

Tromsøvarianten – erfaringer med en filosofisk arbeids- form

*Artikler i anledning 25-års jubileet for
examen philosophicum i Tromsø.*

Tromsøvarianten – erfaringer med en filosofisk arbeidsform

© Arne Eriksen 1997

© Hver enkelt artikkel: Redaksjonsgruppen 1997

Printed in Norway

AiT Enger A/S, Otta

Omslag: Arne Eriksen

Tegning: Finn R. Johannessen

ISBN 82-992511-3-3

Kjell Lia, Jakob Meløe, Arne Overrein, Mariann Solberg (red.)

Tromsøvarianten – erfaringer med en filosofisk arbeidsform

Stallo Forlag, Tromsø 1997

Festskrift til examen philosophicum 25-års jubileum

Innhold:

Forord ved redaksjonskomiteen 8

Del 1

Jakob Meløe:

Vitenskapsteori uten lærebok 11

Dag Andersson:

Skriving på ex.phil. Et forsvar for den essayistiske skrivemåte 25

Viggo Rossvær:

Filosofiens historie: Konstruksjon eller gjengivelse?..... 33

Jon Hellesnes:

Danning og samfunnskritikk 42

Kjell Lia:

Vitenskapsteori for humaniora og samfunnsfag 50

Rani Lill Anjum:

Om examen philosophicum i Tromsø, den såkalte "normalvarianten" 59

Finn R. Johannessen:

Notat om vitenskapsteori for realister 63

Del 2

Arne Overrein:

Filosofien og den akademiske lærdomstradisjonen -
examen philosophicum før Tromsøvarianten 73

Roar Anfinsen:

Hva skal vi med filosofihistorie? 91

| | |
|---|-----|
| <i>Kjersti Fjørtoft:</i> | |
| Akulturell og kulturell modernitetsteori | 103 |
| <i>Ketil Bonaunet:</i> | |
| Deontologiske element i Thomas Aquinas' etikk | 111 |
| <i>Elin Svenneby:</i> | |
| Språk, kvinner og menn | 132 |
| <i>Petter Nafstad:</i> | |
| Om HDM og argumentasjonsteori i undervisningen til ex. phil. | 140 |
| <i>Atle Måseide:</i> | |
| Kritiske kommentarer til Poppers freistnad på å løyse induksjonsproblemet . | 149 |
| Del 3 | |
| <i>Berit Anne Bals:</i> | |
| Samisk selvforståelse - i et hermeneutisk perspektiv | 157 |
| <i>Aina Emaus og Christine Nitter:</i> | |
| Reinkarnasjon i et religiøst og filosofisk perspektiv | 168 |
| <i>Rita Elmkvist Nilsen:</i> | |
| Viljesfrihet - årsaksdeterminisme og et eventuelt alternativ | 180 |
| <i>Anders Støver:</i> | |
| Løgnerparadokset, sannhet og Tarski | 190 |
| <i>Alma Meier</i> | |
| Krise overfor døden – om fortrenngning og tabuisering av døden i moderne tid | 199 |
| Om forfatterne | 207 |

Forord

Da Universitetet i Tromsø mottok sitt aller første kull av studenter, 1. september 1972, var det allerede bestemt at det alt vesentlige av studentenes første semester skulle være viet arbeidet med examen philosophicum. Slik gikk det også til at det alt vesentlige av den undervisning som ble gitt i universitetets første semester, ble gitt av lærerne til examen philosophicum. I høst er det 25 år siden de første ex. phil.-studentene ved Universitetet i Tromsø kunne gå på forelesninger og møte opp til samtaler i seminargrupper. Institutt for filosofi har ønsket å markere at en liten milepæl er nådd, med å holde en konferanse og gi ut et festskrift.

Lærerne til ex. phil. ved Universitetet i Tromsø arbeidet etter et opplegg som var forskjellig fra opplegget til ex. phil. ved universitetene i Oslo, Bergen og Trondheim. Filosofiens historie og vitenskapsteori var felles for alle våre universiteter. Men i Tromsø underviste vi også i praktisk filosofi, dvs. moralfilosofi og politisk filosofi. I tillegg til kateterforelesninger, som vi hadde til felles med de andre universitetene, arbeidet vi også i seminargrupper, den gang med ikke mer enn 15 studenter i hver gruppe, der vi åpnet for samtaler eller diskusjon over de temaer studentene var blitt gjort kjent med på fellesforelesningene.

Den vekt vi la på studentenes egen, aktive medvirkning, gjorde at vi også la vekt på skriving. Vi la derfor inn arbeide med en semesteroppgave, skrevet enkeltvis eller i mindre grupper, som en vesentlig del av arbeidet med ex. phil. I løpet av det første semesteret utarbeidet vi også, i stadige samtaler med studentene, en eksamensform som skulle være egnet til å fremme nettopp den aktive medvirkning vi søkte å fremelske, gjennom seminargruppene og arbeidet med semesteroppgaven. Vi vedtok, og fikk universitetets godkjennelse av, en muntlig eksamen der samtalen om semesteroppgaven skulle ha en vesentlig plass.

Dette opplegget til ex. phil., som ved de andre universitetene ble omtalt som "Tromsøvarianten", ble meget godt mottatt av studentene. Også sensorene som kom fra andre universiteter ga opplegget god omtale.

Fiskerifagstudentene hadde ex. phil. som en prøveordning det første semesteret. De skulle så avgjøre, etter endt eksamen, om de ville anbefale at ex. phil. ble gjort obligatorisk også for fiskerifagstudentene. De anbefalte at det ble gjort obligatorisk, og de ga to grunner: (1) de ønsket ikke å skille seg ut fra de andre studentene, og (2) de fant arbeidet med ex. phil. både faglig og menneskelig givende. Vi gledet oss over mottakelsen og tillot oss å være stolte over høstens arbeid.

Mens filosofene arbeidet for et ex. phil. der studentene ble gjort til aktive medarbeidere, i seminargruppen og gjennom semesteroppgaven, hadde noen av lærerne ved Institutt for matematiske realfag en annen idé om hvordan det nye universitetet skulle bygges opp. De så for seg, og arbeidet for, et universitet der studentene kunne gå rett løs på fagstudiet, uten den klamp om foten som ex. phil. utgjorde. Matematikerne Karl Egil Aubert og Ben Johnsen ledet an i angrepet, ikke så meget på ex. phil. som på ex. phil. som en obligatorisk del av et studium. Aubert fulgte en god del av undervisningen til ex. phil. og hadde meget til overs for det han så og hørte. Men han så det som "formynderi" å gjøre ex. phil. obligatorisk. Debatten om et obligatorisk eller frivillig ex. phil. var den andre store debatten i universitetets første år, ved siden av den såkalte styringsdebatten. Debatten ble avsluttet i Universitetstinget, der samtlige studentrepresentanter og et flertall av tingets øvrige representanter gikk inn for et obligatorisk ex. phil.

Det har vært flere mindre debatter om ex. phil. etter 1972-73, både blant filosofene og på universitetet som helhet. Det har vært skiftet ut lærebøker og annet tekstmateriale, og under Stalsbergs regime ble det foretatt en justering av målsettingen for ex. phil. Men selve opplegget, slik det ble utarbeidet høsten 1972, har stort sett vært det samme, til og med høsten 1997.

I august i år arrangerte vi en konferanse i anledning av jubileet. Foredragene som ble holdt der utgjør første del av dette festskriftet. I disse innleggene diskuteres de forskjellige disiplinene i Tromsøvarianten og ett innlegg fokuserer på semesteroppgaven. Andre del av festskriftet har hatt arbeidstittlen "frie bidrag", og her har lærerne på ex. phil. vært invitert til å bidra med artikler. De fleste av artiklene tar opp tema med direkte relevans til undervisningen på ex. phil., mens en av artiklene ser på ex. phil.-tradisjonen før 1972. I tillegg har vi bedt en tidligere ex. phil.-student om å si hvordan det var å være student på "normalvarianten", og vi har også villet vise fram et par gode semesteroppgaver.¹ Studentinnleggene utgjør en tredje del av festskriftet.

En viktig grunn til å markere 25-års-jubileet på denne måten er at ex. phil. over hele landet nå står ovenfor en relativt omfattende omorganiseringsprosess, som gjør at vi må tenke nytt om mange ting. I korte trekk vil omorganiseringen innebære at ex. phil. blir en fem-vektalls del av et ti-vektalls første-semester-studium, der den nye ex.fac. (Examen facultatum - fakultetsspesifikke innføringsemner) blir en annen del. I denne situasjonen har vi vært opptatt

¹ Semesteroppgaver har også tidligere vært presentert offentlig. I 1974 ble det utgitt et nummer av Norsk Filosofisk Tidsskrift som i si helhet var viet semesteroppgaver fra ex. phil. i Tromsø. (NFT, nr.1, Universitetsforlaget, Oslo 1974) Redaksjonskomiteen arbeider forøvrig med å gi ut et eget hefte med noen gode semesteroppgaver.

av igjen å reise en debatt om ex. phil.² Vi har ønsket å bringe videre det beste i den tradisjonen som er etablert her i Tromsø, slik at vi ikke "organiserer vekk" våre egne fortrinn. Som det vil fremgå av bidragene, er det imidlertid flere perspektiver på Tromsøvariantens første 25 år. Herunder også kritiske perspektiver. Vi synes dette gjenspeiler den pågående debatten på en god måte.

Ex. phil. ved Universitetet i Tromsø har ikke bare vært Tromsøvarianten. Institutt for filosofi har også hatt ansvar for "distriktsvarianten". Den har vært basert på at studentene skulle kunne lese pensum på egen hånd, og så gå opp til en fem-timers skriftlig prøve. Dette i motsetning til Tromsøvarianten, som altså har hatt muntlig eksamen i tillegg til semesteroppgaven. Pensum i de tre disiplinene har til tider vært likt med tekstmaterialet i Tromsøvarianten, og til tider har det vært noe forskjellig fra dette. En periode gav man ved universitetet "normal" undervisning (dvs. forelesninger og eksaminatorier) i distriktsvariantens pensum på våren, men i den grad det har vært gitt undervisning til denne varianten har det for det meste foregått ved forelesninger i militærleirer og ved folkeuniversitet forskjellige steder i Nord-Norge, fra Vardø, Vadsø og Kirkenes i Øst-Finnmark, til Bodø og Fauske i Nordland. Det å reise i distriktet har derfor også vært en del av ex. phil.-lærernes hverdag. Det har gjort oss godt kjent med Nord-Norge, og Nord-Norge godt kjent med oss.

Hva har så skjedd på ex. phil.-avdelinga i Tromsø de siste 25 årene? Vi skal ikke fylle mange sider her på å prøve å si hva vi mener har skjedd. Best inntrykk av det som har skjedd, får en ved å lese artiklene.

Jubileumskomiteen

Jakob Meløe

Kjell Lia

Arne Overrein

Mariann Solberg

Det hadde ikke vært mulig å utgi dette festskriftet uten økonomisk støtte fra SV-fakultetet ved Universitetet Tromsø. Vi er glad for den støtten; takk! Takk også til Herbjørg Kristiansen på ekspedisjonen på filosofi, som hjalp til med skriving underveis.

² Debatt om ex. phil. har det jo i større og mindre grad vært kontinuerlig siden oppstarten, men vi må vel spesielt nevne den debatten som ble ført ved Uitø og i Dagbladet i 1972/1973. En del av de skrevne innleggene i den forbindelse er å finne i Debatt om filosofikum, Universitetsforlaget, Tromsø-Oslo-Bergen 1974.

VITENSKAPSTEORI UTEN LÆREBOK

Jakob Meløe

Jeg skal si noe om hvordan vi arbeidet med vitenskapsteori før lærebøkene kom og det meste kom til å dreie seg om hypotetisk-deduktiv metode. (HDM, sier man bare.) Siden jeg selv ikke har skiftet over til lærebok, er det også en beretning om hvordan jeg fremdeles arbeider med vitenskapsteori i de to gruppene med fiskerifagstudenter.

Det ble heller ikke holdt fellesforelesninger i vitenskapsteori, de første årene. Uansett hvilken gruppe vi arbeidet med, arbeidet vi med artikler fra det faget studentene var på veg inn i. De to eller tre første årene arbeidet jeg selv med en gruppe samfunnsfagstudenter og med en gruppe fiskerifagstudenter. I begge gruppene gjorde jeg bruk av ett skrift (hefte) og to artikler. Det ene skriftet var *Malerrapporten*, som var utarbeidet av en gruppe studenter fra medisin og samfunnsfag ved Århus Universitet. Jeg kom til Tromsø fra Århus, og Malerrapporten sto for meg som et passe enkelt og meget godt eksempel på samfunnsforskning med poeng i. Den ene artikkelen var Ottar Brox' "*Avvisning av storsamfunnet*" som økonomisk tilpasningsform. Siden artikkelen var en analyse av et lite sted i en fjord i Nord-Troms som Brox kalte Hammarnes, ble artikkelen bare omtalt som Hammarnes-artikkelen. Den andre artikkelen var Harald Eidheims *Lappish Guest Relationships under Conditions of Cultural Change*. Både Brox og Eidheim arbeidet da ved ISV, Brox som professor i lokalsamfunnsforskning og Eidheim som professor i samiske studier.

De ukentlige seminarene i vitenskapsteori var på tre timer, som gjerne fordelte seg med én time seminar (der seminargruppen kunne være på 12-15 studenter), én time med kollokviegrupper (en seminargruppe på 15 delte seg opp i tre kollokvier) og så igjen én time med seminar, der vi arbeidet med det som kom frem under referatet fra kollokviegruppene. Hver enkelt lærer i vitenskapsteori sto fritt til selv å velge ut et egnet materiale av artikler. Stein Råfoss, som også underviste en gruppe med samfunnsfagstudenter, gjorde ikke bruk av Eidheims artikkel, og jeg husker at Audun Øfsti la ned en god del

arbeid i å finne frem til egnete tekster for sitt arbeid med medisinergruppene. Malerrapporten ble en av dem. Hvilke tekster Dag Andersson brukte i sine humaniora-grupper, husker jeg ikke, men han laget sitt eget opplegg. Slik var det, og jeg kan ikke huske at det var noen prinsipiell debatt om det.

Det kan skyldes at det var en grunnleggende enighet om et par punkter, blant oss som arbeidet med vitenskapsteori.

Den ene læreboken som kunne sies å være en lærebok i vitenskapsteori, Arne Næss' *Logikk og metodelære*, sto nokså fjern for den samfunnsforskningen vi kjente og brød oss om. Hverken Malerrapporten eller Hammarnesartikkelen inviterte til diskusjon av hypotetisk-deduktiv metode, forklaringer av utsagnslogikkens oppbygging eller for den saks skyld av Næss' presiseringslære. Selv hadde jeg arbeidet en god del med sosialantropologi, både med Evans-Pritchard og Fredrik Barth. Deres arbeider reiste spørsmål om det er mulig, eller kanskje heller hva som skal til, for å forklare et begrep fra én kultur og ett språk for folk fra en annen kultur og med et annet språk. Den diskusjonen er beslektet med diskusjonen av utenfraforståelse versus innenfraforståelse. Og hvis vi betrakter samfunnsforskning som forskning i menneskelige handlinger, virksomheter og (andre) ordninger, hva er da forholdet mellom forskernes forståelse av folk og de samme folkenes egen forståelse av seg selv og sine egne virksomheter og ordninger? Selv har jeg forsøkt med gjenkjennelse som et sannhetskriterium (i slike saker).

Og dette er ikke bare filosofiske eller vitenskapsteoretiske spørsmål. Det er spørsmål som griper inn i forvaltningen og i politikken. Men vi fant ikke spor av noe av dette i læreboken til Arne Næss.

Det var det ene. Dessuten var vi, av erfaring, nokså skeptiske til å bruke lærebok, også en eventuell lærebok i hermeneutisk eller kritisk samfunnsforskning. Poenget var å få studentene til å tenke en smule filosofisk og vitenskapsteoretisk i forhold til de tekstene de kom til å møte senere i sitt eget fag. Det poenget kunne lett glippe under arbeidet med en lærebok - det utartet for lett til lekselesing og (senere) leksehøring. Da så vi større håp i å la studentene arbeide nettopp med tekster av det slag de kom til å møte i sitt eget studium, og så gi de tekstene en grundig filosofisk og vitenskapsteoretisk gjennomgang. (Og der lar jeg det poenget ligge nu. Det meste av denne artikkelen vil bestå i å fremvise deler av en slik gjennomgang av Hammarnes-artikkelen.)

Et tredje poeng var at folk allerede, før de blir forsket på, har en god forståelse av seg selv og sin tilværelse. Om den ikke alltid er god og i alle henseende, så kjenner f.eks. den samiske reingjeteren reindriften med dens verden og kår bedre enn selv de beste av norske forskere på det samiske samfunn. Og kystfiskeren kjenner kystfiskets verden bedre enn f.eks. Ottar Brox, som i hvert fall i 70-årene var den forskeren som kjente den best. Etc. Men vårt poeng var ikke den gang at forskerne bør gå i lære hos dem de forsker på, selv om det er et poeng. Poenget var at folk allerede både tenker og forstår og at folks hverdagsliv er mettet med tankeformer og forståelsesformer som det er all grunn

til å forsøke å få øye på. Det vil fremgå, under min gjennomgang av Brox, at jeg regner det for noe av det fineste med Hammarnesartikkelen at den forklarer det folk gjør slik de selv begrunner det de gjør. De tankeformer og forståelsesformer som er operative i Brox' artikkel, er også operative i folks hverdag.

I undervisningen i vitenskapsteori kom dette poenget til syne gjennom at vi forsøkte å betrakte hver enkelt student som en Menon og oss selv som Sokrates. Vår oppgave var å få studentene til å komme frem med det de allerede hadde forstått - med en forståelse som var til stede i deres hverdagslige praksis. (For min egen del har jeg lykkes best med den oppgaven, det er umulig å lykkes helt, når jeg har hatt med fiskerifagstudenter å gjøre. Kanskje det skyldes at fiskerifagstudentene kommer til universitetet med til dels meget rike erfaringer fra fisket, og fra det jeg kaller kystfiskets verden, og at jeg selv bryr meg om den verdenen og også kjenner en smule til den, fra egne erfaringer.)

Et fjerde poeng, i hvert fall for oss som arbeidet med gruppene i samfunnsfag og fiskerifag, var at de samfunnsfaglige artiklene vi arbeidet med helst skulle gjelde forhold i Nord-Norge. Universitetet skulle være et nord-norsk universitet, og de forskjellige forsknings-gruppene ved ISV var opprettet for å arbeide med nord-norske problem.

De siste årene har jeg bare undervist fiskerifagstudentene, som nu utgjør to seminargrupper, med en tyve studenter i hver gruppe. Vi bruker hvert semester tre tekster: Hammarnes-artikkelen, Viggo Rossværs *Fiskerkvinneaksjonen på Sørøya. Innenforståelse og utenforståelse*, samt mitt eget notat *Om å forstå det andre gjør*.

Og arbeidet med de tekstene fordeler seg typisk slik over høstsemesterets ti uker: 6 uker med Brox, 3 uker med Rossvær og 1 uke med Meløe.

En vanlig lesning av mitt notat, etter gjennomgangen av Brox og Rossvær, er at det er et forsøk på å fastholde noen av de teoretiske poengene som allerede er kommet frem under gjennomgangen av Brox og Rossvær.

I min undervisning for fiskerifagstudentene, har jeg alltid forsøkt å knytte an til studentenes egne erfaringer. Det lar seg gjøre, ikke bare fordi mange av dem allerede er erfarne fiskere, men også fordi den ene gjenkjenner den andres erfaringer. (Derfor lar det seg også gjøre med nokså heterogent sammensatte grupper. Vi har alle noen felles og gjenkjennbare erfaringer.)

Over til Hammarnes.

I.

Ottar Brox' artikkel "Avvisning av storsamfunnet" som økonomisk tilpasning ble trykt i *Tidsskrift for samfunnsforskning* i 1964. Den er nu en av de klassiske artiklene i norsk samfunnsforskning. Siden den beskriver en grend i Nord-Troms kaller Brox kaller Hammarnes, omtales den nu helst bare, i hvert fall her i Tromsø, som Hammarnes-artikkelen.

Så sent som i 1964 hadde folket på Hammarnes ennå ikke skaffet seg elektrisk strøm. De drev fremdeles med vedfyring, også i komfyren på kjøkkenet, og med parafinlamper. Og folk i kommunesentret avskriver Hammarnes-folket som "gammeldagse raringer", skriver Brox, og kanskje også som bakstreverske. Brox' artikkel kan leses som en replikk til den avskrivningen. "Vent nu litt med det," tenker jeg meg at Brox sier: "Sett dere først inn i situasjonen på Hammarnes. Kanskje er det gode grunner til at de velger bort elektrisk strøm."

Artikkelen er et forsøk nettopp på å beskrive Hammarnes-folkets økonomi, dvs. deres form for livberging og husholdning, slik at også vi kan se at de har gode grunner til å gi avkall på elektrisk strøm.

Allerede før vi er kommet ordentlig i gang med Brox' Hammarnes-artikkel, kjenner vi igjen en av hverdagens klassiske situasjoner, med en like klassisk reaksjon. F.eks. slik: Jeg sier noe nedsettende om noe X, en tredjemann, har gjort, men du gir meg motstand: "Vent nu litt. Er du sikker på at du har forstått den situasjonen X var i den gangen?"

Kanskje kjenner du X bedre enn det jeg gjør, og du tviler på at X ville ha gjort det (jeg sier) han gjorde uten god grunn. Eller kanskje du ikke kjenner X bedre enn det jeg gjør, men du vegrer deg umiddelbart mot å la et dårlig rykte om en tredjemann, X eller hvem som helst, bli stående uten at det er sikkert at det er dekning for det. Og du vet at det som på overflaten er én og samme handling, kan skifte karakter alt etter hvilken situasjon den blir gjort i.

Replikkevekslingen kan komme i mange versjoner, men vi kjenner den igjen. Det er alltid noen som ikke straks går med på dårlig omtale av tredjemann. Og det er alltid noen som forklarer sin motstand: "Men hvis situasjonen var slik eller slik, da ville handlingen komme helt annerledes ut." Motstanden, og forklaringen, kan komme helt umiddelbart, som en reaksjon ut fra ens andre natur. Vi kan kalle den den hermeneutiske reaksjon, siden den bunner i en vilje til en dypere forståelse, til en forståelse som er dyp nok til at respekten for tredjemann kan bevares. Det er i den hverdagslige reaksjonen hermeneutikken har sitt moralske feste.

Og Ottar Brox' artikkel om Hammarnes-folket kan leses som en hermeneutisk replikk til folk i Kommunesentret.

Hos Ottar Brox er det ikke bare snakk om at den hermeneutiske reaksjon kommer naturlig, selv om den også gjør det. Det er også snakk om en metode-regel som, når det gjelder begripelsen av folks økonomiske handlinger, eller deres husholdning, ser slik ut: *Regn med at det er god forstand i det folk gjør.* La det alltid være utgangspunktet, selv om det ikke alltid er garantert at det også blir konklusjonen. Jeg ser et skjema i Brox' artikkel om Hammarnes som jeg kjenner igjen fra vår moralske hverdag. Og jeg regner det å få øye på det felles skjema som vesentlig både for vår forståelse av Brox' artikkel og for vår forståelse av vår moralske hverdag.

II.

Brox forteller oss at folket på Hammarnes er eldre mennesker. Dermed vet vi at de allerede har levd et langt liv med både vedfyring og parafinlamper. Men Brox gjør lite ut av det. Han forteller oss også at de er læstadianere. Det innebærer bl.a. at de forsøker å leve sitt liv i gudsfrykt og nøysomhet. Han gjør ikke meget ut av det heller. Han tar utgangspunkt i en handlingsteoretisk modell som postulerer at det folk til enhver tid gjør, er resultatet av et valg mellom alternative handlinger. Man undersøker (tenker over) konsekvensene for hvert av alternativene (de bør være, ikke bare endelige, men få) og velger så det alternativ som ser ut til å være best egnet til å virkeliggjøre ens overordnede verdier.

Jeg lar det ligge, det Brox sier om valg. Men jeg merker meg at Brox' aktør ikke er markedets *homo economicus*, siden "maksimere profit" er skiftet ut med "virkeliggjøre overordnede verdier". Hva er så Hammarnesfolkets overordnede verdi(er)?

Hammarfolket, sier Brox, er sterkt knyttet til stedet Hammarnes. Han sier ikke meget om hva det er å være knyttet til et sted, f.eks. om *hva* det er man da er knyttet til. (Det er neppe f.eks. akkurat de minutter og sekunder over 20 Ø og 69 N som definerer det skjæringspunktet der Hammarnes befinner seg.) Men han forstår at de har et ønske om å bli boende på Hammarnes resten av sine levedager, eller resten av sine arbeidsføre levedager, og han tar det som deres overordnede verdi.

Og det, sier Brox, er neppe forenelig med å skaffe seg elektrisk strøm. Nu er deres økonomi i likevekt. De tjener nok til å dekke sine nødvendige utgifter. Skal de tåle det tillegg av utgifter det medfører å skaffe seg elektrisk strøm, kjøpe elektrisk komfyr, etc., må de derfor skaffe seg et like stort tillegg av inntekter. Og det, sier Brox, er neppe mulig. Ikke på Hammarnes. Og det er på Hammarnes de vil være.

Jordbruket sparer dem for utgifter til melk, kjøtt, egg, etc., men det gir dem ingen inntekter. De kan de bare hente fra fisket i fjorden. Og skal de tjene mer, må de fiske mer. Og det er neppe mulig. Ikke på Hammarnes.

Hammarnes er uten havn, og folket der drifter, også i 1964, med båter som kan trekkes på land, med 2 ½ roms nordlandsbåter. En slik båt kalles en kjeks, i hvert fall i Troms. Og drifter du med kjeks, er en liten kuling allerede i meste laget, og det må bli en god del landligge.

Under det viktigste fisket, som er torskefisket midtvinters og på sen vinteren, drifter de med garn, dvs. men hampegarn. Og de drifter allerede med så mange garn som båten kan bære og arbeidsdagen tåle. (Hampegarn råtner hvis de ikke tas på land hver fjortende dag og henges opp til tørk. Og det er et strevsomt arbeid. Det er mye mer arbeid med en slik drift enn akkurat sjøværerne.)

Skal de tjene mer, må de fiske mer. De må øke antall sjøvær eller antall garn eller begge deler. Men begge deler er utelukket, så lenge de drifter med kjeks.

Med sjark eller skøyte kan de øke både antall sjøvær og antall garn. men både sjark og skøyte krever havn, og Hammarnes er uten havn. Derfor kan de ikke skaffe seg større inntekt fra fisket enn de allerede har. Og derfor kan de ikke skaffe seg elektrisk strøm. Ikke på Hammarnes. Og det er der de vil være.

III.

Ottar Brox' artikkel om Hammarnes er pakket med slike slutninger.

Det er ikke rent logiske slutninger. Dem kommer du heller ikke langt med. Fra utsagnet "Peder har en velholdt kjeks og 32 garn" kan du (med litt slingsringsmonn) slutte til utsagnet "Peder har 32 garn" og til utsagnet "Peder har en velholdt kjeks". Lenger kommer du ikke. Men du kan komme dit, dvs. tilbake til der du var, uten å vite hverken hva en kjeks er eller et garn og uten å vite hva som gjør en kjeks velholdt eller ikke. Det er nok at du forstår at det blir sagt to ting om Peder, som begge sies å stemme. Og da slutter du at hvis begge stemmer, så stemmer hver enkelt av dem. Det er alt. (Selv slutningen fra "Peder har en velholdt kjeks" til "Peder har en kjeks" går ikke.)

Slutningene i Hammarnes-artikkelen hviler på et nokså nært kjennskap til kjeks, garn, vær og vind, hva en kjeks eller en fortøyning kan tåle av vind og bølger, hva det medfører for driften at det er en god times roing til nærmeste fiskebruk, etc. Og har du et nært kjennskap til kjeks, garn, etc. (og det går langt utover det å kunne peke ut en kjeks, et garn, etc.) og får vite at Peder har en velholdt kjeks og 32 garn, så kan du slutte deg til meget. Du kan f.eks. slutte deg til at Peder, med sin kjeks, godt kan drifte med garn fra et sted uten havn, at han neppe drifter med alle 32 garn samtidig, siden det ville bli i meste laget både for kjeks og for Peder. Hvis du vet at Peder drifter med hampegarn, og vet litt om slik drift, kan du regne med at han drifter med 16 garn og har de andre 16 i reserve. Etc. Og hvis du vet at det er en god times roing til nærmeste fiskebruk, forstår du også hvorfor Peder er selvtilvirker, dvs. hvorfor Peder har egne hjeller og henger fisken selv. Og du forstår hvorfor han sier at "Pengene fra høstfisket må vare helt til neste sommer". For en selvtilvirker tjener ingenting på sitt vinterfiske før alle vektene med tørrfisk er solgt en gang i juni eller juli. Derfor kan du også regne med at et kjøpe-fartøy vil ankre opp i nærheten av Peder sin båtstø, en gang i juni eller juli.

Selv om slutningene i Hammarnes-artikkelen ikke er det logikerne kaller "logiske slutninger", svarer de godt til det folk sikter til når de sier "Det er logisk". Det er f.eks. logisk at en sjark ikke kan trekkes på land etter hvert sjøvær, at den derfor må fortøyes utpå og at den derfor trenger en fortøyningsplass som er godt beskyttet, dvs. en havn. Men det kan ikke slå deg som logisk hvis du ikke har en smule kjennskap til sjarker, deres størrelse, vekt og dyptgående, samt snakker innenfor et rom av teknologi, økonomi og terreng som du har rett til å regne med at du befinner deg innenfor.

Fjordfiskerne i den samme fjorden kjenner hverandres båter og drift, og de snakker med hverandre, og tenker, innenfor et nokså felles rom av terreng,

økonomi og teknologi. Deres begrunnelser og forklaringer, når det er fisket de diskuterer, eller jordbruket, har et sikkert feste i de konsekvenskjeder de kan peke ut for hverandre. De deler sine erfaringer med hverandre, setter sine forskjellige erfaringer opp mot hverandre og forsøker å finne ut av hva forskjellene skyldes. Men grunnlaget er hele tiden deres solide kjennskap til båt og bruk, til vær og vind, hvordan fisken vandrer og hvor den er når, hva det koster å kjøpe ferdig skutte garn i forhold til det å kjøpe garnstrengen og telenne hver for seg, etc.

Ottar Brox' dypere forståelse av folk på Hammarnes skyldes nok ikke minst at han vet hva en kjeks er, og et hampegarn, etc. og nok til at han forstår driften der. Han forstår den godt nok til at han får øye på (i hvert fall deler av) et nettverk av konsekvenskjeder, de samme konsekvenskjedene som Hammarnesfolket selv forholder seg til i sin praksis og i sin tenkning. Og det setter ham i stand til å fortelle en helt annen historie. (Det setter ham i stand til å fortelle en *historie*, mens folk i kommunesentret ikke har annet enn løsrevne karakteristikker å fare med.)

Brox' artikkel om Hammarnes ble godt mottatt da den kom, i 1964. Jeg tror mange var begeistret over å få se en handlingsteoretisk modell, om ikke *homo economicus* så i hvert fall *homo rationalis*, anvendt med hell på så pass vanskelig et materiale. (Kanskje var det også slik Ottar Brox selv forsto sin artikkel.)

Også jeg gleder meg over Hammarnes-artikkelen, men av andre grunner.

Som Brox, vil også jeg regne med at det er god forstand i det folk gjør. Folk gjør også dumme ting, og ting de skjemmes over etterpå. Men det er ikke der vi begynner, når vi forsøker å forstå en handling som ikke er forståelig uten videre. Vi regner med at handlingen er i orden, og så forsøker vi å sette oss inn i den situasjonen han eller hun var i da han eller hun gjorde det eller det. Men hvis den situasjonen er en situasjon innenfor en verden som er oss fremmed, eller delvis fremmed, må vi enten bare gi opp eller vi må forsøke å sette oss inn i den verdenen, slik at vi kan forstå den situasjonen, slik at vi kan forstå at han eller hun gjorde det eller det.

Det er det Brox gjør. Han beskriver Hammarnesfolkets verden (f.eks. de virksomheter den gir plass for og hva de har å forholde seg til under utøvelsen av sin virksomhet (fiskeplassene, været, kjeksen, hampegarnan, etc.)) slik at vi kan forstå hva det er for dem å skaffe seg elektrisk strøm og derfor også hvorfor de ikke gjør det.

Det var det som gledet meg. Ikke minst gledet jeg meg over hans beskrivelser av arbeidslivet på Hammarnes, med enkelte nære glimt inn i deres redskapsverden. Jeg har selv vandret inn og ut av verdener som Hammarnes, både som barn og som voksen. Derfor kjente jeg igjen folks egen tenkning i Ottar Brox' tenkning om dem. Han forklarer det at de ikke skaffer seg elektrisk strøm slik at hans forklaring kan stå som deres egen begrunnelse for det samme. Og slik skal en god forklaring være, av det folk gjør.

Det gledet meg å lese en samfunnsforsker som nesten er helt på høyde med de folkene han skriver om. Nesten, for selv om han kanskje er helt på høyde med deres tenkning om deres egen verden av terreng, redskaper og økonomi, er den i 1964 ennå nokså ferske landbruksøkonomen Ottar Brox en fremmed både i forhold til deres alder og deres gudstro.

IV.

Hammarnes-folket er ikke i den situasjon at de ikke forstår hvorfor de ikke har skaffet seg elektrisk strøm. De vet hva de gjør, og kanskje har de sagt noen ord til hverandre om den saken: "Det går nok ikke." Eller "Hadde vi enda hatt oss en god holme like nord for støa."

(I slike replikker kan Ottar Brox' alle konsekvenskjeder godt være innpakket, og flere med.)

Men når Ottar Brox skal forklare oss hvorfor Hammarnes-folket ikke har skaffet seg elektrisk strøm, og slik at vi kan forstå det som den forstandige handlingen den er, må han beskrive Hammarnes-folkets verden for oss, eller nok av den til at vi kan forstå den handlingen. Han må snakke *om* den verden Hammarnes-folket selv ikke snakker *om*, men *innenfor*, når de snakker med hverandre.

La oss tenke oss at Ottar Brox er tilbake på Hammarnes, f.eks. bare noen uker etter at han skrevet sin artikkel. Og nu spør han rett ut: "Hvorfor har dere latt være å skaffe dere elektrisk strøm?" En av fiskerne svarer: "Hadde vi bare hatt en god holme nordom støa."

For utenforstående er det goddag-mann-økseskaft. Ottar Brox, som aldri har vært helt utenforstående og som er det enda mindre nu, kan ta svaret som en bekreftelse på sin egen forklaring. (Og han kan si det han ikke har sagt før: "Det ser ut til at min forklaring svarer nøyaktig til deres egen begrunnelse.")

(I fall noen skulle falle av lasset her: "Hadde vi bare hatt en god holme nordom støa", dvs. "Hadde vi bare hatt en god havn", dvs. "Vi har ingen havn", det er det første leddet i den konsekvens-kjeden som ender med: "Vi har ikke råd til å skifte over til elektrisk strøm." Og Ottar Brox er tilstrekkelig innenfor, i hvert fall etter at han har skrevet sin artikkel, til at han er med, med en gang. Det er også bare som første ledd i den kjeden at den replikken er svar på spørsmål.)

Men vi er utenforstående, i hvert fall de av oss som ikke allerede kjenner fjordfiskets-og -småbrukets verden. Og siden det er oss Ottar Brox skriver for, oss fremmede, må han beskrive Hammarnes-folkets verden. Beskrivelsen kan godt være nødtørftig, betraktet som en studie i Hammarnes, men den må være rik nok til at vi kan forstå akkurat den handlingen vi først ikke forsto. Og er den rik nok til å forklare én handling, er den nok også rik nok til at en del andre handlinger og forhold også faller på plass. Vi får f.eks. vite at de drifter med kjeks og at det er en times roing til nærmeste fiskebruk, i godt vær. Det forklarer også hvorfor de er selvtilvirkere og (dermed også) hvorfor de har

nok hjeller til å henge hele vinterens fangst. Dess bedre vi kjenner en verden og dens inventar, som f.eks. fjordfisker-og-småbruker-verdenen Hammarnes med dens terreng, dens innmarker og utmarker og fjøs, dens båtstøer, kjekser, hampegarn, etc., dess flere konsekvenskjeder er vi i stand til å få øye på. Ottar Brox har beskrevet Hammarnes rikt nok til at vi kan få øye på den konsekvenskjeden som leder, gjennom flere ledd, fra *ingen havn* til *ikke råd til elektrisk strøm*.

Jeg skal nu forsøke å skrive ut konsekvenskjeden, eller konsekvensrekken, så langt jeg selv har fått øye på den

- V.
- (1) INGEN HAVN.
 - ↓
 - (2) MÅ RO MED BÅTER SOM KAN TREKKES PÅ LAND (av de som ror).
 - ↓
 - (3) MÅ RO MED SPISSE ELLER KJEKS. (De ror med kjeks, ca. 17 fot.)
 - ↓
 - (4) KAN BARE RO I RIMELIG GODT VÆR (helst ikke mer enn frisk bris)
OG BARE MED FÅ GARN (hampegarn, som er tunge å håndtere).
 - ↓
 - (5) DEN SAMLEDE FANGST FRA VINTER- OG VÅR-FISKET ETTER
TORSK ER (RELATIVT) BESKJEDEN: (Det er fra dette fisket de skal hente
det aller meste av sin årsinntekt.)
 - ↓
 - (6) DEN SAMLEDE MENGDE TØRRFISK PÅ HJELL, NÅR FISKET ER
OVER, ER (RELATIVT) BESKJEDEN:
 - ↓
 - (7) IKKE MANGE VEKTER TØRRFISK Å SELGE.
 - ↓
 - (8) (RELATIVT) BESKJEDEN INNTEKT FRA SALG AV TØRRFISK.
 - ↓
 - (9) IKKE RÅD TIL Å SKAFFE SEG ELEKTRISK STRØM.
 - ↓
 - (10) INGEN ELEKTRISK STRØM PÅ HAMMARNES.

Denne konsekvensrekken er en rekke av konsekvenser bare innenfor et bestemt rom av terreng, teknologi og økonomi (slik det f.eks. er skissert i Ottar Brox' beskrivelse av Hammarnes). Parentesene hører ikke til i selve konsekvensrekken, men de kan være til hjelp for den som er lite fortrolig med konsekvensrekken rom. Konsekvensrekken har ikke samme konsekvenstetthet over hele rekken fra (1) til (10). Tettheten er størst fra (5) til (10), som ikke er annet enn Hammarnes-versjonen av den mer allmenne konsekvensrekken:

liten produksjon \longrightarrow lite å selge \longrightarrow lite å tjene \longrightarrow dårlig råd. Denne konsekvensrekken nærmer seg en nødvendig sannhet innenfor det kjøp-og salg univers vi selv befinner oss innenfor, sammen med bl.a. Hammarnesfolket. Dvs. (5) til (10) krever intet kjennskap til akkurat Hammarnes, eller til steder som Hammarnes, for å bli forstått. (Men rekken (5) til (9) trenger noen tall, i hvert ledd, før (9) kan sies å være forklart slik (9) skal forstås: ikke at de har ikke råd akkurat nu, men at selve deres drift ikke gir dem råd. Ottar Brox setter inn tallene.) Tettheten er minst fra (1) til (5). Her kan knapt noe ledd sees å implisere det neste medmindre du er godt fortrolig med Hammarnes, med driften med kjeks og hampegarn, etc., eller med et tilsvarende sted med en tilsvarende drift.

KOMMENTARER TIL DELER AV KONSEKVENSSREKKEN.

(1): INGEN HAVN. Her er det snakk om ingen havn for sjark eller skøyte. De har heller ingen havn for kjeks (16-18 fots nordlandsbåt), men det trenger de heller ikke, siden en kjeks kan trekkes på land ("settes opp"). Og med "ingen havn" siktes det til fraværet av en holme eller en landtunge til beskyttelse mot nordavinden.

Selv med liten kjennskap til Hammarnes kan vi vite at stedet er uten havn. Et blikk på kartet samt en smule forstand på hva en båt trenger, er nok. Det er ikke like enkelt å finne ut av om de *mangler* havn. Det du mangler, er ikke bare det du er foruten, du er foruten det meste, men det du dessuten trenger for å få gjort det eller det som du gjerne ville ha fått gjort. Og du må kjenne Hammarnesfolket nokså godt for å vite om de har projekter som strander på fraværet av havn. Har de det, mangler de havn.

(2) \longrightarrow (3). (3) impliserer, som selv en implikasjon av (2), at en kjeks kan settes på land, dvs. at den kan settes på land med den teknologi Hammarnes rår over, som i dette stykke er handkraft. En mann alene kan ikke sette den på land, to klarer det og for tre eller fire er det en smal sak. Jeg vet ikke om Hammarnes-folket driftet to-og-to, men det er nokså vanlig å drifte alene med en slik båt. Den kan likevel alltid settes på land hvis det alltid er hjelp å få. Det er det hvis to båter ror inn til støa samtidig eller hvis man kan regne med hjelp fra folk i gården. Det kan man. Det er ingen på Hammarnes som ikke er klar over at båten må settes på land og at én mann alene ikke klarer det. (Det er fra dem eller deres like vi har lært det, hvis vi ikke vet det ut fra egen erfaring.)

Kvinnfolkan ser etter sine menn når det kan være tids å ro inn i støa og andre holder også utkikk. Når en som ror alene kan være trygg på at han skal få båten satt på land, ligger tryggheten i hans fortrolighet med den verden han selv hører til innenfor.

Hvorfor ikke skaffe seg en winch e.l., slik at du kan trekke opp båten alene? Kanskje, hvis hver enkelt var overlatt til seg selv. Det er de ikke. De kan alltid regne med andre (som gjerne ser seg regnet med). Hvis du likevel skaffer deg en winch, samt antagelig også en skinnegang og en vogn, slik at du klarer deg uten hjelp, sier du samtidig at nu trenger du ikke de andre, eller at du

ikke lenger ønsker deres hjelp (ikke i dette stykke). Det ville være et merkelig utsagn å komme med, på et slikt sted.

(5) → (6). (6) kan virke overraskende, som en implikasjon av (5). Det vanlige er å levere dagens fangst til et fiskebruk (som i sin tur henger den på hjell, salter den eller fileterer den). Hammarnesfolket leverer ikke til noe fiskebruk, de henger den selv på egne hjeller på Hammarnes. De er det vi kaller "selvtilvirkere".

Det kan skrives slik inn i konsekvensrekken:

(5) Liten fangst. (5*) De er selvtilvirkere.



(6) Lite å henge på hjell.

Dvs. (6) er skaffet fra (1) til (5), samt fra (5*), der (5*) kommer inn i konsekvensrekken utenfra. (Kanskje bedre: (6) er *skaffet* fra (5), samt *fra* (5*), og (6) er *forklart* ut fra rekken (1) til (5) samt (5*).)

Men (5*) kan selv skaffes av to premisser (eller to forhold), hvorav den ene (det ene) allerede befinner seg i konsekvensrekken, og der det andre sikter inn et grunnleggende trekk ved deres verden. Dvs. det er ikke slik at de bare rent faktisk er selvtilvirkere og at de like gjerne kunne ha levert på det nærmeste fiskebruket. Det at de er selvtilvirkere er selv en konsekvens av det sted, eller den verden, som er Hammarnes.

Det er utilfredsstillende å notere (5*) som en premiss som kommer inn i konsekvensrekken utenfra, når (5*) er begripelig som en konsekvens av, og i neste omgang som en premiss for, den verden som er Hammarnes.

Forholdet kan skrives inn i konsekvensrekken slik:

(3) De rør med kjeks. (3*) Det er en god times roing til nærmeste fiskebruk.

(4)

(5) Liten fangst.

(5*) De er selvtilvirkere.

(6) Lite å henge på hjell.

(4) trengs ikke for å skaffe (5*). Mens (4) kan skaffes fra (3) alene, hvis man ellers vet hva en kjeks er, og hampegarn, og det vet i hvert fall Hammarnesfolket, kan (5*) bare skaffes fra (3) sammen med (3*).

For å se at (3) sammen med (3*) impliserer (5*), må vi nesten forstå hvor krevende et sjøvær med kjeks og hampegarn kan være. Etter at vi har forstått det, kan vi skrive også det inn i konsekvensrekken, som nu trer frem som et nettverk av konsekvensrekker. Det har jeg ikke forsøkt å gjøre.

Hvor tett eller åpen vi skriver ut en konsekvensrekke, kommer an på hvem vi forklarer oss for. For en som kjenner kyst- og fjord-fisket meget godt, og som så får vite at Hammarnesfolket ikke har skaffet seg elektrisk strøm, kan det være nok forklaring å få vite at Hammarnes er uten havn. Han eller hun forstår da av seg selv at da må de ro med båter som kan trekkes på land, og hva det i sin tur impliserer. Ottar Brox forsøker å forklare Hammarnes, og fraværet av elektrisk strøm, for folk som ikke kjenner kyst- eller fjord-fisket godt. Derfor kan ikke han forklare uten å sette inn en rekke ledd mellom de to. Han tetter til konsekvensrekken, men uten å gjøre den helt tett.

En slik konsekvensrekke kan aldri gjøres helt tett, i den forstand at hvert ledd kan sies å følge, rent logisk, fra ett eller flere foregående ledd. Den kan aldri presenteres som et strengt bevis, og derfor heller ikke som et forkortet strengt bevis.

VI.

Nødvendighetene i en konsekvensrekke er ikke, jeg har sagt det før, det logikere kaller "logiske nødvendigheter". Vi kan kanskje kalle dem praxeologiske nødvendigheter. Til dem hører f.eks. de såkalte "pragmatiske implikasjoner", som hviler på en meget nær situasjonsforståelse, av replikken i situasjonen, og dermed på en meget nær forståelse av en verden. Men også et utsagn som dette: "Det skal to til å bore med spett og slegge." Det bores ikke ofte med spett og slegge lenger, men får du øye på noen i slikt arbeid og stopper opp litt, forstår du nok at det ikke bare er denne ene gangen de er to om det. Du trenger heller ikke bare å gjette på at de nok vil være to om det også neste gang du får øye på slikt arbeid. Det skal to til å bore med spett og slegge. Du leser det av fra det du ser. En går ikke og heller ikke tre.

Eller la oss si at du får noen sjøvær med en garnbåt, og nok til at du får en bra forståelse av hvordan det arbeides under setting og haling. Hvis du så en dag får øye på en 40 fots garnbåt som ligger ved kai, kan du lese deg til hvor mange som arbeider ombord ut fra hva du kan se på dekk: et spill, ingen garnstopper, en renne, etc. Du ser at det trengs tre mann, men at det er plass til fire, og at arbeidet går lettere unna med fire hvis fisket er jevnt meget godt. To er en for lite og fem er en for mye. Og har du en god del sjøvær bak deg, forstår du også hvilke forskjellige kår som følger av om det er tre eller fire. (Men drifter båten faktisk med to eller fem, vil jeg regne med at det finnes lokale konsekvensrekker som forklarer det - - hvis vi skal kalle det det når kanskje en replikk eller to er nok: "Fisket er meget godt og vi er fire regulære. Den femte er sønn til skipperen. Han trengte å komme seg på sjøen." (Det er liten grunn til å søke etter konsekvensrekker i det som er umiddelbart forståelig.))

Et tredje eksempel: Hvordan kan jeg regne med at det er et kjøkken i hvert et bolighus, i hvert fall i Europa og Nord-Amerika, jeg som ikke har vært innom så meget som 1 promille av alle de bolighusene? Det korte svaret er: Fordi jeg vet hva et kjøkken er og hva det er å bo.

Og jeg vet det, ikke fordi noen har forklart det for meg, men fordi det er grunnleggende trekk ved min egen verden jeg snakker om, eller bare regner med. Jeg vet det omtrent slik jeg vet at folk kler seg godt om vinteren. ("Folk kler seg godt om vinteren." Det er vel et slags empirisk utsagn. Men det har mange kilder og observasjoner av godt kledte mennesker om vinteren hører til de mindre viktige. Våre egne erfaringer med å fryse, at tøy varmer, etc., er viktigere.)

(Slik inviterer arbeidet med konsekvenskjeder i sin tur til et arbeide med distinksjonen mellom det logiske og det empiriske. Distinksjonen er klar nok, innenfor et slags verdensløst ingensteds-rom. Men straks du forsøker å tre inn i en bestemt verden av menneskelige kår og virksomheter, taper den sitt abstrakt gode poeng. Og den tjener snarere til å forflute enn til å fordype vår forståelse av hvordan våre utsagn og våre forklaringer er innfiltret i vår praksis.)

De nødvendigheter og implikasjoner jeg sikter til, når jeg forsøker å skrive ut en konsekvensrekke, er nødvendigheter og implikasjoner innenfor en virksomhet og en verden. Kanskje skal du både ha vokst opp innenfor en virksomhet og en verden og deretter ha trådt ut av den for en stund, for å få øye på dens nødvendigheter og implikasjoner. Du kommer i hvert fall ikke langt uten egne erfaringer.

VII.

Med unntak for enkelte antropologer, er det ikke vanlig at våre samfunnsforskere forsøker å skaffe seg egne erfaringer fra f.eks. det arbeidsliv eller det lokalsamfunn de forsker på. En forskningsoppgave ser nu ut til å være definert bl.a.slik: Skaff deg den informasjonen du kan (f.eks. om kystfisket, læstadianismen i Lyngen, konkurser ved filétfabrikker i Finnmark, etc.) men gjør det uten å forlate ditt kontor. (Bokrekvisisjoner, telefoner, telefaxer og internett er OK. Det gir deg bl.a. tilgang på offentlig statistikk. Det er også OK å sende ut spørreskjemaer.)

Nu er det ikke så lite du kan finne ut av om verden fra ditt kontor. Du kan f.eks. telle fiskere på blad B, folk ansatt i skoleverket og folk ansatt i helsevesenet, alt i Finnmark, og overraske verden med hvor få fiskere det er igjen i Finnmark og hvor liten del av Finnmarks inntekter som kommer fra fisket: det er bare halvparten så mange fiskere som folk i skoleverket, og bare en fjerdedel så mange fiskere som folk i helsevesenet. Og det er et meget viktig funn. Hvis du kjenner litt til Kyst-Finnmarks historie, og til rikdommen av fisk i havet, nesten opp i fjærsteinan, forstår du at det funnet beskriver en tragedie som skriker etter forsøk på forklaringer.

Men forsøker du deg på forklaringer, må du nok før eller siden ut av ditt kontor. Du må besøke fiskevær, studere filétfabrikker som er gått konkurs og filét fabrikker som ikke er gått konkurs. Du må snakke med fiskere, fiskekjøpere, politikere, etc., og du må være i stand til å forstå antydninger, talende taushet, gjennomskue usannheter, bortforklaringer, etc. Du vil støte på forseglede lepper. Du vil forstå at visse dokumenter ikke er tilgjengelige. Er du der

like etter en konkurs, vil du vasse i et kaos av rykter. Kort sagt, du vil tre inn i en verden som du ikke har sjanse til å bevege deg i hvis du ikke allerede har en god del egne erfaringer, fra den samme verden, som både intellektuell og moralsk ballast. Selv en ærlig og redelig beretning trenger ikke å bli forstått, hverken som beretning eller som ærlig og redelig, hvis du ikke allerede er godt kjent med den verden det berettes ut fra, dens terreng, materiell, språk, begreper, lojaliteter, etc.

Den moderne, erfaringsløse samfunnsforsker, med sitt kontor og sin PC, har små sjanser i en slik verden. Skulle han ta mot til seg og våge seg ut av sitt kontor, vil han nok snart vende tilbake for å sette seg mer beskjedne oppgaver. Dem er det også nok av. Og hvis han, eller hun, i sin skriftlige produksjon, holder seg strengt til metodelærers regler, viser et bra kjennskap til diskusjonene omkring HDM samt sper på med litt urban esprit, skal det nok gå ham eller henne vel i Akademia.

For den moderne, erfaringsløse samfunnsforsker, er nok selv en så pass enkel sak som Ottar Brox' Hammarnes-artikkel utenfor rekkevidde. I hvert fall å skrive, kanskje også å lese. For hans konsekvensrekker er konsekvensrekker bare innenfor en verden som Hammarnes. Og kjenner du ikke den godt, fra egen oppvekst eller fra såkalt "feltarbeid", dvs. fra å ha gått i lære der i voksen alder, er du i dårlig posisjon til selv å avgjøre om de holder eller ikke, og i hvilken forstand de er konsekvenser. Og både din tilslutning og din avvisning vil stå på vaklende føtter. Hammarnesartikkelen som hermeneutisk replikk og konsekvenskjedenes plass innenfor dens forklaringer, det er to av de fem-seks filosofiske og vitenskapsteoretiske temaer vi melker ut av den artikkelen, om ikke alle fem-seks hver gang. Viggo Rossværs artikkel fra Sørøya, om hvordan fiskerikrisen (som kulminerte i 1989-90) rammet folk og familier der, inviterer ikke til konsekvenskjede-analyse. Ett av Rossværs poenger er hvordan forståelsen av og fortellingen om krisen skifter karakter gjennom sin vandring oppover i forvaltnings-hierarkiet (det er samtidig en vandring i geografien, lenger og lenger vekk fra Sørvær, med endestasjon i departementskontorene i hovedstaden.) Vi lærer om hvor fremmed en forvaltning kan være for de kår og det arbeidsliv den skal forvalte, slik at det som i kontorenes skjemaer og modeller kanskje er gode grep kan få skikkelse av overgrep, på Sørøya, dvs. i virkeligheten. Rossværs artikkel er pakket med språkfilosofiske og vitenskapsteoretiske poenger og problemer. Og det han skriver om, fiskerikrisen, treffer fiskerifagstudentene hjemme. Mange av dem har selv erfart den på kroppen.

Noen ganger har også jeg snakket om HDM, for at mine studenter ikke skal blamere seg i salongene. Men de artiklene vi arbeider med, inviterer ikke til diskusjon av HDM. Jeg har ennå til gode å se et vesentlig stykke samfunnsforskning som gjør det.

Å SKRIVE TIL EX. PHIL. – ET FORSVAR FOR DEN ESSAYISTISKE SKRIVEMÅTE

Dag T. Andersson

Den som skal skrive, må ha noe å skrive om. Vi var uenig om mye, dengang ved inngangen til 90-årene da skrivetrening stod på programmet og skulle innpasses i Examen Philosophicum. Men dette ene og enkle var vi enige om. Noen syntes de stod overfor siste skrik på den akademiske motefronten og strittet hardnakket imot å måtte legge de gamle fløyelsbuksene igjen hjemme for å iføre seg det nye som langt fra var skreddersydd. Slik som noen hadde misforstått noe den gangen på 70-tallet da alt skulle gjøres til gjenstand for politikk, var det nå noen som hadde fått det for seg at alt skulle skrives om, selv om vi ikke syntes vi hadde noe vi ville ha sagt.

Andre tok det roligere og så på det nye med salomonisk blick: intet er nytt under solen. Dessuten har Platon lært oss at alt som kalles nytt bare er gjenoppdaging av det gamle, av noe urgammelt. Det nye er bare en gammel glemsel. Det som nå kaltes skrivetrening var bare noe vi alltid hadde praktisert til Ex. Phil., når studentene skrev og lærerne veiledet til semesteroppgaven. For skriving hadde alltid hatt en sentral og viktig plass innenfor Ex.Phil.-modellen i Tromsø. Derfor var det også noen som endog så med håpefulle øyne mot en tid da skrivetrenings Pegasusvinger skulle løfte både Ex. Phil. og universitetet til nye høyder.

Blant de skeptiske og engstelige var det nok sokratikerne som hadde det verst. De mente å ha grunnlagt frykt for at skrivetreeningen skulle bre seg som en farsott inn i hver minste krok at Alma Maters søyleganger, slik at hun helt ville tappes for sin livnærende kraft. Sokrates' visdom lå jo ikke bare i det at han visste at han intet visste, men kanskje først og fremst i det at han var forutseende nok til ikke å etterlate seg ett eneste skrevet ord. De sokratiske engstelige så for seg at den trygge universitetssal, der Vinje entusiastisk kunne utbryte at "her er eg heime", skulle bli omdannet til det rene heideggerske Un-

zu-Hause. Det var ikke engang trøst å finne i Heidegger-kjenneren George Steiners ord om at "teksten er hjemsted; hver kommentar er en hjemkomst."

Andre hadde fått sin filosofiske tuktelse gjennom læremestre i den jødisk-inspirerte tradisjon og følte seg noe friere i forhold til den tung-greske dannelsen. De lot seg derfor ikke bringe ut av fatning, for de visste at hvert eneste ord i språket har utallige betydningssjikt. Om vi hadde noe å frykte, var det ikke annet enn de bunnløse dyp som hører selve språket til og de visste også at det bare er over denne språkets avgrunn at håpet om mening kan holdes oppe. Alt annet ville bare være illusjon og hybris. Skrivning er nettopp øvelse i å stige ned i de ulike betydningslag. Skrivning er å gjøre seg fortrolig med språkets avgrunner. For mening, hverken muntlig eller skriftlig uttrykt, kan aldri gå opp i det ene ord, i grekernes Logos. Mening er spredd utover - "distribuert" hadde det etterhvert kommet til å hete, selv om vi hele tiden visste at det var vår skjebne etter Babel det dreide seg om.

Økt skrivning kunne bli en form for menings-arkeologi der den sokratiske-platoniske muntlighet kunne utsettes for rystelser i sine metafysiske grunnvoller. Selv en overfladisk ting som et to-dagers skrivekurs kunne gi anledning til sannhetsavdekkende ned-dykk i språkdypet. Her kunne sovende hunder vekkes i frigjøringens tjeneste, det fortrenge kunne bli oss bevisst, illusjoner kunne avsløres. De skrift-skeptiske hadde ikke skjønt at den største av alle platonikere er Freud selv. Men de mest skrive-terapeutisk innstilte hadde kanskje likevel oversett noe viktig. For den som skriver, sier W.H.Auden, er like skyldig i innbilskhet som alle andre mennesker er det. Men en innbilning er de spart for, nemlig den som kjennetegner sosialarbeideren: "Vi er alle her på jorden for å hjelpe andre; hvorfor i all verden de andre er her, har jeg ingen ide om". Det fantes de som så på skrivetrening først og fremst som et tilbud innen sosialtjenesten.

De som bevarte roen overfor det nye og fremmede fikk tilført ytterligere styrke gjennom å få tildelt begrepet om "nomadisk filosofi". Vandringer i et øde sletteland, med fare for å miste retningen, var mer forlokkende enn den trygge og opplyste veg med en kurs vi allerede hadde fått staket ut gjennom den alltid hjemovervendte Odysseus' reiser.

Langsamt utover i 90-årene har det vist seg at det knapt var grunnlag for noen av reaksjonene: hverken den store forventning om skriftens overtagelse eller redselen for den. Også det terapeutiske håp må ha endt i skuffelse. For farsotten fordunstet, uten noen form for aktiv medisinerings. De salomoniske ord og den platonske visdom hadde igjen vist sin holdbarhet.

Det nye viste seg å være et spøkelse. Nå har spøkelset fått fred. I den grad det ennå viser seg, er det svært tidsbegrenset og forutsigbart. Riktignok viser det seg ikke bare rundt midnatt, dets opptreden strekker seg over en hel uke to ganger årlig: i den såkalte skriveuka høst og vår. Den farlige frie ånd er blitt forutsigbar og ufarlig. Det nye spøkelse har tatt bolig i en gammel kropp. Om det ennå har et selvstendig åndelig liv, kan diskuteres. Det er som om det

eneste det vil oss er å påminne oss om noe vi vitterlig ikke hadde ventet fra den kant, nemlig den ytterste visdom i Epikurs livsmotto nr. 1: Lev ubemerket!

Og kanskje er det best slik. Skrivetreningen lever sitt stille liv i ly av den gamle virksomhet rundt semesteroppgaven. Slik kan vi også påminnes om at skrivingens fremste funksjon for dagens Ex.Phil.-student er å sikre en ramme for kontemplativ ro, en periode skjernet mot alle kurstilbud og valgfrie emner, i et semester hvor Ex.Phil ikke lenger bare er Ex.Phil; men Ex.Phil. og Ex.Fac. - med en vrimmel av ulike lærebøker å velge mellom og med tilkobling til Internett. Semesteroppgaveskrivingen kan kanskje oppleves som en stille Epikureisk hage midt inne i førstesemesterets larm.

Men hva skriver de altså *om*, de som skriver og har noe å skrive om?

Selv om det kunne ha vært en interessant oppgave, skal jeg ikke her forsøke å gi et historisk overblikk over semesteroppgavetemaer gjennom 25 år. Semesteroppgavene har speilet trender og tendenser, moter og tidsånd, men de har også holdt fast ved noe, noe som selvsagt har møtt studentene gjennom pensum og undervisning, men pensum og undervisning forklarer ikke hvorfor disse "gjenganger-temaer" finnes. Jeg vil bruke et av de mest klassiske gjenganger-temaer som utgangspunkt for den følgende overveielse over skrivingens betydning.

Altså nok en gang: hva skriver de om, de som har noe å skrive om? De skriver om rettferdighet og om makt, om dannelse og utdanning. De skriver om det gode liv og endog om selve det høyeste gode i menneskelivet. De skriver om *lykke*.

De skriver om den tilstand Aristoteles tenkte bare fullt ut kunne virkeliggjøres gjennom det kontemplative liv, det liv som domineres av vår trang - ikke til å nyte og å oppleve, ikke først og fremst til å gjøre noe heller, men vår trang til å skue - grekerne kalte det *Theoria* - til å skue prinsippene for hva det vil si at noe *er*.

Intet annet tema vender så standhaftig tilbake i semesteroppgavene som nettopp spørsmålet om hva lykke er. Og det behandles i de mest oppfinnsomme og uoppfinnsomme varianter: Sokrates og sofistene: to ulike syn på lykke; Lykkens betydning i Aristoteles' moralfilosofi; Aristoteles' lykke- og Kants pliktetik; Lykken belyst gjennom forholdet mellom fornuft og følelser; Lykke før og nå; Liberalismens lykkebegrep; Lykkebegrepet i utilitarismen; osv, osv.

Opgavene over dette temaet er selvsagt mer eller mindre vellykket. Jeg skal ikke her - selv om mange oppgaver virkelig hadde fortjent det - oppholde meg ved det vellykkede, men heller dvele ved betydningen av den anstrengelse som ikke lykkes. For det som legitimerer skriving i seriøs forstand og det som kan legitimere den viktige plass skriving har til Ex.Phil. er nettopp å finne i betydningen av å kunne mislykkes.

De som skriver, - og da tenker jeg på de som *skriver*, ikke bare på de som produserer en tekst til et eller annet formål, gjør hele tiden den erfaring at i det å mislykkes overfor et stoff, et problem eller et spørsmål, aktiveres selve skrivingens kjerne. "Det er et kjennetegn ved filosofisk skriving", sier Walter Benjamin, "at med hver setning blir vi på nytt stilt overfor framstillingens

problem". Og denne erfaring er fremfor alt til stede - i en eller annen variant - i den framstillingsform som ligger den filosofiske refleksjon og skrivning nærmest - i *essayet*.

Når jeg i det følgende vil tale essayets sak, er det ved denne anledning fordi essayets formproblem lar det særegne også ved skrivning av en filosofisk semesteroppgave komme til syne. Gjennom essayets form gir skrivingens avgjørende anliggende seg til kjenne.

Jeg vil derfor søke støtte i en tekst som overbeviste med sin aktualitet for 25 år siden og som på ingen måte har tapt sin aktualitet i dag, snarere tvert imot. Det denne teksten retter et kritisk blikk mot, er i dag like kritikkverdige. Det den vil redde, er fortsatt like utsatt. Teksten er Adornos "*Der Essay als Form*". Men først litt om skrivingens form i allminnelighet.

Den som skal kunne *si* noe, må ha *sett* noe, hvor vagt og uklart det enn måtte være. La oss ikke ut fra et aspekt ved denne premissen slutte til at filosofisk skrivning skal være dunkel. La oss ikke gjøre oss til etterlignere av Heraklit, den dunkle, og kreve av våre lesere at de skal være deliske dykkere, men la oss likevel ta på alvor hans ord om at "tingene ynder å skjule seg". At filosofien nærer seg av det uklare er like grunnleggende som at filosofien tilstreber klarhet. - "I den absolutte klarhet ser vi like mye -og like lite - som i det absolutte mørke", sier Hegel, åndsfrende av Heraklit som han er.

I forhold til vitenskapens pretensjon om klarhet, en klarhet som den sikrer ved å gjøre bruk av gjennomsiktede begreper, beveger filosofien seg i spenningsfeltet mellom klarhet og uklarhet. Filosofien kan aldri forlate det dunkle, fordi den søker åpninger, ikke løsninger. "Vitenskapen åpner ingen verden, men undersøker det som allerede er åpnet", sier Heidegger. Med utgangspunkt i det "dunkelhetens moment" som filosofien er henvist til, kan vi problematisere et begrep om vitenskapelighet som uproblematisk tas i bruk for å legitimere virksomheten ved Ex. Phil., med andre ord for å begrunne en "forberedende prøve" i filosofi. I skrivingens oppstand mot vitenskapens klarhetsideal finnes grunnlaget for en annen begrunnelse.

Skrivingens nødvendige moment av uavklarhet er aldri mer presserende enn når vi er stilt overfor en av de store klassikere. Vi synes vi har gjenkjent noe, noe viktig, i Aristoteles' setninger om lykken, men det trekker seg lengre unna for hvert skritt vi tar for å nærme oss det. Når vi likevel kommer videre, er det ikke fordi vi forholder oss etterlignende eller passivt mottagende, hverken overfor Aristoteles selv eller i forhold til en metode vi har fått lære. Det er heller ikke "tradisjonen" som hjelper oss, i den forstand at vi i klassikerne ser røttene for vår egen tilblivelseshistorie, og gjenkjenner oss selv i dem. Det som gjør at vi fortsetter, er erfaringen av at stilt overfor de klassiske tekster må vi alltid og igjen begynne på nytt. De klassiske tekster blir aldri helt våre "egne", slik at vi kan innlemme dem i en "tradisjon". Det er deres fremmedhet som ansporer oss. Derfor kan det være misvisende å kalle skrivning for til-egnelse uten som påminnelse om at det egne alltid hviler i det fremmede. Det egne kan først forstås som "eget" når det dypt tilhører noe annet, slik vår erfaring

av et landskap, ifølge Deleuze, bare får betydning etter at en selv er blitt en del av landskapet. Vi går inn i det fremmede, vi henter det ikke inn i oss selv. Om den erfaring som setter skrivingen i gang, sier Virginia Woolf: " ... it is not oneself but something in the universe that one's left with." Slik virker skriving aktualiserende mer enn tradisjonsformidlende. Skriving foregår alltid i et spenningsfelt mellom gjenkjennelse og fremmedfølelse: uavklarhetens spenningsfelt. Tilegnelsen mellom gjenkjennelse og fremmedfølelse, som skrivingen bevirker, gjør oss klar over faren for det altfor subjektive og det altfor objektive. Vi skriver fordi noe betyr noe for oss, samtidig er vi forpliktet av det vi skriver om. Det vi skriver skal hverken være ugjennomsiktig og affektert personlig eller gjennomsiktig og lidenskapsløst vitenskapelig. Å ta skriving på alvor betyr å skjerpe oppmerksomheten i begge retninger. Den plikt-opplyllende veileder vil påpeke det når studenten ikke har lykket med å "filtrere" det andre gjennom det egne, når det egne altfor overmodig legger seg over gjenstanden og glemmer den nødvendige distanse, eller når han eller hun altfor servilt underkaster seg gjenstanden. Her er begge parter, student og veileder i et vanskelig terreng. Men om studenten ved neste forsøk "lykkes", kan veilederen ofte oppleve at noe viktig gikk tapt. For aldri kom Aristoteles' setninger om lykken ved det kontemplative liv oss nærmere enn mens skrivingen befant seg i uavklarheten. I det mislykkede forsøk får vi tilgang til en innsikt som unndras oss i den vellykkede setning.

I boken "Modspil. Kunst og Erkendelse" framhever Ole Wivel det som utspiller seg i det han kaller "det fruktbare mørket omkring opplevelsens utspring." Møte med det fremmede og gåtefulle i uavklarheten "lar oss oppdage", sier han, "en befrielse som ikke er selv-frelsens perverterte forløsning." I den grad skriving gir befrielse, er det i denne form.

Dessverre er det slik at det som honoreres og berømmes i en (altfor) scientitisk norsk filosofisk tradisjon, er metodisk å håndtere et materiale, og helst på en så formfullendt måte som mulig, en måte som viser at kandidaten "kan sitt stoff", "har grepet på det", som det heter. Det gitte og det skapte holdes klart fra hverandre og det som skal vises er dyktighet i å beherske forholdet mellom dem. Uavklarhet i dette forholdet er mangel på det rette "grep". Men det gitte og det skapte har begge sin form. Det er ikke bare våre grep som former, stoffet som gripes har også alltid sin form, sitt mangfold av muligheter, for å si det med Aristoteles. I det jeg har kalt uavklarheten, eller "dunkelhetens moment" i skrivingen, er det ikke tale om å beherske forholdet mellom det gitte og det skapte, men å la et formbegrep få spillerom, et formbegrep som er annerledes enn det scientitiske. Vi kunne kalle det, igjen med Aristoteles, for et *poietisk* formbegrep. For Aristoteles er det vi selv frambringer, våre egne "skapelser", alltid å forstå som videreføringer av de former som allerede finnes. Derfor kan vi lese naturen ut av våre verk og forstå naturens former analogt med vår egen formgivning. Men et slikt formbegrep blir aldri helt gjennomsiktig og håndterbart, aldri "tjenlig". Det poietiske vil aldri kunne gå opp i det produktive. Nettopp deri ligger dets betydning.

De særegne trekk ved det filosofiske essay viser at filosofiens måte å se på ligger *kunsten* nærmere enn vitenskapen. Skrivning til Ex. Phil. bør oppøve det særegne ved dette filosofiske blikket.

Da vi leste Adornos "Der Essay als Form" for 25 år siden, ga det oss momenter til hvordan skriftlig framstillingsform kan være motvekt til den tilpasning som også den akademiske verden krever av oss. Et hovedkennetegn ved essayet er dets *kritiske* form. Og essayets kritiske form retter seg ikke minst mot vitenskapens kunnskapsideal.

Intet sted er dette vitenskapelige kunnskapsidealet tydeligere formulert enn i Descartes' metoderegler. For klarhetens skyld krever Descartes' andre regel at vi skal dele opp gjenstanden for undersøkelse i så mange deler som fordres og er mulig. Mot denne regel stiller Adorno essayets fordring om å følge en særegen ide, selv om de enkelte elementer i den konstallasjon som utgjør denne ide, er aldri så uklare. Det er ikke for ingenting, sier Adorno, at Kant behandler kunstverk og organismer analogt. Skrivning til Ex.Phil. skal derfor problematisere Descartes' metoderegler og ikke bekrefte dem gjennom å underkaste seg et historisk betinget ideal om vitenskapelig klarhet. - Når Descartes i tredje regel krever at vi begynner med de lettest erkjennbare gjenstander, med andre ord de som lettest lar seg identifisere, så fordrer essayet at vi begynner med det mest komplekse og gir rom for det uidentifiserbare.

Naiviteten hos studenten som oppfatter det vanskelige som godt, sier Adorno, rommer mer visdom enn det voksne pedanteri, som med truende pekefinger maner til å fatte det enkle før en våger seg på det komplekse. For det er alltid det komplekse som ansporer. Essayet motsetter seg vitenskapens forenklerende og forfalskende forklaringsmodeller. Mot den rådende ratios begrep om sannhet som virkningssammenheng, blir essayet ofte stående ved mangetydigheten i det første skritt. Målt med hva Paul Valery har kalt vitenskapens krav om fortjeneste, alltid å skulle oppnå noe, kommer ikke essayet av flekken.

Skolemesterens innvending mot essayet, sier Adorno, er alltid at det ikke er uttømmende. For skolemesteren finnes det ingen andre aspekter ved saken enn de som innfanges i et begrep. Begrepet omslutter tingenes muligheter. Først når noe faller inn under begrepet, får det mening. Derfor setter den akademiske verden avhandlingens kontinuerlige form over essayets diskontinuerlige. Mening knyttes til begrepets kontinuerlige utfoldelse. Slik innfrir avhandlingen det vitenskapelige kunnskapsidealets krav om tjenlighet og resultat. Avhandlingens framstillingsform strekker seg mot konklusjonen. Essayet er uten konklusjon. Det er hva ordet betyr: forsøk.

Derfor er essayet også den kritiske form per excellence, sier Adorno. Dets forsøkskarakter gjør opprør mot standpunktfilosofien, mot "meningene", - også mot de meninger det selv bygger på.

Essayet øver motstand mot å definere sine begrep. Det gjør det ikke for å unnslipe krav til stringens, men fordi det er eksperimenterende i sin frem-

gangsmåte. Essayet bekjenner sin gjeld til andre essays. Det er en mosaikk av egne og andres forsøk på å forstå.

Motstanden mot å definere sine begrep er fremmed for vitenskapen, som vil sikre sin fremgangsmåte gjennom begrepenes gjennomsiktighet. Derimot finner vi den hos de filosofer som ikke vil gjøre filosofi ensbetydende med vitenskap. Vi finner den, selvsagt, hos Nietzsche, men også hos "systematikere" som Kant og Hegel, der den er uttrykk for deres kritiske holdning overfor skolastikken.

Essayets stringens hviler i dets anstrengelse for å la begrepene defineres og presiseres i forhold til hverandre. For Adorno understreker essayet den filosofiske skrivemåtenes slektskap med kunsten på en så presis måte at han taler om essayets musikalske logikk og kontrasterer den med den diskursive. Essayets språk er ikke av den grunn ulogisk. Det står i *kontrast*, men ikke i en enkel *motsetning* til den diskursive fremgangsmåte. Det lytter til logiske kriterier i den utstrekning de er nødvendige for å gjøre helheten av setninger samstemt. Essayet utvikler sin tankegang annerledes enn den diskursive logikk. Det hverken utleder den fra ett prinsipp eller lar den følge av sammenhengende enkeltbetraktninger. Essayet koordinerer elementer i stedet for å underordne dem og må derfor alltid ha oppmerksomheten rettet mot den skriftlige komposisjonen som helhet. Essayet må i hvert enkelt øyeblikk reflektere seg selv. Dets kritiske holdning til det rådende vitenskapsideal er langt fra noen oppfordring om å erstatte over-vitenskapeligheten med en før-vitenskapelig framgangsmåte. Det å ville frata det diskursive språket eienomsretten til stringens og presisjon er ikke det samme som å oppgi kravet om stringens og presisjon. Vårt tradisjonelle vitenskapsideal overser imidlertid stringensen og presisjonen i kunstens språk. Det filosofiske forfatterskapet til K.E. Løgstrup får sitt essayistiske preg i kraft av hans overbevisning om at det han kaller "det innfallsrike språk" har høyere mening og større presisjon enn det metodisk-vitenskapelige, det formålsrettede språk.

"Fordringen om "forståelighet" i det filosofiske språk, dets samfunnsmessige kommuniserbarhet, er idealistisk", sier Adorno i "*Teser om filosofens språk*".

"Denne fordringen utgår nødvendigvis fra språkets signifikative karakter og forutsetter at språket skulle kunne løses fra gjenstanden, slik at den samme gjenstand kunne gis adekvat på forskjellige måter. Den utgår fra idealismens skille mellom erkjennelsens form og innhold. Begrepene, og med dem ordene, betraktes som forkortelser for et mangfold av kjennetegn, hvis enhet bare ble konstituert av bevisstheten. Imidlertid blir gjenstandene slett ikke gitt adekvat gjennom språket, men hefter ved språket og står i historisk enhet med språket. (...) Den abstrakte, idealistiske fordring om språkets tilpasning til gjenstanden og samfunnet er det nøyaktige motstykke til virkelig språkrealitet."

Når den essayistiske skrivemåte forholder seg respektfullt til tingene, respekterer den samtidig forfatteren på den måten at han eller hun ikke underkaster seg de til enhver tid rådende autoriteter. Like mye som essayet skal forholde

seg kritisk til et betinget og problematisk vitenskapsideal, skal det forholde seg kritisk til tanken om "kreativ" skrijving som et motstykke til en snever vitenskape-
lig skrivemåte. De to ting er ikke motstykker, men vrengebilder av hverandre.

Essayet motsetter seg ideen om skapelse og totalitet, sier Adorno. Essayets form etterkommer den kritiske tanken om at mennesket ikke er en skaper, at intet menneskelig er skapelse. For essayet er alltid henvist til det som allerede er skapt. Derfor oppgir også essayet avhandlingens pretensjon om fullstendighet.

Adorno siterer Georg Lukacs som sier at essayet alltid taler om det allerede formede. Det hører til essayets vesen å skape orden ut fra det allerede ordnede, å forme det allerede formede. Essayet innser betydningen av ikke å skulle skape, ikke å skulle frambringe noe ut av det tomme intet. "Når det gjelder mine egne overveielser", sier essayisten William Hazlitt, "er det lite å beundre i dem bortsett fra min beundring for andre."

Det finnes ingen formel for hvordan det skal skrives. Men det finnes kriterier for form. Selve filosofiens hovedanliggende er jo nettopp å avdekke former. Vår egen forming følger av det. Det spørsmål seriøs skrijving må stille er spørsmålet om hva det betyr å ha et gjennomtenkt språk, et språk som ikke er gjennomsluttet, men gjennomlyst av sin gjenstand. Den ugjennomtenkte skrive-
treningens nærliggende bedrag er å identifisere ideenes orden med tingenes orden. Essayets form er en vedvarende advarsel mot dette bedrag.

La derfor semesteroppgaven komme til seg selv som filosofisk essay. Intet vil styrke Ex. Phil.s viktige kritiske funksjon bedre enn å gjøre semesteroppgaveskrivingen til en øvelse i essayistisk skrivemåte. La undervisningen i filosofihistorie hente næring fra de mange representantene for essayistisk skrivekunst som finnes i vår tradisjon. La Montaigne komme til orde, ikke bare Descartes. La Bacon få tale og steng ham ikke inne i et trangt vitenskapshistorisk rom. La en "man of letters" som David Hume få en annen plass enn som en som kritiserer årsaksbegrepet slik at Kant senere kan få sagt sitt. Ex. Phil. har lenge vært en utidssvarende, en "utilpasset" institusjon. Måtte vi ta det utidssvarende og utilpassede enda mer på alvor.

Såkalt "akademisk skrijving" kan lett bli illustrasjon og eksemplifisering av pensum og lærebøker. Ny teknologi og en økende strøm av lærebøker gjør skrijving til en utsatt virksomhet. Ex. Phil.-modellen i Tromsø har sett det som viktig å tenke forholdet mellom skrijving og lærestoff som noe annet enn eksamensrettede øvelser. Ut fra skrijvingens sentrale plass innenfor "normalvarianten" har vi brukt betegnelsen "tekstmateriale" i stedet for "pensum".

Det rådende kunnskapsideal tilstreber alltid det eksemplariske. Det må fortsatt være et viktig anliggende for skrijving til Ex.Phil. ikke å være eksemplarisk. Den essayistiske skrivemåten, dens vedvarende og kritiske påminnelse om at det å studere noe er å være henvist til det uavklarte og forsøksvise, aktiverer dette anliggende.

FILOSOFIENS HISTORIE: KONSTRUKSJON ELLER GJENGIVELSE?

Viggo Rossvær

I

Hvert år gir vi studentene lange leksjoner om Platon, Aristoteles og Descartes. Vi snakker om idelæren og synet på matematikk. Og på mottakersiden? Stort sett pigger de det. Vi får det i alle fall igjen til eksamen. Men hva er det vi lærer dem?

Er filosofiens historie er *konstruksjon* som idealiserer fortiden eller forsøk på en nøyaktig *gjengivelse* av hva Platon, Aristoteles og Descartes tenkte? Er den basert på en nøyaktig utforskning av en ikke lenger erindret kultur, eller dreier det seg om en ren og skjær oppfinnelse av fortiden som har sin opprinnelse i vår nære fortid (Hegel eller sen-hegeliansk kultur på 1800-tallet), og som bygger på en idealisering - særlig av antikken?

Dette spørsmålet synes jeg er både viktig og relevant, fordi det bestemmer synet på undervisningen vi gir i denne disiplinen til ex. phil. Spørsmålet kan kanskje også overføres til andre disipliner på ex. phil., dvs. vil si til praktisk filosofi og vitenskapsteori, inkludert Ottar Brox's beskrivelser av Hammarnes.

Hvis filosofiens historie betraktes som en gjengivelse av for eksempel grekerens verdensanskuelse, tenderer den i retning av slags idehistorie, hvor mange andre disipliner som angår same periode, må trekkes inn for å sjekke kildene, og skape et korrekt avbilde.

Hvis den derimot betraktes som en konstruksjon, hvor altså den nære fortid selv skaper bildet av den fjerne fortid, fremtrer filosofiens historie som et idealisert produkt. I stedet for å gjengi fortiden, gjør den fortiden om til en slags fiksjon for dermed å frembringe et bilde av hva vi bør etterstrebe, og av vår egen fremtid.

Vår moderne kultur har faktisk på en gjennomført systematisk måte skapt en idealisert antikk verden, ved å se den som målestokk for egne lengsler om et bedre fremtidig liv. I dag er disse bildene av antikken avslørt som ensidige.

Men de er høyst gangbare og brukbare, og i en disiplin som ex. phil. har vi vanskelig for å gi slipp på dem. De er med fremdeles og bidrar til å oppgradere den etiske betydningen av det vi gjør. Selv om det kan være vanskelig å avgjøre om filosofiens historie slik ex. phil foreleserne i dag fremstiller den, representerer en konstruksjon eller en gjengivelse - ikke minst fordi vi her spissformulerer oss, og for problematikkens skyld stiller opp en motsetning mellom to ekstremer i renkultur - utgjør spørsmålet likevel et utmerket utgangspunkt for å problematiserer filosofiens historie og dens plass på universitetet.

Selve problemstillingen er godt egnet til å bevisstgjøre unge mennesker om at forholdet til egen kultur er mer problematisk enn man i første omgang kanskje trodde.

En faglig diskusjonen mellom lærerne omkring problemstillingen konstruksjon eller gjengivelse i forbindelse med pågående pensumrevisjoner vil også kunne bringe inn noe positivt. Ikke minst når det gjelder hvordan faget skal presenterer. Det vil kunne medføre at man i høyere grad bevisstgjøres om behovet for originaltekster i pensum. En foreleser som vil gjøre bruk av originaltekster (dog ikke på originalspråket) i undervisningen, vil kunne begrunne dette med at de fleste filosofihistorier i stor utstrekning blindt overtar sine tolkningsskjemaer fra tradisjonen, uten at det er skikkelig belegg for tolkningene. De er kanskje uten at man vet det, konstruksjoner.

II

Jeg skal primært diskutere filosofiens historie som gjengivelse eller konstruksjon med sikte på vårt møte med studentene. De fleste av våre studenter kommer nemlig fra et skoleverk hvor de naturlig ledes til å tro at en filosofiens historie primært må være en form for gjengivelse av tenkningens utvikling.

Det vil si, de fleste begynnerstudenter oppfatter i utgangspunktet filosofiens historie som en slags idehistorie. Og ikke bare det, de oppfatter gjerne også idehistorien som en underavdeling av historien, og derfor som en disiplin hvor hovedpoenget er å gjengi det som har vært korrekt, ut fra visse prinsipper og metoder.

Mitt syn er altså at det må være en sentral oppgave til ex. phil. å problematisere studentenes oppfatninger på dette punkt, ved eksplisitt å presenterer dem for tesen om at filosofiens historie er en relativt nåtidig konstruksjon, få dem til spørre seg selv om de står inne for den, og så vise at det finnes en direkte motsatt oppfatning. Nettopp en slik fremgangsmåte vil vise studentene at en fordypelse i originaltenkstenes, for eksempel Platons dialoger, er avgjørende for å kunne gjøre seg opp en selvstendig mening om en bestemt tenker, og at diskusjon av sentrale tekststeder må utgjøre et viktig tema for diskusjonsgruppene.

Men man må gjøre dette med varsomhet i dag: Mange studenter vil nemlig reagerer på en slik kritikk av lærebøkene med å spørre om hvorfor de er blitt villedet til å kjøpe produkter som ikke er verdt prisen.

Jeg tror likevel man kan argumentere *for* denne form for problematisering i undervisningen i filosofiens historie ut fra målsettingen med ex. phil, som er en forberedende innføring ikke bare i filosofi, men i kritisk tenkning. Det vil si, ikke bare i et bestemt fags egenhistorie, men i tenkningens historie og dermed i en bakgrunnsforståelse som viser seg som forutsetning for alle universitetsfag. Universitetet er et sted hvor vi ikke bare skal lære et fag, men også møtes til en diskusjon av grunnleggende felles forutsetninger som på forskjellig vis inngår i ethvert universitetsfag.

For å kunne diskutere litt mer konkret hva som ligger i skillet mellom å betrakte filosofiens historie som henholdsvis en gjengivende og en konstruerende disiplin, skal jeg velge meg et eksempel, nemlig den tradisjonelle forståelse av Platons filosofi som en *toverdenslære*. Toverdenslæren er obligatorisk kunnskap til enhver eksamen philosophicum og facultatem, og den er ikke en konsentrert gjengivelse av innholdet i Platons tenkning, men en konstruksjon som skygger for en mer fruktbar forståelse av den virkelige Platon. Det betyr at for eksempel Platons idelære er presentert i en kulturell regi, som setter ideene i en virkelighet for seg, og den sansbare verden i en annen og underordnet quasi-virkelighet.

En intelligent student vil kanskje komme med en innvending om at jeg allerede ved å fremsette utsagnet "Platons toverdenslære er en konstruksjon" som sant, binder meg til å betrakte filosofiens historie som dypest sett en gjengivende disiplin: Hvordan kan man begrunne at toverdenslæren er en konstruksjon, hvis alt man ellers har å holde seg til også er konstruksjoner? Forutsetter ikke en begrunnet avvisning av at Platons idelære er en konstruksjon, noe som ikke er en konstruksjon, nemlig en overordnet idehistorisk kunnskap som kan gi oss *gjengivelser* av fortidens historie?

Et utsagn som sier at filosofiens historie på et bestemt punkt er en konstruksjon, kan ifølge studenten ikke selv fremstå som konstruksjon. For at utsagnet skal være sant, må man ifølge studenten forutsette det motsatte alternativ, nemlig at det finnes kunnskap om filosofiens historie basert på gjengivelse. Dette er jo et interessant argument, som i alle fall viser at det kan være viktig å argumentere med studentene til ex. phil.

Men som oftest vil en argumentasjon som denne vise seg å være alt for abstrakt. Man kan godt avise at oppfatning x er en konstruksjon, uten å forutsette at filosofihistorisk kunnskap i seg selv er basert på gjengivelse. Litt sindighet vil liksom i dette tilfellet, snart føre oss tilbake til det konkrete argument, og dermed til tekstene: Til denne studenten kan man da si at avsløringen av en bestemt misforståelse av Platon som gangbar i dagens filosofipensum, kan skje ved å gå tilbake til originaltekstene, og dermed ikke impliserer noen generell tese om at filosofihistorisk kunnskap i seg selv beror på gjengivelse.

Vi har nemlig i forbindelse med Platon ikke bare en overveldende overlevert tradisjon, vi har jo de fleste av Platons skrifter, muligens inkludert noen un-

der hans navn som han ikke har skrevet. Derfor kan vi slå opp, lese dialogene og bryne oss på teksten.

Altså kan vi sjekke enhver formodet misforståelse av Platon ved å gå til den opprinnelige tekst. Men her oppstår teoretisk sett det samme problem på nytt: Hva er det å lese en tekst? Er tekstforståelse basert på ren gjengivelse? Eller inneholder den et element av konstruksjon? Her møter vi hermeneutikken eller læren om det implisitte i forståelsen, og dermed et problem som viderefører problematikken omkring gjengivelse og konstruksjon på en ny måte, og tar oss over fra filosofiens historie og inn i vitenskapsfilosofien.

Dermed oppstår også et nytt problem; utvalget av tekster. Når mange i dag tenderer mot å oppfatte den tradisjonelle toverdens fremstillingen av idelæren som det 19. og 20. århundrets konstruksjon av Platon, skyldes det kanskje nettopp denne periodens insisteringen på å velge seg ut *visse* tekststeder i Platons verker som de mest representative, og utelukke andre. Forholdet til disse tekststeder spiller dessuten en sentral rolle for andre kulturområder enn det filosofiske. Platon-tekstene må i ettertid spille rollen som kjernetekster for utkrystalliseringen av et omfattende kulturelt helhetsbilde.

Kanskje er da hovedgrunnen til at det er viktig å problematiseres filosofihistorien som en mulig konstruksjon, at vårt forhold til fortidens tekster og ikke minst Platons egne, er basert på "usynlige" valg eller representative utvalg foretatt av tradisjonen eller "andre", som vi blir offer for både både når vi leser pedagogikk eller går for å se film eller teater; fortolkninger som binder vår forståelse av fortiden gjennom nåtiden, og som styrer oss, uten at vi vet hvorfor disse bestemte fortolkningene selv har oppstått.

Skal imidlertid disse grunnleggende fortolkningsmønstre kunne diskuteres, eller løses opp, innenfor filosofi og i sin påvirkning overfor andre av kulturens områder, må vi gå til kildene, i siste instans originaltekstene. Her spiller lignelsene i Platons hovedverk *Staten*, en viktig rolle.

Fremstillingen av idelæren er i dagens lærebøker til ex. phil. i høy grad preget av den sentrale rolle som de tre lignelsene i 6. bok av Platons *Staten* spiller. I mange tilfeller utgjør de en overordenet referanseramme for forståelsen av hele Platons filosofi. Hvis man identifiserer Platons tenkning med idelæren, som i utgangspunktet ikke er urimelig, skulle man altså da i de tre lignelsene finne en slags konklusjon på all den diskusjon om forholdet mellom ide og sanseverden som foregår i de andre dialogene. Sollignelsen, hulelignelsen og linjelignelsen blir dermed en slags kortversjon av Platons filosofi, ja endog en slags fasit i form av et enkelt toverdens - system. Og språkbruken i lignelsen impliserer tilsynelatende en to-verdenslære.

Jeg vil ikke her bestride at de tre lignelsene i *Staten*, sollignelsen, linjellignelsen og hulelignelsen representerer en slags oppsummering av Platons filosofi. Det jeg derimot vil betone er at språkbruken som impliserer toverdenslæren er basert på metaforer. Problemet er at lignelsene i *Staten*, ifølge Platon kun er *lignelser*, og derfor at en kortversjon basert på lignelsene, fremstår som byg-

get opp på billedlige uttrykk. To-verdenslæren har derfor, i den grad den er begrunnet i lignelsene, noe filosofisk harmløst og ufullstendig over seg.

Man kan imidlertid se et helt annet poeng i lignelsene enn det overfor nevnte, hvis man i høyere grad oppfatter Staten som et verk hvor alle deler må forståes i lys av verket som en helhet

III

La oss ta et overblikk over Staten som tekst for å se om vi kan fange den kontekst som gir disse lignelsene et poeng. Hvis det lar seg gjennomføre har vi et visst grunnlag for å kontrollere den tradisjonelle fortolkning av lignelsene.

Det finnes en svært dramatisk kontekst for hele verket som dagens aksepterte toverdens-versjon av Platons idelære ikke trekker inn. Jeg tenker da særlig på de to første bøkene av verket, og ikke minst fortellingen om Gyges stamfar i bok 2. For det første er konteksten spesiell, idet hele verket starter med en vandring Sokrates foretar ned til Pireus. Boken begynner karkateristisk nok med setningen: "Jeg gikk i dag ned til Pireus", og fortsetter med en beskrivelse av hva Sokrates skulle der og hvem han gikk sammen med.

Men i fortellingen om Gyges stamfar dukker det dramatisk opptrinn som kan oppfattes som Statens grunnmyte opp. Denne Gyges stamfar var ifølge Platon, gjeter hos kongen av Lydia. En dag det hadde vært et voldsomt regnvær med jordskjelv, ble det slått en revne i jorden, slik at det oppsto et svært hull på marken der han gikk og gjette kveget.

Gyges stamfar ble forskrekket, men klatret ned i hullet, og der fikk han blant mange merkverdige og kostbare ting, sier Platon, øye på en enorm kobberhest. Kobberhesten var hul, men hadde dører, slik at han kunne kripe inn i den. Vel inne i hesten oppdaget han der en tilsynelatende død mann av overmenneskelig størrelse.

Denne mannen var naken, men på hånden hadde han en gullring. Denne gullringen tok Gyges stamfar av ham, og krøp ut igjen. Platon forteller videre at en gang senere da gjeterne holdt møte for å avgi sin månedlige innberetning om dyrenes tilstand til kongen, kom Gyges stamfar til møtet med ringen på fingeren. Tilfeldigvis kom han da, mens han satt der i kretsen, til å dreie ringens plate, slik at den vendte inn mot innsiden av hånden. Følgen var at han ble usynlig for de andre, og de snakket om ham som om han ikke skulle være til stede. Først da han igjen dreide ringens plate ut, ble han synlig igjen.

Da han hadde gjort denne oppdagelse og prøvd ringen ut, fikk han ordnet det slik at han ble en av dem som gikk med bud til kongen. Da han kom inn i kongens gemakker, forførte han dronningen, og i ledetog med henne overfalt han kongen, drepte ham og tok selv makten. Så langt Platons versjon av hendelsen med ringen.

Dramatikken omkring historien om Gyges stamfar gjør det fristende å etterprøve forbindelsen mellom den og grunnbegrepet i Staten, som er begrepet

om rettferdighet. Det moralske poeng i historien er trolig: En *rettferdig* person ville ikke misbruke ringen, selv om han har en slik i sin besittelse. Nå er imidlertid denne fortellingen ganske kompleks, og det blir kanskje klarere hvilket potensiale fortellingen har for å formidle Platons poeng hvis vi går nærmere inn på hva som ifølge *andre versjoner* av den samme myten, skjedde i kongens gemakker.

Ifølge Herodot fremstilles Gyge selv som en betrodd tjener og venn av kongen. (Se Ophir, Ali, *Plato's Invisible Cities. Discourse and Power in the Republic*, London 1991). Kongen vil en dag ha Gyge til å se dronningen naken, for at han da gjennom sin venns øyne bedre skal kunne overbevises om hennes utsøkte skjønnhet.

Problemet her er at Gyge selv ikke må la seg se av dronningen, siden det er et fundamentalt overgrep og innebæret en dyp fornærmelse å se en annen fremmed person naken. Gyge adlyder likevel motstrebende kongens bønn og befaling. Men han blir avslørt av dronningen.

Dronningen stiller ham da overfor valget: Enten betale med sitt liv for sin majestetsforbrytelse, eller alternativt ta livet av kongen som har arrangert for at hun skulle bli sett. Slik kan Gyge selv bli den nye konge og legitimt betrakte henne naken. Gyge velger det andre alternativet. Sammen dreper de to kongen, og Gyge blir den nye konge i Lydia.

Den filosofiske implikasjon av fortellingen om Gyge er nå at urettferdighet henger sammen med personforhold som tillater at man blir sett. Det å bli sett er å bli gjort til offer for andre, for eksempel et redskap for andres lyster, noe som legger hele menneskelivet og i siste instans staten åpen for tyranniske tilstander på alle hold.

Spørsmålet blir nå om fortellingen om Gyge kan forsvare sin plass som Statens grunnmyte, og gi oss et perspektiv på Platons idelære. Et utgangspunkt ligger her i Platons egen korte kommentar til myten: Han sier at hvis det fantes to slike ringer, og en annen person enn Gyge fant den andre, så ville også denne andre personen oppføre seg slik som Gyge. Enhver som har en slik mulighet som Gyge, vil når han uten risiko har muligheten til det, ta det han har lyst til, gå inn i husene og ligge hos hvem han vil, slå ihjel hvem han ønsker, slippe løs de fanger han vil og for øvrig oppføre seg som om han skulle være en gud og ikke et menneske.

Platons konklusjon synes således å være at ingen blir rettferdig gjennom egen vilje, men kun av tvang. Dermed er det et problem hvordan mennesket kan komme ut av denne situasjonen, både i forholdet til oss selv og andre. Hvordan kan den enkelte beskytte seg mot å bli sett og dermed være et offer for andres lyst eller vilje?

Hvilket bilde av Platon er det så som trer frem gjennom fortellingen om Gyge?

Den moralske og filosofiske dimensjon krever at det finnes en alternativ måte å se på som løfter oss ut av konsentrasjonen om egne lyster, og den form for makt som er knyttet til eksponeringen av egen lyst.

Det er på dette punkt at konteksten i *Staten* kan åpne for en alternativ forståelse av idelæren. Den fremstår da ikke lenger som en to-verdenslære, men som en løsning på et moralsk problem om måten vi skal se den andre på.

Platon etterlyser gjennom fortellingen om Gyge nødvendigheten av et alternativt blikk, en annen måte å se på, som er knyttet til oppdagelsen av en ny figurlighet som melder seg i tingene. Hvis tingene jeg ser kan ses som noe annet og mer enn det de fremtrer som, står vi kanskje overfor en tvingende kraft som kan forvandle vår persepsjon av verden og av andre enn oss selv?

Tanken om at det finnes ideer, kan i lys av dette perspektiv fremstilles som svar på behovet for en figurlighet i tingene som forhindrer at man blir offer for den andres blikk. Det dreier seg ikke om å øyne en egen adskilt ideverden, men om å se virkeligheten i et høyere lys.

Dermed har man funnet et perspektiv som gjør de tre lignelsene i *Staten* lesbare i forhold til en forvandling av vår måte å se på. Lignelsene kan ikke lenger fritt tolkes som oppsummering av hovedpoenger fra en rekke dialoger, men er generert gjennom en problematikk som går ut på å øyne et opphøyd perspektiv i tingene, en problematikk som utvikles gjennom *Staten* selv.

Mens toverdenslæren kan betraktes som en konstruksjon som gjør ideene til et slags absolutte forutsetninger uberørt av tilværelsens slam, og derfor artikulerer sammenhengen i Platons filosofi på en overforenklet måte, er poenget med denne interpretasjonen ikke at det finnes forbilder for vår verden isolert i en rent åndelig verden, men at mennesket i sin sanselige tilværelse allerede lever i kontakt med den åndelige verden.

Sagt på en annen måte flytter det Platon fra en tilhørighet blandt pytagoreere og førsokratikere, som var de første til å insistere på at tilværelsen har en åndelig side, og gir ham plass blant senere filosofer som beskriver dynamikken i vårt intellektuelle liv. Platon blir altså mer lik Aristoteles.

Poenget med å gi tilværelsen en idemessig side, er altså for Platon at de åndelige forbilder ikke bare henviser til en dimensjon konstituert forut for kontakten med den sanbare verden, men kan preges i og gjennom vår egen innsats i den sansbare tilværelsen selv.

Hva vi gjør her og nå, får umiddelbare konsekvenser i den åndelige verden. Det intellektuelle prosjekt som for grekerne består i å guddommeliggjøre tilværelsen, er altså ikke bare et åndelig liv vi må nøye oss med å betrakte, fordi vi kun er sanselige vesener, men noe vi allerede deltar i. Denne aktive deltagelse er menneskets høyeste etiske oppgave.

Fortellingen om Gyges stamfar anbefaler oss å lære oss å se sammenhenger som melder seg til oss i tingene, og ta ansvaret for dem inn over oss. Integrasjonen av verdens åndelige side, er altså ikke bare anlagt med henblikk på imitasjon og avbildning, men kan bare realiseres gjennom en form for aktiv deltagelse. Dermed inviterer fortellingen om Gyge oss til å ta alvorlig noe som ellers blir skjøvet til side som et paradoks ved Platons fremstilling av ideene, at tingene i sanseverdenen både imiterer og deltar i ideer.

Platon kan ikke seriøst ut fra toverdenslæren som fortolkningshorisont gå inn for at ideene både er gjenstand for avbildning og deltagelse. Ut fra toverdenslæren kan en ting som avbilder en ide, ikke delta i ideen. Det som avbilder en ide, er i en annen verden enn ideen, mens det som deltar i ideen, må befinne seg i ideverdenen.

Avbildning og partisipasjon spiller imidlertid begge, selv om de er motsetninger, en rolle i vår tilegnelse av verdens mening. Det avbildede har selv del i forbildet. Det avbildede deltar eller partisiperer, som Platon sier, i idéen.

IV

Den som studerer Platon nøye og legger vekt på tekster som ikke passer så lett med lærebøkens Platon, vil se at hans egen filosofi formidler et syn på tilværelsens åndelig side ved å forene motsetninger, altså deltagelse og avbildning.

Disse to motpoler ligner dem vi tidligere har møtt som motpoler i vår diskusjon av filosofiens historie, altså skillet mellom gjengivelse og konstruksjon.

Det som nå i neste omgang blir spørsmålet er: Kan vi forstå en slik lære om at alle ting er avbilder av ideer, samtidig som de deltar i ideer? Vil ikke avvisningen av toverdenslæren føre oss opp i en posisjon som gjør Platons filosofi selvmotsigende?

For å kunne svare på dette spørsmålet gjelder det å finne eksempler på erfaringer som for det første er slik at vi selv kan kjenne oss igjen i vår hverdag, og som samtidig for det andre, kan sies å tilfredsstillende Platons beskrivelser av tingenes relasjon til sin ide.

Jeg skal presenterer en slik erfaring som jeg tror er av betydning for å forstå Platon, og spesielt hvor han vil hen med tanken om at tingene både avbilder og partisiperer i ideer. Det dreier seg om erfaringen av plutselig å gjenkjenne en gammel venn i myldret av ansikter på en travel byrunde, etter at du først har latt øynene gli over ansiktet og skikkelsen uten å kjenne ham igjen. Det dreier seg her om en erfaring av forvandling, ved at figuren liksom slår om og går over fra å være ukjent og likegyldig til å være nettopp HAM. Ofte omtales slike erfaringer som aspektomslag, fordi hele synserfaringen blir en annen.

Jeg tror det primært er slike erfaringer Platon sikter til når han begrunner eksistensen av ideer. I og med erfaringen av et slikt aspektomslag, er det som om en annen dimensjon vi uventet kjenner oss igjen i plutselig dukker opp og fyller det som i første omgang ble oppfattet som tåkete og uvirkelig, med dyp gjenkjennelse og glede.

Nå kan man i denne forbindelse stilles overfor følgende poeng fremført av Kjell Lia: Platons foretrukne eksempler angår matematikk, og gjennom løsningen av en matematisk ligning når man frem til en gjenkjennelse i noe som først fremsto som tåkete og fremmed. Men slike eksempler kan ikke avvise toverdenslæren.

Poenget er at man i forbindelse med matematikk ikke kan forklare fornemmelsen av "at man alltid har erkjent det" ved å henvise til tidligere erfaringer, slik

som for eksempel vennskap. Her står man tilsynelatende overfor et gjenkjennede møte med et *oversanselig* moment, som synes å styrke læren om at det finnes to verdener.

Men Platons bruk av matematiske eksempler kan også oppfattes på en annen måte, i tråd med vår fortolkning. Nettopp gjennom de matematiske eksempler finner Platon det avgjørende argument for at vi også *i og gjennom vår sansning* kan gjenkjenne *noe absolutt nytt* som vi ikke tidligere har hatt begrep om. Vi kan altså gjennom arbeidet med ting i den sansbare erfaring møte *noe tidligere uerkjent* som imidlertid plutselig og overraskende slår oss i kraft av sin indre gjenkjennbarhet.

Sigmund Nessets kommentar til hulelignelsen bidrar til å vise at man ikke behøver å gå til myten om Gyges stamfar, for å begrunne poenger som ligner de vi her har fremført. Oppstigningen fra hulen gir oss ifølge Platon kunnskap om tingenes urbilder, men leder oss ikke inn i en annen verden. Tvert om artikuleres vår kunnskap som kunnskap om tingenes ideer, samtidig som vi ifølge lignelsen selv trer inn som deltakere i en *sansbar* verden.

Aspekterfaringer har en sentral betydning for oss. De er særegne erfaringer av at objektet selv liksom overtar styringen av hva vi ser, men trenger ikke å bli oppfattet som referanse til noe absolutt utenfor vår verden.

De er slett ikke toverdenserfaringer. Platon rammes dermed ikke av Aristoteles kritikk av Platons idelære, nemlig at han fordobler tilværelsen ved å innføre ideer i tillegg til virkelige ting. Erfaringer av aspektomslag fungerer som kritiske erfaringer. De formidler en innsikt i at tilværelsen har en dimensjon, i de ting vi ser, som leder til gjenkjennelse av hva vi selv er, og således gir oss et feste for å motvirke fremmedgjøringen av vår egen hverdag.

I dette henseende viser altså Platons filosofi seg ikke å tilsvare den konstruksjon man tilbyr av hans filosofi, og som til ex. phil. er den foretrukne oppfatning i vår nåtid. Men mer enn det, Platons filosofi viser seg motsatt, gjennom idelæren å inneha et kritisk potensiale for å avvise enhver virkelighetsforståelse basert på fremmedgjørende konstruksjoner.

Idelæren fremstår altså ved implikasjon heller ikke som noen lære om avbildning. Men snarere som en kritisk ressurs for å avsløre ugjennomsiktighet, og gjøre vår egen hverdag mer beboelig for oss selv gjennom erfaringen av en forvandling.

Erfaringer av aspektomslag som dem vi her har nevnt, tjener til å åpne oss for det lukkede og villedende i alle tilbudte konstruksjoner, og bevisstgjøre oss om det ennå ubeskrevne eller ikke-oppfattede ved alt vi ser. Slik sett har altså filosofiens historie, selv om den beskjefteger seg med antikken, en viktig oppgave.

DANNING OG SAMFUNNSKRITIKK

Om praktisk filosofi som ex.phil.-disiplin i Tromsø

Jon Hellesnes

Ideologiske omskifte

I eit innlegg i *Dagbladet* 22.8.97 framstiller Harald Skjønsberg det slik at Carl I. Hagen og den folkelege reaksjonen er eit ektefødd barn av den opprørske venstresida. "Romantiseringen av "folket" som venstresiden framfor alt har stått for, kommer susende tilbake som en bumerang." Og litt ovanfor seier han dette: "I 20-30 år har mennesker i dette landet, særlig gjennom skolen, men også via andre kanaler blitt tutet ørene fulle med at de skal "tenke sjæl", "vurdere kritisk", "selv gjøre seg opp en mening". At denne tilliten til egen vurdering og egen refleksjon faktisk også fordrer kunnskap og innsikt, har lett blitt vurdert som elitisme, intellektualisme eller arroganse. Og folket har grepet budskapet. Nå tenker de selv, og de manifesterer sin selvstendighet ved å stemme på Carl I. Hagen."

I forhold til den skuldninga som igg i innlegget til Skjønsberg, er det to ting å seie om disiplinen praktisk filosofi (heretter: PF) slik den blei organisert ved Universitetet i Tromsø frå starten av. For det første er det klart at grunnlaget var ei høg vurdering av det å tenke sjølv, vurdere kritisk osv., og at tekstar og undervisning påverka i den retninga. For det andre er det like klart at PF då innebar ein kritikk av anti-intellektualismen og tendensen til å romantisere folket.

Programmet var nemleg sokratismen slik den er fortolka og modifisert i den opplysningsfilosofiske tradisjonen. Som Kant sa, er opplysning menneskets utgang frå si sjølvpåførte umyndighet. Den umyndige tilstanden inneber at

mennesket ikkje vågar å bruke sin eigen forstand. I staden for å tenke sjølv bøyer det seg blindt for autoritetar. Dette er, med A.O. Vinjes ord, "å leva og døy på borg". Eit myndig menneske, derimot, respekterer seg sjølv som fornuftsvesen, og då trur det ikkje at det kan finnast nokon høgre autoritet enn den som ligg i det betre argumentet - for å bruke ei formulering frå Habermas. Grunnlaget for denne sjølvrespekta fell imidlertid bort dersom ein tar lett på kunnskapen og det å søke avklaring, innsikt og adekvate beskrivingar. Og opplysningsprogrammet *kan* forfalle til eit program for frislepp av fordommar, banalitetar og populistiske stemningar. I så måte *har* Skjøsberg eit poeng. Men at han har eit poeng, betyr ikkje at han har noko plausibel forklaring på framgangen til Carl I. Hagen.

Eg trur at forfallet er uunngåeleg dersom programmet om sjølvstendig tenking blir kopla til filosofisk relativisme og/eller ein postmodernistisk ide om at skilja mellom sant og falskt, rett og urett, ekte og uekte berre er tilfeldige inndelingar innanfor ein kultur som har oppstått heilt tilfeldig. Ut frå ein slik ide blir den vesterlandske respekten for vitskaplege framgangsmåtar og normativ argumentasjon berre ein kulturrelativ skikk på linje med andre folks respekt for månens magiske makt. Og då kan ein finne på å tru at ei kvar meining er like god som ei kvar anna, og at ein følgjeleg kan forkaste ein kvar ekspertise som helst og i staden skaffe makt bak sine egne særinteresser. Men PF var ein samanhengande kritikk av den form for relativisme og makt-errett-tenking som senare blei kalla postmodernisme.

Om korleis det var den første tida

Dei siste 15 åra har eg berre sporadisk har hatt med ex.phil. å gjere, men eg var eg sterkt med på 1970-talet. Innverknaden min på disiplinen praktisk filosofi starta alt før eg var tilsett i Tromsø, dvs. mens eg framleis var vit.ass. i Bergen. I interimstyreperioden, då planane for Universitetet i Tromsø forma seg, var eg medlem av fagutvalet for filosofi. Den iderike og inspirerande leiaren for utvalet var Gunnar Skirbekk. "Logikk" blei bytt ut med "vitskapsteori med logikk", og PF kom inn som den tredje ex.phil.-disiplinen. Dessutan var der tre faste stillingar og to stipendiatstillingar alt ved oppstarten i 1972. Dette var særleg Skirbekks verk.

Tilfeldigvis blei eg den av dei filosofi-tilsette som først var på plass ved Universitetet i Tromsø, dvs. semesteret før alt starta. Eg fekk hand om PF-disiplinen. Ånund Haga styrde med filosofihistoria og Jakob Meløe med vitskapsteori med logikk.

Merknadene mine om det oppgitte emnet er sterkt subjektive. Eg legg hovudvekta på å få fram kva tankar eg gjorde meg på 1970-talet. Grunnen til denne framgangsmåten er eit tilfeldig, historisk faktum: Ideane til dei som først blei tilsette i filosofiseksjonen kom, på godt og vondt, til å prege disiplinane i fleire år. Både undervisningsopplegg, problemstillingar, tekstutval med meir fekk tydelege spor av kven som var her først. Som rimeleg er, endra innhaldet i PF

seg etter kvart som nye tilsette kom til og andre tenkemåtar gjorde seg gjeldande. Likevel var det mogeleg å skimte ein del av dei opphavlege spora lenge. For eksempel kom dialogen *Gorgias* inn på leselista i mi tid og har vore der heilt til det siste.

Hovudsynet mitt var dette: PF kan ikkje dekke "alt". Det vil berre føre til forvirring om ein pøser på med det eine viktige særemnet etter det andre. Disiplinen må få ein kjerneproblematikk, jamvel om dette inneber at mangt viktig må veljast bort. Den kjerneproblematikken eg gjekk inn for, kan kort skisserast slik:

(a) Kritikk av positivisme og verdinihilisme.

(b) Forholdet mellom teori og praksis.

Den universitetspedagogiske tilrettelegginga av dette skulle skje ut frå eit program om danning, forstått som noko anna enn tilpassing. Tekstane skulle ikkje ha status som "pensum" i nokon vanleg forstand. Det galdt å unngå "lærebokprosa". Å legge til grunn sjølvskrivne tekstar var eg imot. (Det er eg framleis.) Eg var ute etter å finne representative tekstar, gjerne med ekstreme syn, alle med tankar etter tilhøvet mellom teori og praksis. Gjennom denne vinklinga blei det ein nær samanheng mellom PF og vitskapsteori. Tekstforfattarane blei Karl Popper, B.F. Skinner, Mao Tsetung, Hans Skjervheim og Platon (ved dialogen *Gorgias*). Dei var ikkje med år etter år; tekstane veksla over tid. Somme blei fort borte, andre blei ståande lenge, kanskje altfor lenge.

Resten av artikkelen min vil falle i to hovudbolkar. Den eine gjeld det universitetspedagogiske programmet mitt. Den andre gjeld den ovannemnde kjerneproblematikken.

Danning og tilpassing

I ei bok frå 1975 - *Sosialisering og teknokrati* - skisserer eg dei tankane om danning som alt var verksame i utforminga av PF frå og med 1972. Det er tankar som eg, i all hovudsak, framleis vedkjenner meg. Opplaget til denne boka - den blei spreidd på norsk og dansk i meir enn 6.000 eksemplar - har ikkje si forklaring i at den blei brukt til ex.phil. Den var aldri med i tekstutvalet.

Hovudgrepet mitt i denne gamle boka er at eg tar i bruk det sosialpsykologiske omgrepet om sosialisering, og danning blir framstilt som ein av dei utviklingsretningane sosialiseringsprosessen kan ta. Den andre hovudretninga kallar eg tilpassing. Andre sosialiseringsforløp enn tilpassing og danning finst det inga nærare drøfting av i boka mi, men eg har ikkje nekta at dei kan finnast. (Det er mogeleg å bli både mistilpassa og udanna samstundes.) Men jamvel om prosessen kan ha fleire ulike forløp, kan det ha ein viss klargjeringseffekt å stille danninga i kontrast til tilpassinga. Då får vi, på ein måte, to idealtypar. Dessutan er det eit poeng i boka mi at eg ikkje pretenderer å legge fram ein sosialiseringsteori, men berre eit nødvendig element i ein slik teori. Eg hevdar,

med andre ord, at distinksjonen mellom tilpassing og danning er eit nødvendig, men utilstrekkeleg vilkår.

Tilpassinga går ut på at menneska blir sosialiserte på plass i samfunnet; dei blir øvde opp til å godta - utan spørsmål - dei rammene dei til ei kvar tid eksisterer og arbeider innanfor. Danninga inneber derimot ei form for sosialisering som verkar utviklande på evna til å reflektere over desse rammene og føresetnadene deira; den utviklar dømmekrafta og fornufta og fører til individuell autonomi.

Den veltilpassa er, så og seie, "programmert" til å fungere effektivt i ein del sosiale situasjonar og ut frå visse institusjonelle føresetnader. Han eller ho er ein person som utfører dei oppgåvene han/ho er opplært til å meistre utan å tenke over kva sosiale prosessar og maktforhold som blir fremja gjennom det. Han/ho sprenger ingen grenser - verken i teori eller praksis. Den veltilpassa er mennesket utan alternativ.

Eit danna menneske - derimot - har eit reflektert forhold til den livsforma det er blitt eit individ innanfor, og livsforma er den samla konstallasjonen av praksisformer, tale- og tenkemåtar, kommunikative mønster osv. I utviklinga av eit slikt forhold er to føresetnader særleg viktige. Den eine er at ein tileignar seg eit historisk og transkulturelt perspektiv på den partikulære livsforma, eit perspektiv der den ovvar seg som ei av fleire mogelege. Den andre er at ein styrer unna ei total relativisering av livsformene. Spørsmålet om kva som - i universell forstand - er meir og mindre fornuftig, meir og mindre rettvist i desse livsformene, må vi halde fast ved. Dette betyr blant anna at arven frå dei gamle grekarane blir viktig på meir enn ein måte.

Gjennom opplæring og oppseding, læreplanar og organisatoriske rammer kan vi verke aktivt inn på sosialiseringprosessen. Det er uråd å kontrollere den fullt ut, men vi kan styre prosessen i retning av tilpassing eller vi kan legge tilhøva til rette for danning.

Danning er ikkje ein prosess vi kan observere i ei verdinøytral innstilling. Termen er like mykje vurderande som beskrivande; den går inn i såkalla evaluative beskrivingar av sosialiseringforløp. 'Danning' høyrer til i ein omgrepsfamilie saman med 'emansipasjon', 'kritisk fornuft', 'individuell autonomi' og 'menneskeverd'. Å spørje om dei er empirisk fruktbare, er å tenke i feil retning.

Om vi held oss på eit reint deskriptivt og forklarande nivå og prøver å utforme ein empirisk teori om sosialisering, ein teori som er utan normative innslag, blir distinksjonen min mellom danning og tilpassing utan poeng. Den har ingen plass i ein slik samnheng. Dessutan har den truleg liten relevans i ein teori om primærsolisering. Derfor var det jo også - for empiristiske pedagogar på 70-talet - vanskeleg, til dels uråd, å forstå det eg skreiv i *Solisering og teknokrati*.

Dersom vi har gitt f.eks. 'danning' og 'individuell autonomi' ein normativ status, blir påvisinga av at det blir mindre og mindre av slikt under seinmo-

derniteten, noko meir enn ei konstatering av eit faktum. Det blir i staden ein kritikk av dei ideologiane og dei sosio-materielle ordningane som øydelegg danninga og den individuelle autonomien. Dersom vi derimot ikkje har gitt dei nokon normativ status, blir kritikken borte. Den lammande kritikkløysa kjem sigande. Mange ser ferda vidare inn i det dannelsingsfrie samfunnet som ei grei nok utvikling.

Ut frå ein positivistisk og verdinihilistisk tenkemåte er det, som sagt, neppe mogeleg å sjå poenget med ein distinksjon mellom danning og tilpassing. Og når dét poenget er borte, vil pedagogikken få karakter av tilpassing. Dersom positivismen og verdinihilismen har ei sterk kulturell stilling i utgangspunktet, vil den dermed - gjennom tilpassande pedagogikk - ha ein tendens til å reproducere seg sjølv som forståingsform. Dette slår stundom ut som filosofi-fiendskap og anti-intellektualisme. At positivismen og verdinihilismen har ei sterk stilling i den norske kulturen, var alt A.O. Vinje klar over.

For over hundre år sidan såg han den norske filosofifiendskapen og anti-intellektualismen som eit alvorleg, langsiktig trugsmål for samfunnet. I *Dølen* nr. 7 - 25, 1870 har han ei lengre utgreiing om emnet. A.M. Schweigaard var nettopp død då Vinje skreiv. Som nekrolog betrakta er teksten hans i lengste laget (om lag 70 boksider) og dessutan ufin; som ideologikritisk studie held den eit høgt nivå - både politisk og filosofisk.

Eit hovudsiktemål hos Vinje, som hos oss samfunnsfilosofar hundre år seinare, er å påvise skadeverknadene av å redusere politikken til utilitarisme og prinsipplaus pragmatisme. Den bannlysinga av filosofisk refleksjon som Schweigaard har fått i stand og den pragmatiske småflikkinga han har sett i staden, vil ikkje vere så skadeleg på kort sikt, meiner Vinje. Forklaringa er at dei norske embetsmennene, og særleg Schweigaard sjølv, er personleg heiderlege. Dei er framifrå som moralske individ. Men på lengre sikt vil "rettsrealismen" og den nihilistiske tendensen bli eit alvorleg problem for landet. Etter det som er avdekt av Lund-kommisjonen, er det vanskeleg å påstå at Vinje spådde feil.

Vinje skriv om Schweigaard: "Han hadde i grunnen tenkt seg bort ifrå all so-kalla filosofi, so der ingenting anna var atter for han enn hans "analytisk-deskriptive metode", nemleg tyding og skriving om kvart einstaka ting og tilfelle. Han vilde vel ha samanheng millom desse, men det var ein annan samanheng enn det som kunde kallast filosofisk. Det var praktisk forstand eller fornuft han vilde ha, og det so kavende forstandig at der ikkje kunde vera tale om anna enn det som kunde takast på med hondom. Den vert i det filosofiske språk kalla empirisk og materialistisk ein slik synsmåte, og den er klår og grei og so nyttig og snusfornuftig at der mest ingen ende er på det." (...) "Du ser liksom dette unge gode og kunnskapsrike, men likevel umogne hovud. Det er nihilismen eller denne tru på ingenting; men det er ikkje dette ingenting på borg; det er eit hugsterkt og tilstridt ingenting, og derfor er det alltid noko i det, nemleg ei tru på det einstaka om ikkje på det sambundne eller på casus

om ikkje på nexus, eller meir tydeleg ei tru liksom på treet, men ikkje på skogen. Livet er sundt, men ikkje atter sambunde. Tor sit liksom ned i Jotunheimen med Trym og alt sundslege med hamaren ikring seg, og Volva lyfter seg opp gjennom blodeimen og spår ilt."

Kjerneproblematikken - eller om kritikken av den instrumentelle fornufta

På grunnlag av teoretiske vitenskapar kan vi, som kjent, utforme teknikkar, dvs, få til målrasjonell eller instrumentell handling. Dermed kan vi gripe inn i ein del prosessar og styre dei i ei retning vi ønskjer. Ut frå fysikken kan vi utvikle ingeniørfaga, og ut frå biologien kan vi utvikle genteknologien. Teoretiske vitenskapar gjer oss, med andre ord, i stand til å føregripe og kontrollere hendingar i omgivnaden. Den handlingstypen som blir utvikla på denne måten, har fått ulike merkelappar, men *målrasjonell*, *teknisk*, *pragmatisk*, og *instrumentell* handling er vel dei mest vanlege. Vi vurderer dei ut frå kor effektivt dei realiserer eit mål vi har sett oss.

Praktiske handlingar, derimot, har ikkje nokon teoretisk vitenskap som basis; heller ikkje *kan* dei ha nokon slik basis. Og får dei ein slik basis likevel, forandrar dei karakter. Dei blir dessutan vurderte på ein heilt annan måte enn dei instrumentelle handlingane. Vurderingsgrunnlaget er moralske standardar og omsynet til symmetri i det mellommenneskelege feltet. I filosofien, alt frå Aristoteles, er praktiske problem forstått som dei samhandlingsproblema og motsetnadene som folk må løyse seg i mellom.

Gløymsla av alt dette verkar sterkt inn på samtidskulturen. Dermed er det meir vanleg enn godt er å søke etter ei teknisk løysing på praktiske problem. Dette forskrudde strevet kan skisserast slik: Ein forskar samlar data om ei samfunnsgruppe og granskar kva for faktorar som betingar gruppe-åtferda. Han utformar ein teori på grunnlag av dette. Teorien kjem så i bruk i forsøket på å kontrollere faktorane slik at den åtferda som er ein funksjon av dei, forandrar seg. Ein effektiv teknikk for forandring føreset kontroll over det som skal endrast. Teorien skal sikre det.

Eit hovudpoeng i den kritiske teorien - frå Adorno til Apel og Habermas - er at denne forståinga av tilhøvet mellom teori og praksis er feil, men at den likevel kan fungere i praksis, og at kontrollen blir meir og meir effektiv. Det som gjer denne modellen både feil og funksjonsdugande samstundes, er fenomenet *makt*. Adorno har sagt at det som er ille med positivismen ikkje er at den tar så feil, men at den dessverre får meir og meir rett. Den blir med andre ord ein viktig del av maktstrukturen i det moderne samfunnet.

Eit naturfenomen - f.eks. eit molekyl - verken har eller har ikkje makt. Vi kan ikkje tilskrive eit naturfenomen eigenskapar som har med makt og vanmakt å gjere anna enn i overført eller metaforisk tyding. Det å få kontroll over naturfenomenet gjennom inngrep i dei variablane som bestemmer måten det oppfører seg på, føreset inga vanmakt hos fenomenet.

Derimot kan personar og samfunnsgrupper ha meir og mindre makt. Dei har dessutan interesser, intensjonar, meir og mindre fornuftige grunnar og ønske. Dei handlar til skilnad frå det å reagere blindt. Vi har å gjere med subjekt til skilnad frå objekt, og dei kan vere meir og mindre autonome.

Eit maktforhold kan vere slik at eitt subjekt får sitt igjennom på kostnad av eitt eller fleire andre som ikkje greier å gjere sine interesser gjeldande i det heile tatt. Dei er vanmektige, og det er dei kanskje fordi dei ikkje forstår sin eigen situasjon. Då er dei lette å manipulere.

Teknokratiet går ut på å redusere dei praktiske spørsmåla til tekniske slik at dei kan løysast gjennom instrumentell handling. Samstundes går det ut på å blende ut eller å sløre til den maktutfoldinga som dette inneber. Dermed skjer det som har blitt kalla "ei avpolitisering av politikken". Politikken blir redusert til administrasjon.

Som eg alt har antyda, finst det ei anna forståing av forholdet mellom teori og praksis: Ein kan nemleg også gjere personar og grupper i stand til å handle ut frå egne interesser gjennom å *opplyse* dei. Då er ikkje kunnskapen noko ein legg til grunn for å meistre dei *utanfrå* gjennom instrumentell handling. I staden er den noko ein fører inn i gruppa, noko som gjennom kommunikasjonen der kan bli ein del av situasjonstolkinga og sjølvforståinga til gruppa. På den måten kan gruppa bli *vanskelegare* å kontrollere, for no er medlemene av den merksame på maktforhold og skjulte faktorar i handlingsfeltet som dei før ikkje såg.

Viktige sider ved tilværet kan vere skjult bak sin karakter av å vere enkle og kvardagslege, sjølvsaigde og naturlege. Den formidlinga som er nødvendig for å gjere samfunnet synleg for dei som har det så tett innpå seg at dei ikkje legg merke til kva som skjer, må stundom vere paradoksal og ironisk. Dermed blir den ironiske Sokrates aktuell i ein moderne samanheng.

Dette tema var det eg varerte på ymse vis i dei plenumsforelesingane eg hadde. Mest vellykka skjedde det nok i tida med B. F. Skinner som tekstleverandør. Sentrale kapittel frå boka hans *Har vi råd til frihet?* var med i fleire semester. Skinner var for meg det eg kalla ein inkarnert stråmann, dvs. han er så ille at han overgår dei enkle skrekkefigurane ein kan dikte opp. Men eg brukte også ein meiningsfrende som tekstleverandør: Hans Skjervheim. Påverknaden frå dette hald skjedde også på det viset at han ein kort, men viktig periode var gjesteprofessor i Tromsø. I studentmiljøet blei han heitande "Pensumet". Ei replikkveksling var slik: "Var du ute på byen i går?" Svar: "Ja, vi var ein gjeng som blei sittande i lag med Pensumet, og så blei det nachspiel og greier."

Hans Skjervheim har utarbeidd ein sterk argumentasjon for at moralske og rettslege problem utgjer eit eige område - som berre delvis kan hentast inn av teoretiske disiplinar, og at det berre er mogeleg å ta stilling til dei gjennom omgrep som er særeigne og høvelege for dette området. Ein av hans sentrale tesar kan vi formulere slik: *Det er prinsipielt umogeleg å løyse praktisk-*

moralske problem gjennom instrumentell handling ut frå teoretiske vitenskapar, det vere seg psykologi, sosiologi eller systemteori.

Det store mistaket i samtidskulturen går ifølgje Skjervheim - og andre tilhengjarar av kritisk dialektikk - ut på å oversjå skiljet mellom teoretiske og praktiske problem. Dermed trur ein at det er råd å utvikle teoretiske vitenskapar som dekker det praktiske feltet slik at ein kan avleie ei teknisk eller instrumentell løysing. Ein trur at det kan finnast ei instrumentell løysing på samhandlings- og kommunikasjonsproblema. Dette er det såkalla *instrumentalistiske mistaket*. Kritikken av det er komen i bakgrunnen. Det er synd, for makta bak mistaket er ikkje blitt mindre med åra. Snarare tvert om.

Postmodernismen som gjer alt til fortellingar eller tekst - "der er ingenting utanfor teksten" - har ikkje verka oppløysande på den teknokratiske rasjonaliteten. I staden har den verka oppløysande på mangt anna, og den har vore til stor hjelp for den instrumentelle omlegginga av institusjonane. Dét ved ideologien som har verka slik, er læra om at det ikkje finst standardar for sant og falskt, rett og gale, ekte og uekte. Dermed lammar ein både samfunnskritikken og den politiske samtalen. Dersom mange trur at alt er på flot, og at ingenting kan ordnast gjennom fornuftig samtale og argumentasjon, vil dei - i staden - søke ein reint administrativ maktorden.

VITENSKAPSTEORI FOR HUMANIORA OG SAMFUNNSFAG

Kjell Lia

Jeg skal snakke om den vitenskapsteorivarianten som er innrettet mot humaniora og samfunnsfagene. I sin nåværende form ble den laget i 1987. Filosofiseksjonen oppnevnte en komite i januar 1987 med mandat til å utarbeide et nytt opplegg for denne varianten. Det ble tatt i bruk fra høsten 1987.

Den strukturelle oppbygning av disiplinen

Innledningsvis vil jeg gi noen karakteristikk av denne vitenskapsteorivarianten. For det første er det tekstmaterialet den består av, en kombinasjon av læreboktekst og originaltekster. Lærebokkomponenten er i all hovedsak utdrag fra Føllesdal, Walløe og Elster, *Argumentasjonsteori, språk og vitenskapsfilosofi* (heretter forkortet til FWE). Den andre komponenten er originaltekster, og hva som er originaltekster, må her tenkes i vid forstand. Det er tekster som først og fremst skal oppfylle følgende krav: 1) De skal ikke primært være tilrettelagt for å fungere som lett reproduserbart pensum. Reproduksjon av en lærebokforfatters forståelse og tilretteleggelse av hva vitenskapelighet er, vil være en svakere faglig og pedagogisk målsetning enn enhver utfordring av leseren til å tenke gjennom og diskutere en forfatters forståelse av vitenskapsteoretiske problemer. 2) Tekstene skal representere en viss spredning mot de ulike fagene under betegnelsen humaniora-samfunnsfag, slik at differensieringen mellom gruppene også kan bli en reell differensiering. 3) Tekstene skal invitere til fordypning, dvs. de skal gi mulighet til å avdekke problemer, noe som, i hvert fall i noen grad, også krever av studentene at de tar standpunkt som de kan gi grunner for.

Meningen med denne kombinasjonen er at tekstmaterialet skal imøtekomme to ulike, men samtidig sentrale og viktige hensyn samtidig: Det skal gi oversikt over noen emneområder som har stått i fokus i moderne diskusjon om vitenskapsteori. Det skal også gi anledning til en viss fordypelse i noen emner. En tilrettelegning i samsvar med dette er da også tilretteleggelse som svarer til Normalvariantens arbeidsmåte der det systematisk er forsøkt tilrettelagt for fordypning i seminargrupper og gjennom skriving av semesteroppgave, mens det også tas sikte på tilegnelse av oversiktskunnskap hovedsakelig gjennom lærebøker og forelesninger. Ønsket om mest mulig oversiktskunnskap og ønsket om mest mulig fordypelse i emner står naturligvis i et konkurranseforhold til hverandre.

På denne bakgrunn er dette opplegget i vitenskapsteori å forstå som innføring i vitenskapsteori på examen philosophicum. Nå kan det versere atskillige oppfatninger av hva som er adekvat innføring i vitenskapsteori på examen philosophicum. Jeg skal ikke gjennomgå og drøfte alle tenkelige oppfatninger av hva vitenskapsteori for ex. phil. bør bestå av. Det jeg tar sikte på i dette innlegget, er å legge fram det jeg ser som de vesentligste trekkene i denne vitenskapsteorivarianten.

Et utgangspunkt er at vitenskapsteori i betydninga innføring i vitenskapelig tenkemåte alltid (nærmest uavhengig av hva man her legger i "tenkemåte") har to komponenter, en filosofisk og en fagspesifikk komponent. Jeg regner det som uproblematisk å si at innføringen i den fagspesifikke komponent vil variere fra fag til fag. Jurister, historikere og litteraturforskere, eksempelvis, forholder seg til tekster, men med variasjoner mellom fagene og innføringen i det vitenskapelige arbeid med tekster (vitenskapelig metode) vil variere mellom disse. De grunnleggende spørsmål om vitenskapsteori for humaniora og samfunnsfag på examen philosophicum angår den filosofiske komponenten. Selv om jeg trekker dette skillet mellom de to komponenter i den vitenskapsteori studenter skal få innføring i på universitetet, og regner den filosofiske komponent som gjenstand for innføring på examen philosophicum, åpner spørsmålet om emner og problemstillinger likevel for mange valg. Vårt vitenskapsteoriopplegg er også resultat av slike valg.

Normalvarianten på examen philosophicum har alltid hatt to varianter i vitenskapsteori og har dermed hele tiden lagt til grunn en stillingtaken i spørsmålet om "enhetsvitenskap" versus "metodologisk dualisme". Dette er det mest grunnleggende valg som er foretatt. Dernest innebærer den moderate differensiering mellom seminargruppene innenfor humaniora- og samfunnsfagvarianten muligheter for valg av gruppespesifikke emner. Tekstmaterialet i vitenskapsteori er slik tilrettelagt at det er åpent for å velge mellom noen fordypningsmuligheter i den enkelte seminargruppe.

Noen tanker om det enhetsvitenskapelige prosjekt i Føllesdal, Walløe og Elsters lærebok

Jeg skal bruke noe tid på kommentarer til FWEs lærebok som en stor del av emnene er hentet fra. Den er valgt som lærebok til tross for sin temmelig klart uttalte tilslutning til en enhetsvitenskapelig tenkemåte: "...den hermeneutiske metode er den hypotetisk-deduktive metode anvendt på meningsfullt materiale,..."(FWE:109). Valget av ei bok med denne oppfatninga i vitenskapsteori som lærebok i et examen philosophicum som selv forfekter en "metodologisk dualisme", representert ved de to vitenskapsteorivariantene, kan synes merkelig og gjør at noen kommentarer til det er på sin plass.

FWE representerer tilsynelatende en moderat variant av enhetsvitenskapelig tenkemåte idet den hevder det syn at hypotetisk-deduktiv metode (HDM) er en universell struktur i all vitenskapelig begrunnelse, men demper noe ned en mer ekstrem utgave av enhetsvitenskap som også vil hevde at HDM må være internt forbundet med forklaringer på deduktiv-nomologisk form (DN-forklaringer).

DN-forklaringer legger til grunn en premiss om "ren kausalprosess" (FWE: 110) i det gjenstandsområdet forklaringen anvendes på (naturfenomener) og HDM-modellen for begrunnelse er her internt forbundet med DN-modellen for forklaring. Derimot blir intet sagt direkte om at det som er gjenstand for hermeneutiske disipliner, også må betraktes som kausalprosesser, her ligger til grunn en premiss om "meningsfullt materiale". Jeg regner denne lærebokas drøfting av kategorien "meningsfullt materiale" som en svakhet sett i forhold til den funksjon den skal ha i vårt opplegg. Svakheten består ikke i at det ikke er sagt noe om "meningsfullt materiale", men at boka ikke drøfter kategorien meningsfullt materiale med tanke på at det som her foreligger, er noe annet enn "kausalprosesser". Det blir derimot sagt at det er en "vanskelighet" at "skapende menneskelige handlinger" ikke kan forutsies (FWE:146). Man må holde forklaring og forutsigelse fra hverandre på dette området fordi man ikke kan fri seg fra mistanken om at den menneskelige tenkning og vilje ikke er fullt ut "determinert" (FWE:157). Dermed blir framstillingen av skillet mellom idiografisk og nomotetisk forskning gjennomført på enhetsvitenskapelige premisser. Skillet berører ikke de grunnleggende metodologiske problemer, men forholdet mellom forklaring og prediksjon. "Et hovedmål i vitenskapene er å forklare observerte begivenheter og saksforhold. Dette går ofte hånd i hånd med å forutsi dem." (FWE:144).

Dette er idealet, men man går med på at biologien kan operere med forklaringer uten at kravet om forutsigelse kan være innfridd (tilfeldige mutasjoner) og at "det finnes ingen allmenne lover om at bestemte ønsker alltid fører til bestemte handlinger" (FWE:155).

Jeg skal i det følgende se litt nærmere på FWEs påstand om at “når historikere leter etter “årsaken” til hendelsene...” (FWE:73), så er historievitenskapen nomotetisk vitenskap. La meg ta et eksempel (eksempel 1):

En historiker kan mene å ha funnet at klimaforverring var årsaken til den økonomiske nedgangen i Norge i seinmiddelalderen uten å påstå verken en universell lovmessig eller en statistisk sannsynlig sammenheng mellom klimaforverring og økonomisk nedgang. Han kan likevel ha sannsynliggjort at i dette tilfellet var klimaforverring årsaken til nedgangen. I så fall ville det være eksempel på idiografisk forskning som også søker å “forklare fenomenene” (økonomisk nedgang) ved å sette det i sammenheng med et annet fenomen (klimaforverring).

Det er ingen ting som skulle tilsi at klimaforverring med nødvendighet skulle føre til økonomisk nedgang. Det er fullt mulig å tenke seg at klimaforverring kunne føre til økonomisk oppgang f. eks. ved at endring i klimatiske forhold påskynder overgang til annen teknologi, andre næringer osv. Det er altså her mulig å forklare bare ved de sammenhengene som faktisk lar seg påvise mellom det fenomen vi vil forklare og andre forhold, uten at vi kan ha tilgjengelig noen vitenskapelig lov som kan anvendes i en DN-forklaring.

Ifølge Hempel (Hempel,1959) er det slik at hvis historikeren avviser at forklaringa implisitt forutsetter eller henviser til en slik lov eller lovutkast, så avviser han at forklaringa er vitenskapelig. Til grunn for det Hempelske syn ligger en metafysisk antakelse om lovmessighet i verden (“ren kausalprosess” hos FWE).

Problemet om “metodologisk dualisme” versus “enhetsvitenskap” er, korrekt påpekt av Hempel, knyttet til den logiske formen til forklaringer og forutsigelser, men det er de metafysiske forutsetninger som her er underslått både av Hempel og av FWE. Deduksjon av virkningen i DN-forklaringen har samme form som deduksjon av empirisk konsekvens i HDM. Hvis forutsigelsen i HDM er *empirisk* konsekvens og ikke bare en logisk konsekvens, altså at en avkrefte empirisk konsekvens falsifiserer hypotesen den er dedusert fra, så ligger denne metafysiske forutsetningen til grunn også for HDM.

Føllesdal, Walløe og Elster har løstnet forbindelsen mellom HDM og DN-forklaringer og noe kan sies til forsvar for tanken om at også idiografiske vitenskaper oppviser en hypotetisk-deduktiv begrunnelsesstruktur. (Eksempel 2:)

S. Hasunds hypotese (Schreiner, 1948: 7) om at Svartedauden (alene) var årsaken til den økonomiske nedgang i norsk seinmiddelalder er falsifiserbar via empiriske konsekvenser uten at det er nødvendig å forutsette noen lovmessig sammenheng. Men vi må vite noe om rekkefølgen av hendelsene og vi må forutsette at årsaken går forut for virkningen i tid. En påvisning av at nedgangen var i full gang allerede før 1349, er påvisning av data som falsifiserer den hypotesen.

Til begrunnelsen av en konkurrerende hypotese om at klimaforverring var årsaken til denne nedgangen (eksempel 1) sier Schreiner: "Det er lite tenkelig, for ikke å si utelukket, at værslaget her gjennom generasjoner skulle ha vært meget dårligere enn i Danmark og spesielt i deler av Sverige med vesentlig samme geografiske betingelser" (Schreiner, 1948:9). Hvis de klimatiske forhold er årsak til nedgangen i Norge, så skulle de samme virkningene være å finne også i Danmark og Sverige.

Her har vi altså et argument hos en historiker som oppviser et klart *nomotetisk trekk*: vilkåret for å kunne falsifisere klimaforverringshypotesen med henvisning til at den samme virkning ikke er til stede i Sverige og Danmark, er en antakelse om nødvendighet i forbindelsen mellom klimatisk-geografiske forhold og økonomisk-sosiale forhold.

Poenget mitt er at det er godt mulig å finne argumenter som kan rekonstrueres slik at det passer inn i ramma for nomotetisk forskning, HDM og DN-forklaringer også hos historikere som det er liten eller ingen grunn til å beskyldes for å oppfatte historieforskning som nomotetisk forskning. Schreiner gjør helt åpenbart ikke det i det følgende: "Hvor det gjelder *årsakene til at Norge ble ramt særlig hardt av svartedøden*, kan det neppe være tvilsomt at han (dvs. A. Holmsen, K.L.) i hovedsak treffer det rette. Katastrofen var sannsynligvis betinget av eiendommeligheter ved norsk næringsliv,..." (Schreiner, 1948:91).

Argumenter som lar seg rekonstruere som en HDM-struktur slik en mulig gjendrivelse av S. Hasunds hypotese om Svartedauden som årsak til økonomisk nedgang i norsk seinmiddelalder, kan man åpenbart gjenfinne også i andre humanistiske forskningsdisipliner uten at de dermed må oppfattes som nomotetisk forskning. Så langt kan jeg vel gi FWE rett, men det er lang derfra og til å kreve at all begrunnelse må følge HDM-mønsteret om det skal bli akseptert som vitenskapelig.

Det problematiske med FWEs enhetsvitenskapelige prosjekt blir ekstra tydelig når man ser hvordan eksemplene på at HDM-strukturen kan rekonstrueres i humanistisk forskning, er tilrettelagt. De er nærmest presset inn i et hypotetisk-deduktivt system. Slik forsterkes oppfatninga om at vitenskapelig begrunnelse også når den forekommer i historievitenskap og litteraturvitenskap, oppviser klare nomotetiske trekk. Tendensen er tilsvarende tydelig når kategorien "meningsfullt materiale" blir analysert i personer, handlinger og produkter av handlinger. Forholdet mellom personlighet og handlinger tilrettelegges nærmest (FWE:106f) for å anvende DN-forklaringer. Det er ikke slik at FWE ikke presenterer forbehold mot DN-modellen anvendt på handlinger, "39, 40 er fulle av slike. Innvendingen er at de ikke gir holdepunkter for å diskutere alternative tilnæringsmåter.

Man kan rekonstruere argumenter hos historikere på en slik måte at de fremstår som "nomotetisk" slik tilfellet er med Schreiners argument mot klimafor-

verringshypotesen. Noe av problemet ligger likevel skjult her, men Schreiner avdekker det viktige i sin tilslutning til Holmsen: Det er det "eiendommelige" ved norsk jordbruk som gjør at de økonomiske virkningene av Svartedauden her ble andre enn ellers i Europa. Slik må det forutsettes noe i tillegg til også klimaforverring, egentlig noe som forklarer klimaforverringens spesielle virkninger. Om så er tilfelle, får Koht rett når han sier: "...historisk røynsle har lært oss for ei merkeleg evne menneska har til å lempe seg etter skiftande vilkår...(vi) lyt...difor fyrst og fremst finne årsakene til indre skifte i sjolve samfunnet..." (Koht, 1953:41).

Forklaringer etter DN-modellen krever strengt tatt en teori som redegjør for den nødvendige sammenheng i gjenstandsområdet, en teoretisk lov som forklarer mekanismen. Er det så slik at det er meningsfullt å sprrrre etter den teoretiske forklaring på at klimatiske forhold (eller evt. pest) i dette tilfellet førte til økonomisk nedgang? Når dette spørsmålet stilles med den enhetsvitenskapelige tenkemåte som ramme, får teorien her en status som sterkt kan minne om den status "teoretiske lover" har i et hypotetisk-deduktivt system. Løsrevet fra en enhetsvitenskapelig tenkemåte er det derimot lett å se at den i virkeligheten får en helt annen status fordi den ikke har som funksjon å forklare noen "mekanisme" i den sosiale realitet og dermed godtgjøre at fenomener kan forklares ved henvisning til en lovmessighet.

Føllesdal Walløe og Elster sin lærebok er preget av en enhetsvitenskapelig tenkemåte som setter snevre grenser for perspektivet på vitenskapsteori for humaniora og samfunnsfag. Etter at jeg nå har kommet med såpass mye kritikk av det tekstmaterialet som utgjør "grunnstammen" i det vitenskapsteoriopplegget vi har brukt i en 10 års periode, burde jeg vel si noe om hva slags "grunnstamme" jeg kunne ha ønsket meg i stedet. Jeg kunne si at jeg ønsket meg en hermeneutisk vitenskapsteori. Mye av det jeg har sagt hittil, legger til rette for å fremme et slikt syn. Enhetsvitenskapstanken har da også tilsynelatende sett sine beste dager etter de alvorlige skudd for baugen som den fikk med positivismekritikken for om lag 25 år siden. Men det er positivismekritikken som for lengst er "gravlagt", mens tanken om enhetsvitenskap "har det godt med seg selv" iført sine nye hermeneutiske gevanter.

Jeg har antydnet at det må finnes rom for "idiografiske" forklaringer (rom for at eksempelvis klimaforverring kan forklare et bestemt tilfelle av økonomisk nedgang uten at det er underforstått at det er det samme som å subsummere under en lovmessighet). I et hempelsk enhetsvitenskapelig perspektiv vil den forklaringa likevel måtte rekonstrueres som en DN-forklaring: En må forutsette at dersom utgangsbetingelsene er tilstrekkelig presisert (og begrunnet), vil virkningen (økonomisk nedgang) kunne deduseres fra loven (om sammenheng mellom klima og økonomi). Som forklaring kan den i det hempelske perspektiv ikke være noe annet enn en DN-forklaring. Det er ifølge Hempel denne tanken

om lovmessig sammenheng som uttalt ligger til grunn også når historikere gir vitenskapelige forklaringer på historiske fenomener.

Man kan finne innvendinger mot denne modellen, blant annet i en påstand om at det den Hempel-inspirerte historiker gjør, er å utgi noe for å være en lovmessighet som ikke er noen lovmessighet. Det er historikerens påvisning av sammenheng mellom fenomener som er blitt *forkledt* til nødvendig sammenheng i betydninga lovmessighet (Ricoeur, 1984:124). Alle forkledninger skjuler noe. Det gjør også denne. Den skjuler den funksjon det teoretiske moment har i “idiografiske” forklaringer. Teorien får en annen betoning eller status når vi, som Koht hevder, “lyt finne årsakene i sjølve samfunnet” enn om oppgaven skulle bestå i å etablere en lovmessig forbindelse mellom endring i natur og endring i sosiale forhold.

Koht sitt syn på samfunnet var også teoretisk fundert. Marxistisk samfunnsteori lå til grunn for det foredrag (opprinnelig fra 1928) som sitatet her er hentet fra. Teorier om samfunnet spiller en rolle i historiske forklaringer, men en annen rolle enn teoretiske lover i DN-forklaringer (da ser jeg bort fra de mest scientistiske varianter av f. eks. marxistisk samfunnsteori). Teorien kan ikke forklare noen mekanisme i samfunnet. Teorien kan hjelpe oss med et perspektiv enten til å forstå bedre den sosiale virkelighet vi befinner oss i og som vi er med på å forme gjennom deltakelse, eller til også å forstå samfunn andre har formet gjennom sin deltakelse der. Teorier spiller en grunnleggende rolle i den prosessen der samfunnets selvforståelse dannes. Denne selvforståelsen er virksom i formingen av samfunnet, men ikke slik en mekanisme er virksom i naturen. Slik sett kan scientistiske samfunnsteorier også påvirke samfunnets selvforståelse. Også de må, når de forekommer som fremtredende strømninger i kulturen, tenkes som moment i dialektikken mellom samfunnet og vår (individenes) forståelse av samfunnet. Det betyr at også de bidrar til å forme vår selvforståelse.

At myter kan være dominerende moment i denne dialektiske dannelsesprosessen, går det heller ikke an å se bort fra. Selv om vi tenker innenfor et skille mellom myter og teorier, er muligheten til stede for at også vi kan bidra til en forkledningsprosess i stedet for en demaskeringsprosess og dette setter teorier som inngår i forklaringer av sosiale fenomener i en annen stilling enn teorier som forklarer naturens fenomener. Våre teorier om maur påvirker ikke maurens selvforståelse. Men det er klart at den måten vi griper inn i naturen på grunnlag av våre teorier om naturen kan ødelegge betingelsene for maurens eksistens. Det er utvilsomt at hensynet til maur og annen levende natur krever at en kritisk bevissthet må være knyttet til vitenskapen. Det er sikkert også utvilsomt slik at den bevisstheten må være “hermeneutisk” i en eller annen forstand ved at sammenheng, som kanskje heller ikke her alltid lar seg bringe på den teoretiske lovs form, må ha en plass i kombinasjon med forklaring.

Fordypning i problemer i vitenskapsteori. Om bruk av “originaltekster”.

Enhetsvitenskapstanken har lagt til grunn en forståelse av verden der gjenstander enten er determinerte og befinner seg i en sammenheng som gjør at de kan bli forstått i betydninga forklart etter DN-modellen. Hvis de ikke står i en slik sammenheng, så er de “underlagt tilfeldighet” (FWE: 157).

En hermeneutisk vitenskapsteori må legge til grunn at det finnes ikke-deterministiske sammenhenger i den sosiale realitet og at sosiale fenomener heller ikke er slike som oppstår og forsvinner tilfeldig. Hvis vi skal snakke om “meningsfullt materiale” som noe annet enn “ren kausalprosess”, er det en oppgave å gjøre rede for den meningen som noe som ikke kan konverteres til kausalitet. En teori om handling som kan gjøre rede for både autonome viljer (frihet) og for rasjonalitet hos handlende subjekter, hører med til det filosofiske grunnlaget for en slik hermeneutisk vitenskapsteori. Jeg er ikke dermed sikker på at enhver teori som oppfyller det kravet, er tilstrekkelig som fundament for en hermeneutisk vitenskapsteori for humaniora og samfunnsfag. Jeg tror at i hvert fall en teori om kunstverk trengs, som i det minste kunne gjøre rede for muligheten for kunstverkets autonomi, det vil si for muligheten av en mening som ikke restløst lar seg konvertere til det som er ment av den produsende eller den resiperende bevissthet og som heller ikke er å forstå som virkninger av psykiske mekanismer eller lignende.

Kategorien “meningsfullt materiale” må reflektere dette at vi befinner oss i et hermeneutisk univers der meningsfulle gjenstander også inngår i en historisk prosess.

Jeg skal komme med noen korte kommentarer til to av de tekstene som jeg i dette vitenskapsteoriopplegget har klassifisert som “originaltekster”. En hermeneutisk vitenskapsteori for humaniora og samfunnsfag må, som jeg har vært inne på, ta utgangspunkt i at teorier spiller en rolle for vår selvforståelse og at dette også gjelder de teorier som vi bruker når vi forklarer vitenskapelig. Dermed må den også anerkjenne en teoripluralisme fordi teorier ikke bare inngår i vitenskapelige forklaringer, men også er teorier som må utprøves i en diskursiv prosess der det står om forståelsen av oss selv og samfunnets framtid. Denne vitenskapsteoridisiplinen må legge til grunn at teorier om samfunnet på en særegen måte påvirker samfunnet, de gjenstandsområdene som utforskes vitenskapelig. Det hører med, etter mitt syn, å gjøre også denne påvirkning til tema i vitenskapsteori. Det er slike tanker jeg vil bruke som begrunnelse for at opplegget i vitenskapsteori for humaniora og samfunnsfag i tillegg til intern vitenskapsteori også må ha rom for en ekstern vitenskapsteori der eksempelvis vitenskapens påvirkning på samfunnet tematiseres.

Berger og Kellners *“Sociologi og den moderne verdens krise”* (Berger og Kellner, 1982) er en av “originaltekstene” som finnes i tekstmaterialet i tillegg til læreboktekstene. Denne teksten er et egnet sted hvor man kan prøve på en fordypning i dette tema. Her blir vitenskapens medvirkning til modernise-

ringsprosessen beskrevet som en tiltakende "rasjonalisering av bevisstheten" med vekt på å diskutere følgene dette har for våre dagliglivspraksiser. Her skiller den eksternvitenskapelige diskurs seg fra den internvitenskapelige på den måten at den også bringer inn i fokus spørsmålet om slike virkninger på samfunnet er ønskelige eller ikke-ønskelige.

En annen av "originaltekstene", Danbolts "Noen betraktninger om humanioras krise og verdigrunnlag" (Danbolt, 1997) bidrar med bl. a. distinksjonen mellom lukkede begreper og åpne begreper til å åpne et perspektiv for tilnærming til gjenstandene i den historiske sammenheng. Man får syn for at gjenstander som utforskes, kan betraktes med særlig henblikk på sin historisitet og at noen ganger bør dette være et hovedperspektiv fordi det ikke bare er vitenskapen her og nå som påvirker, men at en lang tradisjon stadig vekker er virksom.

LITTERATUR:

- Berger, P. og Kellner, H., *Nytolkning af sociologien. Et essay om metode og engagement*, København 1982.
- Danbolt, G., *Noen betraktninger om humanioras krise og verdigrunnlag*, i Kopisamling fra SVF-Universitetet i Tromsø, Tromsø 1997.
- Føllesdal, Walløe og Elster, *Argumentasjonsteori, språk og vitenskapsfilosofi*, Oslo 1996.
- Hempel, C. G., *The Function of General Laws in History*, i Gardiner, P., *Theories of History*, New York 1959 (334-356).
- Koht, *På leit etter liner i historia*, Oslo 1953
- Ricoeur, P., *Time and narrative. Vol. 1*, Chicago, 1984
- Schreiner, J., *Pest og prisfall i senmiddelalderen. Et problem i norsk historie*, Oslo 1948.

OM EXAMEN PHILOSOPHICUM I TROMSØ, DEN SÅKALTE "NORMALVARIANTEN"

Rani Lill Anjum

Jeg likte ex. phil. i Tromsø. Jeg likte det fra første stund. Allerede i den milelange køen på Domus, der vi skulle skrive oss på seminargrupper. Jeg gikk på alle seminarene, enda vi bare måtte gå på syv av dem. Alle forelesningene også. Vi hadde hørt at det var 700 ex. phil. studenter det semestret. Fokus var stappfull av ferske studenter med blanke øyne og sinn. Vi var klare for Universitetet, kunnskapens høyborg.

Jeg likte alt. Til og med Stigen - bøkene, til tross for at en av mine seminarlærere stadig sparket i retning av disse, og kom med mer eller mindre skjulte hentydninger om at de var dårlige og overfladiske. Særlig når vi kom til Kant blei beskyldningene mer direkte. Vi så allerede lydig bort fra pedagogiske knagger som gaffler og forstørrelsesglass, og nå også katastrofalt feilaktige diagrammer. Jeg likte seminarlæreren også. Han var beinhard, men det skal en mann være.

Men ingen likte Küng - boka. Det gjorde læreren vår. Vi forsto den ikke. Det var så mange lange og vanskelige ord i den. Det moderne skulle "affirmeres", "negeres" og gudene veit ikke hva. Det her er den delen av boka jeg husker best:

"Det moderne må; - affirmeres i sitt humane innhold, - negeres i sine humane grenser, - transcenderes inn i en ny, differensiert, pluralistisk - holistisk syntese."¹

Da var det enklere med Gorgias. Sokrates, den slasken, feide over den ene udugelige samtalepartneren etter den andre. En gjeng med sofister. Vi foraktet sofistene. Talekunstnere. De tok betalt for å undervise, og de skjønte ikke at

¹ Hans Küng: Etikk for verdens fremtid, s. 48

man skulle overbevise, ikke overtale. Det gjorde Sokrates. Og ettersom han var en ekte filosof, så han at det eneste han visste var at han ikke visste noe som helst. Jeg tror at han visste litt mer enn han ville innrømme, men at det ikke ville høres like kult ut. Ingen har vel noensinne blitt kjent for ordene "Jeg veit egentlig en hel del". Jeg tror Sokrates kunne sagt dette i stedet, hvis han bare var ærlig mot seg sjøl. Problemet med Sokrates var forøvrig den gammeldage nynorsken han snakka. Vi kunne lese en titalls sider om et ord vi ikke forsto, og ingen orket å dra fram nynorsk ordboka fra gymnaset. Den tida var over.

Vi lærte likevel mange nye ord. Ikke bare nynorske, men vanlig norske også. Hypotetisk deduktiv metode, ad hoc hypotese og horisontsammensmelting. Vi lærte en ny måte å tenke på. Vitenskapen var ikke uten videre skikket til å uttale seg om sikkerhet, viten, sannhet, og alt vi trodde at den hadde greie på. Induksjon. Det var det den dreiv med. Vitenskapsmenn gikk fra å se noen ravner som var svarte til å si at alle ravner i hele verden og til alle tider var svarte. Det er jo noe alle skjønner at ikke går an å si helt uten videre. Vitenskapen var ukritisk og overmodig. Ikke ydmyk, som Sokrates. Han innrømte i hvert fall at han ikke visste noe.

Men Semmelweiss, han hadde skjønt saker og ting. Det var visst han som oppfant den hypotetisk deduktive metoden. Han dro i gang den ene hypotesen etter den andre, for så å teste og forkaste dem. Til slutt fant han ut at de måtte begynne å vaske hendene sine etter at de hatt skåret opp lik, og før de kunne gå og ta i mot nyfødte barn. Det blei bråk. æørst nektet de andre legene å vaske seg. Deretter begynte Kuhn og Popper å krangle om hvorvidt han i det hele tatt kunne tillate seg å bekrefte en hypotese. Popper mente at man bare kunne vite hva man ikke visste. Det kalles falsifikasjon. Det likner jo litt på Sokrates sine berømte ord om det å bare vite at man ikke veit. Så han var nok den egentlige opphavsmannen til falsifikasjonsprinsippet.

Det var på ex. phil. at jeg første gang hørte ordet *kollokvium*. Eller rettere sagt, så leste jeg det først. *Kollokvierom 1 og 2*. Jeg veit fortsatt ikke hva som er forskjell på grupperom og kollokvierom, men jeg antar at det ene er sånne man har på skoler, mens det andre hører hjemme på universiteter. Vi satt i hvert fall på kollokvierommene og løste oppgaver. Eller hadde kollokvium. Vi svarte litt på spørsmål, og gikk litt på butikken og kjøpte sjokolade. Resten av tida snakket vi om alt mulig rart. Ikke filosofi, men håndball og andre viktige ting. Kollokviene fungerte egentlig bedre når vi ikke kjente hverandre så godt. Den ene seminarlæreren delte oss inn i enere og toere, noe vi absolutt var vant til fra gymnaset, så etter en stund satt vi slik at vi havnet på samme gruppe som vennene våre likevel. Jeg blei kjent med Stina. Hun var skikkelig kul. Men vi mistet kontakten etter ex. phil. En fyr sa en gang at ex. phil. er som en gavepakning. Man får innføring i det å studere på et universitet, men samtidig nye venner og et nytt liv. Jeg tror mange kan slutte seg til dette. Mye takket være seminarene.

Forelesningene var festlige. I hvert fall de aller fleste av dem. En av foreleserne snakket så monotont at vi ikke hørte forskjell på når han foreleste, og når han snakket om overheaden eller noe annet helt vanlig. Det var fascinerende. Vi klarte ikke å snakke sånn, men så var vi heller ikke forelesere. Jeg ville gjerne bli foreleser. Jeg skulle ta hovedfag i filosofi om Hume, og så skulle jeg bli professor og skrive lure bøker om Hume, og dessuten en filosofihistorie som skulle danke ut Stigen. Det lønner seg å skrive bøker som blir satt opp på pensum. Da blir man rik.

Jeg spurte en medstudent om hva han forbant med ex. phil.. Han tok forberedende i 1986, og det eneste han husket var Kjell Lia. De hadde hatt forelesninger i vitenskapsteori borte på UB, men han husket ikke så mye av hva som var blitt sagt. Noe om Gadamer og hermeneutikk. (Og det høres jo sannsynlig ut..) Studenten, som nå er hovedfagsstudent, kunne også fortelle at han i fjor traff Kjell Lia i trappa på Kjær Brygga, og Kjell hadde spurt om ikke han hadde tatt ex. phil. i 1986. Da var det nøyaktig ti år siden. Jeg tok ex. phil. for fire år siden. Lurer på om Kjell husker meg fra Fokus? Jeg husker i hvert fall han.

Vi lærte om overgangen fra mythos til logos, og forskjellen på doxa og episteme. Greske ord flagret om ørene våre; physis, kosmos, sophos, arche. Vi blei sakte men sikkert omskapt til studenter. Intellektuelle. Medlemmer av kunnskapens høyborg. Vi trengte ikke engang å ha bind på bøkene våre. Bokbind er for skoleelever, ikke universitetsstudenter. Enkelte ignorante besteforeldre kunne innimellom spørre hvordan det gikk på *skolen*. Proletarer. Enkelte veit ikke forskjell. Filosofene sa av og til mye rart. Platon mente at alle mennesker levde i en mørk hule, og at den virkelige verden var utenfor hulen. Der fantes også en masse ideer som var virkelige mennesker, trær og en sol. Jeg husker at jeg prøvde å se for meg hvordan virkelige mennesker og trær egentlig så ut utenfor vår hule. Men det veit man jo aldri før man faktisk ser det. Og Descartes, som trodde at han bare var helt aleine i verden, uten kropp og kanskje i søvne, med en ond demon i stedet for Gud. Men han kom seg etterhvert. Så snart han forsto at han tenkte, visste han med sikkerhet at både han og Gud virkelig eksisterte. Men takket være Descartes lærte vi latin også; Cogito ergo sum.

Vi skreiv dessuten oppgave. Semesteroppgave. Vi kunne skrive om hva vi ville, og vi hadde hørt at noen hadde skrevet en hel oppgave om dopapir, og noen andre om Tommy og Tigern. Noen kjøpte bare ferdigskrevne oppgaver. Stina og jeg skreiv om Hume. Det første vi lærte var at en presentasjon av filosofen var overflødig. Ingen var interessert i å vite hvor og når Hume var født. Mest sannsynlig visste de det fra før. Første halve siden blei strøket. Det der ville aldri gått igjennom på Kongsbakken. Men det var antakeligvis dette som var forskjellen på gymnas og universitet.

Innholdet i filosofien var viktigere enn filosofen. I dag er jeg fortsatt takknemlig ovenfor veilederen vår som lærte meg det jeg kan om akademisk skrivemåte. Vi har jo ikke akkurat hatt så mange skrivekurs siden dengang. Dessverre

hadde vi ikke tilgang på datamaskin, så oppgaven blei ført inn på elektrisk skrivemaskin. Resultatet blei deretter. Men etter en god del klipping, liming og kopiering, kunne vi levere inn et ferdig produkt til kommisjonen.

Muntlig eksamen var det eneste jeg virkelig mislikte, men det er ikke spesielt for ex. phil. Plutselig forsto jeg ikke hva veilederen eller de andre sensorene sa, og det dunket i ørene mine. Heldigvis var vi der begge to, Stina og jeg. Hun reddet æren vår etter at vi hadde blitt stilt det samme spørsmålet på flere forskjellige måter. Assosiasjonsprinsippene var svaret. Jeg kan ikke huske spørsmålet. Vi sto. Noen strøk. Gjerne de som blei spurt om Küng - boka. Vi blei spurt om Gorgias.

Siden dengang har jeg vært i Oslo og Bergen, og jeg har ennå til gode å møte noen der som deler min ubegrensa begeistring for ex. phil. De syns stort sett at filosofihistorie var pugg, og at logikk var kjedelig. Jeg har skrytt i hytt og pine av den fantastiske Tromsøvarianten vår. I Tromsø syns ingen at filosofihistorie er pugg. Vi har bare 6 filosofer på pensum. I Oslo og Bergen har de massevis. Hegel, Hobbes, Locke, før - sokratikerne, Marx, og mange flere. Og ikke har vi tolking og presisering, men bare litt logikk for å forstå bl. a. hvorfor induksjon er galt. I stedet har vi praktisk filosofi og Gorgias.

Küng fins ikke mer på pensum. Snart gjør ikke praktisk filosofi det heller. Neste år skal vi si farvel til den såkalte normalvarianten som har preget universitetet i Tromsø i 25 år. Heretter skal vi bli mer lik Oslo og Bergen. Det blir sikkert bra, men aldri det samme.

Jeg likte ex. phil. i Tromsø. - Normalvarianten. Jeg anbefaler den til alle. Det var den som gjorde meg til hovedfagsstudent i filosofi, og det er den som en dag kanskje skal gjøre meg til stor og lur professor og lærebokforfatter.

Gratulerer med 25 - års jubileet!

NOTAT OM VITENSKAPSTEORI FOR REALISTER

Finn R. Johannessen

“(...) hvis man har en for enkel ide om hva vitenskapelige argumenter er, vil man betrakte spørsmål som ikke har noen anvendelse (...) i det hele tatt, som seriøse filosofiske problem.”
(Stephen Toulmin, 1953)

Vitenskapsteoriundervisninga for realister på Ex.Phil i Tromsø har falt inn i et spor hvor vi primært vektlegger en gjennomgang av hypotetisk-deduktiv metode (og metodens formallogiske forutsetninger) og de vitenskapsteoretiske posisjonene til Karl Popper og Thomas Kuhn. Meget tradisjonell vitenskapsteori med andre ord. Dette til tross for at den læreboka vi bruker (Ragnar Fjelland: *Vitenskapsteori*, 1995) både gir mulighet for å vektlegge andre tema og gi hele opplegget andre filosofiske vinklinger enn det vi gjør i dag. Jeg skal her gå nærmere inn på det filosofiske grunnlaget for den vitenskapsteoritradisjonen vi framstiller for realfagsstudentene - og prøve å vise at den er ytterst problematisk. En slik filosofisk kritikk kan åpne opp for å se betydningen av andre vitenskapsteoretiske tema enn de som står sentralt på Ex.Phil i dag. Flere av disse temaene blir vektlagt i Fjellands bok (f.eks. problematikene omkring forklaringstyper og reduksjonisme), men de får ikke den plass de fortjener p.g.a. den filosofiske ramma vi arbeider innafor. Dette notatet er et forsøk på å videreutvikle noen poenger i Fjellands bok, først og fremst i tilknytning til hans vektlegging av eksperimentets betydning i framveksten av moderne vitenskap fra 1500-tallet av, slik at relevansen til de nevnte temaene ytterligere kan understrekes.

Opplegget vårt har primært ei erkjennelsesteoretisk/metodologisk ramme. Ønsket mitt er bl.a. å utvide denne ramma i retning av praksislogiske, ontologiske og naturfilosofiske problemstillinger, samt moralfilosofiske og økofilo-

sofiske tema. Dette bryter såpass mye med tradisjonell vitenskapsteori at det (iallefall på Ex.Phil) bare kan bli snakk om å gå noen skritt i denne retningen.

I undervisninga legger vi stor vekt på å vise hvordan man (eller hvordan vi tror at man) tester teorier/hypoteser gjennom deduktive avledninger av empiriske konsekvenser - konsekvenser som så konfronteres med observasjoner. Helt sentralt står også hva vi rent formallogisk kan vite om teori-ers/hypotesers sannhet eventuell usannhet når en slik test enten er positiv eller negativ. Dermed går vi meget langt i retning av å framstille den vitenskapelige kunnskapen som et *system av setninger* (med logiske forbindelser) og at kunnskapens gyldighet eller ugyldighet er et resultat av en observasjonsmessig *konfrontasjon* med verden. Den vitenskapelige aktiviteten reduseres til tankemessig å formulere hypoteser/teorier, trekke logiske konsekvenser av disse og prøve disse konsekvensene gjennom observasjon. Resten av historien er en rent formallogisk prosedyre.

Dette er i beste fall en alt for mager framstilling av vitenskapelig aktivitet, i verste fall en dårlig karikatur. I de fleste tilfeller av vitenskapelig virksomhet er det f.eks. ikke mulig umiddelbart å dedusere konsekvenser av teorier/hypoteser. For at det skal være mulig å avlede noe observerbart, må man først konstruere teoretiske modeller (mer eller mindre anskuelige), kanskje må man også utvikle eller ta i bruk nye matematiske teknikker, og makte å tilknytte dette et eksperimentelt apparatur (som først må konstrueres).

Nye teorier og hypoteser utgjør nye synspunkter og perspektiver på verden og disse er ikke knytta til hvordan verden umiddelbart framtrer for sansene våre. Derfor kreves det konstruksjon av modeller og tilknytning til eksperimentelt apparatur, som antesiperer *inngrep* i verden, før observerbare konsekvenser kan utledes.

At eksperimenter er inngrep i verden og ikke bare en mer effektiv måte å produsere data på, er lite forstått. Ganske neglisjert er det også at eksperimenter kan ha flere funksjoner enn teoritestning.

Karl Popper bruker vi primært til å diskutere de logiske problemene med verifikasjon og falsifikasjon. Standpunktet hans, ut fra logiske overveielser, er at en teori/hypotese aldri kan verifiseres, kun falsifiseres. I den forbindelse påpeker vi også at sjøl om falsifikasjon er logisk mulig, er det så mange forutsetninger innebygget i hypotesetesting (bl.a. om at tester utføres under like vilkår og at det ikke er noe annet som påvirker testen enn de faktorer det er tatt hensyn til), at i praksis er en endegyldig falsifikasjon om ikke umulig, så iallefall svært vanskelig. Det tok Popper hensyn til da han raffinerte sitt prosjekt i retning av en metodisk falsifikasjonisme. Dette prosjektet bygger på et skille mellom det som pr. vedtak tilhører en uproblematisk bakgrunnskunnskap (bl.a. singulære påstander om observerbare forhold) og den kunnskapen som er problematisk og står til test.

Problemet er sjølsagt at ingen bakgrunnskunnskap er uproblematisk. Dermed er ikke vegen lang for at vi, med T.Kuhn, kan gi full tyngde til at de observa-

sjoner som teoriene/hypotesene konfronteres med, er teoriladet og dermed uhyre problematiske størrelser. Vi beveger oss dermed svært langt i retning av å framstille den vitenskapelige kunnskapen som en ren *sosial konstruksjon*.

Opplegget vårt blir derfor kontraintuitivt for våre studenter og oppleves ofte som uten relevans. Og det er ikke studentene som kommer til kort, men vi. Det problematiske er nettopp den filosofiske ramma for vitenskapsteoriopplegget vårt.

Vitenskap som en kilde til kunnskap om en realitet som eksisterer og har sin egen orden, uavhengig av vitenskapens sosiale og kulturelle forutsetninger, forsvinner nærmest ut av siktet i vår iver etter å vise at vitenskapelig kunnskap i prinsippet er usikker og i vårt strev etter å jage opp svarte svaner og hvite ravner. Vi makter heller ikke å begrunne at vitenskapene kan overskride sine sosiale og kulturelle determinanter og besitte et frigjøringspotensiale, nettopp p.g.a. denne overskridelse - d.v.s. gi oss ny sikt på verden og *nye praktiske muligheter*. Dette kan hevdes sjøl om en erkjenner hvilken rolle f.eks. sterke sosiale krefter og økonomiske interesser har i å prøve å styre den vitenskapelige utviklinga til støtte for sine egne formål.

Den horisonten vi beveger oss innafor kan karakteriseres som en *tilskuerepistemologi* (slaveopprøret har ennå ikke med full tyngde nådd filosofien); vitenskapelig kunnskap utgjør et system av setninger som tenkes å *representere* verden i vårt sinn - dens gyldighet er basert på en observasjonsmessig konfrontasjon med verden. Innafor denne ramma framstilles eksperimenter derfor utelukkende som et middel for testing gjennom observasjon, observasjon av en verden som alltid er hva den allerede har vært, d.v.s. uberørt av de eksperimentelle inngrep.

Mot denne ensidige vektlegginga på at teorier representerer verden, at tester består i en passiv observasjonstilgang til verden og at kunnskapen består av et system av setninger, vil jeg hevde at vitenskap iallefall ikke bare er det, men også består av å lage teoretiske modeller, innøving og utøvelse av praktiske *ferdigheter* (inklusive bruk av vitenskapelig språk) og læring og praktisering av aktiv perseptuell diskriminering - dessuten er vitenskapene (i større eller mindre grad) basert på å intervenere i verden gjennom konstruksjon, bygging og bruk av eksperimentell apparatur.

Vitenskapenes oppgave er å se (og beskrive og forklare) nye fenomener og å se gamle fenomener på nye måter - og det er det nettopp i stor grad eksperimentelle inngrep som muliggjør. Vitenskapsteorien har i for stor grad vært teori-fiksert, det gjelder å forstå vitenskapene primært som institusjonaliserte praksisformer som på en vesentlig måte er preget av at de intervenserer i verden.

Mye av det jeg har vært inne på, som en kritikk av tilskuerepistemologien, legger også T.Kuhn vekt på i sin vitenskapsfilosofi, særlig i forbindelse med eksemplarisk innlæring. Men det er likevel tilskuerepistemologien som er ramma for prosjekt hans. Representasjonalismen forutsetter at verden er homolog med våre teorier og begreper og at vitenskapene nærmer seg en sann

representasjon. Når Kuhn legger avgjørende vekt på at observasjoner er ladet med teori, tapes muligheten for en representasjon av verdens egen orden. Men (nota bene) det er *nettopp representasjonen som tapes* og kunnskapens gyldighet blir *relativ* til oss, d.v.s. relativ til vitenskapenes paradigmatisk forutsetninger (teorier, begreper og eksperimentelle prosedyrer).

Den representative realismen og relativismen deler de fundamentale forutsetninger, de er tese og (abstrakt) antitese innenfor samme filosofiske horisont. Ingen av posisjonene ser at det finnes et alternativ til at teorier enten representerer eller rett og slett ikke representerer verden. Kuhn innser aldri, bl.a. fordi hans tema er vitenskapelig framskritt og ikke realisme, at sjøl om tanken om representasjon svikter, så er det mulig å fastholde en realistisk posisjon - *en ikke representativ realisme*.¹ En slik mulighet finnes dersom vi primært og konsekvent fastholder og vektlegger at moderne vitenskap først og fremst kjennetegnes av å intervenere i verden. Fordi Kuhn verken ser eller prøver å lete fram denne muligheten, kaster han barnet (realismen) ut med badevannet (representasjon-alismen) - og det er vel slikt man gjør når man ikke vet at barnet befinner seg i vaskebaljen.

Ian Hacking har lagt grunnsteinen til en slik posisjon som jeg forsøker å tematisere. Han beskriver vitenskapelig virksomhet primært som "doing" og intervensjon. I mitt forsøk på å gå utover Hackings posisjon blir også "dwelling" og dagliglivets praksiser sentrale elementer. Utgangspunktet for Hackings prosjekt framstilles slik i boka *Representing and Intervening*.

"Kanskje er det to helt forskjellige mytiske opprinnelser til ideen 'realitet'. En er realiteten til representasjoner, den andre, ideen om hva som påvirker oss og hva vi kan påvirke. Vitenskapelig realisme er vanligvis diskutert under overskrifta representasjon. La oss nå diskutere under overskrifta intervensjon. Konklusjonen min er sjølsagt, ja, triviell. Vi skal regne som virkelig det vi kan bruke til å intervenere i verden for å oppnå noe annet og det som verden kan bruke for å påvirke oss. Virkeligheten som intervensjon begynte ikke engang å gripe inn i virkeligheten som representasjon inntil moderne vitenskap oppsto. Naturvitenskap har siden 1600-tallet vært eventyret om sammenkobling mellom representasjon og intervensjon. Det er på tide at filosofien tar igjen 300 år av sin egen fortid."²

Om vissheten om f.eks. elektroners eksistens sier Hacking:

¹Termen "ikke representativ realisme" er lånt fra F.Chalmers (*What is this thing called Science?*, St.Lucia, Queensland, 1982). Min bruk av termen er likevel anderledes enn hans.

² Ian Hacking: *Representing and Intervening*, Cambridge, 1983, s.146. Alle oversettelsene i dette notatet er mine.

“Vi er fullstendig overbevist om realiteten til elektroner når vi regulært går i gang med å bygge - og ofte nok har suksess med å bygge - nye typer innretninger som bruker forskjellige, godt forståtte kausale egenskaper ved elektronet for å virke inn på andre mer hypotetiske deler av naturen.”³

Hacking legger for øvrig ikke så stor vekt på skillet mellom representasjon og intervensjon, det ene er det andre og omvendt; å lage noe har en representativ side og det å representere er alltid også noe performativt.

Å fortrenge virkeligheten som intervensjon er en sterk vitenskapsteoretisk og filosofisk tradisjon. En av grunnleggerne av moderne vitenskap, Galileo Galilei, grunngir sin vitenskapelige virksomhet i en metafysisk garantert realisme, som skjuler den idealiserende eksperimentelle intervensjon; Gud har skrevet verden i matematikkens språk - og våre teorier er en representasjon av den struktur Gud har lagt ned i verden.

Gjennom denne manøveren legges et viktig premiss for det mekanistiske verdensbildet. De vitenskapelige resultatene av våre eksperimentelle inngrep blåses opp og projiseres som verdens egen orden - en verden styrt av universelle lovmessigheter. Skjult og fortrent blir det at det sannsynligvis bare er et fåtall fenomener som umiddelbart har en slik orden (Hacking regner med ca.60 stk.) at de er tilgjengelige for lovforklaringer. Brukbarheten av lovforklaringer er som regel muliggjort av og eksisterer som regel bare i tilknytning til våre eksperimentelle arrangementer. Men sjøl om den universelle forma og den ontologiske statusen vi gir den vitenskapelige kunnskapen derfor er problematisk, betyr ikke det at vitenskapene ikke gir oss kunnskap om verden. (Dette siste poenget vil bli utdypet nedenfor.)

Solidarisk med det mekanistiske verdensbildet blir man også langt på veg om man grunner lovforklaringer i en transcendental forutsetning om naturens konstans, d.v.s. at samme årsak alltid har samme virkning. Også her skjules den eksperimentelle idealisering og med denne forestilling har man fullført den bevegelse som Hannah Arendt mener karakteriserer moderne vitenskap og vitenskapsideologi; en bevegelse fra jorda til himmelen og derfra til subjektet.⁴ Forsøket på å materialisere disse forestillingene er nettopp det som truer med å ødelegge livsgrunnlaget både for oss og mange andre arter av livsvesener.

Hackings realismeteorier er en teori om *eksistensen* av entiteter, både partikler og felter - “(...)if you can spray them they are real”⁵ - ikke en teori om sannheten til teorier. Det siste spørsmålet er så befenget med uholdbar metafysikk, at når det gjelder spørsmålet om teoriers status, så heller han i retning av Paul Feyerabend's relativisme.

I kritikken av denne uholdbare metafysikken slutter Hacking seg til John Dewey:

³ Ibid. s.265.

⁴ Hannah Arendt: *The Human Condition*, Chicago & London, 1958, prologen.

⁵ I.Hacking, op.cit., s.23.

“I vårt århundre har John Dewey talt kynisk om en tilskuerteori om kunnskap som har plaget vestlig filosofi. Hvis man bare er tilskuere til livets teater, hvordan kan man da noen gang vite (...) hva som bare er representasjoner fra aktørenes side og hva som er “the real thing”? Dersom det var en skarp distinksjon mellom teori og observasjon, så kunne vi kanskje stole på det observerte som det virkelige, mens teorier - som bare representerer - er ideelle. Men når filosofien begynner å lære at all observasjon er ladet med teori, synes vi fullt ut låst i representasjoner, og dermed i en eller annen form for idealisme.”⁶

Opptattheten med representasjoner er knytta til et ideologisk system av dualismer eller binære opposisjoner, som Hacking i tilknytning til Dewey, vil demaskere: ånd/materie, teori/praksis, tanke/handling og fakta/verdi. Dewey har forsøkt å vise at dette systemet av dualismer står i et innvendig solidarisk forhold (som konstitutiv ramme) til “the spectator theory of knowledge”.

“Han (d.v.s. John Dewey, min anm.) sa at den var resultatet av en økonomisk uavhengig klasse, som tenkte og skrev filosofi - i motsetning til en klasse av entreprenører og arbeidere, som ikke hadde tid til bare å skue.”⁷

Med Hacking som utgangspunkt og inspirasjon vil jeg forsøke å vise at også den vitenskapelige kunnskapen om *hvordan* verden er og ikke bare kunnskapen om hvilke entiteter som eksisterer, kan ha realistiske ambisjoner. Det må være en realisme som bryter med representasjonalsismens (og relativismens) uholdbare metafysikk og som strekker seg lengre enn til en entitetsrealisme. Dessverre tillater ikke plassen at det her kan bli snakk om noe annet enn å antyde en argumentasjonsstrategi og å framheve noen elementer i argumentasjonen for en slik posisjon. Den posisjonen jeg skisserer, kan med rette kalles pragmatisk, men det betyr ikke at vitenskapelige teorier er rene sosiale konstruksjoner som i praksis fungerer mer eller mindre vellykket og at vellykkethet i forbindelse med intervensjon i verden er kriteriet på om en teori er god eller ikke. Sjøl om det framheves at vitenskapelig virksomhet primært og vesentlig består i å intervenere i verden, er det mulig å argumentere for at det er verdens egen orden som kommer til uttrykk i våre teorier - men hvor vi slutter og verden begynner (eller omvendt) er det sjølsagt umulig å si noe om.

Mot relativismen og representasjonalsismen kan det hevdes at den vitenskapelige kunnskapen verken er *relativ til oss* og våre forutseneringer eller *uavhengig av oss*.⁸ Vi møter alltid verden med og innenfor bestemte forutsetninger som preger vårt verdensforhold. Likevel kan verdens orden komme til uttrykk - og

⁶ Ibid. s.130.

⁷ Ibid. s.62.

⁸ Formuleringa er inspirert av Donald Davidson. Jfr. f.eks. “On the Very Idea of a Conceptual Scheme” i *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1984, s.198.

forandre de forutsetninger som vi møter verden med. At det kan forholde seg slik er det jeg vil gi noen argumenter for i fortsettelsen av dette notatet.

Vitenskapelig virksomhet er forutsetningsmessig forviklet med verden gjennom et mangfold av sosiale og kulturelle forutsetninger, både av metodisk, begrepsmessig, metafysisk, moralsk og teknisk/teknologisk art. Vårt verdensforhold preges også av sosiale, politiske og økonomiske forhold. Dessuten preges den verden vi møter av våre reportoarer av praktiske (både utematiserte og ikke helt ut tematiserbare) ferdigheter grunnet i en livsverden. I tillegg preges vår praksis og verdensforståelse av artstypiske evner og anlegg - og kanskje ikke minst viktig i en vitenskapsteoretisk diskusjon om realisme; vår verden konstitueres også av at vi er materielle objekter blant andre materielle objekter og av at vi er levende vesener blant andre livsvesener.

Den vitenskapelige revolusjonen på 1500-1600-tallet etablerte bestemte forutsetninger bl.a. av begrepsmessig og metafysisk art. Vitenskapen framsto som reduksjonistisk, f.eks. tenkte man seg at såkalte sekundære sansekvaliteter som farge, lukt og smak fullt ut kunne reduseres til de primære og reelt eksisterende kvaliteter, som var de kvantifiserbare: høyde, lengde, bredde, vekt, støy og trykk. Den framsto videre som deterministisk og man forestilte seg at den undersøkte verden alltid forble upåvirket av undersøkelsen. Den vitenskapelige utvikling har iallefall langt på veg rasert disse forutsetningene og det er lite trolig at dette bare kan være et resultat av skiftende åndsmoter. Heller er det vel slik at de fenomenene man (eksperimentelt) har undersøkt, f.eks. i kvantefysikk og genetikk, har motsagt seg å bli presset inn i en mekanistisk ramme. Den vitenskapelige metodologi og praksis skulle altså være tilstrekkelig til ikke å bli innelåst i et bestemt system av forutsetninger. Det betyr likevel ikke at vi har tilgang til hvordan verden er i seg sjøl, men at slike overskridelser finner sted, er ett argument for at verdens egen (ev. kaotiske) orden kan komme til uttrykk i de teorier som er resultat av vår fordomsfulle streben etter kunnskap.

Det gis også gode grunner til å tilkjenne eksperimenter en rolle som utforsker av verden, hvor nye, også relativt teoriuavhengige, fenomener og sammenhenger kan *oppdages*. Slike oppdagelser skjer sjølsagt på eksperimentets betingelser av å holde bestemte faktorer konstante, idealisering, rendyrking av bestemte aspekter og stabilisering av fenomener - Hacking åpner til og med for at vi ofte også eksperimentelt skaper fenomener (f.eks. Hall-effekten). Sjøl om den universelle forma og den metafysisk-realistiske statusen vi ofte gir slike oppdagelser, kan være illusoriske, forhindrer ikke det at slike oppdagelser gir oss kunnskap om verdens entiteter, tendenser og kausale krefter - og i livsvitenskapene i tillegg kunnskap om strukturer og funksjonsmåter, f.eks. cellers. Det er iallefall slik at på dette nivået akkumuleres det kunnskap som er relativt upåvirket av at grunnleggende modeller og teorikomplekser forandres.

Den mest konsekvensrike rasering vitenskapelig virksomhet har utøvd overfor sine forutsetninger, er et resultat av en (ennå ufullført) sammenkobling av

kosmologi, kvantefysikk og relativitetsteori. Denne sammenkoblinga har resultert i at historiseringa av naturvitenskapens objekt er fullført. I forrige århundre ble biologien og geologien historisert, disse vitenskapenes objekter ble nå forstått som et resultat av langvarige historiske prosesser. Moderne kosmologi har gjort tilsvarende med fysikken og kjemiens gjenstandsområder. Det vil sannsynligvis medføre (også blant filosofer) at andre hypotesetyper enn de universelle og andre teoriformer enn de som uttrykker universelle lovmessigheter (f.eks. eksistenshypoteser og singulære årsakshypoteser), vil få økt status. Sannsynligvis vil også andre forklaringstyper enn den deduktivt-nomologiske i økende grad bli ansett for å være ekte forklaringer, f.eks. flerfaktorelle forklaringer både av unike hendelser og fenomener som gjentar seg. Hva man godtar som en ekte forklaring, er sjølsagt avhengig av de ontologiske forutsetningene man opererer innafor og moderne kosmologi bør her få konsekvenser. Dette vil også kunne bidra til en utvikling av vitenskapsteorien som i mindre grad er dominert av fysikkens metodologi og mer åpen for livsvitenskapenes metodologi og vitenskapsteoretiske relevans.

Det jeg her har påpekt som resultater og mulige konsekvenser, kan vanskelig forstås på andre måter enn som et resultat av vitenskapens realistiske ambisjoner og at det - iallefall til en viss grad - er mulig å innløse disse ambisjonene. I nær tilknytning til forståelsen av verdens historiske karakter finner vi ytterligere et argument for realismen i vår kunnskap om verden. Ut fra det såkalte svake antropiske prinsipp argumenteres det for at bestemte *vitenskapelige konstanter*, f.eks. gravitasjonskonstanten, lysets hastighet, usikkerhetsrelasjonen, universets kritiske masse og elektronets elektriske ladning, omtrent må ligge i den strørelsesorden de gjør - ellers ville vi ikke kunne vært tilstede, med den form og konstitusjon vi faktisk har, og bedrevet vitenskap, observert og laget teorier om verden, f.eks. er det slik at dersom elektronets ladning tallmessig sett hadde vært ubetydelig større eller mindre, ville ingen - for oss - livgivende sol ha eksistert.

Dette er sjølsagt ikke, iallefall ikke uten videre, noe argument for at universet er fininnstilt på våre livsbetingelser. Det betyr bare at det er universet slik det faktisk er, som muliggjør *vår* eksistens. At en bestemt tallstørrelse er et realistisk uttrykk for verdens orden, illustrerer også den grunnleggende tesen i dette notatet. Den bestemte tallstørrelsen er ikke relativ til oss, men sjølsagt avhengig av vår målemetode, måleskala og vårt tallsystem.

Vitenskapens styrke (og begrensning) er dens evne til å gi oss forklaringer på basis av skjulte entiteter og kausale krefter. Det er et viktig problemområde å spørre om statusen og karakteren til kunnskapen om skjulte mekanismer i forhold til den mer umiddelbare kunnskap om verden, d.v.s. den verden som det i utgangspunktet ble grepet inn i gjennom f.eks. idealisering og stabilisering. Mellom disse to "nivåene" er det ikke vanntette skott. Vitenskapelig

språk og forståelsesformer trenger inn i dagliglivet og vitenskapen har alltid dagliglivets praksiser og forståelsesformer som sin forutsetning.

Den umiddelbare verden framstår for oss som en verden hvor jord, ild, vann og luft er viktige elementer og møter oss som middels store objekter med farge, lukt og smak, d.v.s. slik framtrer verden for vår sansing og forståelse i vår dagligdage praktiske omgang med og i den. Den umiddelbare verden framtrer for oss som nettverk av funksjonelle sammenhenger, den er relasjonell i den forstand at den er karakterisert av kontekstuelte konstituerte forhold og prosesser. Det gjelder både livs-, informasjons- og meningssammenhenger. Slike forhold og prosesser er vi innevevd i og de utgjør også utgangspunkt for vitenskapelig aktivitet. Forholdet mellom disse to "nivåene" (den umiddelbare verden og de skjulte entiteter og mekanismer) er området for reduksjonisme-problematikken. Viktigheten av denne problematikken framstår først til fulle når man innser vitenskapens realistiske status. Det er et utilstrekkelig grep om realismeproblematikken som gjør at det som på mange måter er styrken i Fjellands bok, tematiseringa av forskjellige forklaringstyper og framstilling av reduksjonisme-problematikken, blir hengende noe poengløst i lufta.

Det å kunne etablere en forbindelse mellom vitenskapelig kunnskap og den mer umiddelbare kunnskapen om verden er på mange måter prøvesteinen for en utvikling av vitenskapens realistiske potensiale.⁹ En realistisk utvikling av vitenskapen må *være forenlig med* den umiddelbare kunnskap vi har om verden og de praksiser som er sammenvevd med denne kunnskapen. Det er ikke alt som er tilsynelatende som er illusjoner. Noe er sjølsagt også det, og det har vært vitenskapens fortjeneste å avsløre en del slike tilsynelatenheter. Kravet om forenlighet kan innløses ut fra en metodologisk reduksjonisme. Den umiddelbare verden kan ikke ontologisk reduseres til kausalt virkende mekanismer på et underliggende nivå. Å prøve å gi slike forklaringer vil iallefall være uendelige oppgaver. Men mekanismer på et underliggende nivå kan gi oss kunnskap om *hvordan* noe fungerer. Slike forklaringer må, f.eks. i biologien, suppleres med funksjonelle og relasjonelle *hvorfor-forklaringer*.¹⁰

Hvis ikke vitenskapen makter å bidra til en slik forenlighet, trekker den teppet unna føttene for sin egen eksistens. Den umiddelbare verden er et ureducerbart utgangspunkt for den vitenskapelige virksomheten. Et prosjekt som f.eks. foregir å reduserse alt - ontologisk sett - til kvantifiserbare forhold er sjøl avhengig av eksistensen av forskjell i fargekvaliteter (f.eks. på et "display") for sitt eget prosjekt. Vitenskapen har lenge vært på kollisjonskurs med det som muliggjør dens egen virksomhet. I den grad vitenskapen neglisjerer dette problemet vil den

⁹ Meget interessant lesestoff i denne forbindelse er J.Cohen/I.Stewart: *The Collapse of Chaos*, London, 1994.

¹⁰ Jfr. Ernst Mayr: "Is Biology an Autonomous Science?" i *Towards a New Philosophy of Biology*, Harvard, 1988.

tendere i retning av subjektivism og være offer for illusoriske maktambisjoner. Reduksjonismeproblematikken og problematikken omkring forklarings typer har også praktisk relevans, f.eks i forbindelse med hvilke konsekvenser våre vitenskapsbaserte teknologiske innovasjoner kan ha. For enkle modeller i forbindelse med f.eks. genforsknig og genteknologi, kan i praksis føre til meget problematiske bioinvasjoner bl.a. på grunn av horisontal genoverføring.¹¹

Det følger, sjøl om jeg ikke her i detalj kan gå inn på sammenhengen, av det jeg har vært inne på - om historisering og forholdet mellom overflate og skjulte mekanismer - at verden ikke lenger bare kan forstås som våre *omgivelser*, men også må forstås som vårt *opphav* (historisk sett og hver time på dagen).¹² I stedet for å ta tilskuerposisjonen som vårt utgangspunkt, bør vi ta utgangspunkt i oss sjøl som aktivt skapende og omformende aktører - innafor en verden som har produsert oss og betingelsene for vår eksistens. Der vitenskapen står i dag, skriker den (om ikke så høyt) etter en ny moralfilosofisk ramme; ei ramme som bedre stemmer overens med hvor den i dag befinner seg. Ei slik ramme kan virke befruktende på den vitenskapelige aktiviteten, særlig gjelder det med hensyn på problematikken omkring forholdet mellom den umiddelbare verden og de skjulte entiteter og kausale krefter.

Vitenskapen står i dag ved et vegskille, mellom å gå maktas ærender eller å søke en erkjennelse basert på et anerkjennende forhold til verden, en anerkjennelse av verdens sjølstendighet i forhold til våre begreper og prosjekter og av vår avhengighet (både fysisk, emosjonelt og mentalt) av verden. Et slikt anerkjennende forhold til verden vil måtte være prega av holdninger som respekt og takknemlighet. Tida er moden for å tilstrebe en kunnskap om verden basert på en anerkjennelse av at verden er - det andre av oss sjøl.¹³

Ved 25-års-jubileet for Ex.Phil. i Tromsø skulle jeg ønske meg at vi nedtonet hypotetisk-deduktiv metode, Popper og Kuhn i pensum og at vi i større grad kunne vektlegge forklaringstype- og reduksjonismeproblematikken. Jeg skulle også ønske meg at vi fokuserte på naturvitenskapene som eksperimentelle vitenskaper. For å skrive under på denne ønskelista trenger en ikke være enig i den filosofiske posisjonen jeg har skissert. Liknende ønsker kan gi seg ut fra andre filosofiske perspektiver. Med tanke på realfagenes stadig større grad av oppsplitting, spesialisering og dreining mot det teknologisk nyttige og med bekymring for realfagenes rekrutteringsproblemer, tror jeg at et slikt Ex.Phil.-opplegg vil kunne bidra til et mer sam-lende perspektiv på realfagene og gjøre disse mer interessante og givende å studere. Det kan man iallefall håpe på

¹¹ En meget god redegjørelse for denne problematikken finnes i Terje Traavik: *For tidlig kan være for sent*, Utredning for Direktoratet for naturforvaltning, nr. 1995 - 5.

¹² Distinksjonen Opphav - Omgivelse har jeg hentet fra K.- E.Løgstrup.

¹³ Det siste avsnittet er inspirert av Stanley Cavells filosofi og av et foredrag om John Burnside av Dag T.Andersson: "... *Only the Other Versions of Myself* " som ble holdt på konferansen "The Trace of the Other", Oxford, sept. 1996.

Del 2.

FILOSOFIEN OG DEN AKADEMISKE LÆRDOMS- TRADISJONEN – EXAMEN PHILOSOPHICUM FØR TROMSØVARIANTEN¹

Arne Overrein

Et lite fag - og en lang forhistorie

Ved 25års-jubileet for examen philosophicum i Tromsø kan det passe også å rette blikket mot dette fagets historie før Tromsø-universitetet kom til. Hensikten med dette bidraget er tosidig. Dels et historisk overblikk over fagets utvikling. Men dels også en henvisning til noen sentrale punkter i den lange akademiske lærdomstradisjonen. Jeg fokuserer på to ulike tendenser. For det første rasjonalismens tradisjon med vekt på filosofi og dialektikk som universitetsstudienes grunnlag. For det andre understrekinga av den autonome og kritiske stillingen som vitenskapen bør innta i forhold til statsmakta. Denne tendens knyttes særlig til Kant og opplysningstida.

Da undervisninga til ex phil startet opp i ved vårt universitet i 1972, var det gått nesten 300 år siden faget examen philosophicum ble innført ved kongelig reskript i året 1675 ved universitetet i København. Denne bestemmelsen ble ført inn i Christian den V. Danske Lov. Her finner vi under kapittlet om professorene følgende: "Professores Philosophiæ skulle fire gange om Aaret i det minste holde Examina Philosophica for dennem som skulle nyde primam in Philosophia Lauream, og som agte at betiene Rectoris, eller Hørers Plass i nogen Skole eller at komme til Examen Theologicum."² Her får vi vite at professorene ved det filosofiske fakultet var forpliktet til å arrangere ex. phil. minst fire ganger årlig og at ex. phil. var nødvendig for å bli rektor eller lærer (hører) i latinskolen og for å kunne gå opp til teologisk embedseksamen og bli

¹Takk til Kjell Lia, Jacob Meløe og Mariann Solberg for kritiske kommentarer.

²Kong Christian Den Femtis Danske Lov. Kbh. 1683 (Reprint u.å.), s. 365. (Bok 2, kap.XX, art.4).

prest. Dermed var ex phil gjort til betingelse for å oppnå datidas viktigste embedsposisjon. (Med primam in Philosophia Lauream, filosofiens første laurbær, siktes til baccalaureusgraden som fra nå av ble oppnådd etter ex phil.)

Det kongelige Fredriks Universitet i Christiania overtok ex phil-ordninga ved sin oppstart i 1813. Faget kan mao se tilbake på snart 325 års kontinuerlig historie som obligatorisk fag for alle norske universitetsstudenter. (I Danmark ble ex phil avskaffet i 1971. Island er så vidt jeg vet det eneste land ved siden av Norge som viderefører et slikt fag - islendingene overtok, som oss, tradisjonen fra danskene ved sin universitetsgrunnleggelse i 1911.)

Fagets innhold, varighet og vanskelighetsgrad har endret seg gjennom tidene. Delvis gjelder det også fagets navn. Til tider har man snakket om anneneksamen eller forberedende i filosofi, men så vidt jeg vet har benevnelsen Examen Philosophicum aldri vært helt ut av bruk. Offisielt er ex phil ved vårt universitet i dag en av flere forberedende prøver.

Vanligvis blir ex phil sett på som en faglig ubetydelighet, ikke minst ved dagens spesialiserte masseuniversitet. Men vi skal huske på at siden ex phil er obligatorisk og dertil det første fag, så er det dette faget som i betydelig grad har preget studentenes hverdag og gitt førsteinntrykket av det akademiske liv. Særlig gjaldt det i tidligere tider da ex phil ble studert i opptil tre semestre og da et embedstodium var mye kortere enn i dag. Først inn i det 20. århundre fantes det studieopplegg og krav om tilstedeværelse ved universitetet for å avlegge høyere grad. Grunn- og mellomfag med tilhørende undervisningsopplegg kom først etter 2. verdenskrig.³

Det er heller ikke bare ubetydeligheter som har undervist dette faget. I rekken av lærere ned gjennom tidene finner vi navn som Ludvig Holberg, Nils Treschow, Georg Sverdrup, Welhaven, Monrad, Harald Schelderup, Næss og Skjervheim. Møtet mellom studenter og lærere - som også er noe som virker formende på læreren - har i høy grad skjedd innafør ramma av ex phil.

I og med at det ikke finnes teologisk embedseksamen i Tromsø, så er ex phil den eksamen ved dette universitetet som har den lengste tradisjon å vise tilbake til. Samtidig er det også et fag som i sin sjølførståelse står særlig nært ideen om det universitære fellesskapet. Faget er jo vokst ut av det gamle filosofiske fakultetet, som i tidligere tider var det sentrale elementet ved universitetet.

Universitetstradisjonen

Ved middelalderens universiteter var de filosofiske fag (= fagene ved det filosofiske fakultet) den sentrale del av det frie fellesskap av lærde og studenter som ordet universitet viser til (universitas magistrorum et scholarium). Tallet for lærere ved Paris-universitetet i middelalderen tyder iallefall på en overveldende dominans for det filosofiske fakultets vedkommende.⁴ Forøvrig

³Jfr. *Universitetet i Oslo 1911-1961*, Oslo 1961, II, s. 66.

⁴Se E. Durkheim: *The Evolution of Educational Thought*, Lond. 1985, s. 104.

var det vanligvis tre andre fakulteter: det medisinske, det juridiske og det teologiske. Man måtte gjennogå studier i det filosofiske fakultet for å kunne studere ved de andre. Det filosofiske fungerte som forberedelse for de høyere fakultetene. Studentene var også svært unge, helt ned til 13 år ifølge Durkheim. Tanken om *ex phil* som en slags forberedelse for de seinere studier har uten tvil denne middelalderske bakgrunnen. De fag som vi i dag finner ved det humanistiske, det samfunnsvitenskapelige og det matematisk-naturvitenskapelige fakultet (dagens betegnelser i Tromsø) var opprinnelig samlet i ett fakultet kalt det filosofiske. De er differensiert ut fra en fagkrets som før midten av forrige århundre vanligvis besto av de klassiske språkene (latin, gresk og hebraisk), filosofi, historie, matematikk, fysikk og astronomi. Ved Det kgl. Fredriks Universitet ble det filosofiske fakultet delt i et historisk-filosofisk og et matematisk-naturvitenskapelig i 1860 - forøvrig imot universitetets vilje.⁵

I middelalderen var universitetet først og fremst en korporasjon av studerende mennesker, med mestere (magistre) og svenner som etterlignet sine mestre. Universitetet var mao. en slags laugsorganisasjon. De som oppnådde høyere grader (mag.grad eller for de tre øverste fakulteter doktor-grad) forpliktet seg - liksom i håndverkslaugene - til å videreføre sine ferdigheter til nye generasjoner av studenter gjennom forelesninger og disputasjoner. Ofte var det slik at en som studerte ved et høyere fakultet, samtidig underviste studentene i det filosofiske fakultetet.

Først med den moderne statens utvikling oppstår behovet for kvalifiserte embedsmenn. Derfor begynte staten å blande seg inn i hva som faglig sett foregikk ved universitetet. Etter reformasjonen fastsetter statsmakta gjennom universitetets vedtekter (den såkalte fundas) antallet professorer og deres fagområder. (På 1600-tallet er det 17 ordentlige professorer.) Grunnen til dette er at først fra da av ble professorene fast avlønnet fra kongens kasse.⁶ Vi får *embedseksamener*, dvs. de ferdige kandidatene utstyres med attester som skal godtgjøre at de er kvalifisert for statlige embeder utafør universitetets felleskap. Universitetene utvikler seg i retning av yrkesskoler for statens embedsmenn. Universitetet i København er i de første 250 år etter reformasjonen vesentlig en presteskole. Seinere ble juristene den sentrale yrkesgruppa i bygginga av først den dansk-norske enevoldsstaten, deretter den norske embedsmannsstaten. Ved midten av forrige århundre er teologene og juristene totalt dominerende ved Det kgl. Fredriks Universitet.

På den tid *ex. phil.* ble innført sto universitetet i fare for å bli en presteskole for fattig ungdom, mens adelens sønner søkte til utlandet eller til de såkalte ridder-akademiene hvor man dyrket det nye galante dannelsesideal (høvisk fremferd, fektning, ridning etc ved siden av en viss vitenskapelige skolering).

⁵ Det kongelige Fredriks Universitet 1811-1911, Kristiania 1911 bd. I, 257-58.

⁶Se Norvin: Københavns Universitet i Reformationens og Orthodoxyens Tidsalder, Bd I, Kbh 1937, s 180-81.

Det skjedde en begynnende differensiering innen sjiktet av utdannede stats-tjenere. Fordi de høyeste statsstillingene var forbeholdt adelen var dette sosiale sjiktet ivrig etter å tilegne seg politisk "samtidskunnskap", dvs. den begynnende statsvitenskapen og de levende språkene (fransk). To dannelsesidealer sto mot verandre: det gamle boklærde mot det moderne galante. For de boklærde humanistene var adelens galanteri et forfallstegn, oppblåst liderlighet, som det het i en samtidig satire. På 1600-tallet var det å publisere en bok under et adelsmenneskes verdighet. Tycho Brahe - som dansk høyadelig - måtte presses av kongen for å publisere sin forskning.⁷

Når universitetene ikke oppløste seg i fagskoler og akademier av ulike slag i moderne tid, så henger dette i hovedsak sammen med den moderne statens behov for standardisering av embedsutøvelse og embedsutdannelse. Staten har dermed en interesse av en viss uniformitet i utdanningssystemet, noe som gir bedre mulighet for kontroll og måling av resultatene og dermed kompetansevurdering. Denne uniformiteten kan bare oppnås ved en viss fellesfaglig utdannelse. Utdanninga må ha et nivå som svarer til de utfordringer statens embedsmenn møter. Den umiddelbare grunnen til at ex phil ble innført i 1675 var at dette fellesfaglige grunnlaget ble ansett for svakt hos begynnerstudentene.

Ex phils opprinnelse og utvikling

Det ble sjølsagt undervist i filosofi også før 1675. Men det fantes ikke noen fast og obligatorisk eksamensordning. Den filosofiske eksamen som ble innført i 1675 var ment å være (og ble) en betingelse for å gå videre i universitetsstudiene, slik det også er i dag. For Københavns vedkommende var det andre gangen at statsmakta påla universitetet å avholde en bestemt eksamen. Den første var innføringa av teologisk embedseksamen i 1629. Først da ble studier og eksaminering fra universitet obligatorisk for alle som søkte prestekall. Tidligere var ordninga slik at biskopen overhørte og innsatte prestekandidatene og da ble det kun krevd to års universitetsstudier for de høyere prestestillingene.⁸ Det gikk lang tid før den neste embedseksamen ble innført, den juridiske i 1736. Generelt tiltok den danske enevoldsstatens makt over universitetet og i 1814 ble den makt som danskekongen hadde hatt, overtatt av det norske Storting. Vi må kunne si at staten virket i retning av en nødvendig reformering av universitetene, dette er især tydelig i opplysningstida.

Kongemakta var etter reformasjonen slett ikke bare oppmerksom på sluttproduktet som kom ut fra universitetet. Man hadde også forståelse for at det måtte en samordning til i utdanningssystemet slik at det kunnskapsnivå som ble oppnådd i latinskolen passet med de krav som de nye studentene ble møtt med. Men nivået ved latinskolene var lavt og varierende, særlig merket man

⁷Jfr *Dansk litteraturhistorie Bd. 3, 1620-1746*, Kbh. 1990 s. 91.

⁸ Oluf Kolsrud: *Presteutdanigi i Noreg*, Oslo 1962, her s.92ff.

skorten på latinkunnskapene hos de nye studentene som kun skulle undervises på latin. Derfor ble examen styli, latinsk stil (dvs. skriftlige gjengivelse på latin av tekst opplest på dansk) innført i 1629. Alle professorene ble pålagt å sensurere denne første og - inntil 1805 - eneste skriftlige prøve ved universitetet.⁹ Men i tillegg ble det innført muntlige prøver i en rekke fag (språk, geografi, fysikk (aristotelisk), moralfilosofi, dansk rett, teologi, matematikk) man hadde vært i berøring med på latinskolen. Denne muntlige prøven som ikke var streng, men hvor latinkunnskapene igjen var sentrale, ble kalt examen artium. Examen artium og examen styli var altså en adgangsprøve til universitetet, for det fantes ingen avsluttende eksamen ved latinskolen, kun en attest fra rektor som studenten medbrakte til København. Examen artium ble altså avholdt ved universitetet som første prøve. Slik fortsatte det i Danmark til 1850 og i Norge til 1883. Da ble ex art henlagt til gymnaset, fordi eksamineringsbyrdene ved universitetene hadde blitt uoverkommelige. Dette er bakgrunnen for at ex phil ble hetende anneneksamen. Den ble den andre eksamen som skulle avlegges etter at studenten ankom universitetet.

Begrunnelsen for å innføre disse adgangseksamener var tydelig nok fra kongens side:

"Eftersom det erfares, at Ungdommen, som begiver sig fra Skolerne hid til Universitetet, befindes saa grov, at den ikke her kan antages, da bede Vi Eder og ville, at I ingen saadanne, som ikke tilbørlige fundamenta fra Skolerne medføre, admittiere." (Kongebrev til Universitetet, 1630)¹⁰

Men utover på 1600-tallet var man likevel ikke fornøyd med studentenes kunnskaper, til tross for den innførte adgangseksamen. Studentene var primært interessert i å erverve seg teologisk embedseksamen raskt og forsømt forlesningene ved det filosofiske fakultetet. Det var derfor ex phil som en obligatorisk prøve ble innført i 1675. Fagene var omtrent de samme som latinskolen - altså de tradisjonelle filosofiske fag - men kravene var noe høyere. Man skulle ikke kunne ta ex phil før man hadde vært to semestre ved universitetet, dvs. bortimot et år etter avlagt ex art. I den kongelige reskript heter det bl.a. at de nye studentene

"skal befindis megit lidet in philosophicis øffede, og dog saa snart de til Universitetet ere admitterede, det enten strax skal forlade og bortreise eller sig alleniste beflitte paa at naa attestationem theologicam foruden at haffve tilforen fornødne fundamenta in philosophica og artibus."¹¹

⁹ Kolsrud, s. 133-34.

¹⁰ Sitert etter Matzen, *Københavns Universitets Retshistorie 1479-1879*, Kbh 1879, II, 123-24.

¹¹ Sitert etter Ellehøy og Grane (red.): *Københavns Universitets 1479-1979*, bd. VIII, Kbh. 1992, s.51.

dende prøver i filosofi og latin, beregnet studietid var to semestre. Det nye reglementet for ex. phil i Oslo på 1950-tallet omfattet to semestre, men åpnet for adgang til ett semesters studium. Hvilket det også ble.

Filosofien var det eneste av de gamle ex phil-fagene som ikke var tatt opp i gymnaset fagkrets ved århundreskiftet. Filosofien (ved siden av latinen som var forvist til latin-gymnaset) fikk derfor fortsatt plass som introduksjonsfag ved universitetet. Som sagt var fagets innhold lite debattert. Pensum hadde alltid vært det læreren hadde forlest i og varierte deretter. Eksamineringen hadde foregått muntlig helt siden 1600-tallet og fortsatte med det til 1920. Da var studenttilstrømninga blitt så stor (årlig gjennomsnitt for åra 1920-25 var 513 ex phil-kandidater) at den lille lærerstaben gikk over til skriftlig sensurering. Etter 2. verdenskrig steg kandidattallet ytterlig og man begynte derfor på 50-tallet å ansette hjelpelærere i tillegg til professorene. Fra slutten av 1840-tallet hadde pensum bestått av filosofisk propedeutikk, psykologi og etikk. Filosofisk propedeutikk var en betegnelse som Monrad innførte fra Tyskland. Den besto av metafysikk, logikk og filosofiens historie. I 1903 ble det bestemt at forberedende filosofi skulle omfatte logikk, filosofiens historie og psykologi. Seinere i århundret skrev Schelderup sin lærebok i Psykologi og Næss sine *En del elementære logiske emner og Filosofiens historie*.

I Tromsø har ex phil gjennom 25 år bestått av vitenskapsteori med logikk, filosofiens historie og praktisk filosofi.

Ulike begrunnelser av ex phil

Tilsynelatende bygger universitetene på den forutsetning at de vitenskapelige fag utgjør en kunnskapsmessig enhet og at dette almenvitenskapelige som er felles for alle fag er begrunnelsen for universitetets eksistens. Men dette er en påstand som i seg sjøl er diskutabel. I dag er det ikke lenger opplagt hva som er et vitenskapelig fag og om det evt. finnes "ikke-vitenskapelige" fag. Det er heller ikke klart hva som skiller et universitet fra en høyskole. Konstatering av den *fragmenterte* tilstanden som vitenskapen befinner seg i, er i dag en nesten alment akseptert premiss for universitetsdebatten. Martin Heidegger uttrykte dette forholdet i foredraget *Was ist Metaphysik* (1929) med følgende ord:

"Vitenskapenes områder ligger vidt fra verandre. Måten deres objekter blir behandlet på er grunnforskjellig. Dette forfalne mangfoldet av disipliner blir i dag holdt sammen av universitetenes og fakultetenes tekniske organisasjon og de blir gitt betydning gjennom fagenes praktiske målsettinger. Vitenskapenes rotfeste i deres vesentlige grunn er derimot utdødd."¹³

Skulle dette innebære at det overhodet ikke er noen felles forståelse verken av målsetting eller av hva vitenskapelighet er ved våre universiteter, så ville det vanskeliggjøre begrunnelsen for et fag som ex phil. Mens Heidegger altså opp-

¹³M. Heidegger: *Wegmarken*, 2. oppl. Frankf./M 1978, 104.

fatter kunnskapen som fragmentert, så vil - som vi skal komme inn på - den tradisjonen som går tilbake til Platon, understreke *enheten* mellom de ulike kunnskapsformene.

Vi kan i det minste tenke oss tre ulike begrunnelser for filosofiens sentrale plass ved universitetene. Det kan være greit å nevne dem her. For det første den som går ut på at staten trenger kompetente embedsmenn. De filosofiske fag er nødvendige for å sikre kompetansen. Vi må huske at både latin-kyndighet (herunder innkludert veltalenhet), logikk og moralfilosofi bidro til denne kompetansen. Denne begrunnelsen tar altså utgangspunkt i statens og yrkeslivets behov.

For det andre: Ex phil er nødvendig som et metodisk grunnlag for å spesialisere seg i den enkelte vitenskap. Det forutsettes da at filosofien, særlig logikken og vitenskapsteorien, utgjør et slikt felles metodisk grunnlag for alle vitenskaper. I denne begrunnelsen er det evnen til å gjennomføre det enkelte vitenskapelige studium som blir avgjørende for ex phil. Denne begrunnelsen benyttes ofte i dag av representanter for de ulike universitetsfagene.

For det tredje: Ex phil er nødvendig som et sammenbindende element som gir studentene en felles identitet. I 1952 ble en slik begrunnelse benyttet i komiteen som vurderte ny lov for Universitetet i Oslo: "Den moderne spesialisering truer med å sprengte Universitetet og oppløse det i flere høyere fagskoler. Overfor denne splittelse har Universitetet den oppgave å verne om *enheten*. Det gamle universitet hadde et vern i de klassiske fag og filosofien. Det ga studentene en fellesfølelse, slik at de kunne skimte at bak alt studium stod et felles mål. Kulturkampen i den siste halvdel av forrige århundre førte til at både filosofien og sansen for de klassiske verdier ble brutt ned."¹⁴ Her er det universitetet som fellesskap som er den verdi som bør bevares. Det må finnes en felles faglig virksomhet som skal skape dette samholdet, men det behøver ikke å være filosofien, det kan også muligens være de klassiske språkene. Begrunnelser av denne typen vil gjerne være knyttet til visse moralske verdier slik som sannhetssøken, saklighet, personlig sjølstendighet og evne til kritiske vurderinger.

Den første begrunnelsen var operativ særlig i tidligere tider. Den andre er viktig også i dag, men kan spores helt tilbake til middelalderens universiteter. Den tredje er også viktig i dag, og er oppstått i en moderne verden preget av vitenskapeliggjøring og spesialisering av samfunnet og et stadig mer fragmentert universitet. Men kimene til denne argumentasjonen kan finnes i den tyske filosofien omkring 1800, som på sin side ville aktualisere Platons enhetsmetafysikk i kampen mot en fragmentert og mekanisert verden.

¹⁴*Innstilling fra komiteen til revisjon av lov om Universitetet i Oslo*, Oslo 1952, s 7-8.

Platon - vitenskapelig forberedelse til filosofien.

Ikke bare den moderne staten, men også den filosofiske tradisjonen i seg sjøl, har vært en mektig drivkraft i rasjonaliseringa av utdannings- og sosialiseringskomplekset. Med Platon starter en tradisjon som tenker pedagogikk, politikk og metafysikk sammen i ett perspektiv. Opplæringa i enkelte vitenskaper knyttes sammen i en helhet. Denne helheten oppnåes gjennom filosofien, som dermed samler og begrunner de ulike enkeltvitenskapene. Forutsetninga er altså enheten mellom de ulike enkeltvitenskapene, men denne enheten får man ikke øye på dersom man blir stående på enkeltvitenskapenes nivå. Men det er også en annen viktig side ved Platons utdannelsesteori: nemlig at beskjeftigelsen med vitenskap har en moralsk og politisk dannende funksjon for enkeltindividet. Gjennom erkjennelsesprosessens ulike stadier (jfr. Platons linje- og hule-lignelse) beveger individet seg fra en fragmentert sanseerkjennelse opp mot en omfattende begreps- og ide-erkjennelse. Og det er på disse høyere nivåer - som Platon knytter til vitenskapene - at grunnlaget for å stifte et moralsk og statlig fellesskap legges. Det er derfor gjennom kunnskapsprosessen at enkeltindividet knyttes til et fellesskap bygd på rasjonalitet.¹⁵

Selve denne grunntanken - sammenknytninga av en teori om vitenskapelig erkjennelse med en teori om individets moralske og politiske tilknytning med fellesskapet - har blitt stående som en modell for høyere utdanning og overlevd Platons egen utopiske utførelse av samme grunntanke.

På et sentralt sted - i Statens 7. bok - bruker Platon det ordet (*propaideia*) som inngår i uttrykket *propeudeutiske fag*, altså forberedende fag. Er det noen sammenheng mellom den forberedelse Platon snakker om og vår forberedende prøve i filosofi? Det stedet jeg tenker på er slik i Ræders danske oversettelse: "Det, der hører til regning og geometri og hele den *indledende undervisning* (*propaideia*), der skal tjene som indledning til dialektikken, skal vi nu meddele dem..."¹⁶ Dialektikken er her det samme som filosofien. Den dialektiske fremgangsmåten beskrives slik av Platon:

"Ganske stille drager og leder den sjælens øje, som ligger begravet i barbarisk mudder, opad, idet den som medhjælper til at vende det omkring benytter sig af de fag, som vi har gennemgaaet."¹⁷

Disse "medhjelpere" eller innledende studier det her tenkes på er aritmetikk (eller regning), geometri, astronomi og musikk. Fra 20 til 30 år skal disse fire fag studeres i Platons idealstat, deretter skal man studere dialektikken i fem år som betingelse for å bli en av statens styrere. De fire fag utmerker seg ved at de er *mathemata*, egentlige erkjennelsesgjenstander, dvs. gjenstander som kan oppfattes gjennom fornuften og ikke gjennom sansene. Forutsetninga er altså

¹⁵Jfr. J. Stenzel: *Platon - der Erzieher*, Hamburg 1961, herunder også forordet av Konrad Gaiser.

¹⁶Platon: *Staten*, oversatt av H. Ræder, Kbh. 1980 s. 292 (536).

¹⁷Platon: *Staten*, 7.bok s 288 (533).

at astronomien og musikken er rene fornuftsvitenskapen: de er matematiske vitenskaper som begriper henholdsvis himmellegemer og toner (det vakreste av det synbare og det hørbare) ved hjelp av matematikken. I denne omfattende betydninga av matematikk, kan Platon si at de matematiske vitenskaper utgjør en forberedelse til dialektikken. Forberedelsen består i oppøvelse i å rette oppmerksomheten mot det tenkbare i motsetning til det sansbare. Studiet av de matematiske fag viser behov for å begripe de rent rasjonelle sammenhenger, men det er først dialektikken som utforsker disse sammenhengene og som begrunner de hypotesene som kun er ubegrunnede forutsetninger for den enkelte vitenskap.

Den dialektiske metoden hos Platon innebærer en forutsetnings- og respektløs utspørring av alle forhold inntil man har fått svar som man er enig om å være fornøyd med. Argumentene utprøves ut fra en standard om logisk gyldighet. Logikk og dialektikk står i nær sammenheng med verandre.

Dialektikk og undervisningsform

Uansett hva man mener om Platons ambisjon om å finne den absolutte sannhet gjennom denne metoden, så grunnla han en måte å bedrive filosofi og vitenskap på som ettertida har overtatt. Middelalderens universiteter perfektionerte dialektikken som metode. Det var den *muntlige lærdomskultur* som dominerte. Ifølge Durkheim¹⁸ var det ingen skriftlige øvelser, alt var konsentrert om oppøvelse i å praktisere dialektikk. Undervisninga i enkelte fag som sådan og kom i tillegg til denne hovedsaken.

Undervisninga hadde to hovedelementer: *expositio* og *quaestiones*.¹⁹ *Expositio* var utlegging av argumentasjonsgangen i en bok (f.eks. av Aristoteles eller vel helst av mindre krevende klassikere). *Quaestiones* var en slags forelesning lagt opp som en debatt der læreren på mer fritt grunnlag konstruerte argumenter og motargumenter angående en sak, drøftet disse for så å komme til en slutning (*determinatio*). Motstanderen var her imaginær. (Thomas Aquinas *Summa Theologia* er et eksempel på anvendelsen av *quaestiones*-metoden.) Studentene måtte også diskutere - i mangel av skriftlige øvelser var dette deres eneste øvelse ved siden av lesning. For å avlegge baccalaur-graden måtte studentene - foruten å fremvise attest på at de hadde fulgt undervisninga gjennom flere år - besvare spørsmål i en offentlig disputasjon. Her var altså studenten respondent som skulle nå frem til en *determinatio*. Dialektikk betydde altså øvelse i å følge og å utvikle sammenhengende argumentasjoner. Den friere *quaestiones* kunne imidlertid lett utarte til spissfindigheter og retoriske knep - det samme gjaldt i enda høyere grad disputasjonene. Ved *expositio* av en bok, var rammene mer fastlagt.

¹⁸Durkheim: *The Evolution of Educational Thought*, s. 137ff.

¹⁹For det følgende vises (foruten til Durkheims bok) til Olaf Pedersen: *Studium Generale*, Kbh. 1979, s 244ff.

Dagens forelesninger ved et moderne universitet foregår på en atskillig friere måte enn tidligere, men har likevel i seg begge de to metodene som her er nevnt. Foreleseren utlegger eller "gjennomgår" en bok, især det sentrale pensumstoffet. Men også den mer avanserte quaestiones-metoden benyttes, dvs. man "problematiserer" en bok ved å stille seg kritisk til innholdet. (Jfr. det greske ordet *problemata* som er ekvivalent med det latinske *quaestiones*.) For de gode studentene vil dette gjøre forelesninga mer livlig og interessant. De mindre gode studentene vil derimot klage på at denne problematiseringa virker "forstyrrende" inn på innlæringa av pensum. Det som kreves til eksamen er jo primært å kunne rekonstruere argumentasjonsgangen i pensumlitteraturen. Ved *ex phil* (iallefall i Tromsø) har det vært lagt stor vekt på studentenes evne til sjølstendig problematisering av filosofien. Derfor gjennomføres det seminarøvelser der studentene drøfter spørsmål som læreren har stilt, først i en liten gruppe for så deretter å fremlegge "svaret" i plenum og under lærerens medvirkning. Dette oppøver studentens muntlige evne til å behandle et problem og denne evnen blir ved eksamen utprøvd gjennom den muntlige prøven. Noe av den gamle muntlige lærdomstradisjonen er altså fortsatt tilstede ved dagens universitet.

Enhver undervisningsform har muligheten for degenerering innebygd i seg. Dette er avhengig av mange ting, bl.a. studentenes motivasjon og lærerens forberedelse. Ofte har det vært fristende å velge det som er bekvemt. I dette lyset må vi se den utbredte bruken av diktering av pensum som forelesningene ofte besto av. Fra Paris-universitetet i middelalderen kjenner vi til en bestemmelse ved det filosofiske fakultet om at foreleseren ikke skulle snakke så sakte at det var mulig å nedskrive alt som ble sagt. Snakket man ikke i mer normal hastighet så kunne man bli straffet med forelesningsforbud for ett år. Denne bestemmelsen møtte på motstand fra studentene som ville ha pensum diktert.

Situasjonen ved København-universitetet var i så måte den samme i hundreårene etter reformasjonen.²⁰ Forsøk på å forby diktering (i 1621) ble virkningsløst. Man åpnet for den praksis at læreren dikterte et sammendrag av sin ellers frie fremføring. Dette diktet var pensum - man hører så at det var vanlig å fremføre pensum utenat under eksamen. Dette representerte en degenerering av universitetets nivå. Man var klar over det, men særlig det lave begynnernivået hos studentene gjorde at studentene ønsket det slik.

På 1700-tallet med de økende krav til universitetet som embedsmannsskole, synes det å ha kommet til en endring til det bedre. Den nye oppfatning av kunnskap og vitenskap i opplysningstida spiller her med. I København-universitetets nye fundas av 1788 - som avgjort betyr en modernisering og som ble lagt til grunn for Det kgl. Fredriks Universitet i dets begynnelse - blir det gjort klart at eksamineringa ikke skal foregå slik at kandidatene oppmuntres til utenatlæring av lærebøker eller diktater:

²⁰Jfr. for det følgende, Kolsrud, s. 185

"I øvrigt bliver...at iagttagelse, at Examinatores hverken i deres skriftlige eller munttlige Spørsmåle binde sig til nogen vis Lærebog eller sammes Udtryk, men meget mer give Candidaten Anledning til at vise sin Indsigt i Tingene og Sandhederne selv, da altid de ellers rigtige og tilstrækkelige Svar, som Examinandus giver med sine egne Ord, frem for dem, han haver lært uden ad af en Lærebog, ved Censuren skal agtes for de beste."²¹

Her reflekteres den nye oppfatning om at innsikt i "tingene og sannheten selv" er det vesentlige, bokas autoritet er ikke lenger det høyeste sannhetskriterium. Her vektlegges også studentenes egne og individuelle fremføring av en sannhet. I forrige århundre synes det å være Monrad som helt gikk bort fra denne dikteringsmetoden i sin ex phil-undervisning.²² Isteden for å bruke deler av forelesninga til diktat, laget han små lærebøker som i konsentrert form sammenfattet pensum. (F.eks. *Philosophisk Propædeutik. Grundris til Brug ved Forelesninger*, Chra. 1856, 48 sider.) Disse tørre og paragrafmessige sammenfatingene var de første ex. phil-lærebøker i Norge.

Filosofi som forberedelse

Dialektikken ble i middelalderen lært som en av de sju såkalte frie kunster (*artes liberales*, dvs. de fag som det sømmer seg for en fri mann å beskjeftige seg med - i motsetning til *artes mechanicae*).²³ De sju frie kunster besto av to avdelinger, først grammatikk (latin, lese- og skrivekyndighet, dels også gresk), retorikk og dialektikk. Denne avdelinga ble kalt trivium og var de mest elementære vitenskapene. De var redskaps-fag, dvs. de utviklet menneskets intellektuelle ferdigheter (språklige, retoriske og logiske). De er en slags begynnelse på de humanistiske fag, de beskjeftiger seg med menneskets forutsetninger for forståelse og formidling av forståelse og viten overhodet. Med språklig og tankemessig korrekthet. "Hensikten med trivium", sier Durkheim, "var å opplyse menneskesinnet om seg sjøl."²⁴

Den andre avdelinga var geometri, aritmetikk, astronomi og musikk, altså nettopp de fag Platon omtaler som innledende undervisning som skal lede oss mot den høyeste innsikt. Disse fire fag (=kvadrivium) ble også kalt *artes reales* eller *physica*. De handlet om de virkelige ting i verden. Dette er altså realfagene. Tilsammen utgjør disse fagene det som etterhvert ble kalt *studium generale*, det almene studium. De ble studert ved det filosofiske fakultetet (herav betegnelsen *artes-fakultetet*).

²¹ *Kongelige Forordninger og Aabne Breve...etc.* utgitt ved J. H. Scou, IX. Deel: 1785-1788, Kbh. 1795 s. 413.

²² H. O. Christophersen: *Marcus Jacob Monrad*, Oslo 1959, s. 84.

²³ Se art. "Artes liberales/artes mechanicae". *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. Ritter/Gründer Bd. 1, Darmstadt 1971.

²⁴ Durkheim, s. 47.

I dette perspektivet var dialektikken eller filosofien generelt ikke sluttpunktet i studiegangen, men fungerte mer som en almen forutsetning for andre studier. Slik er også vår moderne examen philosophicum tenkt å fungere. Platons tanke om at de andre fag skal være forberedelse til filosofien faller bort. Eller rettere sagt så snues den om. For så vidt kan vi si at Platon tenker seg en vitenskapelig forberedelse til filosofien, mens det i universitetstradisjonen er snakk om en filosofisk forberedelse til det enkelte vitenskapelige studium.

Men betydninga av begrepene filosofi og vitenskap har skiftet. I antikken rådde det syn at vitenskapene var filosofier. Dette syn går igjen når man snakker om fagene ved det gamle filosofiske fakultet som *filosofiske fag*. For Platon står det kun fast at målet er en kunnskap som sammenfatter i seg annen kunnskap, fordi den trenger ned til grunnene der den andre kunnskapen ikke makter det. Dette er da dialektikken. Når vi derfor snakker om forberedelse i middelalderens og den tidlig-moderne epoke, så er det snakk om en almen opplæring i de ulike vitenskapene som absolutt nødvendig fundament for et spesialstudium.

Dialektikken slik den fungerer som argumentasjonslære, står nærmere den aristoteliske enn den platonske dialektikken. For Aristoteles har dialektikken en funksjon i de tilfeller det gjelder å finne et sannsynlig svar, i mangel av visshet. Det er nettopp innen dette usikre område av det sannsynlige at samtalen og argumentasjonslæra og de moderne seminarenes spørremetode primært har sin plass - også ved dagens universiteter.

Også hos Platon kan vi foreta et skille mellom dialektikken som metode for begrepsanalyse og som totalforståelse. Det har vært gjort mange forsøk på å oppheve dette skillet (f.eks. av Hegel). Men i lærdommens hverdag ved universitetene er det dette skillet som alltid har vært operativt. Så også i forbindelse med examen philosophicum.

Subjektivitet og opplysning. Filosofi som kritikk

Den kulturelle revolusjon som fikk navnet reformasjonen, bygde på det borgerlige samfunns sjølstendiggjøring i forhold til statsmakta. Kravene nedenfra om en viss standard på presteskabet hva angår personlig moral og intellektuelt nivå og kravene om menighetenes kontroll med presteutnevninger samt kravene om bruk av morsmålet i det kirkelige livet, går som en rød tråd gjennom de tre første hundreårene etter reformasjonene. Statsmaktas universitetspolitikk er langt på vei en reaksjon på utfordringene fra ikke bare den økonomiske, men også den intellektuelle og moralske sjølstendiggjøring av det moderne samfunnet.

Nettopp fordi statsmakta så ensidig søkte å instrumentalisere universitetslivet ved å stille det i religionens tjeneste, ble også universitetet og de kunnskapsformene som hersket der, langt sterkere eksponert enn i middelalderen. De ble satt på praktisk prøve i og med at de var kompetansegivende og dermed legitimerende for statens embedsmenn.

Viktigere enn de nye naturvitenskapenes utvikling og den strid som disse førte med seg, er antakelig selve gjæringsprosessen som foregår i det borgerli-

ge samfunn og som sjølstendigjør samfunnet og individene fra statsautoriteten. Her tenker jeg først og fremst på utviklinga av en religiøsitet uavhengig av det ortodokse regime, i form av pietisme, brødrementigheter, leserbevegelser osv. på 1700-tallet. Det dreier seg om utviklinga av en ny inderlighet, en ny subjektivitet og dermed av en ny hermeneutisk konstellasjon. Heri ligger den egentlige protstantiske revolusjon.

Dette stilte helt andre krav til presteskapet når det gjaldt å forstå det samfunnet de var autoriteter i, når det ikke minst gjaldt evnen til å fremføre et budskap med overbevisningens og veltalenhetens kraft. Kolsrud påpeker at formålet med prekenen gradvist endret seg fra å være lærdom og disiplinering og mer i retning av vekkelse. Prekenen måtte skje på en mer livfull og engasjert måte, ikke som opplesning som i tidligere tider.²⁵

Karakteristisk for kritikken av det ortodokse universitetet er at denne nye, inderlige religiøsitet befinner seg i en slags allianse med opplysningsstrømmingene. I begge disse strømmingene er man åpen for at presteskapet må tilegne seg mer grunnfestede, filosofiske kunnskaper. Gunnerus, biskop og grunnlegger av Vitenskapselskapet i Trondhjem, formaner sitt presteskap om å ta studiet av filosofien og vitenskapene alvorlig:

"Vare vore Præster lidet meere, end de fleeste ere, Philosopher, saa kunde man have det Haab, at man fik lidet ordentligere og meere sammenhengende Prædikener at høre."²⁶

En annen kritiker er den seinere filosofi-professor Nils Treschow. Ut fra opplysningas pedagogiske idéer, feller han en hard dom over hele det latin-dominerte skolesystemet. Han er sjøl rektor ved en latinskole når han i 1785 skriver slik: Det er bekjent

"..at det Lys, der skinner for vore Dage, ei fra Skolerne først har begyndt at utbrede sig til andre; men snarere har det udenfra med Magt maatte trenge derind, da Mørket endog herskede der, efterat det ellers var bleven lyst."²⁷

Dette er en ganske sterk kritikk (og den er nok også tiltenkt universitetet).

Latinherredømmets sammenbrudd og frigjøringa fra religiøse bånd skjer (for Danmark-Norges vedkommende) mellom 1750 og 1850. I denne perioden befestes en ny forståelse av filosofi og vitenskap. Siden da snakkes det et språk

²⁵Kolsrud, s.113-114.

²⁶J. E. Gunnerus: *Hyrdebrev til det Velærverdige, Høy- og Vellærde Præsteskab i Trondhjems Stift*, Trondhjem 1758 (Reprint Tr.h. 1976), s. 15.

²⁷N. Treschow: *Om offentlig Underviisning i Videnskaber*, Kbh. 1785, s 11. I Vorrede til 2. opplag av *Kritik der reinen Vernunft* (1787) kritiserer Kant "regjeringer" for å understøtte "skolenes latterlige despotisme.." Skolene "skriker opp om offentlig fare når man river istykker deres spindellev - som dog publikum aldri har tatt notis av og hvis tap det altså heller aldri kan føle."(B XXXIV-XXXV, sitert etter Reclam-utgaven, Stuttg. 1966, s 41)

som vi også i dag kjenner oss igjen i, mens vi derimot allerede henregner "barokkens tidsalder som en historisk urtid".²⁸ I denne omveltningen spilte filosofien og ex phil en underordna rolle. Men likevel er det vesentlige filosofiske spørsmål om kunnskapens natur og funksjon som spiller med. I vår sammenheng er det viktig å fokusere på tre aspekter av det nye kunnskapsbegrepet som opplysningstidsalderen utvikla.

Kunnskap er for det første noe som bygger på erfaring og fornuftsbruk som ethvert menneske har tilgang til. Det kunnskapsbegrep som forkastes, forutsetter at kunnskap er en etterligning etter Guds evige tanker, et mønster som vi aldri når opp til men som geniale personligheter har fått del i og har nedlagt i de klassiske skriftene. Disse klassiske skriftene (Bibelen, Aristoteles osv.) blir dermed det viktigste grunnlaget for undervisninga ved universitetene. Undervisninga blir endeløse repetisjoner, kommentarer og dikteringer.

For det andre betyr dette at kunnskapen blir fundert i menneskets natur og at utelukkende mennesket er bærer og skaper av kunnskap. (Hume, Kant, Hegel, Heidegger etc. kan være uenig hva dette innebærer, men vil være enig i denne fundering av kunnskapen.) Kunnskapen er dermed en prosess som aldri avsluttes. Derfor må kritikken og en fri vitenskapelig offentlighet sees på som positive momenter i denne prosessen. Siden mennesket er skaper av sin egen kunnskap, kan filosofiens historie og vitenskapshistoria lære oss noe om de ulike vilkår for kunnskapsproduksjon. (Filosofiens historie blir derved en aktuell universitetsdisiplin - innført på ex phil i Norge på 1840-tallet.)

For det tredje: Kunnskapen bør i vid forstand være nyttig. Kunnskapen og fornuften gjør oss i stand til å løse praktiske (instrumentelle såvel som moralske) problemer vi møter. Men dette igjen forutsetter at bæreren av kunnskap er engasjert i forhold til slike praktiske problemer. Diderot sier i sin encyklopedie-artikkel "Filosof" at den ideelle filosof ikke er den ufølsomme stoiker, men en som "elsker samfunnet". "Vår filosof er et menneske, og den stoiske vise kun et fantom."²⁹ I denne kritikken ligger det også en avvisning av det lærde, humanistiske dannelsesideal slik det i allianse med det kirkelige regime var blitt dyrket ved universitetene. Istedet må det nyttige og praktiske stilles i sentrum. Derfor: de nye real-vitenskapene om natur og samfunn må inn på universitetene. De klassiske språkene som ble oppfattet som særlig egnet til å foredle en høy moralsk og kunnskapsmessig standard, må vike for de moderne språkene.

Hele denne bevegelsen var en bevegelse for å få de filosofiske fag på fote igjen innafor universitetene. Det var ikke filosofien i egentlig forstand, men fagene ved det filosofiske fakultet oppmerksomheten ble rettet mot. Man gjorde oppmerksom på at disse fagene utgjorde kjernen i universitetet og grunnlaget

²⁸H-G. Gadamer: *Wahrheit und Methode* 4. Aufl. Tübingen 1975, s. 7.

²⁹Diderot: *Enzyklopädie. Philosophische und politische Texte aus der "Encyclopedie"*, München 1969, s.346 og 347

for den vitenskapelige autonomi som ut fra opplysningstidas kunnskapsbegrep var en forutsetning for at universitetenes skulle leve opp til sitt ideal.

Dette temaet tok Kant opp i sitt skrift *Der Streit der Fakultäten* (1798). Kant resonnerer her på følgende måte: Av de fire fakultetene utdanner tre av dem statstjenere, geistlige, jurister og leger. Disse er "regjeringas verktøy" og utøver handlinger overfor publikum som er regulert ved lov av regjeringa. Deres handlinger er derfor ufrie - som embedsmenn kan de ikke følge sin egen samvittighet, men må rette seg etter regjeringas anvisninger. Regjeringa har derfor en klar interesse i hva som læres ved de tre høyeste fakultetene og forbeholder seg retten til å "sanksjonere" læreinnholdet ved disse. (En slik formell rettighet - f.eks. overfor det juridiske fakultet - har dagens norske regjering ikke.) Derimot når det gjelder det lavere, filosofiske fakultet, har ikke regjeringa noen slik interesse, fordi disse vitenskapene i seg sjøl er teoretiske. Og for å sikre et rom for fri meningsdannelse og forskning - resonnerer Kant videre - bør ikke regjeringa hindre det filosofiske fakultets autonomi. Det vil være å ødelegge universitetets frihet - og Kant foregir, vel av argumentasjonstaktiske grunner overfor den preussiske regjeringa, at denne friheten er noe som gjennom tidene har vært vel etablert, mens det motsatte er nærmere sannheten. "Det må høre til det lærde fellesskap på universitetet enda ett fakultet, som - hva læreinnholdet angår - er uavhengig av regjeringas befalinger. Som sjøl ikke kan gi befalinger, men fritt kan bedømme de andre."³⁰

Kant blir ved å kalle det filosofiske fakultet det laveste, men han argumenterer klart for at det i virkeligheten er det høyeste og at bare gjennom dette fakultets rett til fri vitenskapelig kritikk kan et universitet fortjene navnet universitet. Premissen for at det filosofiske fakultet er berettiget til å øve faglig kritikk overfor de andre fakultetene, ligger i at dette fakultetet beskjeftiger seg med "alle deler av den menneskelige viten." De andre fakultetene (f.eks. det teologiske) må derfor akseptere å bli utsatt for offentlig kritikk, og regjeringa må godta dette. Situasjonen blir dermed noe paradoks: Mens regjeringa har rett til å kritisere de tre øverste fakultetene med henblikk på om de overholder lover og instruksjer, så har det filosofiske fakultet den oppgave å "kontrollere" de andre fakultetene med henblikk på om de holder seg til sannheten.³¹

Kants tanke er at det filosofiske fakultet er den institusjon som forvalter sannheten fordi dette er den eneste rent vitenskapelige del av universitetet. Hans tanke om at filosofene også skal fungere som uavhengige folkeopplysere ("*Volksauf-klärung*") vedrørende retter og plikter i forhold til statsmakta³², viser også hvor sterkt han tiltror medlemmene av det filosofiske fakultet en fri og uavhengig posisjon.

I vår sammenheng er poenget at Kant sterkere enn tidligere begrunner filosofiens betydning som grunnlaget for det øvrige universitetet, og at dette inne-

³⁰ *Kants Werke*, Akademie-Ausgabe Bd.VII, s 19-20.

³¹ *ibid*, s 28

³² *ibid*, s. 89.

bærer en oppvurdering av faget filosofi. Forutsetninga for dette er det nye kunnskapsbegrepet og en reell sikring av den frie kunnskapssøkning innafor universitetet. Med opplysninga og Kant er premissene lagt for hva slag rolle filosofien skal ha ved et moderne universitet.

Som nevnt ivaretok filosofien behovet for metodisk grunnskoloring før studiet av de andre vitenskapene. Dialektikk og logikk var navnet på denne metodiske skoloringa. Med Kant og opplysningstida kommer et helt annet og vesentlig moment inn i den filosofiske forberedelsen, nemlig kritikken, den frie vitenskapelige holdninga.

Et viktig begrep hos Kant i denne forbindelse er Selbstdenken³³ - sjølstendig tenkning. Med dette begrepet er angitt at filosofi og filosofisk forberedelse ikke kun kan være å føre studentene inn i en universitær verden der autoritetene er definitivt etablert. Det kan ikke kun dreie seg om å tilpasse til universitetet og samfunnet, men det må også dreie seg om å ta vare på en type individuell autonomi gjennom oppøvelse i Selbstdenken. Med andre ord må det både dreie seg om oppøvelse av en disiplinert og metodisk holdning når det gjelder vitenskapelig arbeid og om å oppøve en kritisk bevissthet i forhold til den universitære virkeligheten, herunder også de kollektive moralske og vitenskapelige "selvfølgeligheter" som gjerne trives i universitetsatmosfæren. Under debatten om ex phil i 1972 formulerte Arne Næss denne tosidigheten ved ordene frigjørende og disiplinerende:

"Frigjørende gjennom perpektivutvidelse, disiplinerende ved vekt på logikk og saklighet."³⁴

Den standard eller holdning det her er snakk om, kan egentlig ikke gies studentene. Kanskje ligger grunnen til dette i det Kant sier om at filosofien ikke er en kunst om hva man kan skape av et menneske, "men hva det kan skape av seg sjøl."³⁵ Ingen fag eller undervisningsopplegg garanterer et slikt resultat og vil aldri kunne gi noen slik garanti. Alt man kan si, er at faget ex phil bør være slik at muligheten for Selbstdenken ikke ødelegges. Både sjøldisiplinering og "sjøl-frigjøring" er begrunnet i denne holdninga.

³³ Kant: Was heisst: Sich im Denken orientieren? *Kants Werke*, Akademi-utg. Bd. VIII, 146.

³⁴ *Debatt om filosofikum*, Tromsø/Oslo/Bergen 1974, s. 16.

³⁵ Opus postumum. *Kants gesammelte Schriften*, Akdemiutg. Bd. XXI, s. 117.

HVA SKAL VI MED FILOSOFIHISTORIE?

Roar Anfinsen

Hva slags disiplin er filosofihistorie? Er det en filosofisk eller historisk disiplin? Hva kan og bør vi lære av fortidens filosofer, f.eks. de greske filosofene? Hvordan bør filosofiens historie skrives? Har filosofi en selvstendig eller uavhengig og kontinuerlig historie i det hele tatt? Eller er vårt bilde av en slik historie kun en fiksjon?¹ Det fins selvsagt ikke enkle svar, i den grad det fins svar, på disse spørsmålene. Men ikke desto mindre er det et poeng å drøfte dem.

I

Hvis vi stiller spørsmålet om hva filosofihistorie er er det nærliggende å ta utgangspunkt i den typen fremstillinger som brukes som lærebøker til ex.phil. Dette er *eksempler* på det vi - uten å reflektere for mye over det - oppfatter som mer eller mindre holdbare fremstillinger av filosofiens historie. Her finner vi listet opp en rekke figurer som på grunnlag av visse emner de angivelig har felles tildeles en plass i denne historien. Disse historiene begynner alle med Thales fra Milet, som i kraft av sitt utsagn om at "alt er vann" av en eller annen grunn regnes som den første filosof. Descartes inntar i alle fremstillinger rollen som den første moderne filosofen, mens avslutningen varierer noe fra fortelling til fortelling. Dette har vært den gjengse måten å skrive filosofihistorie på i vårt århundre, en måte som så vidt jeg kan skjønne går tilbake til 1800-tallets filosofihistorieskrivning. I disse fortellingene snakker f.eks. Descartes, Hume og Kant om de samme emnene. Og det er særlig erkjennelsesteori, mer spesifikt spørsmålet om erkjennelsens kilde, som står

¹Se bl.a. J.Rée (1978), som er nokså unådig i sin dom over våre moderne standard-fremstillinger av filosofiens historie: "The orthodox History of Philosophy is a fabric of illusions and distortions", og han er ikke alene om et slikt syn. G.Ryle mener at slike filosofihistorier er en "ulykke", og R.Rorty (1984, s.62.) føyer til: "It is this genre which inspires boredom and despair".

i forgrunnen. Striden mellom rasjonalisme og empirisme er det sentrale emnet i nytidens filosofi frem til Kant, som forsoner eller overvinner motsetningene.

Den typiske formen for filosofihistorie går ikke *historisk* til verks, men skaper en illusjon av at Descartes, Hume og Kant var opptatt av akkurat de samme problemene. Dette henger sammen med at det velges ut noen få emner fra de enkelte filosofenes forfatterskap, emner som oppfattes som spesifikt *filosofiske*. Filosofi har gjennomgått en stadig seleksjonsprosess, og vår forestilling om hva som er filosofisk hos f.eks. Descartes forutsetter 1800-tallets begrep om filosofi. Dette er på en måte greit nok dersom vi er oss dette bevisst. Men denne selektiviteten gjør dessuten at vi ignorerer helheten og den konteksten som et emne hos en fortidig forfatter inngår i, noe som igjen kan medføre forvrengninger og anakronismer.

Vi leter etter konstante problemer som kan knytte de kanoniserte filosofene sammen i en felles samtale, og forutsetter at det er en slik konstans. Enten filosofene er enige eller uenige er de opptatt av det samme. Det er også rom for brudd og utvikling innenfor slike fremstillinger. Vi opererer f.eks. fortsatt med middelalder og nytid i vår periodeinndeling, en inndeling som tradisjonelt sett begrunnet et skille mellom en opplyst samtid, en opplysningstid, til forskjell fra den forutgående mørkets periode, som var preget av fordommer og overtro.

På 1700-tallet representerte Descartes den nye filosofiens begynnelse i kraft av sin mekanistiske og reduksjonistiske naturfilosofi. Etter at Newton ble den nye fysikkens mester, og filosofi og fysikk skilte lag, ble filosofi etterhvert identifisert med erkjennelsesteori. Descartes kunne stadig vekk beholde sin prominente plass som den moderne filosofiens opphavsmann, men nå som erkjennelsesfilosof. Det skjer ikke bare en vektlegging av nye aspekter ved Descartes' verker, men disse aspektene sies å utgjøre kjernen i hans teoretiske virksomhet, dette på bekostning av fysikk, matematikk og kosmologi.² Vi fremstiller i dag Descartes primært som erkjennelsesteoretiker, og da som rasjonalist. Descartes' erkjennelsesteoretiske posisjon tolkes ofte dithen at han mente at erfaring var uviktig og av liten betydning innenfor naturvitenskap, noe som er misvisende. Descartes snakker f.eks. nedlatende om filosofer som neglisjerer erfaring, og tror at "sannheten vil springe ut av hjernen slik som Pallas fra hodet til Zevs".³

Den samme ahistoriske tilnæringsmåten finner vi i fremstillinger av antikkens filosofi. I f.eks. fremstillinger av Platon vektlegges den såkalte idélæren og statsteorien ut fra visse deler av *Staten*, og det sies i tillegg gjerne også noe om en sammenheng mellom ontologi og politikk. Men det at Platon lar sin filosofi utspille seg i en litterær form som vi kan betegne som historiske dramaer, at svært mange av dialogene dramatisk sett utspiller seg i løpet av eller rundt den peloponnesiske krigen, at dialogens deltakere ofte er sentrale og dels fatale politiske figurer, at Platon genremessig dessuten knytter an til både tragedien og komedien - alt dette er aspekter som utelates.

²Se John Rée 1978, særlig s.19-27.

³The philosophical works of Descartes, vol I, s.14, Cambridge 1979.

Med disse eksemplene har jeg forsøkt å illustrere noen av problemene som er involvert i en utbredt måte å skrive filosofihistorie på, en fremgangsmåte som snarere er ahistorisk enn historisk. På en ureflektert måte velges det ut emner som tradisjonelt sett oppfattes som spesifikt filosofiske, mens store deler av og viktige aspekter ved en filosofis forfatterskap ofte overses. R.Rorty (1984) bruker betegnelsen doksografi på denne typen filosofihistorie, som han avgrenser fra andre måter å forholde seg til filosofiens historie på. Jeg skal i det følgende konsentrere meg om to av dem, som Rorty (1984) kaller historisk og rasjonell rekonstruksjon. Den siste varianten betegnes gjerne også som problemhistorie.

På samme måte som den doksografiske filosofihistorien tenderer rasjonelle rekonstruksjoner mot å være ahistoriske. Men det synes likevel å være visse grunnleggende forskjeller mellom doksografi og en problemhistorisk tilnærming. Doksografiske fremstillinger pretenderer å være *historiske*, og inkluderer en rekke historiske skikkelser som tradisjonen alt har innlemmet i filosofihistoriens kanon.

Men forestillingene om hva filosofi er har stadig endret seg. Og i tradisjonen er det derfor brukt ulike kriterier for å velge ut hvem som er filosofer. Descartes regnes i dag som filosof på grunnlag av andre kriterier enn på 1700-tallet. I moderne fremstillinger legges det som sagt hovedvekt på erkjennelsesteori. Doksografien bidrar på denne måten til å legitimere hva filosofi er. Ankepunktet mot doksografien er ikke det at den fungerer legitimerende, men at den stort sett ikke gjør dette bevisst og fra et artikulert filosofisk ståsted. Doksografien overtar mer eller mindre ureflektert tidligere doksografiers tematikk, emneinndeling og periodeinndeling, og tenderer mot å stivne i bestemte fortidige forestillinger om hva som er filosofiske spørsmål og problem, som om filosofi utgjør en egen naturlig art. Den doksografiske fremstillingen ignorerer at forestillinger om hva filosofi er er historisk skapt og inngår i en tolkingstradisjon. Den *gode* doksografien forutsetter derfor et artikulert begrep om hva filosofi er; og er vel vitende om at dette er en historisk frembrakt forestilling som bestemmer seleksjonen og klassifikasjonen av fortidens filosofiske idéer, med de anakronistiske problemene som dette kan innebære.

Problemhistorie tar på sin side ikke sikte på å skrive en sammenhengende filosofihistorie, men tar utgangspunkt i bestemte nåtidige filosofiske problem. Fortidige filosofer trekkes inn i den grad de kan sies å bidra med noe i en diskusjon med nåtidige filosofer. Den problemhistoriske diskusjonen med fortidige filosofer er ikke primært en *historisk* orientering. Den utgjør ikke et forsøk på å skrive historie, men å bedrive filosofi. Den er et forsøk på en "reell diskusjon", der vi vurderer fortidens måter å løse et problem på med våre moderne forsøk på å løse det samme problemet, og evt. forkaster eller forbedrer fortidige filosofers løsninger.

Russell drøfter bl.a. Platons idélære som et forsøk på å løse et felles problem (1964,s.72). R.K.Sprague (1993, s.251) har gitt et bilde av hvordan en slik innstilling kunne arte seg i forhold til lesningen av Platon generelt:

"In 1963 I had the priviledge of hearing Ryle's lectures on the *Sophist*, or should I say, on part of the *Sophist*, since he began the series by announcing that he would ignore everything except the section 237A-264B, which

he said, contained the "philosophical meat" of the dialogue. This procedure was perfectly in keeping with the temper of the fifties and sixties, in which it was the custom, at least in English-speaking circles, to concentrate primarily on late dialogues and on those portions of them that were judged to be of contemporary interest."

Et problemhistorisk perspektiv er selektivt i den forstand at det tilsidesetter store deler av f.eks. Platons forfatterskap, og anser det som foreldet. Og selvsagt må vi hevde at Platons idealiserte astronomiske modell er uriktig, og at Aristoteles' syn på kvinnen og slavene er både biologisk og etisk uholdbart etc. Samtidig opprettholder fagfilosofen et problemhistorisk område, som ikke er "okkupert" av enkeltvitenskaper, og der grekerne oppfattes som verdige diskusjonspartnere, ettersom de er opptatt av de samme problemene som vi er. Gjennom den problemhistoriske tilnæringsmåten risikerer vi derved å utviske den historiske forskjellen mellom fortidens og samtidens begreper og problemer. Og en slik fremgangsmåte vil lett kunne stemples som anakronistisk.

De som arbeider problemhistorisk kan på sin side hevde at den *historiske* tilnærmingen til fortidens filosofer må overlates til profesjonelle historikere. Men en gjennomført *historisk* rekonstruksjon, der vi utelukkende anser fortidens tekster som bundet til en spesifikk historisk/kulturell sammenheng og forsøker å forklare/forstå verdier og institusjoner ut fra ulike enkeltvitenskaper, vil kunne gjøre antikkens kultur til noe antikvarisk. Jeg slutter meg til MacIntyre når han om en rendyrket historisk måte å omgå fortidige tekster på sier: "they cannot emerge into the present except as a set of museum pieces" (1984, s.31).

Det kan synes som vi står overfor et dilemma, som Rorty (1984, s.49) har formulert både vel og tilspisset:

"..either we anachronistically impose enough of our problems and vocabulary on the dead to make them conversational partners, or we confine our interpretive activity to making their falsehoods look less silly by placing them in the context of the benighted times in which they were written."

For Rorty er dette dilemmaet kun tilsynelatende. Ikke bare har begge disse måtene å forholde seg til fortiden på sin berettigelse. De forutsetter også hverandre til en viss grad: "Successful historical reconstructions can only be performed by people who have some idea of what they themselves think about the issue under discussion, ..." (s.52,n.1).

Rortys poeng synes å være følgende. For å forstå f.eks. Aristoteles' begrep om stoff, er det en forutsetning at vi klargjør på hvilken måte Aristoteles' forståelse er forskjellig fra våre moderne forestillinger om hva stoff er. Og dersom vi forsøker å forstå hva Platon sikter til når han snakker om former eller idéer, må vi forsøke å artikulere dette gjennom moderne forestillinger som kan sammenlignes med Platons begreper. Vi har ingen annen mulighet dersom vi vil forsøke å forstå Platon. Vi kan ikke trekke noe varnnett skille mellom å rekonstruere og forstå en fortidig forfatter i "hans egne begrep" og i "våre begrep", mener Rorty: "These two topics

should be seen as two movements in a continuing movement around the hermeneutic circle, a circle one has to have gone around a good many times before one can begin to do either sort of reconstruction" (s.53, n.1).

Men på denne måten vil også den naive ahistoriske problemhistorien oppløses. Så lenge den er sin ahistorisitet bevisst, er den legitim nok.

Rorty ivaretar viktige hermeneutiske innsikter som innebærer at vi for å tolke en fortidig tekst må reflektere over og konfrontere teksten med våre egne forestillinger. For å kunne se teksten i en *historisk sammenheng*, for å kunne se at den uttrykker noe som er *anderledes* enn våre oppfatninger, må vi nettopp konfrontere teksten med vårt eget utgangspunkt.

"Vårt eget utgangspunkt" innbefatter noe langt mer enn en "fagintern" terminologi. Det dreier seg også om grunnleggende kulturelle og normative forutsetninger, f.eks. historiefilosofiske forutsetninger. Jeg skal drøfte denne mer generelle hermeneutiske problematikken i forhold til et studium av antikken generelt, og Platon spesielt.⁴

II

Det er i de siste ti årene nærmest blitt en motesak å vektlegge grekernes "anderledeshet". Mens grekerne på 1800-tallet kunne fremstå som forbilder, og som nærmest identisk med oss selv, er de nå blitt meget "anderledes". Nietzsche er en av de første som direkte utfordret forestillingen om den greske kulturens nærhet til vår egen.

I engelskspråklig sammenheng er det verdt å fremheve "the Cambridge Ritualists", bl.a. F.M.Cornfords *From Religion to Philosophy* (1912). Ved h.j.a. begreper og metoder fra sammenlignende antropologi og religionssosiologi (Durkheim) forsøkte Cornford å forklare fremveksten av førsokratisk filosofi. Likhetene mellom gresk og annen "primitiv" religion ble fremhevet, og den greske kulturen kunne settes inn i en utviklingshistorisk sammenheng. Men antikken kan stadig inngå i en normativ sammenheng; nå ikke lengre som en kultur som representerer noe forbilleglig, men noe vi har utviklet oss bort fra. Gjennom å skape en kontrast til grekerne ser vi våre egne fortreffeligheter. Vi har utviklet begreper, verdier, sosiale institusjoner, teorier etc. som vi både oppfatter som goder, og som vi hevder grekerne *manglet*: "De var ikke kommet så langt som vi er nå".

En av de moderne forutsetningene for å kunne tenke grekerne som "anderledes", "primitiv", fortidige etc. er opplysningstidens fremskrittsoptimisme, ikke minst slik den ble sammenfattet av Marquis de Condorcet i *Utkast til en historisk oversikt over den menneskelige ånds utvikling* (1794). Opplysningstidens forestilling

⁴Jeg vil her ikke bare forholde meg til det vi i dag regner som filosofiske tekster. Som vi også skal se er våre moderne klassifikasjoner av tekster i antikken som litterære og filosofiske problematisk av flere grunner.

om fremskritt gikk i hovedsak ut på at historien er en moraliserings- og opplysningsprosess, som beveger seg fra barbari, uvitenhet og overtro til opplysning, vitenskap og en dannet, demokratisk kultur. En forestilling om fremskritt er tilstede i en rekke moderne verker om antikken, ikke minst i B.Snells *Die Entdeckung des Geistes*. Jeg skal bruke Snells tolking som utgangspunkt for en diskusjon av noen sentrale hermeneutiske og metodologiske problemer.⁵

B.Williams (1993, s.21-49) har etter min mening argumentert overbevisende for at Snells tolking baserer seg på både tvilsomme metafysiske forutsetninger og noe vi kan kalle et genremessig "kategorimistak". Vi kan ikke lese Iliaden som om den var en antropologisk traktat, og som om Homer la frem en handlingsteori. En av Snells påstander er at Homers mennesker ikke har noe handlende *selv* og ingen forestilling om at de er i besittelse av en enhetlig kropp. De har derved selvsagt heller ikke noe skille mellom kropp og sjel. Ettersom Snell forutsetter en slik metafysisk distinksjon som sann, blir dette også noe Homers mennesker *manglet*, noe "det arkaiske mennesket" enda ikke hadde utviklet. Som filosofer, filologer og historikere må vi, så langt vi kan, bevisstgjøre oss slike problemer. Hva skal det f.eks. bety, som noen har hevdet, at Platon *manglet* et viljesbegrep?

En lesning av Platon involverer både en generell hermeneutisk problematikk, og krever dessuten en refleksjon over spesifikke problemer tilknyttet hans forfatterskap. Et generelt problem i tolkingen av antikkens tekster er at eposet, tragedien, Platons dialoger etc. rommer det *vi* klassifiserer som kosmologiske, historiske, teologiske, fiktive etc. aspekter. Vi leser tekstene ut fra teoretiske distinksjoner som ikke antikkens forfattere gjorde, men som *vi* gjør. Enhver slik distinksjon kan utfordres. Måten vi klassifiserer et innhold på er en måte å nærme seg en "åpen helhet" på.

Vi forsøker selvsagt også å tolke og rekonstruere tekstene gjennom det vi oppfatter som *tekstens* eksplisitte distinksjoner, som vi dessuten er påvirket av gjennom tradisjonen. Men vi leser uansett teksten ut fra visse grunnleggende moderne forutsetninger. En rekke sentrale moderne filosofiske og vitenskapelige begreper inngår i en tradisjon som går tilbake til gresk filosofi. Begreper som *fysis*, *aletheia*, *aitia*, *agathos* har preget og gitt retning til vestlig filosofi og vitenskap. Men vi vet også at våre moderne oversettelser, *natur*, *sannhet*, *årsak*, *god*, ikke betyr helt det samme som de greske begrepene.

⁵Snells perspektiv er kanskje ikke så utbredt blandt dagens klassiske litteraturteoretikere. Men hans generelle innflytelse viser seg gjennom at fremstående filosofer og litteraturkritikere baserer seg på hans lesning av *Iliaden*. Således Ch. Taylor i *Sources of the Self* s.117-18) og H.Bloom i *Ruin the Sacred Truths*, hvor Snell også utnevnes til "den mest opplysende kritikeren" ikke bare av Homer, men av gresk litteratur generelt (no. utg. 1991, s.46). I tillegg til B.Williams har B.Knox (1993, s.37-44) påpekt problematiske forutsetninger i Snells tolking av Homer.

Vi kan ikke ta det for gitt at våre oversettelser dekker de greske begrepenes betydning, og som sagt heller ikke greske filosofer rår over begreper og distinksjoner som for oss er selvsagte. De greske filosofene før Platon og Aristoteles disponerte f.eks. ikke over for oss grunnleggende og selvsagte kategorier som subjekt og predikat, begreper som gradvis ble utviklet gjennom en filosofisk og språkvitenskapelig refleksjon.

Vårt begrep om vitenskap forutsetter et skille mellom verden og måten vi forholder oss til verden på. Vi avgrenser faglig ulike områder av verden: sosiologi, historievitenskap, antropologi, psykologi, religion, fysikk etc. Og vi skiller mellom ulike måter å forholde oss til verden på: deskriptiv, normativ, autentisk, estetisk, religiøs etc. Vi kan ikke rekonstruere og har ingen uformidlet tilgang til noen enhetlig gresk livsverden eller "horisont". Vi leser verkene utfra andre begrep og distinksjoner enn de greske forfatternes, og vi leser ting inn i deres distinksjoner som ville ha vært dem fremmed. Vi kan ikke forutsette at Platon har en deskriptiv innstilling til ulike avgrensede "saksområder". Og vi bør ikke glemme at Platons dialoger ofte har en polemisk, komisk, tragisk, politisk og sarkastisk karakter. Tolkere har gjort Platon til først og fremst analytisk filosof, eller til ontolog/metafysiker, mystiker, politisk filosof etc. Platon har også vært lest inn i et historiefilosofisk skjema, eller ut fra en slags "mistenksomhetens hermeneutikk" - som bl.a. drøfter tekstene ut fra marxistiske og psykoanalytiske kategorier. Dette tilsier at vi så godt vi kan må forsøke å klargjøre den tolkingstradisjonen vi selv står innenfor. Vi må lese filosofihistorien både forlengs og baklengs.

De forutsetningene som preger våre tolkinger av antikkens tekster er av ulik karakter. Vi kan skille mellom to hovedpunkter: almene kulturelle og normative forutsetninger/spørsmål på den ene siden, og "faginterne", metodologiske på den andre. Med kulturelle forutsetninger mener jeg at vi f.eks. kan lese antikken inn i en fremskrittshistorisk eller forfallshistorisk sammenheng. Med metodologiske spørsmål, jeg holder meg her til Platon, mener jeg spørsmål som: Hvilken vekt skal vi tillegge dialogenes kronologiske orden? Hvilke kriterier anvender vi i vår konstruksjon av en slik orden? Hvordan skal vi forholde oss til tesen om at i tidlige dialoger gir figuren Sokrates uttrykk for Sokrates' egen filosofi ("rapporthypotesen"), mens han i senere dialoger er et talerør for Platons egen filosofi ("talerrørteorien")? Skal vi forsøke å tolke dialogene i et litterært perspektiv, for å se om formmessige likheter med tragedien eller komedien kan kaste lys over hans filosofi?

Noen metodologiske spørsmål, f.eks. stilometriske, er på ett nivå avgrenset til en fagintern, handverksmessig kunnen. Men resepsjonshistorien gjør det klart at sentrale metodologisk spørsmål i siste instans er vevet inn i kulturelle/normative forutsetninger. Gjennom stilometriske analyser kan det slås fast at Platons stil og språk er forskjellig i ulike dialoger, noe som i det minste taler for en utviklingsteori. Men utvikling kan igjen forstås på mange måter, og vi finner her to ytterpunkter: Platons utvikling har vært betraktet som et uttrykk for hans personlighet og rent intellektuelle utvikling, hans tenkings "indre dialektikk", et perspektiv som er henger sammen med romantikkens syn på personligheten. Eller man

har forsøkt å forklare Platons utvikling på en positivistisk/"reduksjonistisk" måte, der Platons tenking er et produkt av sosio-økonomiske eller seksuelle faktorer. Dette perspektivet er inspirert av henholdsvis Marx og Freud.

Det har i stor grad vært en motvilje mot å betrakte Platons dialoger fra et litterært perspektiv, f.eks. å sammenligne Platons dialoger med den greske tragedien eller komedien. Denne motstanden henger ofte sammen med verdimessige forutsetninger. Wilamowitzes (1919) biografiske utgangspunkt er f.eks. påvirket av romantiske forestillinger, og han mener at Platon i sin originalitet har skapt *den sokratiske dialogen* uten litterære forbilder. Et lite blikk på den britiske tradisjonen viser også klart Platon-tolkningens kulturelle grunnlag.

Ved å opprettholde "rapporthypotesen" i en eller annen variant kan et ideal inkarneres i en historisk person. Sokrates' status på 1800-tallet illustrerer hvordan motivet for å holde en "autentisk" Sokrates i live ofte har vært av moralsk art, snarere enn basert på kritisk analyse. Burnet skriver at det 18. århundret foretrakk Xenofons fremstilling av Sokrates i *Memorabilia* fremfor Platons i dialogene: "for he comes much nearer the idea than current of what a philosopher ought to be" (1968, s.103). Burnet selv sympatiserte med Victoria-tidens heltebilde av Sokrates, og her er Platon det fremste sannhetsvitnet. Ut fra *Forsvarstalen, Kriton, Faidon og Gorgias* ble Sokrates tildelt en martyrolle, og fremsto som grekernes Kristus.

Den moralske påberopelsen av Sokrates tok både en religiøs-konservativ og en rasjonalistisk-liberalistisk retning. I begge variantene glorifiseres og opphøyes Sokrates. Han er forfekteren av et gode som er bygget på et metafysisk-teologisk fundament, og danner en skanse mot de hedonistiske, verdioppløsende sofistene. Eller Sokrates bringes nærmere sofistene, som liberalistisk opplyser med utilitaristiske sympatier. Han bærer i begge versjonene en moralsk nimbus.⁶ For Grote og J.S.Mill er Sokrates en forsvarer av liberalistiske rettigheter, men med en moralsk storhet som plasserer han nær Kristus. I Mills pathosfylte retorikk blir Sokrates til en liberalistisk martyr, en moralsk kraft som vi stadig må holde frem som forbilde (bl.a. 1991, s.44).

I sin polemikk mot fascismen og stalinismen (1945) omtalte K.Popper Platons politiske idéer som "fullstendig totalitære og anti-humanitære". Popper bruker som så mange andre har gjort både Sokrates og Platon for egne politiske formål. Mens Platon svikter viktige intellektuelle og humanistiske idealer er den historiske Sokrates humanismens og den kritiske rasjonalismens martyr. Gjennom *Kriton* og *Apologien* har vi tilgang til hans testamente: "... he showed that a man could die, not only for fate and fame and other grand things of this kind, but also for the freedom of critical thought, and for a self-respect which has nothing to do with self-importance or sentimentality" (1995, s.194).

Jeg har så langt forsøkt å vise hvordan Platon-tolkningen er knyttet til alment kulturelle forutsetninger, og hvordan mer "interne" metodologiske spørsmål kan være

⁶R.Jenkyns (1980) har en fyldig behandling av den greske antikkens innflytelse på Victoria-tiden.

vevet sammen med disse. Enten vi bestreber oss på en historisk/kontekstuell eller en problemhistorisk tolking er det nødvendig å reflektere over slike forutsetninger. Gjennom en slik refleksjon kan vi utvikle et blikk for det som er "anderledes" i en tekst, det som er fremmed i forhold til vår moderne forståelse av verden. Først gjennom å bevisstgjøre oss våre egne forutsetninger blir vi i stand til å tydeliggjøre det som er forskjellig. Dette er en sirkulær prosess, der vi går frem og tilbake mellom våre egne forutsetninger og teksten og dens historiske sammenheng.

Det kan selvsagt også vise seg at en teksts "fremmedhet" beror på en "fordom" og manglende refleksjon, og at f.eks. en klassisk tekst uttrykker et syn på mennesket som ikke er så forskjellig fra vårt eget som vi har trodd.⁷

III

Ved å lese fortidens filosofiske tekster på en historisk eller kontekstuell måte kan vi ikke minst lære at visse sider ved vår moderne selvforståelse ikke er noe selvsagt. Og vi kan til og med lære at sider ved våre selvforståelse er feilaktig. På en måte er den historiske dimensjonen i kulturen blitt noe selvsagt for oss. Den er kanskje blitt så selvsagt at vi glemmer å tenke over hva det betyr at vår kultur, inklusive den akademiske verden og altså fagfilosofien, er historisk frembragt. Filosofer skriver f.eks. filosofihistorier som om filosofibegrepet og filosofi som fag ikke er historisk utviklet. Q.Skinners tekst *Meaning and understanding in the history of ideas* (1988) er bl.a. derfor stadig en viktig tekst. Her poengteres følgende:

"To discover from the history of thought that there are in fact no (...) timeless concepts, but only the various different concepts which have gone with various different societies, is to discover a general truth not merely about the past but about ourselves as well." "To learn from the past - and we cannot otherwise learn at all - the distinction between what is necessary and what is the product merely of our own contingent arrangements, is the key to self-awareness itself." (s.67)

Å lese en tekst historisk vil si å lese en tekst i forhold til de historiske forutsetningene og sammenhengene den inngår i. Jeg har forsøkt å argumentere for at dette ikke utelukker en problemhistorisk eller aktualiserende tilnærming til teksten, men at disse aspektene dels forutsetter hverandre. Dette er likevel momenter som både kan og skal holdes fra hverandre. En forutsetning for en historisk tilnærming til en tekst er at vi på ett nivå bestreber oss på å sette våre egne verdier og vurderinger i parantes. Jeg kan på den ene siden konstatere hva Aristoteles mente om slaver eller forholdet mellom mann og kvinne, og på den andre siden kan jeg hevde at hans meninger er uholdbare.

En rent historisk interesse, som bestreber seg på å beskrive eller evt. forklare fortidige tekster i lys av bestemte historiske betingelser, er tilknyttet et kulturvitenskapelig metodisk ideal: idéen om verdifrihet, som bl.a. Weber forfektet. Men

⁷Jfr. B.Williams kritikk av B.Snell, som er omtalt ovenfor.

Weber erkjenner at verdifrihet er et *metodisk* ideal som har sin plass kun *innenfor* den faglige aktiviteten. For Weber inngår enkeltvitenskapene alltid i en verdisammenheng, og den som bedriver vitenskap har også en plikt til reflektere over disse sammenhengene. Vi bedriver da i Webers terminologi ikke vitenskap, men sosialfilosofi. Å si at vi i et studium motiveres av en *rent historisk* interesse, er strengt tatt misvisende. Det at vi velger å beskjeftige oss med et emne, en epoke, er i seg selv et uttrykk for at vi mener at aktiviteten er verdifull. Det som motiverer oss er kulturelle verdier, og disse er i en grunnleggende forstand primære i forhold til det faglige. Først når vi har valgt et studieemne og bedriver en faglig aktivitet er vi forpliktet av visse metodiske ideal.

Men vitenskapeliggjøringen av kulturen har sine grenser, det gjelder både historien og samtiden - våre liv her og nå. Det er derfor viktig å opprettholde et refleksivt rom som overskrider enkeltvitenskapene. Weber har kalt denne aktiviteten for sosialfilosofi, Gadamer for filosofisk hermeneutikk. Det historisk-vitenskapelige perspektivet er ikke, og bør ikke være, enerådende i vårt forhold til antikken eller andre fortidige perioder.

IV

Jeg har understreket at en viktig verdi i studiet av fortidige tekster, er at vi kan lære at våre egne forestillinger ikke er naturgitt. Dette gjelder selvsagt også vår forestilling om hva filosofi og filosofihistorie er. En av de første som oppfattet filosofi som et fagområde med en historie, var Aristoteles. For Aristoteles har filosofi et bestemt gjenstandsområde, en metode og et formål som er naturgitt, som tilhører filosofiens "vesen". Han velger ut sine forgjengere ut fra sitt begrep om hva filosofi er, og er interessert i dem i den grad han kan relatere dem til sine filosofiske ideal. Men disse forgjengerne, bl.a. Heraklit, Parmenides og Empedokles, forsto ikke seg selv som filosofer i aristotelisk forstand, og hadde ikke noe begrep om filosofi som et eget spesifikt fagområde. Og de anvendte heller ikke betegnelsen om seg selv.

Når f.eks. Parmenides fra og med Aristoteles er klassifisert som filosof er det fordi visse ontologiske aspekter ved hans læredikt fremheves, slike som passer inn i Aristoteles' og senere filosofers begrep om hva filosofi er. Andre aspekter ekskluderes eller assimileres slik at de kan klassifiseres som filosofi. Når f.eks. Sextus Empiricus drøfter fortalen i Parmenides' dikt tolker han den allegorisk, og kan derved tilpasse den en bestemt forestilling om filosofi. Parmenides' fortale inneholder bl.a. konkrete betegnelser som hester, vognhjul, solpiker, noe Sextus mener egentlig skal tolkes som elementer i en erkjennelsesteori.⁸ Blandt filosofihistorikere har en slik allegorisk tolking vært rådende til langt inn i vårt århundre.

⁸W.Burkert (1969) går inn på en del av tradisjonens tolkinger av lærediktets innledning, og gir litteraturreferanser.

Parmenides' dikt er skrevet i hexameterform, og gjennom form og innhold knytter Parmenides an til en episk og didaktisk tradisjon. Og både Parmenides og andre før-sokratikere forstår seg selv innenfor en poetisk og derved didaktisk tradisjon.⁹ De konkurrerte med andre diktere om å utsi sannheten. Noen av dem ble da også anerkjent som moralske og politiske autoriteter. Og Parmenides' læredikt kan oppfattes som en slags teologisk-politisk ontologi, noe jeg ikke kan argumentere for her.

Mens Aristoteles konstruerer en filosofihistorie hvor han inkluderer en rekke forgjengere, som tilpasses Aristoteles' begrep om filosofi, forsøker Platon snarere å ekskludere andre fra det han omfatter som filosofiens område. Aristoteles forsøker å gi sitt eget begrep om filosofi en historie og knytter an til fortidens vise, dels for å gi sin egen filosofi større ærverdighet.¹⁰ Men Platon er den første som gir ordet filosofi et bestemt innhold, og han forsøker å annektere begrepet for sin virksomhet og sine kulturelle mål. Platon er da også den første som skiller eksplisitt mellom litteratur og filosofi. Det sier seg selv at Platons påberopelse av begrepet filosofi ikke er noe forsøk på en "verdinøytral" bestemmelse av hva filosofi er.

Et studium av filosofiens historie kan både implisitt og eksplisitt gjøre det klart at begrepet filosofi og fagområdet filosofi har vært i stadig endring. Og historiske studier og refleksjoner kan bl.a. være fruktbare i våre egne forsøk på å klargjøre hva filosofi er. Filosofi er like lite som enhver annen akademisk disiplin en naturlig kategori med naturlig grenser. Akademiske disipliner er ikke naturlige organismer med en naturlig begynnelse og slutt. Hva filosofi er, er heller ikke et historisk spørsmål i den forstand at vi kan svare gjennom å oppsummere fortidens filosofiske retninger. Det er ingen spørsmål og problemer som tilhører filosofifaget alene i kraft av at de er drøftet av fortidens filosofer. Men dette utelukker ikke at fortidens filosofi er viktig i mer positiv forstand, og til og med kan være uomgjengelig i våre forsøk på å artikulere våre egne filosofiske standpunkt.

⁹Jfr. Xenofanes DK fr.11; Heraklit DK fr. 40, 52 og 57.

¹⁰*Metafysikken* 983b og 984a.

LITTERATUR:

- Burkert, W., "*Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*" i: *Phronesis*, vol. 14, 1969.
- Burnet, J., *Greek Philosophy. Thales to Plato*, London 1968. Cornford, F.M. (1912), *From Religion to Philosophy*, Princeton 1991.
- Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol.I-IV, Cambridge 1962-1981.
- Knox, B., *The oldest dead white european males*, New York og London 1993.
- Krüger, L., *Why do we study the history of philosophy*, i: Rorty m.fl., 1984.
- MacIntyre, A., "*The relationship of philosophy to its past*", i: Rorty m.fl., 1984.
- Mill, J.S. (1859), *On Liberty*, (J.Gray og J.W.smith) London 1991.
- Popper, K. (1945), *The open society and it's enemies*, London 1995.
- Press, G.A., *Platos's Dialogues. New Studies and Interpretations*, Maryland 1993.
- Press, G.A., "*Principles of Dramatic and Non-D ogmatic Plato Interpretation*", i: Press 1993.
- Rée, J., "*Philosophy and the history of philosophy*", i Rée m.fl. 1984.
- Rée, J., Ayers, M. & Westoby, A., *Philosophy and its past*, 1978.
- Rorty, R., "*The historiography of philosophy: four genres*", i Rorty m.fl. 1984.
- Rorty, R., Schneewind, J.B., & Skinner, Q. (utg.) *Philosophy in History*, Cambridge 1984.
- Russell, B., *Filosofiens problemer*, Oslo 1964.
- Skinner, Q. (1969) "*Meaning and understanding in the history of ideas*", i: Tully 1988.
- Sprague, R.K., "*Some Platonic Recollections*", i Press (1993).
- Taylor, Ch., "*Philosophy and its history*", i Rorty m.fl., 1984.
- Tigerstedt, E.N., *Interpreting Plato*, Uppsala 1977.
- Tully, J., *Meaning and context*, Oxford 1988.
- Turner, *The Greek Heritage in Victorian Britain*, New Haven og London 1981.
- Weber, M. (1919), *Wissenschaft als Beruf*, Tübingen 1994.
- Wilamowitz-Moellendorff, U., *Platon* bd.I&II, Berlin 1919.
- Williams, B., *Shame and Necessity*, Berkeley 1993.

AKULTURELL OG KULTURELL MODERNITETSTEORI

Kjersti Fjørtoft

Charles Taylor vil i artikkelen "Inwardness and the Culture of Modernity" starte en diskusjon om to måter å forstå det moderne på. Han trekker et skille mellom en "akulturell" og en "kulturell" modernitetsteori. Han definerer "kultur" slik det brukes i antropologien. En kultur er et språk og et sett av praksiser som legger føringer på hvordan vi forstår virkeligheta.

En kulturell modernitetsteori studerer det moderne som en kultur eller grupper av kulturer blant andre kulturer. Det vil si hvilke sosiale praksiser, institusjoner og skikker som virker formende vår forståelseshorisont. Enhver kultur forstår naturen, fornuften, sosiale relasjoner og moralske verdier på sin måte. Denne forståelsen kommer til uttrykk i språket, i måten aktørene gjør greie for hvem de er på, og for hva som er verdifullt for dem. Noe av det som kjennetegner den vestlige kulturen, er at vi har prøvd å skape et verdinøytralt og objektivt vitenskapelig språk.

Det å være vitenskapelig knyttes til et krav om objektivitet og nøytralitet. Vitenskapelige forklaringer skal ikke knyttes til en bestemt kultur eller fremme særlige moralske verdier. Siden man alltid forstår virkeligheta på bakgrunn av sin egen forståelseshorisont må objektivitet stå som et ideal, noe som i praksis ikke er mulig å oppnå. I denne artikkelen skal jeg gjøre rede for Taylors skille mellom akulturelle og kulturelle modernitetsteorier. Jeg vil vise hvordan Taylor ser utviklinga av det moderne i nær sammenheng med utviklinga av

en bestemt fornuftsforståelse og dermed en bestemt måte å forstå seg sjøl på. En slik tilnærming gir også grunnlag for å kritisere rådende oppfatninger om hva som er rasjonelt og hvilke elementer som inngår i personbegrepet.

Skillet mellom akulturelle og kulturelle modernitetsteorier peker mot viktige moralfilosofiske spørsmål. Da tenker jeg på diskusjonen om det er "det gode" eller "det rette" som skal legges til grunn i etiske og politiske teorier. Kort sagt handler denne diskusjonen om etikk og politisk teori skal forankres i universelle begreper om retter og rettferdighet eller i aktørenes egne forestillinger om hva som er et godt liv. Deontologisk liberalisme har sine røtter i Kants moralfilosofi, og tar utgangspunkt i begreper om allmenne retter og plikter. Argumentene for dette er at det i det moderne fins mange, og til dels uforenlige forestillinger om hva som er godt, hva som er rett og hvilke betingelser som skal oppfylles for å leve et moralsk godt liv. Det er derfor nødvendig å operere med moralske målestokker som ikke sjøl er kulturelt bestemte eller historisk betingede. Taylor mener at etikk er historisk betinget, men samtidig gjenstand for teoretisk analyse og utvikling. Det trenger ikke være slik at den moderne realitet gjør det nødvendig å henvise til utenomhistoriske eller utenomkulturelle forutsetninger. Den historiske virkelighet og den menneskelige erfaring gir rikelig grunnlag for å utvikle universalistiske posisjoner. Poenget er at transendentale etiske posisjoner artikulere vår forestilling om det gode. Det betyr at begreper som "person", "rasjonalitet" og "autonomi" gir mening innfor rammene av bestemte livsformer.

Kulturell og akulturell modernitetsteori.

En kulturell modernitetsteori er opptatt av å studere moderniteten som kultur.

Det er nærliggende å tro at Taylor snakker om kulturelle teorier i tråd med sosialantropologen Clifford Geertz sine hermeneutiske studier av andre kulturer, blant annet på Java, Bali og Marokko.¹ Geertz starter sine undersøkelser med å spørre om hvordan aktørene forstår seg sjøl for å så sette det i sammenheng med kulturelle praksiser og institusjoner. Studiene går ut på å hele tiden veksle mellom aktørenes sjølforsåelse og helheten av sosiale mønstre. En slik framgangsmåte fører til at du hele tiden må revurdere dine egne oppfatninger. Våre egne antagelser og forestillinger (det Gadamer kaller for-dommer) vil også hele tiden settes på prøve, slik at vi blir bedre i stand til å gripe det egenartede med kulturen vi beskriver. Den vestlige verden har sjelden blitt studert på denne måten. Taylors "Sources of the Self" kan leses som en kulturell beskrivelse av det moderne.² Han støtter seg på filosofiske og litterære tekster for å gi et bilde av den moderne identitet. Veien til innsikt, både om egen kultur og andre kulturer går som sagt gjennom aktørenes sjølførståelse.

¹ Geertz utvider Gadamers teori om tolkning av tekster til å gjelde studie av hele kulturer. I *"The interpretation of Culture"*, New York 1973.

² Taylor, Charles, *Sources of the Self*, Cambridge University Press 1989.

Det fins noe i de fleste kulturer som artikulere hva det vil si å være en person. I vestlig moderne kultur er person begrepet knyttet til det å ha et selv. Forståelsen av hva det vil si å være en person er ikke den samme overalt. Sjølførståelse og verdensforståelse inngår i et dialektisk forhold. Vi skaper oss sjøl i en verden, og vi skaper verden gjennom oss sjøl. Dette er også argumentet for at etikken må forutsette et begrep om det gode. Når aktørene forteller om hva det vil si å være en person forteller de samtidig noe om hva de anser for å være verdifullt, hva som er godt og hvilke livsformer de vil identifiseres med. Moralen er ikke primært noe i oss, men et tema mellom oss.

I kontrast til en kulturell teori studerer en akulturell modernitetsteori moderniseringsprosessen som en kulturneutral prosess som kunne ha funnet sted i hvilken som helst del av verden. At en teori er akulturell, betyr at den støtter seg på et begrepsapparat som de menes å være verdinøytral. Moderniseringsprosessen analyseres i funksjonalistiske modeller hvor enhver kultur i prinsippet kan tjene som "input". Men det er ikke slik at enhver kultur kunne gjennomgå en sekulariseringsprosess, "bli offer" for en vitenskapeligjøring av bevisstheten, eller at ethvert metafysisk verdensbilde kan oppløses i skillet mellom fakta og verdier (Taylor, "Inwardness and the Culture of Modernity" s 602). Forståelsen av det moderne reduseres altså til analyser av en prosess eller transformasjon som alle kulturer i prinsippet kunne gjennomgå (Taylor ibid s. 601). Det blir ikke tatt høyde for at denne prosessen forutsetter og reflekterer et sett av menneskelige verdier. Dette er verdier som individet selv velger eller skaper.

Taylor nevner Durkheims analyse av overgangen fra mekanisk til organisk solidaritet og Webers beskrivelse av modernisering som utvikling av formålsrasjonalitet, byråkrati og verdsliggjøring av tradisjonelle verdier. Habermas teori som går ut på at et kjennetegn ved det moderne er at den tradisjonelle livsverden differensieres i ulike gyldighetssfærer, blir også brukt som eksempel på en akulturell modernitetsteori³. Selv om Webers analyse av moderniseringsprosessen som en rasjonaliseringsprosess blir brukt som eksempel på en akulturell teori, gir han oss et rikt bilde av det moderne som kultur. Weber hevder at at denne formen for rasjonalisering er typisk for den vestlige verden og at det ikke kunne skjedd i andre kulturer. I forordet til "Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie" (1920)⁴ sier han at det fantes tilløp til rasjonalisering i andre kultursamfunn. Men at det er kun i vesten at rasjonaliseringsprosessen har greid å sprengte de tradisjonalistiske rammene for den enkeltes livsførsel.

Ved at de metafysiske verdensbildene som ga grunnlaget for at det før-moderne mennesket kunne oppleve tilværelsen som meningsfull, blir borte, går tradisjonel-

³ Taylor, Charles "The culture of inwardness" i Hometh. Axel et. al. "Im Prozess der Aufklärung" Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. 1989.

⁴ Weber, Max i "Den protestantiske etikk og den kapitalistiske ånd" Oversatt til dansk av Christian Kock, Gyldendal Norsk Forlag 1981.

le verdier i oppløsning. Det moderne mennesket prøver å kompensere for meningstapet gjennom å gå fullstendig opp i rollen som eksempelvis politiker, vitenskapsmann eller religiøs. Webers teori om livskallet er en glimrende studie av den vestlige, eller enda smalere, den nord europeiske kultur. Taylor innrømmer at Webers studier av eksempelvis den protestantiske etikk som uttrykk for rasjonalisering av moralen hjelper oss med å definere en moderne kultur.

Akulturelle teorier inneholder ofte en vurdering av det moderne. Dette gir grunnlag for såvel optimistiske som pessimistiske teorier. Vi kan velge å legge vekt på hva som er vunnet, eller vi kan legge vekt på det som gikk tapt. Et argument for å legge selve prosessen til grunn for sine undersøkelser, kan være det at vi ser hva som blir borte og hvilke oppdagelser som blir gjort. Det ville derfor være galt å avvise en akulturell teori.

Kulturelle teorier beskriver endringen i lys av kontrasten mellom de ulike konstellasjonene (Taylor, "Inwardness and the Cultur of Moderity" s. 604). Det betyr ikke at vi må operere med akulturelle teorier for å foreta en vurdering. Snarere tvert om; enhver beskrivelse av et samfunn eller kultur inneholder en vurdering og en sammenligning av ulike verdier. Taylor hevder at en innvending som går ut på at beskrivelser av en kultur er uforenelig med vurderinger er feilslått (Ibid. s. 604). I artikkelen "Comparison, History, Truth" sier han at forståelse av andre alltid er sammenlignende, men jo mer vi nøytraliserer og vitenskapeliggjør, jo mer virker det ubevisst. (s. 150)⁵ Forståelse av en kultur er ikke uforenelig med kritikk. Poenget er at moderniseringen kan studeres hermeneutisk, ikke bare metodisk. En hermeneutisk tilnærming vil gjøre oss bedre i stand til å oppdage de rammene vi sjøl står innenfor. Det å studere en annen kultur eller et samfunn, trenger ikke bety at vi aksepterer alt det de andres står for, men at vi er villig til å konfrontere vår egen forståelse med alternative forståelser. Trua på at vi ikke kan gi en kvalitativ vurdering av ulike skikker, normer og verdier, er en misforståelse som stammer fra vårt eget likhetsideal (Ibid. s. 159). Forståelse muliggjør kritikk ved at vi går i dialog med det vi skal forstå. Dialog og samtale forutsetter at vi anerkjenner hverandre som likeverdige samtalepartnere. Det er ikke det samme som å være enige med den andre. Taylor benytter seg av Gadammers teori om "samtale med teksten" (Ibid s. 151). Poenget er at vi skal la våre verdier utfordres av andre verdier. Kulturell modernitetsteori er ikke uforenelig med kritikk så lenge vi er villig til å la oss utfordre.

Innenhet

En innvending mot akulturelle modernitetsteorier er i følge Taylor at de gir et forvrengt bilde av hvordan vi forstår oss sjøl (Taylor "Inwardness and the Culture of Modernity" s. 606). Taylors argumenterer for en utvida forståelse av vestlig modernitet. Hvis vi bare legger vekt på selve transformasjonen eller prosessen, mister vi andre viktige dimensjoner.

⁵ I Taylor; "Philosophical argument", Harward Univerity Press 1995.

En forutsetning for å studere moderniteten som kultur, er å forstå grunnlaget for den moderne identitet. Hvis dette forblir uavklart, kan vi heller ikke se hva som skiller det vestlige moderne samfunn fra andre moderne samfunn. Taylor sier at en av samfunnsvitenskapenes største utfordringer er å studere forskjellige former for modernitet i ulike deler av verden. Det er flere samfunn enn det vestlige som har gjennomgått en moderniseringsprosess. Likevel ser vi en tendens til å studere all modernisering som en og samme prosess.

Taylor beskriver den moderne identitet gjennom et begrep om «inwardness». Skillet mellom det indre og det ytre spiller en avgjørende rolle for vår sjølførståelse. Autentisitetidealet sitter dypt i den moderne bevissthet, og har også sine røtter i dualismen mellom det indre og ytre. Skillet oppstår med forestillinga om "selvet". Det er ikke alle kulturer som har en forestilling om et individuelt "selv" på samme måte som i den vestlige verden. "Selvet" er et relativt nytt begrep og vokser fram som et resultat av et syn på fornuften som en formålsrasjonell, produserende og fabrikkerende evne.

Når vi skal artikulere vår sjølførståelse, spiller motsetningen mellom det indre og det ytre en viktig rolle. Tanker, følelser, evner og muligheter er inne i oss, mens objekter er utenfor (Taylor, "Sources of the Self", 1989 s. 111). Vi er vesener med et utforska selv. Skillet mellom det indre og det ytre blir ofte forstått som fakta om oss sjøl, som noe universelt menneskelig. Ikke som en av flere alternative måter å skape seg sjøl på. Vi snakker om våre innerste følelser, eller om det ubevisste på samme måte som vi snakker om våre armer og bein (Ibid s. 112). Vi har ikke alltid forstått oss sjøl på denne måten. Selv om dette skillet føles fast og urokkelig, er det uttrykk for en historisk sjølførståelse. Grekerne snakket ikke om selvet på denne måten. Sokrates' motto "Kjenn deg selv" er en oppfordring til å forstå seg sjøl som en del av en kosmisk orden. Det moderne selvet er adskilt fra en slik orden, og vender seg inn i seg sjøl for å finne den sammenhengen det står i. Selvet er substansiert, det betyr at det blir tenkt som en ting som er mulig å søke etter og oppdage.

Skillet mellom det indre og ytre er også avgjørende for hvordan vi forstår oss som moralske aktører. Moralen er noe i oss som kan fortelle oss hva som er riktig å gjøre. Sjølkontroll og sjølbeherskelse har alltid stått sentralt innenfor vestlig moralfilosofiske tenkning. For Platon betyr dette at vi alltid skal la oss styre av ideen om det gode, og la fornuften styre følelsene. Fornuft blir her definert som evnen til å se og forstå hvordan tingene henger sammen i et altomfattende hele (Sources of the self s 121).

I det moderne har sjølkontroll og sjølbeherskelse fått et nytt innhold. Noe som ifølge Taylor henger sammen med et skifte fra en substansiell til en prosedural forståelse av fornuften. Taylor ser begynnelsen på dette allerede hos Augustin som sier at skal vi få frelse, sikker viten, må vi gå inn i oss sjøl. "Innerst i mit eget indre finner jeg mitt øverste prinsipp". Dette følges senere opp av Descartes. Skillet mellom *res cogitas* og *res extensa* uttrykker noe som kommer til å stå sentralt i den moderne vitenskapelige kultur. Fornuften frakobler verden utenfor. Sjelen er

det indre, mens kroppen er en del av den ytre verden. Vi får et begrep om fornuften som en prosedural evne som defineres uavhengig av substansielle forutsetninger. Taylor betegner Descartes begrep om fornuften "disengaged". Det betyr at vi ser på vår fornuft som noe fundemantalt annet en det som i realiteten former vår fornuft. (Taylor, "Inwardness and the culture of modernity" s 611)

Hos Kant og opplysningsfilosofien etableres skillet mellom det indre og ytre igjen om et begrep om et transcendentalt selv som inneholder visse aprioriske strukturer som gjør at vi kan danne oss forestillinger om en objektiv, men ukjent verden. Fordi virkeligheta alltid vil rette seg etter vår måte å erfare den på, kan vi aldri erfare den slik den er i seg selv. Slik får vi et begrep om fornuften som en prosedural evne, definert uavhengig av substansielle forutsetninger. Fornuften blir noe subjektivt, samtidig som den gir oss objektiv kunnskap. Trua på at det fins et nøytralt vitenskapelig språk og dermed at det kan trekkes et skille mellom fakta og vurderinger, har sine røtter i en slik sjølførståelse.

Taylors kritikk av moderne prosedural etikk.

Taylor kritiserer også akulturelle teorier for ikke å være i stand til å artikulere sine egne forutsetninger. Et hermeneutisk framgangsmåte ville kunne føre til at vi får er rikere forståelse av både vår egen og andre kulturer. Den samme kritikken rettes mot prosedural deontologisk etikk. Da tenker jeg spesielt på John Rawls teori om rettferdighet og Jurgen Habermas diskursetikk. Begge disse posisjonene bygger på Kants etikk og innholdet i det kategoriske imperativ.

Det kategoriske imperativ er et apriori prinsipp som ligger i vår praktiske fornufts struktur. Det betyr at alle våre handlingsregler skal være gjenstand for en rasjonell vurdering. En slik vurdering gjøres ved at vi utfører en test der vi spør om vi kan ville at våre egne handlingsregler også skal kunne gjelde som allmenne regler. Dette er det som kaller universaliseringskravet. Kants etikk foreskriver ikke konkrete handlingsregler, men forteller oss hvordan vi skal tenke når vi formulerer handlingsregler. Det kategoriske imperativ stiller oss overfor et krav om å gi oss sjøl lover som samtidig skal kunne gjelde for alle. Alle har krav på de samme rettighetene og den samme friheten. Dermed artikulere han noen av de viktigste verdiene i vår kultur, frihet og likhet.

Taylor sier at et viktig skille i overgangen fra det førmoderne til det moderne, er overgangen fra anerkjennelse ut fra verdighet til anerkjennelse ut fra ære. (Taylor, "The Politics of Recognition" 1984).⁶ Alle har krav på den samme behandlingen uavhengig av rase religion, kjønn, og sosial plassering. Vi vet at det ikke alltid har vært slik. Universelle rettigheter er framkommet ved at noen har gjort krav på dem. Taylors poeng er at disse rettighetene er historiske frambrakte *universelle* rettigheter.

⁶ Taylor, Charles, "The politic of reconation" Multiculturalism, Edited and introduced by Amy Gutman 1984.

Både Rawls og Habermas argumenterer for at etikken skal begrunnes i det rette, ikke det gode. Forestillingen om det gode er for mangeartet til at det kan gi grunnlag for universell normativ teori. Livssynspluralisme er i seg sjøl verdifullt og det er derfor viktig at etikken og politikken ikke fremmer et bestemt livsyn eller en bestemt moralsk overbevisning. Habermas hevder at normer prøves ut i en rasjonell diskurs. Det som gjør samtalen mulig er at deltagerne overholder visse gyldigskrav (sannhet, riktighet og oppriktighet). En norm er legitim dersom den er prøvd ut i en rasjonell diskurs der alle får anledning til å si hva de mener (forutsatt at de følger krav til gyldighet), og den kan tilfredstille alles interesser.

Det å foreta en rasjonell vurdering i dette tilfellet, vil være å føre hypotetiske samtaler med alle som kan tenkes å være berørt av emnet. Etikken begrunnes i vår evne til å samtale, ikke i samtalens innhold. De normene alle kan gi sin tilslutning til, er gyldige. Taylor er kritisk til prosedural etikk. Ikke fordi de argumenterer for alles krav på likebehandling og frihet, det er noen av våre viktigste ureduserbare goder, men fordi de ikke er i stand til å artikulere det de sjøl forutsetter. Dessuten mener han at moralen har rom for flere innsikter enn det som lar seg analysere i formale prosedurale modeller. Prosedurale etiske teorier rammes av den samme kritikken som akulturelle teorier. Når framgangsmåten blir metodisk og ikke hermeneutisk, mister vi viktige innsikter om vår moralforsåelse. Maksimeprøving foregår ikke i et tomrom.

Grunnen til at det fins handlingsregler som ikke kan universaliseres, er at de kommer i konflikt med det vi oppfatter som prisverdig og ønskelig, og at de dermed kommer i konflikt med motivasjoner som er konstituerende for vår forståelse av oss sjøl. Rettferdighet er bare én dimensjon i vårt moralske rom. Vi anerkjenner hverandre ut fra alles krav på likhet og frihet. Det er viktige verdier som inngår som sentrale deler av vår forestilling om det gode. Taylor hevder at disse godene er kommet som et resultat av en historisk prosess der aktørene forstår seg sjøl på bakgrunn av allmenne begreper om rettferdighet. Taylor anerkjenner altså et begrep om det rette, men det gir ingen mening uten å først plassere det innenfor rammen av et begrep om det gode. Taylor mener at både samfunnsvitenskapene, politiske og etiske teorier må erkjenne at de har sin substans fra en bestemt kultur og en bestemt historisk utvikling, og at de dermed hele tiden kan settes på prøve.

Han er likevel ikke relativist. Det finnes goder som overskrider andre goder (foreksempel frihet og likhet), de finnes i alle samfunn enten som artikulerte retter eller som uartikulerte muligheter. Problemet med deontologisk liberalisme er at mens de argumenterer for visse verdier, så utelukkes andre. De fremmer en type rasjonalitets forståelse som fører til at moralen blir noe evigvarende inni oss (inwardness). Moralens eksisterer ikke i oss, men som et tema i verden, som gir grunnlag for såvel sjølførståelse som forandring av sjølførståelse.

Avsluttende kommentarer

Taylor beskriver utvikling av det moderne selvet gjennom et begrep om "inwardness". Innenfor feministiske teorier har den samme prosessen blitt brukt for å illustrere hvordan historien har fremmet en mannlig tenkemåtes dominans. Nå er det delte meninger om hvorvidt det fins en mannlig tenkemåte. Det vi kan se, er iallefall at det er visse tenkemåter som får status av å være verdier, mens andre utelukkes. Flere feministiske teorier analyserer kvinners selv som fragmentert fordi de verdier som "identifiserer", i den forstand at de gir status, strider mot de vi erfarer som våre egne. Når det gjelder etikk, ser vi hvordan universell og generell metodetenkning får høyere status en kontekstuell og behovsorientert tenkning. Handlinger som er knyttet til det offentlige får høyere status en de som er knyttet til det private. Det som gir oss status av å være personer, er det vi har felles, ikke det som gjør oss forskjellige. Rettferdighet får høyere status enn omsorg, følelser faller ut av en prosedural modell. Dette er noe av den kritikken som har blitt reist mot universelle rettighetsteorier. Taylors skille mellom det kulturelle og akulturelle teorier er fruktbart i forhold til å utvikle et perspektiv som kan utfordre generaliserende og metodiske etiske og politiske teorier i vår tid.

Taylors argumentasjon går ut på at en akulturell teori egentlig uttrykker og formidler kulturelle verdier, men så lenge intensjonen er at de skal være verdinøytrale eller transcendentale, kan viktige innsikter om den moderne kultur gå tapt. Herunder kunnskaper om hvordan kjønn og kjønnsforskjeller artikuleres i det moderne. Taylors poeng kan utvikles slik at kulturelle teorier også kan også fungere "avslørende". Når vi tar utgangspunkt i måten aktørene forstår seg sjøl på, får vi kunnskaper om hva som oppfattes som verdifullt i et samfunn. Vi får kunnskaper om hva som gir anerkjennelse, men også hva som ikke gir anerkjennelse.

Når en bestemt oppfatning defineres som universelle oppfatninger om det rette, "låser" vi for muligheten til å la denne oppfatningen utfordres av andre. Vi hindrer oss sjøl i å utvide våre egen forståelseshorisont. Dermed kan en "nøytral" likhetsideologi bidra til å reproducere en struktur der visse grupper eller visse virksomheter blir underkjent. En hermeneutisk tilnærming innebærer at vi hele tiden må revurdere våre egne oppfatninger. Slik kan vi også bli bedre i stand til å se hvilke praksiser som blir verdsatt og hvilke som ikke blir det. Framveksten av det moderne er en prosess som konstituerer en bestemt praksis, hva vi anerkjenner hverandre for og hvordan visse verdier får forrang framfor andre. Vi ser for eksempel at det vestlige samfunn er en kultur der vitenskapelighet og formålsrasjonalitet er viktige verdier. Dermed blir ikke andre virksomheter og rasjonalitetsformer, som for eksempel omsorgsarbeid og praktisk orienterte rasjonalitetsformer like høyt verdsatt.

DEONTOLOGISKE ELEMENT I THOMAS AQUINAS' ETIKK

Ketil Bonaunet

Når det gjelder den thomistiske etikken struktur synes den mest vanlige oppfatning å være den at Aquinas søker å gjøre rede for sin etikk-konsepsjon, som innholdsmessig selvfølgelig rommer elementer fra den hebraisk-kristne tradisjonen, innenfor en aristotelisk, eller generelt: antikk-etisk eudaimonistisk ramme: Riktignok artikulere den thomistiske etikken radikale krav om "other-concern" fra den kristne tradisjonen, men likevel utgjør, som S. MacDonald formulerer det, hos Aquinas "greek philosophy ... the framework for the philosophical understanding of the foundations of Christian morality" (MacDonald 1990 s. 327).

Aquinas søker iflg. MacDonald, liksom de fleste andre etikere i det 13. århundre, å integrere de grunnleggende moralprinsippene fra den kristne tradisjonen, med sin forankring i nestekjærlighetsbudet, innenfor en eudaimonistisk struktur (jfr. MacDonald 1992 s. 55).

MacDonald plasserer seg med dette innenfor en tolkningsretning som bl.a. F. Copleston representerer: Copleston innleder sin framstilling av Aquinas under overskriften "Eudaimonism", og hevder utvetydig at "St. Thomas adopted an ... eudaemonological and teleological standpoint" (Copleston 1962 s. 119). MacDonald utlegger imidlertid samtidig også den greske eudaimonismen som en "egoistisk rasjonalisme", og presenterer sin tolkning av Aquinas under tittelen "Egoistic Rationalism: Aquinas's Basis for Christian Morality" (MacDonald 1990).

En tilsvarende Aquinas-tolkning kommer til uttrykk hos bl.a. T. Hibbs som også insisterer på den thomistiske etikken "premoderne" aristoteliske karakter (Hibbs 1990 s. 294, jfr. også Hibbs 1987). Den ledende representant for denne posisjonen er imidlertid A. MacIntyre, som i "After Virtue" (1981/1985)

gikk inn for en aristotelisk etikk, men som i sine seinere arbeider (jfr. MacIntyre 1988 og 1990) forsvarer en thomistisk etikk, - i en eudaimonistisk interpretasjon.

Iflg. MacIntyre finnes det i 2. halvdel av det 13. århundre så å si et "vannskille" i etikkens historie, nemlig i og med bruddet med den aristoteliske-antikke etikken, og dermed etableringen av forutsetningene for den moderne etikken. Etter MacIntyres oppfatning befinner Aquinas seg på den antikke-aristoteliske siden av det nevnte skillet, mens det er Duns Scotus som er den som legger grunnlaget for bruddet med den eudaimonistiske etikken og utviklingen av en moderne deontologisk etikk. MacIntyres karakterisering av overgangen fra den thomistiske til den scotistiske etikken utgjør en viktig impuls til dette arbeidet, og skal derfor gjengis relativt utførlig:

"On Aristotle's account, as on Plato's, the human being who has acquired the necessary education in the intellectual and moral virtues and who thereby apprehends what his or her good is acts so as to achieve that good. For Aristotle and Plato, as for other ancient writers, reason is an active goal-setting, goal-achieving power. Aquinas follows them Aquinas, like Aristotle, can find no room for any question as to why, given that one recognizes that something is one's true good, one should act so as to achieve it Hence to know that God commands those precepts of the natural law, in obedience to which one's good is to be realized, gives one no further, additional reason for obedience to those precepts, except insofar as our knowledge of God's unqualified goodness and omniscience gives us reasons - as it does - for holding his judgments of our own good, as promulgated in the Old and New laws, to be superior to our own. The "ought" of "One ought to obey God" is the same "ought" as the "ought" of "To do so and so is the good of such a one; so such a one ought to do so and so", - the same "ought", that is, as the "ought" of practical reasoning" (MacIntyre 1990 s. 154).

Denne karakteristikken av Aquinas' oppfatning av det moralske "skal" eller "bør" rommer en rekke elementer. Jeg vil her bare kort kommentere ett punkt: Iflg. MacIntyres oppfatning må altså det "bør" eller "skal" det er tale om i den naturlige lovs ("første og allmenne") prinsipper, og som er kunngjort i "den gamle lov" (*lex vetus*) og i "den nye", samt de prinsippene som i sin tur er begrunnet i de "første" prinsippene (se nedenfor pkt. II), ytterst sett være forankret i aktørens forståelse av sitt eget "sanne" gode og i hans velforståtte egeninteresse.

Hos Scotus finner vi imidlertid at "... alongside the "ought" of practical reasoning ... there appears another "ought", one unknown to Aristotle and to the ancient world generally, the distinctive "ought" of moral obligation" (ibid. s. 155). - Og med innføringen av et begrep om en spesifikk moralsk forpliktelse, som noe forskjellig fra begrepet om det som tjener ens sanne gode, åpner Scotus iflg. MacIntyre for at det genereres en rekke problemer for moralfilosofien,

- og for moralen, konsentrert omkring spørsmålet om hvorfor vi overhodet skal anse oss som underlagt en slik forpliktelse, og hvor denne forpliktelsens kilde eller grunnlag finnes: "*Scotus thus not only made possible but provoked a good deal of later moral philosophy, directly and indirectly, from Occam all the way to Kant*" (ibid.). Og som vi vet fra "After Virtue" er Kants moralfilosofi i sin tur bare begynnelsen på en utvikling som fører over Kierkegaard til Nietzsche, og til det 20. århundres moralske forvirring, som gjenspeiles bl.a. i den analytiske filosofiens etiske emotivisme.

Mitt formål i det følgende vil være å undersøke nærmere hvorvidt Aquinas' etikk har en eudaimonistisk struktur og er av en "premoderne" (Hibbs) type, og om det er slik at det er Duns Scotus som initiererer bruddet med den aristoteliske etikken.- Min hypotese er at allerede den thomistiske etikken sprenger den antikke eudaimonistiske etikkens rammer, og at reetableringen av etikken som filosofisk disiplin i (annen halvdel av) det 13. århundre (jfr. Wieland 1981) allerede i utgangspunktet inneholder og artikulerer elementer som ikke lar seg subsumere under en eudaimonistisk dimensjon.

Grunnleggende moralprinsipp i Aquinas' etikk

Nestekjærlighetsbudet utgjør iflg. Aquinas et fundamentalt moralprinsipp: *Diliges proximum tuum sicut teipsum!* Aquinas behandler dette i ST under sin redegjørelse for "den gamle lov" (*lex vetus*) (ST I-II, 98-105) (til forskjell fra den "nye" "nådens lov" under Kristus (ST I-II, 106-114)).

De moralske forskriftene eller prinsippene (*praecepta*) i *lex vetus*, og dvs. i særdeleshet dekalogen (98, 5, c) manifesterer eller tilhører iflg. Aquinas den naturlige lov (jfr. f. eks. 100, 8, 1). *Lex vetus* er ikke i sin helhet sammenfallende med *lex naturae*, i det den også inneholder forskrifter som går ut over den naturlige lov (98, 5, c). Ut over moralske prinsipper inneholder *lex vetus* også seremonielle (jfr. 101-103) og juridiske (104-106) forskrifter. *Lex vetus* er slik distinkt fra (jfr. 91, 4 og 5 samt 99, 2, 1), men ikke helt atskilt fra den naturlige lov (99, 2, ad 1).

Forsåvidt det dreier seg om moralske prinsipper som samtidig tilhører den naturlige lov er disse universelt forpliktende, dvs. fordi de tilhører den naturlige lov; (*omnes tenebantur ad observantiam veteris legis: non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturae*) (98, 5, c).

I tråd med den teologiske tradisjonen anser Aquinas de forskjellige moralske prinsippene i dekalogen for å være forankret i nestekjærlighetsbudet: Hele loven er oppsummert i dette budet (99,1, ad 2), som sammen med budet om å elske Gud er "det første og fremste bud" (jfr. 100, 3, 1). Men samtidig utgjør disse prinsippene, som de "første og allmenne" (*prima et communia*) prinsipper, den grunn som de mer spesifikke budene er avledet fra: Budene i dekalogen er relatert til dem som konklusjoner til allmenne prinsipper (100, 4, ad 1),

og omvendt: de primære prinsippene er inneholdt i de spesifikke budene som prinsipper i konklusjoner (*sicut principia in conclusionibus*) (100, 3, c).

Jeg vil i det nærmest følgende konsentrere framstillingen om Aquinas' forståelse av disse grunnprinsippenes karakter, og særlig nestekjærlighetsbudet, som er det som er umiddelbart moralsk relevant.

For det første, - dreier det seg om et prinsipp som i Aquinas' forståelse har en deontologisk karakter, dvs. om et universelt og absolutt-ubetinget ("kategorisk") forpliktende eller forbindtlig prinsipp? - At det iflg. Aquinas gjelder for alle har vi allerede vært inne på. Og hans oppfatning i dette henseende er uomstridt. Det forholder seg annerledes når det gjelder prinsippets plikt-karakter og "kategorisitet". W. Kluxen hevder at pliktbegrepet aldri behandles i Aquinas' etikk, - "ja man kann sich fragen, ob er in ihr nicht gänzlich zu entbehren ist. Der Begriff der "Obligation", der von manchen Interpreten an seiner Stelle genannt wird ist selbst kein tragender und auch nicht von solcher Strenge wie der Pflichtbegriff. In keiner Weise ist die thomistische Ethik eine "Pflichtethik" (Kluxen 1980 s. 227). - Kluxen modererer imidlertid et annet sted denne tilsynelatende totale benektelsen av nærværet av deontologiske elementer i den thomistiske etikken overhodet (jfr. nedenfor).

Aquinas taler altså om at *lex vetus*, forsåvidt den manifesterer den naturlige lov, "forplikter" (*obliget*) alle (ST I-II, 98, 5), og om lovens *obligatio* (jfr. f.eks. 99, 1, c og 100, 2, c). - Han taler også om at alle er "forpliktet" eller "bundet" (*tenetur*) til å etterkomme *lex vetus* forsåvidt den inneholder prinsipper som tilhører *lex naturae* (98, 5, c, jfr. ovenfor s. 2). - Iflg. en tredje uttrykksmåte er det tale om en *debitum morale* (99, 5, c), om vår *ratio debiti ad dilectionem ... proximi* (jfr. 100, 11, ad 1) og om en "absolutt" (*absolute*) *ratio debiti* (104, 1, c). Og det er en slik tale om moralprinsippenes karakter av *debita* som veier tyngst m.h.t. en forståelse hos Aquinas av disse som deontologiske.

"*Debitum*" inneholder hos Aquinas generelt et element av nødvendighet. Men det foreligger ulike betydninger av "*debitum*", og tilsvarende: ulike grader av nødvendighet knyttet til de ulike betydningene (jfr. ST II-II, 80). - Alle dygder som angår menneskets relasjoner til andre mennesker (*quae ad alterum sunt*) er knyttet til rettferdighet. Og rettferdighetens "sanne vesen" (*ratio vera iustitiae*) består i å yte en annen det man skylder (*debet*) ham. Aquinas skiller nå mellom legal og moralsk "skyld" eller "forpliktelse" (*debitum legale/debitum morale*). Den førstnevnte består fordi en menneskelig (positiv) lov påbyr (*adstringitur*) det. Det moralske *debitum* angår det jeg "skylder" noen eller er "forpliktet" til *ex honestate virtutis*. - Hva innebærer dette, og hvilken betydning har det for en forståelse av Aquinas' moralprinsipper som deontologiske? Ethvert *debitum* innebærer nødvendighet. Men moralsk nødvendighet er av to grader. Den sterkeste grad av nødvendighet tilkommer det som kreves for å opprettholde "moralisk godhet" overhodet (det som er nødvendig

(*necessarium*) *ut sine eo honestas morum conservari non possit*). En svakere grad av moralsk nødvendighet tilkommer prinsipper og handlinger som bidrar til et høyt nivå av godhet (*ad majoram honestatem*), men som altså ikke er uunnværlig for opprettholdelse av moralsk godhet (*honestas*) overhodet. - En tredje grad av moralsk nødvendighet angår det som er “passende” (*debitum per modum ... condecientiae*) (jfr. ScG, II, 28, samt Dewan 1992 s. 47).

Det er vanskelig å se at den nødvendighet som tilkommer prinsipper som angår nødvendige betingelser for å opprettholde “moralisk godhet” (*honestas*) overhodet, er svakere enn den moralske *necessitas* som kjennetegner det moralsk forpliktende eller det moralske skal i en kantiansk forstand. Jeg finner m.a.o. ikke tilstrekkelige grunner til å fraskrive Aquinas’ *debitum morale per modum necessitas* (jfr. ScG, II, 28; Dewan 1992 s. 47) og prinsipper som gjelder som “forpliktende” (*obligata*) *ex debito necessitatis* (ST II-II, 80, 1, ad 3) deontologisk karakter og moralsk “kategorisitet”. - W. Kluxen kommer da også i alle fall nær en innrømmelse av dette: “Doch ist ein “Sollen” zweifellos zu den Grundbegriffen gehörig ... sofern es im Begriff des “Geschuldeten”, des bonum debitum ... mitausgesprochen ist” (Kluxen 1980 s. 228).

At et element av kategorisk forpliktelse må være til stede i Aquinas’ etikk innrømmer forøvrig nylig også MacIntyre: “ ... in order for the precepts of the natural law to have the force and authority of *law*, they must be, as Kant rightly understood, categorical imperatives” (MacIntyre 1997 s. 96).

Det er imidlertid et viktig punkt hos Aquinas at et strengt og ubetinget “skal” bare tilkommer de “første” og “allmenne” prinsippene. Dette påpeker også Kluxen: “... als solche (in ihrer “*Ilgemeinheit*”) sind sie unveränderliche und unbedingte Prinzipien, die nicht verkannt werden können” (Kluxen 1980 s. 227).

I det vi nå vender tilbake til Aquinas’ behandling av “den gamle lov” finner vi at han også der hevder at ethvert prinsipp som er nødvendig for å opprettholde en moralsk orden eller en “dygdens orden” (*ordo virtutis*) overhodet, har karakteren (*ratio*) av *debitum* (ST I-II, 100, 2, 1). Og pliktelementet er sterkere i de prinsippene som er tilordnet rettferdighet (100, 3, ad 3), forsåvidt disse angår hva menneskene “skylder” eller er “forpliktet til” overfor hverandre (100, 2, 2).

De moralske budene i dekalogen, hvis prinsipp nestekjærlighetsbudet er, angår rettferdighet (100, 3, 3). Vi må derfor med rimelighet kunne slutte at nestekjærlighetsprinsippet, som et “første og allment” prinsipp, i Aquinas’ forståelse har en deontologisk karakter, forsåvidt det angår vår “other-concern” og artikulere en nødvendig betingelse for bevaringen av *honestas* overhodet.

Nestekjærlighetsbudet gjelder, som en manifestasjon av *lex naturae*, iflg. Aquinas for alle (jfr. ovenfor s. 2). Men sammen med denne “universality of applicability” inneholder det også hva vi kan kalle en “universality of concern”

(jfr. Wood 1990 s. 135). Det omfatter enhver som ens “neste”: “*Mandatum ... caritatis ad omnes proximos extenditur*” (100, 5, 4). - Denne universaliteten forhindrer imidlertid ikke at man har særlige plikter overfor sine nærmeste og dem man på en særskilt måte står i gjeld til. Et sett av negative plikter omfatter alle: Det er slik et umiddelbart diktat fra den naturlige fornuft at man ikke skal skade noen (100, 5, c og ad 4; jfr. også 95, 2, c, samt 100, 7, ad 1).

Når det gjelder positive plikter (*praecepta affirmativa*) om å gjøre godt overfor og tjene andre omfatter disse framfor alt mennesker en står i særskilte relasjoner til, og den naturlige fornuft foreskriver ikke direkte at bestemte ting skal gjøres. De positive pliktene er m.a.o., som bl.a. Kant seinere formulerer det, “vide” eller “ubestemte”.

Iflg. Aquinas er moralske prinsipper rasjonalt innsebare: *ad praeceptia moralia ratio hominis sufficere videtur* (ST I-II, 99, 2, 1). Moralske plikter er bestemt av fornuften eller “fornuftens regel” (*secundum regulam rationis*) (99, 5, c). Det som er i samsvar med fornuften (*congruant / consonant ratione*) er godt, og det som er mot (*contra / discordant*) fornuften er ondt (98, 1, c og 100, 1, c). Og når det gjelder kjærlighetsbudene er disse, som første og allmenne (*prima et communia*) prinsipper i den naturlige lov “innskrevet i den naturlige fornuft som selvinnytsende” (*scripta in ratione naturali quasi per se nota*) (100, 3, c), eller “selvinnytsende for den menneskelige fornuft” (*per se nota rationi humanae*) (100, 3, ad 1; jfr. også 100, 4, ad 1). “Et prinsipp har karakter av en plikt (*habet rationem debiti*); og at mennesket av nødvendighet har en plikt overfor Gud og sin neste kan enhver lett begripe (*quod autem homo ex necessitate debeat aliquid Deo et proximi hoc de facili cadet in conceptione hominis*)” (100, 5, ad 1).

De to” kjærlighetsprinsippene” atskiller seg imidlertid i visse henseene fra hverandre. Forsåvidt Guds eksistens iflg. Aquinas ikke er noe som er selvinnytsende er det bare prinsippet om nestekjærlighet og prinsipper som regulerer vårt forhold til andre mennesker som kan gjelde som selvinnytsende for den menneskelige fornuft, og som har sin bindende kraft i fornuften alene (*habent vim obligandi ex solo dictamine rationis*) (104, 1, ad 2). Prinsippet om kjærligheten til Gud, og generelt prinsipper som angår menneskets forhold til Gud gjelder for “fornuftens som informert ved tro” (*ratio fide informata*) (104, 1, ad 3).

Samtidig som Aquinas insisterer på de grunnleggende moralprinsippenes rasjonale innsebarhet understrekes forøvrig også i denne sammenheng deres deontologiske karakter: De moralske prinsipper har sin bindende kraft (*vis obligandi*) fra “den naturlige fornufts diktat” (*ex ipso dictamine naturalis rationis*) (jfr. 100, 11, c og 104, 1, c), og *ex sola ratione* eller *ex solo dictamine rationis* (jfr. 104, 1, c og ad 2) eller *practicae rationis* (91, 1, c og 3, c). Som H. Reiner påpeker er en slik tale om “*ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio*

dictat hoc esse debitum fieri vel vitari” av klart deontologisk karakter (jfr. Reiner 1963 s. 262 f).

De primære prinsippenes *per se nota*-karakter utelukker ikke for Aquinas at det er først gjennom vår menneskelige virksomhet og vår refleksjon over denne at vi kommer til erkjennelse av dem (jfr. Swiezafski 1995 s. 150 og Hibbs 1987 s. 273 f og 279). Forsåvidt de “første” prinsippenes *per se nota*-karakter har sin bakgrunn i refleksjon over menneskelig handling eller vår tilværelse som handlende personer og over vår praksis overhodet, er det også rimelig å spørre etter en artikulering av de grunntrekkene ved vår praksis, ut fra hvilke vi griper de første prinsippene som “selvinnlysende”. De første prinsippenes *per se nota*-karakter utelukker m.a.o. ikke muligheten og nødvendigheten av en eksplikasjon av den filosofiske, - samt for Aquinas også den teologiske - konteksten de tilhører, selv om en slik eksplikasjon, i alle fall dersom man aksepterer prinsippenes selvevidente karakter, ikke skal ha en begrunnelses-funksjon.

På den annen side, dersom man ikke anser en henvisning til prinsippenes selvevidens som tilstrekkelig, vil det være rimelig å etterlyse grunner for aksepteringen av prinsippene. I vår sammenheng vil det særlig være relevant å søke en klargjøring av forholdet mellom nestekjærlighetsbudet som et “første” og “allment” praktisk prinsipp og som rasjonalt erkjennbart, og Aquinas’ konsepsjon av “lykke” (*beatitudo*) som menneskets ytterste mål (jfr. ST I-II, 1 - 5).

Noen hovedtrekk ved Aquinas’ lykkebegrep

Det er ikke mitt formål å gi noen inngående framstilling og drøfting av Aquinas’ lykkekonsepsjon. Jeg vil bare skissere noen hovedtrekk ved lykkebegrepet slik det behandles i *Summa Theologiae* (jfr. ST I - II, 1 - 5).

Thomas’ redegjørelse består av 2 hovedskritt: I det første formuleres et formalt begrep om lykke (*beatitudo*) som menneskets ytterste formål (*ultimus finis*) (jfr. ST I-II,1). Den formale bestemmelsen (lykkens *ratio*) utlegges i klart aristoteliske termer (jfr. Nik.et. 1094 a 20 og 1097 a 25 f, a 30, b 5 og b 7). Også m.h.t. det andre skrittet, hva lykke består i (*id in quo ista ratio invenitur* eller *id in quo consistit beatitudo*) (ST I-II, 2, 7, c), følger Aquinas et stykke på veg Aristoteles, og artikulere et begrep om lykke i termer av realisering av menneskets potensialitet som rasjonalt vesen.

For Aristoteles består lykke i en “sjelens virksomhet”, som “uttrykker fornuff” eller “krever fornuff”, og som en virksomhet på sitt beste, ut fra dygd (jfr. Nik.et. 1098 a 5 ff). Men også for Aquinas er lykke, i en forstand, en sjelelig virksomhet (jfr. ST I-II 1, 8, c; 2, 7, c; 3, 1, c og 3, 2, c). Og på ett nivå er iflg. Aquinas Aristoteles’ begrep om lykke adekvat:

“Man’s happiness is twofold One is perfect or complete, the other imperfect. By perfect happiness we understand that which at-

tains the true nature of happiness; imperfect happiness ... participates in some partial likeness of happiness" (3, 6, c), (jfr. også bl.a. 62, 1, c).

Det lykkebegrepet Aristoteles artikulere i termer av sjelens rasjonale virksomhet og (moralsk og intellektuell) dygd representerer iflg. Aquinas en "ufullkommen lykke": "man's happiness as it can be had in this life ... consists in activity in accordance with complete virtue" (4, 6, c, med sitat fra Nik.et. 1102 a 5). "For the happiness of this life consists in activity of the intellect, whether speculative or practical" (4, 5, c), - "principally in contemplation, but secondarily in the operation of the practical intellect directing the human actions and passions, as it is said in the ethics" (3, 5, c), (jfr. også 4, 7, c og 5, 5, c).

Denne dimensjonen av menneskelig lykke, som konstitueres gjennom hva Aquinas kaller de "erverdede dygdene", som mennesket (prinsipielt) er i stand til å oppnå gjennom sine naturlige evner, blir hos Aquinas gjenstand for en utførlig behandling under hans framstilling av dygdene i ST I-II, 49 - 67. - Disse dygdene kan et menneske bare oppnå innenfor et menneskelig fellesskap. Ervervelsen av de øvrige dygdene forutsetter derfor et visst mål av "rettferdighet" (jfr. 60, 3, c), som regulerer forholdet mellom medlemmene i fellesskapet. - Det dreier seg her iflg. Aquinas uttrykkelig om en dimensjon av det etiske liv som er tilgjengelig for en rent filosofisk refleksjon.

Men det begrepet om lykke som Aristoteles artikulere i termer av intellektuell og praktisk virksomhet, i samsvar med dygd, representerer iflg. Aquinas bare en "ufullkommen" lykke. Aristoteles er, hevder Aquinas, selv klar over at det forholder seg slik (jfr. 2, 8, ad 1). For Aristoteles innrømmer at selv den som har fullkommen dygd og tilstrekkelig av ytre goder "gjennom et helt liv" er "velsignet" (*makarios*), men bare "som et menneske". For er den menneskelige lykke "fullendt" (*teleion*) i ethvert henseende? (jfr. Nik.et. 1101 a 15 f).

Det ytterste formål for all streben er iflg. Aquinas intet "skapt gode", men Gud, som utgjør den ytterste væren som *esse per essentiam* og det absolutte, universale gode (*universale bonum simpliciter*) (jfr. ST I, 6, 1 - 4 og 60, 5, ad 1):

"It is impossible for man's happiness to consist in a created good, for happiness is the perfect good which wholly brings desire to rest, for it would not be an ultimate end if something should still remain to be desired. Now the object of the will, or human appetite, is the universal good, just as the object of the intellect is universal truth. Hence it is evident that nothing can bring the will of man to rest except the universal good. This is not found in any created thing but only in God, for all creatures have goodness by participation. Therefore man's happiness consists in God alone ... /the/ universal source of good, ... the infinite and perfect good" (ST I-II, 2, 8, c og ad 1), - som samtidig er det første "varensprinsipp", "in Whom is every perfection of being" (2, 5, ad 3), (jfr. også bl.a. ST I, 1, 4, c; 4, 3; 44, 4 og 62, 1).

Menneskets streben er altså i siste instans en streben mot Gud som er det ytterste *telos* i en primær mening. Først sekundært kan så vår "tilegnelse" (*adeptio*) av dette mål omtales som et ytterste formål: " "end" is said in two ways, the end for the sake of which (*cuius*) and the end by which (*quo*). The former is the object itself in which the good is found; the latter is the use or attainment of that object" (ST I-II, 1, 8, c).

Hos Aquinas stilles for øvrig begrepet om Gud som objekt og formål for vår streben, ikke bare som allerede omtalt inn i en "værensmetafysisk", men samtidig også inn i en skapelsesteologisk sammenheng. - Som M. Forschner påpeker er denne konsipert i nyplatonske termer, dvs. av *exodus* og *reditus*, slik at Gud som prinsipp og kilden til all væren og godhet, samtidig blir målet for vår (tilbakevendende) streben, - etter væren og godhet (jfr. Forschner 1993 s. 104). Denne Aquinas-interpretasjonen kan for øvrig opprinnelig føres tilbake til M. å. Chenu (jfr. Chenu 1964 s. 304 ff).

La oss imidlertid nå vende tilbake til Aquinas' begrep om "fullkommen lykke": Vår "tilegnelse" av Gud og vår "ytterste og fullkomne lykke" (*ultima et perfecta beatitudo*) oppnår vi gjennom en virksomhet ved vår høyeste evne, intellektet, i en *contemplatio Dei, in visione divinae essentiae* (ST I-II, 3, 8, c). I og med det "fellesskap" (*communicatio*) eller den "partisipasjon" eller "forening" (*participatio, unio eller conjunctio*) (jfr. bl.a. 3, 1; 3, 7, ad 2, 3, 8 og 5, 2) med Gud - *in qua quiescimus sicut in fine* (100, 5, c) - dette innebærer, tilfredsstilles menneskets streben etter det gode, slik at intet annet lenger etterstrebes (jfr. 1, 5, c). Og det er tilsvarende iflg. Aquinas først i og med en slik lykke at de formale (aristoteliske) kriteriene på en "fullendt" og "selvtilstrekkelig" lykke oppfylles.

Det dreier seg her for øvrig om et mål hvis oppnåelse ligger hinsides menneskets naturlige evner, og som avhenger av en Guddommelig nåde: "The final happiness prepared for the saints surpasses both the intellect and the will of man" (5, 5, c). Og denne fullkomne lykke i "partisipasjonen" i eller "foreningen" med Gud, i og med visjonen av Guds vesen tilhører en framtidig tilværelse. Enhver Gudserkjennelse i dette liv har iflg. Aquinas en overveiende negativ karakter, og dvs. ikke bare den filosofiske, men også den teologiske og gjennom troen tilgjengelige Gudserkjennelsen (jfr. Forschner 1993 s. 96).

Likevel kan man, hevder Aquinas, tale om en delvis partisipasjon eller ufullkommen "begynnelse" (*inchoatio*) av en fullkommen lykke allerede i dette liv, og dvs. ut over de naturlige "erverdede" dygdene, gjennom de "teologiske", av Gud "inngytte" dygdene (tro, håp og kjærlighet) (jfr. ST I-II, 62).

Vi finner m.a.o. 3 nivåer av lykke i Aquinas' tenkning (jfr. Schockenhoff 1987 s. 125 ff): (1) Et nivå av "ufullkommen" - "naturlig" lykke, som konstitueres ved de "erverdable" moralske og intellektuelle dygdene. (2) Dernest finnes det et nivå, riktignok av "ufullkommen" lykke, men som likevel utgjør en "begynnende" partisipasjon i den "fullkomne" lykke, i og med besittelsen av

de “inngytte” dygdene. Vår partisipasjon i lykken kan nemlig være ufullkommen på to måter: “One is on the part of the object itself of happiness, which is not seen according to its essence” (ST I-II, 5, 3, ad 2). Dette kan sies å være tilfelle når det gjelder nivå (1), hvor det er vår egen selvrealisering som rasjonale vesener som er lykkens “objekt”.

“The other way / of imperfection / is on the part of the one participating, who indeed attains the object of happiness in itself, namely God, but imperfectly ...” (ibid.). Dette gjelder for nivå (2). (3) Dernest følger den hinsidige “fullkomne” lykke som består i en skuen av Guds vesen.

Allerede tanken om en slik fullkommen lykke er imidlertid iflg. Aquinas noe som er *supra rationem* og hinsides menneskets egne evner (62, 2, ad 2), - “made known to us only by divine revelation in Sacred Scripture” (62, 1, c). Her møter vi selvfølgelig en grense for en filosofisk tilegnelse og utlegning av Aquinas’ etikk. Og, som nevnt, er den fullkomne lykke noe som bare Gud kan bevirke. Det dreier seg også om et begrep om lykke som ikke kan artikuleres unntatt på basis av en åpenbart teologi. M.a.o.: En slik lykkekonsepsjon (“tilegnelse” av Gud som menneskets “værensmessige” og “vesensmessige fullending” (jfr. Kleber 1988 s. 180)) “ceases to be a philosophical one” (Donagan 1985 s. 39).

Spørsmålet om en eudaimonistisk begrunnelse av nestekjærlighetsbudet som et universalistisk moralprinsipp

For en forankring av nestekjærlighetsbudet og derved et universalistisk moralprinsipp i en mer fundamental teleologisk-eudaimonistisk dimensjon synes det dermed å foreligge to muligheter: Enten en filosofisk begrunnelse i Aquinas’ aristoteliske begrep om (“ufullkommen”) lykke, eller en teologisk begrunnelse i begrepet om “fullkommen lykke”, (evt. i begrepet om en teologisk fundert begynnende (ufullkommen) partisipasjon i “fullkommen lykke”).

En forankring av våre moralske forpliktelser i et rent teologisk fundert begrep om “fullkommen lykke” vil på mange måter være problematisk. Til de problemer som generelt gjelder for en begrunnelse av moralen i religionen (jfr. f.eks. Honnefelder 1995), kommer m.h.t. en Aquinas-fortolkning dette at de grunnleggende moralprinsippene iflg. Aquinas’ eksplisitte utsagn kan innses gjennom den naturlige fornuft alene (jfr. ovenfor s. 4 f). Et forsvar for en eudaimonistisk tolkning av Aquinas som innebærer en forankring av de grunnleggende moralprinsippene i et begrep om lykke, som i sin tur må hentes fra en åpenbart teologi, ville være inkonsistent med Aquinas’ selvforståelse, og ville innebære en undergraving av den thomistiske konsepsjonen av moralen som en rasjonalt grunnbar størrelse.

Nå kunne man hevde at Aquinas’ begrep om rasjonal erkjennelse og tilgjengelighet for den naturlige fornuft omfatter områder som går ut over hva en moderne kritisk-filosofisk bevissthet umiddelbart vil innbefatte. Til den naturlige

fornufts domene hører iflg. Aquinas en naturlig teologi, som kan artikuleres i værensmetafysiske termer. Slik kunne en thomist anse innsikten i Guds eksistens og Guds karakter av ytterste *telos* qua "subsistent væren" eller *esse per essentiam* og absolutt godhet som tilhørende fornuftens naturlige domene. Man kunne m.a.o. tilordne Aquinas' teologisk bestemte begrep om lykke og den tilhørende argumentasjonen til en filosofisk dimensjon innenfor hans totale filosofiske - teologiske syntese; dvs. ikke lenger innenfor en "Metafysik des Handelns" (jfr. Kluxen 1980 (bl.a) s. 93 ff) som når det gjelder en del elementer ved hans tenkning om menneskets ytterste mål og lykke, men altså innenfor en teleologisk værensmetafysikk.

I Aquinas' metafysiske univers streber alle ting etter partisipasjon i det øverste, "universale" gode (ST I-II, 2, 8, c), som samtidig er en "fullkommen væren" (2, 5, ad 3). Og dette prinsipp for alle ting, som samtidig er alle tings *telos*, og hvor "væren", "sannhet" og "godhet" er sammenfallende (*ens, verum et bonum convertuntur*), er hva vi kaller Gud.

Men som ledd i en "immanent" kritikk kunne man her fremdeles innvende at erkjennelsen av Guds eksistens osv. iflg. Aquinas ikke har *per se nota*-karakter (for oss), og ikke er tilgjengelig for enhver (jfr. ST I, 2, 1, c). Og hvordan skulle *per se nota* moralprinsipper kunne sies å ha blitt gitt et fundament ut fra en mindre umiddelbart sikker metafysisk erkjennelse?

Et annet problem er dette at en metafysisk teoretisk erkjennelse av at Gud er det ytterste mål for all streben, inkludert vår menneskelige streben, ikke dermed betyr at Gud, ut fra en slik erkjennelse, kan bli et aktuelt mål for vår streben i praktisk henseende. En erkjennelse av et gode "som en sannhet" (*bonum ut verum*) er ikke *eo ipso* en erkjennelse av dette gode som et gode (*bonum ut bonum*) (jfr. ST I-II, 19, 3, ad 1). - En metafysisk erkjennelse av Gud som prinsipp og ytterste *telos* er m.a.o. ikke i seg selv praktisk. En *visio Dei* kan ikke framtre som et mulig mål for den naturlige fornuft, og er derfor ikke umiddelbart praktisk relevant (jfr. Kluxen 1980 (1964) s. 139).

Praktisk betydning får en slik erkjennelse iflg. Aquinas' konsepsjon først innenfor en teologisk sammenheng: Det er iflg. Aquinas først i kraft av de inngytte teologiske dygder at mennesket kan praktisk orientere seg mot Gud som ytterste mål (jfr. *ibid.* s. 73, 94, 148 og 220). "Damit wird sie denn Ziel der Praxis, ein wenn auch nur mit übernatürlicher Hilfe zu erwirkendes, als welches sie philosophisch nicht gedacht oder "verlangt" werden kann" (*ibid.* s. 140). - Dette er et poeng også R. McInerny understreker i flere sammenhenger: "... to speak of the good, to relate to it cognitively, to know it under the guise of truth, is not yet to relate to the good as good. The good is the object of appetite; it is what we seek, pursue, aspire to. ... at the level of very general principles. ... if I am not effectively ordered to (the good) ... as to the object ... of my appetite, these principles are not in the full sense moral or practical principles" (McInerny 1982 s. 109, jfr. også s. 101). Og at vi er kalt til en foren-

ing med Gud, og at vår høyeste lykke består i dette, er ikke noe den naturlige fornuft eller den filosofiske erkjennelse kunne komme fram til (jfr. *ibid.* s. 118 og 121).

Når det gjelder en eksakt påvisning av hvordan nestekjærlighetsbudet kan gis en filosofisk eudaimonistisk begrunnelse finnes det såvidt jeg kjenner til lite eksplisitt hos Aquinas. Vi er derfor i dette henseende henvist til en del rekonstruksjonsforsøk hos thomistiske forskere.

Hos MacIntyre synes det ikke å være noe vesentlig å hente når det gjelder vår problemstilling. Dette skyldes trolig at MacIntyres primære interesser angår andre spørsmål enn dette å skulle begrunne universalistiske moralprinsipper. Dette spørsmålet er imidlertid framtredd hos MacDonald. Jeg skal derfor i det følgende gjennomgå hans rekonstruksjonsforsøk, som også synes å være det mest utførlige i sekundærlitteraturen m.h.t. vår problemstilling.

MacDonald vektlegger innledningsvis hvordan Aquinas' etikk, i tråd med den greske etikktradisjonen, er integrert i en metafysisk universell teleologi, iflg. hvilken alle naturlige substanser ut fra en iboende inklinasjon søker sin egen fullendelse, dvs. en optimal aktualisering av de potensialiteter hver ting har i kraft av sin substansielle form (jfr. MacDonald 1990 s. 329 ff). Hva MacDonald kaller "Aquinas' metaetiske egoisme", dvs. dette at mennesker søker sin egen fullendelse, er slik bare et spesielt tilfelle innenfor den thomistiske metafysikken (jfr. *ibid.* s. 331). Menneskets substansielle form er iflg. aristotelikeren Aquinas dets rasjonale sjel. Og i kraft av denne søker mennesket å leve rasjonalt, ut fra og i overensstemmelse med fornuft, og dvs. "lykkelig" (*ibid.* s. 332). Denne menneskets streben mot sin egen fullendelse er, i det mennesket er et rasjonalt vesen, bevisst og viljesmessig, og innebærer derfor, hevder MacDonald, samtidig "en slags psykologisk egoisme": "human beings always pursue their own interest as a matter of psychological necessity" (*ibid.*)

Spørsmålet som reiser seg nå er hvordan de altruistiske anliggender som den kristne moraltradisjonen innebærer, ikke bare er forenlige med, men kan gis en filosofisk begrunnelse ut fra Aquinas' "egoisme" (jfr. *ibid.*). På dette punkt henviser MacDonald til Aquinas' kommentar til Den nikomakiske etikk, hvor Aquinas hevder at mennesket - som et sosialt vesen - i sin streben etter lykke ikke kan tilfredsstilles dersom det søker bare sitt eget umiddelbare gode; "instead, a human being wants to be in a position to take care of others" (Aquinas, her etter MacDonald 1990 s. 339). Denne henvisningen suppleres så med noen sitater fra ST: "... the will of some human being who wills some particular good is right only if he refers to the common good as to an end" (ST, I-II, 19, 10). Og "right reason ... judges that the common good is better than the good of one ..." (ST, II-II, 47, 10). "Moreover, ... the more nearly universal (more common) the good, the better it is" (Mac Donald 1990 s 339, med henvisning til ST II-II, 47, 11).

Det dette viser er iflg. MacDonald at Aquinas anser våre egne interesser for å inkludere “perhaps even predominantly, the good of others”, dvs. som del av vårt eget gode (ibid.).

Mac Donalds kommentarer her kan siteres i sin helhet:

“Aquinas seems to claim that a human being’s own desires will remain unfulfilled as long as the good of certain others remain unfulfilled. Hence, a human being’s good, i.e. the ultimate end that a human being seeks, includes the good of certain others as constituent parts. There is no clear reason why an egoism of this sort cannot account for the apparent altruistic concerns of Christian morality. Aquinas’ egoism is compatible, for instance, with the demand to love one’s neighbour and to be concerned about his good” (ibid. s. 340).

Dette må imidlertid sies å være skuffende med henblikk på et forsvar for en thomistisk eudaimonistisk begrunnelse av nestekjærlighetsbudet som et universalistisk moralprinsipp. MacDonald taler ikke her lenger om “a foundation for morality” (jfr. ibid. s. 327). En påvisning av forenlighet mellom to momenter innebærer i seg selv ingenting som tilsier at det ene skulle være fundert i det andre, og utelukker ikke at nestekjærlighetsbudet har eller trenger et annet, selvstendig fundament, dvs. forskjellig fra aktørens streben etter sin egen lykke. Forøvrig er den forenlighet MacDonald taler om uttrykkelig en forenlighet i forhold til “the good of certain others”, noe som på ingen måte er tilstrekkelig m.h.t. nestekjærlighetsbudet som et universalistisk prinsipp.

MacDonalds rekonstruksjonsforsøk møter her problemer av samme art som neo-aristoteliske forsøk på å begrunne et universalistisk moralprinsipp ut fra nødvendige (genetiske) intersubjektive forutsetninger for dannelse av “praktisk jeg-identitet” innebærer. Som U. Wolf har vist kan man gjennom en slik strategi ikke begrunne et prinsipp om universell-egalitær gjensidig moralsk respekt. Det kan ad denne veg i høyden lykkes å begrunne et prinsipp om “other-concern” m.h.t. medlemmene innenfor et avgrenset fellesskap (ens familie, en snevrere sosial gruppe eller det samfunn man tilhører). Man kan derimot ikke fra slike forutsetninger avlede moralske forpliktelser overfor alle mennesker, eller få til en “Ausdehnung der moralischen Rücksicht über die Gesellschaft hinaus” (Wolf 1984 s. 146, jfr. også s. 138 ff, og 1996 s. 169), (se forøvrig Bonaunet 1993 s. 33 f).

Det er tilsvarende vanskelig å innse at og hvordan en filosofisk eudaimonistisk Aquinas-tolkning kan tjene til en fundering av nestekjærlighetsprinsippets universalistiske innhold.

Forslag til en ikke - eudaimonistisk rekonstruksjon

Aquinas skiller som vi har vært inne på ovenfor mellom moralske dygder og teologiske dygder. De moralske dygdene kan m.h.t. sin karakter erkjennes gjennom menneskets naturlige fornuft, og kan (til en høy grad) erverves og utøves gjennom dets naturlige evner alene. De teologiske dygdene (tro, håp og kjærlighet (*caritas*)) forutsetter derimot både en åpenbart teologi m.h.t. erkjennelsen av dem, og en særskilt Guddommelig nåde når det gjelder deres realisering. De er iflg. Aquinas "inngytte dygder" (*virtutes infusae*), til forskjell fra de moralske "ervervede" dygdene.

Dette skillet mellom de to klassene av dygder innebærer likevel ikke at det er tale om en total uavhengighet når det gjelder forholdet mellom dem : De teologiske dygdenes "inngytelse" forutsetter et visst mål av realisering av de moralske, mens de moralske dygdene på sin side "fullendes" gjennom de "inngytte" teologiske, og ytterst sett gjennom *caritas* som utgjør den overordnede "form" i forhold til samtlige dygder. "Fullkommen" dygd kan m.a.o. iflg. Aquinas ikke foreligge uten gjennom Guddommelig nåde (jfr. ST I-II, 65, 2). - Skillet mellom moralske og teologiske dygder innebærer imidlertid at det iflg. Aquinas finnes en orden av dygder som kan artikuleres og være gjenstand for refleksjon gjennom den naturlige fornuft og innenfor en rent moralfilosofisk dimensjon. Det garanterer m.a.o. en viss autonomi for en filosofisk etikk.

Nestekjærlighetsbudet er iflg. Aquinas et grunnleggende prinsipp for *caritas* som er en teologisk dygd (jfr. ST II-II, 44, 1 - 3). Men det er samtidig, som et prinsipp for dekalogens bud, et prinsipp for rettferdighet (jfr. f.eks. I-II, 100, 3, 3 og ad 3). Og idet rettferdighet utgjør en moralsk dygd kan dens innhold og grunnlag redegjøres for innenfor hva som for Aquinas er en "naturens orden", og tilsvarende innenfor en "naturlig - rasjonal" moralfilosofisk ramme. - Men på hvilken måte er nestekjærlighetsbudet et prinsipp for rettferdighet?

Rettferdighet i streng mening (*justitia proprie*) angår et menneskes forpliktelse overfor et annet (*debitum unius hominis ad alium*) (I-II, 100, 2, ad 2), eller ordningen av menneskets relasjoner til andre (*ordinet hominem in his quae sunt ad alterum*) (II-II, 57, 1, c, jfr. også II-II, 122, 1, c). De øvrige dygdene angår primært hva som "høver seg" for aktøren i forhold til seg selv (*per comparationem ad agentem*) (ibid.)

De moralske forskriftene i dekalogen angår rettferdighet og våre relasjoner til andre (I-II, 100, 3; jfr. også II-II, 122, 1). Og elementet av plikt (*ratio debiti*) er større og "mer manifest" (*manifestior* eller også *manifestissime*) (II-II, 122, 1, c og ad 1) når det gjelder rettferdighet og vårt forhold til andre, enn m.h.t. de andre dygdene. En slik sterkere plikt karakter tilhører derfor også forskriftene i dekalogen, som utgjør "lovens første elementer" (100, 3, 3 og ad 3). Men de

moralske forskriftene eller budene i dekalogen er som vi har vært inne på (ovenfor s. 2) begrunnet i nestekjærlighetsbudet som det ene av de to fundamentale *praecepta dilectionis* (100, 5, ad 1).

Rettferdighet innebærer iflg. Aquinas essensielt et prinsipp om likhet, og dvs. mellom en selv og andre (*aequalitas autem ad alterum est*) (II-II, 57, 1, c): Rettferdig er det som innebærer en relasjon av likhet til en annen (*quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri*) (ibid.). Og forsåvidt nestekjærlighetsbudet er rettferdighetens prinsipp må også dette prinsippet essensielt inkludere et likhetsprinsipp, dvs. når det gjelder meg selv og min neste, - som er enhver. Hos J. Porter finnes det ansatser til en interpretasjon av en thomistisk moralbegrunnelse i tilknytning til en rekonstruksjon av “the rationale for Aquinas’ commitment to equality” (jfr. Porter 1990 s. 137 (ff)), og i termer av Aquinas’ begrep om rettferdighet (jfr. ibid. s. 143 ff), som vi her kan gjøre oss nytte av. Porter påpeker hvordan “Aquinas’ interpretation of the fundamental norm of neighbour love ... serves as the foundation for justice toward the neighbour” (Porter 1990 s. 135). Men Aquinas sier dernest at “the basic principle of justice is equality”. - “Aquinas spells out the meaning of equality through his interpretation of the fundamental norms of justice ...” (ibid.). “When these tenets are spelled out, in the treatise on justice (II-II, 57 - 122), it becomes apparent that for him, all persons are owed equal regard at least in the sense of equal immunity from harm and certain kinds of coercion, and equal claim on the necessities of life in situations of dire need” (Porter 1989 s. 208).

En slik normativ likhet som gjelder alle personer forhindrer ikke, som vi har vært inne på (ovenfor s. 4), iflg. Aquinas at vi har ulike grader av forpliktelser overfor forskjellige personer, alt etter hvor nære relasjoner jeg har til en annen. Vi er positivt forpliktet til å elske noen personer mer enn andre, og tilsvarende f.eks. å yte mer hjelp til de som står oss nær enn til andre. Men disse forpliktelsene opphever ikke de fundamentale og strenge forpliktelsene jeg har til å hjelpe enhver person i umiddelbar nød, og til ikke å skade noen (jfr. Porter 1990 s. 139 f), (jfr. bl.a. ST II-II, 122, 9, c).

Men hva utgjør nå “the rationale for Aquinas’ commitment to equality”? (jfr. Porter 1990 s. 137). - Som Porter påpeker stiller ikke Aquinas selv eksplisitt dette spørsmålet, og besvarer det da heller ikke. Det vil i dette henseende derfor måtte dreie seg om et forsøk på en rekonstruksjon av et thomistisk grunnlag for våre forpliktelser på universell normativ likhet og rettferdighet, og på prinsippet om universell nestekjærlighet.

Porter hevder at Aquinas ikke baserer sin konsepsjon på en teologisk eller teologisk fundert argumentasjon iflg. hvilken alle er like for Guds åsyn og som hans skapninger, skapt i Guds bilde (jfr. ibid. s. 138 f). Derimot finner hun Aquinas’ basis for hans “commitment to equality” i den antropologiske tesen at alle personer er like m.h.t. evnen til å oppnå moralsk dygd, og dvs. i kraft av sin besittelse av fornuft og vilje, som er det som karakteriserer mennesket

som en spesifikk art (jfr. *ibid.* s. 137 og 140, med henvisninger til ST I-II, 94, 4 - 6 og II-II, 47, 12), - som *animal rationale*. Og det er da i kraft av sin *capax beautitudinis* i denne mening, dvs. som evnen til å oppnå lykke gjennom å utvikle dygd, at ethvert menneske har status av et "deontologisk telos" (jfr. Bujo 1984 s. 188). Slik Porter forstår Aquinas stilles denne tesen dernest inn i en teologisk sammenheng, hvor Gud er alle tings, og særlig de rasjonale skapningers prinsipp og mål (jfr. ST, I, 2, prolog) (se ovenfor s. 6 ff), og hvor menneskets evne til "rational self-direction" (Porter) nettopp er den egenskap i kraft av hvilken mennesket sies å være skapt i (og til) Guds bilde (Porter 1990 s. 140): Menneskets Gudsbilledlighet består i dets fornuft, frihet og evne til å ha herredømme over seg selv og selv være kilden til og ha ansvar for sine handlinger (*per imaginem significatur intellectualem, et arbitrio liberum, et per se potestivum / et / suorum operum principium ... et suorum operum potestatem / esse /*) (ST I-II, prolog; jfr. også 1, 1, c). - Men vi kan altså i en forstand si at det her er tale om en sekundær teologisk interpretasjon, som ikke bidrar med noe konstitutivt, dvs. når det gjelder selve den moralfilosofiske grunnleggingen av vår forpliktelse på likhet, rettferdighet og universell nestekjærlighet.

Aquinas begrunner dermed ikke den moralske lov i Guds autoritet som en høyeste, suveren lovgiver (jfr. Porter 1990 s. 147). - I en annen forstand er det for Aquinas selvfølgelig en teologisk ramme som er den primære og fundamentale. Hans modell er ikke slik at han først etablerer en handlingsfilosofisk og moralfilosofisk posisjon, for så å skulle vise hvordan en slik rent filosofisk konsepsjon innebærer ufullstendigheter og aporier, som motiverer en overgang til en kompletterende teologisk posisjon (som i en kantiansk religionsfilosofi). Aquinas' aktør befinner seg alltid allerede innenfor en teologisk dimensjon som utgjør den totale sammenheng innenfor hvilken mennesket lever sin tilværelse, - men hvor det altså er mulig og legitimt å rekonstruere en genuint moralfilosofisk kjerne.

Dersom Porters rekonstruksjon er treffende for Aquinas' anliggende er det imidlertid ikke lenger tale om en eudaimonistisk moralbegrunnelse eller en forankring i aktrrens selvinteresse. Det er derimot tanken om respekt for ethvert moralsk subjekts likeverd som blir den grunnleggende.

Porter legger altså vekt på tanken om ethvert menneskes evne til å realisere moralsk dygd, i kraft av besittelsen av fornuft og vilje, som grunnlag for tanken om en universell likhet og for fordringen om nestekjærlighet. Det er likevel ikke umiddelbart klart hvordan en erkjennelse av at vi alle har fornuft og vilje, og derved evne til å erverve og aktualisere dygd, innebærer et prinsipp om at enhver har krav på å bli tatt hensyn til, og tilsvarende: at enhver er underlagt en absolutt fordring om "other-concern", - som kan spesifiseres i et sett, overveiende negative, men dels også positive plikter. Det bidrar heller ikke uten videre til en slik innsikt dersom vi knytter evnen til å realisere dygd til vår

streben etter lykke, - definert i termer av dygd, og utlegger denne evnen som en *capax beatitudinis* (jfr. ovenfor).

Det kan imidlertid kanskje bringe oss videre dersom vi erindrer at de forpliktelser som framter som absolutt forbindtlige og som forplikter *per modum necessitatis* (ScG, II, 28) eller *ex debito necessitatis* (ST II-II, 80, 1, ad 3), er prinsipper som er nødvendige for opprettholdelsen av "moralisk godhet" (*honestas morum*) og for en "dygdens orden" overhodet (prinsipper *sine / quibus / non potest esse ordo virtutis*) (I-II, 99, 5, c), - *quae est ordo rationis* (100, 2, c), (se ovenfor s. 3 f).

I hvilken betydning er det tale om betingelser for muligheten av moralitet ("moralisk godhet") og en "dygdens orden" overhodet? - Det kan ikke være tale om elementer som utgjør nødvendige bestanddeler av mitt gode liv, gitt en viss bestemmelse av lykkens innhold. For iflg. Aquinas er, selv om vi alle streber etter lykke, ingen innholdsmessig bestemmelse, eller konkretisering av en generell innholdsmessig bestemmelse, selv nødvendig (jfr. MacDonald 1990 s. 333 ff). Dersom det forholder seg slik kan m.a.o. intet prinsipp som uttrykker eller er forankret i en bestemt lykkekonsepsjon ha den karakter av nødvendighet eller av *sine qua non ...* som det her er tale om. - De betingelser, og tilsvarende prinsipper, det dreier seg om kan derimot, som L Honnefelder foreslår, være slike som skal muliggjøre og sikre "das sittliche Subjektsein selbst", dvs. en persons "Aesse secundum rationem", seine Fähigkeit zur Selbstbestimmung des Handelns durch Vernunft" (Honnefelder 1991 s. 27), og derved muligheten av moralitet (*honestas*) og en *ordo virtutis*, - *quae est ordo rationis*, overhodet. Dette synes å være en plausibel grunn til at Aquinas karakteriserer de fundamentale moralprinsippene som "fornuftens diktat" og taler om deres forpliktende kraft, - *vim obligandi ex ipso dictamine rationis* (ST I-II, 104, 1, ad 2).

Grunntanken i en thomistisk moralbegrunnelse ad disse linjene er altså dette at vi som lykkestreben - "dygdsrealiserende" rasjonale vesen reflekterer over og erkjenner at selve vår status som slike vesen, eller vår etiske "Selbstsein" overhodet, er det grunnleggende og første som må sikres. - Selve denne vår etiske "Selbstsein" qua frie, rasjonale lykkestreben vesen blir et "deontologisk telos" for oss i all vår formåls- og lykkestreben, for såvidt det dreier seg om betingelser vi alltid allerede må ha forutsatt i denne streben.

Dersom vi som rasjonale, lykkestreben vesen slik reflekterer over mulighetsbetingelsene for vår lykkestreben, og finner disse i mulighetsbetingelsene for etisk "Selbstsein" overhodet, innser vi samtidig rasjonaliteten i en fordring om at våre konkrete "Lebensentwürfe" eller *diversa studia vivendi* (jfr. ST I-II, 1, 7, 2 og ad 2) gjennom hvilke vi søker vår egen personlige identitet (jfr. Honnefelder 1991 s. 29) i konfliktilfeller må transformeres slik at de etterkommer de prinsippene som er begrunnet i mulighetsbetingelsene for enhver *esse secundum rationem* overhodet, og dvs. prinsipper om rettferdighet overfor "alle generelt" (*communiter omnibus*), om ikke å skade noen, og dernest også

angående “a variability ... / of / positive service rendered to a neighbour suited to the different recipients” (ST II-II, 122, 9, c, ad 1 og ad 2).

Til betingelsene for muligheten av en moralsk “Selbstsein” overhodet hører “eksistens, liv og erkjennelse” (jfr. ST I-II, 10, 1, c og 2, ad 2), sammen med en sikring av forutsetninger for utøvelsen av en fri, rasjonal vilje.

Etiske fordringer som angår opprettholdelsen av en moralsk “Selbstsein” overhodet kan nå samtidig sies å være nødvendige fordringer for opprettholdelsen av en *honestas morum* og en *ordo virtutis*, som en *ordo rationis* overhodet og tilskrives en karakter av moralsk kategorisitet.

Aquinas vektlegger for øvrig på en annen måte enn Aristoteles momentet av individualitet i menneskets moralske eksistens, og dette at det er vesentlig at den moralske “Selbstsein” som skal sikres har en karakter av individuell autenticitet er noe som er anlagt allerede i den thomistiske etikken.

Iflg. den aristoteliske etikken er det menneskets allmenne form som skal realiseres optimalt. Enkeltmennesket forstås som et eksemplar av arten. Og “a proper human life is “my own” only in the sense that I am a man, and this is thus the life fit for me” (Taylor 1975 s. 15). Dette blir annerledes i det menneskets bevissthet om seg selv som frihetsvesen aksentueres i middelalderfilosofien, inkl. den thomistiske etikken. Menneskets individualitet beror ikke bare på en individuering i kraft av den materielle årsak, som iflg. den aristoteliske (meta)fysikken. I det mennesket har frihet og “herredømme over sine akter” vinner det en særlig identitet ved at det gir seg selv et individuelt uttrykk i sine handlinger (jfr. Schrøer 1995 s. 156).

Dette kommer eksplisitt til uttrykk i Aquinas’ drøfting av det boethianske begrepet om en person som en “individuell substans av en rasjonal natur” (*Persona est rationalis naturae individua substantia* (ST I, 29, 1, 1)), hvor han stiller spørsmålet om ikke det å tale om en individuell substans strengt tatt er redundant, fordi en “første substans” (til forskjell fra “andre-substanser” (dvs. generiske eller spesifikke klasser, iflg. en aristotelisk konsepsjon)) nettopp er en individuell substans (ST I, 29, 1, 2). Det forholder seg imidlertid iflg. Aquinas ikke slik, nettopp fordi mennesket i bevisstheten om sin frihet og kontroll over sine handlinger, i det det handler *per se*, eller m.a.o.: i bevisstheten om “eines je eigenen Seins und Handelns” (Schrøer 1995 s. 157), forstår seg selv som noe mer enn bare en representant for en allmenn menneskelig natur, og som noe “distinkt og inkommunikabelt” (ST I, 29, 4, ad 3). Slik betegner begrepet “individuum” i definisjonen av “person” den særlige modus av selvstendighet (*modus subsistendi*) som tilkommer de enkelting (*particularia*) man kaller personer (ST I, 29, 1, ad 3).

Det er rimelig å si at tanken om en sikring av en menneskets moralske “Selbstsein” overhodet får et særlig innhold ut fra erkjennelsen av menneskets karakter av frihetsvesen, som samtidig muliggjør bevisstheten om en karakter av individualitet og personalitet, i det friheten er et “personkonstituerende vesenselement”

(Kobusch 1993 s. 31). - Vi forstår oss selv som individer som gestalter vårt liv ut fra vår egen overveielse og våre egne beslutninger. Og vi reiser - gjensidig - en fordring om "von anderen als authentisch redende und handelnde Einzelmenschen anerkannt zu werden" (Schröer 1995 s. 156), og dvs. som personer, - som subjekter for vår "je eigenen überlegten Wollens und Handelns" (ibid. 158), og som handlende subjekter i "vår konkrete individualitet" (jfr. Kluxen 1980 (1964) s. 32).

Til en slik individuell rasjonal og fri moralsk eksistens er det iflg. Aquinas knyttet en særlig verdighet. Han påpeker personbegrepets opprinnelse, dvs. dets opprinnelige betydning av "maske" og dets anvendelse for personer som representerer karakterer i dramaer, samt hvordan det dernest blir brukt om mennesker av særlig høy rang ettersom dramaene gjerne framstilte "berømte" mennesker. Men "å eksistere selvstendig" (*subsistere*) som en fri, individuell rasjonal natur er i seg selv noe som innebærer verdighet (*dignitas*), - "and hence ... every individual with rational nature is called "person"" (ST I, 29, 3, ad 2). Personbegrepet i en mer opprinnelig betydning brukes i det Aquinas understreker at "in God there is no respect of persons" (jfr. ST II-II, 63, 1, c), og at det er en synd i forhold til hva rettferdighet krever å forholde seg til mennesker på grunnlag av deres status eller posisjon (jfr. ST II-II, 63, 1; jfr. også Swiezafski 1995 s. 179).

Man kan her innvende at et *resonnement* som det vi har vært gjennom i det foregående på ingen måte innebærer noen tvingende argumenter for en person som avviser enhver fordring om universell "other-concern", eller om "other-concern" ut over hva som tjener min egen lykkerealisering. - Men slike moralfilosofiske argumenter finnes trolig ikke. Og det er neppe en oppgave for moralfilosofien å generere moralen eller en moralsk bevissthet overhodet. Dette er heller ikke Aquinas' oppfatning: De grunnleggende moralprinsippene er iflg. Aquinas gitt for enhver, som *principia per se nota*. - Den moralfilosofiske erkjennelsens oppgave er å artikulere denne umiddelbare erkjennelsens innhold og å redegjøre for dens legitimitet gjennom å framvise dens rasjonale grunnlag. Gjennom dette kan moralfilosofien, som en sekundær refleksjon, også ha en praktisk funksjon.

Den moralfilosofiske refleksjonen er tilsvarende den praktiske fornufts selvrefleksjon, og ingen refleksjon fra et standpunkt utenfor den praktiske fornufts domene, som skal føre oss inn i dette.

Det dreier seg m.h.t. ekspliseringen av et grunnlag for den universalistisk - deontologiske dimensjonen i Aquinas' etikk i det foregående for øvrig uttrykkelig om en rekonstruksjon. Det finnes ikke et tilsvarende *resonnement* til en moralbegrunnelse eksplisitt utviklet hos Aquinas selv. Men en slik rekonstruksjon er nødvendig, dersom ikke denne dimensjonen innenfor den thomistiske etikken skal forbli ubegrunnet.¹

¹ En mer utførlig framstilling finnes i arbeidsmanuskriptet "Thomas Aquinas og Aristoteles om grunnlaget for og ekstensjonen av "other-concern"" (Tromsø, 1997, ca. 65 s).

LITTERATUR:

- Aristoteles Nik.et.: *Nikomakiske etikk* (engelsk oversettelse v. T. Irwin, Indianapolis, 1985: norsk oversettelse v. ". Stigen, Oslo 1973)
- K. Bonaunet 1993: "*Kants etikk og den transcendentalpragmatiske diskursetikken*, (avhandling for graden dr.philos., Univ. i Tromsø)
- B. Bujo 1984: *Die Begründung des sittlichen. Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin*, Paderborn
- M.D. Chenu 1964 : *Towards Understanding St. Thomas*, Chicago
- F. Copleston 1962: "*History of Philosophy*", Vol. 2, Part II, New York 1975 : Aquinas, Harmondsworth
- L. Dewan 1990: *St. Thomas, Our Natural Lights, and the Moral Order* (i *Angelicum*)
1992 : *St. Thomas, God's Goodness, and God's Morality* (i *The Modern Schoolman*)
- A. Donagan 1985: *Human Ends and Human Actions. An Exploration in St. Thomas' Treatment*, Marquette
- M. Forschner 1993: *Heimkehr zum Ursprung. Thomas von Aquins Theorie des Glücks* (i *Über das Glück des Menschen*, Darmstadt)
- E. Gilson 1991 (1936) : *The Spirit of Mediaeval Philosophy*, Notre Dame
- T. Hibbs 1987: *Principles and Prudence: The Aristotelianism of Thomas' Account of Moral Knowledge* (i *New Scholasticism*)
1990: "*Rhetoric of Motives: Thomas on Obligation as Rational Persuasion* (i *The Thomist*)
- L. Honnefelder 1991: *Absolute Forderungen in der Ethik. In welchem Sinne ist eine sittliche Verpflichtung "absolut"?* (i W. Kerber (Hg.): *Das Absolute in der Ethik. Ein Symposium*, München)
1991 a : *Diskussionsbidrag i samme som foregående*
1995: *Ethik und Theologie. Thesen zu ihrer Verhältnisbestimmung* (i
- M. Lutz-Bachmann(Hg.):*Metaphysikkritik, Ethik, Religion, Würzburg*)
- H. Kleber 1988: *Glück als Lebensziel. Untersuchungen zur Philosophie des Glücks bei Thomas von Aquin*, Münster
- W. Kluxen 1980 (1964):*Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg
- J. Langan 1977: *Beatitude and Moral Law in St. Thomas* (i *Journ. of Relig. Ethics*)
1990-91: *Egoism and Morality in the Theological Teleology of Thomas Aquinas* (i *Journal of Philosophical Research*)
-

- S. MacDonald 1990: *Egoistic Rationalism: Aquinas' Basis for Christian Morality* (i M.D. Beaty (ed.): *Christian Theism and the Probl. of Philosophy*, Notre Dame)
- 1992: *Later Medieval Ethics* (i L.C. and C.B. Becker (ed.): "History of Western Ethics", New York/London)
- R. McNerny 1982: *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Washington D.C.
- A. MacIntyre 1985: *After Virtue* (second ed.), Notre Dame
- 1988: *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame
- 1990: *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame
- 1997: *Natural Law Reconsidered* (International Philosoph. Quarterly)
- J. Porter 1989: *De Ordine Caritatis: Charity, Friendship, and Justice in Thomas Aquinas' Summa Theologiae* (i The Thomist)
- 1990: *The Recovery of Virtue. The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Louisville
- H. Reiner 1963: *Wesen und Grund der sittlichen Verbindlichkeit (Obligatio) bei Thomas von Aquin* (i P. Engelhardt (Hg.): *Sein und Ethos*, Mainz)
- E. Schockenhoff 1987: *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz
- C. Schröer 1995: *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*, München
- K. Staley 1989: *Happiness: The Natural End of Man?* (i The Thomist)
- S. Swiezafski 1995 : *St. Thomas Revisited*, New York
- C. Taylor 1975 : *Hegel*, Cambridge
- Thomas Aquinas ScG: *Summa contra Gentiles* (engelsk oversettelse av Bok. III, I-II, v. V.J. Bourke , Notre Dame 1975)
- ST: *Summa Theologiae* (Blackfriars ed., New York, 1964 -, 60 vol.)
- G. Wieland 1981: *Ethica - Scientia practica. die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster
- U. Wolf 1984 : *Das Problem des moralischen Sollens*, Berlin/New York
- 1996: *Die Suche nach dem guten Leben, Platons Frühdialoge*, Hamburg
- A. Wood 1990: *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge

SPRÅK, KVINNER OG MENN

Elin Svenneby

*Hva er androsentrisk semantikk? Hvilken forståelseshorison
t kan en feminist ha? Hva har slike spørsmål med vitenskap å
gjøre? Jeg valgte to popsanger som inngang til en forelesning for
ex.phil.-studenter i Tromsø på slutten av 1980-tallet, der hensikten
var å gi leselyst i forhold til problemkomplekset språk og kjønn.*

Musikalsk entré

La oss komme inn i problematikken ved hjelp av to visetekster som ble skrevet i åttiårene innenfor den vestlige kulturkretsen vi oppfatter oss som en del av. To store artister og musikere som er omtrent på samme alder: Bjørn Afzelius og Joan Armatrading. Først Afzelius: *Man kan inte äga varann:*

*Maria, jag tycker om våra små supéer med tända ljus!
Och visst njuter jag av at lyssna till din poesi i ditt mörka hus.
Men säg aldrig mera åt mig, att jag är nå't du måste ha -
och säg aldrig mera att du betraktar mig som din egen mann!
För jag blir aldrig din, du blir aldrig min, man kan inte äga varann.*

*Maria, du får förlåta mig, men du kan inte jämt va' med.
I bland är två en för många, när man bara vill va' i fred.
Det är inte nå't personligt, det är bara så det ä' . . .
och jag är ingen fågel, som du kann hålla fast i din lilla hand!
Nej, jag blir aldrig din, du blir aldrig min, man kan inte äga varann.*

Maria! Du gråter!

Maria! Varför?!

Maria, att jag ska' gå i land med at ensam berika dig

är vel ändå lika orimligt, som att du kan va' allt för mig.

Det finns ju så många sidor, så många behov man har . . .

Jag älskar dig, men jag vill inte stå här ensam, om du försvann!

Så jag blir aldrig din, du blir aldrig min, man kan inte äga varann.

Men sett at Maria slett ikke gråter fordi han ikke vil være hennes mann resten av livet, kanskje hun bare ville at de skulle tilbringe lørdagskvelden sammen? Hva om Maria vanligvis har det som Joan Armatrading synger i *me - myself - I*

I sit here by myself, and you know I love it,

you know I don't want someone to come pay visit!

I wanna be by myself, I came in this world alone!

me - myself - I

I wanna go to China and to see Japan

I'd like to sail the oceans before the season dry

I wanna go by myself, a just roomy number one!

me - myself - I

I wanna be a big shot and have nineteen cars

I wanna have a boyfriend and a girl for laughs

But only on saturday! Six days to be alone

with just me - myself - I

Don't wanna be the bad guy

Don't wanna make a soul cry

It's not that I love myself, I just don't want company

except me - myself - I

me - myself - I

and I just need myself - I

For en som bare hadde hørt disse to sangene og ut av dem skulle forsøke å danne seg et bilde av hvordan kvinner og menn tenker og bruker språket forskjellig, ville kanskje følgende antagelser danne seg: Menn forsøker å forsvare sin integritet mot kravstore damer som vil ha dem helt - og for seg selv. Kvinner setter ord på sin egen styrke til å være alene og klare seg på egen hånd. De vil gjerne ha forhold både til menn og kvinner, men bare på lørdager - resten av uken trives de alene. Mannen vil ikke være alt for bare én. For ett annet menneske - i alle fall ikke en kvinne - kan ikke tilfredsstille de mange behovene han har. Og tenk om hun ble borte, og han ikke hadde sikret seg på annet hold! Kvinnen vil snarere ha rikelig med tid til seg selv, og kan tilfredsstille sine egne behov.

Hva er det Afzelius gir uttrykk for? Det kan tolkes som at han er redd for denne kvinnen ("Maria") han mener har gitt uttrykk for betrakter ham som "*sin*". Armatradings jeg-person derimot, viser ikke redsel, men styrke. Kanskje mannen i Afzelius' sang tok feil, som nevnt, kanskje Maria bare ville ha ham der og da, og en annen i morgen, altså at hun ønsket det samme som ham - egentlig. Eller kanskje menn og kvinner *har* helt ulike ønsker om hverandre? Det vet vi ikke, Maria kommer ikke selv *til orde* i hans vise, selv om han stiller henne et spørsmål. Og ingen mann gis innpass for å kommentere Armatradings "I".

Når kvinnen i Afzelius' sang går over fra å være romantisk: "våra små supeer med tända ljus", til å uttrykke et seksuelt ønske: "min egen mann", forvandler hun seg, og han blir kanskje redd: "Maria, du får förlåta mig, men du kan inte jämt va' med . . .". Kanskje han ikke tør å forholde seg til hva hun sier av redsel for å miste kontrollen over situasjonen? Av redsel for at Maria skal begynne å bestemme over ham i stedet? Det skulle i så fall kunne bidra til å forklare hvorfor vi gjennom historien er blitt fremstilt som blodsugende vampyrer, kosteskaftrende hekser, grådige skjøger. Men på den andre siden har vi jo også vært sett som ærefulle, blyge jomfruer, snille piker, kone"emner". Historien har gitt oss en ideologisk motsetningsfylt rolle i hore/madonna-figuren, der den enkelte kvinne er hore (kropp), madonna (ånd), eller - som hustru og mor - begge deler, men da i en høyere forening, velsignet av en patriarkalsk kirke/samfunn.

Men kanskje Afzelius slett ikke mener det han sier, kanskje det er menn generelt han synger om. Menn slik de oppfører seg, men ikke *bør* oppføre seg? Hva med Armatradings sang. Synger hun om de kvinner som har kjempet for å få være uforstyrret og for seg selv, med mer kontroll over livet og livskrefte enn noen kvinnegenerasjon kanskje før har hatt? Men også med den harde - og derfor skjøre - selvtilstrekkeligheten som "gevinst".

Ved å sammenligne med musikk som er skrevet av andre menn og kvinner innenfor samme kulturkrets og aldersgruppe finner vi selvfølgelig store ulikheter i talemåter og syn på ting. Mine valg har slagside. Men er det likevel slik at det finnes systematiske forskjeller mellom kjønn, kvinner og menn, når det

gjelder språk: Hvordan vi sier noe, valg av ord, ordsammenstillinger og mening, det *semantiske*, og i hva vi velger å sette ord på og hvilket perspektiv vi inntar med våre språklige uttrykk, det *pragmatiske*: hva vi gjør med ordene? Det er mye som tyder på det.

Forståelseshorisont og sosialt kjønn

Hvis vi mener å finne slike systematiske forskjeller mellom menns og kvinners språk, hvordan skal vi forklare det? Har menn og kvinner forskjellige *forståelseshorisonter*? Kvinneforskere skjeler gjerne mellom kjønn som natur (eng: *sex*) og som kultur (eng: *gender*). På norsk:

biologisk og sosialt eller språklig kjønn. Sosiolingvistikken eller språksosiologien arbeider med spørsmål om hvordan ulike befolkningsgrupper bruker språket - snakker og skriver - forskjellig. Da vitenskapsverdenen besto av menn som samtalte seg imellom, kunne de forestille seg at de snakket kjønnsnøytralt. Da kvinnene kom med, hørte *de* at det gjorde de ikke. Men selvfølgelig kunne de *lære* språket for det (og det gjorde de jo også). Mange sider ved et språk/en verden fremtrer tydeligere for nykomlingen enn for de som har levd i det lenge.

Og de fremtrer gjerne ved at vi *misforstår* eller møter oppfatninger som ikke passer med våre egne.

Kvinnelige forskere observerte *forskjeller* mellom menns og kvinners språkbruk, men også *ulikeverd*, og det ble tydelig at eksemplene i lærebøker og fag som regel var hentet fra mannens verden, fra de sammenhenger menn kjenner best. De kalte det *androsentrisme*; det mannlige i fokus. Det kvinnelige motstykket (som vi kjenner fra nyere forskning) ville være *gynosentrisme*. Slutningslinjen har imidlertid oftest gått fra mannlige til menneskelig, naturlig og riktig; sjelden fra kvinnelig til menneskelig, naturlig og riktig.

Når vi snakker om sosialt, språklig eller kulturelt kjønn, handler det om at vi *blir* kvinner og menn gjennom den samfunnsmessige oppdragelsen vi får, via den familie og det samfunn vi lever opp i, og at vi blir menn og kvinner på ulike måter til ulike tider og steder. Vi vet i dag en hel del om hvordan kjønnsroller dannes forskjellig i forskjellige samfunn, det eneste som later til å ha vært universelt, er at det *er* etablert sosiale og ideologiske skillelinjer mellom menn og kvinner som grupper (kjønn som distinksjon), og at det arbeidet kvinner har gjort og fortsatt ofte gjør (eller blir pålagt å gjøre), har lavest status. Status har ikke primært handlet om arbeidets karakter, viser det seg, men om kjønn - om det har blitt utført av menn eller kvinner, om det har tilhørt en manns- eller kvinnekultur.

Androsentrisk semantikk

Androsentrisk semantikk er å gi språklige beskrivelser slik at det mannlige - med eller uten god grunn - blir satt i sentrum. La oss se på Edward O. Wilsons løve-eksempel. Løvene lever i flokker med en voksen hannløve, flere hunnløver og ungløver. Hannløven følger vanligvis etter flokken. Wilson skriver at hannløven: ". . . tillater hunnløvene å lede dem fra et sted til et annet". Med ordet "tillate" bygger Wilson en tese om mannlige dominans inn i språket og presenterer den som en beskrivelse av fakta, snarere enn som en hypotese som må undersøkes og begrunnes. (Føllesdal et al. 1986, s. 193) Wilson overfører trekk fra sitt samfunn, slik han har tolket det - her: at kvinner ikke kan lede uten å ha fått menns tillatelse, til dyrenes verden. Ved å skifte perspektiv og se det fra hunnløvenes synspunkt, kunne han f.eks. ha sagt at "hunnløvene *tar ledelsen*." Fenomenet er det samme, oppfatningen hos leseren blir forskjellig. Om vi sier: "Arne lar mor skjære brød til seg", blir Arne subjektet i en handling som egentlig er morens; det er mor som skjærer brød til Arne. Føllesdal et al. konkluderer med at "kvinner ofte beskrives i relasjon til menn, men ikke omvendt." Androsentrisk språk setter det mannlige i sentrum og ser mannen som subjekt, og gjerne med naturen som argument.

Samfunnskontrakt, ikke naturlov

Rousseau bruker et naturargument i *Emile* (1762). Han sier: "Etter selve naturens lov er kvinnene hva angår dem selv såvel som deres barn, prisgitt mennenes dom . . . det er ikke nok at de er vakre, de må også behage . . ." (sitert etter Viestad 1989, s. 74). Og endatil er det fra Rousseau vi kjenner "samfunnskontrakten"! Kvinnelige filosofer som har villet forsvare seg mot naturargumenter, har nettopp vist til samfunnskontrakter, overenskomster blant menn, og ikke til naturlover. Naturargumentene ble av dem oppfattet som motstand mot kvinners vitenskapelige, politiske og økonomiske likestilling; det gjaldt ikke bare androsentrisk semantikk, men *ontologi*, grunnleggende oppfatninger om hva og hvordan noe - i dette tilfellet menn og kvinner - er. La oss se på hvordan Synnøve des Bouvrie argumenterer mot Weiert Velle. Selv om det snart er 20 år siden, dukker lignende argumenter stadig frem.

Biologi og likestilling I

Weiert Velle skrev i 1979 en kronikk i Dagbladet: Biologi og likestilling. Han argumenterte her mot det han så som en viktig premiss i kvinnenes nye kamp, som han sa. Han mente at kvinnene argumenterte med at vi er like "fra be-

gynnelsen", men at vi blir gjort ulike (sosialisert inn i kjønnsroller) gjennom oppveksten. Dette vil han tilbakevise, han mener at vi er ulike som biologisk kjønn fra begynnelsen. Etter å ha karakterisert enkelte av de han argumenterer imot som "militante feministledere" viser han til hva psykologisk forskning har vist om kjønnsforskjeller i adferd hos barn. Men i teksten glir likevel skråsikkerheten fra *ikke være tale om* at forskjeller (mellom kjønn) er betinget av miljøet til *med høy grad av sikkerhet* påvist kjønnsbetingede (naturlige) forskjeller.

Det er "generelt fastslått", sier Velle at fostre av hannkjønn produserer hannlig kjønnshormon som påvirker visse hjernestrukturer med varig betydning for atferden. Pikebarn hvis mødre under svangerskapet ble behandlet med hormoner som viste seg å ha maskuliniserende effekt, førte til at disse kom til å "vise større interesse for fysiske ferdigheter, foretrakk typiske gutteleker, foretrakk gutter som lekepartnere, manglet interesse for stell av spebarn og foretrakk yrkeskarriere framfor giftermål."

Velle sier deretter at det er bra at vi er ulike som kjønn, en ulikhet som etter hans oppfatning ikke har noe med merverd eller mindreverd å gjøre. Og han slår fast at det ikke er ført noe sannsynlighetsbevis for at et samfunn eller dets innbyggere skulle bli lykkeligere under et system basert på "unisex", som han definerer som lik fordeling av de to kjønn innenfor alle yrker og aktivitetsområder. Konklusjon? Ingen kjønnskvalifisering! Og til slutt støtter han argumentasjonen med å henvise til fire bøker - skrevet av menn.

Formalisert:

P1: Kvinner og menn er ulike

P2: Det er bra at vi er ulike

K: *Ingen kjønnskvalifisering*

Men hvordan finner vi ut av ("fører sannsynlighetsbevis for") hvilke egenskaper som er *vesentlig* kvinnelige og mannlige og ikke bare *tilfeldige*? Å bli kvinne avhenger av relasjoner mellom mor og far og søsken, mellom kvinner og menn i den bestemte kulturens liv der en jente vokser opp, argumenterer kvinneforskere. Vi kan f.eks. spørre om det virkelig er på ramme alvor Velle hevder at sosialiseringprosessen først begynner i 2-årsalderen.

Biologi og likestilling II

Hvis vi ønsker å finne ut av om menn og kvinner er like eller ulike, må vi først la dem få muligheten til å utfolde seg, prøve seg på mange områder. Slik svarer Synnøve des Bouvrie. Det vil si, først svarer hun med samme tittel som Velle: Biologi og likestilling. Ut fra Velles naturpremisses (som hun sammenligner med Aristoteles') følger det at menn (altså også Velle, hvis han da har den rette dose hannlige kjønnshormoner, tilføyer hun muntert) *mangler* noe, nemlig interesse for stell av spebarn. des Bouvrie trøster ham med at han kan regne med hennes medfølelse når det gjelder det hannlige hormons påvirk-

ning av hjernestrukturen, siden det ifølge ham har: ". . . varig betydning for adferden, særlig menns større aggressivitet".

"Denne påvirkningen", sier des Bouvrie,

" . . . vil vel kunne gi noe av forklaringen på hvorfor den ellers velkjente evnen til nytenkning hos vitenskapsmenn har sviktet så særlig når det gjelder beskrivelsen av kvinnens natur og livsmål. De har skaffet uomtvistelige - aggressive - bevis for at kvinner ikke bør få mer innflytelse i samfunnet enten fordi det strider mot vår natur eller fordi vi mangler evner eller fordi vi ikke blir lykkeligere av det. Eller alle tre."

des Bouvrie hevder at Velle blander sammen *beskrivende utsagn* med *verdi-utsagn*. Kvinner og menn *er* ulike, altså *bør* vi ikke tilstrebe lik representasjon på alle områder. Det er en underlig konklusjon, sier hun, skjønt velkjent i filosofihistorien. Men et av argumentene for kvinners stemmerett var i sin tid, at vi måtte få den nettopp *fordi* vi var ulike menn og kunne komme til å ville stemme annerledes enn dem.

Formalisert:

P1: Kvinner og menn er ulike

P2: Ulikhet er en forutsetning for demokrati

K: Kjønnskvotering

Data og forutsetninger

des Bouvrie fortsetter med å utfordre naturargumentene. Velle hevder at det er *naturlig* for kvinner å velge ekteskap fremfor yrkeskarriere. Men er det virkelig slik (i naturen) at sjimpansemødrene sitter hjemme og venter på at hannen skal komme hjem med bananene? Velle har påberopt seg *alminnelig gangsyn* og fastslått: "Vi *ser* at kvinner og menn *ter* seg forskjellig". Denne premissen kan vi vel være enige i, men ikke hans raske forklaring: "som følge av naturgitte forutsetninger." Da kan vi spørre med David Hume: "Hvor *ser* vi *disse*?"

des Bouvrie betviler ikke Velles forskningsresultater: ". . . også jeg tror på empiriske data", sier hun. Det har f.eks. *vist seg* at det ikke skorter på intelligens hos kvinner, men det har også, ved hjelp av statistiske *data*, latt seg måle at kvinner likevel ikke blir regnet som fullverdige:

vitenskapelige artikler presentert under kvinnenavn i forskersamfunnet ble funnet å være av ringere kvalitet enn når de samme artikler ble presentert ved mannsnavn. Kvinner har ikke alltid blitt oppfordret til å prøve sine evner på områder de har vært interessert i. De kom i annen rekke når det gjaldt skolegang, kunne ikke utøve embetsyrker, bli prester eller undervise på universitetet selv om de hadde evner til det og ønske om det. "Naturlige tilbøyeligheter" er ikke nok som forklaring på og legitimering av en *samfunnsordning*. Vi må

holde forskjellige empiriske data opp mot hverandre, sier des Bouvrie. Velles empiri er kanskje verken feil eller irrelevant, men utilstrekkelig.

des Bouvrie har argumentert mot Velle ved å ta hans premisser på alvor, ved å innføre egne premisser og trekke andre konklusjoner. Hun avslutter med selv å henvise til fire bøker - skrevet av kvinner.

Velle argumenterer ut fra en forståelseshorisont der kjønn blir oppfattet i retning av biologi, mens des Bouvrie argumenterer ut fra det sosiale. Å arbeide for at vitenskapen skal bli kjønnsnøytral kan ikke være poenget, men at den blir kjønnsbevisst. En kjønnsbevisst forsker spør både om premissene som fremsettes er sanne, om logikken er gyldig, om argumentet holder og hvilke konklusjoner som følger av hva, om hvilken forståelseshorisont som gjelder og hvilket kjønn aktøren(e) har. Det er språkets vesen både å tilsløre og å bringe innsikt. Heller ikke her kommer vi utenom spørsmålet om makt. Hvem kommer til orde hvor og når? Når er det viktig å ta til motmæle og på hvilken måte? Sosialt kjønn kan ikke lenger ignoreres som en viktig dimensjon ved språkbruk.

KILDER:

des Bouvrie, Synnøve. Biologi og likestilling. *Dagbladets* kronikk 28. juni 1979
Føllesdal, Dagfinn, Lars Walløe og Jon Elster. *Argumentasjonsteori, språk og vitenskapsfilosofi*, Oslo 1986.

Velle, Weiert. Biologi og likestilling. *Dagbladets* kronikk 8. juni 1979

Viestad, Else. *Kjønn og ideologi*. Oslo 1989.

Bjørn Afzelius: Man kan inte äga varann. Fra *Innan tystnaden*, 1982.

Joan Armatrading: Me Myself I. Fra *me myself I*, 1980.

OM HDM OG ARGUMENTASJONSTEORI I UNDERVISNINGEN TIL EX.PHIL

Petter Nafstad

Emnet for dette innlegget er en sammenheng mellom Hypotetisk-deduktiv metode (heretter HDM) og argumentasjonsteori. Diskusjonen om en slik sammenheng er ikke ny. Den var blant annet oppe i Oslo i forbindelse med ex. phil.-revisjon i 1982 da argumentasjonsteori, i den betydningen Arne Næss anvender termen, altså pro et, og pro aut contra-lære (heretter PeC og PaC), ble tatt ut av pensum. Begrunnelsen for å ta dette ut av pensum var dels visse svakheter ved PeC/PaC-læren og dels at tilsvarende emner ble ivaretatt av HDM og beslutningsteori. Senere har det i tillegg til beslutningsteori kommet til endel emner og problemstillinger i "Praktisk argumentasjon" som gjør det rimelig å godta påstanden om at de sentrale problemstillingene innen PeC og PaC for normative spissformuleringer nå blir bedre ivaretatt. Det er min påstand at dette ikke gjelder for Pec/PaC ved deskriptive spissformuleringer. Her er det viktige poenger som ikke blir ivaretatt av HDM.

Argumentet for at HDM ivaretar slike poenger bygger på det at HDM kan betraktes som en begrunnelsesstruktur. Dette er etter mitt syn riktig. Framstillingen av en vitenskapelig undersøkelse som går ut på å teste en hypotese, kan betraktes som en begrunnelse for eller mot at hypotesen er sann. Framstillingen kan altså betraktes som en argumentasjon og vurderes som en slik. Spørsmålet blir da hvordan man vurderer argumenter. Argumentasjonslæren hos Næss er nettopp en lære om dette. Etter mitt syn inneholder den visse sentrale sider ved det å vurdere argumenter, poenger som i stor grad blir borte innenfor HDM-rammen.

Undervisning i HDM til ex. phil. er i stor grad en innføring i visse elementære sider ved setningslogikken. I hovedsak dreier det seg om to forhold:

1. Framvisning av to setningslogiske former hvorav den ene er gyldig og den andre ugyldig, samt det å peke på at dette innebærer at hypoteser kan falsifiseres, men ikke verifiseres.

2. Framvisning av vanskeligheter med falsifikasjon som følge av at antecedentplassen inneholder to eller flere atomære setninger (Duhems problem).

Det dreier seg om to viktige logiske poenger. Om vi tenker dette som det det gir seg ut for å være, nemlig metode, er det imidlertid andre viktige poenger som går tapt på denne måten. Nå må det legges til at mange som er engasjert i arbeid og undervisning med HDM, legger vekt på at det ikke dreier seg om en metode. Jeg er enig med disse. Jeg mener imidlertid at det ikke er opplagt at det ikke dreier seg om en metode, og, det er behov for å forklare hvilke problemer som oppstår dersom vi likevel skulle betrakte HDM som en metode.

Etter mitt syn utgjør HDM, dels grunnlaget for en argumentasjonsstruktur og dels elementer til en erkjennelsesteori. Det første aspektet ved HDM gir grunnlag for å bygge denne strukturen videre ut. Det er dette jeg vil argumentere for i denne artikkelen. Det andre aspektet ivaretar en viktig innsikt om vitenskapelige teories prinsipielle feilbarlighet.

La oss se på tre velkjente, logisk ugyldige, eksempler på verifikasjon:

(1)

Hvis alle ravner er svarte så er ravnene på Tromsdalstind svarte.

Ravnene på Tromsdalstind er svarte.

Alle ravner er svarte.

(2)

Hvis det regner så er gata våt.

Gata er våt.

Det regner.

(3)

Hvis liggift er årsak til barsel-feber så vil frekvensen av barsel-feber avta når vi eliminerer liggiftkilden.

Frekvensen av barsel-feber avtar når vi eliminerer liggiftkilden.

Liggift er årsak til barsel-feber.

Når vi skal ha fram logiske (formale) poenger, gjør vi gjerne et nummer ut av det at eksemplene er likegyldige, de er liksom tilfeldig valgt. På den andre siden er det åpenbart at disse tre eksemplene ikke er tilfeldig valgt. Når disse (og liknende eksempler) velges, er det pedagogiske grunner til det, altså oppfatninger om hva det er vi ønsker å formidle. Og det er klart at eksemplene formidler noe. Det gjør de alltid. Min påstand er at de blant annet formidler noe vi ikke burde formidle, nemlig at grunnleggende metodespørsmål angår noe som er uavhengig av innholdsmessige betraktninger.

At formallogikk representerer en innholdsuavhengig betraktningssmåte er selvsagt. Hvis jeg har rett fins det imidlertid en framstilling av HDM der denne blir utgitt for å være mer enn formallogikk, nemlig metode, av og til *den* vitenskapelige metoden. (1) blir gjerne brukt for å illustrere at det intuitivt er "høl i hue" å tro at alle ravner er svarte dersom ravnene på Tromsdalstind er

det. (2) blir brukt for å illustrere at det er fullt mulig, og ofte ikke urimelig, å anta at andre ting enn regnet kan ha forårsaket at gata er våt. Hva (3) blir brukt til å illustrere er mer uklart. Antakelig at man skal være forsiktig med å trekke for raske konklusjoner. (1) og (2) vil da kunne tjene som belegg for en påstand om at Semmelweiss gjør nettopp dette. Semmelweiss tok ikke god nok høyde for logikken. Som kandidat til ex. phil. som er oppe til eksamen kunne han bli stilt dette spørsmålet: "Hør her Ignaz, tror du egentlig at alle ravner er svarte bare fordi du har sett noen svarte ravner på Tromsdalstind?". "Kan du ikke tenke deg at vannledningen sprekker og at gata av den grunn er våt?".

Vi kan vel tenke oss at Ignaz utmerket godt ville være i stand til å forestille seg hvite ravner i Andesfjellene uten at han av den grunn måtte anta at han har sett feil på Tromsdalstind. Han ville sikkert også vært i stand til å forestille seg en sprukket vannledning. Sett at han, etter å ha forestilt seg dette kom til å hevde; "Jo, men likevel har jeg vist at liggift er årsak til barsel-feber!" Etter dette vil sensor kunne rette en logisk pekefinger mot ham og si: "Men du ser vel at den samme resonnementsstrukturen som de forkaster i de to første tilfellene, aksepterer du i det siste!". Her må det skytes inn følgende; Logikeren tar ikke feil. Men det er et viktig aspekt ved Semmelweiss' tankegang som unnslipper ham.

Sett at en forsker i epidemiologi hadde overvært denne muntligseansen. Han ville kanskje hatt vanskelig for å forstå at ravneeksempelet skulle være tilstrekkelig til å overbevise Semmelweiss om at konklusjonen hans var uberettiget. Det er ikke sikkert at epidemiologens problemer med dette skyldes manglende skolering i ornitologi med tilhørende manglende evne til å se ravneeksempelets relevans som argument mot liggifthypotesen. Det er heller ikke sikkert at han mangler sans for logikkens betydning. Kanskje er han rett og slett opptatt av epidemiologi og av behovet for resultater innen denne forskningen. Og det er neppe noe dårlig utgangspunkt for å vurdere Semmelweiss.

Som sensorer ville vi selvsagt gitt epidemiologen rett. Vi ville bare gjøre gjeldende et logisk, ikke et epidemiologisk og heller ikke et ornitologisk poeng. Selvsagt kan vi være enige i at Semmelweiss har styrket sin hypotese.

Her vil kanskje epidemiologen innvende at vi vel har vist at det ikke finnes avgjørende logiske grunner til å verifisere hypotesen. Men han vil neppe forstå hva vi mener når vi påstår at den er styrket. Har vi påvist noen forskjell mellom grunnlaget for å konkludere med at alle ravner er svarte og det å konkludere med at liggift er årsak til barsel-feber? Vårt poeng var jo nettopp at det var relevante likheter mellom måten disse to konklusjonene ble trukket på. Skal vi i tillegg påstå at det ene resonnementet styrker hypotesen og det andre ikke, så får vi også vise til relevante forskjeller mellom de to resonnementene, eller i det minste til hvordan vi ville gått fram dersom vi skulle framvise slike forskjeller. Vi har vist noe om logikk, men lite om metode.

Den slutningsformen det er snakk om i disse tilfellene, er denne:

(4)

Hvis p så q

q —

p

Dette er ekvivalent med å si:

(5)

Hvis q så p.

(Det er jo dette vi mener når vi sier at (4) er en induksjonsslutning. q står i eksemplene for et begrenset antall, mens p er alle, og det er logisk ugyldig å slutte fra et begrenset antall til alle.)

Egentlig er første premiss i (4) irrelevant for konklusjonen. Konklusjonen trekkes på grunnlag av 2. premiss. Man kan si at 1. premiss har en slags retorisk funksjon. Den forbereder oss på å akseptere overgangen fra q til p. Etter mitt syn betyr ikke dette nødvendigvis at slutningen må forkastes som uinteressant eller som kilde til feiloppfatning. Snarere gir det grunnlag for ettertanke om retorikkens funksjon i argumentasjon. Som formal slutning bør den forkastes som ugyldig.

Det betyr imidlertid ikke at den er argumentasjonsmessig uinteressant når den blir fylt med innhold. De fleste vil kunne være enig i dette, og kanskje betrakte det som selvfølgelig. Jeg vil likevel hevde at det er viktig å klargjøre dette dersom vi ønsker å si noe om formallogikkens betydning for innholdsmessig relevant argumentasjon. Og jeg vil hevde at det er en svakhet at vi ikke har et begrepsapparat som klargjør dette skillet mellom betydningen av logisk ugyldig og innholdsmessig argumentasjon.

Argumentasjonslære

I argumentasjonslæren, slik den er formulert hos Arne Næss, lærer vi om det å vurdere argumenter for og mot et standpunkt (uttrykt som en formulering). I Næss' terminologi kalles standpunktformuleringen F, proargumentene kalles P og contraargumentene C. Vi kan tenke oss et enkelt oppsett slik:

(6)

F

P1

C1

For eksempel: (7)

F. Det blir snø i morgen

P1. Jakobs tante har vondt i verketåa.

C1. Det er 1. juli i morgen.

Eller: (8)

F. Likgift er årsak til barselbeber.

P1 Frekvensen av barselbeber gikk ned da liggiftkilden ble eliminert.

Argumentene kan vurderes med hensyn på holdbarhet og relevans. En relevansvurdering stiller alltid spørsmålene:

Gitt at P1 er sann, hvor sannsynlig er det da at F er sann?

Og; Gitt at C1 er sann, hvor sannsynlig er det da at F er usann?

(I eksempelet foran kunne man selvsagt innvende mot relevansen av P1 at nedgangen i antall sykdomstillfeller også kan ha hatt andre årsaker. Dette kan kanskje være en god innvending. Den er imidlertid ikke definitiv, og P1 kan like fullt representere et godt argument.)

Vi holder oss foreløpig til vurdering av P1's relevans. En antakelse om at P1 har sterk relevans er basert på følgende antakelse (Næss kaller denne antakelsen for "relevanshypotesen"):

Hvis P1 så F.

Ifølge Næss vil relevansen av P1 variere med sannsynligheten for at relevanshypotesen er sann.

Tilbake til Semmelweiss: Semmelweiss' argument er basert på den antakelsen at dersom frekvensen av barsel-feber synker når han fjerner likgiftkilden, så er det sannsynlig at likgift er årsak til barsel-feber. Hvis, som i eksempel (3) hypotesen kalles p og konsekvensen q, så antar han altså følgende:

Hvis q så p.

Til tross for at dette er logisk ugyldig vil han neppe føle seg særlig forpliktet til å anta at det nødvendigvis er like sannsynlig at alle ravner er svarte dersom ravnene på Tromsdalstind er svarte. Og med god grunn!

Når vi hevder at Semmelweiss hypotese er styrket, så antar vi det samme, nemlig at sannsynligheten for at p følger dersom q, varierer med innholdet i de påstander som er formulert på denne formen. Vårt problem er imidlertid at vi ikke har noe begrepsapparat til å forklare hvorfor. Riktignok er det sant at det kreves fagkunnskap for å kunne begrunne hvorfor q sannsynliggjør p. Vi kunne kanskje si at vi underviser i noe som ikke krever fagkunnskap om de eksemplene vi anvender. Dette ville neppe være noe godt svar til en innvending. Allerede det å stille opp det første premisset i et setningslogisk resonnement (hvis p så q) krever normalt fagkunnskap. Det er sjelden det er nok å skjønne at dersom Alle A er B, så er også noen A B. Allerede ved å gjøre et vitenskapsmetodologisk poeng av logikk, sier vi at anvendelsen av denne logikken som metode forutsetter fagkunnskap. Like fullt er vi berettiget til å undervise i logikk, bruke ord som utledning og konsekvens.

Det er ingen grunn til å la være å si at det kan være mer eller mindre sannsynlig at "hvis q så p" bare fordi det krever fagkunnskap å påvise denne sannsynligheten i konkrete tilfelle. Denne sannsynlighetsvurderingen er ikke noe annet enn det Næss kaller en relevansvurdering. I den logisk ugyldige slutningen som bygger på bekreftelse av konsekventen, brukes q som et argument til støtte for p. I ravneeksempelet er relevansen svak, i Semmelweisseksemplet er den sterkere.

Påstanden "hvis q så p " betyr i vår sammenheng at q er et datum som representerer et argument for p . Dette er også poenget med å bygge inn relevanskravet i kriteriet for at noe overhodet kan aksepteres som data.

Jeg har hevdet at vi mangler grunnlag for å si at hypoteser kan styrkes. Når vi likevel sier at hypoteser kan styrkes, er det rimeligvis en slags poppersk oppfatning som ligger til grunn. I det som antakelig er en tolkning av Karl Poppers terminologi sier vi at hypoteser styrkes dersom de motstår gjentatte falsifikasjonsforsøk. Det er ikke en riktig gjengivelse av Popper å si at hypoteser, ifølge ham, styrkes. Poppers poeng er snarere at de har demonstrert sin motstandsdyktighet. Etter mitt syn er det imidlertid rimelig å tolke dette slik at de også dermed er styrket, nemlig i den forstand at det foreligger gode grunner til å beholde dem framfor alternative hypoteser. En slik styrking innebærer at testinger gjentatte ganger har vist denne formen:

Hvis p så q

q _____

p

Altså: *Hvis q så p* . (q er et argument til støtte for p)

Her er det selvsagt slik at q ikke bare bør være forenlig med p . Argumentets styrke avhenger av hvor sannsynlig det er at p er en følge av q . Den popperske oppfatningen bygger derfor, så langt jeg kan se, også på det at q kan representere et argument til støtte for å opprettholde p , og selvsagt også at slike argumenter har ulik vekt. Det ligger også i dette at man bør søke å teste hypoteser på måter som er slik at dersom hypotesene ikke blir falsifisert, så utgjør testen et sterkt argument til støtte for p .

Det er et trekk ved Poppers argumentasjon som kan gi grunnlag for ettertanke om forholdet mellom logikk og retorikk i forbindelse med styrking av hypoteser. Verifikasjon bygger på en logisk ugyldig slutningsform. Men jo flere ganger man får fram den samme konklusjonen gjennom en logisk ugyldig slutning, jo sterkere står konklusjonen gitt at konsekvensen (q) er et relevant argument for p . Men vurderingen av denne relevansen kan ikke problematiseres innenfor setningslogikken alene. I en rent setningslogisk kontekst kan man spissformulere følgende: Jo flere ganger man begår en logisk feil, jo mer kan man ha tillit til konklusjonen. Den logisk ugyldige slutningen har altså en viktig funksjon i en argumentasjonsstruktur.¹

Også en annen side ved Poppers argumentasjon kan være problematisk. Argumentet mot verifikasjon (altså mot induksjon) er at den forutsetter framtidens likhet med fortiden. Selv om alle ravner fram til i dag har vært svarte, finnes det ingen logisk garanti eller erfaringsmessig sikkerhet for at også framtidens ravner vil være det. Dette argumentet forutsetter imidlertid nett-

¹ Det er Jakob Meløe som har gjort meg oppmerksom på denne rarieteten ved Poppers oppfatning.

opp det det selv ser som problematisk. Den forutsetter at naturen er konstant i den henseende at den vil fortsette å reprodusere ravn. Den konstante tildeelingen av det logiske predikatet (svart), er bare problematisk forutsatt den konstante tilstedeværelsen av det logiske subjektet (ravn). Om en ornitolog skulle komme over en hvit ravn, vil han derfor ha god grunn til å spørre seg selv om det virkelig er en ravn før han publiserer det oppsiktsvekkende resultatet; "White ravens in Troms".

Falsifikasjon

Den logiske formen for falsifikasjon er, som kjent denne:

Hvis p så q

Ikke q

Ikke p

Her representerer ikke- q et argument mot p 's sannhet altså et contraargument i forhold til p betraktet som en påstand. Resonnementet er :

Hvis ikke q , så ikke p .

(Satt opp på denne måten, er premisset "Hvis p så q " underforstått.)

Når vi, i undervisningen problematiserer falsifikasjon gjør vi det gjerne i tilknytning til problemet med at antecedentplassen inneholder flere atomære setninger, såkalte hjelpehypoteser. Slutningen modus tollens er selvsagt gyldig. Spørsmålet om hvor sikkert det er at "hvis p så q ", er irrelevant for å vurdere om slutningen er gyldig. Men igjen - dersom vi presenterer dette som en metode, ikke bare en demonstrasjon av et elementært logisk poeng, stiller det seg annerledes.

Sett at denne metoden brukes i en vitenskapelig undersøkelse, og sett at vi skal vurdere denne undersøkelsen. Det ville i en vitenskapelig framstilling ikke være urimelig å resonnerer slik: Hvis p , så sannsynligvis q . Om det så skulle vise seg at "ikke- q ", vil dette være et argument mot p . Selv om vi ser bort fra Duhems problem vil vi i en slik situasjon måtte si at uoverensstemmelsen mellom forventning og observasjon ikke gir noen definitiv grunn til falsifikasjon. Det gir en grunn, et argument, mot hypotesen. Argumentet er blant annet bygget på relevanshypotesen "Hvis ikke- q så ikke- p ". Det at relevanshypotesen kalles en "hypotese" betyr nettopp at det anses for sannsynlig, ikke nødvendig at ikke- p følger dersom ikke- q .

Ikke-universelle hypoteser

Det jeg har sagt innebærer at behandlingen av HDM er egnet til å skape uklarhet om forholdet mellom logikk og metode. Etter mitt syn er grunnen til dette at vår måte å oppfatte HDM på bygger på den forutsetningen at hypoteser alltid og bare er universelle lovutsagn. Alternativt oppfattes hypoteser som påstander som kan deduseres fra universelle lovutsagn.

Etter mitt syn forsvinner mye av poenget med å etablere en sammenheng mellom HDM og vitenskap/ vitenskapelig tenkemåte på denne måten. I mange tilfelle vil en interessant antakelse gi grunnlag for begrunnede forventninger om framtidige observasjoner uten at disse forventningene er dedusert gjennom et strengt logisk resonnement fra antakelsene. Hvis jeg har som hypotese at Cæsar ønsket enemakt i Roma mens han selv befinner seg i Gallia, vil jeg forvente at han framstiller situasjonen i Gallia på en måte som begrunner nødvendigheten av å samle store romerske troppestyrker i Gallia. Jeg vil betrakte framstillingen av Gallias situasjon som en konsekvens av motivet.

I slike tilfelle kan vi søke å unngå problemene med å si at vi egentlig bygger på en antatt universell lov som er slik at Cæsars handlemåte i denne situasjonen, gitt disse motivene, kan utledes fra denne loven. Slik framstilles det såkalte "Mykland-eksempelet" i ex.phil.-læreboken *Argumentasjon, språk og vitenskapsteori*². Her oppstår det imidlertid vanskeligheter. For det første blir det da den antatt universelle loven, ikke den hypotesen vi har utledet fra denne, som testes. For det andre oppstår det problemer med å formulere en lov som er slik at vi kan dedusere en hypotese f. eks. om historiske personers adferd fra den. Stort sett må vi da konstruere loven slik at den er tilpasset det vi skal dedusere fra den.

Det er, så vidt jeg har forstått, nettopp dette f.eks. Newton gjør. Bevegelseslovene er formulert fordi det er mulig å utlede observerbar bevegelse fra dem. Det å hevde at humanvitenskapene ikke søker å utlede f.eks. De Bello Gallico fra allmenne lover betyr imidlertid ikke at man i disse vitenskapene ikke kan operere med begrunnede forventninger og f. eks. betrakte handlinger som mulige konsekvenser av motiver. Slike konsekvenser kan imidlertid ikke betraktes som rene deduksjoner av typen; "Alle svaner er hvite, altså er svanene på Mjøsa hvite".

Næss skriver om dette:

"Ved avledning av hypoteser fra hovedhypotesen eller teorien kan det ikke settes sterke fordringer til logisk eksakthet. For overhodet å tale om "avledning" må ordet tas i en meget vid betydning."³

Det generelle poenget med dette er at i mange tilfeller vil avledninger, enten det dreier seg om empiriske konsekvenser fra hypoteser eller om hypoteser fra teorier, dreie seg om sannsynligheter og velbegrunnede forventninger, ikke om gyldig deduksjon. Følgelig er det også andre betraktninger enn dem som er knyttet til Duhems problem som bør ligge til grunn, og som selvsagt også ligger til grunn, for å falsifisere en hypotese på grunnlag av negative testresultater.

² Føllesdal, Walløe og Elster: *Argumentasjon, språk og vitenskapsteori*. Oslo 1986 (4. utg.) s. 85 ff.

³ Næss, Arne. *Logikk og metodelære*. 3. utg. 1983 s. 154.

Holdbarhet

Ifølge Næss bør argumenter også vurderes med hensyn på holdbarhet. At et argument er holdbart betyr ikke annet enn at det er formulert som en sann påstand. Holdbarhet er ikke en av/på-størrelse, men noe som tar grader. Noe kan være mer eller mindre holdbart. I praksis betyr dette at det kan være mer eller mindre sannsynlig at påstanden er sann. Hvis hypotesen er p og konsekvensen q , så stiller relevansvurderingen av argumentet følgende spørsmål: "Hvor sannsynlig er det at, "hvis q så p ?" Holdbarhetsvurderingen spør: "Hvor sannsynlig er det at " q ?"".

Vi forteller ofte studentene våre at det finnes feilkilder til data. Vi forteller også at hypoteser testes mot data. Mer presist: konsekvenser testes mot data, men dette antas å være relevant for en vurdering av hypotesen. Konsekvenser testes mot data! Hvorfor er det interessant å spørre om dataene er sikre/usikre? Ikke først og fremst for å se om forventningene våre stemmer. Dette siste er interessant bare som et middel til å teste hypotesen. Sagt på annen måte; Datas mulige usikkerhet er interessant fordi en vurdering av dette gir grunnlag for å vurdere dataenes holdbarhet som argumenter for eller mot en hypotese.

Konklusjon

Det å integrere argumentasjonsteoretiske betraktninger i den vitenskapsfilosofiske metodelæren, vil bidra til at vi får et mer nyansert begrepsapparat og til å vise at vi faktisk kan ha noe å gjøre med vitenskapelig metode. Det kan bidra til å gjøre det mer forståelig hvordan undersøkelser kan gi støtte til antakelser. Pugging av et par setningslogiske former kan i høyden lære oss å være skeptiske til vitenskapelige konklusjoner (noe som er vel og bra). Etter mitt syn ville det imidlertid være både arrogant og dumt om en slik skepsis gjør at vi mister blick for at det finnes argumenter til støtte for antakelser og at slike argumenter har krav på mer seriøs overveielse enn det en rent setningslogisk analyse representerer. Dette er ikke noe argument for å avskaffe logikk som del av et pensum i vitenskapsfilosofi til ex. phil. Det er imidlertid et argument for å skille mellom to nivåer, et formallogisk nivå og et argumentasjonsteknisk nivå. Etter at vi har lært oss visse elementære logiske former, bør vi også lære hvordan disse kan "situeres" i faktiske argumentasjonssammenhenger. Om ikke annet, så i det minste for at vi på denne måten kan bli litt mindre dogmatiske.

KRITISKE KOMMENTARAR TIL POPPERS FREISTNAD PÅ Å LØYSE INDUKSJONSPROBLEMET

Atle Måseide

Alt hausten 1972 stod ein tekst av Karl Popper - "*Samfunnsvitenskap og Profeti*" ("The Poverty of Historicism") - på pensum til examen philosophicum ved Universitetet i Tromsø. Seinare vart teksten erstatta med "*Har vi råd til frihed*" ("Beyond Freedom and Dignity") av B.F. Skinner. Desse tekstane hadde plass i praktisk filosofi. Seinare har Poppers meir "tradisjonelle" vitenskapsteori hatt sin plass i vitenskapsteori-pensumet, både til normal- og distriktsvarianten. Emna frå Popper som studentane har skulla sette seg inn i, har vore sentrale tema frå "*Logik der Forschung*", Poppers første bok, og ein del sider ved synet hans på vitenskapleg framsteg. Popper sin posisjon har så blitt kontrastert med Thomas Kuhns syn på vitenskap og på korvidt det i det heile er mogleg å snakke om vitenskapleg framsteg.

At Popper har sin plass i pensum i vitenskapsteori til examen philosophicum, er ikkje å undras over. Om ein er samd eller usamd med han, kjem ein ikkje forbi at han er ein av dei store premissleverandørane i dette hundreårets vitenskapsteoretiske debatt. Store deler av denne har sidan midten av seksti-åra dreia seg om tilhøvet mellom Kuhn og Popper sine respektive syn på vitenskap og framsteg i vitenskapane.

Det Popper truleg er mest kjend for, er det han sjølv kallar "løysinga si"¹ av induksjonsproblemet. Ikkje berrre opnar den for ein heilt ny måte å betrakte vitenskapleg erkjenning og framsteg på. Den gir samstundes eit avgjerande

¹ Sjå "*Logik der Forschung*", kap. 1, *Grundprobleme der Erkenntnislogik og The Problem of Induction*, i Miller ed.:" *A Pocket Popper*", Fontana Paperbacks, Oxford University Press, 1983.

“våpen” overfor dei s.k. logiske empiristane, som nettopp meinte at vitskapleg erkjenning og framsteg var basert på induktive slutningar.

Kortversjonen av løysinga hans er at verifikasjon av hypotesar etc. føreset induktive slutningar, og sidan induktive slutningar er logisk ugyldige, er verifikasjon av hypotesar - i alle fall om det er tale om lov-hypotesar, dvs. universelle påstandar - logisk, og derfor prinsipielt, umogleg. Derimot er det logisk sett ingenting i vegen for å falsifisere hypotesar. Logisk følgjer falsifikasjon det gyldige skjemaet “modus tollens”, dvs. ei deduktiv slutningsform.

Ved første augnekast verkar Poppers løysing svært overtydande. Men tenker ein etter, ser ein snøgt at løysinga hans, som *formalt* ser ut til å vere nærast sjølvsgd, *materialt* langt frå er uproblematisk: Skal falsifikasjonsprosjektet hans kunne gjennomførast, krev det at han aksepterer ein føresetnad som samstundes reddar “induktivistanes” verifikasjonsprosjekt. Det er i første rekke dette poenget eg er ute etter i denne samanhengen. Likevel skal eg, sidan Poppers argumentasjon er langt meir detaljert enn ein får inntrykk av ved første gongs lesing, nærme meg dette problemet ved å gå inn på eit par andre relevante punkt hos han.²

Vitskapleg hypotese-danning og erkjenning startar, ifølgje Popper, ikkje med observasjonar og observasjons-utsegner. Det startar med problem. Hypotesar vert “funne opp” som moglege svar på problem ein står overfor. For å finne ut om hypotesen er svar godt nok, skal ein dedusere testbare konsekvensar frå hypotesen (og hjelpehypotesen/-ane).

Oppgåva er så å utsette hypotesen for så harde falsifikasjonsfreistnader som råd er. Maktar ein ikkje falsifisere den, trass i harde freistnader, er hypotesen ifølgje Popper *herda*, men korkje verifisert eller gjord sannsynleg. Prinsipielt er det mogleg at hypotesen er sann. Men like prinsipielt er det umogleg for oss å vite at så er tilfelle.

Viser ein eller fleire av dei testbare konsekvensane seg vere usanne, er derimot hypotesen falsifisert. Men her skal vi vere merksame på at Popper ikkje er ein s.k. “naiv falsifikasjonist”: Vi skal ikkje gje opp hypotesar og teoriar utan vidare. Det ville indikere at vi ikkje er kritiske nok andsynes testar. Først rigorøs testing av hypotesen ville kunne avgjere om hypotesen faktisk er falsifisert. - Såleis kan vi kanskje seie at medan Popper er “naiv falsifikasjonist” på det logiske planet, er han “kritisk falsifikasjonist” på det metodologiske planet.

Første kritiske punkt gjeld *hjelpehypotesane*. Vi treng hjelpehypotesar i tillegg til hovudhypotesen for å kunne utleie testbare konsekvensar. Og da oppstår

² I denne artikkelen vil eg ikkje vere særleg detaljert i framstillinga mi av Popper. Det er såleis med “grov reidskap” eg arbeider. At ein grundig Popper-kritikk krev “filigrans-arbeid”, viser ikkje minst *Albrecht Wellmer* sin framifrå og grundige kritikk av Popper i boka “*Methodologie als Erkenntnistheorie*”, Frankfurt a. M., 1967.

straks eit problem: Vi antar at vi frå ein hovudhypotese H og eit sett hjelpehypotesar, h_1, \dots, h_n , utleier ein testbar eller empirisk konsekvens, EK. Grundig testing viser at EK i eitt eller fleire tilfelle ikkje inntrer, som den skal om H og (h_1, \dots, h_n) er sanne.

Gitt usann EK, er H usann, dvs. falsifisert, dersom - men også berre dersom - vi kan vite at alle hjelpehypotesar er sanne. Hjelpehypotesar er stort sett av to slag: (i) beskrivingar av eksperimentutstyr m.m. og (ii) vitenskaplege teoriar, lover, etc. La oss, for argumentets skyld, anta at sanne beskrivingar av (i) ikkje fører med seg problem. Men dét kan vi ikkje anta for (ii): Har Popper rett i at vi ikkje kan verifisere hypotesar, dvs. universelle utsegner t.d. om kausalforhold eller andre former for natur-regularitetar, kan vi heller ikkje vite om hjelpehypotesar av typen (ii) er sanne. Og veit vi ikkje dét, veit vi heller ikkje kva som er falsifisert av usann EK.

Freistar vi komme oss ut or problemet med å teste hjelpehypotesane av typen (ii), skaper vi straks eit nytt problem. For skal vi teste t.d. h_1 , treng vi nye hjelpehypotesar til å utleie nye testbare konsekvensar. Følgeleg må også desse nye hjelpehypotesane testas med omsyn til sanningsverdi. Vi har, kort sagt, hamna i ein regressus ad infinitum, for ikkje å seie ad nauseam.

Falsifikasjon, som *formalt* er uproblematisk, ser vi blir prinsipielt umogleg straks vi tenker *materialt*, dvs. spør etter korvidt hjelpehypotesane er sanne eller ikkje.

Poppers løysing på dette problemet er like enkel som den er utilfredsstillande. I tillegg er den truleg den einaste han på sine premissar kan nytte: Ein må føresette at hjelpehypotesane av typen (ii) er sanne. At dette trekket er prinsipielt utilfredsstillande, ser vi av følgjande. Er det gjennom testar og falsifikasjon av hypotesar ein nærmar seg sanninga og såleis gjer vitenskapleg framsteg, lar trekket til Popper seg beskrive slik: Ein *bestemmer seg for* at ein nærmar seg sanninga og gjer framsteg. Men dét er noe prinsipielt anna enn å vere sikker på at ein *faktisk* nærmar seg sanninga og dermed gjer vitenskapleg framsteg (ved å eliminere falsifiserte hypotesar).

Nå treng ikkje denne kritikken vere øydeleggande for Poppers løysing av induksjonsproblemet. Men jamvel om Poppers prinsipielle kritikk av "induktivistane" ikkje skulle bli råka av dette, svekker det Popper sitt alternativ. Og dét ser vi av kanskje tydelegare via ein annan innfallsvinkel. - Popper skal mellom vitenskaplege og tilsynelatande vitenskaplege utsegner ved hjelp av det s.k. *demarkasjons-kriteriet* sitt: Ei utsegn er vitenskapleg dersom, men også berre dersom, den er formulert slik at det i prinsipp skal kunne vere mogleg å falsifisere den. - Held den kritikken eg så langt har formulert, vil ingen utsegner kunne vere vitenskaplege - utan at ein besluttar seg for at hjelpehypotesar av typen (ii) faktisk er sanne. Og det siste trekket har vi alt sett er utilfredsstillande. Men kritikken råkar ikkje eit anna prinsipp, nemleg *objektivitetsprin-*

sippet hans: Objektiviteten til vitskaplege utsegner ligg i at dei kan *etterprøvas intersubjektivt*.³

Meir grunnleggande blir problemet for Popper når vi mærmår oss dei s.k. *allmennbegrepas* funksjon i hypotesar og teoriar. I "Logik der Forschung" brukar Popper følgjande døme. Vi tenker oss ein påstand "Her står eit glas vatn". Denne påstanden kan ikkje verifiseras gjennom opplevingar (dvs. u-middelbare og individuelle eller atomære psykologiske opplevingar - eller sansedata, som dei logiske empiristane heldt for å vere all erkjenning sitt yteste grunnlag), for dei aktuelle allmennbegrepa - "glas" og "vatn" - kan ikkje tilordnas bestemte opplevingar:

"Mit dem Wort "Glas" z.B. bezeichnen wir physikalische Körper von bestimmtem *gesetzmässigem* Verhalten, und das gleiche gilt von dem Wort "Wasser"."⁴

Det Popper hevdar her, er også tilsynelatande ukontroversielt: For så vidt som X_1 er eit glas og X_2 er vatn (H_2O), er X_1 og X_2 underlagde det settet av lover som "regulerer" måtane dei ovrar seg på under gitte vilkår.

Men meinte Popper bokstaveleg det han seier i dette sitatet, ville han ha innført ein premiss om lovbundenskap eller ubrigdeleg naturregularitet som i sin tur ville ha styrka "induktivistanes" prosjekt. Men la oss starte med det som ikkje, i alle fall ikkje utan vidare, bringar han i problem. Er ikkje persepsjon alt persepsjon av noe som noe, dvs. er ikkje sansen-inntrykk begrepsleg formidla, blir vi ståande med reine sansedata, evt. med reint individuelle sansobjekt, som ikkje lar seg be-gripe avdi dei ikkje fell inn under eit begrep. For å sjå noe som eit glas og noe anna som vatn, må ein følgjeleg alt rå over allmennbegrepa "glas" og "vatn". Dermed unngår ein, på premissane Popper introduserer, å måtte freiste det prinsipielt umoglege: å komme fram til allmennbegrep ved hjelp av induksjon.

Allmenbegrep har hos Popper ein disposisjonell karakter. Denne kjem til uttrykk ved at bruken av dei er bunden til *forventning* om at objekt ter seg på måtar som er regelbundne, dvs. Popper innfører eit *psykologisk apriori* for å gjere greie for at vi i det heile antar eksistensen av regelbundenskap i naturen. Menneska har, meiner Popper, ei instinktiv forventning om å finne regelbundne forhold i naturen.⁵ Eitt av problema her er at eksistensen av slike medfødde forventnings- (eller reaksjons-) mønster, må kunne la seg ettersom eksperimentelt.⁶ Og på Poppers premisar er det uråd.

³ Sjå "Logik der Forschung", s. 18, Tübingen 1994.

⁴ Ibid., s.61

⁵ Sjå Popper: "Conjectures and Refutations", s. 47, London 1968.

⁶ Poppers grunngeving av dei medfødde forventningane og problem som følgjer av teorien hans på dette punktet, er grundig drøfta av Wellmer i "Methodologie als Erkenntnistheorie", Kap. I, pkt.C.

Det Popper "vinn" med å innføre begrepet om medfødde eller instinktive forventningar, er at han kan seie at allmennbegrep har sin slags hypotese-status. Han hevdar såleis *teoriens* forrang i forhold til det sanslege momentet i erfaringa på basis av eit begrep om medfødde forventningar. - Dette gir ein klar vinst i høve til "induktivistane". Alt i den mest primitive persepsjon er det implisert forventningar om regularitet eller lovbundenskap. På eit høgare nivå gir dette seg uttrykk i formulering av universelle utsegner, t.d. teoriar, om konstante regularitetar i naturen. På dette viset kan han knytte førestillinga om konstante og regelbundne relasjonar i naturen til ein biologisk-psykologisk disposisjon hos mennesket. Han treng difor ikkje påstå noe om naturens ibuande eigenskapar. Derfor forpliktar han seg heller ikkje *materialt* på noe prinsipp om naturens konstans. Og såleis unngår han å gje "induktivistane" den premissen dei treng for å gjennomføre sitt prosjekt.

Det interessante i denne samanhengen er to ting: (i) Popper maktar ikkje gjere greie for den apriori forventninga vår om regularitetar i naturen på ein tilfredsstillande måte. Han avviser Humes psykologiske forklaring av kausalitets-prinsippet, men endar sjølv i ein posisjon som er farleg nær Humes. - (ii) Han innser at utan å føresette slike regularitetar er det ikkje berre prinsipielt umogleg å komme på og formulere universelle utsegner t.d. i form av hypotesar, det er også prinsipielt umogleg å granske slike hypotesar eksperimentelt og snakke meningsfullt om fenomen ein observerer og granskar, utan å føresette slike regularitetar.

Problemet som interesserer i denne samanhengen, er dermed dette: Kan Popper redde sitt eige prosjekt - falsifikasjonsprosjektet - utan å føresette at naturen *faktisk* er "gjennomsyra" av reelle regularitetar (som kan beskrivas i form av naturlover)? Må han ikkje føresette ein *material* premiss om *naturens konstans* - eller: må han ikkje, for å kunne ro i land falsifikasjonsprosjektet sitt, føresette at *kausalitets-prinsippet* er *materialt* gyldig?

Noe av dette problemet ser vi kanskje tydelegare om vi fokuserer på det Popper kallar *basis-setningar*, dvs. observasjons-utsegner. - "Her står eit glas vatn" vil vere eit døme på ei basis-setning, dvs. på ei beskriving av det ein observerer. Vi ser at allmennbegrep nødvendig er impliserte i slike beskrivingar. Men sidan allmennbegrep må brukas i basis-setningar, får slike utsegner karakter av å vere hypotesar eller prognosar om korleis det beskrivne fenomenet vil te seg under gitte vilkår. Frå basis-setningane lar det seg ved hjelp av teoriar utleie førutseiingar som må granskas ved hjelp av observasjon. Poenget er nå at dersom basis-setningar ikkje lar seg verifisere, og sidan dei er hypotesar eller prognosar, er dét utelukka på Poppers eigne premissar, får dét ein sørgjeleg konsekvens: Er det uråd å verifisere basis-setningar, er det - analogt til problemet hjelpehypotesane stilte oss andsynes - uråd å falsifisere hypotesar og teoriar. - Gir Popper basis-setningane hypotese-status, riv han samstundes beina under sitt eige prosjekt.

Basis-setningar eller observasjons-utsegner har poenget sitt i den eksperimentelle granskninga av hypotesar sin sannings-verdi. Viser observasjon og observasjons-utsegn(er) at den empiriske konsekvensen som følgjer av H og (h_1, \dots, h_n) , er usann, er dette ikkje interessant utan at same eksperiment lar seg repetere med same resultat. Og her ligg eit avgjerande poeng: Skal det i det heile ha eit poeng å gjennomføre eksperimentelle granskningar, må ein føresette årsaks-setninga sin *materiale* validitet: Einkvar som riggar til same eksperiment under same vilkår (same årsak), vil få same resultat som einkvar annan som gjer det same (same verknad). Sidan eksperimentelle resultat aldri blir forstådde som singulære, men som *eksemplare*, vil tanken på eksperimentell granskning utan føresetnaden om at same årsak nødvendig gir same verknad, vere umogleg. - Og går vi til DN-forklaringar, som Popper gir til slutninga si til, veit vi at også der føreset ein sanninga til dei premissane som utgjer *explanans*. I så måte er det å forklare eit naturfenomen, evt. å førutseie det, det same som å gje ein sann rekonstruksjon av årsakene til dette fenomenet. Men går Popper med på årsaks-setningas materiale validitet, har han gitt fanden - d.e. "induktivistane" - veslefingern. Kan han på noen som helst måte unngå dét? Og da er vi komne til siste poenget mitt, der eg direkte vender meg mot Poppers måte å løyse induksjonsproblemet på. I framstillinga mi av Poppers argumentasjon held eg meg (i all hovudsak) til artikkelen *The Problem of Induction*.⁷

Ifølgje Hume, som Popper startar kritikken sin med å gjennomgå, inneber induksjon to problem, eitt logisk og eitt psykologisk. Det logiske problemet gjeld korvidt vi er

"...rationally justified in reasoning from repeated instances of which we have had experience to instances of which we have had no experience?"⁸

Humes svar på dette problemet er "nei". Og svaret er det same uavhengig av korvidt det er tale om sikker eller berre sannsynleg kunnskap. Det psykologiske problemet formulerer Popper slik:

"How is it that nevertheless all reasonable people expect and believe that instances of which they have had no experience will conform to those of which they have had experience?"⁹

Humes svar er at vi har denne forventninga eller tilliten på grunn av vane, og denne vanen har rota si i

"....the irrational but irresistible power of the law of association. We are conditioned by repetition."¹⁰

⁷ Miller (ed.): "A Pocket Popper", ss.101 ff.

⁸ Ibid. , s. 107

⁹ Op. cit., s. 108

¹⁰ ibid.

Utan slik vanebasert tillit til eller forventning om naturens konstans vil vi etter Hume sitt syn ikkje kunne overleve. Popper aksepterer Humes logiske kritikk av induksjon. Han forkastar derimot det psykologiske "forsvaret" Hume gir. Men han meiner det logiske problemet må reformuleras:

(a) Når Hume brukar ordet "instance", er eksistensen, evt. den moglege eksistensen, av universelle regularitetar eller lover alt føreset. Eit tilfelle ("instance") er alltid eit tilfelle av noe, f.eks. av ein regularitet, eit mønster, ein lov.

(b) Utvidar ein perspektivet frå tilfelle til lover, kan ein ta omsyn til mot-eksempel. Med desse endringane kan Humes logiske induksjonsproblem reformuleras slik:

"Are we rationally justified in reasoning from instances or counterinstances of which we have had experience to the truth or falsity of the corresponding laws, or to instances of which we have had no experience?"¹¹

Poppers svar på dette spørsmålet er at vi (i) ikkje har lov til å slutte frå ein singularer sann påstand om eitt tilfelle (av noe) til ein universell sann påstand (om dette noe), dvs. den tilsvarende loven. Derimot er det (ii) logisk i orden å slutte frå sanninga til ein singularer påstand om eit mot-eksempel (av noe) til usanninga til den tilsvarende universelle påstanden, dvs. den tilsvarende loven. Set ein, for å bruke eit av Poppers eigne døme, fram ein hovudhypotese H som seier at "Alle svaner er kvite", og ein hjelpe-hypotese h_1 som seier at " X_1 er ei svane", følgjer EK " X_1 er kvit" deduktivt frå H & h_1 . Observerer vi nå ei svane som ikkje er kvit, og vi aksepterer observasjons-utsegna " X_1 er ikkje kvit" som sann, må vi - gitt at vi aksepterer h_1 som sann - gå med på at vi med dette har eit mot-eksempel som falsifiserer H.

La oss, på basis av det Popper seier, tenke oss at vi testar svanehypotesen fleire gonger. La oss vidare anta at X_1, \dots, X_n som hjelpehypotesane påstår er svaner, faktisk også er svaner, og at X_1, \dots, X_{n-1} faktisk også er kvite, medan X_n viser seg ikkje vere kvit. Vi antar vidare at det deretter blir røkt grundig etter korvidt X_n faktisk er ei svane eller ikkje - og at det viser seg at X_n er (og må vere) svane. Ifølgje jamvel den kritiske falsifikasjonisten Popper skulle H med det vere falsifisert.

Men her er det da at han møter eit alvorleg problem: Går vi med på at hypotesar har rota si i vår bio-psykologiske disposisjon til å forvente regularitetar, i alle fall når det er tale om lov-hypotesar, og at vi ikkje kan vite om naturen sjølv faktisk oppviser den form for regularitet som vi er disponerte til å anta den har, kan ein alltid innvende at det her ikkje er noe i vegen med hypotesen. Tvert om er det naturen - i dette tilfellet svane-arten - som har forandra seg, t.d. i tidsrommet mellom testing av X_{n-1} og X_n . Og slik Popper argumenterer, kan vi ikkje vite om naturen faktisk er uniform eller ikkje. Vi kan berre vite at vi antar, evt. er disponerte til å anta, det. Og dette kan ein, prinsipielt, svare

¹¹ Op.cit., s.110

andsynes all falsifikasjon. På den måten kan ein, på Poppers eigne premisser, immunisere seg mot all falsifikasjon.

Hypotesar kan settas fram som (mogleg) sanne dersom, men også berre dersom, ein føreset at naturen *faktisk* er uniform eller konstant. Er det prinsipielt mogeleg at naturen er foranderleg, er det også prinsipielt mogleg at det vi set fram hypotesar om, forandrar seg frå hypotesen er sett fram til den er testa, evt. i løpet av testinga. Medan t.d. observasjonar på tidspunkt T_1 støtt hypotesen, viser det seg at observasjonar på tidspunkt T_2 går mot hypotesen. Men har naturen, evt. den arten ("natural kind") som dei observerte fenomena tilhører, forandra seg frå T_1 til T_2 , utgjør observasjonane på tidspunkt T_2 berre tilsynelatande mot-eksempel til hypotesen som blir testa. Falsifikasjonen kan såleis avvisas.

Skal det vere mogleg å seie at observasjonar på tidspunkt T_2 skal kunne falsifisere den aktuelle hypotesen, kan naturen, evt. den arten dei observerte fenomena tilhører, ikkje ha forandra seg frå T_1 til T_2 . Og da falsifiserande observasjon kan gjerast på prinsipielt kva som helst tidspunkt etter T_2 , må vi - for at dette i det heile skal kunne vere logisk og materialt mogleg - føresette at naturen faktisk er konstant. Med andre ord: vi må føresette at årsaks-setninga er materialt gyldig, at naturen er "styrd" av ubrigdelege naturlover (elles ville vi t.d. ikkje kunne falsifisere hypotesane våre om slike lover).

Jamvel om falsifikasjon formalt er uproblematisk utfrå "modus tollens"-skjemaet, er den altså ikkje *materialt* i orden utan at ein (a) føreset at naturen faktisk er konstant, og (b) at denne føresetnaden også er *materialt sann*.

Men da får vi også ein implikasjon som neppe ville ha gledd Popper. Antar vi naturens konstans som sann over-premiss, og legg til - som under-premiss - at det er sant at alle X vi til nå har observert, er medlemmer av klassen av Y , følgjer det at *alle* X må vere medlemmer av klassen av Y . Konsekvensen av dette er at ei form for induktiv grunngeving av lov-hypotesar kan bli akseptabel. For føreset ein kausal-prinsippet eller tesen om naturens konstans som materialt sann eller gyldig, kan induksjon bli meiningsfull. Rett nok skjer dette på andre premisser enn dei vi finn hos Hume og dei logiske empiristane, dvs. dei tradisjonelle "induktivistane". Men dét brigdar ikkje det grunnleggande poenget: Aksepterer vi tesen om naturens konstans, evt. årsaks-setninga, som materialt sann, og dét må ein for at falsifikasjon i det heile skal kunne vere logisk og materialt mogleg, har vi samstundes opna for meiningsfull induksjon.

Del 3.

SAMISK SELVFORSTÅELSE –

I HERMENEUTISK PERSPEKTIV

Berit Anne Bals

Den samiske kulturen har endret seg betraktelig det siste århundret. Bl.a. er den nomadiske tilværelsen erstattet med en fast bosetning, de samiske klesdraktene brukes bare som festplagg, ellers bruker samene “vanlige” klær, og reindriften er blitt motorisert. Samekulturen tar stadig opp nye impulser fra nabokulturene. I all denne moderniseringen, kan det bli vanskelig å se hva som er samisk ved samenes levemåte i dag. Dette er noe som opptar både samene selv og en del antropologer.

I denne oppgaven skal jeg diskutere samenes oppfattelse av seg selv og sin kultur i dag. Problemet omkring hva som er samisk er en diskurs som foregår i det samiske samfunnet idag, og er et resultat av den økende differensieringen det samiske samfunnet har gjennomgått det siste århundret. Å si hva en same er, er ikke lenger så enkelt idag. Oppgaven blir å handle om det diskursen i hovedsak ser ut til å handle om, nemlig hvor mener samene at skillet mellom det norske og det samiske går i deres hverdag. Før jeg tar fatt på diskusjonen, redegjør jeg kort for endringene i det samiske samfunnet det siste århundret.

Hva er så en same? Da dette er noe av det jeg skal forsøke å komme fram til i oppgaven, skal jeg ikke definere det i innledningen. En kort redegjørelse av hva jeg selv har tatt utgangspunkt i, når jeg diskuterer samenes syn på seg selv, virker likevel nødvendig. Det synes å være klart at om jeg skal kunne skrive om samenes selvforståelse så må jeg selv, allerede før jeg begynte å skrive, ha gjort meg opp en mening om hva som gjør en person til en same. Jeg bruker den vide definisjonen av “same” som er gitt i og med kriteriene for å la seg innføre i samemanttallet. Disse står i sameloven § 2-6 og er som følger: Man kan la seg innføre i samemanttallet om man har samisk som hjem-

mespråk, har/har hatt foreldre, besteforeldre eller oldeforeldre som har/hadde samisk som hjemmespråk. Der er også et subjektivt kriterium om at man skal oppfatte seg selv som same.

Det bor samer i Sverige, Finland, Norge og Russland. Min oppgave kommer i vesentlig grad til å konsentrere seg om de norske samene, spesielt de som bor i forvaltningsområdet for samisk språk. Dette området blir i Samelovens § 3-1 (1) definert slik: "kommunene Karasjok, Kautokeino, Nesseby, Porsanger, Tana og Kåfjord." Dette vil si i de nordsamiske områdene.

Ettersom oppgaven skal dreie seg om samenes egen forståelse av seg selv som samer, virker det hensiktsmessig å diskutere dette i et hermeneutisk perspektiv. Hermeneutikken studerer hva forståelse er og hvordan vi bør gå fram for å oppnå forståelse (Føllesdal, Walløe og Elster 1996:107). Hermeneutikken kan deles i tre retninger; tradisjonell, ny-, og kritisk hermeneutikk. Jeg tar utgangspunkt i nyhermeneutikken, som går ut på at vi aldri kan løsrive oss fra vår forståelseshorisont. Vi kan aldri forstå eller erfare noe uavhengig av de begreper vi allerede innehar. (Føllesdal, Walløe og Elster 1996:117-119.) Forståelseshorisonten blir definert av Føllesdal, Walløe og Elster slik "mengden av de oppfatninger og holdninger som vi har på et gitt tidspunkt, bevisste og ubevisste, og som vi ikke har vår oppmerksomhet rettet mot" (1996:111). Min grunnantagelse er at samenes forskjellige forståelser av hva en same er, har å gjøre med at de har forskjellige betingelser å gå ut ifra.

I denne sammenhengen blir det interessant å se litt på min egen posisjon. Som same selv har jeg en plass innenfor diskursen som nå pågår. Jeg kan heller ikke frigjøre meg selv fra min forståelseshorisont, derfor vil min forståelse av diskursen bære preget av de bevisste og ubevisste holdninger jeg har. Jeg begynner denne oppgaven med en førforståelse, slik det er antydnet ovenfor. Ifølge Gadamer kan førforståelse være til hinder for riktig forståelse, men er samtidig også det som setter oss istand til å oppdage ting (Lia 1997). Det jeg har ansett som viktig og selv har vektlagt, er avhengig av min forståelseshorisont. Andre ville kanskje ha lagt vekt på helt andre ting. Jeg er åpen for at andre forstår dette på en annen måte, og vil være uenige med min forståelse. I et slikt perspektiv blir ikke min oppgave en eviggyldig sannhet om samenes selvforståelse, men heller et eksempel på en sames forståelse av samenes selvforståelse.

Endringer i det samiske samfunn

Samene har lenge oppfattet seg som et eget folk. Ole Henrik Magga skriver at ordet "sápmi", som betyr same, er et bevis på det (Borgen 1997:5). I forrige århundre var det enkelt å vite hva som lå i det ordet. Samene var et folk bosatt i Nord-Norge, Nord-Sverige, Nord-Finland og Kolahalvøya. De gikk kledd i kofte, snakket samisk, bodde i telt eller gamme, og var knyttet til en eller annen primærnæring. Kriteriene for å være same var greie; klesdrakt, språk, bosetning og næring. Selv om dette kanskje fortsatt er det bildet mange

har av samene, er nok bildet blitt mye mer nyansert siden den gang. De gamle kriteriene holder ikke lenger.

Det fins f.eks. i dag mange norsktalende samer. Dette har sammenheng med minoritetspolitikken Norge førte fra ca. 1860 til andre verdenskrig. Denne politikken blir kalt for fornorskningspolitikken, og den gikk ut på å gjøre samene og kvenene norske når det gjaldt språk, klesdrakt og næringstype. Ved å fornorske samene ville man gjøre dem mer livsdyktige, mente man. (Niemi og Salvesen 1987: 67-71). Slike tanker er klart inspirert av sosialdarwinismens teorier om kulturenes utvikling.

Flere tiltak ble satt i verk for å fornorske samene, bl.a. lover som forbød bruk av samisk på skolen, lover som krevde norsk navn ved kjøp av jord og forskjellige lover som regulerte reindrifta i Sør-Norge til fordel for de norske bøndene (Solbakk1995). Fornorskinga skjedde likevel ikke uten motstand fra samenes side. Samene holdt sitt første landsmøte i 1917, som mange har ment var da fornorskinga var på sitt hardeste. Landsmøtet var et forsøk på å samle samene i en felles kamp for sine rettigheter. (Borgen 1997:5-6).

Likevel hadde fornorskningspolitikken sitt resultat. Spesielt på kysten var fornorskinga hard. Mange hadde vanskeligheter med det norske språket, og måtte ofte føle det samiske som en hemske. Mange samiske foreldre hadde hatt vanskeligheter med det norske språket, og lærte derfor barna sine bare norsk. (Høgmo 1986:296). På den måten forsvant iallefall det samiske språket fra kysten. Asle Høgmo skriver i sin artikkel at selv om barna ble fornorsket, så ble de likevel ikke norske. (1986:397). Man må ikke få inntrykk av at fornorskinga bare ga resultater på kysten. Også på innlandet lærte mange barna sine bare norsk.

Som sagt, varte denne politikken til andre verdenskrig. Etter det fikk Norge en "mildere" minoritetspolitikk. Det er påpekt to grunner til dette. For det første hadde nordmenn nå fått egen erfaring med å være okkupert av en fremmed makt. For det andre var Norge engasjert i FN's menneskerettighetsarbeid. Norge måtte følge opp menneske-rettighetsarbeidet innenfor sine egne grenser. (Stordahl 1996:56).

Etter krigen begynte arbeidet med å bygge opp landet igjen. De samiske områdene, dvs. Nord-Norge, ble også innlemmet i gjenoppbygginga. Det ble bygd veier, skoler osv. Vi kan si at moderniseringa av det samiske samfunn begynte. Stordahl skriver at dette oppbyggingsarbeidet fortsatte langt utover 60,-70- og 80-åra (1996:51). Moderniseringa førte til at levestandarden økte, folk fikk hus av samme standard som resten av landet og man begynte å bruke klær som tidligere ble sett på som norske. I tillegg ble folk sysselsatt innenfor andre næringer enn primærnæringene. Sekundær- og tertiærnæringene sysselsetter idag flere folk enn primærnæringene i samiske samfunn. (Stordahl 1996:50-52.65-68.)

I løpet av 50- og 60-åra begynte en del samer å ta utdanning. En grunn til dette kan være at Statens Lånekasse for utdanning ble etablert i 1963 og det

ble lettere å finansiere skolegangen. (Jernsletten 1996). Mange reiste til Oslo for å studere, og kom der i kontakt med norske akademikere som var interessert i samefolket. De hadde dannet en sameforening, (Samisk Selskap) der de selv satt og filosoferte om samefolket. De samene som kom i kontakt med dem syntes det var ille med bare filosofering og fant ut at det var på tide å begynne å gjøre noe. For dem virket det også riktig at en sameforening burde styres av samer. Slik begynte samebevegelsen, som etterhvert fikk stor betydning for samenes selvfølelse. (Stordahl 1996:53:54).

Samiske akademikere prøvde å samle samene til kamp. Det ble lagt vekt på at man skulle være stolt over sin egen bakgrunn. Man skulle "vise at man var same". Dette kunne man gjøre ved f.eks. å bruke vevde armbånd med samisk mønster, eller gå med bieksu (skinnsko). (Stordahl 1996:87.) Samebevegelsen gjorde sitt for at samene igjen fikk et positivt selvbilde. Spesielt var Altasaka viktig. Dette er blitt fremstilt som en konflikt mellom den samiske minoritet og det norske storsamfunnet om vannkraftutbygginga i Alta og Kautokeino. (Bentzon Goldschmidt 1994:49.) På kysten ble det igjen legitimt å være same etter denne saka (Hovland 1996:24). Mange sto fram som samer etter det, spesielt i 80-åra. Kåfjord er f.eks. en kystkommune der ungdommen har begynt å anse seg som samer og er blitt engasjert i samepolitikken.

Slik har det samiske samfunnet forandret seg betydelig etter andre verdenskrig. Samene er ikke lenger en homogen gruppe. Det finnes både norsk- og samisktalende samer, samene finnes i forskjellige yrker, de bruker "vanlige" klær, bor i hus, mange har fått seg utdanning og mange har også flyttet sør- over. Man kan si at en same idag er både en same og et medlem av det norske samfunnet. Å definere en same kan bli vanskelig. Samene selv har forskjellig forståelse av hva det samiske er.

SAMISK SELVFORSTÅELSE

Generelt om kultur og forståelse

Det er vanskelig å si noe entydig om hva samekulturen er. En grunn til dette kan være at selve begrepet "kultur" ikke er noe enhetlig. Overrein skriver i sin artikkel at begrepet kultur blir brukt i mange sammenhenger og på mange måter. Kultur er noe menneskeskapt, og siden "denne menneskelige skaperprosessen aldri tar slutt, vil også kulturene stadig forandre seg." (1997: 9-11). Kulturene er altså i stadig endring. Stordahl skriver at i dagliglivet oppfattes kultur på en annen måte. Kultur er ikke noe oppfunnet, men noe som er. Kultur er noe konkret, en avgrensbar størrelse. Noe kan anses som kultur, noe annet ikke. (1996:33-34.) Vi kan kanskje regne med at når samene skal diskutere hva samekulturen er, bruker de dagliglivets kulturbegrep.

En annen ting som gjør at samene har forskjellig oppfattelse av hva samekulturen er, er at de har forskjellige erfaringer og opplevelser. Man har hver sin forståelseshorisont man skal forstå med. Forståelseshorisonten ble innled-

ningsvis definert som mengden av alle holdninger og oppfatninger, bevisste eller ubevisste, som vi har på et gitt tidspunkt og som vi ikke har vår oppmerksomhet rettet mot. Alt vi forstår og erfarer, blir strukturert av denne forståelseshorizonten (Føllesdal, Walløe, Elster 1996: 55). Vi kan ikke erfare noe uavhengig av den. Som mennesker i en bestemt sosialt og kulturelt betinget situasjon kan vi ikke se verden upåvirket av denne (Danbolt:8).

Forståelseshorizonten bestemmer også hva vi anser som viktig og interessant (Føllesdal, Walløe, Elster 1996:55). I denne sammenhengen vil jeg igjen minne om min egen posisjon i det hele. Som same selv kjenner jeg til de forhold jeg her forsøker å beskrive. Men jeg må regne med at jeg ikke kan se det uavhengig av mine oppfatninger og holdninger. Jeg har en førforståelse av saken som kan hindre meg å se ting i et annet perspektiv enn jeg er vant med. Selv om jeg har lest litteratur av forskere som har forsket på samene, så skal jeg ikke se bort ifra min egen tolkning av disse bøkene. Det jeg har festet meg ved og ansett som viktig, er avhengig av min egen horisont. Andre ville kanskje tolket kildematerialet annerledes.

Eldre og unges forskjellige forståelse

Eldre og unge er veldig ubestemte begrep, og betydningen av dem er veldig avhengig av øyet som ser. Eldre, "boarrasat", blir ofte brukt om dem som har gjennomlevd andre verdenskrig. Unge, "nuorat", blir ofte brukt om dem som er født etter at moderniseringa kom, og som er oppvokst med den. De som blir stående imellom, blir "rávis olbmot", voksne folk. Fra mitt ståsted faller de gjerne inn under betegnelsen eldre.

Innland

Utifra det kildematerialet jeg har til rådighet, ser det ut til at ungdom og eldre folk har forskjellige syn på hva samekulturen er. De eldre har opplevd en helt annen virkelighet enn ungdommen. De levde den gang da moderniseringen var langt fra det samiske samfunnet, da man levde av naturen for det meste og klarte seg ute i naturen. Dette var en tid da skillet mellom den samiske og den norske befolkningen var enkel å oppdage. Pratet man samisk og brukte samisk klesdrakt, så var man same. Pratet man norsk og hadde "norske" klær, så var man norsk. (Stordahl 1996:139.)

Eldre folk ser ut til å se tilbake i tid når de prater om samekulturen. For dem blir samekulturen den livsstilen man hadde "før i tida". Det moderniseringen bringer med seg blir straks ansett som norsk, eller ikke-samisk. Et eksempel på dette er mora som nektet sine barn å gå på ungdomsklubben, da det ikke fantes samiske aktiviteter der. Med samisk aktivitet mente hun duodji, eller samisk håndverk. (Stordahl 1996:125.)

Slike eksempler fins det mange av. Fornorskningspolitikken førte til at mange samer ble norsktalende. Mange eldre synes at ungdommen er blitt fornorsket når de prater norsk seg imellom (Stordahl 1996:133). Der fins folk som anser

grønnsaker for å være norsk mat. Det er iallfall ikke samisk kultur å spise grønnsaker. Grønnsaker er noe som kommer utenfra. (Hovland 1996:176.) Om de eldre ser på alt det nye som kommer med moderniseringa som norsk, og anser for samisk bare det førmoderne er det kanskje ikke rart at de er bekymret for at samekulturen skal forsvinne. En slik bekymring har i noen tilfeller ført til kulturell purisme. Hovland skriver om kulturelle purister at "Utvikling med import stilles opp som det motsatte av bevaring." (1996:154.)

De unge ser ikke ut til å være like bekymret. De har vokst opp i en annen tid, da moderniseringa var kommet for å bli. For dem er ikke bukse og jakke tegn på fornorskning. De er klar over at det fins samer som ikke kan snakke samisk, og da må man jo å snakke norsk (Stordahl 1996:136). Den gamle livsstilen, som for de eldre er den *egentlige* samekulturen, er for dem bare historie. De har ikke opplevd den, men anser seg likevel som samer. Gjennom media er de mer integret i det norske samfunnet enn de eldre noensinne var.

Det moderne er ikke fremmed for dem. De kan med enkelthet kombinere "moderne" tegn med det å være same. F.eks. har musikkgruppen Orbina kombinert samisk musikk med moderne musikk. Mange eldre misliker dette, og anser det for å være fornorskning. (Stordahl 1996:141).

Hovland skriver at slike globale tegn ikke utsletter det lokale særpreget, men at man forandrer, eller omkoder de symbolene til noe som er ens eget. De unge gir disse tegn sin egen mening og definerer dem etterhvert som samiske. (1996:140-141,209.) Eldre har også i de tilfellene der de selv tar i bruk det moderne, benyttet seg av en slik omkodning. Eksempelvis er snøscooteren blitt omkodet (Hovland 1996:140).

Man kan likevel ikke anse de unge for bare "barn av sin tid". Hovland skriver at når det gjelder etnisk identitetstilknytning, kan man ikke "overvurdere betydningen av historie og tradisjon." (1996:89.) De unge kan ikke betrakte det som er historie, som helt ubetydelig for kulturen. Helt upåvirket av de eldres synspunkter er de nok ikke. Mye i språket deres tyder på at visse forestillinger om det *egentlige* samiske som det som var før moderniteten, har fått sitt innpass hos de unge. Forståelse og språk hører nøye sammen, når det er snakk om fordommer (Lia 1997). Et eksempel på slik språkbruk hos de unge er ordene "rivgobiktasat" og "dáccabiktasat" som brukes om ikke-samiske klær.

Rivgu og dácca betyr henholdsvis ikke-samisk kvinne og ikke-samisk mann. Disse ordene kan ha negativ betydning. Dette viser at ungdom til en viss utstrekning også tenker i samme baner som de eldre.

Ungdom og eldre ser altså ut til å ha forskjellig mening om hvor skillet mellom norsk og samisk går. Alt nytt blir for eldre definert som norsk, mens ungdom er kjent med det nye og har tatt det som sitt. Kanskje er dette skillet et bilde på kulturenes særegenhet, nemlig at de stadig endrer seg. De eldre har opplevd en annen form for kultur enn de unge, men må likevel lære seg til

det nye. De unge på sin side er kjent med det nye, men må også forholde seg til det som har vært.

Kyst

Under dette delkapitlet blir jeg å gå utenfor de rammene jeg la for diskusjonen innledningsvis. Jeg sa at jeg tok utgangspunkt i det subjektive kriteriet at man skulle føle seg som same. Å diskutere forskjeller mellom de eldre og unge som bor på kysten når det gjelder synet på det samiske, krever at jeg anser som samer dem som selv ikke anser seg som samer. Det er nemlig for det meste ungdom som har stått fram som samer ved kysten, spesielt i Kåfjord. Mange eldre forneker fortsatt sin samiske bakgrunn. (Hovland 1996:103-104,107.)

Grunnen til at jeg likevel diskuterer de eldres syn, er at når ungdom definerer seg selv som same er det mye p.g.a. familieforhold. Man forstår seg som same gjennom familiehistorien. (Hovland1996:103).

De eldre "samene" på kysten har opplevd fornorskningen, og alle ydmykelsen den førte med seg. For dem er det samiske blitt koblet sammen med fattigdom (Høgmo 1986:396). De syns ofte det er vondt at ungdommen begynner å ta opp det samiske igjen. Selv har de måttet oppleve mindreverdigetskomplekser med det å bare være samisktalende. (Hovland 1996:106-107.) Sjøsame-ene ble sett som mindreverdige av den norske befolkningen (Zorgdrager 1997:427). Mange unge som har lett fram sin samiske identitet har derfor måttet høre foreldrene si at de ikke er samer (Hovland 1996:104.)

De unge på sin side har aldri opplevd noe negativt i forbindelse med det samiske. Derfor kan de mye lettere velge en samisk tilknytning. (Hovland 1996:107.) Med samebevegelsens framvekst er den samiske statusen blitt høynet, og ungdom oppfatter det samiske som noe positivt. De eldres motstand mot det samiske blir tolket dithen at de "bøyer seg i støvet", godtar fornorskinga (Hovland 1996:106). De unge godtar med andre ord ikke at de eldre er norske, de er bare fornorsket. Mange har likevel tatt hensyn til familien og unnlatt å engasjere seg i samepolitikken (Hovland 1996:106).

Her ser vi også at eldre og unge har ulike synspunkter om det samiske, alt etter hva de selv har opplevd. Det er ikke snakk om hvor skillet mellom det samiske og det norske går i hverdagen, men heller om det at man enten må være det ene eller det andre. De eldre føler seg såret ved at de unge tar opp igjen ting som for de eldre har vært vonde, og som de har forsøkt å glemme. De unge på sin side blir irritert over reaksjonene til de eldre.

Forskjeller i oppfatning mellom innland og kyst.

Som sagt ovenfor står kystsamisk ungdom overfor et valg når det gjelder identitetstilknytning. Under oppveksten har mange trodd at de egentlig var norske. Mange fikk først kjennskap til sin samiske bakgrunn i forbindelse med høyere utdanning. Man fikk vite at ens egne hjemtrakter var samiske områ-

der. Deretter begynte man å granske slektshistorien og lete opp opplysninger fra kirkebøkene. (Hovland 1996:97-103). Kom man fram til at man hadde samisk bakgrunn, ble man også klar over at man på denne måten var tilknyttet to kulturer. For mange ble det derfor snakk om å velge å bare anse den ene kulturen som sin.

Der er mange grunner til at noen så på seg selv som samer, istedetfor norske. Noen har vektlagt betydningen av historie og tradisjoner, og viktigheten av å ta vare på dem. Andre hadde lært seg samisk husflid, og følte seg på denne måten samisk. (Hovland 1996:99.) Som ei jente uttrykte det: "Å være sjøsame i dag handler om å være kjent med sine røtter, og vite å ta vare på dem." (Hovland 1996: 90).

Samer oppvokst på innlandet, har bestandig visst at de er samer. De har aldri ansett seg selv som norske. For dem er det en selvfølgelighet at de tilhører bare én kultur. Derfor er det vanskelig for dem å godta at man kan velge om man vil være same. De mener at same det er noe man er, og ikke noe man velger å være. (Hovland 1996:143.) Når sjøsamene nå har begynt å stå fram som samer igjen, oppfatter mange det som om de "prøver å bli same når de egentlig er norsk" (Hovland 1996:153.)

Tanken er at kystsamene ikke *kan* være samer. Å være same blir slikt sett et spørsmål om kompetanse. En slik sosial kompetanse tilegnes gjennom det samiske språket og gjennom en samisk oppvekst. Kystsamene har ingen av delene. De kan, hvis de ønsker det, tilegne seg denne kompetansen. Paradoksalt nok kan man "lære" å bli same, men man kan ikke velge å bli det. (Hovland 1996:88).

En annen ting kystsamene kanskje mangler, er den samiske "natur". Mange samer tenker seg at det finnes en særegen samisk natur. Jernsletten skriver at samiske poeter har kalt samene for "naturmennesker". Å være fredsommelig og ydmyk og ha vilje til å komme overens med andre blir også sett på som samiske egenskaper. I sin artikkel viser Jernsletten eksempler fra fortid og nåtid som viser at ingen av disse beskrivelsene passer. (Jernsletten 1991).

Det ser ut til at på innlandet tenker man seg at en kan skille en same fra en ikke-same utifra særegne egenskaper ved personligheten, som samene har tilegnet seg gjennom sin oppvekst. Gjennom oppveksten lærer man seg den samiske væremåten. Utifra en slik tankegang kan ikke kystsamene regnes for å være "ordentlige" samer. De har oppdaget sin samiske bakgrunn først etter at de er blitt voksne, og har derfor ikke tilegnet seg den samiske kompetansen. En slik tankegang vitner om en forståelse av kultur som noe konkret, noe som eksisterer uavhengig av menneskene. Kystsamene på sin side ser ut til å mene at en same er en med samiske røtter. For dem er familiebakgrunn nok. Å være same betyr å være klar over sin egen bakgrunn.

Forskjellige oppfatninger mellom akademikere og "vanlige" samer

Da samene begynte å ta utdanning, ble det dannet en ny klasse innenfor det samiske samfunnet. Mange har kalt akademikerne for elitesamer eller super-samer. Akademikerne vil si de som tok sin utdanning i 60-,70-, og 80-åra og som nå er ferdige med den. Disse tilnavnene har de fått av de som ikke har tatt utdanning, de "vanlige" samene. (Stordahl 1996:109). Tilnavnene peker på akademikernes puristiske holdninger, når det gjelder skillet mellom det norske og det samiske. Det gjelder å holde norsk og samisk kultur adskilt, men likevel likestilt.

Denne kulturelle purismen kan være et resultat av at de som tok sin utdanning i 60- og 70-åra, vanligvis også ble samepolitikere (Stordahl 1996:70). De skulle arbeide for samiske saker og trengte støtte fra befolkninga. Politisk sett kan det være en fordel for samefolket at de utad virker som en homogen gruppe. En innvending mot å gi en kultur demokratiske retter, er jo at hva en kultur vil er mindre entydig enn hva et individ vil. Innenfor en kultur kan medlemmene ha ulike syn på kulturen. (Overrein 1997:3). Akademikerne måtte, for å samle samene i et fellesskap om det samiske som noe annerledes fra det norske, finne fram til symboler som var typisk samiske, og som svarte til symboler som var typisk norske. Det ble lagt vekt på at symbolene var likeverdige. Dette kalles dikotomisering og komplementarisering. (Stordahl 1996:82). Et eksempel på et slikt likeverdig symbolpar, er joik som samisk folkemusikk og stev som norsk folkemusikk.

En annen ting er at akademikerne nok har lest en del litteratur om samene, og på den måten fått et nytt syn på det å være same. Et eksempel som kanskje kan illustrere dette, er eksempelet med to universitetsstudenter som diskuterte med en reindriftssame om det å være ute i naturen. Studentene pratet om det å føle enhet med naturen, og mente at det var det som skilte samene fra nordmenn. Reindriftssamen forsto ikke noe av dette. Hun tenkte aldri slik. Var hun ute i naturen så var hun ute i naturen. (Hovland 1996:180). Her ser det ut til at studentene har tatt det som ofte skrives om samene, nemlig at de føler en enhet med naturen, som det vesentlige som skiller nordmenn og samer. Reindriftssamen er ukjent med slike tanker. Hun har ikke lest om same- ne. Tanker om enhet med naturen er noe som hører den sjamanistiske tradisjonen til. Folk flest har ikke særlig kjennskap til den.

Dette skillet mellom akademikere og "vanlige" ser ut til å være et skille i spørsmålet om hvor mye man skal vektlegge det samiske i hverdagen. Skal man hele tiden problematisere det samiske slik at man til enhver tid vet hvor skillet mellom det samiske og norske går, og dermed vet å ikke blande de sammen? For mange "vanlige" samer er de samiske ting de gjør, så selvfølgelig for dem at de ikke tenker på dem som samiske. For akademikerne kan disse ting nettopp være symboler på samiskhet, det som skiller samer fra nordmenn. (Hovland 1996:180).

Avslutning

I denne oppgaven diskuterer jeg samenes selvforståelse idag. Det samiske samfunn er, som alle andre samfunn i den vestlige verden, blitt modernisert. Den gamle nomadekulturen er forsvunnet. Skillet mellom samer og nordmenn er ikke lenger så enkel å oppdage. Det oppgaven går ut på er å diskutere hvordan samene selv forstår dette skillet. Da det er snakk om forståelse har jeg tatt utgangspunkt i hermeneutikken, spesielt i begrepet forståelseshorisont.

I dag finnes det mange forskjellige slags samer, og de forstår dette skillet ulikt. De forstår det utifra sine egne historiske og sosiale betingelser. Å si enkelt og greit hvordan samene ser på skillet mellom nordmenn og samer, blir vanskelig. Det kommer fram av oppgaven at man allerede er uenige om hva en same er og hva samekulturen er. Noen mener samekulturen er det som var før moderniseringa kom, andre syns igjen at dette skillet ikke er så viktig i hverdagen. Det som imidlertid er klart er at som same oppfatter man seg som noe annerledes fra det å være norsk. Hva som gjør at man som same skiller seg fra nordmenn, har man forskjellig forståelse av.

I oppgaven har jeg også sagt litt om min egen posisjon i det hele. Som same selv kjente jeg godt til de forholdene jeg her beskriver, allerede før jeg begynte med oppgaven. Eller, rettere sagt, jeg mente vel at jeg kjente til dem. Jeg begynte oppgaven med en førforståelse av saken, som kan ha hindret meg i å få riktig forståelse. Likevel må jeg si at jeg som innlandssamen nå har fått større forståelse for kystsamenes situasjon, enn jeg hadde før jeg begynte med oppgaven. En forståelsehorisont er jo heller ikke fastlagt en gang for alle. Den endrer seg etterhvert som man får ny erfaring. Samenes selvforståelse vil nok også forandre seg med tiden. I et slikt perspektiv blir det som kommer fram av oppgaven både tids- og situasjonsbetinget, og ikke en eviggyldig sannhet.

LITTERATUR:

- Borgen, Peder 1997: *Samenes første landsmøte. 6.-9.februar 1917*. Grunnlaget for samefolkets dag 6.feb.TAPIR forlag, Trondheim.
- Danbolt, Gunnar 1996: "Noen betraktninger om humanioras krise og verdi grunnlag.", NAVF-rapport. Kopi samling Ex.Phil.,UiTø.
- Føllesdal, Dagfinn, Lars Walløe og Jon Elster 1996: *Argumentasjonsteori, språk og vitenskapsfilosofi*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Goldschmidt, Ditte Bentzon 1994: *Oprindelige folks rettigheder i Norden*. Den historiske og aktuelle situation for grønlandere, samer og de oprindelige folk i Russlands sibirske områder. Det Danske Center for Menneskerettigheder.
- Hovland, Arild 1996: *Moderne urfolk. Samisk ungdom i bevegelse*. Cappelen Akademisk Forlag AS.

- Høgmo, Asle 1986: *Det tredje alternativ. Barns læring av identitets-forvaltning i samisk- norske samfunn preget av identitetsskifte*, Tidsskrift f. Samfunnsforsk.n.r.5.
- Jernsletten, Nils 1991: *Makkár lea sápmelaš?*, Cafe Boddu. Essayçoakkáldat 1. Davvi Girji os, Karasjok.
- Jernsletten, Regnor 1996: *Forelesninger i samisk historie*. Mellomfag i samisk. Høstsemesteret, UiTø.
- Lia, Kjell 1997: *Forelesninger i vitenskapsteori*. Ex.phil. Vårsemesteret, UiTø.
- Niemi, Einar og Helge Salvesen 1987: *Samene og kvenene/finnene i minoritets-politiske perspektiv*., Nationale og etniske minoriteter i Norden. Reykjavik.
- Overrein, Arne 1997: *Om flerkulturalisme, demokrati og moralsk fornuft* Manuskript. ISV, UiTø.
- Sameloven av 12.juni 1987.
- Solbakk, Aage 1995: *Forelesninger i samisk historie*. Samisk grunnfag. Høst semesteret. Samisk høyskole, Kautokeino.
- Stordahl, Vigdis 1996: *Same i den moderne verden. Endring og kontinuitet i et samisk lokalsamfunn*. Davvi Girji os, Karasjok.
- Zorgdrager, Nellejet 1997: *De rettferdiges strid*. Kautokeino 1852. Samiske samlinger Bind XVIII. Vett & Viten as i samarbeid med Norsk folkemuseum.

REINKARNASJON I ET RELIGIØST OG FILOSOFISK PERSPEKTIV

Aina Emaus og Christine Nitter

“Hva er det som skjer med oss når vi dør?” er vel et spørsmål de fleste mennesker stiller seg en eller annen gang i løpet av livet. Det er like fullt et spørsmål som ingen med sikkerhet kan svare riktig på. Vi har i denne oppgaven prøvd å belyse fenomenet reinkarnasjon fra to sider, først i et religiøst perspektiv gjennom buddhismen, og så i et mer filosofisk perspektiv ved å ta for oss Platons dialog “Faidon”.

Vi ønsker på bakgrunn av Platons idelære å se på hvordan Platon i dialogen behandler temaet om sjelens udødelighet. Hos Platon er ideene det enkle, bestandige og evige bak verdens mangfold, vekslinger og forgjengelighet. Han tenkte seg at ideene var noe utenfor og uavhengig av både oss, språket og verden. Ideene eksisterer utenfor tid og rom på samme måte som sjelen, de er objektive bilder som sjelen eller fornuften kan se og oppdage. (Ideen er noe sjelen oppdager slik øyet oppdager et tre. Ideen kommer ikke inn i hodet fordi vi oppdager den, like lite som treet kommer inn i øyet). Men sjelen har i seg et bilde av ideene som en erindring om noe den har sett.

Platon hevder at dette sanseinntrykket kan minne oss om en evig form som sjelen kjenner fra tiden før den ble føyd sammen med kroppen. Vi er i stand til å identifisere for eksempel en hest fordi inntrykket minner oss om en evig form, en ide som ligger i sjelen som erindring. Disse erindringene er det som gjør at vi kan vite hva noe er. Platon bruker disse erindringene som begrunnelse for påstanden om sjelens udødelighet. Hvis sjelen ikke hadde vært udødelig, kunne den ikke ha oppbevart minnet om evige former. Uten denne erindringen om ideene kunne ingen viten være fast og sikker, for strømmen av sanseinntrykk gir oss ingen sikre holdepunkter. Platon mener at både tanker, språk og ting henter sine former fra evige mønsterbilder. Ideene garanterer tankenes, språkets og tingenes varighet.

Platon visste godt at verden etter Sokrates' død kanskje ikke omfattet ett eneste rettferdig menneske, men det som alltid hadde vært rettferdig, ville ikke forsvinne av den grunn. Hverken språk eller fenomener kan gi ting varighet. Bare ideene er uforanderlige. (Platon visste at alle hester måtte dø og forsvinne, men det å være hest ville aldri forsvinne). Vi erkjenner ting som de er ved at de minner oss om et bilde som sjelen allerede har sett. Sjelen har en gang sett ideene klart og tydelig. Ideene er ikke i sjelen, men sjelen var hos ideene før den dukket ned i kroppens mørke.¹

Det er vanskelig å avgjøre hva Platon selv egentlig mener. I dialogen er det jo hele tiden andre personer som kommer til orde. Man har lett for å tro at skikkelsene i dialogen mener det som blir sagt, og ikke forfatteren selv. Bare sjelden har leseren en følelse av at samtalen styres av en forfatter. Det er lett å avgjøre hva dialogfigurene mener, men Platons egen mening er langt vanskeligere å finne.

På bakgrunn av dette kom vi fram til følgende problemstilling:

Hvilket syn har Platon og buddhismen på sjelens udødelighet?

Finnes det likheter og ulikheter?

Buddhismen

Buddhismen er en verdensreligion, et livssyn og en livsstil, som har sitt utspring i India. Fra India spredte buddhismen seg raskt over store deler av Asia. I løpet av 2500 år har den vært med på å forme historier og kulturer, spesielt i Sri Lanka, Sydøst-Asia, Tibet og det meste av Øst-Asia. Men ikke minst i vårt århundre har buddhistisk filosofi og meditasjon fått innpass også i vesten.

Strengt tatt er buddhismen egentlig ikke noen religion, for den har ingen troslære og krever ingen tro på eller dyrkelse av noe overnaturlig vesen. Selv om den buddhistiske verden er dypt religiøs, anerkjenner den ikke eksistensen av noen Gud. Buddha avviste at det skulle eksistere noe uforanderlig og evig, og at det skulle være noe guddommelig som mennesket skulle kunne ta del i. Han mente at mennesket bedrar seg selv hvis det søker noe guddommelig i tilværelsen. I buddhismen står mennesket i større grad alene i tilværelsen og må selv søke sin frelse. Buddhismen er en veiledning, som via "rett" levemåte og tenkning viser den søkende veien fram mot målet, den høyeste innsikt og frihet fra all "lidelse". Meditasjon er viktig fordi dette er noe som bygger opp selvdisiplin og selvkontroll og er et viktig hjelpemiddel på veien mot opplysningen og livets sanne erkjennelse. En virkelig buddhist er full av glede og håp. Han følger en lære som fører fram mot åndelig frihet, og er klar over at bare hans egen innsats kan føre ham fram til målet. I alle store religioner er det satt høye mål for mennesket. Det skal ha noe å tøyse seg mot. Skal vegen gå mot målet, må mennesket utvikle det beste i seg selv. I buddhismen blir dette å vinne over begjær, lidenskap og hat.

¹ Eriksen, Trond Berg: "Undringens labyrinter".

Buddhas lære bygger på hinduenes forestilling om SAMSARA (reinkarnasjon) og KARMA (loven om årsak og virkning), fordi alle gode og dårlige handlinger i dette liv har avgjørende innflytelse på tilværelsen i det neste. Målet er å befri mennesket fra den evige kjede av gjenfødelse. For å oppnå full innsikt må man ha fullstendig kontroll over sitt sinn, og en måte å oppnå dette på er gjennom meditasjon. derved skaper man en indre ro og klarhet og oppnår innsikt i sannheten om livet. Grunnleggeren av buddhismen var en indisk fyrstesønn, Siddharta Gautama (ca.560-480 f.Kr.). Da Siddharta ble født, ble det spådd at han ville bli en mektig hersker hvis han valgte et jordisk liv. Ville han derimot leve et hellig liv, ville han oppnå et indre klarsyn. Hans far ønsket at hans sønn skulle bli en mektig hersker og beskyttet Siddharta ved at han levde i rikdom og skjønnhet uten å stifte bekjentskap med verden utenfor palasset.

I en alder av 29 år slapp Siddharta ut av palasset og fikk se den virkelige verden med fattigdom, sykdom og død. Da valgte han å gi avkall på all luksus, og gikk inn for å leve et liv i askese. Etter seks år ga han opp å finne fram til sannheten om livet på denne måten. Han fant ut at askese og livsnytelse var to ytterveier som begge var skadelige. De hindret begge åndelig vekst og utvikling. I stedet bestemte han seg for å følge en gylden middelvei. Gjennom meditasjon forsøkte han å finne fram til sannheten om livet og han ble "opplyst". Navnet Buddha betyr rett og slett "den opplyste", eller "den oppvåkne", det vil si den som har nådd den befriende innsikt i livets gåter.

Buddha anbefalte sine tilhengere å la være å gå til ytterligheter, men følge middelveien, som åpner øynene og frembringer erkjennelse og som fører til ro i sinnet, dyp kunnskap og full oppvåkning. Den gyldne middelvei bygger på fire sannheter: "Sannheten om livets lidelse", "Sannheten om lidelsens årsak", "Sannheten om lidelsens opphør" og "Sannheten om veien som fører til lidelsens årsak". Gjennom disse sannhetene mente Buddha at man kunne finne veien ut av lidelsen. Ifølge den første sannhet er livet preget av det som gjør vondt.

Buddha sa det slik: "Fødsel gjør vondt, alderdom gjør vondt, døden gjør vondt, sorg, klage, smerte, tungsinn og mismot gjør vondt. Det gjør vondt å være sammen med det du ikke liker. Det gjør vondt å være adskilt fra det du liker. Det gjør vondt når du ikke får det du ønsker deg." Hele livet er altså fylt av smerte. Den andre sannhet dreier seg om årsaken til lidelsene, at lidelsene skyldes vår egen uvitenhet som igjen fører til begjær. Det er tørsten etter eksistens eller ikke eksistens, liv eller død som fører til gjenfødelse, og som ledsages av lyst og begjær. Lidelsen har sin årsak og denne årsaken finner vi ikke utenfor oss selv. Den ligger inne i oss. Den tredje sannhet sier at det er mulig å gjøre slutt på denne lidelsen ved å fjerne begjæret. Det er livstørsten eller begjæret som er nøkkelordet til å forstå både lidelsen og veien ut av lidelsen. Målet er å nå fram til nirvanas lykkeligtilstand.

Når en når fram til nirvana, vil alle lidelser ta slutt. Den fjerde sannhet sier noe om hvordan man kan gjøre slutt på lidelsene, nemlig ved å følge den gyldne middelvei, som for en buddhist er selve livsfilosofien. Den gyldne middel-

vei er åttedelt: 1. Rett syn, 2. Rett beslutning, 3. Rett tale, 4. Rett handlemåte, 5. Rett levevis, 6. Rett streben, 7. Rett bevissthet, 8. Rett meditasjon². Ved å følge den åttedelte vei vil man kunne samle opp karma som vil gi en bedre gjenfødelse.

Den største lykke for en buddhist er en gang å bryte ut av dette evige kretsløp av gjenfødelse, og oppleve en endelig og absolutt frigjøring. Et sitat tatt fra Den tibetanske Dødebok lyder: "Men hvis du ikke forstår det du blir belært om, og fortsetter med å føle begjær etter å eksistere som et individ, da er du dømt til å vende tilbake til livshjulet".³

Nirvana er ikke et sted, men en tilstand. Nirvana betyr "utslokking", en utslokking av begjæret. Det er en tilstand der det gode og vakre får utfolde seg, og man lever utenfor tid og sted, gjennomstrømmet av lys. En som oppnår full innsikt opplever nirvana i dette livet. Andre kan også, for eksempel gjennom meditasjon, få en følelse av det helt store når tanker og sinn har kommet helt til ro. Men det endelige nirvana oppnår bare det fullkomne mennesket når alt begjæret er slokt og han er frigjort fra runddansens mellom fødsel, lidelse og død. Nirvana er frigjørelse, det er slutten på alle sorger, og etter dette blir det ingen ny gjenfødelse.

Da Buddha ble bedt om å definere Nirvana, sa han: " Den som har nådd fram til dette, kan ikke måles med noen målestokk. Hvordan kan vel det umålbare måles? Ingen ord kan beskrive det ubeskrivelige".⁴ Buddha brukte også hjulet som et bilde på livet. Livet er et evig kretsløp fra fødsel til død, gjenfødselenes kretsløp. Livet er en lidelse som menneskene skal befri seg fra. Når mennesket har oppnådd full innsikt gjennom meditasjon og ved å følge den åttedelte vei, opphører gjenfødselsens kretsløp, og mennesket går inn i en tilstand av fullstendig harmoni.

Reinkarnasjon

(fra latin: *å bli legemliggjort på nytt*)

Troen på et liv etter døden har eksistert så lenge mennesker har hatt evnen til å tro. Reinkarnasjonstanken er antagelig en av de eldste trosretninger i verden.

Noen arkeologer mener at reinkarnasjonstanken er bakgrunnen for at man i eldre steinalder (ca.10000 til 5000 f.Kr.) la likene i fosterstilling når de skulle begraves slik at gjenfødselen skulle bli lettere.⁵ Tanken er at alt liv befinner seg i et uendelig kretsløp av fødsel, død og ny fødsel.

I Vesten finner vi en tydelig reinkarnasjonstanke allerede hos de gamle grekerne. Den kanskje første individuelle reinkarnasjonslæreren i Hellas var Ferektydes (ca 550 f.Kr.). Han skriver i sin "Theologia" noen doktiner om sje-

² Nygaard, Jens: "Buddhismens verden"

³ Saddhatissa, Dr.H: "Innføring i Buddhismen"

⁴ Nygaard: "Buddhismens verden"

⁵ Murray, David: "Reinkarnasjon"

levandring og sjelens udødelighet som han hadde overtatt fra de hemmelige bøkene til fønikerne, kaldeerne og egyptiske lærere.

Ferekydes underviste Pythagoras (ca. 582 - 500 f.Kr.) som også fremholdt menneskesjelens udødelighet, dens fangenskap i kroppen, livet på jorden som en lang renselse og sjelens endelige udødelige frelse takket være hellig kunnskap og askese. Som vi skal se senere, var Platon også opptatt av dette. Han mente at sjelen var udødelig.

Fra de gamle grekerne kan man trekke linjene helt frem til i dag og se på reinkarnasjonstanken i nåtidens nyreligiøsitet. Den er sterkt preget av teosofien (av gr. theos, Gud, og Sofis, visdom). Mens den hinduistiske og buddhistiske tankegangen gjennomgående ser på livets og dødens kretsløp som en plage, der man i og for seg kan bli født som et dyr, er teosofiens oppfatning av reinkarnasjon preget av utviklingsoptimisme. Det neste liv vil bli bedre enn dette, eller man vil få tid til å utføre ting man ikke rakk i sitt forrige liv.

Det finnes mange forskjellige reinkarnasjonsteorier rundt om i verden. Fra det gamle Europa finner man fortellinger om sjelene til menn og kvinner som går over i dyr, fugler og planter, og ifølge britisk forketradisjon hviler døde fiskere og sjøfolks ånder i kroppen til hvite måker. Over hele Afrika tror mange hundre stammer på reinkarnasjon i en eller annen form. Noen tror de døde kommer tilbake som mennesker, mens andre tror de kommer tilbake som dyr eller andre skapninger. I Asia er hinduismen og buddhismen godt utbredt, og reinkarnasjonstanken er grunnleggende.

Vi ser at det finnes et vidt spekter av reinkarnasjonsoppfatninger, -utbredelse og -teorier. Man kan likevel finne en felles definisjon på begrepet reinkarnasjon:

“Reinkarnasjon, sjelevandring: forestillingen om at sjelen frigjøres ved døden og går over i et nytt legeme”⁶

Platon

Platon (427-347 f.Kr.) er en viktig tenker innenfor reinkarnasjonsideens historie i Vesten. Han utformet sine teorier om gjenfødelse i sine verker, bl.a. “Staten”, “Faidon” og “Lovene”. Klarest argumenterer Platon for sjelens udødelighet i dialogen “Faidon”, som skildrer de siste timene i Sokrates’ liv. Dialogen gjengir den siste samtalen Sokrates hadde med sine venner. Samtalen handlet om døden, naturlig nok, og om sjelen: Hva døden er for mennesket og hva som skjer med sjelen når vi dør.

Det er vanskelig å vite hvor bokstavelig Sokrates og Platon tok de forestillingene om kropp og sjel, liv og død, som Sokrates hevder i dialogen “Faidon”. Sokrates forutsatte at kroppen og sjelen var to forskjellige ting. Kroppen var forgjengelig og tilhørte denne verden. Sjelen var evig og hørte hjemme i en egen verden. Sjelen var ikke bare livspusten, men den var det som utgjorde

⁶ Definisjon: Aschehoug og Gyldendal: “Store Norske Leksikon”

menneskets virkelige jeg. I dialogen sier Sokrates at sjelen er i kroppen som en straff. Før fødselen visste sjelen alt og levde i fullkommen klarhet. Etter døden skal den igjen se alt og forstå alle sammenhenger. Men så lenge sjelen er i en kropp, er den under kroppens forvirrende innflytelse. Sjelen kan derfor bare vinne innsikt ved å rive seg løs fra det som binder den til kroppen. Sokrates kaller filosofien "en øvelse i å dø".

Med det mener han at bare de som greier å gi sjelen noe av den frihet i forhold til kroppen som først blir fullstendig når kroppen og sjelen skiller lag, kan oppnå visdom. Å få innsikt er å huske noe som sjelen visste før den havnet i en kropp, og som den skal forstå igjen etter døden. Sjelen lengter stadig etter den frihet og innsikt som den mens hele mennesket ennå lever, bare kan oppnå gjennom filosofien. Sjelen ønsker seg ut av forgjengeligheten, vekslingen og mangfoldet. Den vil til noe evig, uforanderlig og enkelt som den er beslektet med. Platon sier at det finnes noe enkelt, skjønt og godt som er endepunktet for all menneskelig streben.⁷

Sokrates hevder at før han ble født, hadde sjelen hans eksistert i ren form, og etter hans død vil sjelen leve videre, befridd fra det jordiske legeme. Sjelen må være udødelig, hevder han, for det første fordi en sjel, i motsetning til det legemlige, er noe helt enkelt og usammensatt som ikke kan deles eller løses opp i bestanddeler. Kroppen går ved døden i oppløsning fordi det er sjelen som gjør mennesket til en helhet. Sjelen kan derimot ikke løses opp og falle fra hverandre. Sjelen er udødelig og må ha en tilværelse etter døden etter at menneskekroppen er død.

For det andre må sjelen i sitt vesen være uavhengig av det legemlige og sanselige. For den viten vi har om ideene, vitner om en evne som ikke kan støtte seg på de legemlige sanser. Disse kan bare gripe de foranderlige ting.

For det tredje må den evne som får viten, ligne det den får viten om. Hvis det er sjelen som får viten om det uforanderlige og tidløse, så må sjelen egentlig være like uforanderlig og tidløs. Så lenge sjelen er nødt til å benytte seg av "kroppen til å undersøke tingene", vil sjelen "av kroppen trekkes ned i det som aldri er uforanderlig". Når sjelen derimot blir alene "da stiger den opp dit, til det rene og evige og udødelige og det som er uforanderlig, til det som den er beslektet med". Så lenge vi lever som vesener i en sanseverden, vil sjelen aldri kunne frigjøre seg og aldri kunne leve etter sitt eget vesen. Kroppen blir derfor sjelens fengsel. Eller enda verre: sjelen forurenses og ødelegges av de sanselige og kroppslige lidenskaper. "Her i dette livet", sier Sokrates, "vil vi komme nærmest viten om vi så langt som mulig ikke har noen omgang med kroppen". Men fullstendig rensket kan vi bli "først når sjelen er skilt fra kroppen", når den er "løst fra kroppen, som fra sine lenker". Sokrates forteller sine venner som er samlet i fengselet, at dette er grunnen til at "de sanne vis-

⁷ :Stigen, Anfinn: "Tenkningens historie I"

domssøkerne (filosofene) stadig er opptatt med å løse sjelen “ og at de stadig øver seg i en ting: ” Å løse og skille sjelen fra kroppen”.⁸

Platon mener at et menneske består av sjel og legeme, men at en sjel også kan eksistere uten å være knyttet til en bestemt kropp. Platon hevder at sjelen først da eksisterer i følge sin egentlige natur. Et menneske blir til ved at en sjel forener seg med en menneskekropp. Det som skjer når et menneske dør er at denne forbindelsen oppløses. Menneskets sjel lever videre. Platon har derfor en lære om personlig udødelighet gjennom en udødelig sjel. Han antar en form for sjelevandring eller gjenfødelse ved at sjelen går over til et nytt legeme.

Platons bevis på at sjelen er udødelig, er for det første hans utsagn om at før vi begynte å bruke sansene, må ha hatt kunnskap om ideer. Dette kommer også fram i kapittel 18 i “Faidon”, der vi får høre hva Sokrates mener om dette. Han sier at det å lære noe ikke er annet enn å huske, det vi minnes er noe vi tidligere har lært. Det er umulig for mennesket å huske noe om det vi tidligere har lært om ikke sjelen vår har eksistert et sted før den kom til oss. Sokrates mener at sjelen har kunnskap før vi blir født som mennesker. Han mener at sjelene var til før også, skilt fra kroppen, og at de før de fikk menneskelighet, hadde klokhet. Dette bygger under påstanden om at sjelen er udødelig. I dialogen prøver Sokrates å overbevise sine tilhørere om at sjelen eksisterer både før fødselen og etter døden. Han tar utgangspunkt i at all kunnskap er erindring. Kunnskapen vi hadde før fødselen, blir glemt når vi blir født. Men ved hjelp av sansene kan vi senere i livet gjenerindre denne kunnskapen som er blitt fortrenget. Kebes sier:

“Om no òg den læra er sann som du, Sokrates, så ofte plar komme med: At det å lære noko, ikkje er anna enn å minnast, så må vi vel også etter denne ein gong før ha lært det vi no minnest. Men dette er uråd om ikkje sjela vår fanst ein stad før ho vart til i menneskeskapnad. Etter dette òg synest derfor sjela å vere udødeleg”.⁹

Kebes sikter her til det Sokrates sa om at all læring er selverkjennelse, at man minnes det man alltid allerede har vært. Sokrates påstår også at sjela eksisterer også etter døden: “For om sjela er til før, og om ho dessutan, når ho går inn i livet, må bli til frå død og dødstilstand, må ho ikkje da også vere til etter døden ettersom ho atter skal bli til?”¹⁰

Et annet argument Sokrates bruker for å underbygge teorien om sjelens udødelighet, er at alle ting har en motsetning. For eksempel sier han at det å sove er det motsatte av det å være våken. Du kan ikke våkne uten å ha sovnet, og du kan ikke sove uten å ha vært våken, motsetningene blir til av hverandre. Det samme sier han om det å leve og det å være død. Han mener at det å være død er motsatt av det å leve. Det døde blir til fra det levende, og det levende

⁸ :Stigen ,Anfinn: “Tenkningens historie I”

⁹ Sitat:Platon: “Faidon”, side 81

¹⁰ Sitat:Platon:“Faidon”, side 89

blir til fra det døde. Dette beviser ifølge Sokrates at sjelene til de døde er til et sted, og at de fra dette stedet faktisk kommer tilbake. Han mener at det fins en oppvåkning til livet etter døden, og at de levende blir til fra de døde, og at sjelene til de døde er til.¹¹

To sentrale personer i dialogen "Faidon" er Kebes og Simmias. De har ikke det samme synet på dette med sjelens udødelighet. Simmias sammenligner sjelen med samklangen i en lyre og kroppen med lyren og strengene. Han mener at samklangen i lyren er noe usynlig og guddommelig, men at lyren selv og strengene er av kroppslig art og dermed forgjengelig. Samklangen ville ikke forsvinne selv om noen rev av strengene på lyren. Det ville være umulig at lyren og strengene som er forgjengelige, enda skulle finnes etter at lyren var ødelagt, men at samklangen, som er av samme natur som det evige og guddommelige, skulle forsvinne, det ville være umulig. Samklangen måtte fremdeles finnes et sted, og for at noe skulle kunne hende med sjelen, måtte treet og strengene råtne opp først.¹²

Det som hovedsaklig kommer fram i Kebes argumenter, er at han krever at det må bevises at sjelen er forgjengelig og udødelig. Det sies at om vi kan vise at sjelen var til før vi var mennesker, og at den var sterk og guddommelig, så beviser ikke dette at sjelen er udødelig, men at den varer lenge, og at den fantes et sted for uendelig lang tid siden og både visste og gjorde mye. Sjelen var ikke udødelig, og nettopp det at den gikk inn i menneskekroppen var begynnelsen på slutten, som en sykdom. Og så strever sjelen og lever dette livet til den til slutt går under i det vi kaller døden. Kebes holder fast på at sjelen også var til før den kom inn i kroppen, men han har vanskelig for å gå med på at sjelen fremdeles skal være et sted når vi er døde. Han er ikke enig med Simmias om at sjelen ikke er sterkere og varigere enn kroppen.

Kebes tegner også et bilde for å forklare hva han mener, et bilde av en gammel utslitt vever. Det blir sagt om mannen at han er død, men at han fins et eller annet sted. Som bevis vises det fram ei kappe som han hadde vevd og brukt, den er i god stand og ikke ødelagt. Hva varer lengst, enten ei kappe som blir brukt eller mennesket? Dersom svaret er at mennesket varer mye lengre, ville man vel tro at det var påvist at mannen var i live siden det mindre varige, kappen, ikke var ødelagt. Det er dette Kebes sier at Simmias mener, og ifølge Kebes er dette feil.

Veveren har vevd og slitt ut mange kapper og er selv gått til grunne etter at mange av kappene hans var utslitt, men før den siste kappen var utslitt. Men et menneske er ikke skrøpeligere og svakere enn en kappe av den grunn! Kebes mener at det samme kan sies om kroppens forhold til sjelen. Sjelen er varig, og kroppen er svakere og ikke så varig.

¹¹ Platon: "Faidon"

¹² Platon: "Faidon", side 103

Kebes er enig med Simmias om at sjelen fantes før mennesket blir født, men han klarer ikke å være med på påstanden om at sjelen finnes etter at vi er døde. Han sier at det ikke er noe i veien for at noen sjeler finnes også etter at vi er døde og at de da kan leve og bli født flere ganger. Men dette tar på sjelen og tilslutt vil den gå helt under i et av dødsfallene. Kebes mener altså at ingen kan vite om sjelen er udødelig eller uforgjengelig.¹³

Sokrates svarer Simmias og Kebes

Sokrates mener at Simmias må skifte mening når det gjelder troen på at samklangen er noe sammensatt og at sjelen er en slags samklang av alt det som holder kroppen i spenning. Sokrates er ikke enig med Simmias i at samklangen var der allerede før det som den skulle bli satt sammen av, fantes.

Det er nettopp det Simmias sier når han hevder at sjelen er til før den kommer inn i en menneskekropp, og at den er sammensatt av ting som ikke fins. Sokrates mener at samklangen ikke er slik Simmias har tegnet et bilde av den. Det er fordi at lyren, strengene og tonene er først til, deretter kommer samklangen og den forsvinner også først.

Simmias går tilbake på at sjelen er en samklang. Utsagnet til Sokrates om at læring er erindring, er bevist ut fra en gyldig forutsetning, og dette har Simmias tidligere godtatt (dette er et eksempel på den Sokratiske metode).

For det andre bygger han på premissen om at det som er enkelt, det vil si det som ikke har deler, er uforgjengelig. I "Faidon" definerer Sokrates begrepet "sjel". Sjelen er det som gir liv til levende ting. "Sjela fører alltid med seg liv til det ho tek inn hos". Sokrates spør i dialogen om hva som må finnes i en kropp for at den skal være levende. Svaret er ikke "liv", sier han, men "sjel". Sjelen er selve opphavet til livet.

Kebes vil ha svar på, bevis for, at sjelen er udødelig. For å illustrere hva Sokrates mener, tar vi med et lite utdrag fra dialogen.

"Svar meg da," sa Sokrates, "kva må finnast i ein lekam for at han skal vere levande?"

"Sjel," svara Kebes.

"Er dette alltid slik, skal tru?"

"Ja, sjølv sagt," svara han.

"Fører såleis sjela alltid med seg liv til det ho tek inn hos?"

"Ja, ho gjer det," svara han.

"Finst det noko som er det motsette av liv?"

"Jau, det finst."

"Kva for noko?"

¹³ Platon: "Faidon", side 105

"Død."

"Stengjer ikkje sjela alltid ute motsetnaden til det ho sjølv fører med seg etter det vi før vart samde om?"

"Jau, visseleg," svara Kebes.(...)

"Men kva kallar vi det som stengjer døden ute?"

"Det som er udødeleg"¹⁴

"Stengjer ikkje da sjela døden ute?"

"Jau."

"Så er sjela udødeleg."

"Ja, ho er det, "svara han".

Sokrates sier altså at sjelen er udødelig. Han sier også at den er uforgjengelig. Sjelen stenger døden ute og kan ikke være død. Det udødelige kan altså ikke ødelegges. "Når såleis heller ikkje det udødelege kan øydeleggjast, må vel sjela òg vere uforgjengeleg, så sant ho er udødeleg," sier Sokrates.¹⁵

Diskusjon

Veldig mange mennesker mener at reinkarnasjon forekommer. Det er ikke noe i veien for å tro på det, og heller ikke noe i veien for at man bruker både religiøse og filosofiske vinklinger for å forklare fenomenet, men problemet dukker opp når man skal begynne å argumentere for at reinkarnasjon virkelig forekommer. Det finnes ingen virkelige bevis eller fakta som kan underbygge det at sjelen frigjøres ved døden for så å gå over i et nytt legeme.

Likheter og ulikheter i reinkarnasjonstanken hos buddhismen og Platon

Både den religiøse og den filosofiske retningen vi har sett på, mener at sjelen er udødelig. Mange av argumentene buddhismen bruker, kan vi finne igjen hos Platon og Sokrates, men man ser også at de to "vinklingene" har mange helt forskjellige oppfatninger av fenomenet. Vi har tidligere nevnt at buddhistene ser på gjenfødelsen som en plage, og at målet for en buddhist er å komme ut av dette evige kretsløpet. Platon har et annet syn på reinkarnasjonen. For han er ikke det endelige målet å komme ut av denne sirkelen av gjenfødelsler, men å få mer og mer kunnskap.

Når det gjelder oppfatningen av hvordan et liv kan påvirke det neste, har buddhismen og Platon forskjellige oppfatninger. For en buddhist er det om å gjøre å leve mest mulig riktig, følge den åttedelte vei, for å samle opp mest mulig karma som han tar med seg til sitt neste liv. Når han har samlet opp tilstrekkelig karma, har han muligheten til å komme ut av gjenfødelsesproblematikken, og å oppnå nirvana.

¹⁴ Platon:"Faidon", side 139

¹⁵ Platon:"Faidon",side 141

For Platon spiller spørsmålet om kunnskap en større rolle. Det du lærer i et "nåværende" liv, er avhengig av hvor mye kunnskap du hadde i ditt forrige liv. Likheterne mellom de to oppfatningene er at det er munkene i buddhismen og "de vise menn" innenfor filosofien som har de beste forutsetningene for det neste livet. En buddhistisk munk har flere hundre konkretiseringer av den åttedelte vei å leve etter. De skal avstå fra all luksus, ikke drepe, ikke stjele, ikke bedrive hor, ikke nyte rusmidler, ikke spise etter klokken tolv, ikke delta i forlystelser av noe slag, ikke bruke noe komfortabelt sovested og ikke eie penger.

Vi ser at de ikke skal være opptatt av kroppslige ting, og noe lignende kan vi finne igjen i dialogen "Faidon". Her skriver Platon at de som elsker visdom, filosofene, holder seg borte fra alle kroppslige lyster. Ikke alle mennesker klarer å trekke de evige bildene frem i bevisstheten igjen. Det er filosofene som først og fremst søker klarhet og visshet. Filosofene tenker for å oppnå sikker viten, mens folk flest lar seg lure av tilfeldige sansinger, hevder Platon. Filosofene huker seg fast i de evige ideene, mens vanlige mennesker klorer seg fast til materielle gjenstander.

Sammenligner vi gudssynet i buddhismen og hos grekerne i det gamle Hellas, ser vi en del likhetstrekk. Gudene på Platons tid var menneskelige, de var mennesker i stort format og ikke opphøyet på noen måte. I den greske religionen var det mange og motstridende fortellinger om gudene. De ble åpent kritisert av flere, blant annet i Homers og Hesiods fortellinger.¹⁶ På denne tiden var menneskene selv mønstre og forbilder for de guder som de dannet seg forestillinger om. Fordi menneskene var forskjellige, ble også gudene forskjellige.

Den greske folkereligionen var en lokalt bestemt kultreligion som bestod av forskjellige skikker og bruk, snarere enn av et system av trosutsagn. Den greske religionen manglet en grunnfestet teologi. Som vi ser av dette, fantes det ikke noen "vanlig" gudsoppfatning hos de gamle grekerne. Her kan vi trekke en parallell til buddhismen der det heller ikke finnes en fullkommen gud. Buddhisterne oppfatter som tidligere nevnt ikke Buddha som en gud, men som et forbilde.

Problemer med reinkarnasjonstanken

Et annet poeng som er interessant å diskutere i denne sammenheng, er hvordan menneskekroppen kan fungere når sjel og legeme ikke er ett. Spørsmål som "hvordan kan man løfte en arm?", "hvorfor har vi tannpine?", "hvordan kan vi se?", og så videre, er vanskelig å svare på dersom man mener at sjel og legeme er helt adskilt. En person som har sett nærmere på dette problemet, er den franske filosofen og matematikeren Rene Descartes (1596-1650). Han mente at sjel og bevissthet i mennesket var forent med et materielt og utstrakt legeme til ett vesen. En kroppslig substans kaller Descartes for *res extensa*,

¹⁶ Eriksen, Trond Berg: "Undringens labyrinter"

mens det som er karakteristisk for sjelelige substanser er tenkning. Derfor kaller Descartes sjelen for *res cogitans*¹⁷.

Menneskets kropp er ifølge Descartes en materiell gjenstand, og er dermed underlagt lovene for den materielle verden, mekanikkens lover. I motsetning til kroppen kan ikke sjelen være en del av den materielle verden. Dersom sjelen har ren bevissthet og ikke-materielle egenskaper (noe som antydes i Faidon), hvordan kan da sjelen påvirke legemet til bevegelse? Hvordan kan noe fullstendig immaterielt påvirke noe materielt?

Hvis sjelen kan gå ut av et legeme og inn i et nytt legeme, og hvis sjelen er immatriell og udødelig, og ikke kan forandres eller influeres, hvordan kan det da være mulig å løfte armen eller føle tannverk? Vi ser at det ifølge Descartes' syn kan være vanskelig å argumentere for at reinkarnasjon forekommer.¹⁸

Mange filosofer etter Descartes har hevdet lignende påstander. Andre har hevdet at man ikke kan gjøre et slikt skille mellom sjel og legeme. Uenigheter omkring temaet, og argumenter både for og imot, florerer fortsatt i dag. Det finnes utallige versjoner av reinkarnasjonsteorier i verden. Vi valgte å se på buddhismen og Platon fordi vi syntes at det var mest interessant. Selv om de to "teoriene" på mange måter er vidt forskjellige, kan vi også se enkelte likhetstrekk. Arbeidet med oppgaven har ikke ført til noen overbevisning verken i den ene eller andre retningen, men det har vært interessant og lærerikt å fordype seg i dette emnet.

LITTERATUR:

Store Norske Leksikon, Aschehoug og Gyldendal Forlag.

Eriksen, Trond Berg: *Undringens labyrinter*, 1994. Universitetsforlaget.

Fjelland, Ragnar: *Vitenskapsteori*, 1986, Universitetsforlaget

Gaarder, Jostein: *Sofies verden*, 1992

Høydal, Olaus: *Buddhismen*, 1963, Det norske samlaget

Moody, Raymond: *Livet før livet*, 1989. Aventura

Murray, David Christie: *Reinkarnasjon*, 1989. Dreyers forlag

Nygaard, Jens: *Buddhismens verden*, 1987. Forum

Platon: *Kriton og Faidon*. 1973. Det norske samlaget

Saddhatissa, Dr. H: *Innføring i Buddhismen*, 1987. Solum forlag

Stigen, Anfinn: *Tenkningens historie*, bd. I og II. Gyldendal Norsk Forlag

Sveinall, Arne T.: *Tro og religiøsitet*

¹⁷ Stigen, Anfinn: "Tenkningens historie" bd. I

¹⁸ Eriksen, Trond Berg: "Undringens labyrinter"

VILJESFRIHET – ÅRSAKSDETERMINISME OG ET EVENTUELT ALTERNATIV

Rita Elmkvist Nilsen

Spørsmålet om menneskers viljesfrihet er et av de mest omdiskuterte av alle filosofiske spørsmål. De fleste mennesker har vel i en eller annen situasjon, stilt seg en variant av spørsmålet om de hadde muligheten til å endre et utfall. I hverdagslivet florerer kjente ordtak som “what vill be, will be” og “hans time var kommet”.

Disse antyder at hendelsen var uunngåelig, at makten lå i en ytre kosmisk kraft, eventuelt en gud, snarere enn i enkeltmenneskene. Likevel er folk flest i den tro at de er i besittelse av en fri vilje, som er utslagsgivende i en valg-situasjon.

En avgjørende konflikt later til å bli at vi ønsker å vite om fremtiden inneholder flere virkelige muligheter enn en. Det at vi ikke kan tenke oss noe eksperiment som ville gi oss svaret på dette, henviser oss til å søke svaret i filosofiske refleksjoner over hva som mest sannsynlig er tilfelle, og eventuelt hva som bør være tilfelle.

Kort introduksjon av teoriene

I tidens løp har det oppstått mange ulike teorier, som alle ønsker å gi svar på om vi mennesker har total valgfrihet, eller om hendelsene har årsaker som bunner i noe annet enn vår frie vilje. Jeg velger å dele de forskjellige variantene inn i tre hovedgrupper av standpunkt. Disse vil jeg kort introdusere her for å gi leseren et lite overblikk.

Den første gruppen består av filosofer som har et *indeterministisk syn*. Et av deres hovedstandpunkt går ut på at mennesket har en enestående evne til å tenke fornuftig og å “begripe” verden (Fjelland, 1995). Denne evnen gir men-

nesket kraft til å ekskludere seg fra naturens eventuelt determinerte årsakslover, og isteden basere sine valg på ren fri vilje. (Franklin, 1968)

Den andre gruppen inneholder tenkere med et *deterministisk syn*. Det vil si at de, i likhet med de absolutte indeterministene, aksepterer uforeneligheten av menneskers frie vilje og prinsippet om universell årsaksbestemthet.¹ De mener at mennesket, i likhet med resten av dyreriket og verden forøvrig, er underlagt en universell årsaksbestemthet. På dette grunnlaget forkaster de teorien om viljens frihet. (Collins, 1976) (Franklin, 1968).

Den tredje gruppen filosofer velger jeg, på bakgrunn av Martha Kleins definisjon, å kalle for *Compatibilister*.² De skiller seg fra de foregående to gruppene ved å benekte den påståtte uforeneligheten mellom fri vilje og årsaksbestemthet. De mener snarere de to partene er hver sin halvdel av en helhet. Videre mener de at det er mangel på nyansert innsikt i naturens komplekse orden, som gjør at enkelte filosofer låser synet sitt fast i konkrete delelementer av den helheten naturen er innordnet under. (Klein, 1990) (Franklin, 1968).

For å trenge inn til kjernen i problemet, må en gå dypere inn i de forskjellige filosofienes innhold. Da kan en avklare hvilke følger det ville få for oppfatningen av menneskers liv dersom de forskjellige teoriene var gyldige. Videre følger en nøyere innføring i-, og utdyping av, de tre filosofiske synene.

Begrepsdefinisjon av indeterminisme

*Indeterminisme*³ er oppfatningen av at ikke alle handlinger et menneske utfører er årsaksbestemte. Mennesket har fri vilje som kan få en til å utføre visse handlinger og avholde seg fra andre, uten at dette er styrt av ytre⁴ eller indre⁵ årsaker.

Indeterminismen sier altså at begivenheter i det hele tatt kan finne sted uten å være bestemt av årsaker. Mennesket har altså spontanitet i sin natur. En ufrivillig handling vil ikke bli ansett som determinert, men må utføres på tvers av egen fri vilje på grunn av trusler, autoriteter og lignende. Handlingen er i slike tilfeller frihetsfrarøvende og til en viss grad bestemt for en person. Skillet mellom denne formen for begrensninger av viljen og det som er determinert ligger i at det her er andre mennesker som ved å bruke sin frihet, hindrer sine medmennesker å velge fritt.

¹ At hver hendelse er et resultat av tidligere hendelser.

² Av ordet compatible som betyr forenelig.

³ Kommer av det latinske ordet determinare, som betyr å bestemme, avgjøre. Indeterminisme står for det motsatte av determinisme. (Ashehougs leksikon)

⁴ Med 'ytre' faktorer menes her en kosmisk kraft, en gud, eventuelt en kraft i form av energioverføringer.

⁵ Med 'indre' faktorer menes her arvelige egenskaper, impulser fra miljøet, tidligere erfaringer, ideer, ønsker, interesser, redsler, vaner, moralfølelse, normer, verdier, motiver osv.

Et indeterministisk livssyn

Mye av det indeterministiske livssynet jeg her velger å ta opp, bygger på eksistensialistene Jean Paul Sartres og Simone de Beauvoirs filosofier. Det er derfor verd å nevne at dette er en ateistisk versjon av eksistensialismen.

Mennesket har frihet til å ta egne valg, og er derfor eneansvarlig for sitt liv.

Den menneskeskapte gud har tapt sin kraft over menneskers sinn og valgmuligheter. Det eksisterer heller ingen andre faktorer, hverken ytre eller indre, som kan virke avgjørende inn på menneskers handlinger. Mennesket står dermed fritt til å gjøre sine egne valg. Denne totale valgfriheten kan for de fleste mennesker fortone seg som ganske angstfremmende, idet en innser at en også står alene om å ha ansvaret for de valgene en tar.

Å være eneansvarlig betyr også at man kan kritiseres og dømmes for sine handlinger, uten mulighet til å unndra seg skylden ved å vise til en bestemmende makt som kunne ha determinert eller ledet en til handlingene. Mennesket er altså dømt til friheten.

Mennesket skaper seg selv som person via de valgene han eller hun tar. Mennesket er altså ikke noe som er, men noe som blir via valgene. En må selv utforme den måltilstand en ønsker å strebe etter, og gjøre seg opp egne etiske grunnregler ut fra den moralsansen vi alle er utstyrt med. Simone de Beauvoirs forslag til måltilstand var selvrealisering. Det er en tilstand hvert individ selv må definere, og vurdere i hvilken grad han har lyktes. En skal leve sitt liv i *transcendens*. Dette betyr å realisere seg selv ved stadig å tøye og sette nye indre grenser. Det å fortløpende møte valgene som de kommer, og ta den avgjørelsen en selv føler en best kan stå for. Å hele tiden leve i den skapelsesprosessen som gjør en til menneske.

Det finnes likevel en begrensning for menneskets valgfrihet som ikke må tøyes eller overskrides, og den blir formulert i det *universelle frihetskravet*. Denne fordringen sier at en ikke har rett til å bruke sin frihet til å begrense andres frihet. Man har dermed ikke tilgang, i en moralsk betydning av ordet, til valg som fratrar andres frie valg. Sartre formulerte det slik: "Ingen har rett til å sette sin egen frihet som mål uten samtidig å sette andres frihet som mål." Ved nøyere ettertanke ser vi at denne begrensningen for menneskers frie vilje er grunnleggende for opprettholdelsen av den menneskelig valgfriheten, og dermed et tunngåelig krav for å kunne leve etter et transcendentisk ideal.

En fullstendig valgfrihet innebærer også muligheten til å velge bort sin egen valgfrihet, og dermed velge bort ansvaret. Simone de Beauvoir hevdet at det å bruke sin grunnleggende frihet til å velge ufriheten, var like ille som å bryte det universelle frihetskravet.

En kan velge å innfinne seg i de lover og regler andre setter opp for ens liv, eller en kan bli tvunget ved makt til å ta valg en selv ikke ønsker. Begge deler vil føre til en degenerering av mennesket, gjøre det mindre kraftfullt. Det mo-

ralske fallet blir likevel ikke like stort i det sistnevnte eksemplet, der en tross alt selv ønsker seg ut av valgfriheten sin.

Disse to eksemplene utgjør innholdet i begrepet *immanens*. Immanens er å lydlig finne seg til rette innenfor grenser satt av andre. Grensene blir da hindringer for egen selvrealisering, og fremmer heller andres realisering. Det er ikke bare den personen som da bryter det universelle frihetskravet ved å bruke sin frihet til å begrense en annens valgfrihet som er klanderverdig, men også den andre parten har skyld i dette siden han eller hun innfinner seg i det.

Det å først ha erkjent friheten for så å flykte fra den, det er det uegentlige mennesket, mennesket uten personlighet. Sartre kaller denne typen mennesker for "svinene". De som hele tiden flyter friksjonsfritt i menneskestrømmen, og alltid velger med flertallet.

Altså er det at en tør velge, viktigere enn hva en velger. Det er bedre å erkjenne at en har valgt galt og ta ansvaret for det, enn ikke å velge.

Siden "indeterminisme" er en konstruert ramme rundt filosofier med visse fellestrekk, vil jeg fremheve at den kan deles i forskjellige grader. Sartre og de Beauvoir representerer en middelvariant av indeterminismen. Jeg vil oppdele indeterminisme i to undergrupper; absolutt indeterminisme og den litt mykere varianten relativ indeterminisme.

Den absolutte indeterminismen hevder at mennesker har evnen til spontanitet, å handle totalt utforutsigbart, og ikke i tråd med tidligere handlinger.

Den relative indeterminismen mener at det ikke finnes noe determinert i form av ytre mekaniske årsaksfaktorer, men det finnes en viss form for regularitet i menneskets indre natur.

Begrepsdefinisjon av determinisme

I filosofien betegner determinisme den oppfatningen at enhver begivenhet eller handling er årsaksbestemt av forutgående betingelser. Det vil si at gitt visse betingelser vil ikke begivenheten kunne bli annerledes.

Fra et naturvitenskapelig standpunkt kan en slutte at om en hadde hatt fullstendig viten om et systems (f.eks. verden) tilstand ved et gitt tidspunkt, som innebærer viten om alle de virkende årsaker i systemet og de lover de virker etter, vil vi også kunne forutsi alle fremtidige og fortidige tilstander i systemet. Forutsigelser av tidligere og kommende solformørkelser er eksempel på determinisme i vårt solsystem.

I moralfilosofien blir disse naturvitenskapelige påstandene skjøvet over til menneskets viljesfrihet. For mennesket vil dette bety at alle de handlinger mennesket utfører, også de som mennesket selv oppfatter som "frivillige handlinger", i virkeligheten er en naturlig og uunngåelig følge av årsaker utenfor vår kontroll. Disse årsakene i kombinasjon med den situasjonen mennesket befinner seg i kan dermed bare ha et mulig utfall. Menneskers følelse av

frihet i valgsituasjonen skyldes manglende kunnskaper om de motiver og årsaker som styrer handlingen.

Også begrepet “determinisme” er, nettopp av den grunn at det er en språklig definisjon, en konstruert ramme rundt varierte filosofier med visse fellestrekk.

Derfor er det også nødvendig å dele dette begrepet inn i to undergrupper.

Den absolutte determinismen hevder at det er ytre⁶, kosmiske krefter som trekker i trådene, der mennesket nærmest er redusert til viljeløse dukker. Mennesket står maktesløs til å påvirke hendelsene.

Den relative determinismen er en form for selv-determinering (Franklin, 1968) mennesket baserer valget på preferanser som grunner i indre faktorer⁷. Disse indre faktorene er altså årsak til valget. Mennesket kan ikke utføre spontane handlinger på tvers av disse indre preferansene.

Jeg vil videre gi en nærmere beskrivelse av disse to undergruppene av determinisme.

Atomismen - eksempel på absolutt determinisme

Jeg velger å fremstille denne varianten via et eksempel. Vi kjenner atomisteorien først og fremst fra Demokrits fremstilling på 400-tallet før Kristus. Atomismen bygger på tre punkter. For det første består materien av udelelige enheter, atomer. For det andre eksisterer det tomme rom. For det tredje kan all bevegelse forklares ut fra mekanisk kausalitet. Dette vil si at alt som eksisterer i verden er atomer og energioverføringer. All forandring, all bevegelse og handling er resultat av kollisjoner og påfølgende retnings forandringer på atomnivå. Atomene er evige og uforanderlige, de beveger seg i det tomme rom, og eventuelle berøringer atomer imellom er et resultat av energi (i form av bevegelse), og er årsak til nye energiomforminger (f.eks. bevegelse, varme lys, etc).Energien er også evig i den forstand at den ikke brukes opp, men bare er i stadig omforming. Det vil si at alt som skjer, skjer med nødvendighet. Alt er i virkeligheten forutbestemt, determinert, ingenting skjer tilfeldig. Det dreier seg om en mekanisk nødvendighet (Nafstad 1996). En kan tenke seg dette illustrert som en mengde dominobrikker stablet i mønster utover en flate. Brikkene danner forgreininger som utgjør flere parallelle spor. Av og til krysser disse forgreiningene hverandres bane. I det du velter én brikke, kan du, om du har de rette utregningsmulighetene, for eksempel forutsi hvilke brikker som vil bli berørt på samme tidspunkt.

⁶ Med ‘ytte’ faktorer menes her en kosmisk kraft, en gud, eventuelt en kraft i form av energioverføringer.

⁷ Med ‘indre’ faktorer menes her arvelige egenskaper, impulser fra miljøet, tidligere erfaringer, ideer, ønsker, interesser, redsler, vaner, moralfølelse, normer, verdier, motiver osv.

Ifølge den absolutte deterministiske filosofien kan årsaker til determinering av mennesker blant annet være kosmiske krefter, guder, og i tillegg krefter i form av energioverføringer (atomismen).

Filosofier som er tilhengere av gruppen relative determinister mener, i motsetning til de absolutte deterministene, at valget ligger i mennesket selv. Det er mennesket som avgjør hvordan det skal handle, og det handler etter sin avgjørelse. Vi responderer i situasjoner med mer eller mindre gjennomtenkthet og intelligens. En annen person, eller like gjerne oss selv i et annet humør, kunne respondere helt annerledes til den samme situasjonen. En redegjørelse av personens omgivelse eller ytre stimuli ville ikke forklare eller forutsi handlingen. Svaret beror på personens indre grunnlag for å ta valget. Om en hadde hatt mulighet til et innsyn i en persons psyke, lik et innsyn en eventuell gud må antas å ha, og på denne måten fått en fullstendig oversikt over de årsaker som er medvirkende for denne personen i den bestemte situasjonen, ville en kunne se hva valget måtte bli.

Det er altså ikke snakk om ytre, mekaniske årsaker som direkte styrer menneskene som dukker i et dukkespill, men en form for selvdeterminisme. Denne filosofien er basert på ideen om at siden menneskene er intelligente vesener som foretrekker enkelte alternativer fremfor andre, må det ligge noe rasjonelt til grunn for dette.

Forsøk på forening av begrepene - å nærme seg begrepet compatibilisme

Etter at en har satt seg inn i disse to begrepene og deres tilhørende undergrupper, slår det en kanskje at de relative versjonene av hvert begrep har like mye, og kanskje mer, til felles med hverandre, som med sine noe mer absolutte navnesøstre. Dette antyder en mulighet for forening av viljesfriheten og årsaksforklaringer. Det er opp til filosofer å vise med varsom analyse hvordan disse overbevisningene henger sammen, istedet for å forkaste den ene delen til fordel for en annen.

Redefinering av ordet frihet.

Et av holdepunktene for konflikten er at definisjonen av ordet frihet ikke er ensartet. Vi vet at i et tilfelle av en absolutt determinert verden, ville det moralske univers vi har skapt oss falle sammen i selvmotsigelser. Uten fri vilje kan ikke aktøren redegjøre for hvilke årsaker som egentlig lå til grunn for handlingen hans. Når aktøren da ikke valgte ut fra seg selv, kan han heller ikke stilles moralsk ansvarlig for handlingen. Uten å godta at viljen i en eller annen grad er fri, kan en ikke legge noen regler for allmenn god eller dårlig moral.

Jeg vil her forsøke å avvike deler av den deterministiske filosofien ved å beskrive forskjellen mellom mekanisk nødvendighet og fri vilje, slik Thomas Aquinas mente det. Når en stein faller mot bakken, skjer dette på en mekanisk og nødvendig måte. Når et dyr beslutter seg til handling, skjer ikke dette

ut fra en bevissthet om mål, men ut fra et naturlig instinkt. Av den grunn kan man ikke tilskrive dyret fri vilje. Mennesket har derimot evnen til å overveie mål og metoder ved hjelp av fornuft. Frihet er altså en grunnleggende egen-skap ved fornuften, som setter menneskelig handling i en særstilling i forhold til de bevegelsene som igangsettes av døde ting og av dyr. (Nafstad, 1996).

Et interessant spørsmål er hvor mye frihet som er nødvendig for at det skal gi mening for mennesker å beholde oppfatningen av oss selv som personer, som selvstyrte etterstrebere av det gode, som moralsk ansvarlige individer. (Wallance, 1994). På grunnlag av det vil jeg prøve å avvise gyldigheten av både den absolutt indeterministiske versjonen av frihet, og den absolutt de-terministiske påstanden om mangel på frihet.

Gyldigheten til det deterministiske livssynet har jeg allerede sådd tvil om. Den benekter muligheten til å oppfatte oss selv som moralsk ansvarlige individer. Den degenererer prinsippet om den menneskelige valgfrihet til å være en subjektiv illusjon skapt av mangel på kunnskap om den situasjon en befinner seg i.

Jeg påstår at også en absolutt indeterministisk variant av friheten lar seg felle på dette punktet, ettersom heller ikke et slikt grunnlag kunne gjøre mennesket i stand til å handle moralsk. Jeg kan vise dette ved å viderefølge den hardt indeterministiske ideen om menneskelig valgfrihet som uberørt av ytre og indre faktorer. Hvis mennesket var helt fritt i en slik forstand, ville det heller ikke bli hemmet av moralske overbevisninger. Dermed ville selve kjernen til viktigheten av viljesfrihet, nemlig at den gir grunnlag for moralsk ansvarlig-het, bli borte.

Frihet må vel nettopp innebære at mennesket har frihet til å la seg påvirke av, eller benytte, egne overbevisninger om rett og gal handling. En kan tenke seg at mennesket i dette tilfellet er dømt til å leve et liv basert på de spontane og urasjonelle impulsene sinnet eventuelt måtte danne seg. Mennesket må dermed gjøre sine valg uten korrelasjon til moralske normer, subjektive idéer eller andre personlighetssærpreg. I verste fall kan det være umulig å ta en avgjørelse overhodet, siden ingen av alternativene ville være å foretrekke.

En religiøs versjon av eksistensialismen kan løse denne uforenligheten mellom indeterminisme og moralsk ansvarlighet. *Religionen kan begrunne en univer-sell gyldighet for moral.* (Küng, 1990).

Thomas Aquinas fremlegger denne begrunnelsen i et tre trinns argument: For det første har Gud skapt mennesket. Han er derfor å betrakte som menneskets årsak. Da han skapte oss valgte han å bruke seg selv som forbilde, det vil si at han skapte oss som rasjonelle. Vi står derfor fritt til å handle slik vi ønsker, men de betingelser vi handler under er produkter av Gud. Han har gitt oss en begrenset mengde alternativer å velge ut fra. Dermed er gud den første årsaken til handling uansett hva våre valg blir.

Konklusjonsmessig kan det virke som om den egentlige og eneste rette defini-sjonen av frihet er forenlig og kanskje avhengig av en viss grad av indre selv-

determinisme. Rousseau hevdet at et menneske var fri selv om - og nettopp fordi - en handlet ut fra det nødvendige i sin natur. Dette definerte han i frihetslæren: *"...å være fri, er å lyde lover som en har gitt seg selv"* (Eriksen, Tranøy, Fløistad 1986).

Utgjør foreningen av frihet og selvdeterminasjon et likeverdig forhold? Hvordan må malen til menneskesinnet se ut for å gi et troverdig forhold mellom viljesfrihet og årsaksbestemthet? Et forsøk på å gi svar på disse spørsmålene krever en utdypning av de faktorer i mennesket som er virksomme i en valgsituasjon.

Når vi gjør våre valg mener vi oss i stand til å kunne forklare på hvilke grunnlag vi tok vår avgjørelse. I denne begrunnelsen ligger ofte en forutsigelse av hva som vil bli resultatet av det vi gjorde, hvilke følger det vil gi for oss og eventuelle andre. Forutsigelser innebærer etter min mening alltid en mer eller mindre vellykket generalisering av effekten som vanligvis inntreffer etter en slik type handling. Mennesket er ikke istand til å ha overblikk over alle årsakene som var innvirkende på utfallet. Galileo Galilei definerte årsak slik: *"Når fenomenet er tilstede følger alltid effekten, og om fenomenet fjernes, vil heller ikke effekten oppstå."*

Igen støter vi på konflikten mellom årsak og vilje, da det å akseptere en slik lov kan virke ensbetydende med det å godta at det for en gitt person i en gitt situasjon i et gitt tidspunkt av hans liv, bare er én handling som er mulig. Det må altså være mulig å sette et skille mellom det å godta at hendelser har årsaker, og det å benekte den frie viljens eksistens ved å påstå at alle hendelser er strengt determinerte.

En variant av compatibilismen legger frem påstanden om at skillet mellom vilje og årsaksbestemthet går ved moralske spørsmål. En har altså bare total indeterminert frihet i situasjoner der en møter på moralske krav. En slik overbevisning ville sikre enkeltindividets moralske ansvarlighet ovenfor egne handlinger.

Kant fremla sitt forsøk på å skille viljen fra det determinerte, ved å påstå at menneskets sjel og sinn var fritt, men legemet lystret årsaksbestemthet.

Min mening er at disse forslagene tegner et alt for absolutt og konkret skille mellom vilje og årsaksavhengige hendelser. Jeg vil heller tro at disse to faktorene vil utgjøre et samspill der graden hver del er representert i avgjørelsen, varierer med situasjonen. Jeg tenker meg en mal for menneskesinnet der moralsk overbevisning, påvirkning av normer, nedarvede egenskaper, ønsker, redsler, vaner, og alle andre faktorer som utgjøre en personlighet med særpreg, er akkumulert i sinnet via erfaringer og livsrefleksjoner. Disse utgjør et grunnmønster for hvordan vi oppfatter verden, og derav hvordan vi handler.

Dette grunnmønsteret er ikke absolutt. Det vil si at det på transcendentisk vis er under konstant utvikling og forandring. En persons forutsetninger for å ta en bestemt avgjørelse, varierer altså med hvilken fase i livet han befinner seg i. De alternativer en valgsituasjon gir, vil i første omgang bli "silt" gjennom det-

te grunnmønsteret. Alternativene blir så "merket" som "lite aktuelt", "svært aktuelt" og "så og si umulig". Det er videre opp til menneskets frie vilje⁸ å benytte seg av denne "varemerkingen" for å velge det beste alternativet.

Teorien om et slikt grunnmønster har jeg videreutviklet fra en av Platons idéer. Denne idéen til Platon går ut å at sjelen er i besittelse av et grunnmønster i form av innsikt i den sanne kunnskapen. All kunnskapstilegnelse er derfor bare gjenerindring av det vi allerede visste før vi ble født, — altså det som er kodet ned i grunnmønsteret. For meg synes ikke denne idéen, om at mennesket skulle være i besittelse av en objektiv fasit til alle spørsmål, særlig sannsynlig. En subjektiv versjon av dette grunnmønsteret, som ikke var evig fiksert, men del av det levende og foranderlige mennesket, synes derimot å sammenfalle mer med mitt virkelighetssyn. Jeg vil se på dette grunnmønsteret som en veiledende og til tider avgjørende faktor for menneskets valgfrihet. Som en naturlig fortsettelse på de tidligere konklusjonene mine, følger det at samfunnsanordninger ikke vil føre mennesket inn i immanens, slik som en absolutt indeterminist kanskje ville påstå. Marx hevdet at mennesker alltid har valgt å skape sosiale institusjoner og materielle ordninger som rammer rundt våre liv. Mennesker trenger samfunnet som en funksjonell kompensasjon for sine svakheter. Mennesker har, i en helt annen grad enn andre dyr, greid å styrke hvert individs overlevelsesmuligheter, ved å stå sammen om bekjempelsen av ytre trusler. Samfunnsdannelsen sikrer til en viss grad egeninteresser for individet, såvel som den tjener fellesskapet. Den enkeltes egeninteresser blir blant annet ivaretatt ved økonomisk trygghetsfølelse, fordeling av goder, og et ordnet rettssystem. Samfunnet er valgt av individer. Samfunnsmedlemmene har inngått en kontrakt der mennesket gir avkall på en liten del av deres frihet, i bytte mot de goder et samfunn gir. Lover inneholder de normer regler og verdisyn som er grunnleggende for mennesket. Statens lover er altså et frihetsuttrykk fordi de springer ut fra allmennviljen, (Eriksen, Tranøy, Fløistad 1986), vel å merke så lenge samfunnet er bygget opp for å tjene mennesket, og ikke omvendt.

Det er blitt sagt at alle som ønsker frihet, må gjøre seg til slaver av filosofien. I spennvidden og spenningen mellom frihet og "Det indre slaveri" ligger også den balansen som gir friheten det faktiske forhold. En definisjon av frihet sier at friheten er den makt vi har over oss selv, og i de ordene ligger frihetens forutsetning klarest åpenbart. Er man ikke herre over seg selv, må man bli liggende under for andre. (Gabrielsen, 1986)

⁸ Vil bemerke at dette ikke må oppfattes som en absolutt indeterm versjon av begrepet, se ellers side 7: Redefinering av ordet frihet.

LITTERATUR:

Muntlige kilder:

Anton Myhra -forelesninger

Finn R. Johannessen -seminar undervisning og veileder

Petter Nafstad -forelesninger.

Skriftlig:

Anthony Collins -*Determinism and free will*, Haag, Netherlands 1976

Eriksen, Tranøi, Fløistad -*Filosofi og vitenskap*, Univ. forlaget 1986

Hans Kung - *Etikk for verdens fremtid*, Munchen 1990, Oslo 1994

Martha Klein -*Determinism Blameworthiness and Deprivation*, Oxford 1990

Mortensen, Sorensen - *Free will an determinism*, Denmark 1987

Petter Nafstad -*Europeisk filosofi*, Cappelen 1996

Ragnar Fjelland - *Vitenskapsteori*, Oslo 1995

Richard Lindley - *Autonomy*, London 1986

Richard Langdan Franklin - *Freewill and determinism*, Great Britain 1968

R.Jay Wallace -*Responsibility and the moral sentiments*, London 1994

Simone de Beauvoir -*Det annet kjønn*, 1949

Trond Gabrielsen - *Frihet-livets skapende flamme*, 1986

William H.Davis - *The freewill question*, Haag, Netherlands 1971

LØGNERPARADOKSET, SANNHET OG TARSKI

Anders Støver

I oppgaven vil jeg ta for meg løgnerparadokset og se på hvordan det oppstår som problem ved sannhet og sannhetsteorier. Videre vil jeg se på mulig løsninger på problemene som er knyttet til paradokser som løgnerparadokset. I så stor grad som mulig vil jeg forsøke å behandle paradokset kronologisk, slik at veien frem til en løsning blir så klar og tydelig som mulig.

Ordrett oversatt betyr det greske ordet *paradoxa*, motsatt (*para*) mening (*doxa*). For å forklare dette grundigere, er det hensiktsmessig å definere et paradoks som en teoretisk eller praktisk selvmotsigelse.¹ Et teoretisk paradoks er en selvmotsigende påstand som på en tilsynelatende korrekt måte er avledet fra tilsynelatende sanne premisser. Praktiske paradokser oppstår når man forsøker å sette ut i livet selvmotsigende planer.

Skillet mellom teoretiske og praktiske paradokser kan også kalles et skille mellom logiske og dialektiske paradokser. Ifølge *Encyclopedia of Philosophy* har de logiske paradokser i vårt århundre ført til en kontinuerlig grunnlagskrise i logikk og matematikk. Jeg vil altså i all hovedsak ta for meg et logisk paradoks, løgnerparadokset, et paradoks med:

- tilsynelatende sanne premiss.
- tilsynelatende gyldig slutning.
- uakseptabel konklusjon.

Løgnerparadokset innebærer to motsetninger, en selvmotsigelse. Vi kommer frem til dette ved en tilsynelatende gyldig slutning. Slutningen ansees for å være gyldig fordi den under bruk i andre sammenhenger ikke ser ut til å skape noen problemer. Det er bare i den enkelte kombinasjonen hvor paradokset oppstår at slutningen skaper en uakseptabel konklusjon. I den mest ekstreme

¹ Selvmotsigelse = kontradiksjon (av latin, *contradictio*, motsigelse), en påstand og denne påstands benektelse kan ikke være sanne samtidig (p og ikke-p kan ikke samtidig være sanne). Kontradiksjosprinsippet er et av de tre grunnprinsippene i den klassiske logikk. (*Politikene filosofi leksikon*, 1983,s.277)

form frembringer og tilsynelatende forener paradokser to motsetninger, den ene den andres nektelse. Slike ekstreme former for paradoks kalles også antinomier, av gresk anti-nomos = mot-lov, herunder plasseres løgnerparadokset (Encyclopedia of Philosophy, 1967, b. 2, s. 45).

Paradokser

Paradokser er moro! De er i de fleste tilfellene lette å fremføre, og tilhørerne provoseres til å forsøke å "løse" dem. Et av de vanskeligste paradoksene å behandle er også det letteste å fremføre (det er kanskje nettopp derfor det er så genialt?): Løgnerparadokset. En versjon av det, "det jeg sier nå er løgn", innbyr til å filosofere over om utsagnet er sant eller usant. Problemet er at hvis det er sant, at det er usant, er det usant; men er det usant, da, siden det er akkurat det utsagnet sier, må det være sant. Så hvis det er sant er det usant, og hvis det er usant er det sant. Dette paradokset har i århundrer plaget flere ansette logikere og filosofer, og skal visstnok ha forårsaket døden til minst en, Filetas fra Kos, hvis gravstein lyder:

"Philetas of Cos am I

Twas The Liar who made me die

And the bad nights caused

thereby".

(Føllesdal & Co., 1990, \$ 7)

Morsomheter kan drives for langt.

Paradokser er seriøse. Til forskjell fra gåter og vitser, som også er moro, reiser paradoks alvorlige problemer. Historisk sett er de assosiert med kriser innen tenkning og med revolusjonerende fremskritt. Å behandle dem er ikke bare å engasjere seg i et intellektuelt spill, men også å komme til bunns i sentrale problemstillinger i logikken, kanskje også i filosofien generelt.

Men la oss stoppe opp litt her. Før vi går videre må vi se på noe sentralt: I enhver sannhetsteori oppstår det problemer med paradokser knyttet til sannhet Dette er problemer som må løses for at vi skal få en tilfredsstillende forståelse av sannhet. Løgnerparadokset har vært en gjenganger i den vestlige historiens tenkning. Problemet det skaper i forbindelse med sannhet, har siden antikkens filosofer og frem til i dag blitt behandlet og forsøkt løst av flere tenkere. Aristoteles var såvidt borti det, hans elev og etterfølger Theofrastos skrev en bok om det og Khryssippos hele seks bøker om det. Det var en hard nøtt å knekke, løsningen lot vente på seg. Først i 1933 kom en teori om sannhet som ikke førte til dette (løgnerparadokset) og andre beslektede paradokser. Tarski's løsning vil jeg komme tilbake til. La meg først kort vise hvordan sannhet har blitt og blir oppfattet.

Sannhet

Sannhet har av de fleste filosofer blitt betraktet som overensstemmelse mellom språk (tanke) og virkelighet. Av de store var nok Platon den første til å gi sannhet en slik definisjon. Den klassiske definisjon av sannhet har vi likevel fra Aristoteles. Han definerer i *Metafysikken* (1011 b 26) sannhet og usannhet som:

Sannhet. Å si om det som er at det ikke er, eller om det som ikke er, at det er, er usant, mens å si om det som er at det er og om det som ikke er, at det ikke er, er sant.

Denne definisjon refereres stadig. Thomas Aquinas "ga" denne oppfatningen av hva sannhet er, betegnelsen korrespondanseteori - sannhet er overensstemmelse mellom tingen og intellektet. Wittgenstein og Russell's strenge formulering av teorien gir et klarere inntrykk av hva som menes², de oppfatter overensstemmelse som en relasjon mellom: Det som er sant og det som gjør det sant. De to "tingene" har altså samme struktur, for eksempel, en setning avbilder da et faktums struktur.

Med rasjonalismen på 1600-tallet kom koherensteorien - en påstand er sann hvis, og bare hvis, den passer inn i et altomfattende hele. Teorien kom som en følge av rasjonalistenes sterke tiltro til fornuften. Sannhet (sikker viten) finner man ifølge dem kun i fornuften. Slik bygde de opp et system av sikker viten (ikke-sanselig viten), hvor kun det som passet inn i systemet, ble betraktet som sikker viten. Grunnmuren i systemet består av grunnleggende sannheter som innsees intuitivt. Begge teoriene har vært beheftet med problemer (som paradoks). (*Politikens filosofi leksikon*, 1983, s.381) (*Føllesdal & Co.*, 1990, \$7 + s.38)

Løgnerparadokset

Epimenides - løgnerparadoksets far.

Epimenides var en sagnomsust prest, sannsiger og undergjører fra oldtidens Kreta. Han skal ha levd rundt år 600 f.vt. Hans anseelse var visstnok så stor at selv stater som Athen spurte han til råds. Forsøker man å sammenfatte de forskjellige kildene om han, får man et merkelig resultat. En gang sov han 57 år i strekk, og han oppnådde en alder av flere hundre år. (*Aschehoug & Gylendals*, 1987, b.4, s.433). Man tillegger han uttalelsen om Kreterne som siteres i Paulus' brev til Titus, kapitel 1, vers 12-13:

"Kreterne er alltid løgnere, arge villdyr, grådige og late."

Dette er et av historiens mest kjente paradoks (siden han selv var Kreter). Men dette er et eksempel på et berømt paradoks som ikke er et ekte paradoks. Epimenides fra Kreta sa at alle mennesker fra Kreta alltid lyver. Dette er ikke et paradoks. Hvis Epimenides snakket sant, så løy han og påstanden blir usann; men hvis han løy, medfører ikke det at påstanden blir sann (for selv om han løy kunne andre kretere være sannferdige).

² Til tross for at den ble sterkt kritisert og i dag er oppgitt av de fleste.

Det er en betingelse at A skal medføre - A, og - A skal føre til A, for at vi skal kunne kalle det et ekte paradoks. (Politikens filosofi leksikon, 1983, s. 329) Et annet eksempel på et uekte paradoks finner vi i historien om landsbyen der det finnes en barberer som barberer alle som ikke barberer seg selv. Paradokset skal her være at denne barbereren barberer seg selv hvis, og bare hvis, han ikke barberer seg selv, men dette viser bare at det ikke kan finnes noen slik barberer. Et annet forslag på løsning av dette paradokset, viser til at vi automatisk knytter ordet barberer til en mannlig person. Løsningen kunne være at barbereren var en kvinne.³

Et ekte paradoks er derimot utsagnet (en versjon av løgnerparadokset) "Den første setningen i hermetegn i dette avsnittet er usant", for det er sant hvis og bare hvis det er usant. Fra logikkens historie kan nevnes et annet paradoks som har hatt stor betydning. Russells paradoks angår mengden av alle mengder som ikke er medlem av seg selv. Noen mengder er medlemmer av seg selv slik som mengden av mengder med mer enn tre medlemmer. Andre er det ikke, slik som mengden av mengder med mindre enn tre medlemmer. Vi vet derfor at mengden av mengder som ikke er medlem av seg selv må eksistere, siden vi kan peke på noen av dens medlemmer. Vi ser nå at denne mengden er medlem av seg selv hvis, og bare hvis, den ikke er medlem av seg selv, en selvmotsigelse. (Politikens filosofi leksikon, 1983,s.329)

En vanlig løsning på slike paradokser har vært å forby selvreferanse (henvisning til seg selv). Hvis man krever at verken begreper eller utsagn skal kunne referere til seg selv, faller de siterte paradoksene bort. Denne løsningen viser seg å være både for sterk og for svak. Den er for sterk, fordi man ved å fjerne alle påstander som henviser til seg selv også kaster ut mange påstander som åpenbart gir god mening, slik som "Denne oppgaven er vanskelig". Samtidig er løsningen for svak, fordi det kan oppstå paradokser selv når man utelukker selvreferanse.

Løgnerparadokset

Å fordype seg i dette paradokset kan være risikofyllt (husk skjebnen til Filetas, nevnt under punkt 2).

En relativt nylig versjon av løgnerparadokset er den tidligere nevnte versjon i profeten Paulus første brev til Titus (1.12-13). Denne versjon uttrykker en tilbøyelighet til å lyve, og å lyve med intensjon innebærer å lure seg selv. Dette poenget er irrelevant for paradokset i seg selv. Eliminerer vi slike irrelevante ting, får vi et uttrykk omtrent som dette:

Det jeg sier nå er usant.

Den enkleste versjonen, som vil være et utgangspunkt for drøftelsen, er:

³ Dette forutsetter at vi med alle som barberer/ikke barberer seg selv, underforstår alle menn, og bare menn.

A: A er usann.

Her har vi en setning, A, som sier at den selv er usann. Forutsett at den er sann, da er den som den sier den er - usann. Altså den er usann. Derimot, forutsett at den er usann. Usann er akkurat hva den sier den er, og en setning som sier det som det er, er sann. Altså er den sann. For å oppsummere: Hvis A er sann, er den usann; og hvis den er usann, er den sann. Er dette paradoksalt? Det høres kanskje slik ut, men la oss undersøke det nærmere. Vi har to betingede krav:

a Hvis A er sann, er A usann.

b Hvis A er usann, er A sann.

Vi forutsetter at noe som er usant ikke er sant, og at noe som er sant ikke er usant. Så av a og b får vi:

a' Hvis A er sann, er A ikke sann.

b' Hvis A er usann, er A ikke usann.

Dette ut fra et prinsipp som sier at hvis noe innebærer sin egen nektelse, kan vi slutte oss frem til nektelsen. Både a' og b' lar seg uttrykke i dette prinsippet.

Det første forsikrer oss om at "A er sann" og innebærer sin egen nektelse, så prinsippet forteller oss at vi kan slutte oss frem til at A ikke er sann. Det andre, på nøyaktig samme måte, får oss til å slutte oss frem til at A ikke er usann. Så vanlig resonnering garanterer altså at A er ikke sann og samtidig ikke usann. Altså:

B A er verken sann eller usann.

Er dette paradoksalt? Ikke med mindre prinsippet om det utelukkende tredje er sant, et prinsipp som sier, at enhver setning skal være et av to, sann eller usann (Tertium non datur)(Føllesdal & Co., 1990,§7). Hvis ikke, kan vi godta B, A ligger rett og slett et sted i mellom sannhet og usannhet (løgn). Er prinsippet om det utelukkende tredje gyldig? Versjonen som er formulert i forrige avsnitt, kan nok i hvert fall ikke ansees for å være gyldig. Spørsmål er uttrykt i setninger, men ingen spørsmål er enten sanne eller usanne. Forutsett at vi begrenser prinsippet til fortellende, antydende (assertoriske) setninger. Da ville det fortsatt være moteksempel, som:

Du har sluttet å slå din kone.

Hvis du aldri har slått din kone, vil setningen opplagt ikke være sann. Men å si at setningen ikke er sann, ville være å antyde at du fortsatt slår din kone.

Så hvis vi ser på sannhet som et system (hierarki) med forskjellige grader av sannhet som går mot forskjellige grader av usannhet og til slutt ren usannhet, vil vi i overgangen mellom sannhet og usannhet få en kløft hvor paradokser vedrørende sannhet befinner seg. Hvorvidt prinsippet om tosidig sannhet (Tertium non datur) kan aksepteres, er ikke opp til meg å bedømme, men at det er her problemets kjerneområde ligger, er jeg derimot ganske sikker på. Jeg vil senere komme kort tilbake til dette og se hvordan Kripke dannet en teori om dette som i dag er akseptert som "løsning" på problemet med para-

dokser i forhold til sannhet. Kripke's teori kom først i 1975, så for å ikke foregripe sakens gang skal vi først se på Tarski's forslag til "løsning" på problemet. Men for å forstå Tarski's løsning og hans skille mellom språk og metaspråk, må vi ha klart for oss hva semantikk er.

Semantikk

(Av gresk *semainein* - betyr, betegne).

I semantikken er man opptatt av de språklige uttrykks betydning, og blir ofte kalt meningslære eller betydninglære.

Den formelle semantikken, som Tarski selv var med på å grunnlegge, studerer språkets meningsrelevante (semantiske) egenskaper for å kaste lys over språkets struktur. I forhold til et språk vil den formelle semantikken oppgave være å definere sannhet for dette språket og å kartlegge de logiske følgene av denne definisjonen. Som et overordnet mål vil den finne en formell redegjørelse for de meningsteoretiske aspektene ved naturlige språk som for eksempel norsk (Politikens filosofi leksikon, 1983, s.381 & s.394).

Tarskis metaspråk⁴

Da den polske logiker Alfred Tarski i 1933 klarte å formulere en teori om sannhet som ikke medførte løgnerparadokset og beslektede paradokser, var det som et godt og vel to tusen år gammelt spedbarn endelig tok sine første steg og samtidig ble voksen på en og samme dag.

I sin artikkelsamling *Logic, Semantics, Metamathematics* (1956, art. 7) viser Tarski at disse paradoksene må oppstå i ethvert språk som følger logikkens vanlige lover. Disse språkene kaller Tarski "semantisk lukkede", det vil si at alle setninger som sier noe om sannhet eller usannhet av setninger i språket, selv er en del av språket. For eksempel, hvor setningen "Sne er hvit" forekommer i et semantisk lukket språk, forekommer også setningen "'Sne er hvit' er sann" i dette språket (Føllesdal & Co.).

For å unngå paradoksene som oppstår i semantisk lukkede språk, foreslår Tarski et skille mellom objektspråk, metaspråk, meta-metaspråk osv. Der setningen "Sne er hvit" tilhører objektspråket, mens setningen "'Sne er hvit' er sann" tilhører metaspråket (et formalisert språk som ikke er semantisk lukket). Således må man gå over i meta-metaspråket for å si om den siste setningen at den er sann; ""'Sne er hvit' er sann" er sann". Slik kan en danne et hierarki som ikke blir beheftet med paradokser som løgnerparadokset.

| | |
|----------------|--|
| meta-metaspråk | "'Sne er hvit' er sann" er sann |
| metaspråk | 'Sne er hvit' er sann |
| objektspråk | Sne er hvit (Føllesdal & Co., 1990,§7) |

⁴ Metaspråk (fra gresk, meta = etter) = språk hvor man taler om et annet språk.

Når jeg nå skal utdype dette, skal jeg igjen bruke setningen:

A: A er usann.

samt korrespondanseteorien om sannhet, som vi benyttet under drøftelsen av A:

- Hvis en setning er sann, er ting som den sier de er;

og; - Hvis ting er som setningen sier, er setningen sann.

Tarski la (slik jeg forstår det) vekt på disse trekkene ved sannhet. Ut fra dette satte Tarski opp en generell formel:

F: \square er sann hvis og bare hvis s

(Logic, Semantics, Metamathematics, 1969, kap. VIII)

Hvor \square er en setnings navn, og s er setningen. Dette gjelder i følge Tarski for et hvert språk. Slik kan en vise at man i semantisk lukkede språk kan finne generelle lover med unntak:

“Sne er hvit” er sann hvis, og bare hvis, sne er hvit.

A er sann hvis, og bare hvis, A er usann.

Dette er en måte å fremsette problemet med løgnerparadokset på. Tarski's svar til dette er at den allment godtatte definisjonen av sannhet, den vi alle bruker hver dag, er ufullstendig og må forkastes. Tarski ser for seg at den erstattes av en serie av begreper om sannhet, arrangert i et hierarki, hvor hvert begrep uttrykkes i et “annet språk” (språk som ikke er oppstått og utviklet naturlig; metaspråk), Tarskis berømte metaspråk. (Logic, Semantics, Metamathematics, 1969, Kap. VIII)

La meg nå vise hvordan dette kan tenkes å fungere. Hvis et bestemt språk OS (=objektspråk) inneholder et predikat (= en tillagt egenskap) P som gjelder for alle sanne setninger av OS: og OS også inneholder en setning \square som sier om seg selv at den ikke er P. Vel, da har vi en versjon av løgnerparadokset. For hvis P gjelder for \square , da er \square sann - i så tilfelle, med tanke på hva \square sier, gjelder ikke P for den, men gjelder ikke P for den, da, siden det er det den sier, er den sann, og P gjelder likevel for den.

Tarski brukte selvmotsigelsen (paradokset) til å gjendrive antakelsen om at \square tilhørte OS. Videre ble den naturlig konklusjonen at P ikke er en del av OS. Med andre ord, ingen setning som inneholder P tilhører OS. Dermed unngås paradokset. Vi kan utvide et språk ved å tilføye nye uttrykk. Slik kan vi utvide OS ved å tilføre det P. Men da ville vi dermed ha formet et nytt språk, MS (=metaspråk), og \square ville tilhøre MS. Og nå vil vi nettopp av denne grunn ikke få et paradoks, siden \square nå ikke tilhører OS, og siden P kun er definert for OS setninger, er P ikke definert for \square (de ligger på to forskjellige nivåer i hierarkiet).

Ser en videre på hierarkiet, finner vi også her et predikat for alle sanne setninger av MS. Her kalles det P', og som vi har lært kan det ikke tilhøre MS. Alt-så et predikat P (n) kan ikke tilhøre et språk OS(M-n), men bare til et språk tilsvarende et nivå av minst M-n+1.

Som en løsning på løgnerparadokset er Tarskis hierarki radikalt. Det innebærer at vårt nåværende begrep om sannhet er ufullstendig. Vi må erstatte det med en serie av nye begreper, hver på sitt nivå i hierarkiet, slik som beskrevet.⁵ Mange har søkt etter noe mindre radikalt, en løsning som bevarer mere av vår "fastgrodde" tenkning og språk. En av disse var Kripke.

Avslutning

Tarskis sannhetsteori forble en klassiker gjennom 40 år, Kripke's teori har vært en klassiker nummer 2. Den amerikanske filosofen Saul Aaron Kripke (1940-) anses for å være en av de fremste nålevende filosofer. I artikkelen "Outline of a theory of truth" (Journal of Philosophy 72, 1975, s.690-716), viser han en ny og bedre måte å unngå sannhets-paradoksene på. Mens Tarski opererer med et hierarki av språk og metaspråk,⁶ videreutvikler Kripke en annen vei ut, tidligere nevnt av Tarski. Han oppgir en del av den klassiske logikk, tertium non datur. Prinsippet om at enhver setning skal være et av to, sann eller usann. Flere filosofer har tidligere hevdet at selvmotsigende paradokser som løgnerparadokset, verken er sanne eller usanne. Kripke var den første som klarte å utarbeide denne ideen på en skikkelig måte. I stedet for å oppgi problematiske setninger etter hvert, analyserte Kripke situasjonen slik at han nådde en innsikt i problemene. Kripke overvant vanskelighetene i forbindelse med løgnerparadokset og selvreferanse, og klarte å bygge opp en teori som lar oss beholde alle de uproblematiske setningene med selvreferanse og på samme tid eliminerer alle de og bare de som er selvrefererende og samtidig paradoksale. I Kripke's løsning får løgnerparadokset ingen sannhetsverdi og paradokset oppstår ikke. Dette oppnår han uten å innføre noen form for hierarki som Tarski. (Føllesdal & Co., 1990, §7)

Det kan se ut for at en løsning av paradoksene i virkeligheten vil forutsette en fullstendig omforming av logikkens tradisjonelle struktur. En konsekvens av en slik omformingen kan bli at menneskets tro på sin egen fornuft vil bli svekket. Den tyske matematiker Kurt Gödel beviste i 1931 et teorem som er nært knyttet til de logiske paradoksene og som sterkt forenklet kan innebære (tolkes til) at menneskets tankeevne med nødvendighet er ufullstendig (Gödels ufullstendighetsteorem) (Politikens filosofi leksikon, 1983, s.274). Dette beviset vil i så fall ha dype konsekvenser for menneskets syn på seg selv, på lik linje med den omvurdering av mennesket som vi knytter til Darwin og Freud. Paradokser er langt mer enn en tankeleke- de peker på en uunn-gåelig begrensning i mennesket.

⁵ Det skal nevnes at Tarski satte et skarpt skille mellom naturlige og formaliserte språk, og at han innså at hans sannhetsteori ikke kunne overføres til naturlige språk.

⁶ En løsning Kripke også aksepterte, men som han ikke syntes var god nok.

LITTERATUR:

- Aschehoug og Gyldendals, *Store Norske Leksikon*, Oslo 1987-88
- Bojer H., Engelstad F., Heidar K., Hernes H., Stjernø S., *Norsk Samfunnsleksikon*, Oslo 1993
- Føllesdal D., Walløe L., Elster J., *Argumentasjonsteori, språk og vitenskapsfilosofi*, Oslo 1990
- Lübcke P. (red.), *Politikens filosofi leksikon*, København 1983
- Macmillan Pub. Co., *Encyclopedia of Philosophy* (b.2,s.45-51). New York 1967
- Quine W.V., *The Ways of Paradox and other essays* (kap.1).1975
- Tarski, A., *Logic, Semantics, Metamathematics* (kap. VIII), Oxford 1969
- Utaker A., *Språklogikk*, Oslo 1991
- Wyller T., *Sannhetsteorier i Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 1990, nr.1:s.39-65

KRISE OVERFOR DØDEN – OM FORTRENGNING OG TABUISERING AV DØDEN I MODERNE TID

Alva Meier

Halvveis

Bare halvveis

vil vi sanne tankene våre.

Halvveis, bare halvveis

er ordene livet bare

halvveis har jeg levd.

Halvveis er døden, verden

i øyene våre og dypere

kommer du ikke.

Rolf Jacobsen, 1985

Døden ... Så lenge det har vært mennesker, har vi måttet forholde oss til et av de sentrale fenomener innen tilværelsen. Allerede de tidlige filosofene forsøkte å betrakte, ikke bare livet, men også det som følger etter livet: døden. Idet samfunnet forandret seg, forandret seg også mennesket sitt syn på sine muligheter, på livet og på døden.

I de siste hundre år har den enkeltes posisjon i samfunnet og hele verdensbildet, ja vår kultur som helhet, forandret seg fortere og mer radikalt enn noensinne tidligere.

Hvordan omgås så det moderne menneske med døden? Hvilken plass har den døende og den sørgende fått tildelt av den vestlige kulturen i det 20. århundre? Finnes det noen grunnleggende forskjell mellom det før-industrielle syn på døden og det i vår moderne tid, og hvis ja, hva betyr det for vår framtid?

Disse og en rekke andre spørsmål skal jeg forsøke å nærme meg med drøftingen min. Jeg støtter min argumentering på en del sosiologiske og etnologiske erkjennelser (Durkheim, Eliade, Schmied, Stubbe, Condrau, Weber), men legger også stor vekt på bidraget filosofien har ytt og yter i denne sammenhengen (Elias, Jaspers, Heidegger, Hahn, Scheler, Seneca, Epikur, Hegel, Marcel). Condraus ord har da en viss betydning. Han påstår at en filosofi, som ikke lengre er opptatt av døden, har heller ikke noe å si om livet (1991:220).

Herved nærmer vi oss en tendens som mange samfunnsvitere tror har økt stadig i de siste år: Tabuisering og fortregelse av alt som har med døden å gjøre. Hva har det å si "å fortrenge døden" - hva forteller det om oss sjøl og samfunnet vårt som helhet? Og - er det en myte eller en realitet?

Disse spørsmålene håper jeg å finne svar på.

Etter å ha sett søkelyset på døden i det moderne samfunnet skal jeg skissere tendensene for framtiden og deres konsekvenser.

Døden i den moderne verden

I vår tid er det å oppleve døden blitt et sjeldent fenomen. Et barn som blir født i dag i vårt samfunn kan regne med å leve mellom 70 og 80 år. Den forventede levetid har økt fra 40 år i 1840 til 76 år i 1990. Det er først og framst en følge av industrialiseringen og det medisinske og teknologiske framskrittet vi har opplevd i de siste 150 år. Man kan i den sammenheng godt snakke om en "dødelighetsrevolusjon" (mortality revolution, Calvin Goldschneider: 1971).

Det er ikke lenger vanlig å dø. Den forventede levetid får oss til å tro at døden venter oss sent i livet. For vårt samfunn betyr det at man kan planlegge langsiktig - f.eks. når det gjelder utdanning og spesialisering - og det er viktig for idéen vårt samfunn er basert på: beherskelsen av verden for å kunne produsere og forbruke.

En følge av dødelighetsrevolusjonen, kanskje en av de mest viktige, er forandringen i familiestrukturen. Fordi familien ikke lenger er truet av døden som før, har slektskapet mistet sin betydning. Kjernefamiliens uavhengighet har økt - i dag består en "familie" vanligvis av foreldre og barn, besteforeldrene regnes som oftest allerede ikke lenger med i kjerne-familien.

I de fleste familier lever generasjonene i dag separert fra hverandre. Det er nesten bare de gamle som opplever døden, døden er blitt et aldersdomsphenomen. Den yngste og ofte også den nestyngste generasjon har i dag lite eller ingen kontakt med døende mennesker, og også sorg er blitt til et fenomen som vanligvis rammer de gamle.

Dessuten er det i dag sånn, at ektefeller eller samboer blir valgt, som oftest, på grunn av gjensidig sympati. I dag har man mye tid til å velge en partner nett-

opp fordi det er sannsynlig at man lever i sytti eller åtte år. Man har mye mer tid enn før for å utvikle følelser for hverandre. Den "romantiske kjærligheten" er i dag ofte idealet for en forbindelse, og det står bl.a. i sammenheng med den lavere dødeligheten.

I dag kan foreldrene avgjøre selv når de vil ha et barn, og fordi foreldrene kan regne med at barna ikke dør i de første leveår, kan den følelsemessige forbindelse mellom dem være mye dypere. Det betyr, at båndene mellom de enkle familiemedlemmer er blitt fastere, fordi det er blitt et mindre antall mennesker som man må forholde seg til. Dør et av medlemmene i kjernefamilien, er de andre dypt beveget. Det å dø betyr at sosiale band blir løst. Denne løsningen er ennå mer smertefull, jo mindre den avdøde kan erstattes, og jo større betydning den hadde i det daglige liv (Schmied 1985:31).

Derfor oppleves døden i dag som oftest som en eksistensiell katastrofe, en grensesituasjon i de gjenværendes liv.

"Grensesituasjon" er et av nøkkelbegrepene i K.Jaspers filosofi.

"Døden til den nærmeste er av total karakter og blir dermed grensesituasjon, når den nærmeste er den ene og eneste for meg." (Jaspers 1956:222).

Døden er altså blitt sjelden - og det innebærer, at den i dag sjelden blir opplevd på en måte som gjør oss bevisst over rekkevidden av det fenomenet "å dø". Vi har lite kontakt med døden.

Noen eksempler fra Amerika illustrerer dette:

Av 50 personer mellom 20-25 år hadde bare to set et dødt menneske. 60% hadde ikke besøkt eller snakket med døende i de siste to år. I Storbritannia hadde 15% av de spurte aldri vært i en begravelse (Schmied 1985:31f).

Den sjeldne døden har betydning for menneskenes atferd, både for de som dør og de som blir igjen. Det å dø og det å ledsage den døende er noe som vi ikke lenger vokser opp med.

Selv om menneskeheten utgjør et fellesskap av dødelige (Elias 1984:8) og døden står ved slutten av ethvert liv, finner de levende det vanskelig å identifisere seg med de døende og de sørgende. Vår holdning overfor døden bestemmes i dag ofte av fortrenning.

Schmied sier at det som sjelden skjer, og framforalt det som sjelden rører på oss dypt inne, er sjelden gjenstand for refleksjon og kommunikasjon. Det er etter hans mening en av grunnene til hvorfor det å dø blir tematisert så lite, sjøl om det er en av de viktigste eksistensielle hendelsene. Han hevder at døden ikke blir tabuisert, men forsvant ut av diskusjonen fordi det ikke skjer så ofte at mennesker dør (Schmied 1985:32).

Jeg tviler på at det er den eneste grunnen. Det blir i dag hevdet fra mange sider at vårt samfunn og vår livsmåte tabuiserer, fortrenger, bagatelliserer og banaliserer døden. Den moderne måten å omgås med døden på er blitt til

akkurat ikke å omgås med den. Den går ut på et nesten epikureisk syn på døden - døden er ikke noe som angår oss. Epikur:

“Det frykteligste onde, altså døden, angår ikke oss; fordi døden finnes ikke så lenge vi eksisterer, og når døden er der, eksisterer vi ikke lenger...” (Hahn 1975:96).

Når et menneske dør i dag, kan vi observere en merkelig forlegenhet av de levende overfor den døende; de vet ikke lenger, hva de skal si, språket er blitt tømt for følelser, språket er blitt fattig.

Elias hevder i sin bot “De Døendes Ensomhet”, at de levende forlater den døende ofte allerede før han er død. Den annens død framtrer som en påminnelse om ens egen død, noe man helst ikke vil vite (1984:17). De levende opplever døden som en trussel og derfor smittsom: de trekker seg fra de døende og de som sørger. Dødssituasjonen er i dag lite utformet, den er blitt til en hvit flekk på det sosiale kartet (1984:42). Døden er blitt institusjonalisert, den forsvinner ut av livet, ut av blikkfeltet og er ikke lenger en integrert del av dette.

Dette fører med seg at unge mennesker ikke i det hele tatt lærer noe om døden lenger. De lærer ikke hvordan man omgås med den. Når et nært menneske dør, er unge mennesker overlatt til seg selv, de har ikke erfaringer eller lærdom til å vite hvordan man skal takle en sånn situasjon. Ofte klarer man i dag ikke en gang å ha kontakt med liket eller gravpleie - det blir overlatt til begravellesbyråene. Under begravelsen - noe som foregår i offentligheten - forbyr tabuer tegn på sterke følelser. De verdslige ritualer er blitt tømt for følelser.

Men også etter døden synes det som om vår kultur ikke lenger har plass for de døde. Ser man på døden som en forbrytelse, en *faut pas*, idet man deklarerer gravlundene til “byens grønne lunger”, som “park” eller “grøntanlegg”? En brosjyre, utgitt av tyske kirkegårdsgartnere, har tittelen: “Kirkegården. Et grønt pustehull i byen”. Man tier nesten fullstendig over at en kirkegård er en begravellesplass for døde mennesker (Elias 1984:44).

Hva kan være årsakene til den holdning - finns det en sammenheng mellom vår måte å omgås med døden og vår måte å leve på?

Karakteristisk for tilstanden til vår kultur er vel vår opptatthet av alt som er ungt og vitalt. Vi narkotiserer oss mot tanken på døden ved å forherlige ungdommen. Gamle ansikter med rynker opplever vi som stygt. Vårt skjønnhetsideal er den evigunge kvinne mellom 20 og 30. I mediene blir vi bombardert av unge, glade mennesker som har velbygde kroppar og suksess i arbeidslivet. Det å bli gammel og skrøpelig blir framstilt som noe avstøtende, en skam. Slagordet i dag er “livskvalitet”, ikke “livsmening”. Her vil jeg gjerne sitere Seneca. Som stoiker var hans oppfatning om liv og død stikk motsatt til Epikurs hedonistisk etikk.

“Den som ikke vil dø, vil heller ikke leve. For vi fikk livet med døden som pålegg; det er så å si veien dit” (Hahn 1975:236).

Nassehi og Weber ser grunnen til vår fortrenkning av døden i det moderne menneskets livsstil og beskjeftigelser, som består hovedsakelig av "arbeid og ervervelse". Og her er det ikke snakk om arbeid i sitt opprinnelige forstand, men som fremmedgjort mål og hensikt i et samfunn som er basert på framskrittstanken. Framskrittet som har blitt legitimert av modernismens institusjoner siden opplysningstiden, er blitt til meningsinnholdet til samfunnets og individets tilværelse. Men dette framskrittet er et..

"framskritt uten mål, uten hensikt,...(et) framskritt idet det å skride fram er blitt framskrittets mål i seg selv" (Scheler 1933:25)

Så lenge vårt samfunn tenker i kategorier av å beherske og styre verden, kan vi ikke erkjenne at vi må innebefatte dødens betydning i det menneskelige livs totalitet. Døden er etter Scheler for det moderne menneske ikke lenger "anskuelig". Og døden lar seg ikke beherske. Eliade påstår, at det er et utelukkende moderne fenomen å stå overfor døden som om man står overfor et intet:

"I alle andre, ikke-europeiske kulturer..., blir døden aldri opplevd som den absolutte slutten, som intet." (Eliade 1961:72).

Adorno konstaterer en "permanent panikk overfor døden. Den kan bare dempes ved å fortrenge den" (Nassehi og Weber 1989:202).

Samfunnet stenger kunnskapsforrådet om døden ut av sin virkelighet - det betyr omvendt at samfunnskonstruksjonen av virkeligheten (fordi det er den det enkle individ må forholde seg til) samtidig konstruerer dødens uvirkelighet. Og det betyr at det blir det enkelte menneskets oppgave å finne en mening med døden. Døden blir privatisert og det er opp til ethvert menneske å finne seg til rette mellom en virkelighet som nekter døden og det individuelle behov for å finne en løsning for de sosiale problemer som dette medfører.

Sorgens plass i den moderne verden

Nettopp dette opplever man mest intenst når man befinner seg i tilstanden av sorg. Sorgen og døden har måttet gjennomgå en lignende prosess i moderniteten.

"Sorg" er menneskets reaksjon på tap og avskjed. Forutsetning er at det har bestått en nær tilknytning. Tapet av et nærtstående menneske er den vel u-gjenkalleligste atskillelse som et menneske kan oppleve. Er dette menneske et familiemedlem, blir ikke tatt opp av noen annen. Den dodes plass forblir tom. Dette er det ofte ekstra vanskelig å forholde seg til. Oppløsningen av storfamilien fører til at det finnes et mindre antall av tilgjengelige roller. Nettverk av slektskap og naboskap trer i dag bare sjeldent beskyttende opp når noen dør (Schmied 1985:136).

Selv om det i dag er blitt ennå vanskeligere å bære døden av et nærtstående menneske, er forholdene for den sørgende blitt enda kompliserte.

Forvist fra samfunnsplanet til det private planet, blir sorg ikke bare privatisert men simpelthen stigmatisert og diskriminert.

“Døden er obskøn og pinlig - også sorgen blir det : det hører til den gode tone å gjemme den; den kunne forstyrre de andres velvære. Takt og tone forbyr enhver hentydning til døden” Baudrillard: (1982:289).

Sorgen forsvinner ut av det dagligdagse og vi klarer ikke lenger å forholde oss til sørgende mennesker. Ofte er et møte mellom sørgende og ikke-sørgende karakterisert av deres forlegenhet og deres inkompetens til å omgås med situasjonen.

Dessuten kan vi observere i dag en nesten fullstendig mangel av riter for sørgende. Sørgeklær er forsvunnet, det finnes ikke lenger en sørgetid. Durkheim hevder at det finnes en klar sammenheng mellom den voksende usikkerhet om hvordan man skal sørge og tapet av allmen gyldige atferdsnormer. Sorg er en rituell handling. (Durkheim 1981:532)

Den døde og den sørgende får gjennom riter en konkret status som gjør det lettere å bearbeide tapet. Riter og symboler har en sosial funksjon; på den ene side skal de opprettholde viten om en symbolsk mening, på den andre side skal de ordne følelser og forstyrrelser som oppstår når en uventet hendelse fører til kaos i hverdagsverden.

Begravelses- og sorgriter hjelper til å skape en plass for døden i de gjenværendes liv. Hahn:

“Selvfølgelig kan ikke riter forandre de empiriske omstendigheter av situasjonen. Men de muliggjør det at mennesket kan reagere på dem på en meningsfull måte. De muliggjør å få tilbake trøst og den indre sikkerheten som blir truet eller ødelagt når katastrofen inntreffer ved at et nært menneske dør. Uten den indre støtte fra rituelle akter kan dette føre til en total desorganisasjon av personligheten (Hahn 1986:100).

Vi mangler i dag ikke bare riter som viser oss at sorg i det hele tatt finner sted, men også de som signaliserer at sorgperioden er over. Når sorgen ikke lenger kan leves, er risikoen stor for at sorgforløpet blir patologisk - det betyr at neuroser og psykoser kan oppstå.

Den verste konsekvensen av fortrent sorg er tap av kommunikasjonsevnen og selvmord. Durkheim hevder riktig, at bare de sammen opplevde sorgritualer frigjør krefter som fordriver “følelsen av kulden, som døden alltid fører med seg”. (1981:538).

Perspektiver

Hvordan vil altså fremtiden ser ut? Å tro at normene i vårt samfunn kommer til å forandre seg på en måte som gjør det lettere å forholde seg til døden, er lite sannsynlig. Elias hevder at døden egentlig er et menneskelig og sosialt problem som folk må løse sammen og for hverandre (1984:43).

Men hvordan dette problemet skal løses, det finnes det ikke noe enkelt svar på. Det å dø er jo egentlig ikke noe fryktelig. Schopenhauer : "Når det som gjør døden så fryktelig, er tanken på *ikke å være*, burde vi også tenke på tiden før vi var født med en viss gru." (Condrau 1991:207).

Det er i dag vel opp til hver enkelt menneske å finne, gjennom kommunikasjon med andre, en personlig vei. Kanskje vi i anledning av en annens død burde reflektere litt mer på vår egen dødelighet - ikke minst for å oppnå ro overfor vår egen død som venter oss.

Kierkegaard oppfordrer oss til å virkeliggjøre våre muligheter og å inngå "vågestykket livet" for å oppnå frihet. Det menneske som ikke overviner relativiteten, tilfaller "sykdommen mot døden". "Først den i alvor tenkte tanken på døden muliggjør et sant, virkelig levd og målrettet liv". Det er livsholdningen han mener når han påstår at man skulle leve hver dag som om den var den siste (Condrau 1984:210).

Det å reflektere over døden som individ er vel i dag den eneste mulighet for ikke å fortrenge den. Vår samfunnsform har ført til oppløsning av fellesstrukturer. Opplysningen hevdet at mennesket ved sitt eget intellekt skulle finne ut av sin selvforskyldt umyndighet. Det betyr at hvert enkelt menneske er ansvarlig for de valg det gjør.

Døden trekker seg fra våre muligheter til å fatte den. Etter Hegel er det opp til vår ånds mot å møte den: "Bare livet som holder ut døden og holder seg vidlike i den, er åndens liv." (Condrau 1984:211).

Heidegger påstår at den menneskelige tilværelse er "det å være/tilværelsen overfor døden/til døden". (1927:247 f.).

Frykten overfor døden er hos Heidegger til hjelp ved letingen etter mening. Gjennom illusjonsløs konfrontasjon med tanken på døden vinner man frihet overfor den (Condrau 1984:216).

Hos Jaspers finner vi også tanken om kjærlighet idet han hevder: "Vi er dødelige der vi er uten kjærlighet, udødelig der vi elsker" (1956:89).

Det er i dag opp til hvert enkelt menneske å finne fram. Noe som hjelper er kanskje å ikke unngå døden når den møter oss, men å holde ut døde og å være åpen for andres erfaringer med den.

Ellers blir V. Ferbers sitat virkelighet: "Skulle den stolte lykken av industriell samfunnsdanning..., skulle denne iøyenfallende bevis av kooperativ styrke gå hand i hand med resignasjonen overfor den uunngåelige slutten?" (Ferber 1963)

Max Frisch skrev i sin "Dagbok 1946-1949" at bevisstheten om vår dødelighet er en kostelig gave:

"Ikke dødeligheten alene, som vi deler med halepaddene, men vår bevissthet om det; først dette gjør vår tilværelse menneskelig, gjør den til et eventyr".

LITTERATUR:

- Baudrillard, Jean : *"Der symbolische Tausch und der Tod"* München 1982
- Condrau, Gion: *"Der Mensch und sein Tod"* Zürich 1991
- Elias, Norbert:: *"Mythen, Träume und Mysterien"*, Salzburg 1961
- Frisch, Max: *"Tagebuch 1946-1949"*, Frankfurt 1950
- Goldschneider, Calvin: *"Population, Modernization, and Social Structure"*, Boston 1971
- Hahn, G.: *"vom Sinn des Todes. Texte aus drei Jahrtausenden"* Zürich 1975
- Jaspers, Karl: *"Philosophie I"* Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956
- Nassehin, Armin og Weber, Georg: *"Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung"* Opladen 1989
- Scheler, M: *"Tod und Fortleben"*, Berlin 1933
- Schmied, Gerhard: *"Sterben und Trauern in der modernen Gesellschaft"* Opladen 1985
- Stubbe, Hannes: *"Formen der Trauer"*, Berlin 1985
- Durkheim, Emile: *"Die elementaren Formen del religiösen Lebens"*, Frankfurt 1981
- Heidegger, Martin: *"Sein und Zeit"*, Tübingen 1927

Om forfatterne

Dag T. Andersson, Førsteamanuensis/Forskningsveileder, født 1945. mag. art. Tromsø 1979. Dr. art. Tromsø 1989. Arbeider nå som forskningsveileder for de humanistiske fagene ved UiTø.

Roar Anfinen, Universitetslektor/Stipendiat, født i 1954. mag. art. Tromsø 1988. Timelærer ved UiTø 1988-95. Universitetslektor samme sted fra januar 1996. Stipend fra Norges Forskningsråd, Antikkprogrammet, høsten 1997/våren 1998. Forskningsprosjekt: Etikk og litteratur med utgangspunkt i Platons dialoger.

Rani Lill Anjum, Student, født 1974. Tok ex. phil. høsten 1993. Cand mag. Bergen 1996. Begynte på hovedfag i filosofi ved UiTø V-97, og jobber med logikk (kondisjonaler).

Berit Anne Bals, Student, født 1974. Tok ex. phil. våren 1997. Har tatt Samisk grunnfag ved Samisk Høyskole i Kautokeino og Samisk mellomfag ved UiTø.

Ketil Bonaunet, Førsteamanuensis, født 1951. mag. art. Trondheim. Dr. philos. Tromsø 1994. Hjelpelærer ved ISV 1987-1990. Stipendiat NAVF, 1990-1993. Førsteamanuensis ved UiTø fra 1993. "Visiting scholar" ved University of Notre Dame 1991-92 og 1997-98. Forskningsområder: Etikk/etikken historie, filosofisk antropologi og religionsfilosofi. Har publisert arbeider om bl. a. Duns Scotus, Kant, Hermann Cohen, diskursetikk og neo-aristotelisk etikk (Ch. Taylor).

Aina Emaus, Student, Født 1971. Tok ex. phil. høsten 1994. Studerer medisin, stadium II. 4. studieår ved UiTø.

Kjersti Fjærtøft, Stipendiat, født 1966. Cand Philol. Tromsø 1992 på en oppgave i moralfilosofi. Har vært hjelpelærer og universitetslektor ved UiTø fra 1993-97. Stipendiat NFR, på programmet "Kjønn i endring" fra 1997.

Jon Hellesnes, Professor, født 1939. Gjesteforskar ved University of Virginia (USA) 1994, 1995. Har publisert ei rekke bøker i inn- og utland. Siste to bøker: *På grensa: Om modernitet og ekstreme tilstandar*, Oslo 1994 (nytt opplag 1995), Melsom-prisen i 1995. *Frå Athen til Pompeii: Om Sokrates og Seneca med merknader til Nietzsche, Heidegger, Adorno m. fl.*, Oslo, 1997.

Finn R. Johannessen, Universitetslektor, født 1946. mag. art. 1979.

Kjell Lia, Universitetslektor, Født 1947. mag. art. Tromsø 1981.

Jakob Meløe, Professor emeritus, født 1927. Lærer i vitenskapsteori for fiskerifagsgruppene ved ex. phil. i Tromsø. Artikler i språkfilosofi og handlingsteori, samt om kystfisket.

Alva Meier, Student, Tok ex. phil. høsten 1995.

Atle Måseide, Førsteamanuensis, født 1942. mag. art. Bergen 1972 på ei avhandling om historiefilosofi hos Kant og Vico, "Historiefilosofi, spalting og regulative idear". Stipendiat ved filosofiseksjonen, UiTø 1972-78, Vit.ass. same stad 1978-79. Førsteamanuensis ved SLUT 1979-81. Førsteamanuensis ved UiTø fra 1982.

Petter Nafstad, Førsteamanuensis, født 1950, mag. art. 1979. Førsteamanuensis ved Oppland Distriktshøyskole 1984-92. Førsteamanuensis ved UiTø fra 1992. Har publisert arbeider innenfor emnet sosialfilosofi, samt en filosofihistorie. Arbeider for tiden med David Humes teori om de menneskelige følelsene.

Rita Elmkvist Nilsen, Student, født 1974. Tok ex. phil. høsten 1996. Har jobbet på virologisk avdeling ved UiTø. Studerer ved NTNU fra høsten 1997.

Christine Nitter, Student, født 1969. Tok ex. phil. høsten 1994. Studerer medisin, stadium II, 4. studieår ved UiTø.

Arne Overrein, Universitetslektor, født 1948. mag art. Tromsø 1981.

Viggo Rossvær, Professor, født 1939. mag. art. Oslo 1961. Dr. philos. Oslo 1972, på en doktoravhandling med tittelen "Kant og Wittgenstein. Metoden hos Kant og den senere Wittgenstein i lys av forholdet mellom transcendental logikk og (logisk) grammatikk." Stipendiat NAVF 1963-67. Univ.lektor ved UiO 1968-79. Professor ved UiTø fra 1979. Leder av et forskningsprogram om kultur og helse på Nordkalotten, i regi av Barentsrådet, fra 1995.

Anders Støver, Student, født 1972. Tok ex. phil. våren 1995. Har studert filosofi, livssyn og etikk ved UiO siden 1995. Studerer statsvitenskap fra høsten 1997.

Elin Svenneby, Førsteamanuensis, født 1952. mag. art. Oslo 1986. Lærer og undervisningsinspektør ved Nansenskolen 1986-87. Stipendiat ved filosofiseksjonen, UiTø 1987-91. Rådgiver ved Sekretariatet for kvinneforskning, NFR 1992-1996, seksjonsleder samme sted 1996-97. Førsteamanuensis ved UiTø fra 1997. Har utgitt ca 50 publikasjoner om kvinneforskning, feminisme og filosofi i perioden 1980-96. Hovedinteresse: Kvinneforskning, forskningspolitikk og feministisk filosofi.

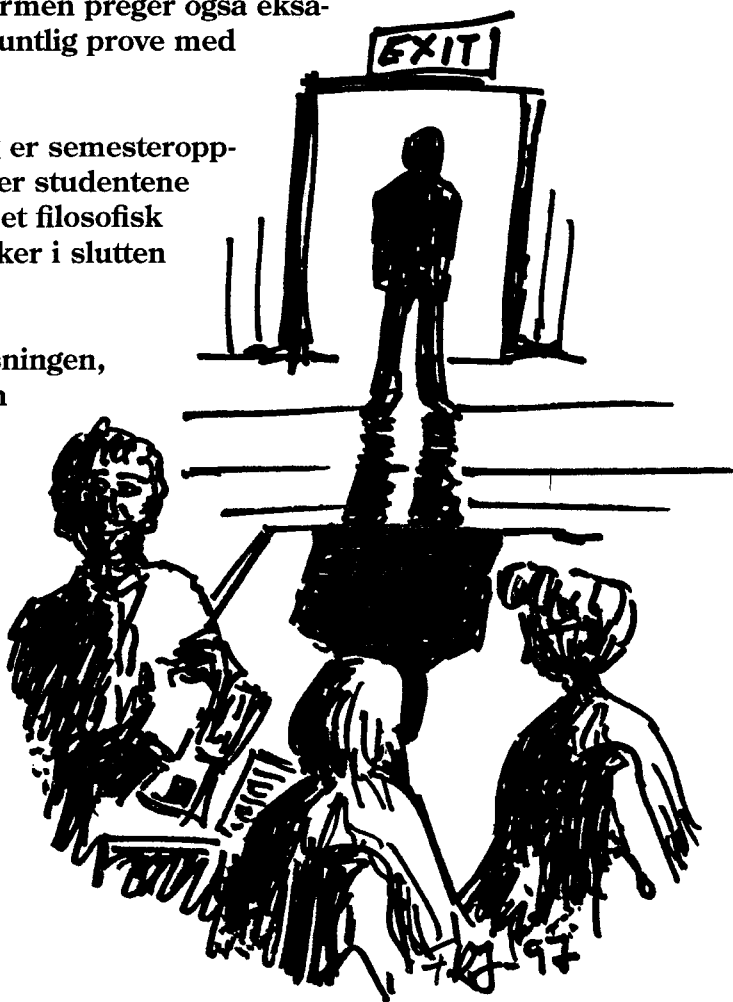
De første som begynte sine studier ved Universitetet i Tromsø høsten 1972, startet med å ta examen philosophicum. Det studiet som ble utarbeidet den høsten, ble særpreget både i form og innhold. Examen philosophicum i Tromsø har beholdt mye av sitt særpreg i de 25 år som er gått, og har etter hvert fått betegnelsen "Tromsøvarianten".

Kjernen i undervisningen er seminargruppene som legger stor vekt på studentenes aktive deltakelse. Denne aktive muntlige formen preger også eksamen som er en muntlig prøve med vekt på samtale.

Et annet særpreg er semesteroppgaven som inviterer studentene til å fordype seg i et filosofisk emne over flere uker i slutten av ex.phil.studiet.

Seminarundervisningen, semesteroppgaven og eksamensformen er åpne for og oppfordrer til at studentene arbeider i grupper.

Denne boka er et jubileumsskrift i anledning av at ex.phil i Tromsø er 25 år.



ISBN 82-992511-3-3

S t a l l o F o r l a g