

Sorgens kapitler

og

krakilske kommentarfelt



av

Olav Gundersen

Forlaget Jonsvatnet akademi, 2014

Sorgens kapitler
og
krakilske kommentarfelt

av

Olav Gundersen

Forlaget Jonsvatnet akademi, 2014

Sorgens kapitler og krakilske kommentarfelt

© Olav Gundersen 2014

Denne pamflett er redigert med LibreOffice.

Skrifttypen er Garamond.

Den er lagt ut på nett i januar 2014 i pdf-format:

<https://www.ogundersen.net/pdf/sorgens.pdf>

I denne utgaven (2022) er det flikket litt på formateringen.

Innhold

Forord.....	3
Brusnedleggelsen og den økonomiske krise (2013).....	7
En blond svenskes sammenbrudd på 10.000-meter (2013).....	11
Kort innføring i politisk filosofi (2013).....	15
Matebussrute 24 på Jonsvatnet, SAS og gresk krise (2013).....	21
Om de såkalte pøbelopptøyene i England (2011).....	25
Radikal religionsfrihet. 2008.....	27
Gamle og døde filosofers aktualitet: Hva er mennesket? 2008.....	30
Angsten eter sjelen: -- eller «hva føler du nå?» (2007).....	33
Vennskap i Vinmonopolets siste dager (2007).....	35
Hvorfor bør vi studere filosofi? (2005).....	38
Om ytringsfrihet og privatisering av makten.....	44
«Språkvalg i en internasjonal universitetshverdag» (2005).....	49
Platons kritikk av demokratiet — og vår samtids (2004).....	51
Den historieløse dialog? (2004).....	55
Tortur, frihetsberøvelse, erstatning (2003).....	60
Universitetet og forskningens frihet (2003).....	70
Lek og fag i barneskolen (2002).....	73
Fra mythos til logos og sakprosa: t/r? (2001).....	76
En teknologiprofessors hat til humanvitenskapene (2001).....	81
Mer om Platon, medier og mythos (2001).....	85
Vitenskap er kultur, og ikke (bare) handelsvare (2001).....	89
Internasjonalisering, bananrepublikk og kulturvandalisme.....	93
Telefusjonen og TV-tittingens lærdommer (1999).....	95

Sorgens kapitler

Forord

Fra 1980 og fram til i dag, har den politiske utvikling vært regressiv. Politikerne har abdisert, for å la en anonym, autonom mekanisme, markedet, styre samfunnet. Men intet som skjer i og med samfunnet er en naturlov. Det skjer enten fordi noen vil det, eller fordi vi ikke griper inn mot de utilsiktede virkningene av det vi, eller noen, gjør.

Gjennom å la markedet styre har menneskene avgitt sin naturlige evne til å være herre over seg selv, sin autonomi, altså sin frihet og selvbestemmelse, til en anonym kraft. Dagens internasjonale rett forbyr oss å befri oss fra markedets spøkelse. Adam Smith kunne med god samvittighet tro at dette spøkelsets usynlige hånd snur den individuelle egoisme til et felles gode. Med mindre man mottar lønn fra Civita, *vet vi*, i dag, at markedet omdanner alles grådighet i alles fattigdom i form av økonomiske kriser og sammenbrudd. Det å påstå at markedet stabiliserer seg selv er i dag en ondskapens religion, en overtro. Som man dresseres inn i på økonomistudiet, hvor alle må gjenta som et mantra: «Markedsaktørene responderer på insentiver». -- Som om mennesket ikke var et moralsk vesen som vet hva som er rett og handler deretter, uansett hvilke insentiver det lokkes med i motsatt retning.

Økonomi er ingen vitenskap, det er en samling trosartikler skjult under et teppe av høyt oppdrevne matematiske teknikker. Bl.a. troen på at det fins økonomiske naturlover som gjør politikken avleggs. Roy Andersson framstiller den i «Sanger fra annen etasje» som en religion som krever menneskeoffer.

Abdikasjonen til fordel for økonomiske naturlover har skjedd parallelt med at menneskets frihet, dets moral og verdighet, har blitt redusert til genetikkens naturlover. Et felttog klovnene Harald Eia har stilt seg i front av, som en parasolldame foran jazz-paradene i New Orleans.

Denne økonomiske og biologiske determinismen, som gjør ethvert frihetsbegrep meningsløst, minner om senantikkenes resignerte oppfatning om at styreformene veksler som årstidene. Bortsett fra at økonomene og biologene slett ikke er resignerte, men tvert om, i sin høyreradikale misjonsiver overgår enhver TV-predikant i entusiastisk og

ekstatisk begeistring. Vi er inne i en høyre-radikal revolusjon som har som mål å virkeliggjøre Thatchers tese: «There is no such thing as a society». Høyre under Kåre Willoch var konservativt. De ville forandre for å bevare. Det er noe helt annet enn å forandre for å rive ned.

Disse tiårene er sorgens kapitler. De har ført oss inn, ikke i en ny middelalder, men i den vestlige sivilisasjons post-senilitet.

Platon kritiserer sin tids massemedium, teateret, parallelt med sin tids PR-byråer, retorikerne og sofistene, for å forføre tilhørerne til ubegrunnede meninger. Massemediene former innholdet gjennom sitt krav til medrivende fascinasjon, knyttet til en billedlig, action-orientert, persondyrkende og underholdende framstilingsform. Herder skriver på slutten av 1700-tallet, på tampen av opplysningstiden, at sakprosaen er fornuftens medium og at sakprosaens tidsalder er menneskehetens avklarede senilitetsalder.

Vi har nå passert seniliteten og trådt inn i et nytt og hittil ukjent post-senilt stadium. Offentligheten domineres av nakne og bæsjeende pop-divaer, spørreprogrammer og quiz fritt for resonnement og begrunnelse, med idiotiske ja-/nei-spørsmål som i et amerikansk rettssalsdrama, av fotball, sport og fotball, samt mer fotball og sport, i tillegg til lotterier i alle varianter. Underholdning er blitt dressur inn i konkurransen på markedet: kokkekonkurranser, bakekonkurranser, sure kokker og blide kokker i alle kanalers forskjellsløse enfold. Og til slutt slankekonkurranser og «Top Model». Det er blitt umulig å se forskjell på reklamebrosjyrene og avisen. Mens Platon skriver ned sin fortvilelse over Athens forestående sammenbrudd som avhandlingen *Staten* over 400 boksider, er den lengste tillatte ytring i offentligheten i dag en tweet på 140 eller et kommentarfelt på 400 *bokstaver*.

Helt i ytterkanten av samfunnet finner vi ørsmå raddisgrupper, som tror at man kan redde naturen ved å være snill, spise grønnsaker istedenfor kjøtt og ikke bruke pels. De slåss mot like marginale grupper, enten på samme eller motsatt fløy, f.eks. de fullstendig ubetydelige nynazistene. De har slukt rått svertekampanjene mot idéen om sosialisme og ser der-

med ikke fienden er finans-, altså spekuljonskapitalen, og at naturen bare kan reddes ved å avskaffe grådighetens uhemmede mekanisme: markedøkonomien.

Under denne privatiseringsspekulantenes, eiendoms- og børsmeglernes jubelrus henimot monopolkapitalismens totalitære samfunn og økonomiske krise har jeg skrevet for å lette på fortvilelsen. Noen av innleggene har stått på trykk i Adresseavisen, Universitetsavisa i Trondheim, før den ble lagt ned og omgjort til en web-side, samt Klassekampen. Men altfor mange av dem har hatt karakter av rene terapeutiske dagboksnotater til harddisken. Men når jeg nå har gjennomgått harddisken på nytt, fant jeg at de upubliserte dagboksnotatene var like gode som de publiserte. Så her er de.

Sorgens kapitler

Brusnedleggelsen og den økonomiske krisa (2013)

arbeideravisa.no

Bruskrise i Trondheim og Larvik

At 120 trøndere og 30 larvikianere mister jobben, gjør strukturen i den europeiske økonomiske krisa nærmest gjennomslagskraftig. Nå skal Ringnes-gruppen spare lønnsutgifter i produksjonen. Hvis man ikke hadde gjort det, ville man kommet i en ugunstig konkurransesituasjon og risikert å bli utkonkurrert av utenlandske brusprodusenter. Innsparingen vil antageligvis bli brukt til å investere i større effektivitet i anlegget på Gjelleråsen ved Oslo. Det vil si at fortjenesten til aksjeeierne neppe øker så mye. Men kanskje noe, hvis man beholder markedsandeler. Og Ringnes er jo nærmest monopolist på det norske brusmarkedet. Hvem husker i dag Trondheims brusprodusent Tromi?

Konkurransen på markedet presser marginene

For å holde stillingen på markedet, og eventuelt kapre markedsandeler, må man selge sine varer en smule billigere enn konkurrentene. For å få høyere profitt enn konkurrentene, det krever aksjonærene, må varene produseres enda billigere. Derfor må man spare inn på det som koster penger, nemlig lønn. Lønn sparer man hvis man kan produsere med større grad av automatikk, med mer effektivt maskineri. Jo mer maskineriet erstatter mennesket i produksjonen ved å kjøre av seg selv, jo billigere kan varene produseres. Men en slik effektivisering medfører at fortjenesten samtidig synker, i og med at stadig mer kapital må investeres i maskineri.

Lønns-«utgifter» er mulige inntekter: kjøpekraft

Fortjenesten stammer fra forskjellen mellom lønnsutgiftene og salgsinntektene. Lønnsutgiftene er arbeidstakerens inntekter. De inntektene bruker lønsmottakeren på å kjøpe varer. Lønnsutgiftene er den måten bedriften tilfører markedet kjøpekraft på. Skal man tjene på brusproduksjon må det være kjøpekraft for brus i markedet.

Fortjeneste medfører svekket kjøpekraft

Verdien av brusen på markedet, salgsprisen, skal dekke fire ting: 1. fortjeneste (utbytte til aksjonærene, nedsalting i form rikdom, investeringer i annen virksomhet eller eiendom), 2. investeringer i produksjonsutstyr, 3. råvarer og

4. lønnsutgifter. Så lenge bedriften skal ha råd til fortjeneste, produksjonsutstyr og råstoff, må man selge varer for mye mer enn den kjøpekraften man tilfører markedet i form av lønn til de ansatte. I et tankeeksperiment kan vi si at en stykk brus koster 20 kroner. Av disse bruker bedriften f.eks. 15 kroner til transport, maskineri, råstoffer og utbetalinger til aksjonærene, og 5 kroner til lønn for de ansatte. De egne ansatte vil dermed, hvis de bruker all sin lønn på brus, kun være i stand til å betale 5 av disse 20 kronene. De siste 15 kronene må komme fra andre bedrifters ansatte som også er tørste. Men disse bedriftene og deres ansatte, står i nøyaktig samme posisjon. *Den utbetalte lønna utgjør en mindre del av verdien av de varene som utbys på markedet.*

Dette medfører at markedet aldri kan komme i balanse. Det har også vår tids økonomer innsett. Nemlig ved at de stadig etterlyser *vekst* i økonomien.

Rekursjon henimot økonomiens absolutte nullpunkt

Nå er situasjonen ikke fullt så slem, i og med at innkjøp av maskineri og råstoff medfører at bedriften tilfører markedet for brus midler i form av salgsinntekter for bedrifter som produserer maskiner og råstoffer. De ansatte der kjøper også brus. Men ikke nok til å dekke verdien av varer *disse* bedriftene utbyr på markedet. Og slik fortsetter markedets evige spiral nedover mot økonomiens absolutte nullpunkt: Den kjøpekraften som tilføres markedet i form av lønn, er alltid mindre enn verdien av de produserte varene. Hvis ikke ville det ikke vært penger i bedriften til innkjøp av produksjonsutstyret og råstoffene. Og ikke minst: det ville ikke ha vært penger til *fortjeneste: profitt.*

Utsettelse av nullpunktet gjennom sløsing, beslagleggelse og fordeling av rikdom

Det at noen bedrifter og personer i dag er uforskammet rike betyr at ubalansen øker: rikingenes rikdom er nedsatt kjøpekraft, kjøpekraft som nettopp fordi den er oppbevart som rikdom, ikke medfører den etterspørselen i markedet som er nødvendig for at markedet ikke skal komme i krise fullt så fort. Å tilføre markedet denne etterspørselen gjennom en vill sløsing fra rikingenes side er bare en utsettelse, ikke noen løsning. I primitive kulturer har man «omfordelingsfester» som skal sørge for dette. Det er derfor *Aristoteles* er så opp tatt av *generøsitet* som kardinaldygd: den rikes plikt til å være generøs mot de fattige er begrunnet i hensynet til samfunnets stabilitet, dvs. for å hindre de

fattige i å gjøre opprør. Men det fins også moderne metoder for å gjøre profitttratens fall mindre bratt, og krise mer medmenneskelig.

1. Utsettelse gjennom skatteflåing

Et mer medmenneskelig alternativ til rikingenes ville sløsing, ville vi hatt om Staten hadde vist styrke nok til å beslaglegge rikingenes rikdom og bruke den på statsutgifter. For statens utgifter, enten det er til store arbeidsoppgaver som vei, jernbane eller helsevesen, eller direkte utdelt som trygd, er statsborgerne inntekter. Og disse inntektene er kjøpekraft, de skaper etterspørsel i markedet. Statsborgerne har da midler til å kjøpe mat og hus for. Og bedriftene får solgt varene sine, i motsetning til i Hellas.

2. Utsettelse gjennom låneopptak og bankkonkurs

Et annet middel til utsettelse er at Staten tar opp lån for å brødfø sine innbyggere. Ved kraftige trygdeutbetalinger, støtte til ulønnsomme bedrifter osv. vil ubalansen avhjelpes ved at mottakerne av disse formene for statsstøtte bruker pengene til å kjøpe det de trenger. Hvis nå Staten ikke ønsker å betale dette tilbake fra rikingen de har lånt det av, vil effekten bli den samme som ved kraftig skatteflåing: rikingen går konkurs. Og den foregripelse av framtidig inntekt som låneopptaket innebærer, trenger ikke å innfries. Dette er bra både for Staten og for innbyggerne.

3. Utsettelse gjennom inflasjon

En annen måte man kan låne fra framtida på uten å måtte betale tilbake, er inflasjon. Når det er inflasjon, vil gjelda med tida bli verdiløs. I mellomtida har man brukt opp pengene man har lånt, og fått kjøpt sine livsnødvendige varer. Den som låner ut penger i inflasjonstider får tilbake penger som er langt mindre verd enn de som ble lånt ut. Det er ikke rart at banker og rikinger har motvilje mot inflasjon. Men for landets innbyggere og dermed for samfunnsøkonomien, er inflasjon bra: den muliggjør «lån» av rikingenes penger til livsfornødenheter, som man slipper å betale tilbake, i og med at den summen man etterhvert betaler tilbake er lite verd.

Kriseoppdriverne i EU, IMF og Verdensbanken

Men hva gjør EU, IMF og Verdensbanken i denne situasjonen, hvor europeerne, foreløpig mest grekere og spanjoler, ikke har råd til å kjøpe varer? De påbyr staten å stramme inn, å spare. Men sparing undergraver etterspørselen etter varer i markedet, altså den etterspørselen som er borte nå som grekerne og spanjolene, og snart vi mer nordlige europeere, ikke har råd til å kjøpe mat og bolig. Storeulvenes sparepålegg er det ingen som blir feit av. Storeulvene sier at dette «på lengre sikt» vil stabilisere økonomien. Men som økonomen John Maynard Keynes sa: på lang sikt er vi allerede døde.

Ikke minst: hvis vi ser på hva manglende kjøpekraft er: det er materiell nød, menneskelig nød. Det er at grekere og spaniere, og snart også vi andre, ikke har råd til å kjøpe det vi trenger.

Det er på en måte feil å regne brus, usunt som det er, til de tingene vi trenger. Men de 120 i Trondheim og de 30 i Larvik, vil, nå som de mister lønna, ikke lenger få råd til å kjøpe brus. *Prinsippet* i markedsøkonomien er økt effektivisering og derav følgende fallende etterspørsel, fordi de som er effektivisert bort ikke har råd til å etterspørre brusen eller hva det nå er. *Prinsippet* i markedsøkonomien er altså *muligheten* for økt velstand i form av billig produserte nødvendighetsartikler, sammen med *fravær av økonomisk evne* hos innbyggerne, menneskene, til å kjøpe disse varene, nemlig fordi deres effektive produksjon, deres billighet, medfører lavere lønn, færre i lønnsarbeid. Det er selve effektiviseringen som undergraver markedet.

I første runde kommer det ikke til å bli mindre brus på markedet etter oppsigelsene. Men det kommer til å bli færre som har råd til å kjøpe den. Det er den situasjonen Hellas, Spania og andre land står i.

Den prinsipielt åpenbare løsningen er å gjøre tildelingen av materielle nødvendigheter og goder uavhengig av lønnsarbeidet, mens produksjonen av dem foregår med teknologisk høyeffektivitet. Det er ikke så lett. Det var ikke mye effektivitet i det gamle DDR. I lys av dagens krise, både i Hellas og ved E.C. Dahls brusproduksjon, er DDR ikke et motargument. Alternative modeller, alternativer til markedet, for fordeling av materielle nødvendigheter og goder er helt nødvendig. Selv om tidligere alternativer har vist seg mislykket.

En blond svenskes sammenbrudd på 10.000-meter (2013)

Eller: hvordan sammenbruddet i kommentarfeltskribentenes åndsevner kaster et forklarende lys over innvandringsfryktens sanne årsaker

På nrk.no ser vi et bilde av en hvithudet, blond, muskuløs svenske (36), som 200 meter fra mål må bryte 10.000-metersløpet. I den årlige friidrettslandskampen mot Finland, et land hvis svært lyshudede og blonde befolkning innvandret fra Ural etpar tusen år etter at svensker og nordmenn innvandret fra Kaukasus slik det er beskrevet i Heimskringla. Han kollapser pga. væskemangel og må bæres av banen.

Signaturen «Hordalending», som ut fra betegnelsen befinner seg så langt fra det «svarte Oslo» som det er mulig å komme i Sør-Norge, skriver: «Mannen bringer tankene på symbolsk vis til tilstanden i svensk innvandringspolitikk, totalt ute av kontroll, uten mål og mening og i svime.»

Kommentator nr. 2 uttrykker på sin side en forherligelse av anstrengelsen, kampen og ønsket om å vinne, samtidig som han mener at velferdsstaten gjør oss til sveklinger med puter under armene: «Deilig å se folk som forsøker å vinne noe. Det trenger ikke vi i oljenasjonen Norge. Vi har jo NAV.» I lys av bildet undrer jeg: Er det ikke bedre å la være å forsøke å vinne, for slik å unngå kollaps, svimeslåtthet og bortkjøring i ambulanse?

I sin betraktning av en idrettslandskamp mellom to av Europas blondeste og mest hvithudede nasjoner, kommer Kom1 på det mest overraskende og merkelige vis i tanke om den fare *utlendingene* utgjør for nasjonen. Hvorfor er en hordalending så forferdelig redd for at det skal komme flere mennesker til Europas tynneste befolkede land? Så grusomt redd at han må uttrykke redselen under bildet av en urblond svenske som kollapser i konkurranse med andre blonde og hvite?

Stadig får vi høre på TV at vi ikke har kapasitet til å gi vår velferd til alle verdens trengende, og at vi trenger den selv. Ikke bare tappes vi for velferdsgoder, men vi, vi som bor her fra før, har behov for de få jobbene som fins, våre egne jobber. For hva skal vi ellers leve av?

Og når det frekke LO krever at innvandrere og gjestearbeidere skal ha samme betingelser som oss innfødte norskinger: Hvorfor kan ikke de stakkars

utlendingene få lov til å tjene litt mindre enn oss, for en lav norsk lønn må da være ganske mye verd i gjestearbeiderens hjemland?

Vel, nei, for det er nettopp her konkurransen på markedet står. Og som noen vinner ved å sette nasjoner og regioner opp mot hverandre. Slik som i luftfarten. Hvor de ansatte får høre at de er nødt til å gå ned i lønn og opp i arbeidstid hvis de ikke vil at arbeidsplassen deres skal gå konkurs; utkonkurrert av flyselskap fra lavkostland. At konkurransen på markedet tvinger bedriftseieren til å framsette disse truslene, er så sant og virkelig som bare virkeligheten kan være. (Men luftfarten? Når jeg ser hvem som setter seg på flybussen for å rekke morraflyet fra Trd til Oslo, vil det antageligvis være en fordel for rikets sikkerhet og alles velferd om den faktisk ble nedlagt.)

Det er nettopp derfor fremmedfrykten er virkelig, og at det nye norske arbeiderpartiet, FrP, med sin fremmedpolitikk, nettopp er det nye, sanne, norske arbeiderpartiet. Det målbærer den gemene lønnsnettakers, med andre ord *arbeidernes*, virkelighetbaserte og erfarte frykt for å miste jobben og dermed livsgrunnlaget.

Bortsett fra at det er *denne* innvandringspolitikken, *fremmedfrykten*, som er «totalt ute av kontroll, uten mål og mening og i svime». Før det er ikke *utlendingene* som truer oss med arbeidsløshet, lønnsnedslag og økt arbeidstid. Det er styret i SAS, det er Kjos, Ryan, NHO og verftsindustrien. De som gikk til rettssak mot prinsippet om at utenlandske arbeidere skal ha samme lønns-, arbeids- og velferdsbetingelser som innfødte norskinger. Som kommentarfelt-skribentene sier, med den aller høyeste grad av totalt misforstått sannhet: «Vi frykter for å bli utlendinger i vårt eget land».

Det er konkurransen på markedet som tvinger Kjos og Helse-Norge å sette lavtlønnede fra lavkostland opp mot litt mer høytlønnede skandinaver. Fremmedfryktens virkelige grunnlag er kapitalistens splitt og hersk mellom mennesker for å få satt ned «lønnskostnadene». «Effektivisering av offentlig sektor» er å tvangsinnføre markedskreftene på et område som av natur er det motsatte av konkurranse: Staten som samfunnets omsorg for seg selv.

Et medmenneskelig svar på dette er å kreve at innvandrere og gjestearbeidere skal ha samme lønns- og arbeidsvilkår som det vi har fra før. Det har ingen ting med en spesiell norskdomsegoisme å gjøre. Vårt materielle nivå eksisterer ikke fordi vi har tatt noe fra polakkene og somalierne, noe som vi nå trenger å

gi tilbake. Men fordi vi har vært så heldige å ha hatt en sterk fagbevegelse og en sosialdemokratisk regjering under den kraftige økonomiske veksten i etterkrigstida. Det har forsinket storselskapenes strukturelt betingede krav «om å få lønnsveksten under kontroll», slik de omsider har klart i USA og Storbritannia. Storselskapene har klart å ta en mindre del av vår arbeidsproduktivitet fra oss enn i «fattigere» land. Å kreve samme lønn og velferdsgoder for gjestearbeidere og innvandrere, er å ville dele med dem denne delen av verdiskapingen av vårt eget arbeid som kapitalistene ikke har klart å ta fra oss, inntil videre. Selv om NHO nå gjør et nytt framstøt.

Derfor er det også «totalt ute av kontroll, uten mål og mening og i svime», at det partiet som med har utropt seg til Norges nye arbeiderparti, fordi det virkelig målbærer den jevne arbeiders reelle frykt, også er det mest statsfiendlige partiet. Det forsøker å redde lønsmottakeren fra sin skjøre og avmektige posisjons reelle frykt, ved å avvikle den instans som kan beskytte ham fra de ulykker han frykter, nemlig fellesskapet i samfunnet: Staten, for såvidt som den er under demokratisk kontroll. Og likedan fagbevegelsen som et nødvendig fellesskap, en beskyttelse mot konkurransen på markedet, så lenge staten nettopp ikke makter å framtre som et slikt fellesskap, men snarere som en agent for markedsreligionen.

I den grad sporten som underholdning virkelig, som Kom2 sier, gir oss en *deilig* følelse ved å se noen kjempe for å vinne, har den klart å indoktrinere oss til å elske oss selv som tapere på arbeidsmarkedet, til å innbille oss at vi klarer oss uten fellesskapets omsorg, og at enhver er sin egen lykkes smed. At én vinner innebærer at alle andre taper. Begrepet «dårlig taper» er en hersketeknikk, en indoktrinering i konkurransen på markedet. Fra et menneskelig synspunkt er det helt uakseptabelt: kampen for tilværelsen, kampen på markedet, splitter samfunnet i egoistiske enkeltindivider. Hver og en må få bedre utdanning enn hver og en av de andre, for å få den jobben de andre ikke får. Men det blir ikke flere jobber av mer utdanning, det blir heller ikke flere jobber av NAV sine arbeidsmarkedskurs. Det eneste man oppnår er at noen får istedenfor andre. Samfunnet er organisert som et verdensmesterskap i spisse albuer. Globaliseringen et verdensmesterskap i lave lønninger. Det er ingen naturnødvendighet, men et historisk produkt, produktet av den nåværende økonomiske orden. Som ikke har vært evig, men oppsto med den industrielle revolusjon. Derfor trenger det heller ikke å vare evig. Men trenger

Sorgens kapitler

hele verden å se ut som Detroit før det går over? Må vi *alle* ha tapt konkurransen på markedet og verden blitt redusert til en spøkelsesby, før vi kan se et spøkelse gå hen over den? Og er det derfor kommentarfeltskribentene ser rødt, -- og blir pissredde?

Kort innføring i politisk filosofi (2013)

– for å forstå fotballspilleren Mikkel Diskeruds politiske horisont.

Da den norske fotballspilleren med amerikansk pass, Mikkel Diskerud, skulle begrunne hvorfor han valgte det amerikanske framfor det norske landslaget i fotball, gikk han hardt ut med politiske meninger om forholdet mellom individ og fellesskap som virket sjokkerende på de fleste intellektuelle lesere av sportssidene.

I perioden fra 1980 og framover skjedde det en viss kommunikasjon mellom amerikansk og europeisk politisk filosofi. Det var ikke denne kommunikasjonens skyld at europeisk politisk filosofi samtidig ble utradert. Det skyldtes at «de herskende klassers tanker er de herskende tanker», altså at markedsøkonomien kom til å gjennomsyre det europeiske samfunn i langt sterkere grad enn før, i det offentlige bl.a. med målstyring (høres ut som planøkonomi, men det er altså en streng byråkratisk styring av bedriften innad for at den klare seg i konkurransen på markedet utad) som ledd i såkalt effektivisering av offentlig sektor. Men altså, kommunikasjonen mellom amerikansk og europeisk politisk filosofi artet seg slik at de amerikanske politiske filosofene ble sjokkert over å oppdage at europeerne plasserte liberalismen på høyresiden, mens de selv plasserte den til venstre.

Denne sjokkerte holdningen gjorde at europeerne, på vanlig og pinlig provinsialistisk manér, fulgte etter, og aksepterte den amerikanske horisonten. I Trondheim skjedde dette gjennom Helge Høibraatens høyprofilerte doktorgradsseminar «Liberalisme», som importerte mange «internasjonalt anerkjente» gjesteforelesere.

Det amerikanske samfunnet er, som vi ser på Dagsrevyen, et fundamentalistisk, religiøst samfunn (jf. f.eks. at flere amerikanske stater er i ferd med å innføre abortforbud¹). Dette er høyresiden: republikanerne, teaparty, de kristne i provinsen, jødene i New York. Disse bygger sin politikk på det mytiske bildet av menneskets plass i universet og den etikken som følger av det, som ble formulert av et steinalderfolk i Midtøsten for 3-4000 år siden. Forsøket på å befri seg fra dette flertusenårige kulturelle etterslepet betegnes da som liberalisme og regnes som radikalt.

¹http://www.slate.com/articles/double_x/doublex/2013/07/anti_abortion_legislation_in_the_states_will_bills_in_texas_north_carolina.html

Men liberalisme er mange ting. For det første en teori om at individet er det grunnleggende, og ikke den sosiale gruppen eller samfunnet det tilhører. Individet skal ha rett til å muligheten for å søke sin egen lykke. Idéen om like muligheter er fundamental, slik at alle har like muligheter til å være sin egen lykkes smed. For det andre en økonomisk teori om at økonomisk virksomhet utfolder seg best uten statlig innblanding. I Europa legemliggjør jo Margaret Thatcher, Frp og Høyre de liberale idealene. Mens det bare er Kjell Magne og hans Kristeligdemokrater som er republikanere i en før-liberalistisk forstand. Thatcher mælte jo de bevingede, famøse ord: «There is no such thing as a society. I know only individuals».

For oss europeere er fascismen og nasjonalsosialismen politiske retninger som systematisk sett tilsvarer de republikanske holdningene: Kinder, Kirche Küche. Dette omsettes i politisk praksis i Norge i dag gjennom kontantstøtten, som skal tvinge kvinnen hjem til kjøkkenet.

Når vi nå i denne horisonten har plassert republikanerne til høyre og demokratene, som liberalere til venstre for republikanerne, så er spørsmålet hva som befinner seg til venstre for demokratene og liberalerne i denne horisonten. I Europa har vi her fra venstre mot høyre: Kommunisme, sosialisme og sosialdemokrati.

Kommunisme er i dag et ord som det er umulig å ta i sin munn uten at man blir slått i hartkorn med Stalin. Jeg vet med 100% sikkerhet at Karl Marx roterte i sin grav da han så at Stalin og Bresjnev kalte seg kommunister. Så hvis vi går tilbake til de før-sovjetiske kommunistiske idealene, så er kommunisme et ideal om demokrati: om at menneskene skal styre seg selv, og ikke blir styrt av en styrende overklasse, og heller ikke skal bli styrt av en samfunnsmessig mekanisme som menneskene selv ikke har herredømme over: markedet. Måten man i før-sovjetisk kommunistisk teori ser for seg dette på, er at privat-eiendommen til produksjonsmidlene, altså til arbeidsvirksomheten i samfunnet, må være underlagt en strengt demokratisk kontroll, slik at arbeidet utføres til fordel for menneskene i samfunnet.

Sosialdemokrati skiller seg fra dette ved å gå inn for en blandingsøkonomi: folket ved staten skal ha den dypeste kontroll med næringslivet, men det er ikke nødvendig at folket ved staten skal eie næringslivet. Markedet har sin

plass, bare det blir kontrollert av staten som et organ som demokratisk handler på vegne av folket.

Kommunisme, sosialisme og sosialdemokrati er politiske retninger som innser:

a) At individet nødvendigvis er et produkt av det samfunnet det lever i, og ikke kan realisere seg selv uten dette.

b) Ut fra erfaringene med den industrielle revolusjon, først og fremst i England, dernest i Tyskland (Frankrike og Norge har stort sett vært jordbruks-samfunn fram til over midten av 1900-tallet, Spania fremdeles?) medførte ufrihet og fattigdom for det store flertall av befolkningen, rikdom for noen få, innser man at markedet framtvinger tekniske framskritt uten at disse nødvendigvis kommer flertallet av befolkningen til gode.

c) Markedet som fordelingsmekanisme for varene skape kriser: rikdom hoper seg opp hos eierne. Den mer teknisk avanserte produksjonen gjør varene billigere, hvilket er identisk med at lønningene blir lavere, hvilket er identisk med at kjøpekraften i markedet fordufter, samtidig som varene hoper seg opp, og rikingene går kanskje konkurs fordi de ikke får solgt varene sine. Dette er situasjonen i Hellas og Spania i dag, og det kommer til oss i morra: leiligheter og rekkehus står tomme, mens folk bor på gata. Vi ser det på at Kjos og luftfarten skrur ned lønningene for å vinne konkurransen om kundene, noe som gjør at de ansatte hos Kjos ikke selv får råd til å kjøpe flybilletter. (Vi får håpe det ender med at Norwegian, SAS og Widerøe går konk. Bortsett fra skadefryden over en konkurs for Kjos og andre som ikke respekterer sine ansatte, vil en stillstand i luftfarten være en stor miljøgevist.)

For å hindre dette misforholdet mellom på den ene side vår tekniske evne til å produsere en overflod av forbruksgoder og andre varer, og på den annen side befolkningens manglende økonomiske evne til å etterspørre disse, må folket selv, representert ved Staten, gripe inn, og sørge for at de teknologiske framskrittene blir brukt til befolkningens beste, til vårt eget beste, og ikke blir liggende brakk, som i Hellas og Spania.

Det vil si at de europeiske erfaringene fra industrialiseringen av Europa sier: Det er ikke nok at individene er blitt frie parter på arbeidsmarkedet og på varemarkedet, fri fra føydalismens livegenskap på landet. Friheten fra livegenskapet på landet er en frihet til selv å søke lykken, men det ligger fundamen-

tale samfunnsmessig-strukturelle hindringer i veien for at vi faktisk blir lykkelige. Friheten til selv å søke lykken er en like tom frihet for spanjoler og grekere i dag, som de var for engelskmenn og tyskere på 1800-tallet.

Friheten til å nå lykken krever derfor fundamentale samfunnsmessige tiltak. Vi sosialister og sosialdemokrater vil si: demokratisk overstyring av markedene i den hensikt å gjøre individene lykkelige, bla. ved å gjennomføre en velferdsstats sikkerhetsnett, å støtte opp under individene i alle faser av livet: barnehage, skolegang, velferdsordninger både for de som er i og utenfor arbeidslivet, pensjonsordninger og eldreomsorg. Kort sagt gi individene en trygghet på at livet lar seg gjennomføre uten at man havner på gata, i den dyreste ulykke.

Liberalismen ser på denne obligatoriske omsorgen for individet som det å frata individet retten og plikten til å være sin egen lykkes smed. Liberalister ser på sosialistiske og sosialdemokratiske samfunns forsøk på å sørge for individenes lykke som et moralsk overgrep, som paternalisme: Pappa Stat gjør individene umyndige ved å kreve at de tar seg tre ukers ferie på sommeren, og ved å gi dem sykepengar og alderstrygd, og ved å frata oss friheten til å jobbe 24 timer i døgnet 7 dager i uka, 52 uker i året, en frihet som nå for tiden skal gjeninnføres gjennom såkalt oppmykning av reglene i arbeidslivet. Puter under armene hindrer individene i å lære å gå selv.

Innenfor den amerikanske politiske horisont er enhver samfunnsorden som på formelt grunnlag forsøker å gripe inn i individenes frihet totalitær. Det er ingen forskjell på sosialisme og fascisme, i og med at begge deler innebærer at samfunnet, på formelt og juridisk grunnlag, bestemmer over individet. Den lille detaljen at nasjonalsosialismen baserer seg på førerprinsippet, altså at alt styre og all makt stammer fra samfunnets øverste punkt, mens den ekte sosialismen nødvendigvis må være demokratisk, ser ikke ut til å møte noen forståelse. For oss europeere i dag er sosialisme og kommunisme nødvendigvis en frivillig, demokratisk ting, som når de venstreorienterte vant valget i Spania på 30-tallet. Og Franco gjorde satte dette til side gjennom en væpna høyreekstremistisk revolusjon med stilltiende støtte fra de øvrige europeiske regjeringer.

Demokrati skiller seg fra fascisme ved at de styrende selv blir styrt av de styrtede. Det kan bare gjennomføres ved sosialisme og kommunisme i en før-sovjetisk, anti albansk, anti Honeckersk betydning.

Filosofen Hegel sa at for den ureflekterte bevissthet står staten overfor meg som en fremmed makt som bestemmer over meg. Men når man innser at staten ikke kan bestå uten at individene gir sin tilslutning, vil en som lever i et *demokratisk* samfunn innse at statens makt over meg selv springer ut av min egen vilje og dens makt over staten. Da vil jeg innse at jeg er fri når jeg etterlever statens påbud, f.eks. ved å betale inn min restskatt, holde fartsgrensene og la være å bryte meg inn i naboens villa for å konsumere hans vinkjeller. Det å etterleve statens forbud er å adlyde min egen vilje. Hvis det ikke er slik, har vi ikke demokrati.

Vi europeere plasserer altså både fascismen og den republikanske teaparty-fundamentalismen til høyre i den politiske horisont, mens amerikanerne plasserer fascismen og sosialismen til venstre, som ekstreme, totalitære systemer som fratår individet dets frihet. Grunnen er at man ikke ser forskjell på en demokratisk og en ikke-demokratisk bestemmelse over eller evt. også omsorg for individene. (Nazismen hadde også *omsorg* for individene, den bragte den gjennomsnittlige, *ariske*, tysker opp fra fattigdom og fortvilelse, *tvangs-sendte* ungdommene på opplevelsrike ferier for deres eget beste: Kraft durch Freude, oppfant Folkevogna, osv. osv., men til en pris som vi alle kjenner.)

Demokrati er krevende. Platon betegner demokratiet som dumhetens diktatur, og nå for tida er jeg tilbøyelig til å være enig, når jeg ser på valgresultatet og den høyreekstreme regjeringen vi har fått. Norges idrettsforbund springer opprinnelig ut av en grasrotbevegelse. Ville man ordne med treningsfasiliteter, måtte man stifte et idrettslag, velge seg ledere som organiserte både trening, utdanning av instruktører og bygging av idrettsanlegg på dugnad. Og jeg må innrømme det: siden jeg hverken liker å ha administrativt ansvar eller å jobbe på dugnad, har jeg etter tur meldt meg ut av både Jonsvatnet IL og Ranheim IF. Det er så mye mer behagelig å la det demokratisk-samfunnsmessige arbeidet seile sin egen sjø, avvikle seg selv som statsborger for å gjenoppstå som kunde: betale for adgangsbevis til private treningsstudioer, som styres av sine eiere. Idrettslaget eksisterte i den hensikt at bygdefolk skulle være sunne og ha det moro med f.eks. ballspill. Treningsstudioet eksisterer *i den hensikt at ei-*

erne skal tjene penger. (Noe de gjør ved at de fleste av oss som kjøper treningstid aldri benytter den.)

Mens den amerikanske politiske filosofi ikke forstår forskjellen mellom fascisme (diktatorisk styring av individet) og sosialisme (demokratisk styring av individenes frihet), så er det for oss europeere vanskelig å forstå forskjellen mellom fascisme og den religiøst-fundamentalistiske republikanisme. Og jeg føler ikke noe behov for å anstrenge meg for å gjøre det heller. Bortsett fra at republikanismen ikke er et statsstyre, ingen formell myndighet over individet. Man anser «Kinder, Kirche, Küche» som en naturlig holdning som man frivillig og ut fra egen trang deltar i, og som det ikke er statens oppgave å gjennomføre. Bortsett fra abortlovgivningen i North-Carolina osv. osv., da, serru.

Herved skulle nok være sagt til at det skulle være klart hva Mikkel Diskerud ikke forstår av den europeiske politiske horisont, selv om han er amerikaner bare på papiret, når han skriver at det amerikanske landslaget i fotball setter individet over forbundets beste, og betegner NFF som totalitært. Og hva som gjør at vi med rette blir sjokkert over Mikkel Diskerud og over professorer i politisk filosofi ved Harvard University.

Matebussrute 24 på Jonsvatnet, SAS og gresk krise (2013)

Forsvant fra innboksen til redaktøren i arbeideravisa.no mens han var på ferie

Rute 24 på Jonsvatnet, et scenario

Når jeg på vei hjem runder hjørnet der Jonsvannsveien tar av fra Solbakken skole mot selve Jonsvatnet (retorisk figur, kalt «Da jeg var på vei til kirken i dag»), passerer jeg en maxitaxi eller en minibuss som *ikke* er merket «Forbord busstrafikk» Dette er nytt. I manns minne har det vært han Forbord borti veien her, som har hatt oppdraget. Jeg aner ikke hva som har skjedd med Forbord.

Men det er fristende å forestille seg følgende *scenario*. (Og da må vi ha klart for oss at *scenario* brukes om oppdiktede eksempler. Dette forsøker man å skjule for leseren gjennom å imponere med et fremmedord. *Imponere* betyr forøvrig «å gjøre kraftløs» på latin. Det er så mye mer behagelig å hengi seg til *scenarier* framfor å foreta undersøkelser ute i virkeligheten.)

Vi ser altså for oss det *scenario* at Sør-Trøndelag fylkeskommune har konkurranseutsatt matebussen. Og min nabo, herr Forbord, som har hatt dette som yrke og levevei i manns minne, har tapt anbudskonkurransen. Det er *den eneste tenkelige grunnen* til at han ikke lenger er å se, scenario eller ikke scenario.

Konkurransens søte kløe: lave priser

Konkurransesutsetting har som mål at den som kjøper en tjeneste skal få den så billig som mulig. Konkurrentene må underby hverandre. Eller som det heter: de må «kutte kostnadene». Men hva er «kostnadene»?

Den som skal drive bussrute må kjøpe busser. Driften krever diesel, reparasjoner og vedlikehold. For å forenkle scenariet forutsetter vi at diesel, busser og verkstedstjenester har nøyaktig samme stykkpris for Forbord som for «Nye busser». Det eneste tenkbare middelet for å vinne anbudet blir dermed å kutte i utgiftene til arbeidskraft.

Vi kan slik vinne anbudet gjennom å tilby billigere varer hvis: 1. Hver ansatt jobber lenger pr. betalt arbeidsdag, altså at arbeidsdagens lengde økes for en person med fast månedslønn. 2. Hvis hver arbeider arbeider mer intensivt, altså leverer flere varer pr. time. Ved at lønnsutgiftene spres ut over flere varer, vil hver vare bli billigere, og slik få et konkurransefortrinn på markedet. Nå er

det ikke mulig å forestille seg, selv i et *scenario*, at hver bussjåfør kjører fortere. Men i et grisgrendt strøk som Jonsvatnet, med begrenset grunnlag for hyppige avganger, kan vi kanskje tenke oss at turene forskyves slik at slik at sjåføren får tid til å kjøre en tur i tillegg på en annen rute hver dag. 3. Det tredje og siste punktet i *scenariet* er at Forbord eller den nye kontraktøren sier til sine ansatte at de må få mindre i lønn hvis de skal beholde jobbene sine. Ellers vil den andre parten stikke av med oppdraget.

Den sure svie: Kostnadskutt er identisk med lønnskutt

Nå kan vi oppheve forutsetningen vi gjorde om at prisen på diesel, fabrikkasjon og salg av minibusser, samt verkstedstjenester, er like for alle. Det samme konkurranseforhold gjør seg gjeldende der: Å vinne konkurransen på markedet rammer alltid lønsmottakeren, som krav om lengre arbeidstid, økt effektivitet og lønnsnedslag.

Siden dette er et oppdikta eksempel, så kan vi innbilde oss at «Nye busser» har klart å presse sine ansatte på disse tre punktene, mens Forbord ikke har gjort det. Han Forbord selv og hans 3 ansatte sitter følgelig i kø på NAV-Østbyen, som et skrekkelig eksempel som firmaet «Nye busser» kan vise til sine ansatte før neste anbudsrunde.

Fra scenario til virkelighet: SAS

Men dette er jo virkeligheten! Kanskje ikke i saken Forbord mot «Nye busser», men i alle fall i tilfellet SAS og dens konkurrenter. For Ryanair har jo for lengst gjort det mot sine ansatte som vi forestilte oss at konkurranseutsettelsen av lokalbussen på Jonsvatnet ville utsette herr Forbords ansatte for. Krav om enkeltmannsfirmas, dvs. ingen betaling av arbeidsgiveravgift for Ryan, ingen sykepenges til den ansatte, egen betaling av overnatting på endestasjonene, ingen betaling for nødvendig tid medgått til nødvendig fravær hjemmefra på endepunktene, egen betaling av sykevikar, ingen betaling for forberedelsene til flyging. Og Norwegian ligger hakk i hæl med Ryanair på dette punktet. Så SAS har ikke noe valg hvis de vil overleve. De ansatte må arbeide mer pr. månedslønn, de må få mindre betalt.

Markedsøkonomiens ødeleggende virkning på arbeidsbetingelser og lønnsnivå gjelder spesielt i dagens globaliserte økonomi. Vi underbys i dag av arbeidere i

land hvor man lever helt på eksistensminimum. For å være konkurransedyktige må vi senke vårt eget lønnsnivå ned på det nivået.

Virkingen av kostnadskutt: manglende kjøpekraft og markedets kollaps.

Når man tvunget av konkurransen på markedet kutter og kutter i det eneste det kan kuttes i, nemlig lønn og arbeidsbetingelser, så blir det et spørsmål hvem som skal få råd til å kjøpe varene. Vi vil alle ha billigere flyreiser og andre varer. Men det er oss selv som jobber i disse bedriftene, og som må ta lønnskutt for å unngå konkurs, eller som får sparken fra dem, når varen skal gjøres billigere.

Samfunnets tekniske kunnskaper og evne til å frambringe varer vi trenger er det ikke det minste i veien med. For å ta en sentral vare: bolig. I Hellas og Spania, står boligblokker og rekkehus tomme, i likhet med de små eneboligene i USA, fordi folk ikke har råd til å betale leia. Husene er der, og det eneste rimelige er å sørge for at folk bor i dem istedenfor på gata.

En arbeidsløs greker med den rette utdannelsen, vil åpenbart gå med på å ta jobb i SAS som pilot eller flyvert på de betingelsene SAS nå dikterer. Men det betyr at de norske pilotene og flyvertene blir arbeidsløse, og må gå på NAV. NAV finansieres av skatteinntekter, og de inntektene uteblir hvis Ryanair og lignende blir de eneste bedriftene og når personskatteinngangen uteblir pga. høy arbeidsløshet. For å holde liv i folk vil en ansvarlig Stat ta opp lån som de ikke kan betale tilbake.

Grunnen til at Hellas ikke kan betale for lånene som er brukt til å brødfø befolkningen, er at politikerne ikke tør å ta pengene der de har hopet seg opp, og hvor de ligger og råtner på kistebunnen: Hos Røkkene, Kjosene, colonialgrossistene og storfirmaene. For her er Staten utsatt for samme trussel fra de rike firmaene som lønsmottakerne fra arbeidsgiveren: skal vi betale *litt* skatt her, eller skal vi flytte til Caymanøyene for ikke å si Irland?

Markedsøkonomiens absolutte nullpunkt

Dermed står vi framfor det *scenario* at ikke bare SAS går konk, men også Ryanair og Norwegian. Den greske piloten og den spanske flyverten blir på nytt arbeidsløse. Virksomheten stopper helt opp, noe som nok kan være bra for klimaet, når det gjelder flytrafikken, men som har andre ulemper, spesielt

hvis det skjer i mer livsnødvendige bransjer som matvareproduksjon og internett.

Slik holder man det gående, eller nettopp ikke: slik fører konkurransen på markedet oss lukt i inn i en økonomisk stillstand. Ikke på grunn av mangel på arbeidsvillige hender, teknologisk kunnskap, råvarer og produksjonsredskaper. Men på grunn av en ødeleggende strukturtvang mennesket har påført seg selv: konkurransen på markedet.

Filosofen Immanuel Kant har sagt: «Opplysning er menneskets utgang fra sin selvforskyldte umyndighet.» Økonomenes og politikernes religiøse knefall for markedet gjennom anbudstvangen er nettopp det: å overlate administrasjonen av produksjon og fordeling av livsnødvendigheter og andre varer til en anonym mekanisme, markedet, Adam Smiths usynlige hånd, som man håper skal snu den egoistiske konkurransen til det felles beste. Men som ikke gjør det. Noe selv ikke Kant skjønnte.

En økonom er en person med en så lang universitetsutdanning at han er i stand til å bortforklare det sanne i det jeg har sagt.

Om de såkalte pøbelopptøyene i England (2011)

1. «David Cameron avbryter sin ferie i Toscana på grunn av opptøyene i hjemlandet.» (nrk.no)
2. «Volden vi ser nå har ingenting å gjøre med Duggans død. Det er unødvendig, opportunistisk tyveri og vold. Ikke noe mer, ikke noe mindre», sier Clegg ifølge AFP. (nrk.no)

Når var pøblene i England sist på ferie i Toscana? Når satt de sist under et oliventre og nøt et glass chianti? Mens de førte lavmælte samtaler om Toscanas viner, middelalderarkitektur og bidrag til verdenskunsten? Mellom periodevis nervøs sjekking av tilstanden på børsen, naturligvis.

Visestatsminister Clegg ser ut til å mene at han kommer med en stor avsløring i sitt utsagn om opportunistisk tyveri og vold, og om forbindelsen, fraværet av den, mellom den konkrete hendelsen, «drapet på Duggan» og pøbelopptøyene. Det må i såfall være overfor ham selv.

For hvordan kan noen med vettet i behold forvente at mennesker som systematisk er blitt tynt ut av samfunnet av det hellige og alminnelige adelskap av frie og like menn som tilber en gullkalv som heter fri profitt, fri konkurranse og fritt arbeidsmarked, – hvordan kan man forvente at dette filleproletariatet skal ha noen som helst respekt for det såkalte samfunnets regler og såkalte eiendomsrett:

3. «En gruppe tok seg inn på en luksusrestaurant i Notting Hill og stjal både tallerkener og gjestenes mobiltelefoner.» (nrk.no)

LOL! I sannhet er dette «unødvendig, opportunistisk tyveri». For hva skal man med de jævla tallerkenene, når man får maten i styrofoam-begere på gatekjøkkenet? Kan man kanskje anta at utsagnet til det hellige og alminnelige adelskaps profet, oppsummeringen av tesen om fri konkurranse, også har smittet av på filleproletariatet, og at adelen nå får merke at sannheten i profetens ord slår tilbake på dem selv: «There is no such thing as a society».

I og med at den irrasjonelle, religiøse tilbedelsen av det frie markedet har oppløst samfunnet, må vi anta at Marx' teori om filleproletariatet også gjelder her: pøblene er blottet for konstruktiv kraft. Opprøret vil brenne ut i ren destruksjon. For det inneholder ikke noen ide om et samfunnsmessig alternativ til det bestående. Det er ikke arbeiderklassen som som et samfunn gjennom bevisst-

heten om felles skjebne i en sosial klasse, som gjør opprør, men de uorganisert arbeidsløse. De som er en nødvendig del av de fire friheters ikke-samfunn: det er de som holder arbeiderklassen i sine lenker gjennom å være et skrekkens eksempel på alternativet til å være en underbetalt, rettighetsløs arbeider, – unnskyld: «lønnsfattig». Dette ser vi helt åpenbart på IKEAS fabrikk i USA: «Hvis dere danner fagforening, og på den måten tvinger oss til å etterleve bestemmelser om sikkerhet, arbeidsmiljø og minimumslønn, får dere sparken, og da vet dere hva som venter dere!» (<http://blogs.bwint.org/mnc/2011/07/30/july-29-intimidation-tactics-continue-after-workers-vote-for-the-union/>)

PS, jeg trengte ikke å dra helt til USA og IKEAs fabrikk:

«Deller henviser til de såkalte Windsor-rapportene, som ble lagt frem i mars og juni i år. De konkluderer blant annet med: – At nesten halvparten av de ansatte i politiet bør tåle dårligere lønns- og arbeidsvilkår. – At de sivilt ansatte i politiet, som utgjør bortimot 40 prosent, skal miste streikeretten. – At polititjenestemenn skal ansettes på åremålskontrakter lik de man har i det militære, slik at man slipper å gi fast ansettelse som kan utløse lønnsutgifter i 30 til 35 år.» (nrk.no)

Alternativet til å akseptere dette er at man selv blir en av pøblene. Og aksepterer man det, aksepterer man at man selv uten videre om og men og når som helst kan bli kastet ned i filleproletariatet, eller altså blir en av pøblene, som det heter nå for tiden.

«Utløse lønnsutgifter»?! Alternativet er å utløse «opportunistisk tyveri og vold». Hvorfor skal en fattig, arbeidsløs fra slummen ikke være opportunistisk, dvs. benytte anledningen, til å rane et supermarked når han får sjansen, nøyaktig slik adelen raner konkurrerende bedrifter når de får sjansen?

Radikal religionsfrihet. 2008

Refusert i Klassekampen da Ali Esbati var kulturredaktør

Kritikken av religionen er forutsetningen
for all kritikk. (Karl Marx)

Radikal religionsfrihet kan ikke bety noe annet enn frihet *fra* religion, i og med at religion er illusjonen om menneskets umyndighet under en ytre, umenneskelig makt. KK har i det siste har tatt religionen på alvor på dens egne premisser. Dvs. at KK ikke har tatt religionen på alvor, – som uttrykk for samfunnsmessig fremmedgjøring. Avisen har sviktet sin oppgave som radikal. Å være radikal er å ha menneskets frihet som mål. Frie er bare de mennesker som i fellesskap styrer seg selv. Religion er det motsatte av frihet, fordi mennesket blir betraktet som styrt av noe guddommelig meningsgivende.

De religiøse framstiller ofte etikken som basert på religion. I *Moralens genealogi* kritiserer Nietzsche de religiøse for å tilbe noe som er et rent menneskelig produkt som om det stammet fra noe utenfor dem selv. Forkledd som sprenglærd i den greske antikk framstiller han et argument han har klippet fra Platons *Staten*, hvor sofisten Thrasymakhos sier at moral er for sveklinger. Den sterke kan gjøre hva han vil i lykkelig samvittighetsløshet. De livsudugelige sveklingerne klarer å få bundet hele samfunnet i handlingsavmakt styrt av de etiske normers gnagende dårlige samvittighet.

Nietzsche ser et sammenfall mellom Platons idélære og kristendommen. Begge henlegger den virkelige virkeligheten til et annet sted. Gjennom vår underdanig tilbedende frykt for en allmektig guddom og løftet om et egentlig liv når vi er døde, gir vi avkall på livet mens vi lever.

Sokrates er for Nietzsche historiens skurk, i og med at han krever at vi skal bygge våre liv menneskets egen fornufts refleksjon. Dette innebærer at vårt naturlige forhold til rett og galt har gått i oppløsning. Nietzsche antyder at grunnen er Sokrates' ondsinnede spørsmål. Refleksjonen er jag etter vind, for de Sokratiske dialogene ender i utveisløshetens forvirring. Men, som Ibsen viser i *Keiser og Galiléer*, så er alternativet, forsøket på refleksiv tilbakeskriden til en førrefleksiv tilstand, barbarisk og motbydelig.

Nietzsche mener å ha vist at skillet mellom moralsk godt og ondt er falskt og livsfiendtlig. Ekte er kun skillet mellom livsudugelighet og livsudugelighet. I

Staten fullfører derimot Platon Sokrates' forbrytelse mot religionen ved å påvise den moralske og logiske normativiteten i den rent menneskelig fornuft.

Nietzsches «avsløring» av den menneskeskapte konspirasjonen mot menneskelivet er et utbredt 1800-tallstema som vi også finner hos Marx:

Religionen er da menneskets egen bevissthet og selvfølelse når mennesket enten ikke har funnet seg selv ennå eller har mistet seg selv igjen. (VU1, s.87).¹

På 1970-tallet var det mange som forestilte seg at det var mulig å virkeliggjøre menneskets autonome vesen. Vi trodde at ordet «frihet» var meningsfullt, og at det betydde frihet *fra* kapitalismen. I etterpåklokskapens klare lys ser vi at det var en befrielse *av* denne «markedsøkonomien» fra tradisjonens herredømme, fra de moralske krav til lojalitet og nøysomhet som sprang ut av de foregående hundreårs fattigdom. Det har åpenbart seg som en frigjøring *av* markedets *fra* etiske normer og religiøse dogmer, de som fikk Fred Olsen til å la være å prange med sin rikdom, og hvis fravær har sluppet Rimi-Hagen ut i fri *polonaise*.

Nå aner vi hverken hvorfra eller hvorhen «frihet» skulle kunne føre oss. Ordet er tomt. Isteden søker Klassekampens redaktører og skribenter å tilføre virkeligheten en meningsdimensjon gjennom religion. Der søker man en frihet fra markedets frihet fra normer om medmenneskelighet og samfunnsmessig ansvar. Derfor kan Marx si:

Kampen mot religionen er således indirekte kampen mot den verden hvis åndelige aroma religionen er. Den religiøse elendighet er et uttrykk for den virkelige elendighet og samtidig protestholdningen mot den virkelige elendighet. Religionen er det betrenge kreaturets hjertesukk, en hjerteløs verdens sinn og en åndsløs tilstand. (VU 1, s. 87-88)

Det moderne mennesket er religiøst når det fremmed fra seg selv lager vrengebilder av egen avmakt. Bare sett gjennom den moderne, fremmedgjorte, religiøse bevissthet er det antikke mennesket religiøst. Platons «kritikk av diktekunsten» er en kritikk av denne førfornuftige bevissthet i lys av den nyoppfunnede argumentative sakprosaen. I en kultur med en førskriftlig, muntlig og billedlig informasjonsteknologi får tankene et bestemt innhold fordi de må formes i sin framstilling i *fortellingen* (mythos). Fortellingen krever

1. Referansene er til Karl Marx: *Verker i utvalg*, Pax, Oslo, 1972.

dramatiske handlinger som utøves av aktører som er forbilledlige og dermed «større og bedre enn oss», som Aristoteles sier i *Poetikken*.

Den førskriftlige informasjonsteknologiens verdensbilde lever likevel videre inn sakprosaens epoker. Da kan den ta to former: enten som *kunst*, slik vi ser det etter Platon, i Aristoteles *Poetikke*. Eller som overtro. Da står vi overfor det genuint religiøse fenomen: tolkning av steinaldermytene som meningsgivende livsfundament og verdensbilde i en moderne tid.

Vi er i stand til å tenke fornuftig fordi vi er sosialisert inn i en kultur vi ikke selv har valgt. Evnen til å velge og kritisere er et resultat av sosialiseringen. For Marx er kommunismen menneskets produksjon av selve samfunnsformen med fornuft, vilje og bevissthet (VU2, s.115). Historisitetens ugjennomsiktighet gjør at fornuften ikke kan oppstille noe tidløst ideal slik Platon gjorde i *Staten*. Isteden må det være motsigelsesfullheten i vår nåværende tilstand som røper den ufornuft som må oppheves:

Kommunismen er for oss ingen tilstand som skal virkeliggjøres, intet *ideal* som virkeligheten har å rette seg etter. Vi benevner som kommunisme den *virkelige* bevegelse som opphever den nåværende tilstand. (VU 2, s.76)

For at dette skal være mulig, må vi forsøke å gjenerindre vår nåværende virkelige tilstand. Og da må det første lille steget bestå i å frigjøre seg fra mystifikasjonene av livet gjennom religionen.

Gamle og døde filosofers aktualitet: Hva er mennesket? 2008

Adresseavisen, julaften, 2008

Det framstår som merkelig for folk utenfor filosofifaget at så mange av oss som arbeider med filosofi i dag, er så opptatt av gamle og døde filosofer. Vitenskapen gjør i dag større framskritt hvert år enn det som skjedde mellom Sokrates' tid og 1790, mener man. Selv om vi har det forbilledlige programmet «Studio Sokrates» på radio, blekner dette filosofisk-musikalsk-humoristisk tverrfaglige prosjektet i seriøsiteten fra *Schrödingers katt* og *Newton* på TV, og fra *Illustrert vitenskap* i Narvesenhyllene.

Sett fra en vitenskapelige forståelseshorisont må filosofenes «historiske» interesse framstå som et tegn på at filosofene ikke forsker, for det å forske er vel å finne ut noe nytt?

Men sett fra en filosofisk forståelseshorisont er det noe svært merkelig med denne interessen for en naturvitenskap som er på høyde med øyeblikket; nemlig dens tro på at den er i stand til å forandre menneskets selvforståelse som fritt tenkende og ansvarlig handlende vesen. Det er derfor ikke urimelig å anta at filosofene (sammen med sine kolleger ved det historisk-filosofiske fakultet på Dragvoll) har et annet mål med sin virksomhet enn naturviterne og matematikerne.

At historisk-filosofiske fag og naturvitenskapelige fag har forskjellige mål, var noe vi alle var oss bevisst på 1970-tallet. I 1968 hadde Jürgen Habermas utgitt «Erkjennelse og interesse», hvor han dokumenterer at naturvitenskapene har *teknologisk anvendbarhet* som sitt mål.

Derimot er de historiskfilosofiske vitenskapenes mål en form for menneskelig *selverkjennelse* som innebærer at vi skaffer oss herredømme over oss selv, for på den måten å nå menneskets endelige mål, som er *frihet*. Rundt 1960 skrev Hans-Georg Gadamer at det ikke er forskjellen i *metoder* som skiller de historisk-filosofiske vitenskapene fra naturvitenskapene, men forskjellen i *mål*.

Menneskevitenskapenes mål er også for Gadamer den selverkjennelsen som gjør mennesket autonomt.

Den historisk-filosofisk tenkning støter i dag an mot naturvitenskapenes selvforståelse som en institusjon med monopol på sannheten om virkeligheten. I løpet av de siste 20 årene har biologien gjort enorme framskritt i studiet av mennesket. Mennesket er gjort til naturvitenskapens gjenstand. Må ikke all tidligere filosofisk, litterær, kunstnerisk innsikt i menneskets vesen som et sosialt-tenkende og moralsk viljesvesen nå kastes på skraphaugen som forældet overtro, en «folkepsykologi» i analogi med folkeeventyrene?

Relevansen av en av de døde gamle: Descartes

Gjennom sitt *cogito-argument* viser Descartes (1596-1650) at *tenkningen er vesensforskjellig* fra den fysiske verdens gjenstander. Tenkningen er en forutsetning for forståelsen av den fysiske verden. Som forutsetning kan den ikke inngå i den samme verden den er en forutsetning for.

Descartes begynner med sin *metodiske tvil*. Det første han betviler er at sanseinntrykk gir oss viten. Det sansene gir oss er inntrykk av farge, lyd, smak, duft og det som vi opplever gjennom berøring (hardhet, glatthet, kulde og varme osv.), i overensstemmelse med våre «fulle fem» sanser. Men objektivt eksisterer jo kun atomene og deres bevegelser, mener Descartes. Når vi stikker oss på ei nål, får vi et sanseinntrykk av smerte. Like lite som den subjektive smerten ligner på eller avbilder nålas objektive spissitet, kan vi postulere at det er noe objektivt i den ytre verdens gjenstander som ligner på våre inntrykk av farge, smak, duft osv.

Descartes antar derimot at matematikkens språk avbilder virkeligheten på en fullstendig objektiv måte, slik vi ser det i mekanikken. Men tenk nå om vi bare tror at vi innser at matematikken er sann. F.eks. at vi tror det er ubetvilelig at $2+2 = 4$, men at det egentlig ikke er det?

I såfall må vi jo tvile på alt, sier Descartes. Men han fortsetter: dette tankeeksperimentet er *selvmotsigende*. For når vi sier til oss selv at vi tviler på alt, så er vi helt sikre på at vi tviler. Da er det også klart at *jeg* er den som tviler. Tankeeksperimentet viser at det er sikkert at det eksisterer et jeg, og at det er sikkert at dette jeget har en tanke: nemlig tanken at jeg tviler på alt.

Siden vi nå har tvilt bort all kunnskap om fysiske gjenstander, så kan det å tvile ikke selv være en fysisk gjenstand: det er en tanke. Selvmotsigelsen i den totale tvil er ikke noe vitenskapelig faktum. Det tenkende jeg er et *fornufts-faktum*. *cogito ergo sum: jeg tenker, altså er jeg*. Dette *jeget* er all tenknings subjekt: den som har tankene og er ansvarlig for dem.. I en episode av Sesam stasjon skulle barna lære at hver og en av oss *har en kropp*. Med de tok ikke opp at et slikt eierforhold til kroppen forutsetter en eiende instans: subjektet, det tenkende jeg.

Gjennom en ren fornuftsbe grunnelse og ikke ved henvisning til empiriske undersøkelser har Descartes påvist at det er en *vesensforskjell mellom tenkningen og det fysiske*. Det er det som gjør Descartes til en uomgjengelig klassiker. Han har tenkt en viktig tanke som det ikke er mulig å trekke tilbake.

Naturvitenskapen skjer gjennom utøvelse av tenkning. Humanfysiologene formulerer tanker om menneskekroppen som gjenstand for naturvitenskapen. Men den naturvitenskapen som tenker på mennesket som gjenstand, er som tenkende og kommuniserende virksomhet ikke umiddelbart identisk med det mennesket den tenker på. Tenkning er en betingelse for erfaring, men ikke noe som selv kan erfares *naturvitenskapelig*, selv om vi alle, også naturviterne, erfarer hverandre som tenkende vesener når vi kommuniserer våre tanker om menneskekroppen som en maskin med hverandre.

Det er filosofiens oppgave å vise hvor naturvitenskapenes betraktninger går ut over sine legitime grenser. Humanbiologene krever f.eks. av hverandre, og av filosofene, at de skal argumentere og begrunne, og ikke skaffe seg tilslutning til sine resultater gjennom naturprosessenes deterministiske årsaksrelasjoner: vold og dytting. Dermed tilslutter også de seg Descartes' påvisning av vesensskillet mellom den tenkende fornuften og det fysiske. Selv om det skjer ufrivillig fordi det er ureflektert. Descartes' opplysning om hvordan man foretar denne refleksjonen dette bidrar slik til vår selverkjennelse.

Angsten eter sjelen: -- eller «hva føler du nå?» (2007)

Forbindelsen mellom tilskueren i sporten
og deltakeren på arbeidsmarkedet.

De eneste hjul sosialøkonomien setter i
bevegelse, er *griskheten* og *krigen mellom de
griske, konkurransen*. (Karl Marx)

Idretten er vår tids samfunnsmessige forbilde. Idretten er konkurranse i ren form: konkurrentene produserer intet annet enn selve konkurransen. Noe annet nyttig produkt finnes ikke. Når vi flokkes rundt tv-apparatene eller på stadion, lever vi oss inn i konkurrentenes situasjon: vi blir revet med av spenningen, og deltar selv i konkurransen ved å juble når våre helter vinner og gråter når de taper. Denne medrivende spenningen dresserer oss inn i konkurransen som samfunnsform. Det er klart at det ikke fins noen større løgn enn «tap og vinn med samme sinn». Spesielt gjelder det vår egen deltakelse i den konkurransen som vårt eget liv består av, nemlig konkurransen på arbeidsmarkedet. Den som taper her, er ute og mister alt. Samtidig står en ny tvangsinsitusjon klar til å ta imot oss tapere: NAV. Her vurderes enhvers «restarbeidsevne», slik at siste trevl kan utnyttes, – og benyttes til å sende oss inn i *karrieren* igjen, et ord som forøvrig betyr nettopp løpebane, som på stadion. NAVs åpenbare oppgave er å hindre oss i å rømme fra den globale arbeidsleir.

I likhet med deltakere i idrettens konkurranser, er også vi tilskuere atomisert som tv-tittere på hver våre kanaler, hjemme i hver våre stuer. Denne atomiseringen tilsvare arbeidsmarkedets atomisering: fagforeningsknusingen, hvor enhver som maktesløst individ stilles direkte overfor totalkapitalens interesser, i form av «arbeidsgivernes» mektige kollektiv, NHO og beslektede organer. Min lokale fagforening har ved hvert eneste tariffoppgjør de senere år anbefalt sine medlemmer å stemme nei, i og med at LO sentralt har gitt etter på ett av de aller viktigste punktene, nemlig ved å avsette en stadig større del av oppgjøret til lokale forhandlinger, – forhandlinger om individets *trynetillegg*. Dette stiller den enkelte tvangsarbeider i en avmaktsposisjon overfor bedriftseierne som er fullstendig parallell til den innflytelse vi som tilskuere til TV-sporten har på idrettskonkurransens resultat. Det eneste vi oppnår er angst og misforstått jubel. Vår jubel på seierherrens vegne, er dypest sett en tiljubling av den globale konkurransen på markedet som gjør våre egne liv, nemlig forholdet til det arbeidet som gir oss våre materielle

goder, usikkert. For det er nettopp konkurransen som gjør at vi må akseptere at stadig flere av de rettigheter vi som lønns-slaver oppnådde i sosialdemokratiets heroiske epoke, forsvinner. Slik at *den tryggheten som er en betingelse for at vi skal orke å yte noe som helst også forsvinner*. Dermed ser vi oss henvist til trygden, som NAV er satt til å hindre oss i å motta.

Vi som denne hersketeknikken biter på, blir sittende som ineffektive nervevrak uten å gjøre stort, enten denne sittingen foregår på jobben eller hjemme i sofaen. Mens de som tåler den, ikke anspores til noe, nettopp fordi de tåler den og derfor er immune.

Derfor må spørsmålet være: når man utmerket godt vet at de fleste av oss ikke tåler denne formen for hersketeknikk, jf. sykefraværet, hvilket utbytte har herskerne av likevel å herske på denne nedbrytende måten? – Her må vi lære av Marx, og forstå også rikingene som ofre for konkurransetvungen på markedet – en strukturtvang uten subjekt og hensikt, hvis vi da ikke skal snakke om kapitalens hensikter. I og med at rikingene står direkte overfor markedets kategoriske imperativ: skap fortjeneste eller gå konk! – har de i langt større grad enn oss andre måttet gjøre kapitalens subjektløse interesser til sine egne. Det er vel derfor de er så ivrige etter å jobbe lange dager, delta i utholdenhetsidretter som maratonløp osv. Derfor eier de ikke den kritiske distansen som vi andre fremdeles klarer å mobilisere en sjelden gang. Og de trenger ikke dresseres gjennom sports-tv.

Men TV-sporten er ikke uten kritisk brodd. For som oppfølging av det klassiske spørsmålet: «hva føler du nå?», har vi også det geniale spørsmålet: «hvordan tror du det går i mesterskapet i neste uke?» Og da har vi svaret, ja rett og slett svaret: «Det tenker jeg ikke på. Jeg må konsentrere meg om arbeidsoppgavene mine: å holde høyrearmen nærmere kroppen, legge tyngdepunktet lavere, kjenne fotsålens grep mot underlaget, osv.»

Så det er bare den som klarer å stenge selve konkurransen ute fra sin bevissthet som klarer å yte noe. Toppidrettsfolkene har psykologer til å hjelpe seg med det. Vi andre får klare oss med alkohol, kaffe, tobakk, sjokolade, marsipan, kake, potetgull, Prozak, Zoloft, Seroxat, Trilafon, Nozinan, Vival og Tv-sporten.

Vennskap i Vinmonopolets siste dager (2007)

av 1.totalist Olav Gundersen

Når hr. Grøholt¹ og vennene hans i og utenfor Vinmonopolet nå risikerer avskjed i unåde og straff for forhold som det før, ifølge en ekspert på TV, var legitimt å føre som inntekt i naturalia på selvangivelsen, så er det viktige ikke hvorvidt Grøholt og vennene hans lider av mangel på juridisk og moralsk gangsyn. Det viktigste er heller ikke hvorvidt monopol, kameraderi osv. osv. er usunt *for markedsmekanismen*. Det viktige er hva slags samfunnsomveltning vi står inne i. Og om Grøholt og de andre klarer å være *i takt med sin tid*. Eller om de er etterlevninger av Einar Gerhardsen og Trygve Bratteli, for ikke å nevne *flere* i samme åndedrag.

Sakens kjerne er: Er det lov å ha venner når man driver forretning? Og siden nå, ifølge direktiv, alt alle gjør regnes som forretning, så går spørsmålet mye dypere: er det lov å ha venner når man er et menneske? Vinmonopolsaken peker i retning av *nei*. Fordi *vennskap* er konkurransevridende. Vennskap og *relasjonsbygging* er *inhabilitet*. Det overhodet å ha slektninger er *nepotisme*. At fagfolk oppfører seg som fagfolk beskrives som at bukken passer havresekken: Vinmonopolets folk har vært ute og *smakt* på varene. Det hindrer markedsmekanismen i å utfolde seg *fritt*. Men som Grøholt nå dessverre erfarer: denne friheten skal gjennomføres med tvang fra statens voldsmonopol, bl.a. i skikkelse av konkurransetilsynet.

Dermed må vi gå enda videre. Til Tine vs. Synnøve med det uspiselige stykket *prima materia* som de forsøker å kalle «gulost». Ingen vil benekte at markedet dreier seg om penger og økonomiske fordeler. Like klart er det man som grossist ville ha nytt fordeler av å få rabatt hos Tine for å la være å selge Synnøves «gulost». Så hvorfor dette *kunstige forbudet*, denne moralske forargelsen? Når man gjennom massive reklamebudsjetter styrer konsumentenes valg, hvorfor dette kunstige forbudet mot å gjøre det gjennom tilbud og etter-spørsel i grossistleddet?

Alle disse *kunstige tvangsreguleringer* er ledd i den markedsliberale revolusjon som nå nærmest er fullbyrdet. Den høyreorienterte politikkenes ulv har forkledd seg i sauepelsen til økonomien som fag og forsøker slik å skape en verden i sine modellers bilde. En verden der mennesker sørger for at

1 <http://www.vg.no/nyheter/innenriks/artikkel.php?artid=110392>

mennesket avgir kontrollen over sitt eget liv til markedsmekanismens såkalte naturlover.

Filosofen Thomas Hobbes på 1600-tallet hevder at han gir et sant bilde av menneskets *natur*. Fordi en organisme er en mekanisme som er innstilt mot å bevare seg selv, og fordi mennesker som organismer trenger de samme gjenstander for å klare dette, står individene i et naturlig krigsforhold itl hverandre. Mennesket er komplett amoralsk. Det virker slik det virker. Hver og en vil ha en større sjanse til selvbevarelse hvis alles krig mot alle kan opphøre. Derfor inngår individene en kontrakt med hverandre, der alle lover alle å slutte med denne krigen mot å opprette Statens voldsmonopol. Fordi Staten truer den som bryter kontrakter og avtaler med vold og død, vil selvbevarelsesprinsippet medføre at individet er medlem av samfunnet *fordi det lønner seg*.

Men, sier mine exphil-studenter, når jeg har kommet så langt i forelesningen: Har hobbes ingen erfaring med *vennskap*, eller med *kjærligheten* som ligger til grunn for den sosiale enhet som vi kaller familien? Hadde han ingen venner og ingen kjæreste? Hadde han ikke noen mor og far som oppfostret ham? Vet han ikke at det ikke er fordi de står under trusselen om vold og død at venner og kjærester holder avtaler seg i mellom eller at foreldrene tar seg av barna sine? Visste han ingen ting om det som Platon stadig gjentar, at *venner har alt felles*. Vet han ikke at kjærester og venner samarbeider naturlig uten å måtte inngå avtaler?

Hvis venner a) står i krigstilstandens konkurranseforhold itl hverandre, og holder på vennskapet bare fordi det lønner seg, eller b) holder sammen fordi konkurranseforholdet er holdt i sjakk av trusler mot selvbevarelsen, – så er det ikke venner. De er i det første tilfellet psykopater, i det andre underlagt et totalitært terrorregime.

Så når Platon og Aristoteles skriver at mennesket av natur er et sosialt vesen, og at denne naturlige sosialiteten skyldes at mann og kvinne av natur søker sammen og danner familien, og at familiene av natur søker sammen i vennegrupper som kalles klanen eller landsbyen, og at klanene og landsbyene samles i byer, ikke for å dekke sine nødvendige behov, men for å virkeliggjøre det gode, – det gode liv som bare er oppnåelig i byen som sosialt fellesskap; – er det ikke heller dette som er det sanne bildet av menneskets natur?

Det er det at venner har alt felles som er grunnlaget for moralen, hva angår dens *genesis*. For Platon er moralens *gyldighet* knyttet til de logiske mulighetsbetingelsene for å uttrykke seg gjennom tale og handling. Platon sier at mennesket må stemme overens med seg selv i *logos*. Hvis jeg sier «jeg lover deg å komme tilbake med pengene», mens jeg tenker at det skal jeg ikke, jeg skal heller reise til Brasil og aldri komme tilbake, så er min hensikt selv-motsigende. Offentliggjort er den ugjennomførbar.

Det vil si at: 1) mennesket er av natur et sosialt vesen, og dette naturlige sosiale 2) bærer i seg et krav til logisk konsistens som vi erfarer som en moralsk plikt. Det er fordi vi allerede lever i et fellesskap at vi er i stand til å holde avtaler. Det som er en betingelse for avtaler, nemlig fellesskapet, vennskapet, den naturlige sympati mellom mennesker og de fellesmenneskelige forpliktelser som bæres oppe av dette, kan ikke innstiftes ved en avtale. Det å være moralsk i kraft av medlemskapet i fellesskapet er en *forutsetning* for å handle taktisk og instrumentelt.

Førgjeves forsøker samfunnsviterne gjennom pussige logiske C-momenter å redde Hobbes fra det selv-motsigende i å grunnlegge samfunnet på individets instrumentelle egoisme. Intet av den *moralske* menneskeforståelsen finner vi i økonomifaget. Der er mennesket en formålsrasjonell mekanisme som søker å maksimere sin nytte relativt til sine preferanser. *Homo oeconomicus* er Hobbes' menneske. Markedsmekanismen som teoretisk modell er Hobbes latente krig i samfunnstilstanden forkledd som en økonomisk «vitenskap». Virkeligheten viser gang på gang at virkeliggjøringen av denne utopiske religionen krever menneskeoffer. Grøholt er heldig, for han slipper sikkert unna med et lite risp.

Hvorfor bør vi studere filosofi? (2005)

Innledning på Filosofisk fagdag, Dragvoll

Jeg er bedt om å si enten noe om hvorfor alle studenter bør ha exphil, eller noe om mitt liv som exphillærer. Det siste er uinteressant, det første innebærer spørsmålet: «hvorfor bør alle studere filosofi?» Dette kan vi ikke besvare før vi vet hva filosofi er. Det er nærliggende å forstå spørsmålet om hvorfor man bør studere filosofi som: «hva er filosofi nyttig for?» Dette er like ødeleggende for filosofien som å oppfatte filosofistudiet som en yrkesutdanning.

Allerede filosofiens oppfinner, Platon, går i denne fella. Han gjør filosofi til en yrkesutdanning for statsledere.

[...] hvis ikke politisk makt og filosofi blir ett og det samme og alle de mange som forfølger det ene mål uten å tenke på det andre, blir strengt avvist, [...] vil] *hverken den enkelte eller staten kan bli lykkelig på noen annen måte.* (Staten 473c)

Platon er klar over at han ved å si dette gjør seg til latter for samfunnet:

[du må]vente at mange, og det ikke ubetydelige mennesker, øyeblikkelig kaster av seg de klær som hindrer deres bevegelser, griper det første og beste våpen og styrter kamplystne løs på deg for å utføre en heltedåd. [...] sikkerlig [vil] hån og spott bli din straff. (ibid.)

Hva er da den filosofiske innsikt som a) er et gode for samfunnet og som vil gjøre mennesket lykkelig, og b) hvorfor kan filosofen ikke annet enn å framstå som latterlig og fiendtlig sett fra dette samfunnets og disse individenes side?

Forslaget om filosofi som yrkesutdanning for lederne i samfunnet, innebærer en kritikk av falsk viten og falsk utdanning, nemlig sofistikken, skjønnlitteraturen og idretten. Platon lar sofisten Protagoras si:

Selv hevder jeg at den sofistiske kunst er gammel, men at de menn som utøvet den i gamle dager, gjorde bruk av forstillinger eller framtrådte under dekke av noe annet av frykt for dens utfordrende karakter. Noen skjulte seg ved hjelp av diktekunsten, som Homer, Hesiod og Simonides; andre igjen gjennom mysterieinnvielser og orakelutsagn, som tilhengerne av Orfeus og Musaios; mens atter andre, etter hva jeg har erfart, opptrådte som idrettsutøvere eller idrettsinstruktører [...], Musikk ble brukt som påskudd av deres landsmann Agathokles, en stor sofist, så vel som Pythokleides fra Keos og mange andre. (Protagoras, 316 d-e.)

Diktekonsten, sporten og sofistikken er kritikkverdige, ikke fordi de er onde, men fordi de ut fra *utilstrekkelig innsikt* forfører ungdommen til fortsatt politisk dumhet, og dermed til samfunnsmessig ondskap.

Sak-kyndighet og allmenndannelse

Demokratiet vedtar lovene etter diskusjoner mellom borgerne på tinget. Sofistene var lærere i denne diskusjonskonsten. Demokratiet innebærer at mennesket er autonomt, selvlovgivende og dermed fritt. Loven springer ut av menneskets egen vilje, – hverken av religionen eller naturen. Platon lar sofisten Protagoras komme med den *maktkritiske uttalelsen*: «*Det makthaverne proklamerer for dem [borgerne], gjentar de i kor.*»

Allmenndannelsen gir oss ikke kyndighet overfor en enkelt sak, slik som legeskunsten i forhold til kroppens sunnhet, billedhuggerkonsten i forhold til utforming av statuer. Protagoras' opplæring er:

... mer lik resultatet av undervisningen hos din språklærer, din musikk lærer og din gymnastikk lærer? For i hvert enkelt av disse fag var det ikke en faglig kyndighet du lærte, for å bli en fagutøver, men snarere *dannelse*, slik det anstår seg en *fri borger*. (Protagoras, 312b)

Protagoras gjør menneskene, *ikke mer sak-kyndige*, men *bedre*. Platon lar Sokrates spørre flere ganger om Protagoras kan presisere hva han mener med dette «bedre». Det er jo også et spørsmål vi må stille til partiet Høyre, som kjører valgkamp med slagordet «bedre skole». Hva menes med «bedre»? Bedre som sakkyndige fagfolk på et bestemt området, eller bedre *som mennesker og samfunnsborgere*?

Nytte og allmenndannelse

Presset av Sokrates kommer Protagoras til den avklaringen Høyre ikke har kommet til, at det er et *vesentlig skille* mellom kyndighet overfor en bestemt sak, i et bestemt fag, – og *kyndighet som menneske*. Et samfunn kan greie seg med få teknisk sakkyndige i hvert fag. Men *alle* medlemmene må være dyktige *som mennesker*. Platon lar Protagoras si:

Gis det, eller gis det ikke, noe enhetlig som alle borgere med nødvendighet må være sammen om, hvis det skal finnes et bysamfunn? [...] Dersom nå dette ene gis, og dette ikke er byggekunst eller kobberslageri eller pot-

temakeri, men er *rettferdighet og selvbesinnelse og fromhet*, så sammenfatter jeg alt dette under ett som *dyktigheten i å være menneske*. La oss videre gå ut fra at dette ene er det som alle må være sammen om, og som alle mennesker må handle på grunnlag av, uavhengig av hva man nå ellers vil lære eller utrette, for uten dette går det ikke. (Protagoras 325a)

Det hender at vi tilsynelatende velger urettferdigheten. F.eks. der hvor en samfunnsmessig elite styrer tyrannisk over undersåttene, eller hvor forbryterbander gjennom vold og makt forsyner seg av andres eiendeler og livsførnødheter. Vi har den vestlige kapitalismen, som gjør livet til en eneste stor arbeidsleir, og den østeuropeiske mafiaen. Men for at slike bander skal kunne fungere, så må medlemmene være rettferdige mot hverandre. *Rettferdigheten er en mulighetsbetingelse for menneskelig handling*.

Når vi da sier at de urettferdige iblant med kraft utfører en eller annen gjerning i fellesskap, så taler vi ikke sant, for hvis de var fullstendig urettferdige, så ville de ikke kunne la være å angripe hverandre. Åpenbart finnes det hos dem en viss rettferdighetsfølelse som hindrer dem i å gjøre urett mot hverandre på samme måte som mot sine fiender. I kraft av denne utretter de noe: de skred nemlig til sitt forbryterske verk som bare halve forbrytere, for mennesker som er forbrytere i bunn og grunn, og som er fullstendig urettferdige, er også fullstendig ute av stand til å handle. (Staten I, 85b-d).

Og hvis den [urettferdigheten] finnes hos *én*, vil den ha samme virkning som den må ha ifølge sitt vesen. Først vil den gjøre ham *udyktig til å handle fordi han befinner seg i strid og uenighet med seg selv*, dernest vil den gjøre ham til en fiende både av seg selv og av de rettferdige, ikke sant? (Staten I, 532a).

Et eksempel på en slik mangel på overensstemmelse med seg selv og andre finner vi i løftebruddet. Hvis man sier til en annen: «Hvis jeg får låne pengene dine, lover jeg å komme tilbake med dem på tirsdag», samtidig som man sier til seg selv: «Men det har jeg ikke til hensikt å gjøre», så vil den ytre og den indre tale (logos), ikke stemme overens med hverandre. Jeg stemmer ikke overens med meg selv. Handlingen å bryte et løfte, å begå et underslag, er konsekvent tenkt logisk umulig fordi det innebærer en selvmotsigelse i logos.

Ved valget av hva vi finner nyttig, er vi fremdeles mennesker uansett resultat. Men ved valget av det urettferdige har vi frasagt oss muligheten av å tenke og

dermed også av å velge, og dermed også av å være mennesker. Vi kan ikke velge å være inkonsistente og selvmotsigende. Derfor vil den som vet det rette, gjøre det rette, og bli lykkelig. Den som ikke gjør det rette kan ikke bli lykkelig som menneske, men har logisk sett redusert seg til et dyr.

Det er derfor det godes idé står for seg selv over de enkelte fagkyndighetenes idéer i Platons tre lignelser. Det å være kyndig som menneske er en normativ betingelse for å kunne utføre hensiktsrettede handlinger, for det å være fagkyndig på et bestemt område og for å kunne tenke bestemte tanker om bestemte ting.

Det å være fagkyndig som lege, skipper eller bankmann/regnskapsfører er i seg selv hverken godt eller ondt. Den som har størst teknisk kyndighet relativt til menneskekroppen er dyktigst både til å framkalle sunnhet og til å framkalle sykdom og død. Den som er dyktigst som bankmann og regnskapsfører er dyktigst i å ta vare på folks penger, men også dyktigst til å få dem til å forsvinne sporløst i egen lomme. Men ingen av disse fagkyndighetene lar seg utføre *i et samfunn* hvis utøveren ikke samtidig er god og rettferdig. Ingen vil frivillig overlate sin helse eller sin formue til den onde lege eller til den onde bankmann.

Allmenndannelsen er ikke nyttig for noe i menneskelivet, men er menneskets selvinnsikt i det som gjør menneskelivet mulig. Språk, litteratur, musikk og annen matematikk, samt gymnastikk, er elementer i den allerede eksisterende allmenndannelsen. Men Platon etterlyser *filosofien* som det som for øyeblikket mangler, og som er det aller viktigste. Her er det at vi er så heldige at de sørgelige restene av exphil fremdeles fins. Da jeg tok exphil i 1977, og oppdaget av filosofi var den skjønneste og frieste av alle kunster, fikk jeg uttelling tilsvarende 30 studiepoeng, i dag er vi nede i 7,5.

Mine 12 skoleår var utelukkende allmenndannelse. Men i dag er utviklingen den at de tekniske og nyttige fag er i ferd med å fortrenge allmenndannelsen. Det heter ikke oppgaver, men oppdrag, og man opplæres ikke til menneske, men til illusjonen om at det er mulig å være småbedriftseier, gjennom elevbedriftene. Det stilles krav om at teknologi må inn og allmennfag ut av grunnutdanningen. Fordi det er teknologien og økonomien vi *lever av*. Det kreves at skoleverket skal tilpasse seg samfunnet. Men dette er å gjøre mennesket til middel. *Man har lukket øynene for at det ikke er teknologien og økonomien vi lever for.*

Filosofen må velge mellom å være filosof eller å tilpasse seg det samfunnet man lever i. Platon har rett i at det å ha en hånd på rattet allerede er å være korrump.

Skal ein kanskje tilpasse seg det samfunnet ein lever i? I så fall må du bli så lik som råd er folket i Aten, om du vil vinne det til ven og få stor makt i byen. Tenk etter, gode ven, om dette vil vere til gagn for deg og meg, så det ikkje skal gå med oss som dei fortel om trollkjerringene i Tessalia, som ville hente ned månen, at vi må betale den makt vi vinn i byen med det kjæraste vi eig! (*Gorgias* s. 110)

Filosofens allmakt og vanmakt hos Platon

I *Statsmannen* sier Platon at folket må finne seg i det den filosofkyndige statsstyreren bestemmer, slik en pasient må finne seg i den legekyndiges smertefulle kirurgiske operasjoner. Men denne likheten mellom legens og filosofens makt over menneskene, strider fundamentalt mot den vesensmessige forskjellen mellom de tekniske kyndigheter og kyndigheten i å være menneske.

I linjelignelsen har filosofen ikke makt, men likevel en ubønhørlig plikt til å drive *opplysningsarbeid* som kan hjelpe ens aggressive og uvillige medborgere til å forstå at det de ser på skjermen på huleveggen er illusjoner. Filosofien hjelper oss til å forstå ondskapen i alt som foregår på TV: Humorrevy, Dagsrevy, krigsrevy, oversvømmelsesrevy, såpeoperaer, lotterilykke, fotball, fotball, fotball og annen sport, quiz og konkurranse. Alt dette er en dressur i å forakte demokrati og menneskelig fellesskap. Overfor dette føler filosofen en bunnløs avmakt:

Den som hører til filosofenes lille skare, han har smakt hvor deilig og velsignet filosofien er, og har på den annen side klart gjennomskuet dårskapen hos folk flest. Han er klar over at ikke en eneste av disse utfører noe fornuftig og riktig i staten, og at det altså ikke finnes noen kampfelle som vil hjelpe ham i kampen for det rettferdige, men at han selv er lik et menneske som er falt blant ville dyr: Fordi han hverken vil ta del i deres misgjerninger eller er i stand til alene å stå seg mot alle disse ville skapninger, vil han finne en for tidlig død før han har kunnet være til noen gagn for staten eller sine venner, og han har hverken oppnådd noe for seg selv eller dem. Når filosofen tenker på alt dette, holder han seg i ro og sysler med sitt. Han gjør som den som går av veien og stiller seg i ly av en mur, når vinden driver støv og regn gjennom luften under et uvær.

Når han ser hvor de andre er helt igjennom lovløse, er han tilfreds hvis han selv får leve livet her nede fri for urettferdighet og gudløshet og senere får skilles fra det rolig og tilfreds og med godt håp. (Staten VI, 496 c-e)

*

For å studere filosofi bør man føle kallet til arrogerende opplysning, men være stålsatt overfor avmakten. Som exphillærer har man god anledning til å utøve det første og erfare det andre. Ingen av oss som studerte filosofi på 1970 og 80-tallet så på filosofi som et mulig yrke. De av oss som har fått det til yrke har vært heldige, og de som ikke har det, har klart seg bra og gjort noe de har ment har vært viktig for livet, om enn katastrofalt for gjelda i statens ranekasse. Når litteraturhistorie og beslektede allmenndannende fag har en plass i skoleverket, bør også filosofi ha det.

Om ytringsfrihet og privatisering av makten

«Den som hvisker lyver» sa alltid mora mi da jeg var liten. Dette inneholder en dyp moralsk sannhet som har aller høyeste grad av relevans nå som vi stadig ser innskrenkninger av ytringsfriheten parallelt med privatiseringen av makten. Det berører det lojalitetskrav med tilhørende munnkurver, som i dag hhv. stilles og deles ut til enhver ansatt, privat eller offentlig. Vi står overfor en avvikling av den ytringsfrihet som gjør demokrati mulig. Dette parallellkjøres av stadig mer avanserte og abstrakte akademiske teorier innen samfunnsfag og filosofi som forsøker å skille det politiske fra moralens krav. Naivt vender jeg isteden tilbake til opplysningsfilosofien.

Immanuel Kant: tidsskriftenes og avisenes offentlige dialog

Kant utroper fjærpenen til «ytringsfrihetens palladium», altså et tempel for Pallas Athene, gudinne for fred og velferd i hus, hytte, by og nasjon. Hans tre fornuftskritikker er uttrykk for troen på at opplysning og dermed rettferdighet kan oppnås gjennom kritikk. Kant skriver at ingen ting, «hverken lovgivningens majestet eller kirkens hellighet, kan unndra seg fornuftens kritikk uten å pådra seg en berettiget mistanke» (*Kritikken av den rene fornuft*, A XI).

At Kant peker på skriftens redskaper som symbol på ytringsfriheten er et tegn på at offentligheten vokser fram i kraft av trykkekunsten som et mulig massemedium. Offentligheten er et felles samfunnsmessig område som ikke er underlagt makten og som alle frie borgere kan ta del i. I offentligheten dannes folkets vilje ved at man prøver argumenter og standpunkter mot hverandre for slik å komme fram til det beste som et grunnlag for lovgivningen.

Disse opplysningsidealene kan vi sammenligne med middelalderen. Da var det utelukkende presteviede menn som kunne lese og skrive. Kirken forvaltet skriften i enhver betydning. Kirken var formelt sett et lydighetshierarki. Legitimiteten ble hentet ovenfra, ikke fra de styrte. De styrtes fornuft hadde ikke noe offentlig rom å uttrykke seg i.

En av de første filosofer i nyere tid som betrakter maktens legitimitet som noe som må hentes fra de som blir styrt, er Thomas Hobbes. Ifølge Hobbes etablerer vi samfunnet ved at individene inngår en kontrakt med hverandre om å overlate sin individuelle makt til fyrsten, suverenen, uten noen rett til tilbakekallelse. Individene beholder kun retten til eget liv. Her er ingen

ytringsfrihet. Lydigheten overfor suverenen er individets lydighet mot seg selv: fyrsten har hentet sin makt fra individene. Å protestere og kritisere er ulogisk: det er å protestere mot seg selv.

Det å adlyde og etterleve den opprinnelige kontrakten og dermed suverenen kalles å være moralsk. Men suverenen som politisk maktinstans står over loven, i naturtilstanden: utenfor moralen, amoralsk. Fyrstens oppgave er å sørge for at borgerne er moralske, altså ikke dreper hverandre. Hans oppgave er ikke å være moralsk selv.

Kant skiller seg vesentlig fra Hobbes på dette punktet: Som mennesker kan vi aldri tre ut av vårt moralske forhold til andre. Politikken må derfor bygge på moralen. Moralens uttrykk er menneskets fornuft. I en strid mellom politikk og moral alltid moralen som har rett, sier Kant (*Den evige fred*, s.243).

Moralen er for Kant fornuftens minimumskrav til menneskelig handling i et samfunn. Prinsippet er at handlingen må kunne tenkes som et tilfelle av en allmenn lov. Hvis handlingen bare er tenkbar som et unntak fra allmenne regler, er den umoralsk, og selvmotsigende i praktisk henseende. Hvis jeg f.eks. spør om å låne penger, så er låneinstitusjonen en allmenn lov, som sier at jeg først mottar noe, for senere å levere det tilbake. Nå er underslag og løftebrudd mulig. Men det kan bare tenkes som et unntak for en allmenn lov. Underslaget som en type løftebrudd består i at jeg henviser til den allmenne regelen for lån: jeg mottar noe nå, for senere å levere det tilbake. Underslaget innebærer at jeg har til hensikt ikke å levere tilbake det jeg mottar. Men hvis det var en allmenn regel som sa at alle som låner noe gjør det i den hensikt å ikke levere det tilbake, så ville det rett og slett bli umulig å få lånt noe, og dermed også umulig å begå underslag.

Tanken på å låne noe, eller på å underslå noe, er bare mulig gjennom en felles, offentlig samforstand om hva det vil si å låne noe.

Slik forutsetter tankefrihet ytringsfrihet. Kant sier at *Publisitetsprinsippet* er «den offentlige retts transcendentale formel». Publisitet er det som gjør handling og tanke mulig. Publisiteten må ligge til grunn for politikken som dens muligjørende prinsipp. Dette nødvendige prinsippet er det moralske.

«Alle handlinger som relaterer seg til andre menneskers rett og som ikke er forenlig med publisitet, er urett.»

— Dette prinsippet er ikke kun et *etisk* prinsipp i dygdelæren, men er også et *juridisk* prinsipp som angår menneskeretten. For en regel som ikke kan *sies høyt* uten at mine hensikter dermed går til spille, og som altså må *hemmeligholdes* hvis de skal lykkes, som jeg ikke ikke kan *bekejenne meg til offentlig*, uten at det framkaller en uunngåelig motstand fra alle mot mine hensikter, – denne nødvendige og allmenne, og dermed a priori innsebare motarbeidelse av alle mot meg, kan ikke stamme fra noe annet enn fra den urett som den truer alle med. (*Den evige fred*, s.245)

Et samfunn er et fellesskap av mennesker som handler under offentlige moralske og juridiske prinsipper eller lover. Hvem er det som kan fastsette en slik lov? Min vilje eksisterer i kraft av de allmenne lovene. Samtidig kan lovene bare eksistere i kraft av at de blir fulgt. Like mye som loven gjør min vilje mulig, er det min vilje som gjør loven mulig. Det vil igjen si at loven må kunne betraktes som sprunget ut av hver enkelt samfunnsborgers vilje. Dette stiller krav til loven: den må respektere den enkeltes krav til å skape seg et meningsfullt og lykkelig liv. Det kan ikke være andre enn mennesket selv som legger mennesket under lovene:

Det et folk ikke kan beslutte over seg selv, kan lovgiveren heller ikke beslutte over folket. (Kant: *Om ordtaket: Det kan nok være riktig i teorien, men holder ikke i praksis*, s. 162).

For Kant er det ikke mulig at noen Hobbesiansk suveren kan make å styre samfunnet. Siden suverenen selv er et menneske eller en gruppe av mennesker, kan undersåtten aldri være sikker på at suverenen vil hans eget beste. Og om suverenen virkelig vil undersåttenes beste, kan suverenen ikke vite hva som er undersåttenes beste uten å være allvitende. Så hvis suverenen er gitt kontrollen over menneskene, så må menneskene selv samtidig kontrollere suverenen. *Denne kontrollen over statsmakten, kan bare sikres gjennom full ytringsfrihet* (*Ordtaket* s. 161).

Hva er opplysning?

Kant peker på at fra alle kanter kommer kravet om at vi skal adlyde og ikke argumentere. Men dette kravet har bare gyldighet innenfor et privat forhold, særlig i et ansettelsesforhold.

Offiseren sier: argumenter ikke, men ekserser! Finansministeren sier: argumenter ikke, men betal! Presten sier: argumenter ikke, men tro! (*Opplysning*, s. 55)

Når vi skiller mellom det private området og offentligheten må vi isteden si at alle og enhver må argumentere og resonnere så mye han vil i offentligheten, bare han adlyder i de private forhold. Prinsippet er «Adlyd, men kritisér!» Slik må den lavere offiseren adlyde den høyere når han er på jobben. Men når han har kommet hjem, har han plikt til å skrive leserinnlegg om ufornuften og uhensiktsmessigheten innenfor det militære. Gjennom full, offentlig yttringsfrihet vil de feiltakelser og det blendverk som skygger for den beste lov forsvinne. Opplysning vil si: bringe feiltakelser og uhensiktsmessigheter fram i offentlighetens lys gjennom kritikk, slik at vi kan se dem, og dermed tenke igjennom forbedringsmulighetene.

Ut fra lovgivningens prinsipp, nemlig at loven må være slik at den kunne ha sprunget ut av viljen til de den bestemmer over, er offentligheten, som nevnt, også stedet for dannelsen av denne folkets felles vilje, og dermed altså for loven selv.

Det som et folk ikke kan beslutte over seg selv, kan desto mindre en monark beslutte over folket. For monarkens lovgivende legitimitet beror nettopp på det at han forener folkets vilje i sin egen. [...] [Monarken] krenker sin egen majestet [...] når han retter sin regjerende kontroll mot de skrifter, hvorigjennom hans undersåtter forsøker å bringe sine innsikter på det rene, likedan når han gjør krav på en privilegert innsikt i forhold til disse. (*Opplysning* s.59)

Etter Kant

Parallelt med den ekstreme vekst i massemedier som tilsynelatende har utvidet området for det offentlige i en hittil uhørt grad, fra en lærd krets av tidsskrifts-abonnenter på Kants tid, har den kritiske offentligheten såvel som familielivet og statsmakten blitt spist opp av privateiendommen.

For Kant var det bare eiendomsbesittere som kunne regnes som frie borgere. En tjener, altså enhver som er ansatt hos en annen, kan på grunn av sitt avhengighetsforhold til sin «eier» ikke være borger og ha stemmerett. Dette står i et svært problematisk forhold til opplysningsmaksimen «kritisér, men adlyd».

Hvem er det som kan skifte rolle mellom den adlydende tjener og den kritiserende statsborger, som kan dele opp livet mellom arbeidstid og *fri* tid?

Munnkurv og lojalitetskrav innebærer at vi blir fratatt det som Kant betegner som den rett og plikt hver og en av oss har til å argumentere for det vi mener er rett og sant i det offentlige rom. Det er å frata oss muligheten av å tre ut av tjenerrollen på jobben og å gå inn i rollen som *frie borgere* på vår *fritid*.

Økonomien spiller i dag samme *ukritiserbare* rolle som Gud i middelalderen. Statsborgeren er erstattet av kunden. Kant innså ikke hvilken radikal begrensning han la på ytringsfriheten da han sa at parykkmakeren har frihet til å ytre sin egen vilje gjennom stemmerett, i og med at han eier sine egne råstoffer og arbeidsredskaper, men frisøren ikke kan ha noen slik frihet, fordi hans råstoff eies av kunden. For i dag er vi alle frisører, i den grad vi er lønsmottakere. Men det betyr ikke at vi kan gi slipp på ytringsfriheten.

Alle referanser til Kant gjelder utgaven i *Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft*.

«Språkvalg i en internasjonal universitetshverdag» ved Ragnhild Ljosland (2005)

En spørreundersøkelse. Rubrikken «kommentarer eller andre meningsytringer» var dessverre for liten, så jeg leverer et eget ark.

Vitenskap er mange forskjellige ting. Det fins teoretiske vitenskaper (f.eks. ren matematikk) og det fins tekniske vitenskaper, og så fins det opplysende vitenskaper, bl.a. Innenfor såvel teoretiske som tekniske vitenskaper fins det en forskningsfront som er internasjonal. Her kan man tenke seg at det er viktig å vite hva som skjer og å bidra selv. Da er det viktig å ha et felles språk å uttrykke seg på. Og i vår tid er det naturlig med engelsk, slik det i tidligere tider var naturlig med latin.

Men heller ikke innen disse vitenskapene er det ubetinget at det er et gode alltid å være helt med på fronten. For et viktig bidrag kan jo bestå i å åpne en ny front. «Den som følger med kommer aldri først». Begrepet om forskningsfronten innebærer en fare for at man bruker så mye tid på å følge med, at man aldri får gjort noe selv. Kroneksemplet er jo Einstein, som ikke fulgte så nøye med på alt, men som fant seg sin ting, nemlig teoriene til Lorenz, og åpnet en ny front ut fra dette. Et annet eksempel er matematikeren Thoralf Skolem, som beviste Gødels ufullstendighetsteorem 15 år før Gødel selv, men som ikke syntes det var så oppsiktsvekkende, fordi han ikke var formalist som alle andre matematikere på den tiden. Skolem publiserte sine resultater på norsk, som pamfletter i Videnskabselskabets skriftserie i Trondheim. Han er i dag anerkjent som en av sin tids største matematikere.

Men til slutt er det det jeg vil kalle for de opplysende vitenskapene. Det gjelder de historisk-filosofiske fag, og visse sider av samfunnsvitenskapene. Historiens oppgave er jo å vite noe som noen allerede har visst en eller annen gang. Riktignok kommer man til å vite mer enn disse, i og med at man har fordelene av etterpåklokskapens klare lys. Jeg mener at i de historisk-filosofiske fag er det meningsløst å snakke om noen forskningsfront. I kunsthistorie, litteraturteori, filosofi, historie osv. er det «å være best i et internasjonalt perspektiv» meningsløst. Det å være best i den internasjonale konkurransen er jo i seg selv ikke meningsfullt på noe område. Det er bare fordi den som er best vet mest, og kan mest, og denne viten og kunnen er nyttig for samfunnet, at det har noe poeng å være best.

En tidligere leder av NFR mente at forskerne burde sammenligne seg med idrettsmennene. Men idrett er jo komplett meningsløst. Det er unyttig. Det å være verdensmester i tresteg eller 30 km langrenn er en tom «besthet». Og det å være best på den internasjonale forskningsfronten er i seg selv like tomt. Hvis det ikke hadde vært for at den kunnskapen «de beste» utvinner var nyttig for oss alle, noe f.eks. tresteg eller skihopp ikke er.

Men når det gjelder de opplysende vitenskaper (humaniora og deler av samfunnsvitenskapen) er nytten ikke et ubetvilelig og nyttig resultat. Nytten ligger i å opplyse det samfunnet vi lever i. I å gjøre samfunnsmedlemmene til mer reflekterte mennesker, mennesker med en bedre forståelse av seg selv og sin plass i samfunnet. Og det er ikke noe som oppnås ved at noen eliteforskere slåss om å være i fremste front. De opplysende vitenskapers oppgave ligger i å formidle sin forståelse til det samfunnet de befinner seg i. Siden vi alle leser romaner, siden vi alle lever i historiens strøm, siden vi alle forholder oss, villig eller uvillig, til kunst, siden vi alle ser på TV, hører radio og lytter til musikk, siden vi alle er samfunnsmedlemmer, trenger vi alle å bli involvert i litteraturteoriene, historiefaget, kunstteoriene, medieteori, politisk filosofi og samfunnskunnskap.

Derfor er det uhyre viktig at vi som utøver disse vitenskapene er orientert mot et bredere publikum. Jeg mener at den «internasjonale besthet», som kan ha en viss nytte for teoretiske og tekniske vitenskaper, rett og slett virker ødeleggende på de opplysende vitenskaper. Kravet om «internasjonal besthet» og deltakelse på forskningsfronten, ved at de er innebygd i kravene til å oppnå en stilling ved universitetet, tvinger oss bort fra vår egentlige oppgave: ut fra vår forskning gjennom dialog med publikum å gi vårt lille bidrag til at publikum danner seg ved å gjøre seg selv opplyst og kultivert. Vårt bidrag er i alle fall lite, for dette krever aktiv deltakelse fra de som dermed feilaktig benevnes som mottakere eller publikum.

Det er altså en moralsk plikt for historisk-filosofiske forskere å skrive på norsk.

Platons kritikk av demokratiet — og vår samtids (2004)

Klassekampen, 17.08.2004

Det «alle vet» om Platon, var at han var tilhenger av at filosofene skulle være konger og kongene filosofer. Samfunnet skulle styres av en eliteklasse utvalgt gjennom et rotterace av et utdanningssystem. Det private skulle underordnes det kollektive, og familieband og privat rikdom skulle forbys.

Det alle «ledere», enten det er i den private eller offentlige sektor vet, er at demokratiet er for ineffektivt til en handlekraftig styring. På universitetet i Trondheim har vi hatt en «debatt» hvor medlemmene av institusjonens styre (det som tidligere var et «kollegium») argumenterer for tilsatte «ledere» på alle nivåer, i motsetning til tidligere, hvor de var valgt av de de skulle styre. Argumentet fra ledelsen var at valgte ledere kom i en lojalitetskonflikt mellom de de var valgt av, og de høyere nivåene i styringsstrukturen. Man måtte ha ledere som hadde lojalitet oppover og som dermed kunne styre nedover, – som altså var døve for sine undersåtters syting og manglende omstillingsvilje.

Vi har altså to typer kritikk av demokratiet: Platons og Maktelitens. Jeg vil forsøke å forstå det særegne ved Maktelitens kritikk av demokratiet ved å sammenligne den med Platons.

Platon skrev ikke avhandlinger. Han skrev dialoger. Det var Platon som oppfant ordet «dialektikk», som betyr *samtalekunst*. At ordet senere brukes om teorier om «motsigelsen» er naturlig, i og med at man i en samtale prøver argumenter og teorier gjennom å forsøke å tilbakevise dem: å motsi argumentet.

Leser man Platons sentrale verk «Staten», blir man slått av at omtrent halvparten av den består av kritikk av den tids massemedier: diktopplesningen og teateret. Platon kritiserer diktning, musikk og teater fordi de som massemedier gjør *tilhørerne* til nettopp det: tilhørere, passive lyttere, meningskonsumenter. Det går ikke an å reise seg opp midt under et skuespill og rope mot scenen: «Hva mener dere med det? Er det dere nå framfører sant? Er det godt for menneskene, er det riktig?» De massemediale effektene passiviserer oss gjennom å forføre oss. De står i motsetning til *samtalen*.

Samtalen kjennetegnes ifølge Platon av at ingen av partene kan gjøre seg til herre over *logos*, det felles språk som samtalen må foregå i. Menneskets for-

nuft er dialogisk. Det enkelte individ kan ikke gjøre seg til herre over det språket som er dialogens medium. Det å delta i samtalen innebærer at man er nødt til å bøye seg for det som er felles. Det greske ordet for privatmann, altså en som passer sine egne saker, uten å bidra til fellesskapet, er *idiotos*. For Platon er normene det som gjør samtalen mulig: de betingelser vi må underordne oss for å virkeliggjøre menneskets felles fornuft i språkets medium. Her slutter han seg til sin læremester Sokrates, som gjorde et stort poeng av at han ikke hadde noen visdom å selge, fordi han som individ ikke eide og ikke kunne gjøre seg til herre over vår felles *logos*.

Så vi må si at i motsetning til Stalin var Platon virkelig en kommunist, en som innser at fellesskapet og fellesskapets fornuft er en betingelse for individet og dets fornuft. Det er ikke mulig å ville noe, hvis man ikke behersker bruken av ord i et felles språk, slik som «jeg», «vil», «ha», «alt», «selv». Det å kunne være et jeg, det å kunne ha en vilje, forutsetter at man bøyer seg for den felles bruken av ordene «jeg» og «vil», at man altså bøyer seg for språksamfunnet som kollektiv. For Platon består det umoralske i man betrakter seg som et unntak fra det fellesskapet som gjør en selv som individ mulig.

Et 25 år gammelt eksempel på det er Margaret Thatchers utsagn «There is no such thing as a society, I know only individuals». For å kunne si dette, må hun tre inn i fellesskapet av de engelskkyndige, inn i det engelske språksamfunnet. Bare i kraft av dette samfunnet kan hun selv være et individ som kan ytre meninger. Men det betyr at det ikke er mulig å mene hva som helst. Thatchers mening er *logisk umulig*, den benekter den felles *logos* som gjør meningsyttringen mulig. Den slår seg selv på munnen.

Fornuftens kommunikative fellesskap gjør at som fornuftsvesener står vi alle på like fot. Det er ingen som kan *bestemme* hva som er rett eller galt. Hva som er rett og galt ligger i noe som er forut for enhver beslutning, i noe som gjør beslutninger mulig, men som vi ikke selv kan beslutte over. Av dette kan vi trekke den konklusjonen, som mange vil betegne som naiv, at makt i seg selv er ondt, altså umoralsk.

«Der makten går inn, går fornuften ut» er et velkjent ordtak. «Makt korrumpierer» er et annet. Med disse ordtakene forestiller vi oss vanligvis en slags psykologisk forråtnelseseffekt: at den som kommer inn i en maktposisjon får sin dømmekraft og medmenneskelighet ødelagt.

Men det er verre. For det er mer prinsipielt: *Makt er logisk uforenlig med fornuft*. Fornuften ligger i de praksiser som utgjør grunnlaget for fellesskapet mellom mennesker. Fornuften ligger i *dialogen*. Men den som har makt, trenger nettopp ikke å lytte. Maktposisjonen er den posisjon hvor man ikke trenger å ta hensyn til det de mennesker man har makt over har å si. Å ha makt er å stille seg utenfor dialogens tvangsløse tvang. Dialogen er tvangsløs, fordi intet individ kan ha herredømme over det som gjør dialogen mulig. Men den er likevel tvingende: når intet individ kan ha herredømme over den *felles logos* som gjør dialogen mulig, så er det *logos* som tvinger dialogdeltakerne.

Så langt er dette ren idyll, og man spør seg naturlig nok: hvordan kan Platon, som ut fra denne framstillingen framstår som en naivistisk forsvarer av egalitære idealer, være motstander av demokratiet? Men for Platon er demokratiet herredømmet til det folk som ikke vil besinne seg på sin rolle som dialogisk likeverdige fornuftsvesener. Demokratiet er for Platon samfunnet av de som ikke vil eller ikke har evnen til å lytte til hverandre. Det er samfunnet av de som ikke tenkende vil eller ikke har evnen til å gjenerindre sine egne normative mulighetsbetingelser og handle deretter, men som bare vil få rett, uavhengig av om de har det.

Platon former begrepet *filosofi*, altså *kjærlighet til visdom*. Dette gjør han i bevisst motsetning til sine samtidige kolleger, som kalte seg *vismenn*. Grunnen er at den refleksive gjenerindringen av det fellesskapsstiftende, ideale og moralske grunnlaget for oss selv og vår egne tenkning alltid kommer for sent. Det kan bare *vises seg* i skrift og tale, som skriftens og talens forutsetning, men aldri være fullt ut tilstede som det man taler om.

Filosofkongene er derfor ikke noen som handler ut fra en viten de eier og som er endelig, om hva som er rett og galt. Men det er de som har vilje og evne til å føre en dialog om det.

Derfor er Platons teori om filosofkongene vesensforskjellig fra den kritikk av demokratiet, som noe som mangler beslutsomhet, handlekraft, styringsevne, lojalitet og effektivitet, – denne demokratikritikken som vi finner i vår samtid, både på universitetet og i verden. For Platon er folk flest ikke demokratiske nok, i den forstand at de ikke er i stand til i *fellesskap* å *resonnere seg fram* til det beste. Mens vår tids herskerklasse har innsett at demokrati ikke er forenlig med den beslutsomheten som kreves av konkurransen på markedet.

Sorgens kapitler

Den handlekraft og besluttosomhet som etterlyses, og som medfører at de «in-effektive» og «syttende» offentlige og resonnerende organer avskaffes, innebærer at det kollektive skal underordnes lederens private vilje, som igjen er en naturfunksjons ytring av konkurransen på markedet.

Den historieløse dialog? (2004)

-hos nålevende, forhistoriske filosofer: Lars Svendsen og Beate Børresen

Dette er ikke en bokanmeldelse

Jeg ser av en utsendt melding fra Universitetsforlaget at Lars Svendsen har utgitt en lærebok i filosofi som ikke er orientert etter den klassiske kongerekka. Isteden har de som prosjekt å skrive en systematisk innføring i filosofi. Samtidig leser jeg i Klassekampen at Beate Børresen kraftig understreker skillet mellom å lære å filosofere, og det å tilegne seg filosofihistoriske kunnskaper.

Nå er det fristende for en middelaldrende filosofilærer med begrensede intellektuelle ressurser å være misunnelig på en yngre kollega med et glitrende intellekt. Og fristelsen til dette har jeg da også, med rette, gitt etter for.

Skillet mellom filosofiens historie og systematisk filosofering omfatter det klassiske problemet om forholdet mellom historisitet og gyldighet. Eller, for å knytte an til en person fra filosofihistorien: er det noen grunn til at Hegel sier at «det fornuftige er det virkelige», hvor det virkelige ikke er steiner og trær og sånt i seg selv, men de sosiale (inkludert språklige) praksiser som foreligger, f.eks. som gjenstand for sosiologi og historie?

Filosofer av min generasjon har ført en vedvarende kamp mot skillet mellom historiske og systematiske kunnskaper i filosofien. Jeg føler meg nå pustet i nakken av en generasjon gamle menn som er langt yngre enn meg, og som ikke har lært noe av dette. Det vil si, jeg og mine samtidige har mislykkes i oppdragelsen av hr. Svendsen.

Som student følte jeg en plage ved at grunnfagspensum var delt opp i en historisk og en systematisk del. Plagen kom av at jeg opplevde de klassiske tekstene fra filosofihistorien som noe som ga langt mer enn de såkalte systematiske tekstene fra den såkalte samtiden. Samtidig opplevde jeg holdningen til visse deler av lærerstaben på filosofisk institutt som direkte korresponderende med de logiske positivistenes oppfatning av filosofi. Nemlig at man kan skille mellom filosofiens *forhistorie*, som undervises under tittelen «Filosofiens historie», og systematisk filosofi, som er knyttet til visse måter å filosofere på, tilegnelsen av filosofiske metoder. «Filosofiens historie» dreide seg om døde fi-

losofers *meninger*, altså som noe man ikke kunne lære *å filosofere av*, altså som noe som ikke inneholdt *filosofiske metoder*.

Dette sto i skrikende motsetning til den opplevelse jeg hadde ved å lese tekstene. For hvis det virkelig var noe man kunne lære filosofisk metode av var det f.eks. Platons dialoger, Berkeleys og Kants kritikker, eller Wittgensteins filosofiske undersøkelser. Og det framsto som merkelig for meg at en filosof ved navn «Føllesdal og Walløe», eller «Øyvind Baune» skulle kunne oppvise samme høye kvalitet som de nevnte filosofene. Når de to sistnevnte framhevet seg selv som nytt og godt sammenlignet med det gamle, var jeg ikke i stand til å se noe annet enn keiserens nye klær.

Den samme plagsomme erfaringen hadde jeg da jeg senere fikk jobb som exphil-lærer. At Arne Næss, med sin tolknings- og presiseringslære skulle ha mer verdifullt å komme med, og utgjøre et framskritt i filosoferingen omkring språk, tanke og mening, enn Platon, Berkeley, Kant og Wittgenstein, vil jeg rett og slett avfeie som tull. Hvor finner man en mer velutviklet språkfilosofi enn i Platons dialoger eller i Wittgensteins *Filosofiske undersøkelser*? Ingen steder! Hvor kan man på en mer fruktbar måte lære forskjellen mellom å snakke om erfarbare ting (syntetisk a posteriori dommer) og å snakke om begreper (analytiske dommer) enn hos Kant? Hvor blir dette skillet mer problematisert enn hos Platon?

Da Johan Fredrik Bjelke holdt sine vedvarende forelesninger om enten erkjennelsesteori eller metafysikk med den stadige tilføyelsen *en historisk og systematisk innføring*, så var denne tilføyelsen ment som en kritikk av skillet mellom historisk og systematisk tilnærming til filosofi. Og på sin 70-årsdag fant han det (dessverre) nødvendig å forklare sine kolleger at hans interesse for Descartes nettopp hadde et systematisk siktemål.

Men det skillet mellom historisk og systematisk som plaget meg som student og som fersk exphil-lærer, og som vi til Exphil i Trondheim har klart å overvinne, ved nettopp å bruke det historiske stoffet som en innfallsvinkel til, og som noe som skal lære oss systematiske poenger, er, ut fra lesningen av Forlagets hemningsløse skryt på Svendsens vegne, ikke det samme som Svendsens eget skille mellom historisk og systematisk.

Det gamle skillet var et skille mellom filosofien før og etter at den språklige vendingen hadde etablert den språkanalytiske filosofien. Det ble slik sett et

skille mellom personer som hadde ytret filosofiske meninger før denne vendingen, dvs. før Rudolf Carnap, og den upersonlige, systematiske filosofien etter denne vendingen, etter Carnap. Slik sett faller ikke Svendsens skille sammen med det skillet som kan utsettes for argumentet om at selv ikke Carnap, Quine og Davidson står utenfor tiden, utenfor historien, og at selv de systematiske filosofene må dø en gang, og dermed flyttes fra den systematiske filosofi til filosofiens historien, slik som nå har skjedd med både de to døde og den ene levende av de tre nevnte.

Det er klart at Svendsens skille mellom historisk og systematisk nettopp gjør nettopp bruk av Platon, Berkeley og Kant som f.eks. såvel etikere, erkjennelsesteoretikere, vitenskapsfilosofier og språkfilosofier i systematisk henseende. I den forstand kan det tilsynelatende se ut til at Svendsens prosjekt kan betraktes som sammenfallende med det opplegget vi har til exphil i Trondheim. Bare med den forskjell at her i Trondheim ser læreboka fremdeles ut som den gamle, utslitte kongerekke fra Stigens dager, mens Svendsen har klippet opp kongene i små biter, og plassert bitene under systematiske overskrifter. Slik sett blir dette studentens og lærerens oppgave her i Trondheim: boka har ikke allerede gjort det for oss.

Men er dette mulig? Er det kanskje en meget god grunn til å framstille filosofien som en kongerekke som begynner med Platon og avsluttes med Donald Davidson og Jacques Derrida, etter å ha vært innom Carnap, Popper og Hempel? Med andre ord: hvorfor blomstrer Quine-industrien nå like ille som Kant-industrien har gjort det i 200 år?

For å svare på dette kan det passe å ta en liten tur innom Beate Børresens prosjekt. Boka «La barna filosofere. Den filosofiske samtale i skolen», Høyskoleforlaget 2003 og 2004, skrevet sammen med Bo Malmhøst, er ment som en håndbok for lærere i grunnskolen. Boka gir en rekke eksempler på hvordan man kan få barn (og mer voksne studenter) til å arbeide med filosofiske spørsmål.

Men et filosofisk spørsmål eksisterer ikke i et tidløst vakuum. Man formulerer utsagn og setninger på bestemte tider og steder. Filosofien som praksis har nedfelt seg i et enormt korpus av filosofiske tekster, og den videreutvikler seg i arbeidet med disse tekstene. Filosofien som praksis virkeliggjør seg i form av kommunikasjon. Og kommunikasjonen kan enten være muntlig eller skriftlig.

En informasjonsteknologisk forskningstradisjon har beskjeftiget seg med forholdet mellom muntlig og skriftlig kommunikasjon (Ong, Havelock, Eisenstein osv. osv.). Hvis vi ser på undervisningstradisjonen i filosofi, så har den etter at Gutenberg slo igjennom, bestått i muntlige seminarer over skriftlig materiale. Dette muntlige arbeidet nedfeller seg på ny i skrift i form av avhandlinger, semesteressay, bøker og artikler. Vi kan si at seminarets muntlighet er det som den humanistisk informasjonsteknologiske forskningen betegner som *sekundær muntlighet*. Det vil si at det er en muntlighet som baserer seg på skriften. Det samme finner vi ved TV som medium. Det er bilder av mennesker som snakker. Men alt dette snakket blir gjort mulig av skrift. Nyhetsoppleserne leser opp nyhetene, meteorologen gjengir en værmelding som blir gjort mulig av skrift, og prateprogrammene følger en plan som er nedfelt i skrift. Såpeoperaene har skriftlige manus. Osv. osv.

Slik også med Børresens bok. Den inneholder en stor mengde filosofiske tekster, en masse skrift, som læreren og elevene skal arbeide sammen med i timene. De fleste filosofiske tekstene er skrevet av amerikaneren Matthew Lipman. Når man leser Lipmans tekster blir man slått av hvor preget de er av amerikansk kultur og livsform, og hvor dårlig arbeid Børresen har gjort for å tilpasse tekstene til norske forhold. Nå sier Universitetsforlaget om Svendsen at han har skrevet på en måte som treffer sitt publikum, så vi må gå ut fra at han har gjort en bedre jobb.

Og dermed stiller vi oss selv spørsmålet: hvorfor må det gjøres en bedre jobb, hva vil det si at jobben er «bedre», hvorfor er det så vanskelig for meg å forstå Lipmans tekster, hvorfor framstår de for meg som hentet ut av en kultur som er meg fremmed? Er det fordi det er sant, som historistene på 1800-tallet hevdet, at fornuften er relativ til den kulturen du lever i?

Fins det *systematiske argumenter* for at fornuften er kulturell relativ? Problemene tyter fram fra alle kanter og ser ut til å gjøre alt umulig: gjelder disse systematiske argumentene bare innenfor min kultur, er de gyldige bare relativt til den? I den filosofiske kongerekka kan man ut over den tyske historisme, nevne hvordan den samme tankegangen slår i gjennom i vitenskapsfilosofien med Kuhns begrep om *inkommensurabilitet*.

Slik sett raser *prinsippet* for Svendsens og Børresens prosjekter sammen som korthus, uansett hvor dyktig det er gjennomført i praksis, noe jeg har tatt meg den arrogante frihet å ikke ane det minste om, hva angår Svendsen.

Tortur, frihetsberøvelse, erstatning (2003)

Innlegg på Bernt Hauges konferanse om påført lidelse,
Menneskerettshuset i Trondheim, høsten 2003

Hvorfor sitter vi her en hel dag og snakker? Er det fordi vi skal finne ut hvorvidt tortur er riktig eller ikke? Er det fordi noen av oss er for tortur? Neppes. Men hva er da poenget? Jeg vet ikke....

I middelalderen utøvet Inkvisisjonen tortur mot de som avvek fra den rette lære, dvs. mot de som ikke anerkjente den objektive, guddommelige orden slik den ble uttrykt i den allmenne kirkes vedtak. Det var bra å torturere og å bli torturert. For gjennom torturen ble den torturerte rensket for sine synder og kunne komme rett til himmelen.

Tortur, straff og disiplinering som retter seg direkte mot et menneskes kropp, ble ifølge Foucault i *Det moderne fengsels historie*, videreført også av de verdslige makter etter at den katolske kirke hadde opphørt med å være en slik makt, helt fram til begynnelsen eller til og med midten av 1800-tallet. Foucault refererer til offentlige henrettelser og kroppsstraffer som en publikumsbegivenhet. Han viser til beskrivelser av fullbyrdelsen av en parteringsdom i 1757:

[forbryteren skulle] på et skafott [...], knipes med glødende tenger på brystet, armene, lårene og leggenes kjøttfulle deler. Mens hans høyre hånd holder den selvsamme kniv hvormed han begikk det nevnte kongemord, brennes i hånden med svovelild, og på de steder hvor han er blitt knepet, skal det kastes smeltet bly, kokende olje, brennende harpiks, sammensmeltet voks og svovel, og deretter skal fire hester trekke og slite løs hans lemmer, kroppen brennes til aske og asken spres for vinden. (Etter Foucault, s.9)

Men, konstaterer Foucault, «Mot slutten av 1700-tallet og ved begynnelsen av 1800-tallet, er straffens dystre fest i ferd med å dø ut, skjønt den enkelte ganger blusser kraftig opp» (s.13). Det som skjer er at straffen ikke lenger retter seg mot kroppen, men mot en usynlig og immateriell størrelse som kalles *sjelen*.

Siden det ikke lenger er kroppen, er det sjelen. Nå når soningen ikke lenger skal arte seg om fysisk lidelse, bør straffen ha en dybdevirkning på hjertet, tanken, viljen tilbøyelighetene. Mably formulerte prinsippet én

gang for alle. «måtte straffen, om jeg så må si, ramme sjelen fremfor legemet.» (Foucault s. 20)

Den type straff som avløser tortur, partering og pine, er *frihetsberøvelsen*, altså fengsel. Man kan ikke komme utenom fysiske stengsler for kroppen når man skal berøve en person vedkommendes frihet. Men kroppen er nå kun et mellomledd i forhold til sjelen (s.15).

Foucault peker på at selv om man fortsetter med dødsstraff også i den nyeste tid, så forsøker man å gjennomføre denne straffen så smertefritt som mulig, i tillegg til at man skjuler den dømtes kropp. Han har funnet fram til rapporter fra de siste offentlige henrettelser i Frankrike, som fremdeles foregår på et skafott med fri adgang for publikum. Den dømte er gjort usynlig for mengden ved å være skjult under et sort klede. De amerikanske dødsdømte får sitt kroppslige velvære sikret til siste stund gjennom assistanse fra en lege. Og de siste fullbyrdede dødsdommer i Frankrike (1972), skjer i hemmelighet for publikum.

Foucault hevder at den moderne fengselsstraff nettopp ikke skal være noen pine, men et tap av *rettigheter* (s.20). Den som begår forbrytelsen ikke er mennesket som en kropp med tenkeevne. Det er sjelen alene. Derfor kommer spørsmålet om fornuft og vilje inn i avgjørelsen om straffens karakter og mengde. Vi havner i en paradoksal situasjon, nemlig at bare den som har en sjel, altså som er fornuftig og veloverveid, kan regnes som strafferettslig ansvarlig. Hvis man var sinnssyk i gjerningsøyeblikket, eller hvis man er det over tid, så er man ikke, eller har man ikke den instans i seg som er ansvarlig og som kan straffes. Men den som begår en forbrytelse, som avviker fra normalen, er jo nettopp en som er sinnssyk. Vi har strafferettens catch 22.

Foucault mener at dette setter straffen i et nytt lys: straffen er ikke noen form for hevn på samfunnets vegne overfor overtrederen, men et *disiplineringsiltak*, altså en hjelp for å føre forbryteren tilbake til det normale: å behandle forbryteren for hans sinnssykdom, slik at han kan bli frisk, altså en fri og ansvarlig borger. *Fengselsstraffen blir kontinuerlig over i psykiatriske behandling og rehabilitering.* Fullbyrdelsen av dommen blir «et ømt punkt hvor det kryr av psykologer og den moralske ortopedis lavere funksjonærer» (s.15). Forbrytelse og straff er ikke et spørsmål om hvilke handlinger som faktisk er utført, men om utøverens sjelstilstand:

Selv om straffen er en reaksjon på forbrytelsen kan den endres, (nedsettes, eller eventuelt forlenges) alt etter som den domfeltes atferd forandres. De dømmes også ved den behendige bruk av «sikkerhetstiltak» som ledsager straffen (inndratt oppholdstillatelse, sikring, å bli satt under tilsyn, tvungen medisinsk behandling), og ved tiltak som ikke er ment som en stadfestelse av overtredelsen, men tilsikter å kontrollere individet, å nøytralisere dets farlige sinnstilstand, å endre dets forbryterske tilbøyeligheter — tiltak, som ikke innstilles før den tilsiktede endring er oppnådd. Når domstolen drøfter forbryterens sjel, er det ikke ene og alene for å forklare hans forbrytelse, og for å ta hensyn til sjelen når det juridiske ansvarsforholdet skal fastslås. Når *sjelen* bringes på bane med slikt ettertrykk, når man er så oppsatt på å forstå den ved hjelp av så mange «vitenskapelige» metoder, så er det jo for at den selv skal dømmes, sammen med forbrytelsen, og for at straffen skal ta seg av den. (Foucault s. 22)

Istedenfor å følge etter Foucaults nitide dokumentasjon av denne straffens strukturforvandling, vil jeg gå ett skritt tilbake, til det Foucaults filosofi betrakter seg som et framskritt i forhold til, nemlig til den rene filosofi, og dens syn på mennesket og de rettigheter det ifølge Foucault blir fradømt ved straffedommen, nemlig til Hobbes, Descartes og Kant.

Hobbes (1651)

For Hobbes er mennesket en biologisk organisme. En organisme en mekanisme for selvbevarelse. Det vil si at individet reagerer automatisk med handlinger som tar sikte på å bevare seg selv. Dette beskriver Hobbes som en naturlov.

Siden vi som mennesker er like i dette henseendet, er det de samme gjenstander som bidrar til og som truer vår selvbevarelse. Denne konkurransen innebærer at andre mennesker er hvert menneskes naturlige fiender. Din din blotte eksistens er en trussel mot min. Naturtilstanden er en alles krig mot alle. Men sannsynligheten for hver enkelts selvbevarelse vil øke hvis vi klarer å tre ut av naturtilstandens krig og over i en fredelig samfunnstilstand. Selvbevarelsesprinsippet innebærer at man inngår en samfunnskontrakt, hvor alle lover alle å avstå fra vold mot å overlate til Staten å ha voldsmonopol. Fra nå av er mennesket moralsk ved å holde seg til den opprinnelige og alle senere

kontrakter. Men siden menneskets vesen ikke har forandret seg, vil det eneste som sikrer freden være trussel om død og vold fra Statens side.

At selvbevarelsen er en naturlov innebærer at mennesket er amoralsk: Men han foretar et betydningsskifte på tvetydigheten i begrepet lov. En naturlov er beskrivende, ikke normativ. En juridisk lov er normativ, og innebærer begreper om *rettigheter og plikter*. Hobbess foretar en ubegrunnet overgang fra begrepet naturlov til begrepet om Den naturlige lov, når han sier at denne uttrykker individets rettigheter. Den naturlige lov sier: Søk fred hvis mulig, hvis ikke er ethvert middel til selvbevarelse tillatt.

Descartes: sjelen

Hobbess betrakter samfunnet som noe som springer ut av hvert individs vilje fordi det lønner seg for individet. Individets vilje ligger til grunn for samfunnet — bortsett fra at det er uforståelig hvordan Hobbess kan forutsette at individet har noe slikt som en vilje når det bare handler ut fra den naturlige lovs naturlov.

Descartes løser dette problemet ved å skille sjelen fra kroppen og betrakte sjelen, som en immateriell substans, som det egentlige mennesket. Om sin tidligere oppfatning av mennesket som et tenkende dyr, sier Descartes:

De tanker som først dannet seg, var at jeg hadde et ansikt, hender, armer og hele denne bygning av ledd og lemmer, slik man også finner den hos lik, og som jeg betegnet som legeme. Dernest meldte seg den tanke at jeg ernærer meg, at jeg går, at jeg føler og at jeg tenker, og disse virksomheter tilskrev jeg sjelen. (II.5, s.29)

Men gjennom sin metodiske tvil kommer Descartes fram til at jeget og sjelen slett ikke kan omfatte de kroppslige funksjoner og virksomheter han nettopp har beskrevet. Gjennom å tvile på alt kommer han til den logiske grensen for tvil: Når jeg tviler på alt, kan jeg ikke tvile på at jeg tviler. Å tvile er å tenke. En tanke er ikke noe som kan påtreffes uten en bærer: jeget, altså sjelen. Dette er altså det eneste som tilhører mennesket: *jeg tenker, altså er jeg*.

Hvorledes er det så gått med et som jeg [tidligere] tilskrev sjelen, som det å ernære seg og å gå. Men nu da jeg ikke lenger har noe legeme, så blir dette også bare innbildninger. Fornemmelser? Men heller ikke dette kan komme istand uten legeme. Også i søvne var det jo meget jeg trodde jeg

fornemmet, men som jeg senere ble klare over at jeg ikke hadde fornemmet. Tanker? Her ligger det hele: bare tankeakten (*cogitatio*) er det som ikke kan adskilles fra meg. Jeg er, jeg er til, det er sikkert. [...] Jeg er da altså nøyaktig talt bare noe tenkende (*res cogitans*), det vil si: ånd, eller sjel, eller intellekt eller fornuft, ord hvis betydning tidligere var meg ukjent. (II.6, s.30)

Når makten skal kontrollere et vesen som kun og utelukkende er noe tenkende, må kontrollen rette seg nettopp mot dette vesenets vesen: tenkningen. Mens kroppen er underlagt naturlovenes tvang, er det sjelens vesen å være fritt. Til Descartes' filosofi hører altså frihetsberøvelsen som kontrollmiddel. Nå synes det merkelig å skulle sette kroppen i fengsel, mens det er sjelen som skal kontrolleres. Men kroppen har jo en forbindelse til sjelen: hver kropp har sin sjel. Sjelen kan ikke forlate kroppen slik skipperen kan forlate sin skute Så det å sette kroppen i fengsel er bare et middel til å berøve sjelen dens frihet.

En slik teori har imidlertid den ulempen at den er helt i utakt med straffehistoriens kronologi. Foucault beskriver overgangen fra kroppsstraff til frihetsberøvelse som noe som finner sted i løpet av 1800-tallet. Men vi kan betrakte Descartes filosofi som en forutsetning for det som kommer senere.

Kant: den antropologiske slummer

Mens sjelen står forut for sin kropp og medlemskapet i samfunnet er helt irrelevant for Descartes, er det hos Kant et gjensidig avhengighetsforhold mellom kropp og sjel: Uten kropp, ingen sjel, og uten begge deler intet menneske. For Foucault er Kant den filosofen som samtidig avslutter den kroppsløse opplysningstiden og innleder historiens og menneskets tidsalder, den tid hvor mennesket som sjel er tilstede i tiden og historien med sin kropp.

a) Den rasjonalistiske Kant

Rett, og rett til å straffe, springer for Kant ut av et *a priori prinsipp*, nemlig *det kategoriske imperativ*.

Dette prinsippet og dets a priori kilder kan vi ha en spesielt rasjonell erfaring av, slik at vi kan kalle det et *fornuftens faktum*. Kant ber oss forestille oss at myndighetene gir oss valget mellom å vitne falskt mot en uskyldig eller umiddelbart å bli slept til galgen. Vi vet alle hva det er riktig å gjøre, og dermed vet

vi også at vi har frihet til å gjøre det, ifølge Kant. Trusselen om vår egen død, som ifølge Hobbes er det eneste som får oss til å handle, er i en slik situasjon intet mot vår bevissthet om at det er *riktig* å tale sant, og dermed ta konsekvensen ved egen død. En erfaring av moralen som et fornuftens faktum har vi ifølge Kant når det er en motsetning mellom selvbevarelsesprinsippet og moralens krav. Da erfarer vi moralens krav som noe som står over den sansbart erfarbare eksistensen.

Vår bevissthet om at det i den nevnte situasjonen er riktig å tale sant, uavhengig av selvbevarelsen, springer ifølge Kant ut av *det kategoriske imperativ*. Dette skiller seg fra de tekniske eller også hypotetiske imperativer. De hypotetisk/tekniske imperativene sier: *hvis* du vil målet, så må du *også ville midlene* til det. Her er det tilfeldig, avhengig av smak og behag, følelser, oppdragelse, kultur, hvilke mål vi har. Ut fra de tekniske imperativene kunne vi kanskje sagt: Hvis du vil få sannheten ut av en mistenkt, så må du også ville pine ham. — Hvis det nå er slik at tortur er et adekvat middel til å få sannhet og tilståelse.

Men det kategoriske imperativ inneholder ikke noe *hvis*: det sier hvilke formål vi alle må ha som mennesker. Det uttrykker de betingelsene som gjør det mulig å ville noe, å ha en vilje overhodet. Slik sett kan det kategoriske imperativ ikke være noe vi velger å ville eller ikke. Det kategoriske imperativ sier for det første at handlingen må kunne tenkes som et tilfelle av en allmenn lov. Det å lyve, underslå, stjele kan ikke tenkes som tilfeller av en allmenn lov. Det ser vi hvis vi forsøker å formulere den allmenne loven: Enhver som avgir et løfte akter å la være å holde det. Løftebruddet eller løgnen tenkt som allmenn lov gjør seg selv umulig. Ingen vil anse ytringen «Jeg lover deg.....» som meningsfull hvis regelen var at man ikke kom til å gjøre det man lovte å gjøre. Så den allmenne loven er en forutsetning for handling og ytring.

Det å følge den allmenne loven innebærer at vi handler med sikte på et formål. Loven er en prosedyre som fører oss til målet. Noe har verdi ved å være et mål og noe er et mål i kraft av at mennesket følger lover og prosedyrer. Det vil si at alle ting har en verdi kun relativt til mennesket som et formålsrettet, altså regelfølgende vesen. Alle ting har en verdi relativt til mennesket. Dermed følger det at det fins noe som har absolutt verdi, nemlig mennesket. Mennesket er her ikke kropp og dyr, men fornuft: evnen til å følge regler. Så mens den første formuleringen av DKI sier at vi nødvendigvis

må har regelen som formål, så sier den andre at det er mennesket som fornuftsvesen som er det absolutte formål. Kant sier at vi alltid må handle slik at vi respekterer menneskeheten i vår egen og den andres person, og aldri bruker oss selv eller den andre kun som et middel. «Menneskeheten» er her fornuften, evnen til å følge regler. Men denne menneskeheten ville ikke ha eksistert hvis vi ikke også hadde en kropp. Og kroppen trenger å dekke sine behov, noe som for Kant er det samme som lykke. Så DKI sier at vi har det høyeste gode som nødvendig formål: Moralitet som betingelse for lykke og behovstilfredsstillelse.

b) den antropologiske Kant: rettspliktene

Av moralloven/DKI følger ifølge Kant rettsprinsippet. Det å følge moralloven/DKI innebærer at vi er frie. Frihet kan være enten indre eller ytre. Moralene angår den indre frihet, viljens og tankens frihet, mens retten angår den ytre frihet: handlefriheten.

Wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralische Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den *moralischen* Imperativ, welcher ein pflichtgebietender Satz ist, aus welcher nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d.i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann. (s.347)

Den ytre frihet, handlefriheten har ett prinsipp, rettsprinsippet, som sier at min frihet begrenses av hensynet til de andres handlefrihet.

Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann. (MdS s.337)

Ifølge Kant er det ikke mulig å tvinge en annens vilje, men det er mulig å tvinge en annens handlinger. Retten består i lover, fulgt av mulig tvang, til å gjennomføre rettsprinsippet. Urett er det som hindrer den enkeltes handlefrihet, når dette hinderet nettopp ikke er hensynet til den andres frihet. Statens rett til å tvinge borgerne er legitimert av borgernes frihet, og rettstilstanden er nå den gjensidige tvang av hensyn til den enkeltes frihet (MdS s.338-9).

For spørsmålet om tortur er Kants kapittel om strafferetten kanskje det mest relevante. Kant definerer strafferetten som statens rett til å påføre borgerne smerte:

Das *Strafrecht* ist das Recht des Befehlshabers gegen den Unterwürfigen, ihn wegen seines Verbrechens mit einem *Schmerz* zu belegen. (MdS s.452)

Det kategoriske imperativ innebærer at loven og mennesket er absolutte formål, og strafferetten springer ut av det kategoriske imperativ. Slik imperativet er kategorisk, og ikke noe som utøves for å oppnå et mål, slik må også straffen være kategorisk. Slik moralen ikke er nyttig, slik kan heller ikke straffen være nyttig, — hverken for samfunnet eller straffedømte. Kant vil overhodet ikke slippe til «den lavere ortopedis funksjonærer», sosionomer, kriminologer og psykologer, hvis oppgave er rehabilitering.

Straffens moralsk-kategoriske karakter innebærer at straffen må stå i direkte forhold til forbrytelsen. Ifølge Kant følger gjengjeldelsesprinsippet, øye for øye, tann for tann, med logisk ubønhørighet av det kategoriske imperativ. Den som begår tyveri og underslag truer eiendomsretten i samfunnet. Gjengjeldelsesprinsippet medfører at da må straffen bestå i konsekvensen av egen handling, nemlig eiendomsløshet for en periode tilsvarende graden av forbrytelse. For Kant vil eiendomsløshet innebære slaveri, altså tvangsarbeid. Bøter vil ikke fungere. For den rike vil en bot tilsvarende det han har stjålet knapt nok merkes, mens den fattige blir eiendomsløs av det. Tvangsarbeidet gjør begge like eiendomsløse for den perioden de sitter inne. Når det gjelder overlagt drap er Kant nådeløs: ingen morder har rett til å leve.

Historiens tidsalder

Foucault sier om moderne tid at straffens forhold til kroppen bare er et middel til å nå fram til sjelen. Gjennom sin rettsfilosofi innleder Kant denne typen tenkning. Den tvang som gjennom retten retter seg mot kroppen, i form av fengsel, tvangsarbeid eller dødsstraff, er begrunnet i forholdet til sjelen og dennes moralske prinsipp.

Nåtiden

Ut fra sine opplevelser i amerikansk eksil under annen verdenskrig skriver Horkheimer og Adorno om forholdet mellom den økonomiske virkeligheten og Kants moralfilosofi:

Den er den borgerlige tenknings håpløse prosjekt om å begrunne de hensyn, som er nødvendige for sivilisasjonens eksistens, på annen måte enn gjennom materielle interesser og vold/makt. [...]. Den borger, som ut fra det kantianske motivet om aktelse for loven blotte form lar en fortjeneste gå fra seg, er ikke opplyst, men overtroisk, en narr. (Dialektik der Aufklärung, s.78)

Og umiddelbar før dette:

Die Morallehren der Aufklärung zeugen von dem hoffnungslosen streben, an Stelle der geschwächten Religion einen intellektuellen Grund dafür zu finden, in der Gesellschaft auszuhalten, wenn das Interesse versagt. (DA, s.77)

I motsetning til Kant, som ut fra Hobbes ser på retten som fellesskapets konstituering av seg selv som fellesskap, og på straffen som fellesskapets opprettholdelse av seg selv, står vi i dag overfor en ny type straff som ikke var så sentral for Foucault. Forbildet finner vi i amerikansk rett, hvor den vanligste replikken borgerne i mellom er «See you in court». Jeg tenker altså på sivile søksmål om erstatning. Vi har i det norske nyhetsbildet sett at personer som ut fra straffeloven og offentlig anklage er blitt frikjent, i sivile søksmål er til dømt til å betale erstatning til offeret i den forbrytelsen de selv er frikjent for.

I tillegg til den offentlige idømmelse av frihetsberøvelse og dermed disiplinering i form av psykiatrisk behandling og rehabilitering, blir gjerningsmenn stadig oftere dømt til å betale erstatning til forbrytelsens offer. Eller sagt på en annen måte: den som er offer for forbrytelsen er ikke lenger fellesskapet. Og den som ut fra dette har rett til å straffe er ikke lenger fellesskapet, altså samfunnet. Det er de individene som gjerningen i en helt konkret og sansemessig forstand har truffet.

Et sivil erstatningssøksmål består altså i at individer krever hevn og bot av hverandre. De som er offer for slike søksmål er ikke bare private individer som private, men det er også private individer for såvidt som de utøver roller

på vegne av det offentlige. Jeg tenker f.eks. som leger og helseinstitusjoner som i stadig høyere grad blir avkrevd erstatning av sine kliner og pasienter.

Erstatningssummene er av en slik størrelse at det vil være umulig for en vanlig lønsmottager noen gang å kunne innfri gjelden. Det vil si at lenge etter at man har avtjent sin frihetsberøvelse i et offentlig fengsel, sitter man i et annet individs gjeldsfengsel. Til en kort frihetsberøvelse på vegne av fellesskapet hører nå for tiden et livsvarig opphold i bankenes gjeldsfengsel. Eieren av hundene som drepte et lite barn blir utsatt for en økonomisk hevn fra barnets foreldre som innebærer livsvarig forgjeldelse. En ung mann som ble frikjent for drap, ble likevel dømt til livsvarig gjeldsfengsel i relasjon til offerets foreldre.

Dette innebærer to ting relativt til den nyere tids begrunnelse av overgangen fra kroppsstraff til frihetsberøvelse og behandling=disiplinering. For det første betyr dette at mennesket ikke lenger er identisk med sin sjel, med med sin gjelds-/lønnskonto i banken. Alle de betraktninger om gjerningsmannens sjelelige evner: lar han seg behandle, var han tilregnelig, kan han gjøres tilregnelig, er sjaltet ut. Hvis disse betraktningene skulle vært videreført, måtte man ha vurdert: hva er gjerningsmannens betalingsevne? Er han uforbederlig bankerott og blakk, eller kan han rehabiliteres, altså disiplineres til å skaffe penger/erstatning til veie? Men slik er det ikke. Slik kroppsstraffen var lik for alle, og sto i direkte forhold til gjerningens art, slik står erstatningskravet utelukkende i forhold til offerets/de gjenlevendes behov.

For det andre innebærer det at vi, med Hobbes' terminologi, har kommet tilbake til naturtilstanden. Privatretten er den sublimerede naturtilstand. Samfunnets som den instans som har monopol på straff har trått tilbake. Isteden har vi på nytt alles kamp mot alle. Men måten kampen nå utøves på, er ikke med sverd, men med erstatningsadvokat.

Universitetet og forskningens frihet (2003)

Denne må ha vært offentliggjort ett eller annet sted, i og med at rektor, den teknologifaglige Hiis Hauge svarte med å stille spørsmål ved min humanvitenskapelige kompetanse. Kanskje var det Universitetsavisa.

NTNUs styre har vedtatt å avskaffe den kollegiale styringen av universitetet. Dette skjedde stikk i strid med omtrent samtlige høringsuttalelser. Etterpå blir to av styrets eksterne representanter sitert i Adressa. Karl Glad sier at dette med kollegial styring ser ut til å være et «hellig prinsipp» som man bør kvitte seg med. Videre sier han at det ikke er mulig med valgte ledere, fordi disse har lojaliteten til de de er valgt av, og ikke til styret ovenfra. Og Chr. Thommesen sier at de som sitter i styret kan styre, og trenger ikke å lytte til de styrte. To spørsmål er dermed stilt: 1. Hvorfor innebærer hele universitets-tradisjonen fra Platons akademi i oldtiden til NTNU fram til og med år 2002 et ideal om kollegial styring? Og 2. Hva vil det si å kunne styre - særlig et universitet?

Det er mange som gjerne vil slakte hellige kuer. Men da må man spørre både hvorfor «de andre» betrakter dem som «hellige», -- og hvorfor slakteren er ute etter å slakte. Ser vedkommende anledningen til å tilrane seg noe som et fellesskap er så avhengig av at de nettopp holder det hellig? Hvorfor holder vi f.eks. rettferdigheten og sannheten hellig, og hvorfor er noen ute etter å slakte dem?

Et universitet er en vitenskapelig institusjon. Vitenskapene søker etter sannhet ved hjelp av fornuften. Fornuften krever begrunnelse, argumentasjon og av og til også bevis. Det å tilegne seg vitenskapelig kompetanse er en lang og strevsom prosess med kontinuerlig kvalitetskontroll. Men hvem kan kontrollere vitenskapelig kvalitet? Jo, den som selv har vitenskapelig kompetanse. Det er ingen som blir utlært i forskning og som sitter med de endelige svarene. Én kan ikke kontrollere de andre. Isteden må vi kontrollere hverandre. Vi etterprøver stadig hverandres argumenter, metoder, begrunnelser og bevis. Hvilke kriterier som gjelder, hvilke metoder som fører fram, er gjenstand for en aldri avsluttet argumentativ dialog mellom utøverne av faget. Den vitenskapelige fornuft, lik fornuften i sin allmennhet, er ikke bare en evne inne i hodet på den enkelte, f.eks. sjefen, men evnen og viljen til å delta i en dialog mellom medarbeidere. Dette er like gyldig, eller skal vi si hellig, i dag som den gang Platon skrev sine dialoger. Hvis vitenskapen blir utsatt for et sjefsvelde, vil én persons vilje kunne lukke av for mulige forskningsveier, argumenter og bevis.

Slik blir hr. Glads forestillinger om «lojalitet» «oppover» og «nedover» fullstendig irrelevante. Vi er hverken lojale oppover eller nedover. Vi er «lojale» mot forskningen og mot universitetets idé. Det er uforenlig med forskningens idé å være lojal mot Karl Glad. I renessansen preges uttrykket «Gud står ikke over grammatikerne»: Fagkyndigheten kan ikke underordne seg makten uten å gjøre vold på seg selv som fagkyndighet. «Lojalitet» peker på *unntak* fra allmenne moralske regler. F.eks. i det patriotiske utsagnet: «Right or wrong: my country».

Også for undervisningsdelen av universitetet er kollegialiteten nødvendig. Vi skal levere forskningsbasert undervisning. Vi er profesjonelle pedagoger like mye som vi er profesjonelle forskere. Hva skal undervise i og hvordan inngår i vår fagkyndighet og må utvikles under kollegial meningsutveksling. Vi er ikke funksjonærer i en institusjon som kan fungere like godt uten oss: det er vår fagkunnskap i kollegial dialog, også på det pedagogiske området, som *utgjør* universitetet.

»Ledelsens» forsøk på å «frita oss» for «administrative byrder», slik prosjektet var i første trinn på vei mot sjefsuniversitetet, nemlig ORGUT, må betraktes som det å stille vår, dvs universitetets, altså samfunnets fagkunnskap på et sidespor. Forsøket på å realisere de høyverdige målene «å skaffe oss mer forskningstid» ved å «begrense møtevirksomheten» har vist seg å avskaffe arenaene for den kollegiale dialog og polemikk som er nødvendige for den vitenskapelig fornuft og for driften av et universitet. I samme åndedrag må vi nevne nedleggelsen av Universitetsavisas papirutgave.

Når så mye er sagt, er spørsmålet om hva det vil si å styre et universitet besvart. Høringsuttaalelsenes ønske om å videreføre en kollegial styring dreier seg mindre om «demokrati på arbeidsplassen» enn om utøvelsen av og nyttiggjøringen av den vitenskapelige kompetansen.

Dernest: hva mener filosofene med at mennesket er et autonomt vesen, et vesen som har evnen til å styre seg selv? Er ikke det bildet jeg har forsøkt å tegne av den vitenskapelige fornuft samtidig et bilde av samfunnet som sådant? Alle føler seg krenket av å bli bestemt over uten selv å delta i beslutningen. Det er demoraliserende og ødelegger motivasjonen. Demokratiet er forsøket på at mennesket virkeliggjør sin evne til å bestemme over seg selv. Slik våre teorier formes i diskusjonen med våre kolleger, slik formes også, idéelt

sett, våre standpunkter gjennom den *i festtaler* mye omtalte åpenheten i et demokrati. Glad og Thommesens forakt for demokrati i sin allmennhet, og for ens medmenneskers fornuft, som ligger i uttalelsene er kanskje enda verre enn deres pinlige vankunne overfor vitenskapelige virksomheters særegenhet.

Sosiologiens klassiker Max Weber (norsk oversettelse: «Makt og byråkrati» 1979), beskriver hvordan den anarkistiske krigen om markedsandelene mellom bedriftene framtvinger en militær kommandostruktur innad i bedriften. Det som i første omgang viser seg effektivt er et formelt byråkrati. Men dette byråkratiet får en egendynamikk, hvor det bidrar til å opprettholde og styrke seg selv på bekostning av bedriftens innholdsmessige virksomhet. Slik sett kan Karl Glad og Hiis Hauge nå stå klar til å outsource forskningen og undervisningen fra universitetet, slik man har erstattet konservatorenes faglige virksomhet med et reklamebyrå ved et museum i Stockholm. Den formelle rasjonalitet i styring og byråkrati kveler og spytter ut den innholdsmessige rasjonaliteten i virksomheten.

For å motvirke dette er det helt nødvendig at Universitetet, som en av samfunnets bærende kulturinstitusjoner, som samfunnets kunnskapsbase, er beskyttet mot kravene om kortsiktig nytte og «effektiv styring». Staten, som legegmliggjøringen av samfunnet og demokratiet, må styre universitetet ved å stille krav til opprettholdelse og dyrking av kunnskaper langt ut over det som i dette nå kan selges på markedet. Dette kan bare skje ved at man gjør det motsatte av «å fristille» universitetet fra departementet.

Nå som Biblioteket i Alexandria er gjenoppbygd har det vært mye oppmerksomhet på hvordan det brant i oldtiden. Men det var svært lite som brant. Resten av skriftene ble brukt til å pakke inn fisk i, fordi man oppfattet det som nyttigere. Som vi forstår av Gatts-sakene er demokrati også gått av moten.

Lek og fag i barneskolen (2002)

Adresseavisen 3.6.2002

«Er lek et fag i barneskolen?» spør Ingvill Holden ved Program for lærerutdanning ved NTNU. Hun tar for gitt at svaret er nei, og at det må vi ta konsekvensen av: «Noen må ha misforstått helt. Lek er en naturlig tilnærming til fag i grunnskolen, ikke et fag i seg selv!» Overfor dette mener jeg at lek bør være et fag i barneskolen, og jeg håper at det er det.

Mål og middel.

Holden stiller det svært viktige spørsmålet om hva som er mål og middel, hva som er innpakning og innhold. Men hun svarer bare indirekte på sitt eget spørsmål. Eller: hun tar for gitt at hennes perspektiv er det eneste mulige, og at når hun bare får sagt det, så vil vi andre være enige. Men det er vi ikke. Hennes svar oppsummeres i en metafor: «Om bakken er bratt, kan det hjelpe å synge mens man går, men hvis man bare synger og ikke går, kommer man aldri til toppen!» Her forutsetter Holden at det å synge og leke bare er et middel til noe, f.eks. å komme til «toppen». Men nå er det mange av oss som f.eks. synger i kor eller spiller i korps, og vi har ikke tenkt oss noe sted. For oss er spillet og leken et mål i seg selv og ikke et middel til noe «høyere». Så hvor er det Holden nå har bestemt at vi skal, hvilken topp forutsetter hun at vi må til, og hvorfor forutsetter hun ikke at vi skal til en dal eller en slette isteden? Altså: hva er midlet et middel til? Går det an å begrunne et mål? Eller må man bare ta målene for gitt, og bruke dette gitte som en begrunnelse av midlene?

Lek som middel?

Vi kan egentlig ikke spørre: hva er lek og spill et middel til. Lek, sang og spill er ikke middel til noe, de er et mål i seg selv. De hører vesentlig med til det å være menneske, og spesielt til det å være barn. Hvis barna ikke får lekt nok, tar man fra dem barndommen. Man kan selvfølgelig spørre, hva er poenget med barndommen, hva er barndommen et middel til? Og Holden svarer på et vis: den er et middel til å bli voksen, og et middel til å lære noe. Og da kan vi igjen spørre: hva er poenget med å være voksen, og hva er poenget med å lære noe? For Holden er matematikk er viktig, og hun nevner instrumentell nytte for teknologifag. For antikkens matematikere, som for dagens fagmatemati-

kere, er matematikken en lek: den er virkeliggjøringen av et aspekt ved menneskets vesen, men ikke et middel til noe annet. At matematikken også har teknologiske anvendelser er for en som først og fremst er interessert i matematikk, av underordnet betydning. Det var gleden ved å betrakte kosmos' evige orden som var grekernes begrunnelse for matematikken. For grekerne var poenget med å lære noe gleden ved å virkeliggjøre menneskets evner. Dette er også poenget med å være menneske. Men nå for tida forutsetter alt for mange at vi lever for å arbeide. Men da har man gjort mennesket til middel for økonomien, mens det burde ha vært omvendt: økonomien er et middel for å leve, og å leve godt. Grunnen til at tanken at man lever for å arbeide har grepet om seg, er selvfølgelig den knallharde konkurransen som en rendyrket markedsøkonomi fører med seg: hvis man ikke arbeider nok, går bedriften konkurs, og man har «ikke noe å leve av». Her må det gå an å holde to tanker i hodet samtidig. Holdens innlegg forutsetter som en slags premiss at vi lærer for «for å nå toppen». Men samtidig må man klare å holde den kritiske tanken i hodet: vi lever ikke for å arbeide, vi arbeider for å leve, og for å leve godt. Og når vi lever godt, så er det vi gjør ikke et middel til noe annet, det er ikke form eller innpakning, det er et mål i seg selv, slik det å synge i kor eller å leke er det. Det er meninga med livet, som det heter.

Hvilket fag er det å være menneske?

Holden sier at «basisfagene må styrkes», og setter et sjokkert utropstegn etter konstateringen av at noen skoler bestemmer at «to av timene skal gå til lek!». Her kan vi lære av filosofen Platon. Platon var helt på høyden med sin tids matematikk, og krevde av alle sine studenter at de skulle beherske matematikk. Men her er også en av de første som teoretiserer omkring selve det å være menneske. Det er klart at en som kan et fag, sier Platon, er *dyktig* som fagmann, f.eks. som skomaker, skipsbygger, lege osv. Men, spør Platon videre, og dette spørsmålet stiller ikke Holden, er det å være teknisk dyktig, dyktig som fagmenneske det samme som å være dyktig som menneske? Hva vil det si å være dyktig, ikke som skipsbygger, men som menneske? Platon svarer selv at det er å kunne handle rettferdig ut fra en viten om hva rettferdighet er. Denne rettferdigheten kan bare virkeliggjøres i et samfunn hvor medlemmene anerkjenner hverandre som likeverdige gjennom en dialog. Og nettopp dette er det barna lærer gjennom lek. (På grunn av skuffelse over at ikke alle har vilje og talent til å delta i en slik dialog blant likemenn blir Platon elitær,

og sier isteden at samfunnet må styres av de som *har* slik vilje og talent.) Både i rollespillsleker og i forskjellige typer spill, som sura, hoppe tau, paradisi, forskjellige typer ballspill, lærer de rettferdighet og gjensidig anerkjennelse. Her nytter det ikke å jukse, eller å tilsidesette reglene gjennom å være sjef. Hvis det er noe «fag» det er katastrofale tilstander i i verden i dag, så er det faget å være menneske, rettferdighetens fag. Dette har man også oppdaget på forskjellig hold, og har f.eks. dannet begrepene «emosjonell intelligens» og «sosial intelligens», som betegner langt viktigere egenskaper hos et menneske enn «å nå toppen» ved å kunne løse lørdagsmagasinets IQ-nøtter. Kanskje Ariel Sharon har lekt for lite som barn? Har de palestinske selvmordsbomberne lekt nok som barn?

Det er leit at studentene er for svake i matematikk til å dra nytte av teknologisk utdanning. Men det går ikke an å bruke det som påskudd til å sette de enkelte fag *i motsetning til* leken i barneskolen eller i livet som sådan. Mine barn leker mye mer på skolen enn det jeg gjorde som barn. De lærer også veldig mye mer i alle fag enn det jeg gjorde. Men alle fag står overfor en fare for forvitring hvis instrumentell nytte, altså teknologi, skal være den *eneste* målestokken. Vi må kunne ha to tanker i hodet samtidig. På den ene siden: vi kan ikke leve, og leve godt, hvis vi ikke ser på instrumentell nytte, – *også*. På den andre siden: Teoretiske fag kan bare overleve hvis vi beskytter dem mot nyttekravene og ser dem som lek: som virkeliggjøringen av menneskets vesen, som det eneste dyret med evne til teori. Vi lærer historie, kunst, filosofi, samfunnsfag *og ikke minst matematikk* for å virkeliggjøre menneskets vesen i oss selv, altså som lek.

Fra mythos til logos og sakprosa: t/r? (2001)

Platons forbud mot diktekunsten.

Universitetsavisa, Trondheim

Da denne sto på trykk i Universitetsavisa var reaksjonene voldsomme og delvis overraskende. Professor Geir Moe ved Fakultet for Marin teknologi, skrev et langt motinnlegg hvor hovedpoenget er at jeg burde ha visst at Platon var tilhenger av en autoritær stat. Det bruker han som et påskudd til å skjelle ut exphil og alt dets vesen, som noe som tapper verdifulle penger og studentenes knapt tilmålte tid ut av teknologistudiene.

I samme nummer kommer også et krakilsk utbrudd av professor Bjørn Rasmussen ved Institutt for film, drama og teater, som påstår at jeg ikke har skjønt at vi lever i multimediaalderen. Jeg skrev et utkast til svar til Moe, men sendte det ikke inn. Det var nytteløst å forholde seg til et utbrudd som brukte forekomsten av ordene «filosofi» og «Platon» som påskudd for å luften et hat mot alt som ikke var teknologisk vitenskap. Jeg har likevel gjort ferdig svaret denne gang, og lar det følge umiddelbart etter denne artikkelen.

Rasmussens lesning av min artikkel var like grundig som Moes. Men siden jeg direkte hadde tråkket hans kjepphest på hovene, nemlig at vi må innrette oss etter at vi lever i multimedialderen, hadde det mer av fornuft for seg å svare ham. Hvilket jeg gjorde. Svaret til Rasmussen følger etter svaret til Moe. Som siste avsnitt i artikkelen viser, er den et innlegg mot konsernmodellen som styringsform på Universitetet. Hverken Moe eller Rasmussen kan ha lagt merke til det.

For ca 2400 år siden framsatte Platon påstanden om at diktning er en trussel mot samfunnet, og at den må erstattes av «vitenskap» som formuleres i *dialogisk sakprosa*. Diktningen er i vårt samfunn et så marginalt fenomen at det alvor Platon legger i å bekjempe den virker helt proporsjonsløst. Men ved å undersøke Platons teori kan vi lære både noe om humanvitenskapenes oppgave og om forholdet mellom skriftlig sakprosa og fornuft. Humanvitenskapene lærer oss blant annet å lese og skrive. Ikke i elementær forstand: Isteden gir de oss bl.a. en bevissthet om at det medium og den form en tanke formuleres i er av avgjørende betydning for de tanker det er mulig å uttrykke. Med medium mener vi bl.a. tale, håndskrift, tekstbehandling, e-mail, bilder osv. Med form mener vi bl.a. vers, roman, dialogisk eller monologisk sakprosa, formler og andre symboliseringer osv. Humanvitenskapene er opp tatt av våre uttrykk og deres medier, det som i dag ofte kalles informasjonsteknologier. De gir oss innsikt i menneskets vesen som symbolbrukende, tankeformende dyr, og dermed i hva slags kultur eller samfunn som kan tenkes å virkeliggjøre menneskets vesen. Undersøkelsen av dette i forbindelse

med Platon peker på en forbindelse mellom skriftlig, dialogisk sakprosa og fornuft. Gjennom den dialogiske drøfting mellom likemenn kommer *fornuften* til orde: bevisstheten om at vi er selvlovgivende vesener. Platon oppfatter dette som fundamentet for vitenskapelig virksomhet.

Platons argument inngår i overgangen fra *mythos* til *logos*. Til *Exphil* har man stort sett behandlet denne overgangen som veien fra et mytisk til et vitenskapelig verdensbilde. Homer beskriver en mytisk verden, styrt av gudenes og skjebnens inngrep. De første filosofenes jakt etter naturens tilgrunnliggende og styrende prinsipp, på gresk: *arkjé*, oppfattes som en foregripelse av det moderne begrepet om naturlovene. Men ved å se denne overgangen i lys av Platons kritikk av diktekunsten kan vi oppdage at hovedsaken vel så mye er menneskets løsrivelse fra gudenes og skjebnens herredømme ved hjelp av en ny teknologi: skrivekunsten. Gjennom skriftlig, dialogisk sakprosa blir det mulig for menneskene å løsrive seg fra den mytiske fortids herredømme, og etablere et selvstyre basert på fornuft og kritikk i et fellesskap av likemenn. I Platons alternativ til diktekunsten henger sakprosa, fornuft og selvbestemmelse sammen.

Platon har tre hovedargumenter mot diktekunsten. *For det første* gir diktningens *innhold* dårlig oppdragelse. Den beskriver forbilledlige personer (guder og helter), som begår umoralske og sveikefulle handlinger. Ungdommen gis forbilder som får ubesindige raserianfall, som begår incest og fadermord, som bryter løfter både overfor hverandre og overfor ordinære mennesker, og som mangler mot og besluttsomhet. Som tilhørere identifiserer oss med forbildene i diktningen. Dermed hengir vi oss til følelsene, til frykt og medynk. Vi utsetter oss selv for samme handlingslammelse og manglende evne til rasjonell tenkning som diktningens forbilder.

For det andre er diktningens *form* suggererende. Diktningen er på vers: den har medrivende rytmer og fengende melodi. Tilhørerne blir oppslukt av musikken: de danser og tramper takten og synger med. Den kunstneriske kvaliteten i et verk består for Platon i at rytmen og melodien er medrivende, at handlingen (plottet, gresk: *mythos*) er fengende, at dikteren klarer å få publikum til å identifisere seg med hovedpersonene. Identifikasjonen med hovedpersonene gjør at vi som publikum hengir oss til frykt og medynk. Jo større grad av kunstnerisk kvalitet, desto mer moralsk forkastelig er kunstverket for Platon. Det å overvære framføringen av et dikterverk eller et skuespill er en

nytelse. Nyttelsen er en følge av den kunstneriske kvaliteten, og medfører at publikum *kritikkøst* gjør til sine egne de holdninger og normer kunstverket formidler. For Platon gir diktningen ikke rom for logisk argumentasjon og kritisk drøfting. Den gir ikke rom for at menneskene lar seg styre av sin egen fornuft.

For det tredje framstiller diktningen bare konkrete personer i konkrete handlinger. Diktningen er ute av stand til å fortelle oss noe om de allmenne prinsippene som ligger til grunn for handling og samfunn, og for forholdet mellom individ og fellesskap. Diktningen er ufornuftig fordi den ikke gir oss innsikt i *det som er* (de tidløse prinsippene). Isteden gir den oss *forestillinger* om det som er i form av et mangfold av handlinger som blir til og deretter opphører.

Platon er en av de første som har et bevisst program om ikke å skrive på vers. Han skriver dialogisk sakprosa. Han framstiller dialogpartnere som *argumenterer* for at *det er slik* eller slik. Den dialogiske formen lar utdypende spørsmål og motargumenter, komme til orde. Platon overtar sin lærer Sokrates' spørsmål: «Hva er rettferdighet?». Han nekter å godta som svar beskrivelser av de forskjellige konkrete handlingene som vi regner som rettferdige. Den enkelte handling er bare en *forestilling* av rettferdigheten. Den er ikke selv *det som er*, nemlig rettferdigheten i seg selv. Platon forutsetter at det fins noe som er «selve rettferdigheten». Tilsvarende er det noe som er «selve sannheten» og «selve skjønnheten». *Men disse ting har intet enkelt menneske monopol på.* I likhet med de andre idéene er de kun tilgjengelige «ved hjelp av den evne som ytrer seg ved drøftelser i samtaleform» (Staten 511A). Fornuft, sannhet, skjønnhet og rettferdighet er dermed definert gjennom sitt forhold til en dialog mellom likemenn. At Platon også mener at staten bør være autoritært styrt av et *lukket* dialogisk forum i form av en filosofisk elite, skyldes bl.a. at Sokrates, den som legemliggjorde det dialogiske ideal i Athen, ble dømt til døden av de som Platon mente burde sette dialogen i høysetet, nemlig det demokratiske styret. For Platon dokumenterte dommen mot Sokrates at ikke alle hadde evne og vilje til å virkeliggjøre mennesket evne til fornuftige selvstyre.

Homer og diktekunsten var samfunnets eneste utdanningsinstitusjon. Men å utsette seg for denne informasjonsteknologien er å utsette seg for en kritikkløs aksept av det som formidles. Kunsten som utdanningsinstitusjon medførte at det var en plikt for borgerne å delta på opplesninger og på teaterfore-

stillinger. De fattige fikk billettene betalt av Staten. Noen av oss er i dag ikke er villige til å la tilsvarende samfunnsgjennomgripende og teori- og refleksjonsløse fenomener som popmusikk, reklame- såpeopera- ,»virkelighets-«, lotteri- og sportsfjernsyn være *enerådende* utdanningsinstitusjon i vårt samfunn. Slik var Platon ikke villig til å la Homer og dikterne være enerådende utdanningsinstitusjon i sitt samfunn. Homer og de andre dikterne hadde ikke noe rom for dialog, kritikk og selvkritikk.

Tidligere på 1900-tallet «løste» Milman Parry (1902-35) «den homeriske gåte»: spørsmålet om hvordan det var mulig for Homer å skrive sine fantastiske dikt: *Iliaden* og *Odysseen*. «Løsningen» består i å peke på at de sidene av diktningen som Platon kritiserer er nødvendige virkemidler i en rent *muntlig* kultur. Suggesterende rytme og melodi, forskjellige typer rim, standardiserte figurer av typen «Den rappfotede Akillevs», altså forbilledlige helter og guder, fengende og dramatisk handling som er konkret og billedlig forestillbart hos den medsyngende og rytemetrampende tilhører. Alt dette er nødvendig for at såvel *rhapsoden* (sin tids pop-stjerne), som tilhørerne, skal kunne *huske* innholdet i diktet. Parry gjenoppdaget dermed noe som var klart for homerforskerne tidligere, f.eks. for den franske opplysningsfilosofen Condillac tidlig på 1700-tallet, eller for filosofen, dikteren og teologen Johann Gottfried Herder, mot slutten av 1700-tallet: nemlig at de homeriske vers hadde sin særegne form fordi de er uttrykk for en før-skriftlig, muntlig kultur.

Etter Parry utdypet filologen Eric Havelock disse poengene ved å ta alvorlig Platons påstander om at de homeriske vers utgjorde samfunnets utdanningsinstitusjon. De dramatiske fortellingene og episodene i antikkens monumentale epos, de poetiske virkemidlene, deres suggesterende kraft, var nødvendige midler for å formidle kunnskap fra en generasjon til den neste. Homer inneholder alt: hvordan man oppfører seg i de forskjellige situasjoner, hvordan man bygger en båt, hvordan man fortøyer, hvordan man vedtar loven på tinget og hvilke symboler som må tas i bruk for at loven skal være rettskraftig. Men alt dette har form av konkrete handlinger i konkrete situasjoner. Å ta Platons kritikk av diktekunsten på alvor betyr å forsøke å forstå hvilken *informasjonsteknologisk revolusjon* som må finne sted for at en overgang fra *mythos* til *logos* skal være mulig: det må skje en overgang fra muntlig til skriftlig informasjonsutveksling. Skriften, og nærmere bestemt sakprosaen, er en forutsetning for utviklingen av allmenne prinsipper, argumenter, resonnementer

og dermed en vitenskapelig innstilling. Dette står i motsetning til Platons egen framhevelse av den rent muntlige samtalen som en nødvendig betingelse for fornuft. Men så er det da også bare Platons skrifter vi har å holde oss til, hans tale har forlengst forstummet.

Overgangen fra *mythos* til *logos* er en overgang fra en muntlig til en skriftlig kultur. Både *mythos* og *logos* som tankemessig innhold er en funksjon av den informasjonsteknologiske form. Det vil si at *mythos* ikke kan leses som uttrykk for tidligere tiders hang til uopplyst overtro. Og vår tids sakprosa er ikke en nøytral refleks av verden slik den er i seg selv. Den er en litterær og informasjonsteknologisk form medkonstituerende for tankens innhold, slik den homeriske form er medkonstituerende for en verden av mytisk handling. Den dialogiske sakprosa gjør mulig noe som ikke var mulig i en muntlig kultur: kritisk drøfting, argument og motargument, som en måte menneskene, som likeverdige kommunikasjonspartnere styrer seg selv på.

Platon former begrepet *filosofi* — kjærlighet til visdom —, i motsetning til sin samtids *sofister*: vismennene, de som allerede har visdommen. Men siden forskning er å finne sannheter man ennå ikke har, kan vi ikke være vismenn, men visdomssøkere og –elskere. Bare den som tror han allerede er vis tror at det er mulig å styre forskningen istedenfor å la den utspille seg som en kritisk dialog mellom likemenn. Som Platon sa det: «hvis vi gjør som vi hittil har gjort, og gjør hverandre innrømmelser og undersøker i fellesskap, så vil vi selv kunne være dommere og advokater» (Staten 348a). Hva har dette å si for vår egen situasjon, både på og utenfor Universitetet i dag?

En teknologiprofessors hat til humanvitenskapene (2001)

Selv om teksten nedenfor ble skrevet i en noe hissig sinnstemning, har jeg ikke funnet noen grunn til å endre på den nå i ettertid.

I en artikkel i Universitetsavisa forsøker jeg å si noe om hva vi kan lære av Platons kritikk av diktekunsten. Jeg refererer Platons syn at det å formilde noe gjennom myter og mytiske teknikker medfører kritikkløs aksept hos tilhø-
reren. Videre refererer jeg såvel eldre som nyere forskning på området som peker på at etableringen av skrive- og lesekunsten som informasjonsteknologi kan være en viktig faktor bak Platons kritikk av de mytiske formidlingsformene. Skrivning og lesing gjør språket mer varig, slik at man kan gå fram og tilbake i en tekst i en kritisk undersøkelse av hva som er påstått og av holdbarheten av og konsistensen til påstandene. Selv om Platon selv uttaler seg til fordel for den muntlige dialogen, så, sier den forskningen jeg har referert, er denne kritiske undersøkelsen, den dialogiske drøfting for og imot, noe som forutsetter at ordet gis varighet gjennom skrift.

For Platon er kritisk drøftelse i samtaleform fornuftens medium. Fornuft og kritisk samtale er to sider av samme sak. Men en slik drøfting bør ifølge Platon foregå mellom venner. Eller med andre ord: den bør foregå mellom frie og likeverdige personer. Det er vanskelig å ha en dialog som har sannheten og fornuften som formål med personer som har makt til å bestemme over en. Likeledes er det ifølge Platon vanskelig å ha en dialog med personer som er fiendtlig og aggressivt innstilt. Dette er noe som har gyldighet på mange områder, f.eks. både hva angår pedagogikk og styringsstruktur ved et universitet. Men det har også gyldighet for debatter i Universitetsavisa.

Det fins selvfølgelig også mye vi ikke kan akseptere hos Platon. Men vi står i et dialogisk forhold til Platon når vi leser ham. Han kan gi oss noen gode idéer, slik de jeg pekte på i min artikkel. Men i og med at han leverer en sakprosaetekst som i mindre grad enn sports-tv, såpeoperaer, popvideoer, stortingsmelding 27 (med sine sitater fra popmusikken og Ole Brumm som åndelig ballast) og innlegg av Geir Moe påvirker oss til kritikkløs aksept, så er det mulig å si til oss selv og til Platon mens vi leser, at vi ikke aksepterer Platons elitære og anti-demokratiske holdninger.

Eller stemmer det? Står vi ikke i dag overfor en gigantisk avvikling av de demokratiske og egalitære idéer, både innenfor og utenfor universitetet? Har

ikke professor Einar Ås i samme nummer som Moe et innlegg til fordel for eliteuniversitetet? Gjelder ikke det EØS-direktivene som avskaffer politisk handlekraft på nasjonalt og lokalt nivå, f.eks. ved anbudstvang i kollektivtrafikken, trusler mot enkeltlands veterinære beskyttelsestiltak osv. Og gjelder det ikke ved avskaffelsen av faglig autonomi på instituttnivå, med sjefer istedenfor tillitsmenn i et faglig kollegium?

Med min artikkel ønsket jeg å begynne opparbeidelsen av noen idéer som kunne ha gyldighet på disse områdene. Men så kaster professor Geir Moe et blikk på angjeldende side, og dette blikket fester seg ved to ting: ordet «Platon», og mitt arbeidssted, som er plassert under signaturen. Dette medfører at en teknologiprofessor får sin bevissthet lammet av «blodtåka» og hogger verbalt løst med en så lang rekke urimelige beskyldninger som er så tåpelige at de ikke er verdig en dokumentasjon på deres usannhet.

Geir Moe kunne ha tatt utgangspunkt i de standpunktene jeg framsetter og sagt seg uenig i dem: Er han enig eller uenig i at fornuft forutsetter en dialog mellom likemenn, eller i at en slik dialog har informasjonsteknologiske forutsetninger? Er han enig eller uenig i at tilegnelse av vitenskap må skje med fornuft og med utvikling av kritisk sans, eller mener han at vi i Trondheim bør forsøke å dressere studentene gjennom mytisk indoktrinering isteden? Er han enig eller uenig i at dette har relevans både pedagogisk, mediepolitisk, universitetspolitisk og samfunnspolitisk?

Hvis Geir Moe hadde forholdt seg til disse tingene ville han ha forholdt seg til mitt innlegg. Da kunne han, i likhet med meg, bragt til torgs de elementene fra hans eget fag som har relevans for det som er mest prekært på universitetet i dag, nemlig den radikale politiske omleggingen av utdanningsvesenet som Mjøs og Giske *står foran* (som marionetter, og som Organisasjonen for økonomisk utvikling og samarbeid i Europa *står bak*, og som slik sett nok kan ha en økonomisk og maktpolitisk begrunnelse, men neppe noen pedagogisk og forskningspolitisk). Slik kunne han bidratt til å forme et standpunkt til disse tingene i offentligheten.

Men isteden forsøker professoren i marinteknologi å irettesette meg på min forståelse av Platon. Med dette som utgangspunkt, nemlig at filosofi ikke bare er dumt og unyttig, men til og med farlig, går han til angrep på den blotte eksistensen av mitt arbeidssted og mine undervisningsoppgaver. Jeg er første-

amanuensis i vitenskapsteori, filosofi- og vitenskapshistorie og som sådan en profesjonell Platon-leser. Derfor er jeg fornøyd med at en professor i marinteknologi finner mitt arbeidsfelt såpass viktig at han vier en halv side i Universitetsavisa for å korrigere meg på mitt eget forskningsfelt.

Moes energi ville ha vært bortkastet hvis han ikke mente at det var viktig å nå fram til den riktige Platon-tolkningen. Han mener han avslører oss filosofer når han røper for offentligheten at Platons idealstat er totalitær. Disse tingene har jeg imidlertid tatt for gitt at enhver leser av min artikkel kjenner fra før, da en grei omtale av disse tingene inngår i enhver exphillærebok. Isteden har jeg forsøkt å løfte fram det åpenbart antiautoritære elementene som også finnes der i fullt monn: menneskenes og forskernes autonomi, vår frihet fra den mytologiske gudeverden. Grekerne var opptatt av fornuften og logos, ikke fordi den gjennomsyret samfunnet, men fordi den var noe nytt og sjeldent. Men nettopp av grekernes oppmerksomhet på fornuften og logos kan vi lære, og det kan utgjøre en inspirasjon til kritikk av vår tids tendens til remytologisering (og jeg vet at artikkelen har hatt i det minste én leser på Gløshaugen som har sett relevansen overfor IKT og læring) – hvis vi ikke har teknologiske tunnellsyn.

Vi klarte ikke å stå sammen mot dannelsen av NTNU. Hadde vi klart det, ville vi på den ene siden ha sluppet ting som Geir Moes innlegg. Men på den annen side, så skal man ikke se bort fra at eksistensen av NTNU kan føre noe godt med seg. Det har inspirert meg som filosofi- og vitenskapshistoriker til å forske på dannelsen av humanvitenskapene i begynnelsen av 1800-tallet, og parallelt på forholdet mellom matematikk og erfaring i dannelsen av matematisk naturvitenskap på 16- og 1700-tall. Dette er ting som kommer studentene til gode gjennom min undervisning. Men overfor Geir Moe og hans likesinnede er kanskje det å forholde seg til filosofi og historie (i dette tilfellet også med bindetrek) i seg selv en provokasjon? Hvorfor kan vi ikke nå forsøke å stå sammen mot den meningsløse Giskereformen, som uten tvil vil føre til dårligere arbeidsforhold for oss alle: sjefer istedenfor tillitsmenn, mindre forskning, mindre frihet i valg av forskningsprosjekter, mer og dermed dårligere undervisning, og dessuten mindre selvstendig arbeid for studentene og slik sett mer forskningsfjern og altså dårligere læring.

For meg er det et viktig kjennetegn ved de vitenskaper jeg er utdannet i og som jeg, så lenge Geir Moe ikke får vilja si, fremdeles har som mitt yrke, at de

på den ene siden ikke har noen som helst teknisk anvendelsesområde, mens de på den annen side er det som Geir Moe finner så foraktelig, nemlig allmenndannende. De historisk-filosofiske vitenskaper er unyttige hvis de ikke greier å få et visst innpass i offentligheten, hvis de ikke bidrar til å forme bevisstheten om oss selv og det samfunnet vi lever i: å skape *dannelse*. Det kan være vanskelig i disse tider hvor offentligheten formidles av medier som former sitt innhold på en måte som er mistenkelig lik den mytiske form dikterne gir sitt stoff ifølge Platon. Men, som Platon sier i sin hulelignelse: det er en plikt for filosofene å forsøke å lære opp sine medborgere i filosofi, selv om de er uvillige og aggressive.

Mer om Platon, medier og mythos (2001)

– og litt mindre om kunst, kjærlighet og strågul vin

Ifølge Bjørn Rasmussen har jeg ikke innsett at i dag «lever vi i et mediert og estetisert samfunn» hvor «mythos lever!». Slik er min «resirkulering av Platon» og av «Platons fascinasjon for skriftspråket» ikke på høyde med vår tid. På dette grunnlag tolker BR meg dithen at jeg skulle mene at «medieproduksjon, kunst, ulik teknologisk materialutvikling og -fremstilling er universitetet uvedkommende». Men noe slikt har jeg hverken sagt eller ment, snarere tvert i mot!

Hva er et symbol?/Mediet former budskapet.

At mythos i aller høyeste grad er levende både på og utenfor universitetet og at vi lever i et mediert og estetisert samfunn er nettopp det som åpner for å undersøke om Platons kritikk av mythos er holdbar og relevant overfor vår samtids medifiserte og estetiserte mythos.

BR oppfordrer oss til å ta som *utgangspunkt* at vitensproduksjon er *symboluavhengig*. BR mener tydeligvis at vitensproduksjon ikke er avhengig av *skrift*. Noe som er temmelig tvilsomt. Hvis vi derimot tolker «symbol» som uttrykk i et medium, blir imidlertid påstanden *fullstendig* feil. For ethvert budskap krever et fysisk medium som det symboliseres i. Jeg forsøkte å resymere Platons argument for at mediets form former budskapets innhold. Å lese dette ut av Platon forutsetter imidlertid at vi lever etter Humboldt og har lært av ham.

Hvem er Wilhelm von Humboldt?

De fleste opplysningsfilosofene trodde på en universell, tidløs og kultur- og mediefri fornuft. Humboldt argumenterer i epoken etter for at fornuften og dens bilde av verden avhenger av historisk gitte og førfornuftige menings- skapende sosiale praksiser og de legemlige medier vi utøver disse med. Språket har mening fordi det inngår i våre livspraksiser og artikulerer disse praksisenes kunnskaper. Humboldt tar aktivt del i dannelsen av den sammen- lignende språkvitenskapen og av historiefaget. Parallelt dannes kunsthistorie, litteraturhistorie, religionshistorie, osv. ut fra en interesse i forskjellen mellom den egne og de historisk fjernere meningsproduserende symbolbrukende

praksiser. Poenget er å danne en kritisk bevissthet om seg selv som noe særegent forskjellig fra det historisk fjernere. Når jeg slutter meg til dette prosjektet har Rasmussen rett i at «Gundersens synspunkter er trygt forankret i 1800-tallets humboldtske, litterære og nyhumanistiske universitetsreform». Ja, jeg er for Universitetet og mot puggeskole.

Språkets privilegium

BR oppfordrer oss til å undersøke «om skriftspråket har et særlig potensial for kunnskapslagring, etterrettelighet eller kritikk». Da er det svært merkelig at han finner det lastverdig at jeg faktisk har gått Platons undersøkelse av nettopp det spørsmålet etter i sømmene, og at jeg har funnet at Platon nok kan ha rett i den dialogiske sakprosaen er fornuftens medium – men ikke uten den forankring i praksis som Humboldt peker på.

Hvis dramalærer Rasmussen virkelig er uenig med meg i at «skriftspråket har et særlig potensial for kunnskapslagring, etterrettelighet, vitenskapelighet eller kritikk», så burde han ha latt være å *skrive et kritisk debattinnlegg på sakprosa* i Universitetsavisa. Han hadde ikke trengt å lage en teaterproduksjon, det kunne ha klart seg med et dikt eller en novelle. Hvis vi hadde arbeidet ved samme institutt, og ordningen med ansatte instituttsjefer hadde vært innført allerede, så kunne enten BR eller jeg ha vært sjef. Så kunne den av oss som var det bestemt, slik BR foreslår, at vi skulle ta vitensproduksjonens symbolavhengighet eller skriftens privilegerte stilling *som utgangspunkt*. Da ville det ikke vært noe poeng for meg å skrive et innlegg hvor jeg forsøker å argumentere for skriftens viktighet i vitenskapene, og det ville heller ikke ha vært noe poeng for BR å argumentere mot meg i skrift, slik han nå gjør. Hvis nå sjefen ved et slikt hypotetisk institutt hadde parkert sine utvidede fullmakter, og isteden avholdt instituttstyremøter med flest mulig av de ansatte tilstede, ville BR neppe ha forsøkt å danse eller spille et instrument for å uttrykke sin uenighet med meg.

(La ham likevel i et tankeeksperiment forsøke å dikte ny tekst til Village Peoples' «YMCA». Disse stavelsene har omtrent samme rytme som «NTNU». Hvis han hadde fått revet meg med av melodien og rytmen, så kunne «møtet» sluttet med at jeg kauket «NTNU» av full hals (til nevnte melodi), mens jeg knipset med fingrene og vrikket på hoften. Da ville BR ha «vunnet» møtet omtrent slik en popsanger vinner topplasseringen på salgslista, og omtrent slik

politikere vinner valg i det «medierte og estetiserte samfunn»: «Geri Halliwell støtter Labour», Adressa 21.5.01.)

Men vi ville altså (isteden) forsøkt å formulere begrunnelser og argumenter mot hverandre som frie og like deltakere i en diskurs, selv om det ble gjort mye vanskeligere av at en av oss hadde makten som ansatt sjef.

Etisk og teknisk dugelighet.

BR sier: «i det medierte og estetiserte samfunn vi nå befinner oss i, burde universitetet ha et spesielt ansvar for ikke å gi skrift og tale forrang som kulturproduksjon». Jeg er selvfølgelig enig i at vi skal strebe etter høyest mulig teknisk dyktighet på disse andre områdene. Og som universitet må vi i tillegg kreve kritisk, *teoretisk*, altså språklig formulert, refleksjon over alle, nye og gamle medier, og nettopp ikke gi skriftlige medier forrang som *undersøkelsens gjenstand*. En slik teoretisk refleksjon må bestå i å undersøke hvordan mediet former budskapet, og hvordan vi blir plassert i forskjellige funksjoner (som deltakere og tilskuere) som følge av mediets virkemåte og dets samfunnsmessige rolle. Det som så er gjort må dernest innlemmes i en etisk horisont. Platon er en av de første til å skille mellom etisk og teknisk dugelighet. En økonomiforvalters kyndighet gjør ham god til å ta vare på penger, men også uovertruffent dyktig til å stjele dem. Hvis kyndighet er det eneste begrepet om å være god, så har «det gode åpenbart seg som en tyv om natten», sier Platon. Hva med den etiske godheten til Leni Riefenstahls tekniske kyndighet innen film, hennes kyndighet i å mediere og estetisere politikken? Hvilket budskap kan vi tolke ut av de adidas-reklamene som ble sendt under OL i Sydney? Slike spørsmål formulerer vi og forsøker å besvare i språket.

Kunst og andre mediefenomener

BR nevner Big Brother i samme åndedrag som kunst, og at han helst skulle ha sluppet «at våre nye studenter ble møtt med holdninger som i utgangspunktet rangerte ulike former for kulturproduksjon høyt og lavt». Som en konsekvens av skillet mellom teknisk og etisk dugelighet er vi imidlertid nødt til å trekke et skille mellom mellom teknisk kyndighet og kunst. Det er ikke noe «utgangspunkt». Det er en argumentasjon som eventuelt fører oss dit. For Platon ser det ut til at all medietyndighet unntatt dialogiske sakprosa er moralsk lastverdig. For BR ser det ut til at all ny teknologisk mediering og esteti-

sering er god, fordi den innebærer et framskritt i teknisk kyndighet.

Reklamefilm og pop-videoer skal få oss til å kjøpe en vare, mens kunsten skal få oss til å erkjenne oss selv, slik det også er den teoretiske refleksjons og de historisk-filosofiske fags oppgave. Av de kunstverk som har sluppet innenfor min snevre vitenskapelige horisont vil jeg nevne som eksempel romanen *Kraften som beveger* av Atle Næss. Ved hjelp av kunstens mytiske teknikker, forsøker verket å vekke en forståelse i oss av at den medierte og estetiserte virkelighet bl.a. medfører en reføydalisering av politikken og en marginalisering av kunsten, og mye mer om kjærlighet og strågul vin, som ikke uten videre lar seg entydig resymere i sakprosa.

Vi kan lære mye av kunsten, men neppe av BRs teorifiendtlighet. Det er smigrende å bli omtalt som farlig sammen med Platon. Men den farligste personen i Norge i dag er nok ikke en skarve filosofilærer, men en undervisningsminister med utilstrekkelig teoretisk og praktisk ballast. Kombinert med de ansattes og studentenes sløvheter overfor Universitetets samfunnsmessige rolle, vil dette føre oss inn i en ny epoke hvor de glitrende ikonene erstatter argumentativ legitimering og begrunnelse.

Vitenskap er kultur, og ikke (bare) handelsvare

(2001)

Om uansvarlige universitetsreformer.

En gang Euklid avsluttet en undervisningstime, spurte en student: «Hva kan jeg tjene på det jeg har lært?» Da ga Euklid følgende beskjed til slaven sin: «Gi ham en mynt, siden han finner det nødvendig å tjene på det han har lært». Dette uttrykker det antikke synet på kunnskap som virkeliggjøringen av det spesifikt menneskelige. Virkeliggjøring av den menneskelige evnen til viten var et mål i seg selv, og ikke et middel til fortjeneste. Slik fungerer også motivasjonen for all grunnforskning.

Eirik Vandvik brukte grekernes oppfatning av vitenskapen, spesielt matematikken, som virkeliggjøringen av det spesifikt menneskelige, som motiv i sitt viktigste verk, «Får etter menneske». Etter å ha seilt i vilse på havet i flere døgn kommer Odyssevs til en strand hvor han finner geometriske konstruksjoner i sanda. Det gjør at han kan fastslå at her foreligger «får etter menneske». De hadde antakeligvis sett både hus og åkre underveis, men disse teknologiske tingene hadde en mindre verdi som virkeliggjøring av det spesifikt menneskelige enn geometriens «viten for vitens egen skyld»: grunnforskningen.

For noen år siden skrev Sven Sjøberg, professor i naturvitenskapenes didaktikk ved UiO, at grunnen til at så få fant studiet av matematikk interessant, var at matematikken var redusert til et teknisk hjelpemiddel. For å få matematikken ut av bakevja var det nødvendig isteden å gjøre matematikk til en kulturell faktor. Svært få av oss trenger mer enn svært rudimentære deler av matematikken som et teknisk hjelpemiddel. Men i overensstemmelse med grekerne kan vi si at det å kunne mer matematikk er å virkeliggjøre mer av det menneskelige i oss.

Hvilken konkret nytte har vi av å tyde rune-grafittien på Nidarosdomen, kjenne fortellermåten hos James Joyce, detaljene i førsokratisk filosofi eller hva som hendte på Eidsvoll og i Europa i 1814? Etter mitt syn er de fleste av disse ting ikke særlig mer nyttige enn Symfoniorkesterets torsdagskonserter eller Høstutstillingen. Men alle disse ting er nyttige fordi de bidrar til kultur, til

menneskets virkeliggjøring av sine muligheter og evner, til det Sokrates kalte selverkjennelse.

Lærdom er vanskelig. Men på et marked selger det som er lettest tilgjengelig. For nesten 2500 år siden kritiserte Platon, i sitt hovedverk «Staten», dikterne for å forføre tilhørerne istedenfor å lære dem opp i fornuft og argumentasjon. Hos Platon betyr «demagogi» å tale for folket, altså med hensyn på tilhørerne, istedenfor å tale av hensyn til saken. Det han ville til livs var sofistene, som utformet sin filosofi eksplisitt med henblikk på å skaffe seg tilhørere. De foreliggende forslag til universitetsreformer er demagogiske i sitt vesen: de tvinger oss til å tale av hensyn til 19-åringene og «næringslivet» istedenfor av hensyn til sannheten om våre forskningsgjenstander.

Fra ett perspektiv er det studentene som er universitetets «kunder». I et annet perspektiv er det de bedriftene, statlige og private, som ansetter de uteksaminerte kandidatene, som er kundene, og studentene er «varene» universitetet leverer. Men når markedet ikke etterspør «varen» med kunnskaper i f.eks. norsk, filosofi, kunst og historie, – eller matematikk og astronomi og forøvrig grunnforskning innenfor de fleste fag – så betyr ikke det at disse kunnskapene er verdiløse for et samfunn.

Her må samfunnet som helhet, ved Staten, ta ansvar for samfunnets kultur, og sørge for at man vet det som kan vites. Hvis vi ønsker å bevare kunnskapen som en del av kulturen, så er det nødvendig at universitetene gis en autonomi og en institusjonell sikring som kulturinstitusjoner uavhengig av kundenes og markedets makt. Det må være kulturinstitusjonens oppgave å motstå «kundenes» krav til nytte og lettfattelighet. Bare slik kan mennesket virkeliggjøre sin natur som det eneste eksisterende som har evnen til å vite, og gjøre dette tilgjengelig for samfunnet som helhet, og ikke bare for de som bestemmer i kraft av at de kan og vil betale.

Det er derfor helt nødvendig å tilbakevise de forestillingene om et «kunde-styrt» eller «brukerstyrt» universitet som sirkulerer for tida. Det kan ikke overlates til «samfunnet» i Mjøs-utvalgets, Giskes eller Inge Lønnings forstand å bestemme hva som skal vites i et samfunn. Hvilke kunnskaper det er etterspørsel etter varierer med motene. Det er pinlig at verdens rikeste land ikke skal kunne ta seg råd til å opprettholde tilstrekkelig med kunnskaper uavhengig av moten. Når Høyre med Inge Lønning i spissen går inn for

privatisering og kundestyring, innebærer det at samfunnet overlater til 19-åringene å styre forskningspolitikken her i landet. Det er uansvarlig. Selv om den videregående skolen etterspør matematiske kunnskaper, velger likevel ikke 19-åringene dette som studium og karrierevei.

Vitenskapen som kulturfaktor er også et for stort ansvar til å bli overlatt til vitenskapseksterne enkeltpersoner i et styre og deres håndlangende sjefer nedover på fakultets- og instituttnivå. I stedet må samfunnet, i skikkelse av demokratiske organer som Stortinget og dets utøvende arm, departementet, styre universitetet ved å stille krav til det som grunnforsknings- og kulturinstitusjon. Samfunnet må sette strenge grenser for «intern handlekraft» når denne har en tendens til å gå på tvers av vitenskapen som grunnforskning og kultur og de krav som må overholdes for at vi skal leve i en kulturnasjon.

Det er av disse grunner instituttene faglige autonomi og den kollegiale styringsformen har blitt utviklet ved universitetene opp gjennom tidene: for å beskytte kunnskapen mot makten. Uten en slik beskyttelse står vi overfor det mulige mangfold av en rad større og mindre Lysenko-affærer. Det er merkelig at teoriene om «de lærdes republikk» som fristilt fra den politiske republikk, begrunnelsene for middelalderuniversitetenes privilegier relativt til lovgivningen i de byene de befant seg i, osv. ikke lenger engang nevnes i festtaler og programerklæringer. Allerede hos Platon finner vi en klar bevissthet om at sannhetssøken krever en fri dialog. Det er ingen overflødig luksus, men en nødvendig betingelse for forskning. Vi finner det også i den tradisjonelle heroiseringen av Bruno og Galileo overfor inkvisisjonens forfølgelse (Se hhv. Einsteins og Drakes forord til Galileo), og vi finner det i Wilhelm von Humboldts betraktninger som grunnlag for nydannelsen av de tyske universitetene (se Collin og Køppe: «Humanistisk videnskabsteori», s.43ff.). Vi skal ikke mer enn noe få år tilbake for å finne slike ting i immatrikulerings- og doktorpromovosjonstaler. Nå er alt vi får høre at vi «ikke kan forvente at storsamfunnet vil akseptere at vi er så sære» (NTNU-rector Spjøtvoll).

I stedet for å beskytte sannheten og jakten på den fra makten og bevare den som samfunnsmessig fellesgode, er det det stikk motsatt som er på moten. Vi er på vei inn i en samfunnstilstand hvor det å skaffe viten som ledd i virkeliggjøring av menneskehetens evner ikke har noen plass. Giskes påstand om at universitetsforskningen vil bli styrket som en konsekvens av reformforslaget er tomt som et valgløfte. I realiteten kommer undervisningsbyrden til å

Sorgens kapitler

øke, slik at de faglige ressurser vi opparbeider i forskningen, og som undervisningen ikke kan foregå uten, tørker ut. Mjøs-utvalget, Giske og Lønning driver en direkte uansvarlig forsknings og utdanningspolitikk.

Internasjonalisering, bananrepublikk og kulturvandalisme.

Om mottatt ønske fra oven om undervisningsopplegg på engelsk.

I noen, høyt formaliserte fag, som matematikk, kjemi, informatikk eller formell lingvistikk vil fagets innhold være knyttet til beherskelsen av et symbolapparat. I slike fag kan vi tenke oss at det vil være mulig å la være å bruke morsmålet i undervisningen. Men i andre fag vil det å beherske faget også være å beherske et naturlig språk.

Fra Exphil har vi den erfaring at studentenes evne til å uttrykke seg skriftlig på norsk er dårlig. Skriveopplæring er derfor en sentral del av exphil. Denne opplæringen krever imidlertid et grunnlag: at studenten på ett eller annet vis likevel behersker norsk, slik at vi kan videreutvikle denne kompetansen.

Såvel sentrale språkfilosofiske teorier som moderne skriveforskning tilsier at det å kunne tenke klart står i et indre forhold til det å beherske et språklig uttrykk. Vi må ta for gitt at studentenes beherskelse av engelsk er enda dårligere enn deres beherskelse av norsk når de kommer til universitetet.

I de fag, bl.a. filosofi, hvor tilegnelsen av forståelsen og teoriene står i et indre forhold med opparbeidelse av ferdighet i språklige uttrykk, både når det gjelder essayskriving og diskusjoner på seminarene, vil det å forstå undervisningen på engelsk nødvendigvis føre til et katastrofalt lavt teoretisk nivå. Vi vet også av erfaring, at kommer man til f.eks. Tyskland eller Frankrike som student, vil det være latterlig å tro at undervisningen blir hold på engelsk bare fordi det er en utlending tilstede. Skal man til f.eks. til Tyskland som student må man først avlegge språkprøve på Goethe-instituttet. Tilsvarende har vi kurs i norsk for fremmedspråklige her på NTNU.

Det må tilføyes at filosofistudiet lider sterkt av at studentene er ute av stand til å lese faglitteratur på f.eks. tysk, fransk eller italiensk.

Når man nå er ute etter å fjerne de unaturlig konkurransevridende handelshindringer (dvs. handel med arbeidskraft) som forskjeller i språk og kultur utgjør, gjennom å utslette norsk som fagspråk, så er det min oppfatning at man griper inn på et for sent stadium i individets utvikling ved å gjøre det på Universitetet. For å opprettholde det faglige nivået samtidig som man omdan-

ner Norge til en bananrepublikk for WTO, er det nødvendig å forby norsk språk allerede fra barnehagen av, samt forby bruk av norsk i heimen.

Dette vil være i overensstemmelse med diagnosen til den filosof som gjennom sin analyse av forholdet mellom marked, teknologisk utvikling og kultur åpenbart er den viktigste filosof for NTNU, nemlig Karl Marx:

Den nasjonale isolasjon og motsetningene mellom nasjonene forsvinner mer og mer i samsvar med bursjoasiets utvikling, med handelsfriheten, med verdensmarkedet, med den industrielle produksjonsensartethet og med de livsforhold som svarer til dette.

Og ikke minst, det som er av særlig betydning for Norge og spesielt for den særlig tilbakestående provins Trøndelag, og dets universitet, med sine ekstremt provinsielle mindreverdighetskomplekser:

Bursjoasiet river ved den hurtige forbedring av alle produksjonsmidler og ved den grenseløse lettelse i kommunikasjonene alle, selv de mest barbariske nasjoner, inn i sivilisasjonen. [. . .] Det har således [. . .] revet en betydelig del av befolkningen bort fra landlivets sløvhet. [. . .] det har gjort de barbariske og halvbarbariske land avhengig av de siviliserte.

Telefusjonen og TV-tittingens lærdommer (1999)

Eller: Kåre Willochs geni, Hermannsens bart, og en amanuens' influensa, et febrilsk innkast om telefusjonen.

Jonsvatnet, julen 1999.

Jeg har ligget til sengs hele uka med influensa. Dette er viktig når jeg skal forsøke å ta opp spørsmålet om vi er i stand til å lære av nyhetene, om vi er i stand til å forstå relevansen av det som blir sagt på TV for vårt eget liv.

Den feberhete slummer.

Jeg var så utslått av feber at jeg verken orket å lese tegneseriene eller tv-programmet. Oppstøttet av puter og dyner på sofaen foran TVen, med zapperen i den ene hånda og mobilen i den andre, til tross for at jeg bor utafor dekningsområdet på Jonsvatnet, og må lene meg ut av kjøkkenvinduet med hele overkroppen for å få kontakt, noe man ikke gjør med 39 i feber. — Med termos full av varm solbærsaft prøvde jeg på fire kanaler å følge med i to australske, en brasiliansk, en spansk og diverse andre såpeoperaer på et nivå som ville ha kvalifisert Hotell Cæsar til oppsetning på Nasjonalteaterets scene for spesielt interesserte, den med 14 publikumsplasser du vet. Men hjernen var så nedsunken i snørr at jeg håpet at den brasilianske heltinnen ville klare å beskytte seg mot den australske falske sjarmøren. På torsdag hadde imidlertid tempen sunket under 38 Celsius, oppkalt etter den svenske vitenskapsmannen Anders Celsius fra Uppsala, som sammen med sin franske kollega Maupertuis reiste til Lappland for å undersøke Descartes' teori at jorden var formet som en velsnurret hundebæsj ved polene, samt for å ta noen prøver av det samiske språket.

På torsdag hadde tempen sunket, slik at jeg tror at jeg klarte å holde rede på hvilke personer som hørte hjemme i de to australske, den brasilianske og den spanske såpeoperaen, for ikke å glemme hvem som hørte hjemme i TV-nyhetene.

Telefusjonen!

Som vi alle vet: nyhetssendingen på torsdag handlet om telefusjonen. Poenget mitt er altså, hvis jeg klarer å kjempe meg fram ditt gjennom virusene: hva lærte jeg av disse nyhetene som var av relevans for min egen situasjon? Jeg zappet kontinuerlig mellom nyhetene på fire kanaler, og det så fort at jeg fikk

med meg både NRK1 og TV2 sine samtidige sendinger, tror jeg. Hva oppfattet jeg av det de sa? — «Vil regjeringen Bondevik overleve?» — «Må Fjærvoll gå?» Opposisjonen retter knallhard kritikk mot regjeringen.» Vi så Pedersen fra AP, Petersen fra H og ikke minst Carl Ivar Hagen fra Frp, sammen, i alle fall sto de ved siden av hverandre, rette sterk skyts mot Kjellemann og Jostein for dårlig fotarbeid. Og etter at Kjellemann og Hr. Minister Rosengren hadde lagt fram hvert sitt syn på saken var det uhyre vanskelig, selv for en som sitter i en relativt liten salong, og er innehaver av et par gamle pax-bøker fra 70-årene, å være uenig med Calle da han oppsummerte hva de to hadde sagt og trakk sine krystallklare konklusjoner i en språkbruk som er mer velkjent fra fotballøkkå i barndommen enn fra det politiske parnass. Det var unødvendig for dem å bidra med snørr og tårer i tillegg, for det hadde jeg nok av selv.

Er denne tverrpolitiske enigheten i Norge interessant? For den tverrpolitiske enigheten består i at jeg fremdeles, uansett innvendig og utvendig temperatur, må stå på en krakk og lene meg ut av kjøkkenvinduet på Jonsvatnet for å bruke mobilen. Enigheten gjaldt nemlig ikke bare mellom de norske politikerne, den gjaldt også mellom de svenske og de norske stridende parter. Hr. Rosengren beskyldte nemlig Hermannsen med den ufysiske barten og sin uaristokratiske diksjon for å ville drive politikk, ja til og med distriktspolitikk, mens Hermannsen, hvis utseende ikke gjorde det noe problematisk å skille ham fra Olsenbandens karakter av samme navn, beskyldte svenskene for ikke å ta forretningsmessige hensyn, og isteden ville drive distriktspolitikk i Kistad, på vegen mellom Arlanda og Stockholm, som dog ikke ligger like nærme Stockholm som Lysaker og Fornebu både med og uten fly og it-senter i vekslende rekkefølge i forhold til Oslo. Eller med andre ord: de som i denne søte juletid vil sette Kjellemann på grillen er jo enige med ham i at «Televerket» må privatiseres og fusjoneres, nå kanskje med British Telecom. Dette er en motsigelse mellom teorien, som sier at den politiske, altså den demokratiske styringen må opphøre fordi den ikke kan fortsette, og praksis, hvor man politisk går inn og avviker en mulig forretningsmessig bedrift. For Kjellemann og Jostein har med samtlige partiers saksordførere i ryggen tviholdt på den politiske styringen av selskapet, klart å oppheve et «forretningsmessig styrevedtak». Det har skjedd fordi selskapets styre ikke har akseptert den politiske styringen som den såkalte aksjonæravtalen innebærer! Mens jeg i feberhett opprør tenker disse tankene oppdager jeg at jeg i timen fra siste nyhetssending nok en gang ikke ha klart å skille mellom Deborah og Debra, Ramon og Raymond, alle ca

19 år gamle med solidoxglis, og med store og ansvarsfulle jobber, som i virkelighetens verden neppe ville ha vært oppnåelige før i 35-års alderen, i hver sine serier.

Satori! —Kåre Willoch og min intellektuelle oppvåkning.

Så jeg døser av, og når jeg igjen får rensset nese og øyne sitter Kåre Willoch, den gamle vismann og snakker med Marit Christensen. Og det han sier gjorde at jeg, i det politisk helsemessige klimaet jeg befinner meg i ved inngangen til et nytt tusenår, i et øyeblikk mistolket ham som en rabiatt stalinist som vil at sosialdemokratene i EU skal spleise på det gamle østtyske sikkerhetsutstyret, du veit, murer og gjerder og sånt, slik at man kan få holdt en politisk kontroll på rikingene og krevd skatt av dem. Han var ikke så konkret, og ingenting er lettere enn å konkretisere på en helt feil måte hva andre sier i litt mer allmenne vendinger. Men han sa omtrent som så: Før i tiden var alle enige om at de rike skulle betale mer skatt enn de mindre rike, men hvis et politisk ansvarlig organ i et land vedtar noe slik nå for tiden, så flytter rikingene bare utenlands. Dette var imidlertid et problem man kunne man løse, sa Willoch. Nemlig ved at flest mulig land slo seg sammen om en slik progressiv beskatning, slik at rikingene ikke hadde så mange steder å reise med pengene sine. (Det er her antakeligvis at noen vil få de samme snørrete assosiasjonene som jeg fikk.) Isteden, fortsatte Willoch, samles sosialdemokratene i København for å opprette nye skatteparadiser, slik at rikingene slipper å reise så langt for å unndra seg sitt bidrag til fellesskapet. Etter dette bestemte jeg meg for å melde meg inn i AP. Slik kan jeg påvirke partiet innenifra, påvirke dets beslutningsprosesser, og skaffe det den ungdommelige, karismatiske, snar- og dypt-tenkende leder det trenger når dets nestor Jagland om en stund takker av, nemlig Kåre Willoch! Til slutt kunne Willoch styre både EU, GATT og WTO etter disse prinsippene! – Og jeg kunne stemme for EU hvis tilslutning til denne sammenslutning en senere gang ble betraktet som et politisk og ikke et forretningsmessig anliggende.

Fornyet dogmatisk slummer.

På dette punkt hadde min hjerne blitt offer for tendensen til økende feber utover kvelden, og Willochs høye panne måtte ved hjelp av Zapperen vike plass for Sean Connery's noe lavere, der han forsøkte å redde uskyldige fargede

sjarmører fra den elektriske stol, unge pikebarn fra den samme skyldige negeren, samt fra alligatorer og klapperslanger i Floridas sumper, og ikke minst, redde den usympatiske, drikkfeldige, voldige og fargede, men dog, til slutt, rettferdige sjeriffen både fra den skyldige uansett farge, og fra alligatoren i sumpene. Dette gikk bra til slutt, selv om jeg måtte tåle en times forretningsmessig reklameavbrudd med en ny runde nyheter i mange kanaler. Og jeg sovnet, med ullsokkene på, iført dyne, skjerf og ullundertøy, med zapperen i den ene hånda og en mobil uten dekning i den andre. Ikke minst hadde jeg lært av Deborah og Grace å putte termometeret under armen, og ikke der den spesielt norske forretningsmessig tilbakeliggende kulturen har en tendens til å putte det.

Fredags morgen våknet jeg fullstendig feberfri. Jeg leste igjennom det jeg hadde skrevet, i det jeg ved lesningen ikke sparte på et par korn salt på grunn av forfatterens helsemessige stilling etter en ukes influensa og en dags hemningsløs tv-titting. Jeg prøvde å gi frimerket et virusfritt slikk, skrev Gunnar Flikke på konvolutten, og slang det i den røde kassa, hvis stilling mellom det distriktpolitiske og det forretningsmessige vi alle kjenner til. Jeg skjønnte at en dags praksis foran TV var verd mer enn 20 års studier av filosofisk teori.

«Gundersen hengir seg ikke til lettvint og overfladisk klarhet. Hans skrift gir inntrykk av en fascinerende, men ugjennomtrengelig dybde.» (prof. Ingemund Gullvåg i bedømmelseskomitéens innstilling ang. søknad om universitetslektorstilling.)

«Du Gundersen, du er ikke så intelligent, men veldig klok.»
(Ingebjørg Seip.)

«Magister i filosofi? Hva skal du leve av når du blir stor?»
(Kåre Gundersen.)

«Gundersen viser ikke tilstrekkelig respekt for sine motstandere. Han har en tendens til stråmannsargumentasjon, ... en uklarhet som ikke bør forekomme i filosofien ...»
(Bedømmeleskomitéens innstilling ang. søknad om førsteamanuensisstilling, sitert etter en såret hukommelse.)

«Hvorfor publiserer du ikke i ordentlige tidsskrifter og på forlag?» (Administrasjonen ved Det humanistiske fakultet, NTNU.)

Olav Gundersen(f. 1956) var fra 1987 til 2009 universitetslærer i filosofi. I 2010-2011 var han med vekslende hell fjernstudent i faget «Drift av datasystemer» ved Høgskolen i Sør-Trøndelag. Gundersen arbeider i dag (2014), med støtte fra NAV, som avdelingsingeniør ved NTNU-IT, med drift av datasystemer som virkefelt. Han har fra år 2000 vært eneboer i ei rødmalt hytte i skogkanten ved Jonsvatnet.