forstår seg selv snakke i samme øyeblikk'. Derrida bruker uttrykket 'entendre' som på fransk betyr både 'å høre' og 'å forstå' for å

---

<sup>24</sup> Ibid, s. xvii

<sup>25</sup> Derrida, Jacques: *Stemmen og fænomenet*. Oversettelse Steffen Nordahl Lund. København: Hans Reitzels Forlag 1997.



understreke hørselens grunnfunksjon som forståelse. Dette uttrykket opptrer i mange av Derridas tekster, også i “Tympan” i avsnittet der fotnote 9 er plassert. Uttrykket fungerer som markør for nettopp idealismens nærværsmetafysikk.

Både i *Stemmen og fænomenet* og i “Tympan” undergraver Derrida idealismen, metafysikken, gjennom henvisningene til stemmens og ørets organiske strukturer. Den fenomenologiske stemmen undergraves, slik jeg leser Derrida i *Stemmen og fænomenet*, av sitt eget ekko som umuliggjør samtidigheten og identiteten mellom talen/tanken og tankens betydning.<sup>26</sup> Trommehinnens skjevhet undergraver filosofiens, underforstått metafysikkens/idealismens, forsøk på å regulere grensen mellom filosofiens innenfor og utenfor. Det indre ørets labyrintiske struktur gjør det selvbekreftende subjektet svimmelt. Men tiltross for at Derrida peker på skjevhetene, skrankene, som det fysiologiske øret skaper for det metafysiske øret og som underminerer den indre koblingen mellom stemmen og øret, gir han ikke øret en annen rolle eller en annen funksjon. Øret forblir, så paradoksalt det høres, filosofiens forståelsesfulle tilhører, nærværsmetafysikkens organ. Det bildet av øret som Derrida bygger opp i kjerneteksten, med belegg i fotnotenes anatomiske, bokstavelige, beskrivelser av ørets tre deler, fungerer etter min mening nettopp som en metafor, en simile, for forståelse. Det øret forstår, er subjektets egen dematerialserte stemme; tanken. Å høre er (det samme som) å forstå. Å snakke er (det samme som) å tenke. Selv om Derrida samtidig sier at det er umulig.

---

<sup>26</sup> Tellmann, Vibeke Andrea: “Gjenlyden av en taus stemme. Stemmen og fenomenet i lys av fortellingen om Narcissus og Ekko”. I: *Norsk filosofisk tidsskrift*. 2003, nr 3., s. 227-237. Artikkelen bygger på hovedoppgaven *Lydhøre tanker: to filosofiske forestillinger om øret. Derrida og Heidegger*. Bergen: UiB 2001.

Derrida undergraver, dekonstruerer, men han rehabiliterer eller revolusjonerer ikke. Det er Derridas problem. Han blir stående i mellomposisjonen, i spagaten, mellom det fysiske og det metafysiske øret. Resonnementet hans, tekstens bevegelse, veksler mellom metafysikkens to nivåer; det sensible og det intelligible. Så lenge Derrida forblir i spillet mellom fotnotetekstens anatomiske forklaringer og kjernetekstens filosofiske, meningsbærende forklaringer, på grensen mellom tale og tanke og mellom lyd og forståelse, forblir resonnementet hans fanget i dualismens grunnstruktur. Han blir stående ved trommehinnen, grensen mellom filosofiens utenfor og innenfor, uten å slå til og stikke hull på problemet. Det overlater han til andre. Skrittet ut til siden, til det radikalt andre, gjør han indirekte gjennom å utsette teksten for en annen stemme og en annens øre.

### **Den andres øre: Margteksten**

Margteksten begynner øverst til høyre på første ordinære tekstsider, uten noen introduksjon. Hverken tittel eller forfatternavn avslører hvor teksten kommer fra. Det eneste som indikerer at teksten er fremmed, hentet fra et annet sted, er at den er satt i anførselstegn som et langt sitat. På siste side avslører fotnoten at forfatteren er Michel Leiris og at tittelen er “Biffures”, og at det er et utdrag. Leiris var både etnolog, med hovedinteresse for afrikansk kunst, og forfatter med sterke bånd til den franske surrealismen. “Biffures” er et av bindene i hans selvbiografiske hovedverk, *La Règle du jeu* (1948–76). Utdraget Derrida har valgt å la stå i marginen i “Tympan”, er hentet fra det 5. kapitlet med tittelen “Persephone”.<sup>27</sup> Margteksten til Leiris spinner rundt to hovedfigurer som er vevet inn i hverandre gjennom et nettverk av referanser;

---

<sup>27</sup> Leiris, Michel: “Biffures, vol 1”. I: *La règle du jeu*. Paris: Gallimard 1977, ss. 85ff. For en lesning av Leiris’ selvbiografi, se blant andre Hand, Sean: *Michel Leiris: Writing the selv.* West Nyack, NY, USA: Cambridge University Press 2002.

gudinnen Persefone og insektet 'øretvist'. Kurven, spiralen, hulen og labyrinten er de ledende strukturene. Øret er organet.

Persefone er dronning av underverdenen, og datter av innhøstingens gudinne Demeter og gudenes gud Zeus. Hun ble bortført til underverdenen av Hades, og ble for all tid bundet til å være i det underjordiske noen måneder hvert år. I sorg over det, hindret Demeter jorden i å bære frukter de månedene Persefone var i det underjordiske. Det innstiftet årstiden vinter. Persefones navn er derfor knyttet til både vekst og død.

Insektet øretvist, eller saksedyr som det oftest kalles på norsk, er et nattdyr som lever i det samme dunkle landskapet som Persefone; i mørke fuktige sprekker og ganger. Øretvisten har en karakteristisk delt bakpart som den bruker til forsvar, angrep og i parringslek. Navnet 'øretvist' kommer av at det på folkemunne sies at den kan krype inn i øret mens vi sover og punktere trommehinnen med 'saksen' for å legge egg i hjernens hulrom.

De to ulike figurene, gudinnen og insektet, støter på hverandre i det underjordiske riket. Navnene etablerer et fellesskap på et nytt plan, et fellesskap knyttet til

The deep country of hearing, described in terms of geology more than in those of any other natural science, not only by virtue of the cartilaginous caverns that constitutes its organ, but also by virtue of the relationship that unites it to grottoes, to chasms, to all the pockets hollowed out of the terrestrial crust whose emptiness makes them into resonating drums for the slightest sounds.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Leiris, Michel: *La règle du jeu.*, vol 1. I: Derrida, Jacques: *Margins of Philosophy*. Oversettelse Allan Bass. Chicago: The University of Chicago Press 1982, s. xvi

Øret forsamlar en rekke av de kvalitetene som kan tilskrives Persefone og øretvisten. Men slektskapet mellom dem, realiseres ikke bare gjennom at begge bebor det underjordiske med klare paralleller til ørets indre landskap. Slektskapet realiseres gjennom ørets indentifisering av navnene med hverandre, gjennom en klanglig likhet. Det franske navnet for øretvist, ‘perce-oreille’, knytter seg til gudinnen Persefone gjennom de første stavelsernes lydlikhet, ‘perce’ og ‘perse’. Denne lydlikheten er i første omgang vilkårlig, men i sitt vilkår åpner den en stimulerende sammenlikning. Insektets inntrengende, perforerende, tvistende, saksende egenskap smitter over på gudinnen. Den siste stavelsen i insektets navn, ‘oreille’ og den siste stavelsen i gudinnens navn, ‘phone’, etablerer slektskapet på et nytt nivå. Her er det betydningen som danner likheten; referansen til øret, ‘oreille’, og til lyden, ‘phone’. Lydfellesskapet, lydslektskapet, transformeres til et betydningsfellesskap. Betydningslektskapet åpner forbindelsen mellom øret og stemmen/munnen eller trommehinnen og strupen. “Marginal to Persephone and *perce-oreille*, soldered together by a cement of relationships hardened – in broad daylight – by their names, a durable suture is thus formed between the throat and the tympanum, (...).”<sup>29</sup> Denne betydningsmessige likheten mellom øret og lyden åpner seg i kjølvannet av den lydlige likheten, men semantiske tilfeldigheten, mellom de først to stavelserne.<sup>30</sup> Lyden får karakter av å trenge inn, trenge gjennom og stikke opp øret, slik øretvisten perforerer trommehinnen.

---

<sup>29</sup> Leiris, Michel: *La règle du jeu.*, vol 1. I: Ibid, s. xviii-xix

<sup>30</sup> Robert Smith siterer en annen fonetisk kobling Leiris gjør mellom snegle, ‘escargot’, og ‘cogito’. Sneglen står igjen sentralt i fellesskapet mellom øretvisten og Persefone, i sirkelbevegelsene og i bildet av øret. Smith, Robert: *Derrida and autobiography*. Cambridge: Cambridge University Press 1995, s. 95.

Det som tillater navnene å klinge sammen og som avslører lyd- og betydningsslektskapet for den som lytter, er grotten, hulrommet, ørets rom. Stemmen må gis rom for å høres. Hulen, ørets indre landskap som utgjør gudinnen og insektets felles terreng,<sup>31</sup> etablerer den samlende figuren som muliggjør overgangen mellom munnen og øret, strupen og trommehinnen.<sup>32</sup> Hulen befinner seg mellom dem, mellom det indre og det ytre. “On the one hand, therefore, is the outside; on the other hand, the inside; between them, the cavernous.”<sup>33</sup>

I Leiris’ tekst omformes insektet og gudinnen til en stemme, en sangstemme som på fransk kalles ‘basse-taille’, på italiensk ‘basso profundo’. Det er den store stemmen, den dunkle bassen, som domineres av brystklangen. Brystkassen blir resonansrommet, hulrommet mellom øret og strupen som muliggjør sangstemmens mysterium; “(...), mysterious is the voice that sings, in relation to the voice that speaks. The mystery – (...) – can be represented as a margin, a fringe surrounding the object, (...)”<sup>34</sup>

Stemmen i Leiris’ tekst er en klingende stemme som resonerer i rommet, både det ytre rommet og kroppens hulrom i brystet og i øret. Det er først når stemmen høres som en syngende stemme at de lydlige kvalitetene, stemmens malmlfulle klang, gjøres sporbar og merkbar i nettopp rommet og i kroppen. Alle som har hørt en god bass har erfart det. Derfor er kanskje mysteriet sangen i kontrast til talen. Talen eller språket veksles straks inn i mening, mens sangstemmens meningsfullhet bare

---

<sup>31</sup> Leiris, Michel: *La règle du jeu.*, vol 1. I: Derrida, Jacques: *Margins of Philosophy*. Oversettelse Allan Bass. Chicago: The University of Chicago Press 1982, s. xix.

<sup>32</sup> Strupen og øret er fysiologisk sammenkoblet gjennom øretrompeten.

<sup>33</sup> Leiris, Michel: *La règle du jeu.*, vol 1. I: *ibid.*, s. xx

<sup>34</sup> Leiris, Michel: *La règle du jeu.*, vol 1. I: *ibid.*, s. xxiii-xxiv

kan realiseres ved at den forblir ren klang og at den høres som nettopp det. Lyden skapes gjennom kroppen og høres med et øre som lytter til kroppen, eller hører seg selv som kropp, som organ.

Parallellene mellom margteksten og kjerneteksten er påfallende, men de viser samtidig en avgjørende forskyvning, fra senter til periferi, fra kjerne til marg. Stemmen er en menneskelig sangstemme som *ytrer* seg fremfor å trekke seg tilbake i den fenomenologiske-metafysiske selvnærværende tankestemmen. Fordi stemmen klinger ut i rommet, kan den aldri innhentes av øret, av forståelsen som selvidentisk. Det gjør det så vanskelig å tenke. Mellomørets hulrom blir til brystkassens hulrom fremfor det platonske hulrommet som forståelsens kammer. Forbindelsen mellom øret og stemmen, blir forbindelsen mellom strupen og trommehinnen fremfor forbindelsen mellom 'fone' og 'logos'. Hinnen, margen, tympanum, blir grensen i form av et mysterium fremfor en opposisjon.<sup>35</sup>

Margteksten likner kjerneteksten, den mimer kjernetekstens bevegelser ved at hele spekteret av bilder fra kjerneteksten vender tilbake i margteksten, uten at de to tekstene på noe tidspunkt henvender seg direkte til hverandre. Margteksten likner kjerneteksten som et ekko som utsetter og fordreier den. Margteksten er metaforens likhet, det tredje ureduserbare som ikke kan tilbakeføres til de to nivåene som sammenliknes. Jeg mener "Tympan" kan leses som nettopp en metafor etter metaforens klassiske struktur gitt av Aristoteles i *Om*

---

<sup>35</sup> I utdraget fra *Biffures*, snakker Leiris også om hvordan han husker farens fonograf. Fonografen opptrer som en parallell maskin til trykkpressens som bilde av trommehinnen. Derridas fokus på tegnet/merket/avtrykket som avspeiler seg i trykkpressens bilde, gjenfinnes i fonografens gjengivelse av stemmen på voksroller i Leiris' barndomsminne.

*diktekonsten* og diskutert og omdiskutert siden; “‘Metafor’ er et ord som er overført fra sin opprinnelige mening, enten fra det generelle til det spesielle eller fra det spesielle til det generelle eller fra et spesiale til et annet eller ved analogi.”<sup>36</sup> Fotnoteteksten utgjør metaforens hjemlige sted, metaforens grunn, den bokstavelige betydningen, det sensible nivået, objektet/naturen. Derridas kjernetekst utgjør metaforens nivellerte trinn, den overførte betydningen, det intelligible nivået, tanken.

Leiris’ tekst er nøkkelen, det utsatte øret som kontrasierer teksten. “(...), can one puncture the tympanum of a philosopher and still be heard and understood by him?”<sup>37</sup> Øretvisten punkterer trommehinnen som metafor i Derridas tekst. Trommehinnen er ikke lenger grensen mellom utenfor og innenfor i form av grensen mellom det konkrete og det abstrakte, filosofiens objekt og filosofiens begrep. Trommehinnen er koblet til strupen som lydforsterker for sangstemmen som resonerer i mellomøret og i brystet. Det lar oss høre det meningsløse lydslektskapet mellom gudinnen og insektet, mellom høy og lav. Det lar oss høre stemmen, ‘fone’, som ren lyd fremfor ren mening. Det er en lyd som gir mening. Det gir mening for den som lytter også med kroppen, med ørenavlemunnen.

---

<sup>36</sup> Aristoteles: *Om diktekonsten*. Oversettelse Sam Ledsaak. Oslo: Grøndahl og Dreyers Forlag 1989/1997, s. 66.

<sup>37</sup> Derrida, Jacques: *Margins of Philosophy*. Oversettelse Allan Bass. Chicago: The University of Chicago Press 1982, s. xii

## Litteraturliste

- Aristoteles: *Om diktekunsten*. Oversettelse Sam Ledsaak.  
Oslo: Grøndahl og Dreyers Forlag 1989/1997
- Derrida, Jacques: *Margins of Philosophy*. Oversettelse Allan  
Bass. Chicago: The University of Chicago Press 1982
- Derrida, Jacques: *Stemmen og fænomenet*. Oversettelse Steffen  
Nordahl Lund. København: Hans Reitzels Forlag 1997
- Derrida, Jacques: *The Ear of the Other. Otobiography,  
Transference, Translation*. Oversettelse Avital Ronell.  
Lincoln and London: University of Nebraska Press  
1988
- Hand, Sean: *Michel Leiris: Writing the Self*. West Nyack, NY,  
USA: Cambridge University Press 2002
- Leiris, Michel: "Biffures, vol 1". I: *La règle du jeu*. Paris:  
Gallimard 1977
- Nietzsche, Friedrich: *Afgudernes ragnarok*. Oversettelse Jens  
Erik Kristensen og Lars-Henrik Schmidt. Danmark:  
Gyldendal 1993
- Smith, Robert: *Derrida and autobiography*. Cambridge:  
Cambridge University Press 1995
- Tellmann, Vibeke Andrea: "Gjenlyden av en taus stemme.  
Stemmen og fenomenet i lys av fortellingen om  
Narcissus og Ekko". I: *Norsk filosofisk tidsskrift*.  
2003, nr 3.





## **Randi Elisabeth Amundsen**

### ***Erfaringens betydning for menneskets atferd i naturen.***

*Dette essayet er en komprimert og bearbeidet utgave av kapittel 2 i masteroppgaven min fra UiB september 2012, hvor Helge Pettersen var hovedveileder og Trygve Lavik biveileder.*

Til tross for at menneskeskapt klima- og miljøproblemer kan komme til å true eksistensgrunnlaget til store deler av verdens befolkning, er det lite som tyder på at vi går i retning av grunnleggende endringer i vår måte å være i verden på. Scenarier om mangel på nødvendige naturressurser i fremtiden, eller konsekvenser av drivhuseffekten berører ikke i en slik grad at atferden endres nevneverdig. Vi evner å leve livene våre i avstand til ett av sivilisasjonens største problem, nemlig vårt destruktive forhold til naturen. Spørsmålet mitt er derfor om vår manglende aktelse for naturens grenser, og de problemene vi kjenner til at det fører med seg, kan knyttes til vår erfaring av – ikke bare naturen – men virkeligheten som sådan. Her tenkes erfaring som en totalitet av bevisste og ubevisste forhold som preger menneskets opplevelser, viten og

adferd. Erfaring i denne betydningen, innbefatter derfor både tenkning, følelser og instinkter. Denne forståelsen av erfaring kan en også finne i Nietzsches tenkning, og det er nettopp ved hjelp av Nietzsche jeg vil gjøre et forsøk på å belyse det jeg vil kalle den moderne verdens sinnsro og uvirksomhet ovenfor miljøproblemene.

Om ikke Nietzsche har kunnet forutsi detaljene i vår tids klima- og miljøproblemer, er det mye som tyder på at han allerede tidlig i sitt forfatterskap var opptatt av det destruktive forholdet det vestlige mennesket hadde til seg selv og sine omgivelser. Det finnes en underliggende bekymring i Nietzsches tenkning, og ved hjelp av det jeg har kalt for Nietzsches to verdener, vil jeg forsøke å belyse hva denne bekymringen er grunnet i.

De to verdenene som Nietzsche beskriver; er på den ene siden Den platonsk-kristne moralske verden og på den andre siden Nietzsches egen verden av "Vilje til makt". Ut i fra en antakelse om at erfaring er bestemmende for atferden, vil disse to verdener hver for seg resultere i ulik atferd i naturen så vel som i livet generelt.

I dette essayet vil hovedvekten legges på Nietzsches beskrivelse av Den platonsk-kristne verden, som er den vestlige verden slik Nietzsche kjente den. Det er i beskrivelsen av vår vestlige verden Nietzsches tenkning avdekker en *mulig forklaring* på det jeg har kalt for sinnsro og uvirksomhet. En noe forkortet beskrivelse av Nietzsches egen erfaring av verden som "Vilje til makt" er likevel uunnværlig, fordi slik jeg leser Nietzsche, henger hans egen erfaring av verden nøye sammen med hans kulturkritikk og måten han beskriver det vestlige menneskets eksistensielle situasjon på. Jeg vil forsøke å klargjøre denne sammenhengen.

### **Nietzsches tilknytning til gresk filosofi og kultur**

Nietzsche ser ut til å ha hatt en nær tilknytning til gresk kultur og filosofi – både den arkaiske og klassiske tiden. Begge de to verdener som han beskriver, har sin opprinnelse i det greske – hvor han presenterer to tradisjoner; Den sokratisk-platonske tradisjon og den heraklitiske tradisjon. Siden det er Den sokratisk-platonske tradisjonen som vinner frem i vesten, og som etter hvert utvikler seg til Den platonsk-kristne moralske verden, starter Nietzsche sin kritikk av vestlig moral nettopp med Sokrates og Platon.

Nietzsches egen erfaring av verden som “Vilje til makt” har klare paralleller til Heraklits idé om at verden er evig bevegelse og forandring. Men det finnes også atskillige referanser til greske guder og gresk mytologi i Nietzsches tekster. Noe som kan tyde på at “Vilje til makt”-begrepet i tillegg til å være inspirert av Heraklits tenkning eller erfaring, også er inspirert av gresk mytologi. Den heraklitiske bevegelsen er nemlig også mulig å gjenfinne i den greske gudeverden. I mytologien fremstår de greske gudene som en bevegelig kraft eller ånd som finnes overalt i den jordiske virkeligheten. Gudene er ikke statiske, utenomjordiske skikkelser, men kan snarere betraktes som det bevegelige elementet i både mennesket, samfunnet, naturen og i naturfenomenene. Det kan se ut som om Nietzsches referanser til mytene er relatert til den evige, bevegelige og heraklitiske virkeligheten som han selv erfarer. Dette vil jeg komme tilbake til.

### **Det kulturelle og menneskelige forfall**

I følge Nietzsche er det Den platonsk-kristne moralen som så å si har skapt det vestlige menneskets forestillingsverden – den ytre verden så vel som den indre. I det følgende vil jeg forsøke

å sette opp en skisse av hvordan Nietzsche tenker seg at dette har gått til:

Nietzsche ser ulike former for forfall omkring seg i sin egen tid, og hans utallige referanser til forfall, dekadens, nedgang, fordervelse, degenerering og oppløsning har sitt utgangspunkt i to grunnleggende forhold; nemlig nedvurdering av mennesket, samt en nedvurdering av den jordiske virkeligheten. I følge Nietzsche hviler den vestlige moralen på disse to nedvurderingene – som han altså sporer tilbake til Sokrates og Platons tenkning.

Nedvurderingene har sitt utgangspunkt i spørsmålet om hva sannhet er. Sokrates og Platon kommer frem til at sannhet må være en evig og uforanderlig størrelse, samtidig som *det sanne* blir forbundet med det høyeste gode, og følgelig målet for den menneskelige tilværelse. Når det sanne blir forbundet med ubevegelighet, stiller Nietzsche spørsmål ved hvilken status den foranderlige virkeligheten får:

Eksempelvis er det sanselige og instinktive i mennesket bevegelige og uforutsigbare elementer, som i følge premissene til Sokrates og Platon, ikke kan representere noe sant. Dette er bakgrunnen for at Sokrates og Platon gir fornuften en særstilling i forhold til menneskets indre drivkrefter. Fornuften må overvinne, eller holde de indre drifter og instinkter i sjakk, enhver ettergivelse av instinktene og det ubevisste blir dermed, i følge Nietzsche, vurdert til noe mindreverdige: “Når man har behov for å gjøre fornuften til tyrann, slik Sokrates gjorde det, så er det ingen liten fare for at det er noe annet som spiller tyrann. (...) Man må for enhver pris være klok, klar, lys: Enhver ettergivelse for instinktene, ovenfor det ubevisste, fører nedad.”<sup>38</sup> Sannhet og bevegelse er

---

<sup>38</sup> Nietzsche: *Tragediens fødsel*. s. 22, avs. 10.

for Sokrates og Platon motsetninger. Jakten på det sanne og gode innebærer, slik Nietzsche ser det, at fornuften – tenkningen – det ubevegelige – blir betraktet som det som kan redde mennesket fra de uforutsigbare instinktene. For Nietzsche er dette selve formelen for menneskelig forfall, fordi han mener at i et velfungerende og sunt menneske så er kroppens funksjoner både legitime og virksomme. Allerede i hans første bok, *Tragediens fødsel*, berører han dette temaet ved å beskrive prosesser i menneskets indre ved hjelp av greske guder. I tillegg bemerker han i denne boken hvordan fornuften inntar tragediediktingen og fortrenger den mer underfundige dikterånden, noe han anser som starten på mytenes undergang. Fornuftens dominerende rolle ovenfor instinktene representerer et forfall hos Nietzsche – en *nedvurdering av det menneskelige* ved mennesket.

Den bevegelsen Platon ser i den sansbare og foranderlige jordiske tilværelsen, tilfredsstillende heller ikke kriteriene som stilles opp for det evige og sanne. Derfor, hevder Nietzsche, kommer Platon frem til at det eksisterer en utenomjordisk guddomskraft som er *Det ene og sanne* som alle ting har sitt opphav fra. Nietzsches vurdering av Platons sanne gudeverden uttrykker han slik:

Begrepet gud er oppdiktet som motsetningsbegrepet til livet – i ham er alt det skadelige, forgiftende, fornektende, hele dødsfiendskapet mot livet brakt til en redselsfull enhet! Begrepet hinsides, sanne verden er oppfunnet for å gjøre den eneste verden som finnes verdiløs – for ikke å overlate vår jordiske virkelighet et eneste formål, en fornuft en oppgave!<sup>39</sup>

Å forstå denne guden som et motsetningsbegrep til livet, må ses i sammenheng med hvordan Nietzsche betrakter liv – noe som vi finner svar på gjennom begrepet “Vilje til makt” – som

---

<sup>39</sup> Nietzsche: *Ecce Homo*. s. 120, avs. 8.

jeg skal komme tilbake til. Men sitatet peker også i retning av det som for Nietzsche blir opprinnelsen til et to-verdenssystem hvor den jordiske og foranderlige virkeligheten blir nedvurdert i forhold til en bedre utenomjordisk, sann verden. I relasjon til den ubevegelige *sannheten*, som den utenomjordiske guden representerer, blir den jordiske virkeligheten kun et skyggebilde. Her ser Nietzsche parallellen til kristendommen, hvor den kristne, hinsidige guden formidler sannheten og moralen gjennom sine forskrifter. Lønnen for å følge guds bud, er lovnader om et evig liv i det hinsidige. Både Platon og kristendommen gir, slik Nietzsche ser det, en utenomjordisk tilværelse høyre verdi enn den jordiske. Målet for menneskets tilværelse finnes ikke på jorden, men utenfor den. Både Platons og kristendommens draging mot hinsidighet har altså med sannhet som noe statisk og ubevegelig å gjøre. Det er dette han betrakter som en nedvurdering av den jordiske virkeligheten, som for han er den eneste virkeligheten som finnes, noe som også fremgår av sitatet over.

Disse to nedvurderingene anser Nietzsche som grunnlaget for dannelsen av vestlige moral og det vestlige mennesket. Men dette må vi utdype, noe Nietzsche gjør i "Moralens genealogi". Der utlegger han hvordan Den platonsk-kristne moralen har formet det vestlige mennesket.

I de to første avhandlingene av moralgenealogien er det først og fremst menneskets eksistensielle lidelse han behandler. Mens han i den tredje avhandlingen kobler sammen menneskets indre og ytre verden. Her avdekker han hvordan kulturens autoritet(er), med utgangspunkt i den eksistensielle smerten, skaper menneskets indre og ytre forestillingsverden. Heri ligger Nietzsches kritikk av kulturen – som i moralgenealogien i all vesentlighet er en kritikk av kristendommen som maktinstans. Men for å kunne danne oss et bilde av bakgrunnen for denne kritikken, vil det imidlertid

være nyttig først å se på Nietzsches egen erfaring av verden som “Vilje til makt”:

### **“Vilje til makt”**

Nietzsches egen erfaring av liv og virkelighet beskriver han gjennom begrepet “Vilje til makt”. Ordene *vilje* og *makt* kan her være noe forvirrende, kanskje først og fremst fordi vi forbinder dem med bevissthet og intensjonalitet. Men, slik jeg ser det, må vi løsrive oss fra den vanlige betydningen av disse ordene for å få tak på, det jeg vil kalle, Nietzsches naturbegrep: “Vilje til makt”.

Når det gjelder viljeselementet i maktviljen er det ikke snakk om å velge mellom det ene eller andre. Det det er tale om her er; en immanent energi eller kraft som utgjør bevegelsen i alt levende. Referansen til makt har også immanens i seg, som vil si at dette ikke handler om å tilegne seg makt over noe eller noen i vanlig betydning. Dette har å gjøre med livgivende energiers eller krefters evne til å overvinne andre energier i naturen, og derigjennom fortsette sin bevegelse. For Nietzsche er det den bevegelsen som ligger i dette som er forutsetningen for alt liv. Maktviljen er livets indre immanente, evigvarende, bevegelige kraft. Denne bevegelige verden, som for Platon representerer ikke-sannhet, er den eneste virkeligheten som eksisterer for Nietzsche.

Vi kan allerede nå se konturen av to virkelighetsoppfatninger eller verdener: Den platonisk-kristne verden som er basert på uforanderlighet og ubevegelighet og Nietzsches verden av “Vilje til makt” som kjennetegnes av bevegelse og forandring. I sitatet over – hvor Nietzsche hevder at guden er et *motsetningsbegrep til livet* – ser en at dette ikke bare har å gjøre med draging mot hinsidighet, det har også å gjøre med at Nietzsche betrakter tilværelsen som bevegelse og forandring, mens guden representerer u-bevegelighet og u-

foranderlighet – altså motsetter guden seg det Nietzsche erfarer som eneste form for virkelighet og liv.

Vi skal se litt nærmere på betingelsene eller konsekvensene av å betrakte verden som “Vilje til makt”. Når liv er evig forandring så kan det ikke fastholdes i begreper, substanser eller ting. Ingenting forblir i statiske tilstander. For Nietzsche eksisterer det ikke noen dypere mening eller moral bak kreftene i levende liv. Hans verden er *amoralsk*. I naturen så vel som i mennesket er disse kreftene i sving. I Nietzsches notater skriver han, at man må bort fra antakelsen om at livet har hensikt og mål for å forstå hva liv er, og i stedet ta innover seg alle de mangfoldige typer spenninger og strid som livet består av i en formel som også kan anvendes på planter, trær og dyr. Trærne strever ikke etter lykke, de strever derimot etter å forøke seg selv, det vil si vokse – gjennom kreftene i “Vilje til makt”.<sup>40</sup> I et annet notat skriver han at “Vilje til makt” er den innerste essensen av alt levende liv og at menneskelivet kun er et spesialtilfelle av denne viljen.<sup>41</sup> Det er verd å merke seg at Nietzsche her forener alt liv gjennom sitt naturbegrep. Slik sett skiller han seg fra en mer vanlig oppfatning (etter Aristoteles) om at eksempelvis den vegetative, animalske og menneskelige natur er forskjellige naturer. Også filosofen Hans Kolstad ser ut til å opprettholde et slikt skille i det han avslutter sine miljøfilosofiske essays, hvor han drøfter nettopp vår tids store miljø- og klimaproblem, ved å hevde at menneskets redning fra miljøkrisen, vil være å respektere naturen gjennom å erkjenne den som en *egen* form for liv.<sup>42</sup> Ut i fra det ovenstående ser vi at Nietzsche ville vært uenig i at naturen er en *egen* form for liv.

---

<sup>40</sup> Nietzsche i Kaufmann: *Will to Power*, s. 374, avs. 704.

<sup>41</sup> *Ibid*: s. 369, avs. 692.

<sup>42</sup> Kolstad: *Besinnelse. Naturfilosofiske essays*, del II, s. 280.



Det finnes noen sentrale momenter omkring *bevegelsen* i maktviljen i Nietzsches tenkning. Hva er det som skaper bevegelsen i “Vilje til makt”? For Nietzsche er enhver bevegelse betinget av at en motstand er overvunnet. Han ser verden, eller rettere sagt liv, som en rekke krefter som brytes mot hverandre i en evig kamp, hvor forutsetningen for bevegelsen er overvinnelse av motstand. Her er det viktig å merke seg at motstanden er like viktig som overvinnelsen. Uten motstanden finnes det, i dette prinsippet, ingen bevegelse, og dermed heller intet liv. Det finnes heller ikke liv dersom det som overvinner ikke er tilstede. I dette bildet er det lettere å forstå betydningen av lidelse, smerte, motgang og tragedie som Nietzsche stadig er inne på. I lys av “Vilje til makt” så må vi betrakte det lidelsesfulle som nødvendighet. Lidelsen, motstanden – det negative – det som stritter i mot – er iboende i alt levende liv. Det vil ikke si at lidelsen er noe man oppsøker i en eller annen hensikt, for Nietzsche er dette noe man ikke kan komme bort i fra, nettopp fordi den er livets immanens – livets innerste essens.

Inspirasjonen til “Vilje til makt” finner Nietzsche som nevnt hos Heraklit, men jeg skal ikke utdype relasjonen til Heraklit her. Vi skal imidlertid gå tilbake til hans første bok; “Tragediens fødsel”. Selv om “Vilje til makt”-begrepet kanskje ikke hadde funnet sin endelige form da Nietzsche skrev denne boken, kan en likevel gjenkjenne tanken og den erfaringen som ligger til grunn for begrepet også her:

Han skriver blant annet at viljen er alle prosessene i menneskets indre som fornuften forkaster og kaller følelser.<sup>43</sup> Et annet sted skriver han at det er vår oppgave å erkjenne hvordan alt som oppstår må være beredt til *lidelsesfull undergang*. “Kampen, kvalene, tilintetgjørelsen av tingene

---

<sup>43</sup> Nietzsche: Tragediens fødsel, s.103, avs. 16.

synes å være *nødvendige* (min utheving) ved (...) utallige tilværelsesformer som trenger og støter seg frem (...) ved verdensviljens grenseløse fruktbarhet.”<sup>44</sup>

I denne første boken, hvor han som nevnt foran tar utgangspunkt i gresk mytologi, finner Nietzsche at gudene Apollon og Dionysos representerer forskjellige, nødvendige krefter eller sider av menneskets indre liv. Men de greske gudene representerer ikke bare krefter i mennesket, de er også til stede i naturen og samfunnet. Mytene forteller nettopp om kampen mellom gudene og ikke minst mellom gudene og menneskene. Denne kampen finner vi også i Homérs fortelling om Odyssevs hjemreise fra Trojanerkrigen.<sup>45</sup> Det er ikke vanskelig å oppdage at kampelementet er tilstede i denne fortellingen. Helten Odyssevs må overvinne natur og naturfenomener, guddommelige krefter og krefter i sitt indre før han endelig når hjem til sin kone og sin eneste sønn i Ithaka. Overvinnelsesaspektet er fremtredende, men det er også motgangen – og undergangen – og gudene har her en sentral rolle i alt som skjer. Med gudenes hjelp overvinner helten Odyssevs motstanden han møter på hjemreisen, med mer og mindre brutale midler. Det er motstridende krefter som driver både historien og Odyssevs og gudene fremover. En finner klare likhetstrekk mellom den greske gudeverden, slik Homér fremstiller den, og Nietzsche sitt “Vilje til makt”-begrep. Med de mange referansene til greske guder er det til og med fristende å hevde at Nietzsche har erstattet de greske naturgudene med sin egen gåtefulle kraft eller energi – som han altså har kalt for “Vilje til makt”.

Før vi tar fatt på analysene til Nietzsche i “Moralens genealogi”, skal vi kort se på et eksempel hvor “Vilje til

---

<sup>44</sup> Nietzsche: Tragediens fødsel, s. 106-107, avs 17.

<sup>45</sup> Homer: Odysseen.

makt"-begrepets sammenheng med mytene kan anes også i denne avhandlingen. I det følgende sitatet benytter Nietzsche seg av det greske hybris (overmotet) når han karakteriserer og kritiserer sin samtid, og dette er et sitat hvor sammenhengen mellom Den platonsk-kristne verden og "Vilje til makt" er sentral:

Hybris er i dag hele vår stilling til naturen, vår voldtekt av naturen ved hjelp av maskinene og den så ubetenksomme tekniker- og ingeniørøppfinnsomhet; hybris er vår stilling til Gud, det vil si til en eller annen angivelig formåls- og moraledderkopp bak årsakssammenhengens store fangnettsvev (...) hybris er vår stilling til oss selv- for vi eksperimenterer med oss selv i en grad vi ikke hadde villet tillate med noe dyr, og vi spretter fornøyd og nysgjerrig opp sjelen i levende live.<sup>46</sup>

Motkraften til hybris i gresk mytologi, er gudinnen Nemesis, hevgudinnen eller gudinnen for forargelse. Hun trer inn som en re-aksjon på overskridelsen av grensen. Nemesis slår tilbake mot hybris, og grekernes betraktninger omkring balanse er et nærliggende tema her. Men Nietzsches referanse til hybris er interessant; ikke bare peker den i retning av heraklitisk bevegelse – den peker også mot en profeti for fremtiden. Det er kanskje på sin plass å nevne at Nietzsche var utdannet filolog og følgelig at han var særskilt opptatt av språket. En kan derfor anta at ordvalget er av betydning. Hybris som bilde på det som skjer i vesten er neppe tilfeldig. I lys av "Vilje til makt" og gresk mytologi, så vil overmotet i vår verden møtes med et tilbakeslag – en motkraft – heri ligger profetien. Mot det moderne menneskets framferd i verden vil naturens kraft slå tilbake. Men som jeg har nevnt over så er naturbegrepet hans amoralsk, som for Nietzsche betyr at tilbakeslaget, lidelsen, re-aksjonen fra naturens egne krefter,

---

<sup>46</sup> Nietzsche: *Moralens genealogi*, s. 116, avs. 9.

ikke kan *tolkes* innunder moralens område – som er nettopp det Nietzsche ser vil være tilfellet i Den platonsk-kristne moralens verden. Dette poenget blir tydeliggjort i “Moralens genealogi”. Hvor spørsmålet er: Hvordan *fortolkes* det som skjer i Den platonsk-kristne verden? I Nietzsches egen verden må de motstridende hybris-nemesis kreftene betraktes som naturkrefter i sving – og kun det.

### **Moralens genealogi**

Med utgangspunkt i maktviljen knytter Nietzsche forfallet han ser i sine omgivelser til at idealene som Den platonsk-kristne moralen har skapt, har formet vestens menneske og gjort det sykt. På det ytre planet er det sykelige knyttet til en draging mot en bedre verden uten lidelse - og dermed bort fra den jordiske virkeligheten. På det indre planet er mennesket sykliggjort i sin fornektelse av indre og ubevisste drivkrefter – det sanselige og instinktive, som vi har vært inne på. Nietzsche finner i dette, at mennesket forakter seg selv for det menneskelige ved mennesket. Dette er en forakt som fører til en indre strid – og det er denne striden Nietzsche utdyper i sine studier av moralens genealogi:

Som utgangspunkt tenker Nietzsche seg en menneskelig urtilstand hvor det instinktive og legemlige har en helt nødvendig og legitim plass. Det er ved overgangen fra en omflakkende tilværelse til fellesskap og samfunn at instinktene ikke lenger er nyttige, men tvert i mot truende. Problemene som oppstår ved dannelsen av samfunn er, i følge Nietzsche, knyttet til to forhold; *lidelse* og spørsmålet om *mening* med en lidelsesfull tilværelse – som har døden som eneste mulige utgang.

### **Den menneskelige lidelse**

Lidelsen som Nietzsche skriver om i ”Moralens genealogi”, knytter han først og fremst til ressentiment (hat og nag

følelser) og dårlig samvittighet. Han mener disse fenomenene er former for eksistensielle lidelsestilstander som oppstår ved dannelsen av samfunn. Men hans hovedpoeng i genealogien er at i kristendommen blir disse tilstandene gitt en spesifikk *fortolkning*, og at det er denne fortolkningen som ligger til grunn for den vestlige moral. Nietzsche mener altså ikke at lidelsen oppstår *med* kristendommen, men derimot at kristendommens fortolkninger av lidelsen forsterker den.

Før jeg kommer inn på denne fortolkningen, vil jeg først se nærmere på disse lidelses-tilstandene. Ressentimentet har med kristendommens psykologi å gjøre. Nietzsche kritiserer moralfilosofene for å knytte moraldommen; *god* til lykke, behag, eller andre nyttige tilstander i menneskets indre natur. Men for Nietzsche stammer ikke denne moraldommen fra dem som handlingen rettes mot, eller dem den var nyttig for. Den har derimot sin opprinnelse fra de gode selv; som var de fornemme, edle og mektige. De som selv opplevde sine handlinger som gode. Nyttens av en handling angikk ikke dem, skriver Nietzsche.<sup>47</sup> Nyttens kobling til *det gode* er noe som kristendommen bringer inn på et langt senere tidspunkt.

Nietzsche nekter for at det finnes noe som er godt i og for seg, og at det hefter noe felles allmenngyldig sant ved denne dommen. Begrunnelsen for dette gir han ved å vise til at det har vært en *vending* i moralen, hvor blant annet dommen god har endret innhold.

I motsetning til moralfilosofen som går ut i fra en opprinnelighet hvor mennesket ansees for å være god og dermed lik i sin natur, finner Nietzsche ulikhet. Når han betrakter historien avslører han menneskelige ulikheter og variasjoner – snarere enn en god natur som forener mennesket i en felles moralitet. Det som forener hos Nietzsche er, som vi

---

<sup>47</sup> Nietzsche: Moralens genealogi, s. 19, avs. 2.

har sett, maktviljen. Og denne kan uttrykke seg på utallige måter som med nødvendighet ikke bare er gode.

Nietzsche oppsummerer de menneskelige ulikheter i motsetningene mellom det han betegner som *slaven og herren*, eller den svake og den sterke. Slaven er svak og underlegen herren, derfor får ikke slaven utløp for sine reaksjoner ovenfor den sterke gjennom handling. Hos slaven får vi dermed en opphoping av kraft som skaper smerte. Ut i fra denne smerten (hatet/ressentimentet) skapes det en ytre fiende – nemlig de sterke og mektige, som feilaktig blir identifisert som årsak til smerten. I dette ligger det en motstand mot det som er sterkere og mektigere. Denne motstanden til en ytre fiende er for Nietzsche en skapende handling, hvor den svake motsetter seg de ytre realiteter. Her ser Nietzsche en konflikt i *den svakes* indre.

I følge Nietzsche har *det gode* sin opprinnelse i herrene – som er de sjelelig fornemme og privilegerte, edle og fornemme i standssammenheng. Og dommen god i herremoralen har sin motpol i begrepet *dårlig*. For herren er det som er dårlig forbundet med det som er enkelt, pøbelaktig, nedrig og lavt. Den fornemme herremoral skaper altså dommen god ut i fra seg selv, og først der i fra skapes motstykket dårlig. Dommen dårlig er, i følge Nietzsche, ikke gjort ut i fra fiendskap, dette er kun en verdivurdering gjort fra en gunstigere posisjon. Herrenes lykke er ikke avhengig av et blick på sine fiender, de behøvde heller ikke innbille seg lykken eller lyve den på seg slik alle mennesker med ressentiment pleier å gjøre, skriver Nietzsche. De blir kvitt sitt ressentiment i en umiddelbar handling eller reaksjon.<sup>48</sup>

Gjennom kristendommens fortolkninger blir de lave, lidende og avmektige vurdert som *de gode*, og det som i herremoralen

---

<sup>48</sup> Nietzsche: *Moralens genealogi*, s. 32, avs. 10.

ble vurdert som *godt* blir nå vurdert som *ondt*. Det er dette Nietzsche anser som den moralske vendingen og som han kaller slaveoppstanden i moralen. Innholdet i moraldommen *god* har endret seg fra fornem, sterk og privilegert til enkel, lav og pøbelaktig, samtidig som det godes motsetning har endret seg fra *dårlig* til *ond*. Problemet til Nietzsche er at verdien av det gode og onde har forsvunnet fra vår oppmerksomhet, nettopp fordi verdiene har vært virksomme i vår kultur i over tusen år, som vil si at slaveoppstanden i moralen var seierrik.

### **Den dårlige samvittigheten**

Den dårlige samvittigheten har med samvittighetens psykologi å gjøre. Helt fra dannelsen av de mest opprinnelige samfunn finner Nietzsche ulike måter den dårlige samvittigheten så å si preges inn i menneskets sinn på. Staten brukte i sin opprinnelse et fryktelig forsvarsverk for å beskytte seg mot frihetens gamle instinkter, blant annet gjennom grusomme straffer. Dette førte til at instinktene hos det ville og frie mennesket vendte seg innover mot mennesket selv, og dette er det som er opphavet til den dårlige samvittigheten.

Jeg skal ikke komme nærmere inn på hvordan Nietzsche viser at den dårlige samvittigheten utvikler seg i takt med samfunnets utvikling, men bare si noe om hvordan Nietzsche beskriver at den *virker* i menneskets indre, og dette må vi forstå i lys av maktviljen:

Når den dårlige samvittigheten – bevisstheten om skyld – tar form, så har dette med instinkter og ubevisste drivkrefter å gjøre. Mennesket lærer seg å skamme seg for sitt indre driftsliv, og her er det de aktive, fysiske krefter som må fortreges. Konsekvensen når instinktene ikke lenger utløses i det ytre er at de vender seg innover, slik at vi får en opphoping av kraft som ikke finner utløp. Med et vedvarende ytre påtrykk vil disse kreftene svekkes. Det var nettopp dette som innledet den største og uhyggeligste sykdom som menneskeheten til

dags dato ikke er blitt helbredet for, nemlig menneskets lidelse under mennesket, under seg selv.<sup>49</sup> De prosessene som Nietzsche gjør rede for her, er en utdyping av det jeg har kalt for nedvurdering av mennesket.

Kristendommen tar utgangspunkt i disse smertefulle indre tilstandene og gir dem mening gjennom sine *fortolkninger*. I forlengelsen av dette blir den kristne moralen – *det gode* og *det onde* – satt i forbindelse med menneskets lidelse, og her er det viktig å merke seg at i den kristne verden har lidelsen en dobbel funksjon: På den ene siden er den et nødvendig maktmiddel for presteskabet, og på den andre siden blir den også menneskets håp og redning fra det som smerter. Denne dobbelte funksjonen som kristendommen har, er også det som opprettholder dens maktposisjon.

### **Det asketiske ideal**

Det platonisk-kristne liv, som er fundert på dårlig samvittighet og ressentimentstilstander, kaller Nietzsche Det asketiske ideal (Das asketische Ideal). *Det asketiske* momentet her, peker tilbake på nedvurderingene som startet med Sokrates og Platon og som potenseres med kristendommen, som vi har vært inne på over. Men ordet *ideal* er også viktig i denne sammenhengen. Går vi ut fra en ordbokdefinisjon av ordet, så kan det ha mange betydninger; forbilde, ledestjerne, mønsterbilde, noe som er tenkt, som svarer til en idé og enda til kan ordet forstås som en idé som er uten grunnlag. Felles for disse betydningene er at *ideal* har å gjøre med noe som mennesket selv har fremstilt. For Nietzsche er dette idealet basert på en fiksjon som det kristne presteskabet har skapt for å *beskytte* mennesket mot lidelsen. Idealets funksjon er forløsning fra lidelsen, noe som skjer ved å tillegge den mening. Men den kristne meningen med lidelsen – den kristne

---

<sup>49</sup> Ibid: s. 82, avs. 16.



fortolkning – uttrykker samtidig et nei til lidelsestilstander, som i lys av Nietzsches verden vil være et nei til liv.

Det asketiske ideal, hevder Nietzsche, uttrykker seg gjennom bestemte fortolkninger av naturen, historien og livet. Det utlegger alle opplevelser som om at alt er under guds ledelse – uttenkt og ordnet til beste for sjelen.<sup>50</sup> Fortolkningene etterlater seg en tro på at vi tilhører en større enhetlig sammenheng som verner oss mot lidelse, og denne troen skaper et *beskyttende* slør mellom mennesket og virkeligheten. Idealene tildekker virkeligheten. Dette vernet som etableres med idealet, er helt sentralt i forhold til vår problemstilling omkring sinnsro og uvirksomhet.

### **Den asketiske prest**

Prestens arbeid potenserer den menneskelige lidelse: I det den lidende søker en årsak til sin lidelse – søker han en gjerningsmann som han kan rette sin hevn mot for å bedøve smerten. Det er her presteskaperet kommer inn i bildet. Den asketiske presten tolker lidelsen som *skyld* ovenfor Gud, og dermed rettes affektene innad mot mennesket selv. Mennesket er selv skyld i sin indre smerte. De innadrettede affektene får dermed en tuktende og disiplinerende virkning, men den egentlige årsak; som for Nietzsche er at livgivende krefter hemmes, forblir dermed u-erkjent. Hvis vi nå husker på hybris-nemesis kreftene som vi har vært inne på i forbindelse med Nietzsches dom over vesten – vil det tilbakeslaget som Nietzsche spår vil komme, innen kristendommen, tolkes som straff fra gud, og ikke som kun natur, slik Nietzsche ville erfare det som skjer.

Den troende medisineres gjennom prestens fiksjoner om frelse i det hinsidige på den ene siden og frykt for fortapelse som

---

<sup>50</sup> Nietzsche: *Moralens genealogi*, s. 168, avs. 27.

frelsens motstykke. Lidelsen blir tolket som skyld og den positive *mening* ligger i utsiktene til forløsning fra det lidelsesfulle livet. Presten tilbyr her en forløsning fra en eksistensiell smerte. Men hvordan får så mennesket tilgang til denne forløsningen eller frelsen? Jo, det er gjennom *de gode handlinger* som den kristne moralen foreskriver. Det gode og sanne livet blir dermed knyttet opp mot *idealene* som moralen skaper via *handlingslivet*. Handlingene – atferden – blir dermed ledet av – eller rettet mot – de idealene, forbildene som kristendommen skaper. Og det meget sentrale poenget her er, at handlingene våre, i følge dette oppsettet, ikke er ledet av det som skjer i den virkeligheten som Nietzsche selv erfarer, men derimot av idealene i Den platonsk-kristne verden.

Det asketiske ideal er i følge Nietzsche innarbeidet i kulturen gjennom lange tradisjoner og oppleves selvfølgelig og aksiomatisk. Beskyttelsen som den kristne moralfortolkning gir, drar mennesket bort fra en autentisk erfaring av tilværelsen. Og selv om det religiøse grepet etter hvert løsner i Europa, finner Nietzsche at idealene lever videre, noe han uttrykker i følgende sitat: “Gud er død, men slik mennesket (...) er, vil det kanskje ennå i flere tusen år fins huler hvor man viser hans skygge. – Og vi – må beseire også hans skygge.”<sup>51</sup> Etter hvert som kristendommen taper terreng, skapes det nye idealer. Disse kaller Nietzsche for avguder, fordi de hviler på de samme prinsippene, det samme fundamentet, som kristendommen – nemlig *den sanne verden* (ikke-bevegelse og ikke-lidelse). Vestens mennesker har vennet seg til troen på at det finnes en ytre autoritet som så å si holder en hånd over dem dersom en handler i tråd med moralen som idealene formidler. I Den platonsk-kristne moralske verden erfarer mennesket seg beskyttet fra lidelse og smerte gjennom gode handlinger.

---

<sup>51</sup> Nietzsche: *Den muntre vitenskapen*, s. 231, avs. 345.

### **Erfaring – en mulig forklaring?**

Å tegne opp Nietzsches tenkning med bred pensel, slik jeg har gjort her, er problematisk, fordi det nødvendigvis er flere poenger som burde ha vært med i et oppsett som dette, som er utelatt. Like fullt mener jeg at denne skissen kan tjene som en mulig forklaring på den sinnsroen og uvirksomheten som har vært utgangspunktet her. Erfaringen i Den platonsk-kristne verden er som nevnt at den gode handling gir beskyttelse. Opplevelsen av å være beskyttet er her sentral. Idealene – utvikler og forandrer seg, det dukker stadig opp nye avguder. For Nietzsche vil det si at idealene innen politikk, samfunn, økonomi, vitenskap etc. hviler på samme grunn som Det asketiske ideal – det vil si at de hviler på troen på sannhet og sannhetens forutsetninger, som vi har vært inne på.

Med utgangspunkt i Nietzsches tenkning, kan en mulig forklaring på sinnsro og uvirksomhet i Den platonsk-kristne verden være en erfaring av å være beskyttet av en ytre autoritet, samtidig som atferden ledes av idealene som denne autoriteten formidler. I følge dette oppsettet vil konsekvensen være at den lidelsesfulle virkeligheten ikke trenger helt igjennom. Det at vi kjenner til en problematisk virkelighet vil, ut i fra dette, innebære at vi ikke nødvendigvis erfarer den fullt ut.

Det er kanskje på sin plass å illustrere dette med et eksempel: I 2012 traff orkanen Sandy USAs østkyst, blant annet måtte flere tusen mennesker evakueres fra sine hjem, da vind og sjø skyllet innover New Yorks gater. Et resultat av klimaendringer mente mange, og panikken i befolkningen ble formidlet gjennom mediene. New York var kaos. Her må en anta at mange amerikanerne erfarte naturens krefter og sin egen frykt, eller litenhet i forhold til disse. Med Nietzsche vil det si at en skulle tro at de som opplevde denne katastrofen ville engasjere

seg mer i klimaproblematikk, noe mange håpet på. Da dette ikke skjer ser det ut som om oppsettet til Nietzsche faller sammen. Men hvis vi går litt videre, så ser vi at i dagene etter orkanen, arbeider myndighetene hardt for å få hjulene i gang igjen. Ikke bare settes alle krefter inn på opprydding, en garanterer også for å iverksette tiltak for at orkaner i fremtiden ikke kan ramme byen slik Sandy gjorde. Myndighetene setter her inn krefter på å etablere – eller gjenvinne – beskyttelsen – både den rent fysiske og den eksistensielle eller psykiske beskyttelsen. Opprettholdelsen av beskyttelsen, som for Nietzsche vil være en fiktiv beskyttelse, må være en kontinuerlig oppgave for ethvert regime hvis maktposisjonen skal beholdes.

Nietzsches filosofi gir oss ikke nødvendigvis noen *løsning* på problemstillingen som er tatt opp her, men jeg håper jeg har lyktes i å vise at den kan gi en *mulig* forklaring. I tillegg vil jeg hevde at vi med Nietzsche får en forståelse for hvor dypt problemene vi diskuterer sitter i både mennesket og kulturen, noe som er avgjørende for å kunne ta fatt i problemene på en grunnleggende måte.

### **Litteraturliste**

- Homér: *Odysseen*, oversatt av P. Østby. Oslo: Aschehoug & Co 2004.
- Kolstad, Hans: *Besinnelse – Naturvitenskapelige essays*. Oslo: Humanist forlag 2007.
- Nietzsche, Friedrich: *Den muntre vitenskapen*. Oslo: Spartacus forlag AS 2012.
- Nietzsche, Friedrich: *Ecce Homo*. Oslo: Spartacus forlag AS 2011.
- Nietzsche, Friedrich: *Moralens genealogi*. Oslo: Spartacus forlag AS 2012.
- Nietzsche, Friedrich: *The Will to Power*. Oversatt av W. Kaufmann og R.J. Hollingdale, New York: Vintage Books 1968.
- Nietzsche, Friedrich: *Tragediens fødsel*. Oslo: Spartacus forlag AS 2010.





## Anne Granberg

### *Kategorier eller avdekkingsformer?*

*Et forsøk på en nylesning (og forhåpentligvis avklaring)  
av noen av Arendts grunnbegreper og distinksjoner.*

“If I can be said to ‘have come from anywhere’, it is from the  
tradition of German philosophy.”  
(Arendt i et brev til Gershem Scholem)

Arendts *modus operandi* er ofte å nærme seg de tema hun undersøker gjennom å sette opp distinksjoner. Så også i *The Human Condition*<sup>52</sup> hvor noen av de mest grunnleggende distinksjonene går mellom ‘labor’, ‘work’ og ‘action’ dvs. arbeid, produksjon og handling. I forlengelsen av disse skillene finner vi skillet mellom det offentlige og det private og det politiske og det sosiale. Disse distinksjonene, og da kanskje særlig arbeid/produksjon og det politiske / det sosiale har vært utsatt for til dels massiv kritikk, også fra ellers sympatisk

---

<sup>52</sup> Heretter referert til som THC.

innstilte lesere.<sup>53</sup> Hvilken status man vil tilskrive disse konseptuelle distinksjonene bestemmer ofte hvor man ender opp med å plassere Arendt politisk. Noen, som f.eks. Margaret Canovan, betrakter Arendt som en essensielt konservativ, elitistisk og anti-moderne tenker som presenterer en “politics of limits” i opposisjon til modernitetens hybris (Canovan, 1994), mens andre, som finner en mer aktivistisk radikal demokrat i Arendt, hevder at hennes distinksjoner må “mykes opp” eller for å si det med Reinhardt, konfronteres med deres “iboende urenheter” dersom hennes frihetsbegrep skal reddes fra å bli enten inkonsistent eller irrelevant.<sup>54</sup> Jeg kan egentlig like godt slippe katta ut av sekken med en gang, og innrømme at min interesse ligger i den sistnevnte lesningen. En slik oppmyking støter imidlertid på det problemet (som blant andre Reinhardt og Benhabib peker på) at Arendt selv av og til uttrykker seg som om det å gå på tvers av disse begrepslige skillene i teori eller praksis ville være å gjøre vold på grunnleggende ontologiske strukturer i den menneskelige tilværelse. Bakgrunnen for denne teksten er et tidligere foredrag der jeg argumenterte for at Arendts skarpe grensedragning mellom ‘labor’ og ‘work’ verken var konsistent eller holdbart, men jeg følte meg ikke ferdig med temaet, siden jeg opplevde at det var interessante innsikter i Arendts diagnose av den senmoderne tilstand som er verdt å ta vare på, samtidig som nettopp denne typen begrepslige distinksjonene er en integrert del av denne diagnosen. Utfordringen ble da å undersøke om man kan betrakte disse begrepene på en annen måte enn det jeg opprinnelig gjorde, og det er det jeg skal forsøke her. Dette er med andre ord ikke så mye et forsøk på å forskyve eller viske ut selve grenseoppgangen mellom begrepene, som et forsøk på å gi en ny lesning av *hva slags* begreper dette er, og hvilken funksjon de har. En slik nylesning vil også, etter min mening, gjøre

---

<sup>53</sup> Se for eksempel Benhabib (2000) særlig kap 5, Bernstein (1986), Habermas (1977), Pitkin (1981) og Reinhardt (1997).

<sup>54</sup> Reinhardt, 1997 s.148.



Arendts distinksjoner mindre sårbare overfor de mest opplagte innvendingene som har vært reist mot dem. Med et noe forslitt uttrykk kan vi si at det er et forsøk på å tenke ‘med Arendt mot Arendt’, i og med at det først og fremst er snakk om å gi en tolking av distinksjonenes funksjon snarere enn å utviske dem. Helt innledningsvis vil jeg gi en kort redegjørelse for de omdiskuterte begrepene, og antyde hva som har vært mine og andre kommentatorers innvendinger mot dem.

I utgangspunktet er ‘labor’ (arbeid), ‘work’ (produksjon) og ‘action’ (handling) kalt fundamentale aktiviteter – hvor hver av dem korresponderer med grunnleggende betingelser for menneskelivet på jorda (THC:7). ‘Arbeid’ korresponderer med grunnbetingelsen *liv*, ‘produksjon’ korresponderer med *verdenslighet* (eng. *worldliness*) og ‘handling’ korresponderer med *pluralitet*. Disse aktivitetene blir igjen assosiert med ulike sfærer eller områder; hhv. *jorden* (earth), *verden* (world) og *det offentlige rom* (the public space). *Animal laborans* – det arbeidende dyret – forholder seg til jorden, *homo faber* – det produserende mennesket – forholder seg til verden, og *aktøren* til det offentlige rommet.

*Labor* – arbeidet er en aktivitet som er knyttet til menneskets fysiske behov og underlagt den biologiske nødvendigheten av å opprettholde livet og reprodusere, og innskriver seg i en syklus av mangel-tilfredsstillelse-mangel. Denne sirkelen er repetitiv, og gir ikke opphav til noe varig resultat utenfor seg selv: “It is indeed the mark of all laboring that it leaves nothing behind, that the result of its effort is almost as quickly consumed as the effort is spent.” (THC: 87). Arendt sammenligner arbeidet med kroppslige prosesser som metabolisme, og som en del av naturens syklus, har ikke arbeidet noen egentlig begynnelse eller slutt (cf. THC: 98). Med andre ord, det finnes ikke noe *telos* for arbeidet. Arbeidet er bruken av kroppen for vedlikehold av kroppen – en prosess uten noe produkt.

*Work* – eller produksjon, har på sin side ganske andre karakteristika, og Arendts beskrivelser ligger her tett opp til Aristoteles’ *poiesis*. Det er produksjonen som først setter opp en menneskelig verden, som noe annet enn jorden og naturens syklus, og produksjonens temporalitet er slik lineær og ikke sirkulær. Produksjon er den aktiviteten som korresponderer til det Arendt kaller den menneskelige eksistensens unaturlighet (jf. THC: 7). Det er verdt å notere seg at begrepene ‘unnatural’ og ‘artificial’ ikke har noen negative konnotasjoner for Arendt. Det er bare gjennom sine produkter, dvs. artifakter som hus, redskaper, bruksting, kunstgjenstander og institusjoner – det Arendt kaller reifikasjoner – at mennesker kan etablere en verden,<sup>55</sup> et felles rom *mellom* individer: “To live together in the world means essentially that a world of things is between those who sit around it; the world, like every, in-between, relates and separates at the same time.” (THC: 52). Den produserte fellesmenneskelige verden gir oss en stabil ramme omkring våre korte individuelle liv som gjør at vår framtrede og forsvinning kan tre fram som meningsfull, og den er den nødvendige bakgrunnen for politisk handling.

*Action* – handling – er en form for *praxis* som finner sted mellom mennesker, hovedsakelig gjennom språket. I følge Arendt er det handling som gir oss identitet – individet viser *hvem* – i motsetning til *hva* – han eller hun er gjennom å ta del i et allerede eksisterende nettverk av mellommenneskelige relasjoner og kommunikasjon. Handling er for Arendt det aspektet ved den menneskelige tilværelse som lar oss utøve frihet, og det er gjennom handling at det genuint *nye* kan oppstå i verden. Handling er videre alltid samhandling (“action in

---

<sup>55</sup> Som valget av uttrykket ‘worldliness’ også antyder, bør ‘verden’ hos Arendt leses tett opp mot Heideggers begrep om ‘*Weltlichkeit*’: Dvs. verden er ikke en sum av objekter, men et system av betydningsfulle relasjoner, praksiser og mål-middel-henvisninger mellom bruksgjenstander.

concert”); vel kan ett enkeltindivid være initiativtaker, men ‘handling’ er vesensforskjellig fra ‘produksjon’ nettopp i det at den handlende aldri kan ha full kontroll over resultatet på samme måte som over et fabrikkert produkt, siden handlingen alltid realiserer seg innenfor et nettverk av mellommenneskelige relasjoner; man handler aldri alene. Det hefter derfor alltid en prinsipiell usikkerhet ved handlingers resultater, og Arendt understreker gang på gang det ukontrollerbare og uforutsigbare ved menneskelige handlinger, det hun kaller “the fragility of human affairs”, og går svært langt i å hevde at ‘handling’ må forstås *autotelisk* som en manifestasjon av frihet og spontanitet. Kort sagt, Arendt understreker at politisk handling først og fremst er kommunikativ *praxis* og ikke *poiesis*, i kontrast til en instrumentell eller rent strategisk forståelse av politisk handling. Det er også som forsvarer av *praxis*’ ureduserbarhet at Arendt har fått anerkjennelse.<sup>56</sup>

At Arendts tenkning inntil relativt nylig har blitt ignorert – om ikke blankt avvist – av feministisk filosofi er ikke så underlig; ved første øyekast ligner hennes beskrivelser av ‘arbeid’ og ‘produksjon’ i *The Human Condition* mistenkelig på en konvensjonell kjønnsdeling: Det som tradisjonelt har vært kvinnearbeid framstår som selve arketyper på *labor*: Pleie og ivaretagelse av skjøre kropper, matlaging og husarbeid.<sup>57</sup> Hvordan en slik eventuell kjønnetet i begrepsparet *labor/work* skal forstås, finnes det imidlertid ulike

---

<sup>56</sup> Habermas legger for eksempel ikke skjul på at hans eget begrep om kommunikativ rasjonalitet står i gjeld til Arendt, selv om ideen om rasjonell konsensus ikke spiller på langt nær den samme rollen hos Arendt. For en kritisk diskusjon av forholdet Habermas/Arendt, se Canovan (1983).

<sup>57</sup> Se også Dietz (1994) og Benhabib (2000). Benhabib gir også en ganske grundig redegjørelse for hvorfor i alle fall barnepass- og oppdragelse ikke kan klassifiseres som ‘arbeid’, men har elementer fra både ‘produksjon’ og ‘handling’ jf. Ibid. ss. 134-137.

oppfatninger om. Dersom vi leser labor/work skillet som parallelt til skillet natur/kultur, blir *animal laborans* hunkjønn – som Pitkin (1998 s. 166) kommenterer: “The *animal laborans* is indeed feminine” – og kvinner satt på sin konvensjonelle plass på natursiden av natur/kultur dikotomien, og labor/work skillet blir da en ytterligere variant av kvinnen som “det annet Kjønn”. Kombinert med Arendts skarpe skille mellom ‘det offentlige’ og ‘det private’ og hennes tendens til å delegere alt som har med kroppen å gjøre til “nødvendighetens sfære” – dvs. utenfor det politiske – så er det kanskje ikke så underlig at noen av de tidligste feministiske kritikerne av Arendt fant en “maskulin ideologi” i denne kjønnede underteksten.<sup>58</sup> I tillegg er det nesten unødvendig å peke på at enhver leser av hunkjønn vil stusse ved Arendts hyppige referanser til den greske *polis* som et kroneksempel på isonomi og politisk frihet. Dersom vi betrakter Arendts distinksjoner mellom arbeid/produksjon/handling, privat/offentlig, og sosialt/politisk fra et standpunkt som kvinnelige filosofer, kan vi skille mellom ulike, men interrelaterte problemer, som jeg for enkelthets skyld har kategorisert i tre punkter:

- 1) *Naturaliserings- og devalueringsproblemet*
- 2) *Privat/offentlig-eksklusjonsproblemet*
- 3) *Innholdsproblemet*

“Naturaliserings- og devalueringsproblemet” var der min kritikk av Arendt begynte. Hovedproblemet var, slik jeg så det, at skillet mellom ‘labor’ og ‘work’ – selv som idealtyper – ikke var holdbart på bakgrunn av de “objektive” kriteriene gitt i *The Human Condition*. Jeg skal ikke gå i detaljer her, men bare gi en kort skisse av argumentet: Vi kan oppsummere de objektive karakteristika til kategorien ‘arbeid’ som følger:

---

<sup>58</sup> Se for eksempel A. Rich (1979) og M. O’Brien (1981).

- 1) Det er naturlig; diktet av naturlige behov og retter seg mot individets og artens overlevelse.
- 2) Det produserer ikke noe varig resultat, skaper ingen stabilitet, og bidrar ikke til å sette opp en menneskelig verden eller etterlate noe varig til kommende generasjoner.
- 3) Det er (i prinsippet) ensomt og privat.
- 4) Det er syklisk og mangler *telos*: Arbeidet blir aldri ferdig, men krever stadig repetisjon og fornyet innsats.
- 5) Arbeidet er ‘fertilt’ – det produserer et overskudd, mer enn det vi trenger for å leve.

Mot denne beskrivelsen kan man innvende at dersom vi ser nærmere på konkrete eksempler på typisk “kvinnearbeid” i et antropologisk perspektiv – og foretar en praxeologisk analyse av selv de mest trivielle aktiviteter som f.eks. matlaging og husarbeid, så kan man hevde at: a) Denne typen aktiviteter for en stor del er tilfeller av *vedlikehold* og reproduksjon – ikke av biologisk *liv* som sådan – men nettopp av både materielle og immaterielle strukturer ved en menneskelig kunstig verden<sup>59</sup> og b) At de fem trekkene over utgjør en inadekvat beskrivelse av hva denne typen aktiviteter går ut på. For det første overskrider “kvinnearbeidet” det naturlig-biologiske i og med at det produserer, reproducerer og vedlikeholder er stabile, ikke-materielle strukturer, vaner og tradisjoner som utgjør kulturell identitet og stabilitet – tenk bare på hvordan kulinariske tradisjoner er med på å gi en partikulær livsverden dens stabilitet. Videre avhenger både matlaging og husarbeid av generelle sosiale standarder (*das Man*) for hvordan noe skal gjøres. Mot Arendts klassifisering av arbeidet som rettet mot opprettholdelse av biologisk liv, kan man innvende at både matlaging og husarbeid ikke bare er rettet mot å opprettholde livet, men like mye mot det å behage. Denne typen aktiviteter har med andre ord et *telos*, men dette er estetisk. Min tese var at

---

<sup>59</sup> Her brukte jeg bl.a. Mary Douglas: *Purity and Danger* (2003).

typisk kvinnearbeid på lik linje med andre vedlikeholdsaktiviteter er en form for “usynlig produksjon” – “invisible work” – som typisk utføres “backstage”, uten at dette endrer det faktum at denne typen aktivitet er nødvendig og til dels også konstitutiv for den menneskelige produserte verden i det den produserer både stabilitet og estetikk. En av grunnene til at denne typen produksjon er usynlig skyldes at den bare blir påfallende som fraværende i form av “matter out of place”: Rot, skitt, desorganisering, funksjonssvikt. Kort sagt, vi ser bare hva denne typen vedlikehold faktisk gjør, når den mangler. Poenget mitt var ganske enkelt at dersom vi analyserer konkrete tilfeller av antatt typisk ‘labor’ så ser det ut til at disse også tar del i å sette opp en verden, enten ved å være en form for vedlikehold av materielle og immaterielle strukturer, eller ved at de bidrar med et estetisk overskudd. Omgivelser preget av ren funksjonalitet – uten det estetiske overskuddet – vil framstå som kalde og sjarmløse: Både for mye og for lite funksjonalitet er *Unheimlich*, for å si det slik.

Som sagt minner Arents ‘work’ ganske mye om Aristoteles’ *poiesis*. En grunn til at Aristoteles ikke operer med noe begrep om ‘labor’ kan være at denne typen aktiviteter – som var kvinner og slavers område – ikke ble ansett som helt menneskelige. Det er selvfølgelig fristende å tenke seg at usynligheten til dem som utførte arbeidet gjenspeiles i nedvurderingen av arbeidets betydning når det gjelder vedlikeholdet av verden. Arendt peker også på at slavenes arbeid var nødvendig for å frigjøre de greske borgerne fra nødvendighetenes svøpe og sette dem i stand til å delta i det offentlige liv i *polis*. Skal noen ha fritid til å vie seg til politikken, må andre slave i kjøkkenet. Siden Arendt betrakter arbeidet som et uttrykk for biologisk nødvendighet, er mennesket, *qua arbeidende*, ekvivalent med en slave; arbeid er

essensielt ufritt. Imidlertid er slaven ufri i to ulike betydninger; hun er “ontologisk” ufri i forhold til de biologiske prosessenes nødvendighet, men også faktisk, kontingent ufri, i forhold til å være under *pater familias* totale dominans og nektet adgang til det offentlige politiske rom. Arendt argumenterer for at det er motsetningen mellom arbeid og frihet i den første, ontologiske betydningen, dvs. arbeid som uttrykk for naturnødvendighet og motsatsen til det spesifikt menneskelige, som lå under det institusjonaliserte slaveriet (ufrihet i den andre betydningen) hos de gamle grekerne:

The opinion that labor and work were despised in antiquity because only slaves were engaged in them is a prejudice of modern historians. The ancients reasoned the other way around and felt it necessary to possess slaves because of the slavish nature of all occupations that served the needs for the maintenance of life. (TCH: 83).

Slaveriet var m.a.o. et forsøk på å ekskludere arbeidet og omsorgen for kroppen fra den mannlige borgerens livsbetingelser. Arendt følger opp denne tankegangen når hun argumenterer for at noen typer aktiviteter er iboende – så og si ontologisk – ufrie og “slaviske”.

En åpenbar kritisk respons til denne nedvurderingen/naturaliseringen av arbeidet ville være å foreta en filosofiske re-evaluering av kvinners reproduktive arbeid (slik som vi finner hos f.eks. O’Brian og Rich). Imidlertid blir ikke tradisjonelt kvinnearbeid mindre kjedelig eller utmattende av simpelthen å bli filosofisk oppgradert.<sup>60</sup> Det pussige her er at Arendt, til tross for at hun eksplisitt innrømmer at vedlikehold er en kamp *mot* naturen, snarere enn en *metabolisme med* den, likevel plasserer vedlikehold under ‘arbeid’ snarere enn ‘produksjon’:

---

<sup>60</sup> Et poeng understreket av Veltmann (2010).

The protection and preservation of the world against natural processes are among the toils which need the monotonous performance of daily repeated chores. This laboring fight, as distinguished from the essentially peaceful fulfillment in which labor obeys the orders of immediate bodily needs, although it may be even less “productive” than man's direct metabolism with nature, has a much closer connection with the world, which it defends against nature. (THC: 100-101)

Som en kamp mot naturens nedbrytende krefter skulle vi jo tro at vedlikeholdet hører hjemme på verden/produksjonens/*homo fabers* side av skillet snarere enn på kroppen/naturens/*animal laborans* siden? Hvorfor er “kvinnearbeid” en *animal laborans* aktivitet, selv når den ikke er direkte rettet mot opprettholdelse av livet *per se* men snarere handler om bevaring og vedlikehold av en felles verden? Det umiddelbare svaret vi kan finne i *The Human Condition* er, bortsett fra den noe tvilsomme påstanden om at denne typen arbeid er uproduktivt, en henvisning til *opplevelsesaspektet* ved aktiviteten. Arbeidet er nemlig i tillegg til de mer objektive kjennetegnene nevnt tidligere, karakterisert ved å være repetitivt Sisyfosarbeid; det består av oppgaver som aldri blir *ferdig gjort*, og fra den arbeidendes ståsted er det en aktivitet som er både nødvendig og håpløs. Som Arendt tørt bemerker er det tross alt “only the mythological Augean stable that will remain clean once the effort is made and the task achieved.” (THC:101). Vi kan derfor plusse på noen flere subjektive, eller opplevelsesrelaterte kriterier som definerer arbeidet: 6) Det er noe som fremstår som nødvendig (og nødvendighet er alltid for Arendt frihetens motsetning) og 7) det er noe repetitivt, endeløst og slitsomt. I tillegg, kunne vi kanskje tilføye at arbeidet merkes av en viss offentlig usynlighet og mangel på anerkjennelse. Når Arendt ender med å klassifisere vedlikehold generelt som arbeid snarere enn produksjon, ligger tyngden på erfaringen – det repetitive, kjedsommelige og fånyttede – men like fullt tvingende nødvendige – i aktiviteten sett fra *den arbeidendes* synspunkt – kort sagt hvordan



aktiviteten *oppleves*, og ikke om man “objektivt sett” kan beskrive aktiviteten som tilhørende den menneskelige artifisielle verden eller biologisk natur. Det faktum at skillet mellom arbeid og produksjon synes å avhenge like mye av et subjektivt opplevelsesaspekt som av mer objektive kriterier gir en pekepinn om at disse begrepene bør betraktes som noe annet enn kategorier.

Selve sammenstillingen mellom kvinnearbeid og slaveri som Arendt foretar i *The Human Condition* kan ses på som et retorisk grep som effektivt blokkerer ethvert forsøk på å romantisere husarbeid og annet “kvinnfolkarbeid” – Arendt går så langt som til å hevde at å bli begrenset til en tilværelse som *animal laborans* faktisk er hakket verre enn bare å bli undertrykket eller utnyttet. Å bli ekskludert fra det åpne rommet der “we appear to others and others appear to us” er intet mindre enn å bli “deprived of reality, which humanly and politically speaking, is the same as appearance” (THC: 198-199). Synlighet er nøkkelen til Arendts forståelse av hva som gir et menneskeverdige liv, og påtvungen usynlighet er påtvungen dehumansiering. Ut fra dette kunne man konkludert at kravet om synlighet iboende i det gamle feministiske slagordet “Det personlige er politisk” i aller høyeste grad er en politisk handling? Kan vi kanskje frakoble arbeidet fra natur/kultur assosiasjonen, av-ontologisere begrepene så å si, og slik også re-politisere dem og rette fokus mot relasjonen mellom synlighet og sosial dominans? En slik – i og for seg rimelig – politisering av begrepsparet arbeid/produksjon støter imidlertid på problemkompleks nummer 2, nemlig det vi kan kalle offentlig/privat-eksklusjonsproblemet i Arendts tenkning.

Det mangler ikke på kritiske røster som finner Arendts tendens til å etablere et absolutt skille mellom *oikos*' private sfære og den 'egentlige' offentlige politiske sfære problematisk, om ikke rett og slett absurd.<sup>61</sup> Problemet er at dersom vi skal ta dette skillet for absolutt, truer det med å gjøre Arendts politiske filosofi så "ren" at den blir irrelevant i forhold til vår moderne virkelighet. Som Hannah Pitkin formulerer det: "Hva er egentlig et multinasjonalt selskap – offentlig eller privat?" (Pitkin, 1981). Arendt har en temmelig drøy formulering i begynnelsen av *The Human Condition* hvor hun sammenstiller frigjøringen av kvinner og arbeiderklassen med et sammenbrudd mellom det offentlige og det private, hvor kroppen og materielle interesser har blitt et offentlig anliggende, som om modernitetens problemer rett og slett er et resultat av et kategorimistak:

The fact that the modern age emancipated the working classes and the women at nearly the same historical moment must certainly be counted among the characteristics of an age which no longer believes that bodily functions and material concerns should be hidden (THC: 73).

Ikke nok med det, i *On Revolution* presenteres vi for et bilde hvor revolusjoner feiler når portene til det politiske rommet åpnes for de fattige og oversvømmes av "cares and worries that actually belong to the sphere of the household" (jf. OR:48-91). Når Arendt understreker at det politiske må handle om det som er genuint *felles*, snarere enn enkeltgruppers særinteresser, er det nærliggende å innvende at interessene til de undertrykte og ekskluderte alltid vil fremstå som "særinteresser". Dersom vi leser 'arbeid', 'produksjon' og 'handling' som klart definerte kategorier som hver har sin "egentlige" eller "naturlige plass" i verden, en "proper location in the world" (jf. THC: 73) så er det,

---

<sup>61</sup> For å nevne noen, har ellers sympatiske lesere som Habermas, Benhabib, Parekh, Pitkin, Wolin, Gottsegen og Reinhardt kommet med denne typen kritikk.

som Benhabib bemerker, vanskelig å unngå inntrykket av at Arendt ontologiserer arbeidsdeligen mellom kjønnene (Benhabib, 1993). På den andre siden kan man jo innvende mot denne kritikken at selv om arbeid og produksjon fremstår som kjønnete aktiviteter, så gjelder dette ikke for handling. Men selv om man ikke kan henge merkelappen maskulin eller feminin på 'action', så virker det uansett som den skarpe grensedragningen mellom det offentlige og det private, og mellom 'det sosiale' og 'det politiske' ekskluderer mye av det vi i dag vanligvis ville kalt politiske spørsmål – og slik presentere oss for det tredje problemet, nemlig *innholdsproblemet*.

En av de mest slående konsekvensene av å ta Arendts distinksjoner som gitte kategorier er en besynderlig uttømming av innholdet i 'det politiske'. Hva skal politikk handle om dersom rettferdighetsspørsmål, arbeidsfordeling, distribusjon av velstand, kort sagt, alt som kan påklistres merkelappen "sosialt" skal holdes utenfor det politiske rommet? De Arendtfortolkere, som i likhet med Canovan ser Arendt som en antimoderne, 'grekofil' tenker, tenderer mot å ta utelukkelsen av alle "sosiale" spørsmål fra politikken for gitt. Resultatet blir et bilde av politikk som en elitistisk estetisk praksis, en type agonistisk og ikke så lite ekshibisjonistisk "showing off", syrlig oppsummert av Pitkin som "the prancing boys and the endless palaver of the Agora" (Pitkin, 1981). Spørsmålet blir hvordan vi skal forstå Arendts påfallende taushet når det gjelder å spesifisere hva politikk skal handle om. Det er vanlig i kommentarlitteraturen – både blant tilhengere og kritikere av Arendt – å lese denne "tømmingen" som et resultat av et spesifikt filosofisk eller ontologisk ståsted, det Benhabib kaller en "fenomenologisk essensialisme". Ut fra en slik lesning utgjør beskrivelsen av *Vita Activa*s ulike sfærer et normativt forbud mot å krysse visse ontologiske grenser, og at både arbeidets- og den sårbare

kroppens usynlighet er nødvendig for å bevare en frihetens sfære, om så bare for de få og privilegerte. Selv om Arendt av og til uttaler seg på måter som gjør en slik lesning forståelig, så er likevel tanken om en slik ontologisk eller filosofisk grensesetting for innholdet i det politiske *fra et ståsted utenfor det politiske selv* direkte imot Arendts grunnleggende og eksplisitte skepsis til enhver ide om politikk basert på filosofiske eller metafysiske sannheter. Både Arendts fundamentale kritikk av den vestlige politiske filosofiens fiendtlige innstilling til handling (som hun sporer gjennom hele den vestlige tradisjon fra Platon til Marx) og hennes sene diskusjoner av dømmekraften som den politiske evnen *par excellence* er tuftet på en konsistent avvisning av det hun kaller det ‘Arkimediske punkt’ – med andre ord, på premisset om at vi *ikke* har tilgang på noen absolutte filosofiske, etiske eller metafysiske sannheter utenfor *doxa*, på hvilke vi kan basere det politiske liv.<sup>62</sup>

En måte å gi mening til Arendts tilbakeholdenhet med å gi noen føringer hva angår innholdet av det politiske, er å betrakte denne tilbakeholdenheten som et uttrykk for at hennes filosofiske begreper må betraktes som en slags Heideggerianske ‘formale indikasjoner’. ‘Formale indikasjoner’ er en type begreper utviklet av den unge Heidegger i forbindelse med hans “faktisitetens hermeneutikk” som er mest utførlig diskutert i tekster fra før *Sein und Zeit*, som også var den perioden Arendt og Heidegger sto hverandre svært nære.<sup>63</sup> Heideggers såkalte “destruksjon” av

---

<sup>62</sup> Se for eksempel Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, s.42 og *The Promise of Politics*, s.19. Se også Disch (1994) s.151 - 153.

<sup>63</sup> Arendt ble Heideggers student i 1924 og de innledet et hemmelig kjærlighetsforhold i 1925-1927, og beholdt sporadisk kontakt til Arendt måtte flykte fra Tyskland i 1933. Interessant i denne sammenhengen er at hun i et brev til Heidegger skriver om *The*

filosofihistorien er både en genealogi av filosofiske begreper og en genealogi av de grunnleggende innstillinger som bestemmer det begrepslige innholdet. I følge Heidegger er filosofiens gjenstand ikke et "objekt" i tradisjonell forstand, men det faktiske livs temporale bevegelse – dets 'hvordan' – og som en konsekvens kan ikke filosofien som "det faktiske livs selvforståelse" benytte seg av objektive kategorier (jf. GA 63:81-82). Det vi trenger, sier Heidegger, er *en annen type* begreper som er mer i samsvar med filosofiens gjenstand. Poenget med en formal indikasjon er at oppmerksomheten skal ledes vekk fra et antatt gitt faktum i erfaringen (et "noe") og *henimot* den innstillingen i hvilken dette "noe" er erfart, for slik å gjøre eksplisitt at vi alltid forholder oss til det erfarte på ulike måter. Kort sagt, er et filosofisk begrep formalt indikerende i den grad det leder oss vekk fra fenomenets 'hva' til dets 'hvordan'.<sup>64</sup> Som redskaper til å gripe den faktiske livserfaringen ulike 'hvordan', referer ikke formale indikasjoner til korresponderende objekter, og siden det begrepslige innholdet er ubestemt, er de til en viss grad "innholdstomme" (cf. Heidegger, GA 61:32-34). Eller som han også uttrykker det:

Die *formale Anzeige* ist immer mißverstanden, wenn sie als fester, allgemeiner Satz genommen (...) wird. Alles liegt daran,

---

*Human Condition* at boken "has its origins in those first days in Freiburg and is indebted to you in all respects".

<sup>64</sup> For en mer utførlig diskusjon av formale indikasjoner hos Heidegger, se Granberg, Anne: "Stemning og metode i Heideggers Sein und Zeit." I: Zahavi, Dan; Overgaard, Søren og Schwarz Wentzer, Thomas, (ed.) *Den unge Heidegger*. København: Akademisk forlag; 2003. s.135-162, og Imdahl, Georg: "'Formale Anzeige' bei Heidegger", *Archiv für Begriffsgeschichte* 1994 (37)ss. 306-333. Bonn: Bouvier verlag.

vom unbestimmten, aber irgendwie verständlichen Anzeigegehalt aus des Verstehen auf die rechte *Blickbahn* zu bringen (GA 63: 80).

Den særegne tomheten eller formaliteten i Arendts beskrivelse av det politiske som kommentatorer ofte finner så problematisk, kan slik forstås som en spesifikk Heideggersk arv – en vektlegging av forskjellen mellom ‘hva’ og ‘hvordan’. Hos Heidegger heter det også at en formal indikasjon skal gjøre den filosofiske gjenstanden tilgjengelig på en slik måte at dens hvordan-væren (*Wiessein*) blir en definisjon av dens autentiske hva-væren (*Wassein*). (jf. GA 61:23). Selv om Pitkin har rett i at politikk aldri finner sted i det abstrakte, uten innhold, og alltid påvirker livene til virkelige mennesker (jf. Pitkin, 2012), gir det mening å skille mellom Arendts fenomenologiske beskrivelse av politikken ‘hvordan’ som en bestemt form for erfaring og måte å samhandle på, og spørsmål som har å gjøre med rettferdiggjøring og begrunnelse for partikulære *policies*. Dersom Arendt skal være konsekvent i sin avvisning av ‘det Arkimediske punkt’, kan hun ikke gripe til noen ekstrapolitisk referanseramme som kan gi politikken dens innhold *a priori*. De normative begrensninger som kan leses ut av Arendt må hentes fra hennes fenomenologiske beskrivelser av det politiske ‘hvordan’ selv, og hun gir oss (heldigvis!) noen holdepunkter her: Autentisk politikk er ikke-voldelig samhandling (*action in concert*), som finner sted hovedsakelig diskursivt, hvor vi argumenterer og søker å overbevise hverandre, og hvor temaet er vår felles verden – både i dens materielle aspekter og dens nettverk av mellommenneskelige relasjoner. Det er videre handling og tale som er motivert av omsorg for en *felles* verden (*amor mundi*) som legemliggjør eller uttrykker visse *prinsipper*, og har et tidsperspektiv som går utover det enkelte individs tidshorison. Selv om Arendt ikke gir oss noen generelle retningslinjer når det gjelder politikken konkrete innhold, gir hun oss noen retningslinjer

når det gjelder dens ‘hvordan’: Ikke-vold, diskursivitet, politisk likhet, respekt for pluralitet og endog en kjærlighet til frihet og likhet som en spesifikk politisk *ethos*.<sup>65</sup> Politikk som en frihetens *praxis* er autotelisk og ikke først og fremst verdifullt *for* noe annet, men det betyr *ikke* at politikk ikke kan handle *om* noe annet enn seg selv.<sup>66</sup> I et Arendtsk perspektiv er

---

<sup>65</sup> Av plasshensyn kan jeg ikke gå videre inn på det normative aspektet ved Arendts begrep om det politiske, men jeg jobber for tiden med å konstruere en ‘Arendtsk’ politisk etikk ut fra natalitetsbegrepet.

<sup>66</sup> Når det gjelder betydningen av det autoteliske og “innholdstomme” i Arendts konseptualisering av det politiske, se debatten mellom Pitkin, Canovan og Knauer i *Political Theory*. Jeg er her enig med Knauer i at Canovan presenterer en estetisk karikatur av Arendt hvor politikkenes egenverdi bokstavelig talt blir slags “*l’art pour l’art*”. Canovan presterer faktisk å hevde at siviliserte politiske verdier er “an aristocratic creation and an elite taste, and have demanded the same price in human misery as other aspects of high culture” (Canovan 1982). Riktignok stemmer det at politikkenes egenverdi for Arendt ikke er avhengig av om dens konkrete målsetninger blir oppnådd (jf. Handlings prinsipielle uforutsigbarhet) men samtidig ligger dens eksistensielle verdi i den politiske livsform selv *qva* praktisering av frihet. Slik Canovan presenterer Arendt, blir det a) uforståelig hvorfor Arendt finner det problematisk at politikken i moderne representative demokratier bare er for de få, og b) umulig å si hvordan politisk selvbestemmelse skulle skille seg fra annen elitistisk diskurs, som f.eks. kunstkritikk. Knauer treffer etter min mening noe sentralt når han hevder at: “What Arendt’s thinking about politics suggests is that in a truly political (human) community while citizens do see politics as one way of attempting to shape their collective future, they must be committed to making that effort in a certain way, even if other ways (say administrative rather than political) might be more successful as control mechanisms. The whole point is to preserve the ability of the polity to direct its own affairs rather than having those affairs directed by others, i.e., to preserve political community as the truly human mode of being together” (Knauer, 1983).

offentlig frihet en “lost treasure” for oss i moderniteten, fordi vi har en tendens til å glemme “kunsten å være fri” dvs. politikken *hvordan* idet vi fokuserer ensidig på dens *innhold* – dens hvortil, det som skal oppnås. Mangelen på et utarbeidet rettferdighetsbegrep og den litt besynderlige tendensen til å beskrive det politiske offentlige rom uten henvisninger til den typen saker vi i dag vil anse som utpreget politiske kan betraktes som et grep for å tvinge blikket vekk fra fenomenets ‘hva’ og mot dets ‘hvordan’. I moderniteten har vi i følge Arendt en utpreget tendens til å betrakte politikken med *homo fabers* briller, dvs. instrumentelt, som et rent middel til å oppnå noe, det være seg livsnødvendigheter eller goder, og står derfor i fare for å miste av syne den iboende verdien av offentlig frihet og offentlig lykke som en livsform, en del av *vita activa*.<sup>67</sup> Insisteringen på handlingens autoteliske karakter setter søkelyset på den formale distinksjonen mellom handling og produksjon, *praxis* og *poiesis*. Det som er mest maktpåliggende for Arendt er politisk frihet som utfoldelse, og hennes bruk av den greske *polis* som modell viser at en livsform kan være fri uten å være rettferdig. At det lar seg gjøre for Arendt å gjøre rede for politisk frihet og offentlig lykke uten å ta rettferdighetshensyn i betraktning, betyr ikke at urettferdighet er unngåelig eller at rettferdighet per definisjon *ikke* er et politisk spørsmål: Arendt sier rett ut at politikk kan handle om mange forskjellige ting, så lenge det dreier seg om den verden vi har felles (både materielle strukturer og nettverket av relasjoner). Gitt hennes vektlegging på at politiske handlinger legemliggjør og framviser (snarere enn realiserer) *prinsipp*, kan oppfatninger av rettferdighet selvfølgelig være uttrykk for dette. I en moderne setting er sosial rettferdighet en type offentlig anliggende, men Arendt

---

<sup>67</sup> For en grundig redegjørelse av Arendts kritikk av den instrumentelle mentalitet, se Dana Villa (1996).



minner oss på at en autentisk politikk som livsform kan eksistere også mellom mennesker som ikke deler moderne verdier.

Selv om vi leser Arendt ut fra antagelsen om at begreper som 'det politiske' skal leses som formale indikasjoner, og at hennes tilsynelatende innholdstomme begrep om den politiske offentligheten forstås som et grep for å isolere politikken begrepelige *hvordan* fra dens *hva*, kan man innvende at de sporadiske forsøkene hun gjør på å eliminere 'det sosiale' fra det egentlig politiske, samt vekten på distinksjonen mellom offentlig/privat risikerer å gi en for rigid avgrensning av politikken mulige innhold. Dersom begrepet skal betraktes som rent formalt, kan man nemlig ikke gå for langt i retning av å bestemme dets konkrete innhold, og Arendts problem kan sies å være at i den grad hun forsøker å legge begrensninger på innholdet i hva offentlig tale og handling kan handle om, risikerer hun å deformalisere 'det politiske'.<sup>68</sup> En ellers sympatisk innstilt leser som Benhabib finner derfor en "fenomenologisk essensialisme" (Benhabib, 1993)<sup>69</sup> hos Arendt, i form av "belief that each type of human activity has its proper 'place' in the world and that this place is the only authentic space in which this type of activity can truly unfold" (ibid s. 104). I følge Benhabib er det en del av denne essensialismen at det offentlige rommet er definert enten som et rom hvor bare en bestemt type *aktivitet* finner sted (handling i motsetning til arbeid eller produksjon) eller at rommet er avgrenset ut fra sitt innhold, dvs. av hva som står på agendaen. Problemet med dette er, i følge Benhabib, at gitt Arendts beskrivelser av hva politisk handling er, så lar det seg ikke gjøre å definere det offentlige

---

<sup>68</sup> Slik jeg ser det, er det for eksempel dette Arendt gjør i 'Reflections on Little Rock'.

<sup>69</sup> See also S. Benhabib (2003): *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*

rommet gjennom en begrensning av hvilke temaer som skal bli gjenstand for offentlig samtalen. Det siste punktet er jeg fullstendig enig i, men ikke det første: Slik jeg ser det, må vi beholde poenget om at politisk handling er noe vesensforskjellig fra arbeid og produksjon, med mindre vi så og si risikerer å kaste den kritiske babyen ut med det essensialistiske badevannet. Problemer relatert til både arbeid, produksjon og ulike former for sosiale makthierarkier kan bli legitime temaer for politisk debatt og offentlig interesse, men når dette skjer nærmer vi oss disse temaene som talende, diskuterende, og vurderende politiske aktører og ikke som *animal laborans* eller *homo faber*. Min antagelse her er at distinksjonen mellom arbeid, produksjon og handling, *animal laborans*, *homo faber* og den politiske aktør, samt forskjellen mellom nødvendighet og frihet er viktig for Arendt, og at vi ikke kan overse disse distinksjonene uten å miste noe av det som er særeget i hennes tilnærming. Det vil si, jeg tror det finnes en type “essensialisme” hos Arendt, men ikke i form av en ide om a-historiske eller ontologisk gitte sfærer som ‘det offentlige’ eller ‘det private’, men som en insistering på at handling som erfaring er essensielt ulikt erfaringen av å arbeide eller produsere noe.

Hannah Pitkin<sup>70</sup> har en interessant og innflytelsesrik vri på innholdsproblemet i sin diskusjon av Arendts skille mellom det sosiale og det politiske – nemlig å se dette skillet ikke som ontologisk gitte doméner men som *mentaliteter*, en lesning som er tatt opp av blant andre Benhabib<sup>71</sup> og Reinhardt.<sup>72</sup> Flere

---

<sup>70</sup> Se Pitkin, 1998.

<sup>71</sup> “... perhaps then, the social and the political refer to *attitudinal* rather than to *content-specific*-orientations. Indeed, I think that at the end of the day, this will be the most defensible way to salvage the Arendtian distinction.” (Benhabib, 200 s. 140).

<sup>72</sup> Som Reinhardt kommenterer: “the social is not defined by the mute irresistibility of its objects, but by whether and how these objects are discussed. A discourse or relationship is social if it treats

tekstpassasjer i både *The Human Condition*, *Between Past and Future*, og *Origins of Totalitarianism* støtter en slik lesning. Arendt kan for eksempel kommentere at:

To have a society of labourers, it is of course not necessary that every member actually be a labourer or worker - (...) but only that all members **consider whatever they do primarily as a way to sustain their own lives and those of their families** (THC s. 46 min uth.).

I dette perspektivet referer ikke *animal laborans* til en spesifikk gruppe mennesker, men en holdning, en måte å forholde seg til omgivelsene på. I dette perspektivet gir det også mening at Arendt kan hevde at “Modern consumer society, have turned work into labour” (ibid. s. 124) og “Most work in the modern world is performed in the mode of labour” (ibid. s.141) og “(...) the **mentality** of fabrication has invaded the political realm to such an extent that we take it for granted that action, even more than fabrication, is determined by the category of means and ends” (BPF:214 min uth.). Her er det nettopp ikke de “objektive” kriteriene som bestemmer hva aktiviteten er, men dens ‘hvordan’-‘hvordan’ vi opplever – og gjør – det vi gjør.

(...) a consumer’s society cannot possibly know how to take care of a world and the things which belong exclusively to the space of worldly appearances, because its **central attitude** towards all objects, the attitude of consumption, spells ruin to everything it touches. (BPF:208 min uth.).

---

contingent results of human conduct as if they were necessary, or if it demands homogeneity where plurality is possible. Thus, Arendt would exclude from politics not needs but a political rhetoric of incontestability, not labour, but the presumption of the collective interest of an organic collectivity” (Reinhardt, 1997 s. 156).

Jeg tror at denne vektleggingen av mentaliteter treffer noe grunnleggende riktig, men det er likevel kanskje litt svakt formulert i forhold til å uttrykke det Arendt er ute etter. Pitkin går ikke veien via Arendts gjeld til den tidlige Heidegger her, og tenderer derfor i retning av å se denne typen mentaliteter som en slags *Zeitgeist*, og hun mister etter mitt syn litt av poenget nå hun spør om denne mentaliteten skyldes at vi oppdrar våre barn feil. Her kan det være nyttig med en sammenligning med Heideggers vekt på at filosofiske begreper som skal gripe faktisk livserfaring må være *noe annet* enn kategorier. I introduksjonen til GA 60 hevder Heidegger at filosofiske begreper (i kontrast til vitenskapelige begreper) alltid er preget av en viss vaghet og fluiditet. Dette henger sammen med at det de skal gripe – den faktiske livserfaring – er helheten av aktive og passive relasjoner mellom mennesket og verden, inkludert stemninger, og at verden alltid avdekkes på bestemte måter. ‘Hva-heten’ av det erfarte kan ikke bestemmes uavhengig av erfaringens ‘hvordan’. Det fenomenologien i følge den tidlige Heidegger skal analysere er selve forholdet-til (*Verhalten*) som sådan. I en hyppig sitert artikkel argumenterer Hinchman & Hinchman for at nesten alle Arendts begreper er *eksistensialer* og ikke kategorier.<sup>73</sup> Dette tror jeg langt på vei er riktig, vel og merke dersom man presiserer at slett ikke *alle* Arendts begreper er eksistensialer: Liv, natalitet og pluralitet er for eksempel grunnbetingelser, ikke væremåter,<sup>74</sup> og selv om arbeid, produksjon og handling

---

<sup>73</sup> “‘labor’, ‘work’ and ‘action’ – Arendt's three basic ‘existentials’ – thus are not to be understood as empirical generalizations about what most people usually do. As ‘existentials’ they seek to illuminate what it means to be-in-the-world. Each is determined by how individuals see what they are doing, even if subsequent reflection leads them to misclassify their own activity. (Hinchman & Hinchman, 1984 s. 187).

<sup>74</sup> Det er etter min mening også en utbredt *feillesning* å lese natalitet som en eksistensial struktur à la Heideggers ‘kastethet’.

kan betraktes som eksistensialer er de verken identiske med noen av de eksistensialene Heidegger opererer med i *Sein und Zeit* eller på samme nivå: Ingen av dem er absolutt nødvendige for enhver menneskelig eksistens. Arendt er for eksempel helt eksplisitt på at det både utmerket godt går an å tvinge andre til å arbeide for seg og å minimere menneskers handlingsrom til nesten ingenting. Hvis vi holder det fundamentalontologiske prosjektet i *Sein und Zeit* litt på avstand, gir 'labor', 'work' og 'action' mening som klart ulike måter å erfare, relatere seg til, snakke om og forstå – kort sagt avdekke – verden på, eller avdekkingsformer for å snakke Heideggersk. Det er derfor Arendt uten selvmotsigelse kan hevde at i et "laboring society" er vi alle "laborers" – uavhengig av hva vi objektivt sett produserer – siden det er hvordan vi forholder oss til verden som er "laborish". Disse ulike måtene å forholde seg til verden og seg selv på har vokst fram på bakgrunn av menneskelivets gitte grunnbetingelser – liv, verdenslighet, natalitet og pluralitet – men er likevel historisk og kulturelt variable og ikke uavhengige av historiske forhold og betingelser, retorikk og mellommenneskelige relasjoner. Det er en markert Heideggersk tone i Arendts påstand om at "appearance is being", men hva noe *er* – hvordan det framtrer – avhenger både av hvordan vi snakker og tenker om noe, og hvordan vi gjør det vi gjør, dvs. et 'hvordan' som omfatter både materielle aspekter, praksiser og begreper. Denne lese måten plasserer også Arendts tilnærming nærmere den seine Heideggers kritikk av moderne teknologi i *Spørsmålet om Teknikken*, hvor han hevder at teknologien avdekker verden på en måte som fortrenger alle andre avdekkingsmåter.<sup>75</sup> Selv om Pitkin ikke

---

<sup>75</sup> Likheten ligger her mer på metodikken og måten å tenke begrepslighet på enn i det konkrete innholdet – Heidegger og Arendts bekymringer er langt fra identiske. Slik jeg ser det bedriver Arendt i stor grad en form for intern Heideggerkritikk hvor hun bruker hans tilnærming på andre typer fenomener og ender med å så å si "vrenge" Heidegger i forhold til f.eks. vektlegging på indre/ytre,

går veien via Heidegger i sin løsning på problemet med splittelsen mellom det sosiale og det politiske og “innholdsproblemet” hos Arendt, så er referansen til mentaliteter konsistent med hypotesen om at arbeid, produksjon og handling er eksistensieller eller avdekkingsmåter snarere enn kategorier. ‘Labor’ betegner aktiviteter hvor man forholder seg til det man gjør *som om* man forholdt seg til en naturnødvendighet. Når vi forholder oss til sosiale og økonomiske prosesser *som om* de var naturprosesser er dette et uttrykk for en *animal laborans*-mentalitet. Det er i dette perspektivet Arendt kan hevde at “Animal laborans knows no freedom” (THC:135).<sup>76</sup> Når det moderne samfunn har ofret stabilitet og varighet for konsumpsjon og vekst er det uttrykk for seieren til mentaliteten til *animal laborans*, og ‘det sosiale’: “the form in which the fact of mutual dependence for the sake of life **and nothing else** assumes public significance” (THC:46 min uth.). Selv om vi i dag har de teknologiske midlene til å leve uten materiell nød, *tenker* vi fremdeles som *animal laborans*.<sup>77</sup>

Arendt er opptatt av noen spesifikke farer som konfronterer oss i det senmoderne samfunn, og hun formulerer ofte den moderne tilstand i termer av ‘perplexities’ eller paradokser: Et

---

dybde/overflate, mortalitet/natalitet. For en meget grundig redegjørelse av forholdet mellom Arendt og Heidegger, inkludert modernitetskritikken deres, se Villa (1996), særlig kap. 4.

<sup>76</sup> Tatt i betraktning Arendts feiring av arbeiderråd som politiske institusjoner, ville det vært bisart å gå ut fra at *animal laborans* skulle være identisk med arbeiderklassen.

<sup>77</sup> Nå må det også sies at Arendt ikke er mer vennlig innstilt til *homo fabers* instrumentalistiske innstilling til det politiske. Det hun betrakter som den politiske filosofiske tradisjonens mistillit til politikken bunner i en vilje til å erstatte handling med styring (rule) i et forsøk på å gjøre resultatene av handling like kontrollerbare som resultatene av produksjon.

samfunn av arbeidere i ferd med å frigjøre seg fra arbeidet, hvor vi til tross for velferd og fritid 'handler' mindre og 'oppfører' oss mer, en hittil utenkelig økt makt over naturen eksisterer side om side med en opplevelse av politisk avmakt, og en kunstig, gjennomteknologisk virkelighet som likevel representerer 'naturens tilbakekomst'. Ved første øyekast virker påstanden om at den senmoderne industrielle verden er et uttrykk for 'naturens tilbakekomst' eller 'det naturliges unaturlige vekst' både eksentrisk og selvmotsigende, siden Arendt jo setter opp en kontrast mellom 'jord' (earth) og 'verden' som et menneskelig konstrukt – aldri før har vel våre umiddelbare omgivelser vært "kunstigere"? Men snarere enn å se dette som en selvmotsigende beskrivelse av en verden som både er for kunstig og for naturlig, kan vi se det som en beskrivelse av en motsigelse iboende i moderniteten selv.<sup>78</sup> Begrepene 'natur' og 'det naturlige' må her leses ut fra motsetningen mellom *frihet* og *nødvendighet*. For Arendt har 'natur' eller nærmere bestemt 'det naturlige' konnotasjoner til *prosesser* i en spesiell betydning av ordet; som noe nødvendig, syklisk, repetitivt, ukontrollerbart, udifferensiert, anonymt, ufritt og mål-løst. Kort sagt; det som er – eller *framstår som* – nødvendig, er ikke fritt. Problemet er ikke en ekspansjon av en organisk-biologisk natur som sådan, men ekspansjonen av en menneskeskapt kvasi-natur, en kunstig form for nødvendighet i et konsumentersamfunn skapt av kapitalismens iboende krav til økonomisk vekst (jf. THC p. 133-135). Det som framstår som nødvendig, som krefter og prosesser hinsides vår kontroll, framstår også som 'naturlig' og slik også som uunngåelig. Til tross for Arendts polemikk mot Marx, har hennes analyse av den moderne tilstand noen trekk felles med hans fremmedgjøringssteori i de såkalte 'Parisermanuskriptene' fra

---

<sup>78</sup> Passerin d' Entreves hevder for eksempel i sin SEP artikkel om Arendt at denne beskrivelsen av en kunstig verden som også er for naturlig er inkonsistent.

1844: Det som er vårt eget verk (det være seg markedskrefter, produksjonsforhold, samfunn eller byråkrati<sup>79</sup>) oppleves som uavvendelige naturkrefter. I takt med at menneskets kontroll over naturen øker, konfronterer resultatene av vår aktivitet oss som en fremmed og fiendtlig makt hinsides vår kontroll, og parallelt med at vi tenker oss samfunnsmessige prosesser som kvasi-naturlige i deres antatte nødvendighet, er alt mulig med hensyn naturen som vi “handler inn i” og slik setter i gang prosesser med fullstendig uforutsette konsekvenser (jf. THC: 3 og 324). Slik jeg ser det er det dette paradokset Arendt viser til med sine mange henvisninger til moderne “perplexities”: Å sette ord på disse “perplexities” er et forsøk på å få oss til å tenke over hva vi gjør, snarere enn å gi oss noen oppskrift på hva vi bør gjøre.

Som et svar på den vanlige kritikken at Arendts skille mellom det offentlige og det private, det politiske og det sosiale er for rigid, kan vi rekonstruere relasjonen mellom det ontologisk gitte og det historisk varierte på følgende måte: Det ontologisk gitte er den menneskelige tilstands grunnbetingelser – liv, verdenslighet, natalitet og pluralitet – og ut av disse har det vokst fram ulike måter å forholde seg på eller ulike avdekkingsmåter – arbeid, produksjon, handling – men skillet privat/offentlig og sosialt/politisk er verken ontologisk gitt eller historisk invariant. Dersom vi fokuserer på Arendts begrepelige skiller som avdekkingsmåter snarere enn kategorier blir, slik jeg ser det, hennes begrepelige skiller adskillig mer produktive som

---

<sup>79</sup> At “natur” ikke skal tenkes ut fra biologisk natur, men ut fra prosessers tilsynelatende nødvendighet viser seg blant annet i Arendts beskrivelse av moderne hvitstippjobber som er: “care for the upkeep of the various gigantic bureaucratic machines whose processes consume their services and devour their products as quickly and mercilessly as the biological life process itself” (THC: 93).



redskaper til å forstå oss selv og vår egen samtid. Kort sagt, vil jeg foreslå at for å overkomme den handlingslammelsen som uvilkårlig setter inn dersom vi tar skillet mellom det private og det offentlige for gitt, vil en “autentisk politikk” i Arendts ånd måtte gjennomtenke *hvordan* dette skillet i hvert enkelt tilfelle skal gjøres: Det som er offentlig må være noe vi har *felles*, men ikke nødvendigvis i betydningen *det samme* for alle, men noe som forener og skiller ad på samme tid. Det genuint politiske kan bli oppslukt av ‘det sosiale’ fordi noe kan være ‘offentlig’ i betydningen noe som kan se og høres av alle, men likevel være av privat karakter hvis det ikke kan bli en genuin felles interesse. Både *homo fabers* instrumentelle innstilling til politikken som administrasjon og styring, og *animal laborans*-mentaliteten som setter økt konsum som et udiskutabelt mål er fra Arendts ståsted grunnleggende apolitiske innstillinger. Som jeg har forsøkt å vise her, bunner mange av innvendingene mot Arendts begreplige skiller i antagelsen om at de er kategorier, noe som bl.a. viser seg ved de vanskelighetene man kommer opp i dersom man forsøker å klassifisere ulike konkrete aktiviteter ut fra objektive kriterier. Snarere enn å lese henne slik at det foreligger noen på forhånd definerte sfærer (det offentlige / det sosiale / det private) som avgjør *hva slags aktivitet* og hva slags subjektposisjon vi har å gjøre med, kan vi snu på flisa og si at det er *hvordan* vi snakker, tenker og forholder oss – som bestemmer hva slags aktivitet vi bedriver (merk ‘vi’ her – det er ikke snakk om en individuell innstilling), og hvordan verden blir avdekket for oss. *Animal laborans*, *homo faber* og den politiske aktøren forholder seg til samme virkelighet, men den framstår på ulike måter. En slik lesning vil også gi mening til Arendts påstand om at handling er “the one activity which **constitute** the public realm” (THC: 198 min uth.). Politisk handling *skaper* et offentlig rom mellom de samhandlende som kan dukke opp “anytime and anywhere”. Å anta hun setter opp rigide ontologiske områder, som kan definere hva det politiske kan og ikke kan handle om, snarere

enn å skissere ulike måter å relatere seg til verden på – vil også, som nevnt over, gå imot Arendts kritikk av filosofiens despotisme i forhold til det politiske og hennes teori om dømmekraften, siden absolutte sannheter er antipolitiske<sup>80</sup>, og debatt “constitutes the essence of political life” (BPF: 237).

---

<sup>80</sup> Se ‘Truth and Politics’ i *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*.

### **Litteraturliste:**

- Arendt, Hannah: *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich 1979 [1951].
- Arendt, Hannah: *Arendt: Essays in Understanding:1930-1954*. Kohn, Jerome (red.) New York: Harcourt Brace Jovanovich 1994 [1954].
- Arendt, Hannah: *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press 1989 [1958].
- Arendt, Hannah: *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books 2006 [1961].
- Arendt, Hannah: *On Revolution*. New York: Penguin Books 2003 [1963].
- Arendt, Hannah: *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace 1968.
- Arendt, Hannah: *On Violence*. New York: Harcourt Brace 1969.
- Arendt, Hannah: *Crises of the Republic*. New York: Harcourt Brace Jovanovich 1972 [1969].
- Arendt, Hannah: *The Promise of Politics*. Kohn, Jerome (red.) New York: Schocken Books, 2005.
- Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Beiner, Ronald (red.) Chicago: University of Chicago Press 1992.
- Arendt, Hannah: *The Life of the Mind: Vol One / Thinking, Vol Two / Willing*. London: Secker & Warburg, 1978.
- de Beauvoir, Simone: *Det Annet Kjønn*. Oslo: Pax Forlag 2001
- Benhabib, Seyla: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Oxford: Rowmann & Littlefield 2000.
- Benhabib, Seyla: "Feminist theory and Hannah Arendt's concept of public space." I: *History of the Human Sciences* 1993 (6) nr.2, ss. 97-114.
- Bernstein, Richard J: "Rethinking the Social and the Political." I: Bernstein, *Political Profiles*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1986, ss.238-260.

- Canovan, Margaret: *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press 1994.
- Canovan, Margaret: "On Pitkin, 'Justice'". I: *Political Theory*. 1982 (10) nr. 3, ss. 464-468.
- Canovan, Margaret: "A Case of Distorted Communication: A Note on Habermas and Arendt." I: *Political Theory*, 1983 (11) nr. 1, ss. 105-116
- d'Entrèves, Maurizio P.: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge, 1994.
- Dietz, M: "Hannah Arendt and Feminist Politics." I: L. Hinchman and S.Hinchman (red.) *Hannah Arendt: Critical Essays*. Albany, NY: SUNY Press 1994.
- Dietz, M: "Feminist Receptions of Hannah Arendt", in B. Honig (ed.) *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. University Park, PA: Penn State Press 1995.
- Disch, Lisa Jane: *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Ithaca New York and London: Cornell University Press, 1994.
- Douglas, Mary: *Purity and Danger*. London: Routledge 2003 [1966]
- Gottesgen, Michael S: *The Political Thought of Hannah Arendt*. Albany: SUNY University Press 1993
- Granberg, Anne: 'Stemning og metode i Heideggers Sein und Zeit.' i: Zahavi, Dan; Overgaard, Søren og Schwarz Wentzer, Thomas, (ed.) *Den unge Heidegger*. København: Akademisk forlag; 2003. s.135-162.
- Habermas, Jürgen: "Hannah Arendt's Communication Concept of Power." I: *Social Research*, 1977 (44), nr. 1, ss.3-25).
- Heidegger, Martin: *Ontologie – Hermeneutik der Faktizität*. Gesamtausgabe Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1995.
- Heidegger, Martin: *Phänomenologie des Religiösen Lebens*.

- Gesamtausgabe Band 60. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1995 [1920/21]
- Heidegger, Martin: "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Anzeige der Hermeneutischen Situation" in *Dilthey-Jahrbuch* 6, 1989. 235-269 [1922].
- Heidegger, Martin: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe Band 61. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1994 [1921/22].
- Heidegger, Martin: "Die Frage nach der Technik" in *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske Verlag, 1954.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1986; *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row, 1962 [1927]
- Heidegger, Martin: *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität*. Gesamtausgabe Band 63 Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1995 [1923]
- Hinchman, Lewis P. og Hinchman, Sandra K: "Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers." *Review of Politics* 1991(53), nr. 3, ss. 447-449.
- Hinchman, Lewis P. og Hinchman, Sandra K: "In Heideggers Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism". I: *The Review of Politics*, 1984 (46), nr. 2 ss.183-211.
- Hinchman, Lewis P. og Hinchman, Sandra K (red.): *Hannah Arendt: Critical Essays*.
- Hinchman, Sandra K: "Common Sense & Political Barbarism in the Theory of Hannah Arendt." I: *Polity* 1984 (17) nr. 2, pp. 317-339
- Honig, Bonnie (red): *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. University Park: Pennsylvania State University Press 1995.
- Honig, B: "Toward an agonistic feminism: Hannah Arendt

- and the politics of identity”, in J. Butler and J. W. Scott (eds.) *Feminists Theorize the Political*, New York: Routledge 1992.
- Imdahl, Georg: “‘Formale Anzeige’ bei Heidegger”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 37:306-333. Bonn: Bouvier verlag, 1994.
- Knauer, James T: ”On Canovan ’Pitkin, Arendt and Justice’”. I: *Political Theory*. 1983 (11) nr. 3, ss. 451-454.
- Knauer, James T: ‘Motive and Goal in Hannah Arendt’s Concept of Political Action’ i *The American Political Science Review*, 1980 (74) nr. 3, ss. 721-733.
- Korsmeyer, Carolyn: *Making Sense of Taste*. New York: Cornell University 1999.
- Marx, Karl: *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Amherst: Prometheus Books 1988.
- O’Brien, Mary: *The Politics of Reproduction*. London: Routledge and Keegan, 1981.
- Pitkin, Hannah F.: "Justice: On Relating Private and Public." I: *Political Theory*, 1981 (9) nr. 3, ss. 327-352
- Pitkin, Hanna F: *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, Chicago: The University of Chicago Press 1998.
- Reinhardt, Mark: *The Art of Being Free: Taking Liberties with Tocqueville, Marx, and Arendt*. Ithaca and London: Cornell University Press 1997.
- Rich, Adrienne: “Conditions for Work: The Common World of Women”. I: *On Lies, Secrets and Silence*. New York: Norton 1979.
- Veltman, Andrea: ’Simone de Beauvoir and Hannah Arendt on Labor’ in *Hypatia* 2010 (25) nr. 1, ss. 55-78
- Villa, Dana R.: *Arendt and Heidegger – The Fate of the Political*. New Jersey: Princetown University Press, 1996.