

KRISE OG MEDANSVAR

Gunnar Skirbekk

KRISE OG MEDANSVAR

Politiske småskrifter



© Res Publica 2016
1. utgåve, 1. opplag 2016
ISBN: 978-82-8226-045-9

Omslag: Ingeborg Ousland Valgplakat
frå stortingsvalet i 1930. Foto: Erling
Nielsen / Arbeiderpartiet /
Arbeiderbevegelsens arkiv og bibliotek
Layout og sats: Nini Anker, cmykdesign
Papir: 80 g Munken Print Cream Trykk:
07 Media

www.respublica.no

Field Code Changed

Det må ikkje kopierast frå denne boka i strid
med åndsverklova eller avtaler om kopiering inngått med
KOPINOR, Interesseorgan for rettshavarar til åndsverk.

Kopiering i strid med lov eller avtale kan medføre
erstatningsansvar og inndraging, og kan straffast
med bøter eller fengsel.

INNHOLD

FORORD	7
INNLEIING – FAG OG POLITIKK	9
DEL I	15
POLITIKK I VITSKAPSBASERTE OG KRISERAMMA SAMFUNN	
politikk, ekspertise og offentlig meiningsdanning	
«Din tanke er fri» – men ikkje alleine	17
Mot-ekspertise – meir demokrati, meir fornuft!	37
Konservatism?	50
DEL 2	65
RELIGION OG MODERNITET	
politisert religion versus ((modernisering av medvitet))	
Religion i moderne samfunn: Multikulturalisme, ei utfordring for velferdsstaten?	67
Ufrivillig blasfemi og behovet for religiøs lutring	89
Norsk livssynspolitikk: ein trojansk hest for mørkemaktene?	107
DEL 3	121
NOREGSSOGA SOM MODERNISERINGSPROSJEKT	
modernisering, folkedanning, språkutvikling	
Frå undersått til statsborgar	123
Statsborgarskap og språk	137
Språkhistorie og symbolmakt	162

TANKENS VEGAR OG NATURENS GRENSER

filosofi og øko-øtikk

«Norsk filosofi»?	181
Tankens vegar: «her står vi, og kan ikke anna»	199
Etisk gradualisme, og ærefrykt for sårbart liv	225
Referansar	258
Litteratur	260

FORORD

Det går bra, stort sett. Forbruket aukar. Levealderen aukar. Fleire nyfødde overlever. Fleire blir løfta ut av fattigdom. Så kvifor mase om krise? Det finst sjølvsagt kriser av mange slag. Det gjeld økonomi, det gjeld klima, det gjeld terrorisme, og mangt anna. Men hittil har kapitalismen vist seg å vere tilpassingsdyktig, og teknologien gir håp om framtidige løysingar. Det gjeld klima og miljø, det gjeld kampen mot terror og internasjonal tryggleik. Så alt i alt er det grunn til å sjå lyst på framtida!

Dette er den gjengse forteljinga, frå nyliberalistane i Civita og til Jens Stoltenberg, generalsekretær i eit teknologioptimistisk NATO med globale ambisjonar: ei tru på teknologiske løysingar, ein tilpassingsdyktig kapitalisme, og internasjonale avtalar – ofte med ein underliggjande premiss om at kriser er noko som kjem stegvis, langs éin dimensjon. Derfor er det viktig å minne om at forbruket aukar, at fleire veks opp, og at fleire blir løfta ut av fattigdom. Då kan det ikkje vere så ille! Då går vi i riktig retning, trass i alt!

Men så er det alt det andre – aukande skilnader, klimaendring og økologiske utfordringar, sviktande statsinstitusjonar, ekstremisme og opne konfliktar. Og vestleg krigsføring i framande land, med overlegen teknologi, men oftast som fiasko, frå Vietnam til Irak, Afghanistan og Libya. Særleg ille har det gått når målsetjinga var å få på plass eit liberalt demokrati. Då er det ikkje så smart å øydeleggje det som fanst av statlege institusjonar. Så, mangt har gått skeivt, og framtida framstår ikkje som udelt lys.

Dessutan, det er ei forenkling å tru at kriser alltid kjem stegvis, ved gradvis forverring. Alvorlege kriser kan komme brått. Vi kjenner det

frå biologien. Når det går som best, kan det brått bli krise. Lemenår blir etterfølgt av kollaps i bestanden. Vi kjenner det frå komplekse system, der drastiske endringar kan inntrefte brått og uventa. Og moderne samfunn er komplekse system, der mange faktorar spelar saman på uoversiktleg vis – økonomiske, institusjonelle, økologiske, kulturelle og demografiske – samtidig som vi sjølve ser stykkevis og delt.

Derfor er det fornuftig å vere føre var. Vere open og sjølvkritisk overfor trendar som ikkje er berekraftige eller, overfor moglege kriser. Det er vanskeleg å vite *når* og *korleis*, men ikkje *at* det kan skje. Derfor bør vi forhalde oss ansvarleg overfor slike trendar. Derfor tittelen: *Krise og medansvar*. Det utgjer bakteppet for denne samlinga av politiske småskrifter.

Men det finst jo mange slags kriser. Denne tekstsamlinga gir eit utval. Tematisk kan tekstane omtalast ved stikkorda politikk og eksperthet; religion og modernitet; kultur og identitet; filosofi og økonomi. Dette er dei overordna problemområda. Men tekstane dekker ikkje alt dette, berre eit utval.

Målsetjinga er å forankre drøftingane i kjende saker og problemstillingar, slik at tekstane kan fungere som bidrag til den offentlege samtalen. Dette er avgjerande for stil og struktur. Her er eg inspirert av Habermas. Han har det med å gi ut samlingar av tekstar om ulike emne og i ulike sjangrar, tekstar som stort sett er publiserte tidlegare, og som går under namnet «små politiske skrifter» (*kleine politische Schriften*).

Slik også her. Dette er ei samling av artiklar som er publiserte tidlegare, men som på ulikt vis er bearbeidde for denne artikkelsamlinga (informasjon om dette bak i boka). Kvar tekst «står på eigne bein», uavhengig av dei hine, men tematisk er tekstane fordelt på fire hovedområde, i spenningsfeltet mellom faglege innspel og stridige spørsmål – kort sagt: i skjeringspunktet mellom filosofi og politikk, med utgangspunkt i aktuelle problem. Tekstane er utstyrt med notar og referansar for dei som vil gå vidare.

Gunnar Skirbekk
Bergen, oktober 2015

INNLEIING – FAG OG POLITIKK

«Krise og medansvar». Det er ikkje lett. Og verre kan det bli. Så korleis skal vi gripe det an, det heile? Vi har ikkje Guds auge, som ser alle ting frå alle sider. Vi ser stykkevis og delt. Som det står i den heilage skrift: Dei ville byggje eit tårn som rakk til himmels, men kvar og ein tala sitt eige tungemål, som var uforståeleg for dei hine, så det heile enda i babelsk forvirring. Og slik er det vel blitt, langt på veg.

For, langt på veg ser vi det vi ser ut frå eigen bakgrunn og eigne erfaringar, ut frå dei omgrep og modellar som vi er lærte opp i, gjennom utdanning og arbeid. Også på universitetet, kunnskapens høgborg, rår perspektivmangfaldet. Ulike fag har ulike perspektiv. Økonomen, psykologen, juristen og sosiologen kan tale om det same, men kvar på sitt vis, kvar med sine omgrep og metodar. Og som forskarar gjer dei ulike ting: Somme arbeider i laboratorium, andre i bibliotek, atter andre driv med feltarbeid, eller utforskar arktisk torsk i nordlege farvatn. Det dei har felles (ideelt sett), er evne og vilje til å drøfte det dei kom fram til: evne og vilje til å ta motargument på alvor, evne og vilje til å prøve ut og til å forkaste det som ikkje held mål. Ikkje lite, berre det!

Tilsvarande er det, eller bør det vere, i eit moderne, vitskapsprega arbeidsliv og samfunnsliv – for ikkje å snakke om politikken og den offentlege samtalen, der det bør vere rom for open og opplyst meiningsutveksling og meiningsdanning. For, vi blir så lett fanga i eigne perspektiv og modellar, og vi tar så lett feil; derfor treng vi korrektiv frå kvarandre, ved alternative perspektiv og motargument til det vi

sjølve held for å vere sant og rett. Berre ved å kjenne motargumenta, og ved å prøve dei ut saman med andre, kan vi vere rimeleg sikre på at vi sjølve har fornuftige oppfatningar, som vi rimeleg tillitsfullt kan handle og tenkje ut ifrå.

Så, når det gjeld utfordringane vi står framfor: Kva er dei? Og korleis skal vi gripe det an? Vrine spørsmål! Men i utgangspunktet kunne vi framheve fire felt: økologi, økonomi, institusjonar, kultur. Fire felt som heng i hop, på ulike måtar, og som omfattar så mangt. Fire felt som kan gripast ut frå ulike fag og perspektiv, der det er eit samspele mellom det vi ser og det vi ser ut ifrå.

Økologi er ikkje berre eit spørsmål om klima, men om berekraft og sårbart liv meir allment. Det rommar spørsmål om overforbruk, men også om overbefolknings. For jamvel om folketalet stabiliserer seg i mange land, og går ned i andre, er vi allereie så mange at folketalet i seg sjølv er ei utfordring. Særleg fordi forbruket følgjer med, og fordi folketal og forbruk utviklar seg med store skilnader, regionalt og sosialt, med superrike og fattige, og med dei spenningane dét fører med seg. Og så er det knappe ressursar av mange slag – vatn, mat, energi, og meir til. Dertil har vi vern av artsmangfold, og av andre levande og sansande skapningar, andre enn *homo sapiens*.

Økonomi er så mangt, men i dag dominerer ein teknologibasert og globalisert kapitalisme, med konkurranse (og konkurs) og økonomisk vekst som drivkrefter, ofte kortsiktig, som ved børsnoterte føretak, med rask profitt som målsetjing (i kontrast til familiebedrifter, med omtanke for neste generasjon og for familiens renommé). Fri flyt av varer og tenester, av pengar og personar. Av «hydrauliske» grunnar søker kapitalen dit profitten er høgast, og arbeidsplassar blir flytta dit arbeidskrafta er best og billegast – på tvers av nasjonale grenser. Og økonomiske verdiar blir nedskrivne, diskonterte, over tid og overfor kommande generasjonar.

Institusjonar er av mange slag, dels nasjonale, dels internasjonale, ofte under press frå teknologibasert og globalisert kapitalisme. Dei internasjonale politiske institusjonane, slik som FN, er ikkje sterkare enn det medlemsstatane kan bli samde om. Demokratiske institusjonar, baserte på hyppige val, har gjerne korte tidsperspektiv: det å vinne neste val. Presset frå marknaden (og teknologien) er merkbart, både under valkampane og etterpå, ved godt betalte lobbyistar og PR-agentar. Pengemakta, plutokratiet, er ei utfordring for moderne demokrati. Dessutan, framtidige generasjonar kjem sjølv aldri til orde, korkje ved val eller i ordskiftet. Rett nok, det er mogleg og ønskjeleg med lover og ombod som «bind oss til masta» og skånar natur og ressursar for kommande generasjonar, men realpolitisk er det ikkje lett å få til. Fattigdom og materiell ulikskap gjer det ikkje lettare. Og velståande politiske elitar, som lever fjernt frå folk flest, og som kjøper seg vekk frå det meste av ubehaget, er heller ikkje dei beste til å møte krisene mens det enno er tid.

Kultur er så mangt, ofte tradisjonsbunden eller institusjonsbunden, men også noko ein sjølv har valt og som ein aktivt har tileigna seg. Og så har vi forholdet mellom kultur og religion, korleis no desse mangetydige termane skal oppfattast. Kan det vere slik at alt det gode kjem frå «religionen», og det galne frå «kulturen»? Eller er det verre enn som så? I alle fall, vi har fått politisert religion, i ein konstellasjon av moderne teknologi og uopplyste haldningar. Kort sagt, moderniteten er vanskeleg, ofte smertefull – men halvmoderniseringa, i form av moderne teknologi og instrumentell rasjonalitet, utan sjølvkritisk tolking og resonnering, er endå verre. Dessutan, kulturell modernisering heng saman med institusjonell modernisering; ikkje alle former for kulturell identitet går saman med alle former for samfunnsmessige institusjonar. Samtidig framstår moderniseringa både som allmenn og særeigen, med tanke på utviklingsvegar og historiske erfaringar.¹

Og så er det dei mange og spenningsfylte samspel mellom ulike felt og faktorar. Då er det lett å bli einøygd og einvis: Somme ser kultur og verdiar, men ikkje underliggende institusjonar og historiske læringsprosessar. Andre ser institusjonar utan blikk for dei verdiar og dygder som der trengst. Somme ser klima, men ikkje andre økologiske utfordringar, slik som folketal, knappe ressursar og tilhøyrande spenningar. Eller ein ser natur, men utan samfunnsvitskaplege begrep om institusjonar og politisk handlingsrom. Eller økonomisk vinst og vekst, men ikkje naturens grenser. Eller ein ser politikk og juridiske rettar ut frå nyliberale begrep om individuell valfridom, men utan blikk for natur og kultur.

Lett er det ikkje! Og i praksis må vi jo som oftast ta fatt med éi sak, ikkje alt på ein gong; og slik fungerer det gjerne, i tunge og einfaglege institusjonar og profesjonar. Då er det lett å bli einøygd, t.d. ved å tippe over i «éin-faktor-optimisme», på vegner av eigen institusjon og profesjon – t.d. med tanke på teknologiske løysingar innanfor eit avgrensa problemfelt. Men dei overordna utfordringane ligg i stor grad i det uoversiktlege og stridige samspelet mellom dei mange forskjellige felt og faktorar. Nettopp dette gjer det så vanskeleg å føregripe handlingane og forutseie hendingane. Vanskeleg å vite! Men vi bør jo vere føre var, her som elles, og då er det klokt å rekne med spenningar av ymse slag, og dermed også rekne med moglege kriser og konfliktar og krigsliknande tilstandar. *Når, og korleis, dét er vanskeleg å seie.* Men ikkje *at*, ikkje *at* framtida blir spenningsfull og vanskeleg.

Svære problem. Korleis gripe dei, korleis begripe dei? Som nemnt, eitt problem er knytt til spesialisering og fragmentering, med eit au-kande antal faglege perspektiv. Og svaret? Er det «generalistar» vi treng, oppi alt dette? Ja og nei. Ikkje lettbeint synsing. Vi treng god allmennutdanning og folkeopplysning. Vi treng open og opplyst meiningsutveksling og meiningsdanning. Dei som kan velje presidenten (i USA), bør t.d. vite kor Irak ligg, kva folket der driv på med, og kva som kan skje om vi skiplar det heile. Å vere statsborgar, med rett til

innteling

å velje, inneber eit medansvar for det som skjer. Det å vere statsborgar er noko anna enn å vere undersått (eller kunde, eller klient). Den som ikkje kan språket, ikkje kjenner sakene, ikkje forstår samfunnet, kan ikkje fungere som statsborgar; vedkommande kan vere undersått, eit juridisk subjekt i ein rettsstat, men ikkje statsborgar i eit demokrati. Kort sagt, når vi som myndige statsborgarar prøver å forbetra oss, alt etter evner og bakgrunn, t.d. ved å vere med i open og opplyst meiningsutveksling og meiningsdanning, då er vi «generalistar» i god meiningsutveksling og meiningsdanning, då er vi «generalistar» i god meiningsutveksling og meiningsdanning.

Men kva kan ein vitskapsfilosof bidra med, oppi alt dette?²² Som vitskapsfilosof kan ein seie noko om normativ argumentasjon, om forhold mellom fag, og om det spenningsfulle historiske samspelet mellom institusjonar og rasjonalitetsformer. Kort sagt, om modernisering i eit vitskapsteoretisk perspektiv – det særeigne så vel som det allmenne, det vellykka så vel som det mangelfulle, og då med brodd mot refleksjonssvikt og mangelfulle læringsprosessar, mot begrepsfattigdom og einsidige perspektiv, både i forskarverda og i samfunnet elles. Med dette utgangspunktet kan vi gripe nokre av dei utfordringane som vi nemnde ovanfor. Ikkje som siste ord. Kvar syng med sitt nebb. Men som eitt bidrag, ut frå éin bakgrunn og eitt perspektiv.

Men korleis? Ein ting er å tale og skrive for kollegaer i faget, noko anna å ta del i den offentlege samtalen. Og når «samtales» er ein tekst, blir utfordringane spesielle. Gropet her, for denne tekstsamlinga, er bruken av litt ulike sjangrar, gjennomgåande med argument og gyldigheitspretensjonar, men av og til også med temperatur og snert.

I alle fall, her er det. Ei samling tekstar. Tolv innspel til eit tidsbilde. I fire bokar, kvar med tre tekstar, der særleg den tredje har ein kritisk brodd, med klar adressat. Såpass må det vere. Dei skyldige skal ikkje døy i synda.

Som statsborgarar og myndige samfunnsborgarar bør vi alle, kvar på vårt vis, prøve å leve opp til utfordringane i moderne, kriseprega samfunn. Svinete «nett-troll» og listige lobbyistar er visseleg klander-verdige, men dét gjeld òg for kommentatorar og mediefolk som ikkje

Formatted: Norwegian

lever opp til fordringane, men som snevrar inn dagsordenen og legg lista lågare enn det som godt er. På mange vis er dei verre.

Vi går uvisse tider i møte. Men det er mangt å ta fatt i. Og målet er ikke perfeksjon, men å prøve å unngå det som verre er, både her og der. Dessutan, passiv pessimisme er ei tilskodarolle, høveleg når vi ein dag ser oss attende, i lag med Sankt Peter, og tykkjer vi fekk gjort så lite. Men til så lenge, så lenge vi er her, då er vi deltagarar. Og då får vi, utan illusjonar, stå på.

Notar

1. Meir om desse poenga i tekstane lenger framme.
2. For dei som vil kikke meg i korta: Det eksistensielle engasjementet kan du finne i boka *Nihilisme?* (frå 1958), med eit tilsvart i *Den filosofiske uroa* (2005). Fagleg er eg filosof, med yrkestittel vitkapsfilosof. Dei siste åra har eg særleg arbeidd med moderniseringsteori – teoretisk i *Modernitet og rasjonalitet* (2009), allmennhistorisk i *Filosofihistorie* (saman med Nils Gilje, 8. utg. 2007), og som anvendt moderniseringsteori i boka *Norsk og moderne* (2010, engelsk *Multiple Modernities. A Tale of Scandinavian Experiences*, 2011). Mangt av dette ligg på nettet, på heimesida mi.

Formatted: Norwegian

DEL I

**POLITIKK I VITSKAPSBASERTE OG
KRISERAMMA SAMFUNN
POLITIKK, EKSPERTISE OG OFFENTLEG MEININGSDANNING**

«DIN TANKE ER FRI» – MEN IKKJE ALEINE

Fridom forstått som *personleg autonomi* overskrider det gjengse skiljet mellom individuell valfridom og offentleg paternalisme. Fridom som personleg autonomi er knytt til *det å vere statsborgar i moderne demokrati*. Då treng vi opplyst offentleg samtale, *ein diskursiv kultur*: Tanken er fri, men ikkje aleine – *tanken er fri i open og ørleg drøfting med andre*.

Ein runde på begrepsbruken

Ei påminning

Fridom. Liberalisme. Liberal. Dette er gjengse slagord på høgresida. Individuell fridom, mot staten. Privat valfridom, mot offentleg paternalisme. På 1980-talet gjekk Gro Harlem Brundtland til motoffensiv: Fridom, ja. Men utan ressursar, ingen reell valfridom. Utan fellesskap og ein rimeleg grad av likskap, ingen personleg fridom.

Institusjonar

Vi lar slagorda ligge. Fridom er så mangt. Det må presiserast og konkretiserast. For eksempel er det nyttig å sjå på ulike institusjonar:

- (i) *Stat* kan bety ufridom. Slik kan det vere. Ekstremitifellet er totalitære statar. Men i ein rettsstat er statens makt regulert ved lover, og i eit rettsstatleg demokrati er det statsborgarane sjølve som gir dei lovene som regulerer og legitimerer statleg maktutøving, og som bestemmer

kva som er lovleg og ulovleg. Altså, fridom! Som kontrast har vi lovløsa under tyrannar som handlar ut frå eige godtykke og eigne innfall. Og som kontrast har vi samfunn utan ei sentral ordensmakt, der kvar og ein må hjelpe seg som best ein kan, t.d. ved familiære klanar eller mafioøse samanslutningar. Altså, ufridom.

- (ii) *Marknad* kan bety ufridom. Det gjeld dei som vantar økonomiske ressursar, dei fattige. Det gjeld lønsarbeidaren som blir arbeidslaus, eller bedriftseigaren som går konkurs på grunn av konkurranse på marknaden. Altså, ufridom. Men for dei som har det som trengst, for dei velståande, og for dei tilpassingsdyktige og kreative på den internasjonale marknaden, gir økonomien fridom. Fridom, altså.
- (iii) *Tradisjon* kan bety ufridom. Det gjeld dei som vil bryte ut, eller som vil gjere andre ting enn det tradisjonen føreskriv. Altså, ufridom. Det same gjeld for tradisjonelle klassebestemte haldningar, med nedvurdering av dei som sit nedst ved bordet.¹ Altså, sosio-kulturell ufridom for dei underprivilegerte. Men for dei som identifiserer seg med ein bestemt tradisjon, og som finn styrke og inspirasjon i denne tradisjonen for sitt daglege liv, kanskje også for vidareføring og nyskaping innanfor denne tradisjonen, ter det seg annleis. Med andre ord, fridom – fridom *i* tradisjonen.
- (iv) *Vitskapleg innsikt* er bindande. Det gjeld for gyldige naturlover. Meir allment gjeld det for «den tvangsfrie tvang av dei betre argument». ² Då må vi bøye oss. Altså, ei særeigen form for ufridom. Men, som det heiter: samminga frigjer! Utdanning frigjer, opplysning frigjer. Altså, fridom. I tråd med dette er det skuleplikt i alle moderne demokrati. For, i moderne vitskapsbaserte demokrati trengst det allmenndanning og opplysning.³ Dessutan, når ein som statsborgar har makt til å medverke, har ein også medansvar. Derfor er det fordringar knytte til det å vere statsborgar i eit moderne vitskapsbasert demokrati. Ein må ha vilje til læring, t.d. til å lytte til

andre personar og å ta motargument på alvor. Altså, fridom gjennom fordringar.

Dermed har vi ulike variantar av fridom og ufridom i forhold til forskjellige institusjonar, slik som staten, marknaden, tradisjonen, vitskapen.⁴ Poenget er ikkje trivielt, heller ikkje i politisk samanheng: Høgresida har ein tendens til å fokusere på staten som opphav til ufridom, medan dei ofte negligerer innslag av ufridom som er forårsaka av marknadsmakt og sosial definisjonsmakt.⁵

Ideologi og falskt medvit

Vi har fridom og ufridom på ulike nivå. Vi har ufridom som vi erkjenner og er klar over. Og vi har former for ufridom som vi ikkje er medvitne om eller tenkjer på. Det kan vere haldningar og oppfatningar som heng saman med klasse og sosial bakgrunn, med tradisjon eller generasjon, eller med kjønn eller oppvekst. Tilsvarande har vi ulike former for frigjering: ved ideologikritikk (som hos Marx eller Mannheim), ved psykoanalyse og bevisstgjering (som hos Freud eller Foucault), og ved kritikk av tingleggjering, framandgjering og falskt medvit (som hos nymarxistar og eksistensfilosofar). Viktige poeng, som vi bør ta på alvor. Men det bør ikkje overdrivast.⁶ Dersom den ideologikritiske mistanken blir altomfattande, vil han slå tilbake på seg sjølv.⁷ Dersom den ideologikritiske mistanken blir omfattande, kan han føre til at vi underkjenner dei andre som samtalepartnarar.⁸ Det kan då bli nærliggjande å avvise synspunkt vi ikkje likar: «Dette seier han fordi han er mann, fordi ho er gammal, fordi han er kapitalist, fordi ho er seksuelt frustrert.» Slikt kan vere relevant, men ofte er det ei avsporing. Kort sagt, her er det eit innfløkt og stridig samspele av frigjering og framandgjering.

Fridom og ufridom ut frå ulike vitskapar

Dei ulike vitskapane gjer det ikkje lettare for oss: På den eine sida har vi årsaksforklarande vitskapar, som hjerneforsking og genetikk, der

menneskeleg åferd og tenking framstår som årsaksbestemt på forskjellig vis: i så måte, ikkje fri vilje, og heller ikkje ansvar og skyld (slik vi tenkjer på det i daglelivet, med våre «folkepsykologiske» begrep). Her får vi ei radikal melding frå sentrale forskingsmiljø, ei melding med politiske implikasjonar, med relevans både for rettsvesenet og for omsorgsprofesjonane.

Men stemmer det? Er dette det siste ord i saka? Er det slik at vi må avskrive begrepa om fri vilje og moralisk ansvar på grunn av funn i hjerneforskning? Dette er innfløkte spørsmål. Her nøyser vi oss med å minne om eit filosofisk motargumentet: Gjer ikkje hjerneforskarane krav på at utsegnene deira er gyldige ut frå gode grunnar? Men då kan ikkje utsegnene om nevrologisk determinasjon berre vere eit uttrykk for kausale prosessar. Kort sagt, den som hevdar som sant at alle våre utsegner, og dermed også denne utsegna, berre er eit resultat av kausale prosessar, motseier seg sjølv. Vedkommande er sjølvreferensielt inkonsistent. Men når det er sagt, står vi igjen med ein omfattande diskusjon om forholdet mellom kausalitet og menneskeleg fridom i ulike samanhengar.⁹

Det er ikkje berre dei årsaksforklarande disiplinane som problematiserer gjengse oppfatningar om menneskeleg fridom. Tilsvarande gjeld for beskrivande og tolkande vitskapar som ser menneskelege haldningar og handlingar som uttrykk for historiske og sosiale kontekstar: Tradisjonar og situasjonar formar det vi er, og det vi gjer. Men samtidig kan dei vere utgangspunkt for menneskeleg kreativitet. Igjen, eit spenningsfullt samspel av fridom og ufridom.

Tvitydige tilfelle

Oppi alt dette har vi dei tvitydige tilfella, slik som alkoholisme og nevrosar, der vi ikkje riktig veit om vi skal sjå det som skjer, som ei handling eller som ei hending. I kva forstand er det tale om handlingar som er frivillig valde? Er det rimeleg å meine at vedkommande kunne ha valt å gjere noko anna? Og i kva forstand er det rimeleg å rekne med at vedkommande ikkje har styring på sitt eige liv? Kort

sagt, overfor slike tvitydige tilfelle står vi i fare for å moralisere når vi burde behandle, eller behandle når vi burde moralisere. Dilemmaet kjenner vi fra dagleglivet, og dette er ei permanent utfordring for omsorgsprofesjonane. På den eine sida: for mykje fridom og ansvar. På den andre sida, for mykje klientisering og ansvarsfråskriveng. Korleis kan vi finne fram til ein rimeleg balanse?

Vi samlar trådane

Kort sagt, fridom kan vere så mangt, ufridom like så. Ordet er mangeydig, og det er emosjonelt lada. Derfor må det presiserast og konkretiserast. Dette gjeld også når vi talar om fridom og ufridom i ein politisk kontekst: Fri i kva forstand? Kven er fri, kor, frå kva, og korleis? Ikkje minst er det viktig, også politisk, å sjå på ulike institusjonar og roller, m.a. rolla som statsborgar i moderne risikosamfunn.

Derfor skal vi fokusere på det å vere statsborgar – nærmare bestemt det å vere statsborgar i eit moderne vitskapsbasert demokrati, med indre og ytre utfordringar. Derfor skal vi fokusere på fridom som personleg autonomi, som ei overskridning av det gjengse skiljet mellom individuell valfridom og offentleg paternalisme. Men aller først, ei påminning: I politikken er det jo også andre verdiar, ikkje berre fridom.

Andre politiske verdiar

Det finst andre sentrale verdiar enn fridom, også i politikken. Her er ei påminning:

- (i) **Fridom versus fellesskap.** Vi forelskar oss. Vi giftar oss. Vi får barn.

Med sterke emosjonar søker vi forpliktande fellesskap. Samtidig held vi fridom for å vere ein viktig verdi i moderne samfunn. Er det ei motsetning i dette? Ja, dersom vi berre opererer med eit begrep om negativ fridom, «fridom frå». Nei, dersom vi også opererer med eit begrep om positiv fridom, «fridom til», t.d. til frivillig å gå inn i forpliktande forhold, for å bli det vi ønskjer å vere. Men balansen

mellom dei to, mellom negativ fridom og positiv fridom, er stridig: I norsk kontekst gjekk kulturradikalarane (Hoel, Øverland, Krog) inn for omfattande «negativ fridom» i parforhold; tilsvarende for «blomsterbarna» under studentopprøret. Men dei vart aldri folkerørsler. Kvifor? Vel, kort sagt: Dei som prioriterer negativ fridom, må anten vere ressurssterke eller vere villige til å gå på ein smell – spissformulert, anten overklasse eller bohem. For folk flest, ikkje minst for underprivilegerte, framstår ein høg grad av negativ fridom som lite attraktivt – her er det ei spenning som har klassekarakter. Når liberalistane på høgresida legg opp til ein retorikk som prioriterer negativ fridom, er dei såleis ute på glattisen, politisk sett.

- (ii) *Fridom versus likskap.* Vi er alle avhengige av å bli anerkjende av dei andre, av dei som betyr noko for oss. Rett nok, i moderne samfunn, med vekslande grad av individualisering, kan det vere viktig å hevde seg ved å framstå som ulik dei andre, eventuelt ved å prøve å vere betre enn andre. Men individualistane går gjerne i flokk, for å seie det slik. Hippiane er synlege på lang lei. Her som elles: Det er behov for å likne på dei som utgjer vår eiga referansegruppe. Stikkord er motepress og mobbing (for dei som fell utanfor). Så sosial ulikskap, som råkar ein sjølv, er ikkje alltid eit gode. Det same gjeld økonomisk ulikskap for dei som kjem därleg ut. Dessutan har materiell ulikskap uhedlige konsekvensar,¹⁰ t.d. med tanke på tillit.¹¹ Kort sagt: Det kan titt vere motsetning mellom fridom og likskap, t.d. mellom individuell valfridom og felles løysingar. Men forholdet mellom fridom og likskap er meir komplisert enn som så. Her har vi eit velkjent strids tema i debatten mellom venstresida og høgresida.
- (iii) *Fridom versus sikkerheit.* Ja takk, begge delar, som det heiter hos dei som er inspirerte av Ole Brumm. Men ofte er det konflikt mellom fridom og sikkerheit, ikkje minst etter 9/11, med frykt for terrorisme – anten det gjeld kontroll på flyplassar eller overvakning meir generelt.

Og igjen blir konflikten mest markant når vi legg vekt på negativ fridom, «fridom frå». Legg vi vekt på positiv fridom, «fridom til», så kan ein rimeleg grad av sikkerheit ofte vere eit vilkår for fridom. Men livet er notorisk utrygt, og i vår tid kan tryggingstiltaka ta overhand på måtar som er uønskte og skadelege på mange vis. Det gjeld praktiske sikringstiltak som tar tid og krefter i dagleglivet. Det gjeld tiltak som fører til svekking av personvernet og til innskrenking av den personlege fridommen. Kort sagt, spenningane mellom fridom og sikkerheit er reelle og innfløkte. Og igjen er det liberalistane som går lengst i å prioritere privat valfridom (framfor sikkerheit).

Verdiar som ikkje kan regulerast ved lover og løyvingar

Vi har sett på tre sentrale verdiar som ofte blir drøfta i forhold til fridom (i ulike tolkingar): fellesskap, likskap, sikkerheit. Dette er klassiske verdiar i politisk teori og debatt. Dei er sentrale i politikken m.a. fordi dei langt på veg kan regulerast ved lover og løyvingar, ved vedtak i politiske organ. Men det finst også andre verdiar som er viktige, slik som tillit, solidaritet og samhald, samarbeidsevne og kompromissvilje, nøysemd og vilje til å følgje lover, tvisyn og evne til å sjå dei andre, vilje og evne til å lytte til andre personar og andre oppfatningar. Slike verdiar er viktige for samfunnet, viktige for folk flest og viktige for politikken – t.d. for ein politisk kultur der mindretalat blir høyrt. Men desse verdiane kan ikkje sikrast ved lover og løyvingar aleine. Her må politikken gå utover det instrumentelle og inn i offentleg meiningsutveksling og meiningsdanning. Det er krevjande: Ein må ta folk flest på alvor. Ein må ta saklege argument på alvor. Ein må kjenne historia og vere opplyst og oppdatert på eit breitt felt. Ein må forhalde seg til forskjellige typar ekspertise og ekspertgrupper. Ein må opptre ansvarleg overfor framtidia og kommande generasjonar. Ikkje lett! Og dette gjeld ikkje berre for dei som er politikarar på heiltid. I moderne demokrati gjeld det oss alle, alt etter kven vi er, og kor vi står.

Økologisk berekraft kontra individuell valfridom

Fridom er viktig. Men fridom er ikkje alt, ikkje i politikken og ikkje i livet elles. Det er så mangt som er viktig. Ikkje minst det å overleve: Det gjeld den enkelte. Det gjeld samfunnet. Det gjeld menneskeslekta. For mange som lever midt i vår heimlege velstand, er ikkje dette ei alarmerande utfordring. Men for andre ter det seg annleis, og lengre fram er vi alle sårbare: klimaendring, materiell ulikskap, folkevekst og folkevandringer, sosiale og kulturelle konfliktar, kamp om vatn og mat, spreiling av moderne våpen og andre middel for masseøydeleg- ging. Fridom, ja. Fellesskap og likskap, ja. Men det finst andre utfor- dringar, ikkje minst økologiske, med fare for alvorlege konfliktar og krigsliknande tilstandar. Det finst andre verdiar, slik som vern av sår- bart liv og sikring av eit menneskeverdig liv for kommande genera- sjonar. Her står mykje på spel. Her krevst det innsats av mangt slag. Ein politikk med individuell valfridom som grunnbegrep blir for_snever: Individuell valfridom som fører til overforbruk og overbefolking harmonerer dårleg med grunnvilkåra for ei berekraftig utvikling, øko- logisk og samfunnsmessig.

Personleg autonomi, som fridom og fordring

Valfridom versus paternalisme?

I den politiske debatten, når han hevar seg over enkeltsakene, blir det frå høgresida gjerne fokusert på ei motsetning mellom fridom og tvang, mellom liberalisme og paternalisme: Det førstnemnde er bra, det sistnemnde er det ikkje! Det førstnemnde er høgropolitikk, det sistnemnde er venstrepolitikk! Men stemmer det? Vi minner om tre spørsmål som må avklarast:

(1) *Kva forstår vi med fridom?* Ordet er mangetydig. Det må tolkast og presiserast. Den som konkluderer til fordel for ein bestemt definisjon, må kunne grunngi dette valet, og då må ein kjenne argumenta for og imot.

- (2) *Finst fridom?* Gitt ein bestemt definisjon, kan vi då vere sikre på at fridom (slik forstått) verkeleg finst? Som nemnt finst det omfattande diskusjonar om fri vilje versus determinisme. Den som i politisk samanheng framhevar fridom som grunnverdi, bør kjenne til desse diskusjonane.¹²
- (3) *Kva med andre verdiar?* Kva for grunnar kan ein ha for å meine at individuell valfridom er politisk viktigare enn andre verdiar? Må vi ikkje forhalde oss til eit mangfold av verdiar, som på ulikt vis heng saman og står i motstrid til kvarandre, slik at avvegingar blir nødvendige?

Det skjematiske skiljet mellom fridom og tvang, mellom individuell valfridom og offentleg paternalisme, er altfor enkelt. Men det finst situasjonar der desse begrepa er på sin plass. Her er nokre døme:

1. Enkle valhandlingar på marknaden og i daglelivet

Det gjeld enkle valhandlingar på marknaden, for eksempel når vi skal kjøpe sokkar eller truser i ein klesbutikk. Farge og stil, det er opp til kvar enkelt. Staten eller det offentlege har ingenting med det å gjøre. Dette gjeld ikkje berre ved kjøp og sal av uproblematiske varer. Det gjeld ei mengd av ulike gjeremål i daglelivet. Her er valfridom på sin plass. Dét er viktig, og slett ikkje trivielt. Men så har vi alskens grensetilfelle, som bør drøftast, og som kanskje bør regulerast ved politiske vedtak ut frå rettslege og demokratiske prosedyrar. Det gjeld handlingar som kan vere til skade for tredjepart, t.d. ved forureining. Det gjeld spørsmålet om kva som bør vere på marknaden, og for kven: Kva med sprit før myndigheitsalder? Kva med kjøp av seksuelle tenester? Kva med organhandel eller kjøp av surrogat? Kva med våpen, store eller små? Her går debatten: Kor går grensene? Dette er problem vi må hanskast med. I slike situasjonar kan det stiliserte skiljet mellom individuell valfridom og offentleg paternalisme vere greitt som eit utgangspunkt, men ikkje som eit skilje mellom rett og rangt. Kva som

er rett og rimeleg, må drøftast i kvart tilfelle. I somme tilfelle vil det tippe den eine vegen, i andre tilfelle den andre vegen. Og det vil alltid vere grensetilfelle der det rår usemje, og uvisse – verdimesig, vitskapleg, politisk. Slik er det og slik bør det vere i eit liberalt deliberativt demokrati. Derfor bør private preferansar kunne prøvast i open og opplyst meiningsutveksling, og offentlege tiltak bør springe ut av deliberative og demokratiske prosedyrar. Skiljet mellom individuell valfridom og offentleg paternalisme får då ein ny valør.

2. Fri i juridisk forstand

Det same gjeld handlingar i eit juridisk perspektiv, der alt er lov som ikkje er ulovleg: Juridisk sett er det fritt fram for alle handlingane som ikkje er straffbare ved lov. Dette gir eit stort rom for valfridom. Det er for eksempel ikkje straffbart å vere uopplyst, egoistisk og dum. Fritt fram, juridisk sett. Men som statsborgarar i komplekse moderne risikosamfunn har vi eit medansvar for den politikken som blir ført. I så måte har vi eit samfunnsansvar om å halde oss rimeleg oppdaterte og opplyste om viktige saker. Dét ligg i rolla som statsborgar, ei rolle som gir oss makt til å påverke. Og den som påverkar (eller lar vere å påverke), har medansvar for det som ein er med på å få i stand – også når det ikkje er strafferettsleg ulovleg. Derfor blir det for snevert om valfridom blir definert slik at det omfattar alle handlingar som ikkje er rettsleg straffbare. Dessutan, i liberale samfunn er det viktig å halde oppe eit skilje mellom moral og juss: Ikkje alt som er moralsk klanderverdig er straffbart, rettsleg sett. Alt i alt er det derfor på sin plass å framheve valfridom i eit strafferettsleg perspektiv. Men det blir for snevert dersom dette perspektivet blir lagt til grunn for politikken reint allment.

Formatted: Norwayia

3. Fornuftig og uforkuftig paternalisme i velferdssektoren

Velferdssektoren omfattar så mangt, mellom anna velferdsprofesjonar som behandler sjuke og gamle og andre som har problem med å få livet på plass. Her er det mange utfordringar, mellom anna spørsmå-

let om korleis vi i det enkelte tilfellet, etter beste skjønn, skal kunne finne ein balanse mellom misforstått moralisering og objektiverande behandling: Når bør vi sjå hjelpetrengande som autonome personar, som eigentleg kunne meistre sin eigen livssituasjon, og når bør vi sjå dei hjelpetrengande som klientar og pasientar som ikkje maktar dette? Her trengst det eit godt skjønn, eit fagbasert og medmenneskeleg skjønn. Ikkje lett. Med rette har vi hatt kritikk av overdriven klientisering og objektivering, som ei form for uheldig paternalisme.¹³ Men på den andre sida har vi også tilfelle der dei det gjeld ikkje er, eller ikkje lenger er, autonome personar. I slike situasjonar er paternalisme det rette. Her kan vi tale om legitim paternalisme. Denne skjønnsbaseerte vurderinga utgjer eit dilemma som ligg innbakt i velferdsprosjekter der vi har omsorg for individ med varierande grad av personleg autonomi. Dette vil gjelde anten velferdsordningane og profesjonane er underlagde privat eller offentleg regi. I så måte er poenget vitskapsteoretisk, ikkje partipolitisk.

Det å vere statsborgar i eit moderne risikofylt demokrati

Vi samlar trådane. Det er situasjonar då valfridom er viktig, og det er tilfelle der dette er for enkelt. Det er situasjonar då paternalisme er klanderverdig, men det er også tilfelle der paternalisme er på sin plass. Derfor er det ideologisk fordummande dersom vi nøyser oss med eit enkelt skilje mellom «fridom» og «paternalisme». Då manglar så mangt, ikkje minst eit fornuftig begrep om det å vere statsborgar i eit moderne risikofylt demokrati. Vi minner om følgjande:

Demokratiske vedtak er legitimate når dei som gjer vedtaka, er dei same som dei som blir råka av vedtaka. Dette omfattar tre vilkår: (i) samanfall i rom, (ii) samanfall i tid, (iii) og at dei som fattar vedtaka, forstår kva dei gjer. Eit ideelt tilfelle er vedtak om offentlege saker fatta i eit nærsamfunn der dei som fattar vedtaket, er dei same som dei som blir råka av vedtaket, og der dei som fattar vedtaket forstår kva dei gjer. Men slik er det sjeldan. Her er det utfordringar på mange plan. Aller først er det utfordringar med representativitet og ulike

valordningar i komplekse statar som ikkje er nærsamfunn med direkte demokrati. Dernest er det problem på grunn av moderne teknologi med vidtrekkande og langsiktige konsekvensar, som berører folk i andre land og framtidige generasjonar. Dessutan er det ofte tale om utilsikta konsekvensar som dei som fatta vedtaka, ikkje forutsåg, og kanskje ikkje kunne forutsjå.

Dermed har vi problem med alle dei tre vilkåra: (i) Det er problem *i rommet*, i forholdet mellom statar. Vedtak fatta i USA får konsekvensar for andre, anten det gjeld økonomi, miljøspørsmål eller militære aksjonar. (ii) Det er problem *i tidsdimensjonen*, med tanke på framtidige generasjonar. Våre vedtak, og våre val i smått og stort, får konsekvensar for kommande generasjonar, men dei har inga stemme ved våre val. Dessutan opererer valbaserte demokrati ofte med eit kortskiktig tidsperspektiv: neste val! (Tilsvarande for børsbasert kapitalisme: rask profit!) (iii) I tillegg er det ofte *vanskeleg å forutsjå* dei langsiktige konsekvensane av det vi set i gang. Vitskapleg basert ekspertise er fragmentert i ulike disiplinar, kvar med sitt perspektiv: Teknologen er ikkje ekspert på dei sosiale og institusjonelle følgjene av det han tilrar. Økonomen ser ikkje det same som økologen, ingeniøren ser ikkje det same som sosiologien, og så vidare, og vice versa. – Med andre ord, det er problem med alle dei tre vilkåra som ideelt sett skulle legitimere demokratiske vedtak.¹⁴

Eit døme. Etter åtaket på *The World Trade Center* skal ein journalist ha overhøyrt følgjande samtale mellom to amerikanske borgarar: «Dette er som Pearl Harbor», sa den eine. «Kva er det?», spurde den andre. «Oh», sa den første, «det var då vietnamesarane gjekk til åtak på oss og vi fekk Vietnamkrigen.» Poenget er ikkje å henge dei ut, som uopplyste nordamerikanarar. Poenget er at desse amerikanske statsborgarane kan røyste på presidenten med autoritet til å starte krigar og bruke masseøydeleggingsvåpen i fjerne himmelstrøk. Som amerikanske statsborgarar har dei derfor eit visst medansvar for det som kan skje i neste omgang. Dømet synleggjer kvifor statsborgarar i demokratiske samfunn, som kan påverke politikken, og som dermed

har eit visst medansvar, samtidig bør møtast med fordringar om å prøve å forstå det som skjer.

I moderne demokratiske risikosamfunn kan vi såleis tale om ei todelt fordring: (i) ei fordring til kvar statsborgar om å prøve å halde seg rimeleg informert og oppdatert og om å prøve å bli meir myndig, og (ii) ei fordring til staten og offentlege instansar om å fremje gode utdanningstilbod for alle og leggje til rette for ein opplyst offentleg samtale.¹⁵

I partipolitikken er begge nivå viktige: det å opparbeide ein diskursiv kultur i partiet og i politikken og det å leggje til rette for opplyst meiningsdanning i det offentlege rom og i utdanningsinstitusjonane.¹⁶

Fridom som personleg autonomi

Med andre ord, det som karakteriserer statsborgarrolla i moderne risikofylte demokrati, er ikkje valfridom (utan fordringar om å «skjerpe seg»), men ei fordring om å leve opp til det medansvaret ein har som statsborgar, ei fordring om å freiste å bli meir myndig og betre informert (alt avhengig av eigne føresetnader). Altså, opplysning og myndigkeit. Kort sagt, personleg autonomi, som hos Kant:¹⁷ «*Sapere aude. Ha mot til å bruke din eigen forstand! er valspråket til opplysninga.*»

Personleg autonomi i denne forstand er ikkje eit spørsmål om perfeksjon, men om forbetring.¹⁸ Slik sett er det eit ideal (ein regulativ idé), som inngår i det å vere statsborgar i eit moderne risikofylt demokrati.

Her er det tale om eit normativt innhald ved det å vere statsborgar i slike samfunn. Poenget er prinsipielt. Verdiar sviv ikkje fritt omkring, anten det er individuell valfridom eller tillit eller solidaritet. Verdiar inngår i begrepslege samanhengar, ofte knytte til bestemte vitskaplege perspektiv. Og mange verdiar er knytte til bestemte institusjonar og roller. (i) Dei er forma og artikulerte ved begrep. (ii) Og ofte inngår dei i institusjonar og historiske læringsprosessar.¹⁹

For eksempel, ein moderne vitskapsbasert kultur krev vilje og evne til å ta motargument på alvor. Det krevst ei gjensidig anerkjenning blant deltagarane – at vi alle er feilbarlege og fornuftige, og at vi kan lære av kvarandre.²⁰ Dessutan, eit moderne demokrati fordrar og forutset ein rimeleg grad av allmennutdanning og folkeopplysning.²¹ Og ein generell og sjenerøs velferdsstat, som den norske, krev t.d. allmenn solidaritet og lovbasert åfjerd. Og ein demokratisk rettsstat krev at vi har tillit til rettsvesenet og at vi ikkje tar retten i eigne hender. Kort sagt, mange politiske verdiar og dygder er institusjonelt forankra. Slike verdiar kan ikkje veljast fritt, på tvers av institusjonane. For eksempel, klan-identitet høyrer ikkje heime i ein rettsstat; dét ville vere eit kategorimistak, liksom sjakkatt i ludo.

Statsborgar versus undersått, kunde og klient

Vi konkluderer. Det å vere *statsborgar* i moderne demokratiske risikosamfunn inneber medansvar og fordrar at vi freistar å bli (meir) myndige og opplyste, kort sagt, det fordrar personleg autonomi (som regulativ idé). Det å vere statsborgar skil seg radikalt frå det å vere *undersått*. Under eineveldet var vi undersåttar.²² Etter 1814 vart vi (etter kvart) statsborgarar.²³ Det å vere statsborgar skil seg også radikalt frå det å vere kunde, og frå det å vere klient. *Kundar* har valfridom. *Klientar* bør ikkje behandlast meir paternalistisk enn det som er nødvendig; her er skiljet mellom valfridom og paternalisme på sin plass. Og det er viktig. Men det overordna begrepet i politisk samanheng er det å vere statsborgar. Og det å vere statsborgar er knytt til *ei frigjerande fording* som vi her har samanfatta under nemninga *personleg autonomi*. Såleis kan vi seie at personleg autonomi overskrider skiljet mellom valfridom og paternalisme. Når venstre-sida skal følgje opp debatten om fridom, er det her ein bør setje inn støtet.

Fridom, modernisering og offentleg samtale

Fridomsdebatt og modernisering

Fridomsdebatten høyrer heime i moderne samfunn. Derfor bør vi ta debatten om fridom og modernisering. For det er mangt å ta igjen. Sist det var tale om å modernisere politikken på venstresida, med Gro på 1980-talet, gjekk det skeivt. Modernisering vart til privatisering og deregulering av bedrifter og institusjonar (frå Statoil til Posten og NSB), og personleg autonomi vart til privat valfridom i daglelivet og på marknaden. Det vart større skilnader, med høge leiarløner og eit økologisk uhaldbart forbruk, og med vekst ut frå økonomiske indikatorar som politisk målsetjing.²⁴ Modernisering vart til aukande bruk av teknologi og instrumentell rasjonalitet, med omfattande målstyring i offentleg sektor, og med mangel på open og sjølvkritisk drøfting internt og med folk flest i opne fora. Med andre ord, ein mangel på diskursiv kultur. Her har venstresida mykje å svare for og mykje å ta igjen.

Derfor bør venstresida sjå seg attende, med kritikk av det som er uehdlig og klanderverdig i eigen tradisjon. Mellom anna bør Arbeidarpartiet ta eit skikkeleg oppgjer med ukultur i eige parti. Det gjeld framfor alt ein tung arv av sentralisme og mangel på open og drøftande kultur, med røter tilbake til Einar Gerhardsen og Håkon Lie, ein arv som enno rir partiet som ei mare.²⁵

Kort sagt, liten grunn til å jubile. Alt dette, og meir til, må no drøftast, og gjerast om, der det trengst. Det aller viktigaste er å få etablert ein kultur for open og opplyst diskusjon, i det offentlege rom og i ulike politiske organ. Det vil krevje tid og innsats. Eit nytt paradigme må på plass. Og då, som vi veit, må nye folk inn.²⁶ Kort sagt, eit moderne deliberativt demokrati krev opplyste og ansvarslege statsborgarar, ikkje berre undersåttar, men myndige menneske som bruker sin forstand i offentleg samtale.²⁷

Modernisering, politikk, ekspertise

Moderne samfunn er vitskapsbaserte og institusjonelt differensierete. Då har vi straks spørsmålet om forholdet mellom politikk og vitskap,

mellan partipolitikk og ekspertise, mellom parti og embetsverk – og i forlenging av dette: forholdet mellom politisk ansvarlege organ og meir eller mindre fristilte direktorat og føretak, men også forholdet mellom politisk offentlegheit og kommersialiserte massemassa, samt høgt betalte konsulentar av ymse slag og med uklar fagleg kompetanse.²⁸ Her er nok å ta tak i.²⁹

Vitskapane er av mange slag, årsaksforklarande så vel som tolkande og beskrivende. Men noko er felles for alle vitskapar, uansett om forskarane arbeider på laboratorium, med feltarbeid, eller i arkiv og bibliotek: Til slutt diskuterer dei, i opne fora, der argument blir lagde fram og prøvde ut. Dette er grunnfjellet i vitskapen, det som alle disiplinar har felles. Men dette er også grunnfjellet i moderne pluralistiske samfunn, der statsborgarane drøftar saker av allmenn interesse i det offentlege rom, og der politikken opptrer med eit janusansikt idet politikarane i posisjon nyttar ulike former for ekspertise når vedtak skal fattast og målsetjingar realiserast, samtidig som politikarane er med i den offentlege samtalet om felles oppgåver og utfordringar.

Det å sökje betre argument i fellesskap med andre står i kontrast til det å sökje å påverke dei andre til å endre standpunkt og veremåte utan omsyn til om det ein seier, er sant eller rett. Dette er motsetninga mellom å *overtyde* og å *overtale*. Mellom diskusjon og manipulasjon. Mellom felles frigjering og strategisk strid. Dette analytiske skiljet er viktig i politikken, også med tanke på kva vi forstår med fridom: Open og ærleg diskusjon, folkeopplysning og allmenndanning er sentrale begrep når vi diskuterer fridom og personleg autonomi i ein politisk kontekst.³⁰ Fordekt manipulering og tilrettelagd indoktrinering, som i politisk reklame og einsidig journalistisk vintring, representerer motsatsen: ufridom og umyndiggjering. Derfor er skiljet mellom å overtale og å overtyde så viktig.³¹

Dette er avgjerande for den som vil tenkje fritt og vere på høgd med utfordringane i moderne samfunn: «Tanken er fri», men ikkje aleine – men i open og opplyst drøfting med andre, for vi er alle feil-

barlege, vi ser stykkevis og delt.³² Dette gjeld ikkje berre for vitskapanane og akademia, og dermed for all høgare utdanning, men også for partipolitikken og for omgangen med vitskapsbasert ekspertise i ulike institusjonar og samanhengar. Og det gjeld for moderne demokrati meir allment: Det er ved offentleg diskusjon og meiningsdanning at myndige personar realiserer sin fridom og lever opp til sitt medansvar som statsborgar i eit moderne demokrati. Særleg viktig er dette når vi lever i risikosamfunn med store utfordringar både internt og eksternt.

Fridom ved open og opplyst diskusjon

Vi nærmar oss ein konklusjon. Spissformulert kan det seiast slik: I politikken trengst så mangt, også når det gjeld institusjonar og rasjonalitetsformer. Men overordna dette mangfaldet av politiske grep og ordningar, med deira fordringar om kompetanse og kultur (i sosiologisk forstand), har vi behovet for open og opplyst diskusjon og dermed for deliberative dygder, både hos personar og i politiske parti. For vel skal politiske parti utøve legitim makt i form av val og vedtak, men politiske parti i moderne statsrettslege demokrati, og ganske særleg i moderne demokratiske risikosamfunn, skal også vere fora for open og opplyst diskusjon. Spissformulert: Med diskusjon aleine vil eit politisk parti ende opp som eit seminar, med instrumentell rasjonalitet og teknokratiske vedtak aleine vil eit politisk parti tørke inn og ende som ei saltstøtte i ørkenen.

Tilsvarande på det personlege plan. Som statsborgarar i moderne demokratiske samfunn har vi medmakt og medansvar. Derfor står vi ikkje fritt til berre å handle ut frå privat valfridom på marknaden og i daglelivet, eller til fritt å kunne gjere alt det som ikkje er rettsleg straffbart. Avhengig av kven vi er, og kor vi er, bør vi prøve å forbetra oss, prøve å nå lengre som myndige menneske. Det bør vi også gjere i politikken, og det bør dei politiske partia og dei politiske gruppe-ringane gjere. Først då blir politikken eit frigjeringsprosjekt.

Notar

1. Jf. klassebasert definisjonsmakt hos Bourdieu.
2. Jf. Jürgen Habermas.
3. Jf. omtalen av forholdet mellom demokrati og offentleg meiningsdanning, i innstillinga frå Ytringsfridomskommisjonen, *NOU 1999/27*, kapittel 2: Ytringsfriedom er ikkje berre ein verdi (mellom andre verdiar), og framfor alt ikkje berre ein vestleg verdi, men eit vilkår for sanningssøking og fri meiningsdanning, og dermed for demokrati og for moderne vitkapsbaserte samfunn.
4. Som kjent, moderne samfunn er karakterisert ved utskiljing av ulike institusjoner, slik som differensieringane mellom stat, marknad og livsverd, mellom religion og rettsvesen, mellom den private og offentlege sfære. Dessa differensieringane, med tilhøyrande roller og identitetsformer, er avgjerande for fridomsrommet i moderne samfunn. Førmoderne samfunn, utan slike differensieringar av institusjonar og roller, har mindre rom for fridom, både individuelt og med tanke på nytenking og kreativ problemløsing. Poenget er avgjerande med tanke på religionens plass i moderne samfunn, jf. kap. «Norsk livssynspolitikk: ein trojansk hest for mørkemaktene?».
5. Dette var typisk for riksmålsagitasjonen (jf. Foreldreaksjonen på 1950-talet, som politisk var retta mot Arbeidarpartiet og den folkelege tradisjonen i norsk historie) der politiske vedtak vart sett på som avskyleg maktbruk («den statlige sprogtvang»), samtidig som riksmålsaktivistane såg bort frå marknadsmakt og tradisjonell sosial definisjonsmakt. Jf. kap. «Språkhistorie og symbolmakt».
6. Jf. diskusjonen om «mistankens hermeneutikk», t.d. hos Hans Skjervheim, jf. «Kritikk av mistankens hermeneutikk», i Skjervheim 2002: 138–146.
7. Den som hevdar at «alle utsegner er ideologiske, også denne utsegna», får sjølvreferanseproblem.
8. Jf. den som hevdar at «utsegne til alle andre er ideologiske, men ikkje mine (våre) utsegner».
9. Jf. referansane til denne diskusjonen i Habermas 2005.
10. Mellom anna finst det evolusjonsbiologar som er interesserte i forholdet mellom allmenn trivsel og relativt moderate materielle skilnader i det norske samfunnet. Jf. Wilkinson og Pickett 2009.
11. Jf. boka *Tillit i Norge*, utg. Helge Skirbekk og Harald Grimen, 2012.
12. Det gjeld som sagt ikkje berre naturvitenskapleg forsking, men også ein lang tradisjon i samfunnsvitenskapleg og psykologisk forsking og tenking. Lista er lang, med klassikarar som Freud og Marx, Mannheim og Nietzsche, med stikkord som «rasjonalisering» og «framandgjering», «ideologi» og «falskt medvitt».
13. Skjervheim og andre.
14. Utfordringane ved klimaendringar illustrerer poenget på alle tre nivå.
15. Jf. Grunnlova § 100, siste ledd: «Det paaligger Statens Myndigheder at lægge Forholdene til Rette for en aaben og oplyst offentlig Samtale». Jf. NOU 1999/27.

16. Men lett er det ikkje. Mellom anna har teknologien endra vilkåra for politisk kommunikasjon (dels ved at media er kjappare, dels ved at klassestrukturen er endra), jf. Tarjei Skirbekk 2015.
17. Referanse: *Was heisst Aufklärung?*
18. I fagsjargong: ein «graduell meliorisme».
19. Jf. eksemplet frå Libanon, i kap. «Religion i moderne samfunn».
20. Jf. John Stuart Mill (*On Liberty*, Chapter II, Of the Liberty of Thought and Discussion): «Det er ein stor skilnad på det å halde ei oppfatning for å vere sann når ho ikkje er blitt motbevist trass i at kvar og ein til fulle har høve til å gjere det, og å halde ho for sann – for å hindre at ho kan bli motbevist! Fullkommen fridom til motseing og motbevis er sjølve den føresetnaden som rettferdigger at vi kan halde meinингane våre for å vere så sanne at vi kan bruke dei som rettesnor for handlingane våre. Ikkje på noko anna grunnlag kan ein skapning med menneskelege føresetnader ha ei fornuftig visse om sjølv å ha rett.» Mi omsetjing.
21. Dei særeigne moderniseringsprosessane i norsk historie på 1800-talet og fram til andre verdskrig har prega og pregar stadig det norske samfunnet slik vi kjenner det i dag, jf. kap. «Frå undersått til statsborgar», jf. også dei første kapitla i Skirbekk 2010.
22. Undersått vil vi også vere i ein rettsstat og i ein velferdsstat dersom vi ikkje meistrar språket, ikkje forstår samfunnet, ikkje kjenner eller skjønner sakene. Ein kan utnemnast til undersått. Alt som trengst er det å ha ein kropp og det å få eit personnummer. Dette ter seg annleis når det er tale om det å vere statsborgar i eit moderne demokrati. Det er eit kategorimistak når personar som ikkje meistrar språket, samfunnet og sakene, blir erklært å vere statsborgarar.
23. I 1814 fekk vi ikkje allmenn røysterett, og ikkje organisasjonsfridom, jf. Hans Nielsen Hauge og kampen mot konventikkplakaten. Jf. Skirbekk 2010.
24. Jf. t.d. det NASA-finansierte prosjektet «A Minimal Model for Human and Nature Interaction» (HANDY), ved Safa Motesharri et al., der det blir åtvara mot sivilisasjonskollaps dersom vi på same tid har eit økologisk uhaldbart forbuk («ecological strain» ved «depletion of nature») og elitar med høge inntekter, fjernt frå folk flest, som ikkje tar utfordringane på alvor før det er for sein (med andre ord, elitar som skil seg radikalt frå den nøysame livsstilen til Einar Gerhardsen og hans generasjon). Slike modellar om økologisk overlast og økonomisk lagdeling må sjølv sagt stå sentralt i det arbeidet som folk på venstresida no må ta opp. I forlenging av dette, jf. pamfletten «Ideen om ein velferdsstat under vanskelege vilkår», Skirbekk 2015.
25. Dette kan dokumenterast.
26. Paradigmeskifte skjer når nye folk tar over, jf. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1962.
27. Igjen, jf. Kant om opplysning og bruk av eigen forstand i det offentlege rom.
28. Kort sagt, det er sider ved moderne samfunn som gjer det vanskeleg å fungere

Formatted: Norway

krise og medansvar

- som fri og ansvarleg statsborgar.
- 29. Pressestøtte er éin ting (jf. Grunnlova § 100 siste ledd, om statens ansvar for å halde oppe ein open og opplyst offentleg samtale). Universitets- og høgskule-politikk ein annan. Mangelen på diskursiv partikultur ein tredje. Ei spesifisering av kritikken om manglende diskursiv kultur på venstresida, og på høgresida, jf. dei siste kapitla i Skirbekk 2010).
 - 30. I praksis er dette sjølvsgart graduelle fenomen, det er tale om meir eller mindre; og målet er ikkje ideell perfeksjon, men realistisk forbetring, avhengig av situasjonen og den enkelte.
 - 31. Jamvel om det i praksis ofte er tale om blandingsformer av ulikt slag – eller rettare sagt: Nettopp derfor er det viktig å etterstreve gjensidig prøvande overtyding, i staden for strategisk overtaling.
 - 32. Vi forstår stykkevis og delt. I vitskapane er det mange fag og mange perspektiv. Samfunnet er komplekst. Derfor er vi avhengige av å prøve oss fram, i siste instans ved sakleg drøfting. Vi må lytte til kvarandre, lære av kvarandre, vere villige til å ta motargument på alvor, og dermed endre oppfatningar og haldningar når det er grunn til det. Årleg og open diskusjon utgjer læringsprosessar på tre plan: (i) ta argument på alvor (den tvangsfrie tvang av dei betre argument), (ii) ta andres perspektiv på alvor (rolletaking), og (iii) vere villig til å endre haldningar og handlingar (endre sjølvoppfatning og veremåte). Kort sagt, her er det tale om ulike læringsprosessar: argumentativt, interpersonalt, personleg – og dei tre heng i hop. Jf. John Stuart Mill om behovet for å ta motargument på alvor, i open diskusjon med andre (fotnote 20 ovanfor).

MOT-EKSPERTISE – MEIR DEMOKRATI, MEIR FORNUFT!

Kva er mot-ekspertise? Ein irrasjonell protest mot ekspertisen, mot sanninga? Nei, mot-ekspertise er også ekspertise, dvs. sann innsikt. Mot-ekspertise gjeld nettopp den delen av sanninga som *ikkje* kjem til orde når berre dei *etablerte* ekspertane får uttale seg. Å sikre at mot-ekspertise blir skapt og nytta, er derfor å sikre ein større grad av rasjonalitet. Dessutan, dei sterke gruppene i samfunnet har som oftast nok ressursar til å kunne sikre seg den type ekspertise som er til gagn for deira interesser. Dermed blir kravet om mot-ekspertise ofte eit demokratisk prosjekt, til støtte for dei gruppene og interessene som ikkje så lett kjem til orde.

Eit par eksempl

(1) Eg skal gi eit døme på korleis dette ter seg i praksis – og historia er sann: I ein kommune på Austlandet var det spørsmål om å sentralisere ein skule i ein utkantkrins. Det oppstod ein konflikt. Folk i utkanten ville ha skulen sin. Men sett frå kommuneadministrasjonen framstod folk i utkanten som usaklege og urimelege. Nokre samfunnsforskrarar kom til for å granske konflikten, og saka viste seg å vere denne: Miljøet i utkantkrinsen var prega av høg sosial trivsel. Folk samarbeidde godt, med dugnader og rikt lagsliv. Dei reiste gjerne lang veg til og frå arbeidet for å kunne bli verande i bygda, og dei ønskte å ha ungane sine på skulen der. I senteret var det økonomisk stønad både til bygging og tilstellingar, men samarbeidet var därlegare og oppmøtet mindre. Ut-

kanten hadde med andre ord eit betre miljø, noko som folket der følte, men som dei ikkje makta å setje ord på – for dei var vanlege arbeidsfolk og bønder (utan mot-ekspertise). Og då konflikten oppstod, vart det dessutan sagt frå folk i administrasjonen i bygdesenteret at diskusjonen måtte vere «sakleg». Sjølv sagt kunne ingen gå imot det. «Sakleg» må alle vere. Det var berre det at «sakleg» her tydde at *einast økonomiske argument skulle telje*, dvs. «saka» vart definert som ei reint økonomisk sak. Med andre ord: Den eine parten fekk den andre til å godta *eitt perspektiv* på konflikten, der berre eitt slag ekspertar kom inn, nemleg økonomane. Og dermed var slaget tapt for folk i utkanten. Det var no ei smal sak å vise at det var urimeleg å argumentere med at det ville bli for dyrt å bygge bru for skulebussen osv.

Det som skjedde, var altså at éin bestemt måte å forstå saka på vart akseptert som «den rette». Ein underslo perspektivmangfaldet. Éi ekspertgruppe fekk dermed monopol på saka. Ein underslo at *andre ekspertgrupper* hadde sakleg grunnlag for å delta. Her kom t.d. ikkje sosiologane med. Den sosiale trivselen – som var eit viktig aspekt ved saka sjølv – kom derfor ikkje inn i bildet.

Legg merke til at vi her ikkje har tatt stilling til om ein «burde» sentralisere. Vi har berre vist til at den måten saka vart vitskapleg analysert på (ut frå ein viss type økonomiske omgrep aleine), hindra aktørane i å få eit mest mogleg sant bilde av saka. Og dette er både vitskapleg og politisk uehdig. Det er vitskapleg forkasteleg fordi det hindrar eit mest mogleg sant bilde av saka. Og det er politisk forkasteleg fordi det hindrar folk i å hevde interessene sine i ein open demokratisk debatt.

Det folk i utkanten skulle ha hatt, var derfor *mot-ekspertise*. Mot-ekspertise ville ha sikra både ein større grad av rasjonalitet (eit sannare bilde av saka) og ein reell demokratisk debatt. Mot-eksper-

tise tyder såleis ikkje irrasjonalitet, men auka rasjonalitet. Mot-ekspertise tyder ikkje udemokratisk press frå bestemte grupper, men eit meir reelt demokrati.

(2) Men det er ikkje slik at sterke grupper alltid veit sitt eige beste.

NATOs nye strategi illustrerer poenget – her er eit eksempel:

I *The New York Times* 13. oktober 2007, seks år etter åtalet på World Trade Center, kunne vi lese at den amerikanske hæren no har engasjert antropologar i Afghanistan og Irak:

Army enlists anthropologists as advisers: Anthropologists have helped the U.S. military understand local people in Afghanistan and Iraq: «We're looking at this from a human perspective, from a social scientist's perspective,» he [Colonel Martin Schweitzer, commander of the 82nd Airborne Division] said. ... «We're focused on bringing governance down to the people».

NATOs nye strategi, med «preemptive strikes»¹ og intervension på framandt territorium, stiller store krav, ikkje berre til militært utstyr og fagmilitær innsikt, men også til kunnskap og innsikt av mange slag.² Éin ting er å bombe seg fram til Bagdad med rakettar og panservogner, eller å gå inn i Afghanistan med militært utstyr, noko anna er å vite kva ein skal gjere når ein er der, og når og korleis ein skal komme seg ut igjen – ikkje minst dersom ein også har som målsetjing å skape eit stabilt og rettsstatleg demokrati i eit samfunn utan slike tradisjonar. Med andre ord, før ein eventuelt går til slike steg, bør ein ha tenkt igjennom at det også trengst innsikt i samfunnsmessige og kulturelle forhold, samt evne til å vurdere dei ulike kunnskapsformene opp mot kvarandre. Elles kan det heile fort bli «over evne», og dét burde ein ha tenkt på då ein lanserte den nye strategien. Kort sagt, allereie av vitskapsteoretiske grunnar er den nye intervensionistiske NATO-strategien grunnleggjande problematisk. Utfyllande mot-ekspertise kunne ha vore nyttig, som motvekt mot dei militær-teknologiske optimistane.³

Som utfyllande merknad om begrepet mot-ekspertise skal eg gi ein rask kommentar til forholdet mellom vitskap og politikk. Deretter skal eg peike på fem problemfelt der mot-ekspertise er viktig. Framstillingsforma er enkel og endefram, utan problematiserande drøftingar.

Vitskap og politikk

Det er mange utfordringar for moderne samfunn. Eitt sentralt problem gjeld forholdet mellom vitskap og politikk, mellom ekspertar og politikarar. Her har vi t.d. faren for einsidig kunnskap, fordi berre visse typar vitskap kjem til orde, mens den kunnskap og innsikt som andre vitskapar kunne ha gitt, blir oversett. I moderne samfunn treng vi derfor ein fagkritikk som varslar når viktige og relevante former for innsikt og kunnskap *ikkje* kjem til orde. Ofte er det slik at dei perspektiv og synspunkt som ikkje kjem til orde, er dei som kunne ha vore til hjelpe for grupper og interesser som stiller svakt i samfunnet.⁴ Slik sett er den fagkritiske fokuseringa på mot-ekspertise både fornuf-
tig og politisk motivert.

Referansen til den nye NATO-strategien gir ei påminning om at behovet for mot-ekspertise er djupt forankra i moderne vitskapsba-
serte samfunn, også innanfor dei tunge sektorane, slik som militærpolittikk og teknologiutvikling. Men så kan det vere på sin plass med ei meir allmenn påminning: Då naturvitenskapane tok form, frå renes-
sansen og utover, var det mange som meinte at vitskapleg kunnskap kunne gi oss dét sanne svaret på det vi spør om, og at ein tilhøyrande teknologi ville gi oss dén rette løysinga på dei problema vi står over-
for, grovt sagt: Eitt bestemt problem har eitt sant vitskapleg svar og éi praktisk riktig løysing! Dagens teknologi-optimisme kan enno vere prega av slike oppfatningar. Men i omgang med konkrete og komplekse problem – slik som industripolitiske prosjekt, kamp mot fattigdom, innvandrings- og integrasjonspolitikk, eller naturvern og økologiske utfordringar – er det heile meir komplisert, og dét av prinsipielle grunnar. Tre grunnar kan nemnast:

(i) Komplekse problem kan beskrivast og forklarast på ulike måtar. Ikkje berre éin, men fleire vitskaplege disiplinar vil vere relevante. Det er noko av dette oberst Schweitzer og dei amerikanske militærstrategane omsider fekk med seg: Det er ikkje nok med militær makt og vitskapsbasert høgteknologi! Saka – her krigen – har også samfunns-
messige og kulturelle sider, som krev andre former for vitskapsbasert

kunnskap og innsikt. Tilsvarande er det med større industrielle prosjekt, der det ikkje berre trengst ekspertise frå fag som juss, økonomi, fysikk eller kjemi, men også frå økologi, samfunnsvitskap og humaniora – samt eit fornuftig skjønn for å vurdere alt dette.

Som vi veit, kvar disiplin – økonomi, økologi, sosiologi etc. – har sine eigne omgrep og metodar. Og det finst ingen over-vitskap som utgjer ein syntese av desse ulike perspektiva, jamvel om det finst overlappende omgrep og metodar, og jamvel om alle disiplinar har det til felles at dei omfattar sakleg argumentasjon.⁵

Kort sagt, vitskapleg kunnskap framtrer i *fleirtal*, ikkje i eintal – vitskapane, ikkje vitskapen – og vitskapane er perspektivistiske. Den enkelte disiplin avdekker og tildekkar på same tid, og det finst ikkje eit samlande vitskapleg overstandpunkt som i eitt og same språk grip alle saker ut frå alle perspektiv på same tid.

Samtidig er det slik at vi langt på veg forstår oss sjølve og verda ved hjelp av vitskaplege forståingsformer.⁶ Derfor er det ein fare for at vi kan bli hengande ved bestemte perspektiv og modellar på ein måte som gjer oss blinde for skilnaden mellom den modellen vi opererer med og røyndommen.⁷ For eksempel, i økonomisk teori har vi modellar for å analysere menneskeleg åtferd, men andre samfunnsvitarar, samt psykologar og psykiatrarar, har jo andre ting å seie om menneskeleg åtferd.⁸

Dette vitskapsteoretiske poenget er viktig å ha med seg, for ved manglande refleksjon av dette slaget kan vi ende opp med sviktande realitetsoppfatning: Visse perspektiv – visse modellar og tenkjemåtar – blir dominerande, til fortrengsel for andre perspektiv, som også er relevante for dei problema det er tale om.⁹

Derfor er det politisk viktig med fagkritisk refleksjon, for å kunne motarbeide at visse disiplinar og visse perspektiv blir dominerande på ein uheldig måte – anten det no er økonomi eller statsvit-skap,¹⁰ eller biologi,¹¹ eller litterær teksttolking.¹² Kort sagt, det er viktig med mot-ekspertise.

(ii) Dermed har vi alt rørt ved det andre poenget: I eit samfunn

med maktkamp av mange slag – politisk, økonomisk, symbolsk – vil det vere sterke interesser som ser seg tente med at bestemte perspektiv, bestemte modellar og tenkjemåtar, blir dominante og at andre ikkje får komme til orde. Også av den grunn er det påkravd med fagkritisk diskusjon og med kompensererande tiltak for å motverke at visse krefter og visse grupper får eit urimeleg overtag. Dette er det demokratiske aspektet ved mot-ekspertise.

(iii) Så det tredje poenget: Vitskapleg kunnskap er ikkje berre *perspektivistisk*, og potensielt *interessebefengt*, men også ofte *usikker*. Kort sagt, empirisk kunnskap er feilbarleg, og kunnskapsbasert teknologi er feilbarleg. Det betyr ikkje at «alle standpunkt er like usikre og derfor like sanne». Det finst betre og dårlegare argument, betre og dårlegare belegg, jamvel når det er tale om feilbarlege hypotesar og teoriar.¹³ Dette betyr heller ikkje at alle teknologiske opplegg er like usikre. Men det betyr at vi i vitskapsbaserte kunnskapssamfunn, med vitskapsbasert teknologi, lever med grunnleggjande usikkerheit.

Om desse tre poenga (i, ii og iii) er det meir å seie. Men det får rekke i denne samanhengen. I lys av desse poenga framstår teknologisk baserte kunnskapssamfunn som «risikosamfunn».¹⁴ Dette er viktige innsikter å ta med seg i møtet mellom politikk og vitskap.

I møtet mellom politikk og vitskap bør det derfor stillast krav til kompetanse og kritisk refleksjon, på begge hald – både i politikken og i vitskapen. Kort sagt, på forskarsida er det påkravd at det blir spela med opne kort, ved at forskarane gjer det klart kva kvar og ein kan og ikkje kan, at ein gjer det klart kva føresetnader ein legg til grunn, med tanke på modellar og omgrep, metodar og data, og at ein dermed signaliserer korleis dette er med på å prege det ein har å seie, og korleis andre føresetnader, for andre fag og perspektiv, kunne gi opphav til andre oppfatningar, som eventuelt kan opne for andre handlingsformer og ordningar.¹⁵ På politikarsida er det påkravd at ein er medviten om denne typen problem, og at ein derfor arbeider aktivt for å unngå at det ein seier og gjer, er prega av einsidig ekspertise. Kort sagt, ein bør legge til rette både for offentleg meiningsutveksling

og for meir spesialiserte diskusjonar om slike tema. Dette har klare implikasjonar for mediepolitikken og for universitets- og utdanningspolitikken.

Merknadene så langt galdt forholdet mellom politikk og vitskap meir allment. På denne bakgrunnen skal eg vise til fem område der mot-ekspertise er viktig. Det gjeld institusjonelt mangfald, utanrikspolitisk realisme, fridom som autonomi, kultur som identitet, og solidaritet med kommande generasjonar. Eg skal uttrykke meg kort og kontant, med fokus på hovudpoenga.

Institusjonelt mangfald

Eit fornuftig og framtidsretta regime står i kontrast til nyliberalisme og «New Public Management» (NPM¹⁶) der ulike institusjonar blir strukturerte etter same leist: deregulering, privatisering, marknadsutsetjing, og kontroll ut frå innkomne rapportar, utan at kontrolløra ne treng å kjenne faga og verksemdene innanfrå – anten det gjeld helse- og sosialvesen, skule og utdanning, forsking og universitetspolitikk, næringspolitikk og offentleg eigarskap, eller infrastruktur, som post, jernbane og vegar.

Ein slik eindimensjonal politikk utgjer ei forenkling av det mangfald av ulike institusjonar, med forskjellige formål og funksjonsmåtar, som krevst i moderne institusjonelt differensierete samfunn. Kort sagt, dei enkle ideane om motivasjon og målsetjing som her ligg til grunn, inneber ei innsnevring både av politikarolla og av rolla som samfunnsborgar, til fordel for rolla som kontrollør og rolla som forbrukar. Den enkeltes innverknad blir då primært forstått som individuell påverknad via marknadsmekanismane, supplert med ein juridisk klagerett, og samtidig blir sjefnivået (ofte i «fristilte etatar») tillagt stor makt (og høg løn).

Eit fornuftig og framtidsretta regime står i kontrast til slike forenklingar. Det vil sikre det institusjonelle mangfaldet som krevst i mo-

derne samfunn, og gå imot einsidig deregulering og marknadstilpassing. Det betyr styrking av institusjonell eigenart og autonomi, m.a. ved at staten og det offentlege går inn på ein forpliktande måte, både ved rettslege og økonomiske verkemiddel, gjerne i form av statleg eigarskap – ikkje berre av helse- og sosialvesen og av utdanning og forsking, men også for infrastruktur og hjørnesteneinsbedrifter, og nasjonale ressursar som olje og fossefall. På denne måten får politikarane ei fyldigare «verktøykasse», og den enkelte får fleire arenaer for livsutfaldning.

Utanrikspolitisk realisme

NATO-s nye strategi om militær intervensjon fører til overbelastning med tanke på dei mange typar av kunnskap og kompetanse som trengst dersom ein bestemmer seg for å gå inn i eit framandt konfliktområde i håp om å kunne opprette eit fredeleg og berekraftig samfunn. Her krevst meir enn militær kompetanse. Den nye NATO-strategien opnar for fatale forenklingar og tvilsame vedtak. Tilsvarande er det fare på ferde dersom vi baserer oss på ein for snerver ekspertise i bistandspolitikken, t.d. overfor statar med mangelfulle rettslege og politiske institusjonar. Kort sagt, innføring av demokratiske fleirtalsval er ikkje nok.¹⁷ Som vi veit frå eiga historie: Det er mange materielle, institusjonelle og sosiokulturelle vilkår som må på plass før vi eventuelt får eit fungerande demokrati. Mellom anna trengst det tillitskapande læringsprosessar partane imellom, t.d. slik at det styrande partiet tillitsfullt kan gå i opposisjon ved eit valnederlag. Her er det tale om skilsetjande erfaringar som ikkje kan innførast frå utsida, men berre tileignast av aktørane sjølv.

Eit fornuftig og framtidsretta regime søker å unngå slike forenklingar i utanrikspolitikken, både overfor smalsynte haukar i forsvarspolitikken og kortsynte duer i bistandspolitikken.

Fridom som autonomi

Det er for enkelt å forstå fridom som om det i grunnen er eit spørsmål om valfridom på ein marknad, som ved kjøp og sal av varer og tenester. Dels blir vi raskt overbelasta av dei mange tilbod på dei forskjellige marknadene. Dels er andre val viktigare for oss enn dei val vi gjer som konsumentar, andre val slik som spørsmålet om kva slag miljø og institusjonar vi vil leve i, og kva slags menneske vi ønskjer å vere.¹⁸

For eit fornuftig og framtidsretta regime er spørsmålet om fridom knytt til spørsmålet om personleg autonomi, ikkje som eit gitt faktum, fikst ferdig, men autonomi som eit uavslutta prosjekt, som fordrar eigeninnsats av den enkelte, men som også krev tilrettelegging frå samfunnet si side.¹⁹ Autonomi kan krenkast og krympast. Derfor må autonomi byggjast og styrkast, igjen og igjen.

Då er dei rettslege rammene som rettsstaten gir, avgjerande. Det same gjeld for velferdspolitikk og økonomisk omfordeling.²⁰ Det uformelle sosiale miljøet er også viktig. Men samtidig må den enkelte sjølv ta ansvar for sitt liv og stå til ansvar for sine handlingar.

Eit fornuftig og framtidsretta regime har eit robust og realistisk menneskesyn, der ein ikkje trur at autonomi og fridom er gitte fakta, som berre er der, men der ein heller ikkje trur at folk jamtover ikkje kan ta hand om seg sjølv, slik at dei bør behandlast som klientar og ikkje som myndige menneske.

Kort sagt, vi bør distansere oss både frå forenklingane i det liberalistiske fridomsomgrepet, der ein går ut frå at alle i grunnen er autonome og veit sitt eige beste, og frå forenklingane i årsaksforklarande haldningar og klientiserande ordningar, der ein overser at kvar og ein bør ta ansvar for sitt eige liv, som autonom person i samhandling med andre.

Dette har implikasjonar for sosialpolitikken og skulepolitikken så vel som for innvandringspolitikken: Samfunnet skal leggje til rette, men også stille krav om eigeninnsats. Likeverdig anerkjenning forutset nettopp at vi stiller krav til kvarandre og held kvarandre ansvarlege for det vi seier og gjer.

Kultur som identitet

Eit fornuftig og framtidsretta regime ser ikkje på kultur berre som konsum og underhaldning (hos «brukarane») og som arbeidsplass for kunstnarar og artistar av forskjellig slag. Kultur gjeld spørsmålet om kven vi er: meiningskodar og verdiar, normer og identitet. Kultur i denne tydinga heng saman med kollektive erfaringar. Men kultur i denne tydinga blir også overført ved medviten innsats av ymse slag, også i politikken – frå skule og utdanning, og medie- og familiepolitikk, til distriktpolitikk og byplanlegging, og til arbeidsliv og sosialpolitikk.

Kultur i denne tydinga blir overført, men må tileignast av den enkelte. Det er ikkje noko vi «har», som ein ting. Kultur i denne tydinga kan omtolkast og fornyast, kritisera og forsvarast.

I dag er påverknaden frå engelskspråkleg kultur sterkt dominande. Dette er særleg utfordrande for små nasjonar: Det fordrar tiltak *innetter*, til vern om det verdifulle i eigen kultur, t.d. eige språk, og tiltak *utetter*, for å dempe påverknaden frå den dominerande part.²¹

Det fordrar vidare at små nasjonalstatar erkjenner at ein ikkje kan sikre kulturell og intellektuell kvalitet ved marknaden aleine, slik ein (i nokon grad) kan gjere i større nasjonalstatar og språksamfunn. Politiske tiltak og rammevilkår må på plass for å sikre ein rimeleg grad av kulturell og intellektuell kvalitet, ikkje berre for ulike former for kunst, men også for utdanning og forsking, og for dei ulike media og det offentlege rom meir allment.

Kulturpolitikk i denne tydinga er viktig. Det er viktig som forpliktande verdi. Men det er også viktig fordi eit fredeleg og fungerande samfunn, med allmenne velferdsordningar og omfordelingspolitikk, ikkje er mogleg utan ein viss felles kultur: Utover behovet for toleranse i moderne pluralistiske samfunn er det også eit behov for ein grunnleggjande solidaritet.²² Slik solidaritet kan ikkje oppretta ved enkle politiske vedtak eller ved moralsk appell til høgverdige ideal. Utan grunnleggjande felles erfaringar, t.d. i form av tillitskapande læringsprosessar partane imellom, får vi ingen berekraftig solidaritet.

Kortsynt politikk kan undergrave det som finst av grunnleggjande solidaritet i eit samfunn. Ein framsynt politikk kan odle og verne det.

Solidaritet med kommande generasjonar

Solidaritet er ein grunnleggjande verdi for eit fornuftig og framtidsretta regime. Ikkje minst gjeld dette ein forpliktande solidaritet for dei svakaste. Men i vår tid kan ikkje solidariteten avgrensast til oss som lever i dag. Det vi gjer i dag, har konsekvensar for generasjonar etter oss, så vel som for andre levande skapningar. Derfor må solidariteten også gjelde for dei.²³

Dette betyr at ein ansvarleg politikk må ta omsyn til miljøutfordringane på ein forpliktande måte. Ein solidarisk politikk krev berekraftig miljø og berekraftig utvikling. Kort sagt, vi kan ikkje ture fram slik vi gjer i dag: For eit fornuftig og framtidsretta regime er det ei grunnleggjande målsetjing at vi etter evne prøver å møte miljøutfordringane med effektive og langsiktige tiltak, i solidaritet med dei som kjem etter oss.

Avsluttande merknad

Desse fem punkta krev strukturreformer og målretta tiltak der poenget med mot-ekspertise står sentralt. For, som sagt, mot-ekspertise tyder meir demokrati og meir fornuft. Derfor er mot-ekspertise ein «lakmustest» på ein ansvarleg og framtidsretta politikk, i solidaritet med kommande generasjonar.

Notar

1. Vi skil ikkje her mellom «preventive» og «preemptive» krig. Jf. t.d. diskusjonen om epistemiske utfordringar i denne samanhengen i Fisher 2011, og Saba Bazargans kritiske bokomtale i *Notre Dame Philosophical Reviews*, <http://ndpr.ndnews/26111-morality-and-war-can-war-be-just-in-the-twenty-first-century?>.
2. På dette (vitskapsfilosofiske) grunnlaget kritiserte eg NATOs nye strategi i ein

Field Code Changed

krise og medansvar

kronikk i Aftenposten (morgonutg.) 25.07.1999: «NATO og heilage krigar», med tilsvær 31.07.1999 (til Aftenpostens leiarartikkel 26.07.1999), med tittelen: «NATO, risikosamfunn og heilag krig».

3. Men det er ikkje lett, for mot folk som Bush, Cheney og Rumsfeld talar sjølv gudane forgjeves.
4. Eit typisk døme er forholdet mellom kapitalinteresser og økologiske verneinteresser.
5. I alle fag er det doktordisputas.
6. Dette gjeld alle moderne samfunn («kunnskapssamfunn»). Men også i slike samfunn vil personlege og praktiske erfaringar frå livsverda vere grunnleggjande og ufråkommelege, jf. diskusjonane om «taus kunnskap», frå Heidegger og Wittgenstein til Polanyi.
7. Som kjent, det er to ting ein student skal lære: ein modell, og at modellen ikkje er røyndommen.
8. Jf. finanskrisa.
9. Det fagleg forfriskande ved Thomas Pikettys bok (Piketty 2014) ligg i kombinasjonen av økonomi og historie: Han står innanfor økonomifaget samtidig som han legg an eit historisk perspektiv. Dermed blir det også politisk potent (jf. Marx).
10. Der t.d. dei normative spørsmåla blir omdefinerte (reduserte) til faktisitet: I økonomien blir bruksverdi (som er eit normativt begrep) omdefinert som byteverdi (som kan observerast og analyserast i matematiske modellar). I statsvitenskapen blir verdispørsmål (t.d. om rettferd) omdefinert som interesse (som kan observerast og behandlast spelteoretisk).
11. Der t.d. talehandlingsimmanente gyldigheitskrav blir reduserte til funksjonar i hjernen.
12. Der t.d. talehandlingsimmanente gyldigheitskrav av kontekstoverskridande art blir reduserte til kontekstuelle ytringar. Jf. kap. «Tankens vegar», også Skirbekk 2005 og 2009a.
13. For eksempel, i synet på artsutvikling er darwinismen trass i alt meir truverdig enn kreasjonismen.
14. Jf. sosiologen Ulrich Beck om «risikosamfunn».
15. Men i dagens situasjon, med tabloide massemedia, og ikkje sjeldan med lett tabloidiserte forskarmiljø, blir det ofte synda mot dette kravet.
16. Jf. kritikken av NPM, t.d. «New Public Management: Puzzles of Democracy and the Influence of Citizens», ved Christensen og Lægreid 2002.
17. Jf. forsvaret (hos Fukuyama 2014) for at vi må ha ein moderne stat *før* demokratiet kan fungere.
18. Eksistensialistane talar også om val, men ikkje om val av forbruksvarer.
19. Jf. kap. «Din tanke er fri».

20. Jf. Skirbekk 2015.
21. Jf. kap. «Språkpolitikk».
22. Jf. kap. «Religion i moderne samfunn».
23. Jf. kap. «Etisk gradualisme, og ærefrykt for sårbart liv».

KONSERVATISME?

Civita og det gode selskap

«Hva vil det egentlig si å være konservativ?» Dette står som inngangsspørsmål for boka *Konservatisme* (2011), utgitt av Torbjørn Røe Isaksen og Henrik Syse, der baksideteksten blir avslutta slik: «Denne boken gir et svært interessant grunnlag for å forstå dagens konservative politikk i Norge og internasjonalt, og dens bakgrunn.»

Prosjektet verkar løfterikt og spennande, av tre grunnar: (i) Det er viktig å ha kjennskap til ulike versjonar av politisk konservativisme, til dømes i forhold til liberalisme og sosialisme. (ii) Det norske Høgre ber i seg ei spenning mellom næringsliberalisme og verdikonservativisme, med røter tilbake til embetsmannsstaten, ei spenning som sjeldan blir tematisert og der det verdikonservative innslaget er på vikande front. (iii) Redaktørane Røe Isaksen og Syse er personar med verdikonservative haldningar, samtidig som dette bokprosjektet kom i stand etter initiativ frå tankesmia Civita, som har politisk og økonomisk liberalisme som grunnbegrep, med høgropolitikar Kristin Clemet ved roret.

Ein innleiande merknad: Denne boka er utgitt på Universitetsforlaget. Det signaliserer at dette er eit akademisk arbeid. Samtidig er boka initiert og støtta økonomisk av tankesmia Civita, som har logo på omslaget. Derfor er det tvetydig om dette er eit akademisk arbeid eller eit politisk innspel. Men sidan det er utgitt ved Universitetsforlaget, er det rimeleg å lese boka med den type forventningar som vi har til eit akademisk prosjekt.¹

Innleiingsvis seier redaktørane at dei vil framvise konservatismen «i alt sitt mangfold». Dette er ei svær oppgåve. Av praktiske grunnar må ein jo avgrense feltet. Derfor er det avgjerande korleis forfattarane definerer begrepet. I denne boka blir det samtidig annonserat at vi her skal få svar på kva konservatisme «egentlig» er, både «dens bakgrunn» og «i dag», både «i Norge og internasjonalt». Altså, kva konservatisme eigentleg er, ikkje kva redaktørane ønskjer at det skal vere. Med dette stig forventningane om begrepsavklaring og tilhøyrande grunngiving. Det hevar forventningane om at boka vil vise korleis konservativ politikk kan vere aktuell og relevant overfor dagens utfordringar. Derfor er det naturleg at vi ser nærmare på tre punkt: utval, definisjon, aktualitet.

Men aller først, til opplysning: Boka, på 381 sider, omfattar tekstuval av 21 personar, frå Aristoteles til Fukuyama, forutan ei allmenn innleiing ved redaktørane, som også har skrive korte innleiingar til dei utvalde personane og tekstane. Utvalet ser slik ut: Aristoteles, Thomas Aquinas, David Hume, Edmund Burke, Joseph de Maistre, Alexis de Tocqueville, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Benjamin Disraeli, Booker T. Washington, José Ortega y Gasset, Friedrich A. von Hayek, T.S. Eliot, C.J. Hambro, Konrad Adenauer, Michael Oakeshott, Eric Voegelin, Gertrude Himmelfarb, Alasdair MacIntyre, Margaret Thatcher, Roger Scruton og Francis Fukuyama. Av desse 21 utvalde er fem fødde etter 1901, to etter andre verdskrig (Scruton og Fukuyama). Med andre ord, det blir fokusert på enkeltståande bidrag i eit idéhistorisk perspektiv og ikkje på nyare innspel og debattar om politiske grunnlagsproblem. Redaktørane har valt å ta inn tekstar både frå teoretikarar og politiske aktørar, t.d. frå Thomas Aquinas og Hegel så vel som frå Hambro og Thatcher. Tekstane er derfor sjangermessig av ulikt slag og på ulikt nivå. Innhaldsmessig er boka ein historisk antologi over utvalde tekstar med innleide kommentarar. Samtidig har boka som ambisjon å gi eit breitt og representativt svar på kva konservatisme er.²

Utval

Boka har som målsetjing «å hjelpe leseren med å forstå hva Vestens politiske konservatisme er i alt sitt mangfold».³ I den samanhengen går ikkje redaktørane av vegen for å peike på motsetningar og meiningsskilnader blant dei utvalde representantane for politisk konservativisme. Det er som det skal vere i eit fagleg prosjekt. Men når mangfaldet blir omfattande og til dels motsetningsfylt, blir det vanskeleg å få tak på det som skulle vere felles. Her er nokre døme:

Blant dei utvalde har vi t.d. Thatcher, MacIntyre og Hegel. Dei politisk relevante skilnadene er openberre: Alasdair MacIntyre er ein Marx-inspirert katolsk kommunitarist med kritikk av liberalism og kapitalisme og med det dygdige liv i lokalsamfunn som ideal. Margaret Thatcher var ein handlingskraftig politikar med urokkeleg tru på marknadsløysingar, om nødvendig ved drastiske politiske inngrep. Her framstår mangfaldet i form av grunnleggjande motsetningar mellom MacIntyre og Thatcher. Kva har dei til felles i politisk forstand, Thatcher og MacIntyre? Og kva med Hegel oppi alt dette? Med sin dialektiske historiefilosofi, der opplysningsprosjektet inngår, mellom anna i form av institusjonelle differensieringar, føregrip han Webers moderniseringsteori på ein måte som kan gi grunnlag for å omtale Hegel som den første sosialdemokrat. Thatcher, MacIntyre, Hegel – det dei har felles i politisk forstand, kan ikkje vere særleg mykje.

Tilsvarande t.d. for Aristoteles og von Hayek. Aristoteles, gresk filosof på 300-talet f.Kr., gjekk inn for eit demografisk og økologisk stabilt likevektssamfunn, der teoretisk innsikt og diskuterande politisk praksis er overordna instrumentell og nytteorientert handling i arbeidsliv og byttehandel. Hayek, fødd i 1899, reagerte mot fascistisk og kommunistisk totalitarisme og mot ein planleggingsoptimisme som overser at kunnskap er feilbarleg; vi bør derfor lite på spontane uregulerte handlingar, og for Hayek representerer dette eit forsvar for dynamikken i marknadsøkonomien, utan politiske reguleringar. Igjen, det som i politisk forstand er felles for Aristoteles og Hayek, kan neppe seiast å vere særleg omfattande.

Redaktørane er prisverdig opne om det dei ser som spenningar i mangfaldet. Men dei gir ikkje inntrykk av å vere bekymra over at spenningane til tider tar form av motsetningar, og at det som kan seiast å vere felles i politisk forstand, blir svært tynt. Dei er tilsynelatande vel tilfredse med å kunne plukke litt her og litt der, samtidig som dei framhevar at politisk konservatisme ikkje må oppfattast som ein ferdig utarbeidd ideologi.

Mangfaldet blant dei 21 utvalde er såleis overveldande, og problematisk. Samtidig kjem spørsmålet frå motsett kant: Er utvalet vidt nok? Kvifor nettopp desse? Finst det ikkje andre personar og tekstar som kan reknast som konservative, og som ofte blir kalla konservative, men som ikkje er blant dei utvalde?

Svaret gir seg sjølv. Dette gjeld t.d. dei nordamerikanske «neocons» frå miljøet rundt Bush: slagkraftige politiske aktørar som meinete å vite kva som er rett for andre, og korleis dette kan implementerast med politisk makt, om nødvendig ved militær intervensjon. Dette synet på kunnskap, stat og politisk makt harmonerer dårleg med det synet på konservatisme som redaktørane ønskjer å framheve.⁴

Derfor spørsmålet: Kven har rett, og makt, til å definere begrepet, til å fastslå kva det «egentlig» vil seie å vere konservativ, slik det står på bokomslaget? Bør ein ikkje lytte til andre enn dei som her er utvalde? Og bør ein ikkje lytte til dei som er utvalde, men som uttrykkeleg og med gode grunnar argumenterer for at dei ikkje vil bli kalla konservative, slik som Hayek (Hayek, 1960)? Eller er det her i grunnen tale om politisk posisjonering, i form av «normative definisjonar»?⁵

Vi går ut frå at dette er eit fagleg prosjekt, og at ein derfor er open for «bruksmåtedefinisjonar» som registrerer kva for ord og begrep som faktisk blir brukte, i alle fall hos markante personar og grupperingar. Men då er det på sin plass å registrere at ordet *konservatisme* blir brukt om og av dei «ny-konservative» i USA, men også t.d. om kontinental-europeiske politikarar som Otto Bismarck og Giovanni Gentile, eller intellektuelle som Carl Schmitt og Arnold Gehlen, eller

Ernst Jünger og den seine Martin Heidegger. I den kontinental-europeiske tradisjonen står begrep som stat, nasjon, autoritet og hierarki sentralt, i kontrast til den liberal-konservative tradisjonen som redaktørane knyter an til. Og verre blir det om vi også tar med spansk konservativisme, eller russisk og austeuropéisk. Igjen får vi ein overgang til det fascistoide og reaksjonære, som representerer elitære privilegier og sosial represjon, og det som verre er.

Så kan ein innvende at Aust- og Sør-Europa står oss fjernt, her oppe i Skandinavia. Men dersom forfattarane vil avgrense begrepet *geokulturelt* på denne måten, burde dei gjere det eksplisitt og avpassa pretensionane tilsvarende. Uansett, vi i Skandinavia har ein omfattande historisk fellesskap med den tysktalande verda; derfor er det påfallande når desse sidene ved europeisk konservativisme ikkje kjem klarare til uttrykk. Dessutan, NATOs nye strategi, som også er vår strategi, er i samsvar med ny-konservativ intervensjonisme, med tiltrø til drastiske inngrep overfor andre samfunn og tradisjonar, ut frå ei overtyding om at vi har retten og den nødvendige kunnskapen på vår side. Derfor er det problematisk å avskrive dei nordamerikanske «neo-cons» som om det var noko helt anna.

Naturlegvis kan vi bestemme oss for ikkje å ta dei med, ved å definere dei ut – slik det blir gjort i denne antologien. Men her er forfattarane ute etter å forklare kva konservativisme «egentlig» er. Betyr det at dei som slik blir definerte ut, eigentleg ikkje er konservative? Eller er det her tale om kva redaktørane meiner at konservativisme «bør vere»?

Kort sagt, er det vi møter i denne antologien ein politisk og partisk definisjon, bestemt av redaktørane som politiske aktørar og av tanke-smia Civita? I så fall kunne vi stoppe her. Men tvilen bør komme redaktørane til gode: Vi går ut frå at dette bokprosjektet er eit seriøst fagleg bidrag, og ikkje eit fordekt partipolitisk innspele.

Fordi vi har tillit til redaktørane sine intellektuelle integritet, vil vi samtidig minne om eit par forhold som gjerne skulle ha vore tematiserte og kommenterte i ei bok som denne: (i) Den milde og litt vase

form for konservatisme som redaktørane framhevar, der motsettingane mellom verdikonservativisme og næringsliberalisme i liten grad blir tematiserte, passar godt for partiet Høgre, som neppe er interessert i for mykje merksemd om dette punktet. (ii) I norsk samanheng, og av historiske grunnar, har vi hatt eit skilje mellom verdikonservativisme med røter i embetsmannskulturen og verdikonservativisme med røter i dei folkelege rørlene, der den førstnemnde gjekk inn i partiet Høire og den sistnemnde først gjekk til Venstre og seinare særleg til mellompartia. Heller ikkje dette er slikt som partiet Høgre vil vere interessert i å framheve. Men ei akademisk bok som skal gi «et svært interessant grunnlag for å forstå dagens konservative politikk i Norge [...] og dens bakgrunn», kunne med fordel ha tematisert og kommentert desse poenga.

Definisjon

Dette fører oss over til spørsmålet om kva for definisjon, kva for kjennemerke på konservativisme, som redaktørane legg til grunn. Her er ei tentativ liste over slike kjennemerker, med kommentarar til noko av dei problema som melder seg, med utgangspunkt i det redaktørane skriv i denne boka:

- a) Eitt kjennemerke er *tradisjon*, og «å forandre for å bevare». Men, for det første kan jo tradisjon vere så mangt; opplysningsprosjektet er også blitt ein tradisjon. Og det finst både gode og dårlige tradisjonar. Altså trengst det presiseringar med tanke på kva som bør og kan bevarast, og korleis det kan skje. Korleis ser dei samfunnsanalysane ut som konservative politikarar nyttar for å takle desse utfordringane? For det andre er det i vårt globaliserte samfunn alvorlege konfliktar mellom tradisjonar. Finst det eit konservativt svar, t.d. overfor førmoderne tradisjonar i moderne samfunn? For det tredje, systemdynamikken i kapitalistisk marknadsøkonomi fører til omfattande problem for mange tradisjonelle livsformer og påverkar det norm-

styrte samfunnsliv på ein problematisk måte, jf. t.d. diskusjonane om «system» og «livsverd».⁶ Kva er det konservative svaret?

- b) Eit anna kjennemerke er erkjenninga av at mennesket, og kunnskapen, er *feilbarleg*, omtala som «epistemologisk beskjedenhet» i denne boka. Ein sentral referanse er Friedrich von Hayek, f. 1899. Men det er jo i dag ulike svar på dei epistemiske utfordringane omkring menneskeleg og kunnskapsmessig feilbarlegheit, t.d. hos John Stuart Mill og Jürgen Habermas, der argumentativ diskusjon og meiningsdanning framstår som eit tilsvart på det at vi er feilbarlege og at kunnskapen vår er usikker, perspektivistisk, og ofte interesse-bunden. Dette gjeld også vitskapleg innsikt. I så måte kan vi i moderne vitkapsbaserte samfunn tale om «epistemisk overbelastning» (Skirbekk, 2010). Her finst ingen ferdige løysingar, men det nemnde tilsvaret utgjer ein open og udogmatisk praksis, med utgangspunkt i opplysningsstida: sjølvkritisk og oppdatert diskusjon og offentleg meiningsdanning som tilsvart til fallibilisme-utfordringa. Korleis forheld ein moderne politisk konservatism seg til dette tilsvaret?
- c) Konservatismen blir sagt å ha eit *nøkternt menneskesyn* som erkjenner at mennesket kan vere både godt og vondt. Redaktørane framhevar dette poenget. Nøktern realisme i synet på mennesket, ikkje utopisk optimisme. Her kan det vere på sin plass å minne om at det i moderne samfunn er problematisk å lansere eit menneskesyn som om det primært var eit spørsmål om politisk eller religiøs overtyding. Det er i dag ingen veg utanom den mangefaseterte kunnskapen om mennesket som dei ulike vitskapane gir oss. Her inngår også ideologiskritiske disiplinar, som hos Freud og Marx. Kort sagt, det som i denne boka blir lansert som eit konservativt menneskesyn, korleis står det i forhold til desse vitskaplege og vitskapsteoretiske diskusjonane? Dessutan, overgangen frå menneskesyn til politisk posisjon er problematisk og tvetydig. For eksempel, teoretikarar med eit pessimistisk menneskesyn kan gå inn for ein autoritær orden for å hal-

de vondskapen i sjakk, som hos Augustin og restaurasjonsteoretikarane etter den franske revolusjon. Eller, dei kan gå inn for maktfordeling og utskiftingar av personar i maktposisjon, av frykt for at udugelege og vonde herskarar skal bli sitjande med makta. Jf. skiljet mellom autoritær og liberal konservativisme. Poenget er dette: Eit fokus på menneskesyn gir ikkje adekvate begrep for å gripe det politiske feltet. Kort og brutal: Etter Auschwitz og Gulag, Uganda og Srebrenica, 9/11 og bin Laden. Kor finn vi i dag seriøse politiske aktørar med ein utopisk optimisme på vegner av det gode i mennesket? Dei største optimistane i dag, på vegner av homo sapiens, er vel dei som går ut frå at uregulerte marknadshandlingar vil løyse dei langsiktige økologiske utfordringane.

- d) Ein bør *gå varleg fram*. I politikken bør vi vise moderasjon, i erkjenning av at tidlegare ordningar kan ha positive sider som vi ikkje bør øydeleggje, og at nye ordningar kan ha negative konsekvensar som vi ikkje innser her og no. Dette poenget, om å gå forsiktig fram, følgjer naturleg av det som er sagt om kunnskap, tradisjon og menneskesyn. Ikkje drastiske inngrep, ikkje utopisk planlegging. Erfaringsbasert realisme og varsame tiltak. Her vil eg først seie: Ja, under normale forhold. Som motvekt mot alle «Stundesløse» som på eit snevert grunnlag i tide og utide vil reformere alt og alle, er dette ein fornuftig maksime. Men kva gjer ein når det oppstår alvorlege kriser? Frå 1700-talet og framover er tysk og fransk historie prega av djupare politiske kriser enn England. Derfor «gjer det ein forskjell» om vi prøver å forstå politisk konservativisme ut frå anglo-amerikanske erfaringar eller ut frå kontinental-europeiske. Og då blir spørsmålet: Kva med framtida? Korleis vil konservativ politikk sjå ut om det blir drastiske og dramatiske kriser, med behov for sterke tiltak? Til slutt: Det er vanleg å skilje mellom konservativisme som handlingsmaksime og ein konservativisme som vil bevare bestemte verdiar. Skiljet er viktig fordi mange kan ha sympati for ein varleg handlingsmaksime i politikken under normale forhold, utan at dei er samde om kva for

verdiar eller tradisjonar som bør bevarast. Men i praksis vil denne handlingsmaksimen krevje at ein har eit grunngitt syn på kva som bør bevarast, og kva som bør endrast, i kvart konkrete tilfelle.

- e) Konservatisme har eit *organisk samfunnssyn*, ikkje eit mekanisk. Konservative erkjenner at samfunnet er *komplekst*, ikkje enkelt. Men kva betyr dette? Utan vitskapsteoretisk og samfunnsvitskapleg oppdatering blir begrep som «organisk» og «komplekst» utilstrekkelege, på ein måte som i praksis lett kan føre til sjølvforskyld maktesløyse på det politiske feltet. Kan Hayek ha eit poeng når han kritiserer konservatismen for å vere teorfattig og for å stå i fare for å bli opportunistisk (Hayek, 1960)?
- f) Konservative erkjenner at situasjonen, *konteksten*, er viktig, som kontrast til abstrakte prinsipp og idear. Men då burde vel redaktørane i større grad ha reflektert over vår eiga historie, over særeigne trekk ved norsk og nordisk historie? Då burde dei vel også ha drøfta dei ulike geopolitiske kontekstane. Endeleg burde ein i større grad ha stilt spørsmål om kva som karakteriserer eit moderne vitskapsbasert og institusjonelt differensiert samfunn, og kva det har å seie for ein oppdatert konservativ politikk.

Dersom det som her er sagt, er dekkande for den definisjonen av konservatisme som redaktørane legg til grunn, kan det innvendast at denne oppfatninga av konservatisme er begrepsfattig som politisk oppfatning. Poenget er ikkje at ein skal ha ein «ferdig ideologi», men at det er nødvendig å vere rimeleg oppdatert på sentrale samfunnsvitskaplege diskusjonar om institusjonar, aktørar og maktforhold, og tilsvarande for sentrale vitskapsteoretiske og normative diskusjonar. Eit anna poeng er motsetninga mellom ambisjonen om å presentere konservatismen i alt sitt mangfold og utdefineringa av autoritær og handlingssterk konservatisme. Eit tredje poeng er spenninga mellom denne definisjonen på konservatisme og det som enkelte av dei 21 utvalde står for.

Det er mange politiske relevante spørsmål som ikkje kjem til orde ut frå desse kriteria. Det gjeld m.a. forholdet mellom moderne institusjonar og handlingsformer, slik som forholdet mellom stat og marknad, men også for forholdet mellom marknad og livsverd. Det inneber vidare at forholdet mellom politisk konservativisme og næringsliberalisme heller ikkje blir brakt skikkeleg på begrep. Denne begrepsfattigdommen inneber samtidig at heller ikkje liberalismen blir omtala på ein klargjerande måte. For eksempel blir det ikkje sondra mellom økonomisk liberalisme (som politisk går til høgre) og kulturell liberalisme (som går til venstre, jf. flower power). Heller ikkje blir det sondra mellom desse to formene for liberalisme og politisk liberalisme med vekt på rettsstat og individuelle rettar. I samband med slike rettslege spørsmål har vi spørsmålet om kontekstoverskridande normative prinsipp, aktualisert i møte mellom ulike kulturar og tradisjonar, ikkje berre mellom det kulturelt moderniserte Vest-Europa og islam, men også i forhold til «emerging normative regimes», slik som India og Kina. Her duger ikkje «monologisk universalisme», der ein frå vestleg side går ut frå at ein kan diktere kva andre skal meine om menneskerettar og demokrati. Heller ikkje kan ein gå ut frå fleirtalsvedtak i FN, for dette fleirtalet kan endre seg med maktforskyvinga internasjonalt.

I vår samanheng er spørsmålet kva konservativ politikk kan yte, i denne samanhengen. Kritikk av kontrakt-teori og ein allmenn appell til eigne tradisjonar er ikkje nok. Heller ikkje appell til eigen religion. «Culture matters», ja – det krevst respekt for kultur, både heime og borte. Men kva er det konservative svaret når kulturar tørnar saman? Kamp mellom gudar, sa Max Weber. Kva seier Torbjørn Røe Isaksen og Henrik Syse?

Så mykje om utval og definisjon. No til neste spørsmål: Kva med aktualitet og relevans, overfor samtidige og framtidige utfordringar av det tyngre slaget?

Aktualitet

Boka har som målsetjing å forklare kva konservativ politikk går ut på i dag, både nasjonalt og internasjonalt. Då er det mangt å ta fatt i. Med tanke på konservativ politikk i dag skal vi her først minne om ei underliggjande spenning i norsk politikk og deretter vise til nokre av dei sentrale utfordringane vi står framfor.

Som nemnt, redaktørane for denne boka, liksom tankesmia Civita, legg seg nær opp til den anglo-amerikanske liberal-konservative tradisjonen, og avgrensar seg overfor den kontinental-europeiske tradisjonen med vekt på stat, autoritet, hierarki og nasjon, og med større tiltru til sterke politiske inngrep. Samtidig annonserer Civita at partiet Høgre no som tidlegare går inn for velferdsstaten. I den samanheng er det verdt å merke seg at representantar for den anglo-amerikanske tradisjonen går imot velferdsstaten, jf. Hayek og Thatcher, medan representantar for den kontinental-europeiske tradisjonen stod sentralt i utbygginga av velferdsstaten, jf. Bismarck. Her er det noko som skurrar.

Det ville ha hjelpt om ein hadde distansert seg frå den anglo-amerikanske tradisjonen og i staden hadde konsentrert seg om skandinavisk og særleg norsk historie. Men då måtte ein ta innover seg at staten og ein opplyst embetsstand spela ei langt viktigare rolle her enn i den idealiserte anglo-amerikanske tradisjonen. Med sterk stat og ein politiserande embetsstand følgde aktiv modernisering av samfunnet og rettsstatleg verdikonservativisme. Alt dette som bakgrunn for det norske Høire i 1884. Dessutan har vi dei folkelege rørslene, frå Hans Nielsen Hauge til Søren Jaabæk, som sökte mot det politiske maktsentret for lovgiving, Stortinget, og som i stridig sams spel med embetsstanden tok del i gjensidige læringsprosessar der dei stridande partar etter kvart fekk ein grunnleggjande tillit til kvarandre og til institusjonane. Trass i klassemotsetning og sosio-kulturelle motsettingar fekk vi ein relativt egalitær politisk kultur, med grunnleggjande tillit og solidaritet. Folkeopplysing, felles grunnskule, sosiallover og lovoreentering. Den norske velferdsstaten er ikkje berre ein

frittsvevande modell, sentrert om trygder og overføringer. Den norske velferdsstaten er historisk situert og rommar langt meir enn økonomi. Ein føregangssfigur for den sosiale lovgivinga tidleg på 1900-talet var Johan Castberg, som høyrd heime blant arbeidardemokratane til venstre for Venstre. Ein må også ta innover seg at dei folkelege rørslene har spela ei avgjerande rolle i formainga av haldningar og institusjonar, samtidig som desse rørslene, med sine demokratiske og nasjonale ideal, gjekk til Venstre og til sentrumspartia, og ikkje til Høgre, som sprang ut av dei samfunnsggruppene som i utgangspunktet hadde stritta imot demokratiseringa og som med sin dansk-kulturelle bakgrunn hadde eit anstrengt forhold til det nasjonale (Skirbekk, 2010).⁷

I norsk samanheng har den «pastorale opplysninga»,⁸ ovanfrå ved ein opplysningsvillig embetsstand og nedanfrå ved folkelege rørsler, lagt grunnlaget for ein mild overgang mellom tradisjon og fornying, og eit pragmatisk grep på politikken, fjern frå revolusjonær jakobinisme med påfølgjande reaksjonær restaurasjon, men også fjern frå den anglo-amerikanske så vel som frå den tyske samfunnsutviklinga.

Korleis kan eit akademisk prosjekt om konservativisme, som framhevar tradisjon og kontekst, unnlate å gå inn på desse særeigne og skilsetjande trekka i norsk politisk historie?

Når målsetjinga er å «forstå dagens konservative politikk», er lakkmus-testen aktualitet og relevans, ikkje berre evna til å takle dei nære oppgåvene, frå dag til dag, men også evna til å møte meir krevjande og langsiktige utfordringar. Tre kjappe spørsmål:

- (i) Overbefolking: Kriza er her allereie, og det ligg an til å bli verre. Korleis vil ein konservativ politikk sjå ut? Kina og Pakistan kan stå som motsetningar: politikk mot tradisjon. Bør ein konservativ politikk vere «forsiktig» også overfor desse utfordringane? Bør ein lene seg mot tradisjonen (eventuelt mot marknaden), i inngrødd motvilje mot sterke politiske grep? Eller bør ein som konservativ gå meir offensivt til verks?

- (ii) Økologisk berekraft: Energi og klimaendring, vann og mat, forureining og biologisk mangfold. Utfordringane er mange og komplekse. Korleis bør ein konservativ politikk sjå ut? Her er det behov for ein ansvarleg og vitskapleg opplyst politikk, open og medviten om det usikre ved kunnskapen og løysingsforsøka, men likevel med vilje og evne til å ta upopulære grep når det trengst. Av institusjonelle og maktpolitiske grunnar er dei fleste politiske aktørene «forsiktige» og kortsiktige. Det er lettare å skyve problema framfor seg, over til kommande generasjonar. Er det slik konservativ politikk bør vere?
- (iii) Overforbruk: I lys av dei føregåande poengene bør forbruket gå ned hos dei som forbruker mest. Uavhengig av dette er det mange verdi-konservative som på kulturelt og normativt grunnlag er motstandarar av konsumistisk «materialisme». Men om forbruket bør ned, korleis kan og bør det skje? Kva med skattar og avgifter, kva med forholdet mellom offentleg og privat forbruk? Kort sagt, korleis bør ein konservativ politikk sjå ut?

All tale om feilbarleg kunnskap og samfunnsmessig kompleksitet må i dag lutaust ved vitskapsteoretisk oppdaterte drøftingar og offentleg meiningsdanning – dét er vår lodd som feilbarlege menneske i moderne vitkapsbaserte og institusjonelt differensierte samfunn. Dette stiller mellom anna krav om høvelege institusjonar, for utdanning, forsking og meiningsutveksling. Og det stiller krav om pågående læringsproses-sar for oss feilbarlege menneske, overveldaa av omfattande utfordringar på mange plan. Kva kan og bør ein konservativ politikk bidra med overfor desse utfordringane? Boka gir få svar i så måte, trass i løftet om å forklare kva konservativ politikk går ut på i dagens samfunn.

Konklusjon

Dermed nærmar vi oss ein konklusjon. Det vi har påvist under punktet om aktualitet, men også tidlegare, om utval og definisjon, det ber

i seg eit bod om det som manglar, om det som ikkje kjem til orde, i denne boka om politiske konservativisme. Det er synd, for prosjektet er godt og redaktørane er seriøse personar. Så kva har gått gale? Kanskje er dei komne i därleg selskap. Kanskje kom dei aldri inn i det gode selskap der diskursiv danning står i fokus og åndene får bryne seg.

For i moderne vitskapsbaserte samfunn er det mangt som må på plass. Mellom anna trengst det institusjonar for fri forsking og forskingsbasert undervisning og formidling, primært som diskursiv deltaking i det offentlege rom, institusjonar som omfattar «alle» disiplinar, ikkje berre eitt eller eit fåtal av fagfelt. Universitetet var den institusjonen som burde kunne dette betre enn andre: kritisk diskusjon, open og ærleg etterprøving av framgangsmåtar og resultat – i vitskapleg forsking, mellom vitskapane, og ved deltaking i det offentlege rom.

Desse ideale fordringane krev særegne institusjonelle ordningar. Men universitetsreformene i seinare tid, i retning av marknadstenking og byråkratisk kontroll, overgang frå studium til skule, og krav om instrumentell nytte, er kontraproduktive. Og det hjelper ikkje å sprøyte pengar inn i politiske tankesmier når dei universitære institusjonane er degraderte.

Så, kva seier ein til godt, om ein skal uttrykke seg kortfatta? Kanskje dette: Her er mykje å gle seg over. Eit godt forsøk. Men når det kjem til stykket, relativt begrepsfattig og perifert i forhold til viktige diskusjonar og utfordringar i feltet. Som akademisk arbeid innfir det ikkje forventningane.

Notar

1. Det betyr at vi forventar ei fagleg avklaring av korleis redaktørane går fram for å bestemme og avgrense emnet. For eksempel: Er det her primært tale om å lansere eins eigen definisjon av «konservativ» (som «normativ definisjon»), eller dreiar det seg om å finne ut korleis ordet blir brukt, både av dei som bruker det om seg sjølv og dei som bruker det for å omtale andre («bruksmåtedefinisjon»)?

krise og medansvar

I sistnemnde tilfelle: Korleis handterer ein forholdet mellom det teoretikarane seier, og det praktikarane gjer, og mellom det praktikarane seier dei gjer, og det dei faktisk gjer? Og korleis går ein fram for å bestemme forholdet mellom bruken av *ordet* og bruken av *begrepet* også når ordet ikkje blir brukt? Dessutan, det å opparbeide ei begrepshistorie krev andre framgangsmåtar enn det å finne ut korleis ord og begrep blir brukte i dag av ulike aktørar og i ulike samfunn. I begge tilfelle: Korleis avgrensar ein utvalet?

2. Jf. side 25 og 27 i innleiinga.
3. Første setning, andre avsnitt i innleiinga.
4. Jf. Francis Fukuyamas kritikk av dei neo-konservative i USA, i Fukuyama 2014.
5. Om «normative definisjonar» og «bruksmåtedefinisjonar», sjå første fotnoten ovanfor.
6. Med utgangspunkt i Habermas.
7. Kortversjon i kap. «Frå undersått til statsborgar», jf. også intervju ved Mimir Kristjanson i *Klassekampen* 19.01.2015: «Konservativisme på norsk».
8. Uttrykk lånt frå Nina Witoszek (1997).

DEL 2

RELIGION OG MODERNITET

POLITISERT RELIGION VERSUS «MODERNISERING AV MEDVITET»

RELIGION I MODERNE SAMFUNN: MULTIKULTURALISME, EI UTFORDRING FOR VELFERDSSTATEN?

Som bidrag til diskusjonen om religion og samfunn har eg tre overordna poeng, som eg skal belyse ved å fokusere på forholdet mellom multikulturalisme og velferdsstat. Dei tre poenga gjeld (i) forholdet mellom institusjon og kultur, med særleg vekt på skiljet mellom moderne og førmoderne institusjonar (og tilsvarende for kultur), (ii) forholdet mellom religion og politikk, og (iii) skiljet mellom religion forstått abstrakt og allment, og religion i bestemte og særegne versjonar.

(i) Kultur og institusjon (i sosiologisk forstand) kan vere så mangt. Men i visse tilfelle er det eit indre forhold mellom institusjon og kultur, i den forstand at ein bestemt institusjon krev visse haldningar og dygder, visse former for rolleåtferd og identitet. Dette poenget skal eg illustrere ved omtale av velferdsstaten som institusjon. Dessutan, modernisering og modernitet kan vere så mangt. I den samanhengen har vi stikkorda «rasjonalisering og differensiering» av «institusjonar» så vel som «verdisfærar».¹ Her inngår dei ulike formene for vitskap, ikkje berre naturvitenskapane, men også humaniora og samfunnsvitskap, og dessutan fornuftsbruk meir allment, anten det blir omtala som felles sanningssøking på jakt etter «betre argument» eller i form av læringsprosessar ut frå praksis.² I omtalen av velferdsstaten skal eg ikkje berre kommentere forholdet mellom institusjon og kultur, men også skiljet mellom det moderne og det førmoderne.

- (ii) Det er mykje tale om «religionens tilbakekomst» i vår samtid. Rett nok. Men samtidig er vi vitne til ei politisering av religionen, ikkje sjeldan i form av moderne våpen og førmoderne haldningars, av moderne teknologi og antimoderne aksjonar – ein konstellasjon som minner om fascismen i 1930-åra. Samtidig går vi ei uviss framtid i møte, med eit innfløkt samspele av økonomiske, økologiske og demografiske trendar som kan skape alvorlege kriser og konfliktar.
- (iii) «Religion» kan vere så mangt i vår tid. For å kunne føre ein meiningssfull samtale må vi klargjere ordbruken. Då er det viktig å vere spesifikk og konkret. For eksempel, det er ikkje «religionen» som har prega og stadig pregar det norske samfunnet, det er ein dansk-norsk protestantisme, situert i bestemte institusjonar og historiske prosesser, med innspele frå bestemte personar og rørsler – eit relativt vellykka moderne prosjekt, der også den nordiske velferdsstaten høyrer heime.³ Vi bør ikkje rote bort dette poenget ved å henfalle til ein abstrakt og begrepsfattig språkbruk der «alle katter er grå» og alle religionar framstår som gode og moderne og gangbare overalt. Ein slik retorikk er fagleg useriøs og politisk uansvarleg.

Bakgrunn

Er multikulturalisme ei utfordring for den nordiske velferdsstaten? Svaret vil avhenge av kva vi forstår med «multikulturalisme» og «velferdsstat», så termane må tolkast. Dessutan, i dette innlegget skal eg ikkje gå inn i empiriske diskusjonar om multikulturalisme og velferdsstat, for eksempel om haldningars og trendar i integrasjon og arbeidsliv.⁴ Som vitskapsfilosof skal eg ta opp tema som primært gjeld begrepsbruk, og som til vanleg ikkje blir tematiserte i empirisk samfunnsforsking, men som like fullt er viktige. (i) Det gjeld grenser for multikulturalisme i dei tilfella der det er eit nært forhold mellom samfunnsmessige institusjonar og kulturell identitet; (ii) det gjeld kulturmangfaldet i vitskapsbaserte samfunn; (iii) det gjeld vitskapsrela-

terte problem ved eit religiøst forsvar av multikulturalisme; og (iv) det gjeld poenget med eit langsiktig og konfliktbevisst perspektiv ved vurdering av multikulturalisme og velferdsstat.

Men først, ein uformell refleksjon, etter eit besøk i Beirut – med spesiell relevans for første og fjerde punkt:

Det hadde seg slik at eg tilbrakte påska i Libanon. Der var det lansering av den arabiskspråklege versjonen av læreboka i filosofihistorie, ei bok som har gått silkevegen frå aust til vest, frå Beijing til Beirut – på kinesisk, tadsjikisk, usbekisk, persisk, azeri, russisk, tyrkisk og no på arabisk. Beirut blir sagt å ha vore ein vakker by. I dag er byen enno prega av borgarkrig og konflikt. Det gjeld flyktningleiarar og bydelar som er dominerte anten av sunni-muslimar, sjia-muslimar eller kristne av ulikt slag. Det gjeld hus, gamle og nye, og det gjeld infrastruktur: Metroen er øydelagd, ingen trikk og få bussar. Men mange bilar. Dermed går trafikken tregt, med mykje forureining og støy. Eg valde derfor å gå, frå hotellet til forlaget. Men så gjekk eg meg vill. Hyggelege folk ville gjerne hjelpe, men eg kom likevel ikkje dit eg skulle. Til sist vart eg invitert inn i bilen til ein libanesisk forretningsmann. Han var frå Beirut, hadde utvandra til USA med familiën som sjåring; der hadde han vore ein tretti års tid, men var no tilbake i Beirut, med kone og fire barn. Trafikken gjekk tregt; vi fekk tid til å snakke om det meste, frå familie og barn og til livet i USA og her i Libanon. Oppi det heile, han understreka to poeng: Det var kjekt å vere tilbake i Libanon, for her betalte ein ikkje skatt. Og, «do not trust anybody».

Ikkje skatt og ikkje tillit, korleis blir det då ved sjukdom og alderdom? Dei rike betaler privat, for dei andre er det katastrofe – men dessutan, seier mine lokale venner: Det kjem pengar utanfrå. Iran står Hizbollah som igjen driv sosialt arbeid i dei sjia-dominerte bydelane, men ikkje utan forventning om gjenytting. Saudi-Arabia står sunniane, og dei kristne får kanskje støtte frå Frankrike og andre vestlege land.

Svak stat, liten allmenn tillit, og konfesjonell splitting tvers igjen-

nom samfunnet. Kva så? Utan fungerande skattesystem og med svake offentlege institusjonar blir klientisme og klanlojalitet ei livsform og ein overlevingsstrategi. Familieære og sosio-religiøs lojalitet blir livsviktige verdiar; dei utgjer ein kulturell identitet som er funksjonelt fornuftig i eit samfunn med svake statlege og sosialpolitiske institusjonar. Kort sagt, her har vi ein type ekstrem multikulturalisme, og ingen velferdsstat.

Den nordiske velferdsstaten – ein «modell»?

Det er vanleg å tale om *den nordiske velferdsstaten* som ein «modell».⁵ Ein slik språkbruk gir mening ut frå fleire faglege perspektiv: organisasjonsvitenskapleg, juridisk, økonomisk.⁶ Men dersom vi definerer den nordiske velferdsstaten som ein organisatorisk modell, blir vi straks konfronterte med eit par utfordrande spørsmål: Korleis kan det ha seg at det framfor alt er i Nordvest-Europa, og særleg i dei nordiske (skandinaviske) landa, at denne typen velferdsstat har oppstått og at det stadig er her han synest å fungere best? Dersom det berre er tale om ein vellykka og frittshevande modell, kvifor er det ikkje då fleire som med hell har innført slike velferdsordningar? For å svare på spørsmål av denne typen trengst det andre faglege perspektiv enn dei vi nyss nemnde. Det er nærliggjande å vise til historia, gjerne med fokus på sosio-kulturelle forhold, nærmare bestemt på særigne former for kulturell og institusjonell modernisering og sosio-politiske læringsprosessar.

I seinare år er det fleire som har arbeidd ut frå slike historiske og modernitetsteoretiske perspektiv,⁷ mellom anna ut frå ein hypotese om at velferdsstaten i Skandinavia har røter tilbake til eit stridig samspel mellom nasjonale variantar av luthersk protestantisme og vellykka folkelege rørsler, alt frå tidleg på 1800-talet.⁸ Poenget er vitskaps-teoretisk: Dette er spørsmål som ein ikkje kan **besvare** tilfredsstillande med organisatoriske begrep aleine. Det trengst også eit historisk og modernitetsteoretisk perspektiv.

I norsk samanheng er det nærliggjande å sjå på institusjonsutvikling og læringsprosessar over tid, t.d. frå 1700-talet og fram igjennom det nittande hundreåret og inn i det tjuande. I eit slikt perspektiv er det rimeleg å fokusere på framveksten av rettsstatlege institusjonar og kunnskapsbasert politisk forvaltning, på lovstyre og allmenn lovoreentering, opplysningsideal og folkeopplysning, sjølvorganisering og sosio-politisk læring.⁹ Det er nærliggjande å bruke slike begrep der som vi vil forstå dei stridige moderniseringssprosessane i politiske fora og i det offentlege rom, fram mot innføringa av parlamentarisk demokrati og politiske parti i 1884, då embetsstanden trer til side, i tillit til at land og rike vil bestå.

Kort sagt, trass i klassekamp og sosio-kulturell strid: Etter 70 år hadde begge partar (i 1884) tileigna seg ein grunnleggjande tillit til den andre part og til dei institusjonelle prosedyrane. Dessutan var dei materielle skilnadene relativt moderate (i forhold til andre land). Samla sett opna dette for ein relativt egalitær politisk kultur, med ei viss gjensidig anerkjennung og ein viss allmenn solidaritet. Tidleg på 1900-talet kom så dei castbergske lover for arbeidsliv og familieliv, og trass i krise og skjerpa klassekamp vart det i mellomkrigstida etablert eit ordna forhold mellom kapital og arbeid (og mellom bønder og arbeidarar), som grunnlag for eit trekantsamarbeid mellom arbeidsgivarar, arbeidstakrar og politikarar. Kort sagt, institusjonelt og kulturelt var mangt på plass forut for utforminga av den universelle velferdsmodellen etter andre verdskrig.¹⁰

Dersom vi ønskjer å halde fast ved eit organisasjonsteoretisk begrep om velferdsstaten, bør vi derfor legge til at den nordiske velferdsstaten har *særegne sosio-kulturelle og politiske føresetnader*, føresetnader som har historiske røter, som ikkje er sjølvsagde, og som kan forvitre. Alternativt kan vi gå inn for eit *meir omfattande begrep* om velferdsstaten der t.d. tillit, solidaritet og lovoreentering inngår i sjølve begrepet, saman med ideallet om personleg verd og vokster, m.a. ved sjølvorganisering,¹¹ utdanning¹² og folkeopplysning.¹³

Den nordiske velferdsstaten: mange utfordringar

I dag er den nordiske velferdsstaten utfordra frå mange hald, t.d. demografisk og økonomisk. Folk lever lenger, og mange treng hjelp i høg alder. Tilbakeslaget i internasjonal økonomi kan få følgjer også hos oss. Auka innvandring kan gi større utgifter enn inntekter, og lågare løner for ufaglærte.¹⁴ Nyliberale trendar vil styrke privatiseringa og føre til større økonomiske skilnader og usikre arbeidsforhold.

Internasjonalt dominerer ein globalisert og teknologibasert kapitalisme. Her rår dei fire fridommar: fri flyt av varer, tenester, personar og kapital. Då rår «det hydrodynamiske prinsipp»: Arbeidsplassar og kapital går dit kostnadene er minst og profitten størst, arbeidrar og immigrantar dit løner og sosialhjelp er best. (Vatnet renn ikkje oppover.) Med andre ord, utjamning på tvers av landegrenser.

Konkuransen rår. Derved er det eit konstant behov for innovasjon og vekst (i økonomisk forstand); derved er det eit stadig behov for ny teknologi, og med ny teknologi går tradisjonelle arbeidsplassarapt. Men perspektivet er kortsiktig, og prosjektet er økoblindt. Sosiale motsetningar byggjer seg opp, også i Europa.

Kva så med «den norske modellen», oppi alt dette? Kva med den nordiske velferdsstaten? Bekymringsmeldingar finst, utgreiingar like så.¹⁵ Men empirien gjeld primært samtidia og den nære fortid, ikkje framtida. Framtidsperspektivet er ofte kort.¹⁶ Og inntil så lenge har vi jo olja! Og inntil så lenge har vi høge prisar på eksportsvarer og låge prisar på importvarer. Men etterpå? Etterpå, blir det sagt, må vi satse på utdanning og innovasjon.

Men vi veit jo at det blir kriser, ikkje minst av økologiske grunnar. Ikkje når og korleis, men at det kjem. Vi ser det allereie – klimaendringar og sosio-økonomiske spenningar, utbomba statar og sekteriske krigar, politisk rådløyse og omfattande folkevandringar. Kva kan velferdsstaten tote? Dessutan veit vi at dei to systema ikkje går i hop: den allmenne og sjenerøse norske velferdsstaten og den globale teknologibaserte kapitalismen med sine fire fridommar. På sikt går dei ikkje i hop. Rett nok, vi venner oss til stegvise tilpassingar – privat-

sering og konkurranseutsetjing, arbeidsinnvandring og utflagging av arbeidsplassar, færre ufaglærte arbeidsplassar og fleire unge på trygd. Og inntil så lenge har vi råd til ein sjenerøs velferdsstat. Men på sikt, med aukande internasjonalisering og nedbygging av grensene mot omverda,¹⁷ går det mot global utjamning av løner og arbeidsforhold, aukande sosiale motsetningar og forverra levekår for store grupper, særleg for ufaglærte arbeidarar, og ganske særleg for dei som fell utanfor.¹⁸ «Det er ganske enkelt umulig at have åbne grænser og samtidig oprettholde en generøs velfærdsstat.»¹⁹

Kan velferdsstaten bergast? Eit seriøst svar krev at vi mellom anna tar utfordringane frå den globaliserte og teknologibaserte kapitalismen på alvor, og at vi er «føre var» med tanke på dei økologiske utfordringane. I så fall, korleis kan ein berekraftig velferdsstat sjå ut, under slike vanskelege vilkår? Kva må til med tanke på kostnadsnivået? Kor høgt, kor lågt? Og kva med grensene? Kva bør vi gjere for å verne dei juridiske grensene for ein norsk velferdsstat? To grep kan vurderast: (i) redusert materielt forbruk – både for å møte dei økologiske fordringane og for å dempe presset frå kapitalismens fire fridommar, og (ii) vern om juridiske statsgrenser og statleg sjølvråderett²⁰ – overfor presset frå ein globalisert kapitalisme og internasjonale vedtekter som svekker staten og styrker kapitalkretfene. Slike tiltak kan vurderast til forsvar for idealet om ein nøktern nordisk velferdsstat, der stikkorda er nøysemeld og grenser.²¹

Dette er i dag avgjerande utfordringar for velferdsordningar av nordisk type. Globalt sett har vi eit overforbruk og ei overbefolkningsom ikkje er berekraftig. I tillegg er det mangt ved vår teknologibaserte sivilisasjon som er usikkert og sårbart, og som kan ende i alvorlege internasjonale kriser.²² Naturen sjølv er heller ikkje å spørke med; naturkatastrofar og klimaendringar kan få fatale følgjer. Så utfordringane er mange, også for velferdsstaten. Men i vår samanheng er spørsmålet korvidt multikulturalisme utgjer ei utfordring for velferdsstaten. Så kva forstår vi med «multikulturalisme»?²³

Multikulturalisme og velferdsstat – fire begrepsrelaterte poeng

Som sagt, her skal termene tolkast i eit vitskapsteoretisk perspektiv, med fokus på fire problemstillingar: (i) Det er ofte ein nær samanheng mellom samfunnsmessige *institusjonar og kulturelle identitet*. I den grad den nordiske velferdsstaten som institusjon er avhengig av visse sosio-kulturelle føresetnader, vil ein gangbar multikulturalisme måtte tilpasses seg til desse føresetnadene. (ii) I den grad den nordiske velferdsstaten er eit moderne *vitskapsbasert samfunn*, vil det vere eit mangfold av faglege perspektiv og institusjonelle differensieringar og dermed eit «kulturmangfold» – altså, ei spesiell form for «multikulturalisme».²⁴ (iii) I eit moderne vitskapsbasert samfunn må *religiøse argument* lurtast ved opplyst diskusjon før dei kan tilleggjast vekt. Dette gjeld særleg dei skriftbaserte monoteistiske religionane som ved sine gyldigheitsfordringar om tekstforståing og sine gudsbegrep er opne for tolking og argumentasjon og dermed for opplysning og modernisering. (iv) Ved vurdering av korvidt visse former for multikulturalisme er foreinlege med ein nordisk velferdsstat, gjer det ein forskjell om vi opererer med eit kortiktig eller langiktig tidsperspektiv, og om vi reknar med at framtida vil bli fredeleg og harmonisk eller om vi tar omsyn til at det *på sikt* kan oppstå alvorlege *kriser og konfliktar*.

I. Kulturell identitet og samfunnsmessige institusjonar

Enkelt sagt betyr multikulturalisme at det er mange kulturar i eitt samfunn. Men kultur kan vere så mangt. Somme former for kultur kan veljast fritt, andre er fastare forankra i tradisjonar og institusjonar. For eksempel, visse typar av haldning og kulturell identitet er funksjonelle i bestemte institusjonar, og andre er det ikkje. I samfunn med velfungerande og relativt ukorrupte rettslege og politiske institusjonar vil andre haldningar og identitetsformer vere funksjonelle enn i samfunn utan slike institusjonar.²⁵ Kultur av dette slaget er ikkje frittshevande, korkje som personleg val eller som innslag i ein institusjonsavhengig

kulturell tradisjon. Kultur av dette slaget er funksjonelt knytt til bestemte institusjonar og tilhøyrande historiske læringsprosessar.

Det ville vere eit begrepssmessig mistak om vi betrakta denne typen kulturell identitet som verneverdig uavhengig av den institusjonelle og sosio-politiske konteksten der han funksjonelt høyrer heime. Det er derfor eit mistak å ville grunnlovsfeste eit vern av «kulturell identitet»,²⁶ som om kultur alltid er positiv,²⁷ og som om alle former for kulturell identitet kan inngå på ein meiningsfull (og positiv) måte i moderne velferdsstatar baserte på folkeopplysning og på offentlege institusjonar og allmenn solidaritet.

Det finst sjølv sagt overgangar og gråsoner mellom institusjonsbundne og frittsvevande former for kultur og kulturell identitet. Men i ein institusjonelt differensiert velferdsstat vil ein gangbar multikulturalisme måtte tilpassast dette skiljet, sjølv om det i praksis er graduelt. Konkret betyr det at t.d. personar som kjem frå samfunn utan slike institusjonar, og som slår seg ned i land med slike institusjonar, vil måtte endre og tilpasse sin kulturelle identitet tilsvarende. Dei må avkode seg og påkode seg, for å bruke dagens digitale vendingar. Noko anna ville vere uheldig, også for dei det gjeld, og dessutan eit kategorimistak: I ludo finst det inga dronning å forsvare, heller ikkje kan ein bli sjakkmat.

Kort sagt, det er funksjonelle (institusjonelle og spelteoretiske) grenser for kor multikulturelt eit bestemt samfunn kan bli. Kor grensene går, vil ofte vere omstridt, men ikkje at grensene finst, og heller ikkje at det finst tilfelle der dette poenget er viktig i praksis. Dét vil t.d. gjelde den type kulturell identitet som er funksjonell i land utan velfungerande statsinstitusjonar (jf. besøket i Beirut). Men poenget er allment.

II. Vitskapsbaserte samfunn: eit spesielt kulturmangfald

Moderne kunnskapssamfunn er vitskapsbaserte. Og der er det ikkje berre éin vitskap, men mange, eit mangfald av vitskaplege disiplinar

og underdisiplinar. Dette gjeld i akademia, men også utover i samfunnet elles, der vitskapleg innsikt og kompetanse inngår i ulike former for yrkesutøving og teknologi.

Ulike vitskapar opererer på vekslande vis med ulike begrep og metodar, innanfor ulike tradisjonar og institusjonar.²⁸ I si tid (1959) tala C.P. Snow om «dei to kulturane».²⁹ Med pågående spesialisering og institusjonell differensiering har vi i dag eit mangfald av vitskapsbaserte «kulturar», kvar med sitt fagspråk, sine arbeidsmåtar og paradigme – kort sagt, ei moderne form for «multikulturalisme».

Dette poenget er relevant for diskusjonen om velferdsstaten, og det på to nivå: (i) Straks vi skal til å definere velferdsstaten, får vi dette problemet rett i fanget (jf. dei inneleiane merknadene ovanfor): Det gjer ein forskjell om vi ser velferdsstaten ut frå statsvitenskap og økonomi (som ein organisatorisk modell), eller om vi ser han i eit historisk perspektiv ved hjelp av vitskapsteoretiske begrep. (ii) Utan vitskapane stoppar velferdsstaten: Den nordiske velferdsstaten forutset eit vitskapsbasert samfunn, både med tanke på økonomi og arbeidsliv og med tanke på moderne forvaltning. Eit mangfald av moderne vitskapar (og teknologi) utgjer ein grunnleggjande føresetnad for den nordiske velferdsstaten.³⁰ I så måte er det eit positivt forhold mellom ein slik vitskapsbasert «multikulturalisme» og ein moderne nordisk velferdsstat.³¹

Det vitskaplege mangfaldet gjeld ikkje berre årsaksforklarande disiplinar, som kan nyttast instrumentelt, men også tolkande disiplinar, som i rettsvitenskap og humaniora. Dessutan, fordi vi må forhalde oss til så mange faglege perspektiv, blir det viktig å kunne reflektere over dette mangfaldet med tanke på kva for fagperspektiv som er mest høveleg og ønskjeleg i eit gitt tilfelle.³² I tillegg kjem at vi i vitskapleg verksemd må vere villige til å lytte til andre og vere opne for motargument.

Refleksjon, tvil og sakleg diskusjon utgjer såleis ein felles etos gjennom heile dette «multikulturelle» mangfaldet. Dessutan, i eit moderne kunnskapssamfunn er dette dygder som følgjer med dei

vitskapsbaserte aktivitetane i yrkesliv og daglegliv, langt utover forskingsmiljøa. Og i demokratiske samfunn, som byggjer på idealet om opplyste personar med evne til fornuftig meiningsdanning, vil dette (ideelt sett) vere dygder som den enkelte statsborgar bør prøve å leve opp til.³³

Dette betyr at ein moderne nordisk velferdsstat, i den grad han er vitskapsbasert og demokratisk, bør vere open for denne vitskapsrelaterte «multikulturalismen» på ein refleksiv og diskursiv måte. Men samtidig inneber det at andre former for «multikulturalisme», ikkje minst dei som har røter i førmoderne tradisjonar, vil komme i eit kritisk lys. Dei skriftbaserte monoteistiske religionane står her i ei særstilling fordi dei gjer krav på å forpakte gyldige oppfatningar om korleis deira eigne heilage tekstar og deira eige monoteistiske gudsbegrep er å forstå, og dermed er desse religionane, av indre (epistemiske) grunnar, opne for den type religionskritikk som kom med opplysningstida. Kort sagt, dei er av indre grunnar opne for ei «modernisering av medvitnet».³⁴

III. Religiøs grunngiving av kulturelle ytringar?

Overgangen mellom kultur og religion er flytande, også fordi dette er fenomen som ter seg forskjellig i forskjellige perspektiv.³⁵ Dessutan er det velkjent at multikulturalisme ofte blir tolka i religiøse termar. Samtidig blir religion, liksom kultur, ofte knytt til identitet på ein grunnleggjande måte.³⁶ I den grad kritikk av multikulturalisme blir opplevd som eit krav om å bryte med eigen religion, er det forståeleg at dette vekkjer motstand. I den samanhengen vil vi framheve tre poeng:

- (i) Religion er ikkje eit eintydig begrep. Ordet kan i dag bety så mangt, frå ulike og ofte motstridande versjonar av kvar av dei tre monoteistiske religionane, til New Age, satanisme og heksetru av gammal og ny dato, forutan andre verdsreligionar og ulike former

for religiøs praksis med og utan gudstru og teologiske tesar – er det éin gud, eller mange, eller ingen; er gud god, eller vond, eller både og? Kort sagt, ordet aleine er i dag så mangetydig at det må tolkast og presiserast.³⁷ Dette semantiske poenget er implikasjonsrikt: Det å hevde at noko er «religiøst», kan i seg sjølv ikkje fungere som argument for spesiell respekt og anerkjenning, korkje sosialt eller rettsleg. Først må vi klargjere kva vi meiner, og deretter må det i kvart tilfelle kunne påvisast, med argument som er allment forståelege og overtydande, at nettopp denne forma for religion fortener respekt og anerkjenning.³⁸ Med andre ord, av semantiske grunnar er det meiningslaust å likebehandle alt som blir omtala som «religion», t.d. i samband med diskusjonen om multikulturalisme.³⁹ Ei likebehandling ville berre ha meining dersom det fanst vesentlege (og positive) kjenneteikn som er felles (og særegne) for alt som blir omtala som «religion»; men det er neppe tilfellet.⁴⁰

- (ii) Mangt av det som blir omtala som religion, ligg hinsides vitskap og fornuft. Men når det t.d. gjeld dei skriftbaserte monoteistiske religionane, er situasjonen noko annleis, fordi desse religionane (i tillegg til mangt anna) gjer krav på gyldige oppfatningar om eigne heilage skrifter og om eigne monoteistiske gudsbegrep. Nettopp derfor er desse religionane, av indre grunnar, opne for diskusjon og argumentasjon til forsvar for eigne oppfatningar, og dermed er dei, på eigne premissar, opne for opplysning og indre modernisering. I så måte har vi kritikk i Kants forstand, ikkje som avvising, men som lutring; og i så måte betyr ikkje denne typen kritikk at religiøse personar må bryte med sin religion – tvert om, det er tale om ei meir sannferdig oppfatning av kva denne religionen går ut på, og kva han fordrar av religiøse personar.⁴¹ Det er dette som ligg i Habermas' tredelte tese om ei «modernisering av medvitnet»: (a) ei anerkjenning av at det finst eit religiøst mangfold, og at andre personar har andre religiøse (og sekulære) oppfatningar;⁴² (b) ei anerkjenning av at vitskaplege innslakter og arbeidsformer må respekterast, om enn på ein vitskapskritisk

måte; og (c) eit institusjonelt skilje mellom religion og rettsvesen/politikk.

(iii) Religionar som er lutra på denne måten, vil ikkje butte imot i eit moderne vitskapsbasert samfunn.⁴³ Det er heller ingen indre grunn til at religionar som er moderniserte på dette viset, skulle butte imot i ein vitskapsbasert nordisk velferdsstat. I den samanhengen kan det vere verdt å minne om korleis religionen – hos oss: ein dansk-norsk variant av luthersk protestantisme – inngjekk i dei historiske prosessane som førte fram til denne velferdsstaten. Kort sagt, frå utpå 1700-talet og langt inn på 1800-talet spela denne religionen ei avgjerande rolle, som statleg institusjon med vekt på opplysning og disiplinering ovanfrå,⁴⁴ og som inspirasjon for folkelege rørsler med fokus på folkeopplysning og sjølvorganisering nedanfrå. Dette stridige samspelet mellom universitetsutdanna embetsmenn og engasjerte lekfolk utgjer ein grunnleggjande dynamikk i dei sosio-kulturelle moderniseringsprosessane som fører fram til parlamentarismen, og som peikar vidare framover mot det som blir velferdsstaten.⁴⁵ Kort sagt, norsk protestantisme var ein viktig føresetnad for velferdsstaten, samtidig som denne religionen har visst å tilpasse seg til eit moderne vitskapsbasert samfunn. Her er noko å lære for dei som i dag vil ha ein nordisk velferdsstat og samtidig ønskjer å bryte med religionen – men også for dei som vil ha ein nordisk velferdsstat, og som ikkje ønskjer å bryte med religionen.

IV. Eit langsiktig, krisebevisst perspektiv

Her og no, for oss som lever i ein oljesmurd velferdsstat, er situasjon rimeleg positiv og harmonisk, også med tanke på multikulturelle utfordringar. Vi har økonomiske ressursar; den politiske oppslutninga om velferdsstaten er tilsynelatande unison,⁴⁶ og dei sosio-kulturelle spenningane er til å leve med. Men dersom vi meiner at velferdsstaten er verneverdig, bør vi også arbeide ut frå eit langsiktig og krisebevisst

perspektiv, mellom anna med tanke på eventuelle utfordringar frå multikulturalisme under mindre gunstige vilkår enn dei som rår i dag.

Kort sagt, eitt scenario ser slik ut: Økologisk blir det krise og konflikt som følgje av klimaendringar og eit aukande press på tilgangen til livsviktige ressursar (t.d. vatn og mat) i område med demografisk vekst. Dette går saman med økonomiske tilbakeslag internasjonalt og politisk instabilitet. Teknologien, som vi er avhengige av, gjer oss sårbare, m.a. for terror og sabotasje, både frå individ og grupper. I krisesituasjonar vil konfliktnivået stige og dette kan radikalisere dei latente multikulturelle spenningane både i og mellom statar.

Korleis vil velferdsstaten stå seg under slike forhold? Kva med økonomien? (Vil vi kunne leggje om til ein meir nøysam variant?⁴⁷⁾) Kva med den politiske oppslutninga? Og kva med dei multikulturelle spenningane?

Det er nærliggjande å seie at det er nødvendig med haldningsendringar og ein annan politisk retorikk – mindre kortsiktig og sjølvtilfreds, meir langsiktig og krisebevisst. Men i eit demokrati er partia innretta mot neste val. Kommande generasjonar har ingen stemmer. Dei er heller ikkje synlege. Ingen foto i dagspressa eller på fjernsynsskjermen. Framtidsperspektivet er kort.

Likevel er det ting vi kunne og burde gjøre, med tanke på forholdet mellom velferdsstat og multikulturalisme i eit langsiktig og krisebevisst perspektiv. For det første er det viktig å halde oppe ein solidarisk politikk for arbeid og utdanning, for slik å dempe den type sosial uro som gir næring til ei radikalisering av dei multikulturelle spenningane.⁴⁸ For det andre er det viktig å motverke dei sosiologiske kreftene som gjer multikulturalisme til parallellsamfunn,⁴⁹ slik som inngruppemarkørar, tilbaketrekking frå sosiale arenaer, og motstand mot ekskap med «dei andre».⁵⁰ For det tredje er det viktig å halde fast ved opplysningsidealalet i moderne vitskapsbaserte samfunn, m.a. ved intern religionskritikk, særleg retta mot uhaldbare argument til fordel for segregasjon⁵¹ (t.d. til fordel for inngruppemarkørar og for sosial og seksuell segregering⁵²), og generelt med tanke på opplysning og

kulturell modernisering⁵³ (som vil bli nødvendig om vi skal kunne møte økologiske, demografiske, økonomiske og teknologiske utfordringar i framtida på ein sivilisert måte).

Multikulturalisme i ~~moderne~~—sårbare moderne samfunn

Dei fire poenga vi her har framheva, har relevans for diskusjonen om eit spesielt rettsvern for minoritetar i ulike moderne samfunn med særeigne moderniseringsprosessar: (i) Det vi forstår med kultur, er ofte knytt til bestemte institusjonar og historiske læringsprosessar. (ii) I moderne vitskapsbaserte samfunn er det påkravd at kultur (i sosiologisk forstand) blir tilpassa institusjonelle differensieringar som høyrer slike samfunn til, og at kulturen blir prega av opplysning i form av refleksivitet og allmenn vitskapsorientering (jf. «modernisering av medvitet»⁵⁴). (iii) I moderne vitskapsbaserte samfunn er det grunnlag for sjølvkritisk religionskritikk, ikkje minst av dei skriftbaserte monoteistiske religionane. (iv) Eit realistisk og ansvarleg framtidsperspektiv må ta omsyn til moglege kriser og konfliktar; ut frå føre var-prinsippet bør vi m.a. ha eit kritisk blikk på uheldige gruppemarkørar og segregerande livsformer.

Spørsmålet om kva som går (og ikkje går) i eit bestemt moderne og vitskapsbasert samfunn, må vurderast i lys av desse fire poenga. Dette gjeld også for moderne velferdsstatar.

Kort sagt, diskusjonen om multikulturalisme bør forhalde seg til desse poenga med tanke på *allmenne* fordringar i moderne samfunn, med tanke på *spesielle* institusjonar og læringsprosessar i dei enkelte moderne samfunna, og med tanke på krise- og konfliktorienterte *framtidsperspektiv*. For eksempel bør dei gjengse debattane om radikalisering i islamistiske ungdomsmiljø, om gruppemarkørar som hijab og niqab,⁵⁵ eller om religiøse skular og halal-mat i fengsla, ta omsyn til desse fire poenga.

Nordisk velferdsstat og sosio-kulturelle føresetnader

Det er rimeleg å hevde at den nordiske velferdsstaten, forstått som «modell», har historiske føresetnader av sosio-kulturell art. Men er det rimeleg å meine at velferdsstaten i dag vil kunne fungere utan desse historiske føresetnadene? Eller inngår desse føresetnadene i den nordiske velferdsstaten også i dag, som underliggende vilkår?

Dersom vi meiner at desse føresetnadene stadig er viktige og verksame for ein fungerande nordisk velferdsstat, bør vi ta omsyn til desse sosio-kulturelle vilkåra så sant vi vil verne og vidareføre denne velferdsstaten. Det gjeld demokratisk deltaking og sjølvorganisering, folkeopplysning og allmennutdanning, vilje til å følgje lover og tillit til andre aktørar. Det omfattar læringsprosessar der sosio-kulturelle spenningar blir dempa og integrerte i ein nasjonal fellesskap. Kort sagt, det inneber eit ideal om personleg autonomi og allmenn solidaritet.

Dersom ein derimot meiner at desse føresetnadene ikkje lenger er viktige og verksame for velferdsstaten som organisatorisk modell, har ein bevisbøra på si side, for her står ting på spel. For eigen del ser eg ikkje at det er levert gode argument for eit slikt syn. Men om så var, ville vi sitje igjen med eit anna og armare begrep enn det som låg til grunn då den nordiske velferdsstaten vart forma. Og om så var, ville vi ha mindre å trekke på dersom vi i framtida skal kunne forsvare den nordiske velferdsstaten overfor nye multikulturelle utfordringar, eventuelt med førmoderne trekk, langt frå ideala om personleg autonomi og allmenn solidaritet og langt frå dei nordiske erfaringane ved sjølvorganisering og opplyst deltaking i offentleg meiningsdanning og politisk strid.

Det å vere føre var er grunnleggjande for ein ansvarleg politikk med tanke på økologiske utfordringar; det same kan seiast med tanke på dei sosio-kulturelle utfordringane for den nordiske velferdsstaten.

Misforstå rett: Den norske velferdsstaten krev ikkje at alle skal vere like. Hos oss har det alltid vore mot- og multikulturelle spenningar, og i moderne samfunn vil det alltid vere meiningsbrytingar

og interessekonfliktar. Men det er heller ikkje tilfredsstillande å avgrense seg til å tale om ein frittshevande organisatorisk modell og egosentriske eigeninteresser. Velferdsstaten har sine historiske og sosio-kulturelle føresetnader, føresetnader for ein fellesskap. Dersom vi vil ha del i dei goda som denne fellesskapen forpaktar, gjer vi klokt i å respektere desse føresetnadene – og i desse historiske læringsprosessane inngår «religionen», ikkje abstrakt, men i ulike lokale og konkrete variantar.

Notar

1. Jf. Max Weber.
2. Jf. læring ved sjølvorganisering, t.d. i dei folkelege rørslene på 1800-talet, jf. Skirbekk 2010.
3. Relativt vellykka, i forhold til mange andre – særleg frå 1814 til 1940, jf. Skirbekk 2010.
4. Det eg skal ta opp, har relevans for dei rettsteoretiske diskusjonane om multikulturalisme som forsvar for grupperettar, særleg minoritarar (i motsetning til individrelaterte rettar i liberale samfunn, jf. t.d. Kymlicka 1995 versus Barry 2001).
5. I denne artikkelen fokuserer eg på den skandinaviske velferdsstaten; av og til avgrensar eg meg uttrykkeleg til den norske velferdsstaten og dens føresetnader. Ved omtale av den skandinaviske (eller nordiske) velferdsstaten er det vanleg å vise til universelle velferdsordningar (ved sjukdom og helsevikt, ved alderdom og nedsett arbeidsevne, for barnefamiliar og arbeidslause) og sosiale utjamningsstiltak (ved støtteordningar og skattepolitikk), men med variasjonar over tid og mellom land. Jf. t.d. Kildal og Kuhnle i Hatland, Kuhnle og Romoren (utg.) 2011: 271–307.
6. I mange samanhengar blir den skandinaviske velferdsstaten omtala som ein «modell» i *normativ* forstand, som eit ideal andre prøver å etterlikne, eller som dei burde prøve å etterlikne.
7. Jf. t.d. Sørensen og Stråth (utg.) 1997, Arnason og Wittrock (utg.) 2012.
8. Mange land har hatt folkelege rørsler, jf. t.d. arbeidarrørsla og *die Jugendbewegung* i det tyske området. Men få har hatt *vellykka* folkelege rørsler, med varige verknader på klasseforhold og nasjonal kultur, slik som i Skandinavia.
9. Jf. Skirbekk 2010: 21–75.
10. I dette perspektivet kan vi vise til forskjellige sosio-kulturelle føresetnader for den norske velferdsstaten – her er ei oppstilling av samverkande faktorar, i stikk-

- ordas form: tillit til andre personar og til politiske prosedyrar, og dermed tillit til lovstyre og vilje til å følgje gildande lov, dette på bakgrunn av felles folkeskule og folkeopplysning, ein relativt transparent offentleg sfære og sosio-politiske læringsprosessar ved sjølvorganisering i folkelege rørsler frå tidleg på 1800-talet, i spenningsfylt samspel med ein luthersk embetsstand, og på bakgrunn av moderate materielle skilnader. Resultatet vart ein relativt egalitær politisk kultur, trass i klassemotsetningar og sosio-kulturelle spenningar, kort sagt, ein nasjonal og folkeleg fellesskap, med markante mot- og multikulturelle innslag (jf. tospråksituasjonen), men på bakgrunn av ein dansk-norsk variant av luthersk protestantisme. I dette utvida perspektivet kan den normative kjernen i velferdsstaten omtala som eit tosidig ideal om personleg autonomi og tillitsbasert solidaritet. Jf. drøftinga av denne tematikken i Skirbekk 2010.
11. Dette er noko anna enn det nyliberale begrepet om valfridom, jf. t.d. Skirbekk 2010: 166–167.
 12. Jf. Kildal og Kuhnle 2005: 17, «If we consider education as part of the welfare state, the Nordic countries stand out as relatively early proponents of a universal education. An early step towards democratization and universalization of education was the demand for general literacy for all; women as well as men.»
 13. Jf. Nina Witoszek om «Pastoral Enlightenment» (pastoral opplysning) og mangel på «jacobinisme», i Sørensen og Stråth (utg.) 1997: 72–90.
 14. Drøfta t.d. i Holmøy og Strøm 2012.
 15. Jf. Brochmann-utvalet NOU 17/2011 og Holden III NOU 13/2013.
 16. Med eit visst unntak for den interessante Fafo-rapporten om utsiktene for den nordiske velferdsstaten fram mot 2030, *NordMod2030. Fafo-report 2015–07. The Nordic model towards 2030. A new chapter?*
 17. For oss, t.d. ved EØS-avtalen, og no ved forhandlingane mellom EU og USA om TTIP (Transatlantic Trade and Investment Partnership) og Tisa (Trade in Services Agreement). Eit springande punkt er den såkalla investor–stat-løysinga, der internasjonale konsern kan saksøke statar for statlege vedtak som gir redusert forteneiste for internasjonale konsern.
 18. Her spelar ny teknologi ei avgjerande rolle, t.d. ved at computerisering kan føre til tap av arbeidsplassar. Jf. Frey og Osborne 2013 («The Future of Employment: How Susceptible are Jobs to Computerisation?»). Ved gjennomgang av 702 yrke (i USA) anslår Frey og Osborne at 47 prosent står i fare for å forsvinne på grunn av ny teknologi. Tilsvarande, jf. «Computerization and the future of jobs in Norway», ved Mika Pajarin, Petri Rouvinen og Anders Ekeland; dei reknar med at rundt ein tredjedel av eksisterande jobbar i Noreg vil forsvinne dei neste 10–20 åra (ETLA – Muistio, ETLA Brief 34; 22.04.2015).
 19. Jeffrey Sachs i intervju ved Jens Bostrup, *Politiken* 25. juni 2015.
 20. Sjølvsagt, internasjonale avtalar trengst. Det gjeld handel og vandel, og det gjeld tryggingspolitikk. Og generelt kan det argumenteraast for behovet for overnasjonale institusjonar og vedtekter som motvekt mot ein politisk ustyrleg kapitalism.

talisme. Ikkje minst av økologiske grunnar er dette viktig. Men ofte er det slik at overnasjonale politiske institusjonar tvert om agerer på kapitalens premissar (som under krisene i EU). Utfordringa er derfor, frå sak til sak, å få til ein meir funnufig balanse mellom nasjonal sjølvråderett og internasjonale vedtekter.

21. Jf. pamfletten (ved Gunnar Skirbekk) *Ideen om ein velferdsstat under vanskelege vilkår*, Bergen: Røyst, 2015.
22. Jf. NOU 2000/24.
23. Jf. Skirbekk 1998: «Kva forstår vi med eit fleirkulturelt samfunn?». Av forståelege grunnar blir multikulturalisme ofte assosiert med innvandring. Men vi kan ha multikulturalisme utan innvandring (jf. Libanon) og innvandring utan multikulturalisme (som når värlendingar flyttar til Hedmark). Dessutan, moderne samfunn, med differensiering i ulike roller og institusjonar og med stor verdipruralisme, kan karakterisera seg som «multikulturelle» også uavhengig av innvandring.
24. Samtidig vil det vere behov for felles rettslege og politiske institusjonar og ei refleksiv erkjenning av at vi som feilbarlege personar er avhengige av å lære av vitskapane og av kvarandre, og dermed trengst det utdanning og opplysning og offentleg meiningsdannning.
25. Det gjeld t.d. lojalitetsformer og æresbegrep, jf. Libanon i kontrast til Skandinavia.
26. Jf. forslag til ny § 107 i Grunnlova (sjå referanse Dokument 16): «Det paaligger Statens Myndigheder at respektere den Enkeltes kulturelle Identitet [...].» Jf. også 35.2.3.2 (*ibid.*), med merknad til «Komiteen for økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter», 21/2009: «Når det gjelder *innvandrere*, understrekker komiteen at statene skal være spesielt oppmerksomme på beskyttelsen av deres kulturelle identitet og språk, religion og folklore, [...].» Men forholdet mellom kultur og samfunnsforhold blir ikkje tematisert. Og kultur blir omtala som om det alltid er noko positivt: «Kultur skaper og speiler verdier om hva som er et godt liv [...]. Tja, tru det?»
27. Ikkje alt ein sosialantropolog omtalar som «kultur», er positivt og verneverdig. Det gjeld ikkje berre for ekstremtilfella, slik som kjønnslemlesting, pryling av barn og ringakt for kvinner, men for mangt anna, frå repressiv klanmentalitet til overtrukne førmoderne haldningar.
28. Verda ser forskjellig ut for ein spelteoretisk økonom, ein biologisk skulert økolog og ein kultursosiolog. Dét gjeld ikkje berre kva dei ser og ikkje ser, men også den type verdiar dei har blikk for (og ikkje har blikk for).
29. Naturvitenskap og humaniora, jf. C.P. Snow 1959.
30. Derfor er eit vitskapsteoretisk perspektiv relevant om vi vil gripe dei særegne moderniseringsprosessane som fører fram til den norske versjonen av ein nordisk velferdsstat, jf. Skirbekk 2010.
31. Samtidig er moderne, vitskapsbaserte og institusjonelt differensierede samfunn problematiske på mange vis, frå fare for «meiningstap» («avtrylling av verda»)

krise og medansvar

- og forvitring av «livsverda» (med eksistensiell rotløyse og behov for identitetskapande livsstilmarkørar og religionar) til spreiling av teknologiske destruktionsmiddel av ulike slag (medrekna atomare, biokjemiske og kjemiske våpen) og manglande økologisk berekraft.
32. Eller, negativt formulert, det blir viktig å prøve å unngå at visse fagperspektiv og visse ekspertgrupper får dominere på kostnad av andre fagperspektiv som også er relevante (så sant vi skal ha eit mindre einsidig og meir fornuftig grep om dei problema vi diskuterer). Jf. Skirbekk 2010.
 33. Om statsborgaramgrepet, jf. Langvatn 2013.
 34. Habermas, 2005: 146.
 35. For religionsvitenskapen er religion (av metodiske grunnar) kultur. For den religiøse (og for den religiøse teologen) er (den eigne) religion meir enn kultur.
 36. I økonomiske interessekonfliktar kan vi forhandle oss fram til eit kompromiss, t.d. ved å «ta midt på tree». Ved kulturelle konfliktar er det meir komplisert, men her kan gjensidige læringsprosessar løyse knuten. I nokon grad kan det same skje mellom religionar, vel å merke når ein ikkje har eit essensialistisk syn på kva ein religion er. (Det same vil gjelde for kultur.) Men i dei monoteistiske religionane inngår det teologiske tesar, t.d. om at gud er éin, eller at gud er tre personar i éin, og i slike doktrinære konfliktar er det vanskeleg å komme fram til eit kompromiss, for eksempel det syn at gud er to personar. Nettopp av den grunn er det viktig med sjølvkritisk religionskritikk (ikkje som avvising, men som lutring – jf. Kants kritikk av den praktiske fornuft, der poenget er ei lutring, ikkje ei avvising, av den praktiske fornuft).
 37. Eller klargjerast ut frå konteksten.
 38. Det er i den samanhengen interessant å observere at det til forsvar for hijab gjennomgående blir argumentert sekulært. Jf. Axela Døving, «Religionens omveier – det sekulære argument i hijabdebattene», i Bangstad, Leirvik og Plesner (utg.) 2012.
 39. Jf. ein tilsvarande problematikk i innstillinga frå Stålsett-utvalet. Jf. kap. «Norsk livssynspolitikk: ein trojansk hest for mørkemaktene?».
 40. Sagt på ein annan måte: Spørsmålet om kva som er religion, er eit definisjons-spørsmål, dvs. det er eit spørsmål om kven som (i ein bestemt kontekst) har rett (og makt) til å definere kva som skal omtala som religion (eventuelt også for andre).
 41. Jf. religionskritikken i Peter Rohs 2013, *Der Platz zum Glauben*.
 42. Jf. t.d. diskusjonen om «reasonable comprehensive doctrines» og «reasonable pluralism/disagreement» hos Rawls 1993, 58ff.
 43. Jf. t.d. innspel frå Habermas, Rawls, Taylor og Asad, i Asad m.fl. (utg.) 2009; jf. Habermas 2005, og innlegg i Mendieta og VanAntwerpen (utg.) 2011; men særleg Rohs 2013.
 44. Jf. konfirmasjon og leseopplæring.

45. Samtidig skjer det ei praktisk tilpassing til dei politiske realitetane, innanfor norsk protestantisme. For eksempel: (i) Rett etter innføringa av parlamentarismen går dei lågkyrkjelege inn for felles grunnskule for alle, ikkje av religiøse grunnar, men som eit kulturpolitisk trekk mot det klassedelte samfunnet og for ein egalitar og inkluderande nasjonalstat. (ii) Då staten var i gang med å byggje ut velferdsordningane, kom mange kristne velferdsorganisasjonar staten i møte ved tillitsfullt å la staten ta hand om opplegga.
46. Jamvel om det er ulike syn på finansiering og fordeling.
47. Jf. pamfletten (ved Gunnar Skirbekk) *Ideen om ein velferdsstat under vanskelege vilkår*, Bergen: Røyst, 2015.
48. Dette er, for å seie det slik, å bruke tradisjonell velferdspolitikk for å redde velferdspolitikken for framtida.
49. Parallelksamfunn er i seg sjølv problematiske, men særleg kritisk blir det på sikt dersom markante parallelksamfunn har sterke demografisk vekst enn samfunnet elles, og særleg dersom det oppstår (økonomiske eller økologiske) kriser som kan ulyse konflikt.
50. Her trengst det eit sosiologisk grep, jf. t.d. Gilles Kepel (Kepel 2012) og hans analysar av islamiserte parallelksamfunn i vanskelegstilte kommunar i utkanten av Paris. Her er det ifølgje Kepel ein kombinasjon av synlege markørar (som merker ein person ut i forhold til dei andre, dei vantru og fråfalne, og som opnar for sterk indre kontroll i miljøet), boikott av felles måltid, (med ei religiøs grunngiving ut frå eit utvida begrep om halal) og forbod mot ekteskap med ikkje-muslimar. Dermed er to viktige institusjonar for integrasjon i det franske samfunnet sett ut av spel, spissformulert: bordet og senga – felles sosialisering og felles barn på tvers av etniske og religiøse skiljelinjer.
51. Jf. argumentasjonen om utilsikta blasfemi i kap. «Ufrivillig blasfemi, og behovet for religiøs lutring».
52. Dette er det politiske bakteppet for den aktuelle debatten om hijab og halal, men poenget er allment.
53. Jf. t.d. Talal Asad (i Asad m.fl., utg. 2009), som argumenterer sosialantropologisk, men ut frå eit essensialistisk syn på kultur (religion), og utan sjølvrefleksjon om eigne gyldigheitskrav, og utan å ta opp dei indre gyldigheitskrava i islam (om tekstar og gudsbegrep, som av indre grunnar krev oppfølgjande argumentasjon, jf. t.d. kap. «Ufrivillig blasfemi, og behovet for religiøs lutring»).
54. Jf. Habermas 2005: 146.
55. Eit eksempel, til ettertanke: Under den tyske okkupasjonen vart så godt som alle danske jødar redda. Kvifor? Bo Lidegaard har skrive ei bok om emnet, *Landsmenn* (norsk oms. 2013). I eit intervju i *Klassekampen* 8.10.2013 seier han: «Det var ikke jødene den danske befolkningen ville redde, det var sine landsmenn. De blei ansett som en del av det danske samfunn, [...]». Frå Brandes til Bohr var danske jødar fullt integrerte – dei gjekk i eitt med tapetet. Dei var danske, dei var landsmenn. Kontrasten til situasjonen sør for grensa, i Tyskland under Det tred-

krise og medansvar

je riket, er slåande. Då Hitler kom til makta, vart tyske borgarar med jødisk avstamming steg for steg skilde ut frå samfunnet elles – ved pålagd segregering, med utstenging frå fellesarenaer, og med obligatorisk ytre markering, ved davidsstjerna på yttertøyet. Få vart redda. Kort sagt, i krisetider går ein ikkje frivillig med davidsstjerne på yttertøyet. Det kan vere grunn til å spørje om sjølvpålagd segregering og sjølvvald markering er ein smart strategi i konfliktfylte tider.

UFRIVILLIG BLASFEMI OG BEHOVET FOR RELIGIØS LUTRING

Dei tre monoteistiske religionane opererer med førestillinga om éin gud og dei opererer med visse sanningskrav. Derfor er det påkravd med teologi, som fornuftig klargjering av dei ulike sanningskrava om korleis vi bør forhalde oss til Gud, og korleis vi bør leve våre liv. Det gjeld ikkje minst diskusjonane omkring «det vondes problem» slik det nødvendigvis melder seg for alle dei tre monoteistiske religionane. Utan teologiske avklaringar kan dét lett skje at nettopp dei som oppfattar seg som rettruande og gudfryktige, i røynda framstår som blasfemiske ved ufrivillig å gjøre Gud til ein bestialske eller latterleg figur.

Religion er igjen eit tema i den offentlege debatt, ofte relatert til spørsmål om integrering og innvandring. Men «religionens tilbakekomst» er meir omfattande enn som så. Vi har ikkje berre dei tradisjonelle monoteistiske religionane (jødedom, kristendom og islam), men også nyreligiøse retningar, frå New Age til scientologi og satanism, og vi har andre tradisjonelle religionar som hinduisme og buddhisme, forutan eit mangfold av folkelege oppfatningar om gode og onde makter. Ordet «religion» er derfor mangetydig. Ordet kan ikkje lenger nyttast utan presisering. Med religionens tilbakekomst er det dermed behov for ein fornya teologisk diskusjon, i tillegg til mangt anna. Men stort sett har dei teologiske problemstillingane vore fråverande i den offentlege debatten. Det er synd. For teologiske diskusjonar kan vere lærerike. Det gjeld ikkje minst diskusjonane omkring «det vondes problem».

Det vondes problem er vel kjent: Dersom Gud er god, allmektig og allvitande, kvifor finst det vonde i verda? Dersom Gud ikkje *vil* avverje det vonde, korleis kan han vere god? Dersom Gud ikkje *kan* avverje det vonde, korleis kan han vere allmektig? Dersom Gud ikkje *veit* alt om alt og alle, korleis kan han vere allvitande? Med andre ord, dersom Gud er god og allmektig og allvitande, korleis kan det ha seg at det vonde finst?

Mange er dei som har grunna over desse spørsmåla. I ulike perspektiv og på ulike måtar er det vondes problem omtala og drøfta opp gjennom tidene, frå Jobs bok over stoisme, nyplatonisme og manikeisme til Augustin og Thomas Aquinas og vidare framover. Tidleg på 1700-talet gir Leibniz eit filosofisk forsvar, ved verket *Théodicée*,¹ der han vil vise at Gud har valt det best moglege univers. Det som for oss framstår som vondt, må vi sjå i dette overordna perspektivet: Vi lever i den beste av alle moglege verder.

Leibniz hadde (i 1702) drøfta problemet med kurfyrstinne Sophie Charlotte. Ho ville komme unna det vondes problem, som ei utfordring for tanken, ved å skilje mellom tru og fornuft i slike saker. Mot dette framhevar Leibniz, som filosofisk rasjonalist, at det finst eit fornuftsbasert svar på problemet.²

Men ikkje lenge etter at Leibniz publiserte forsvarsskriftet *Théodicée* (i 1710), kom jordskjelvet i Lisboa (i 1755), med påfølgjande brannar og tsunami. Det førte til omfattande materielle skadar og tap av mange menneskeliv. Dette var på alle vis ei skakande hending. Korleis kunne slikt skje i den beste av alle moglege verder? Kva skulle slike tragediar vere godt for? Ut frå alle rimelege synspunkt, ville det ikkje ha vore betre om dette ikkje hadde hendt?

Få år etter kom Voltaire med ein bitande satire, *Candide ou l'Optimisme* (1759), der den leibnizske optimismen vart hengd ut til spott og spe.

Samtidig prøvde Kant seg, som opplysningsfilosof og protestant. Men han kom etter kvart til at filosofien ikkje kan gi noko svar på det vondes problem.³ Hos Hegel blir «det forsonande» lagt inn i sam-

funnsutviklinga som eit (framtidig) mål for historia. Men som svar på det vondes problem, erfart som brutal realitet av alle føregåande generasjonar, er dette lite tilfredsstilande. Korleis skal dei mange tragediar og øydelagde liv kunne forsvara og «utliknast» ut frå ein framtidutsopi? Tilsvarande innvendingar kan rettast mot ein marxistisk variant av framtidsoptimismen, ikkje minst når dei styrande aktivt og med overlegg ofrar nolevande generasjonar for ideen om ein framtidig og dennesidig harmoni. Her, som i den kristne theodice, kan prisen framstå som urimeleg, som altfor høg.

Rett nok, mangt av det vi opplever som vondt, kan tolkast og forklarast slik at vi kan forsona oss med det. Men når det vondte i verda framstår som massivt og meiningslaust, slik som jordskjelvet i Lisboa, og slik som i Auschwitz, er det både eksistensielt og intellektuelt utfordrande: Kor var Guds røyst i Auschwitz? – eit skakande spørsmål for jødar som trur på Guds styrande hand i historia. Kva slags framtidig harmoni eller hinsidig sæle skulle kunne forklare og rettferdigjere det som skjedde der?

For mosaiske jødar, men også for andre abrahamittiske monoteistar, utgjer Auschwitz ei eksistensiell og intellektuell utfordring: Gud, har han forlate oss?

Kan vi skrive poesi etter Auschwitz?⁴ Og korleis kan ein theodice sjå ut, etter Auschwitz? Hans Jonas, ein jødisk intellektuell, går rett på sak med boka «Gudsomgrepet etter Auschwitz, ei jødisk røyst» (*Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*).⁵

Uansett, diskusjonen pågår,⁶ også etter Auschwitz og Hiroshima, etter Uganda, etter Srebrenitsa, etter Darfur og Gaza; og diskusjonen held fram, også når vi står framfor moglege framtidige scenario av det svært dystre slaget: Kva vil det seie, i dag, å tale om Gud i lys av det vondes problem?

Her er det ikkje spørsmål om Guds eksistens, men om korleis Gud kan omtalast og oppfattast, i lys av det vondes problem. Det er tale om ei gjensidig tolking, mellom gudsomgrepet på den eine sida og det vondes problem på den andre: Ved ulike tolkingar av gudsomgrepet

vil det vondes problem te seg ulikt, og ved ulike tolkingar av det vondes problem vil gudsomgrepet avstemmast tilsvarande.

I dette essayet skal eg prøve meg fram som spørjande og feilbarleg person. Det eg seier er tentativt, slik det høver seg for eit essay. Og eg skal skrive med brei penn, utan å gå inn på dei mange presiseringar og reservasjonar som tematikken innbyr til. Oppleget ser slik ut:

1. Forskyvingar over tid i forholdet mellom gudstru og synet på ei religiøs grunngiving av moralen.
2. Merknader om dei tre monoteistiske religionane med tanke på gudsomgrepet og måten det vart prega på ut frå ulik sosio-historisk situering.
3. Det vondes problem i lys av litt ulike gudsomgrep i dei tre monoteistiske religionane.
4. Kva inneber dette for det å tale om Gud?
5. Kva inneber dette for synet på det heilage?

(I) Forskyvingar over tid i forholdet mellom gudstru og synet på ei religiøs grunngiving av moralen

På 1950-talet stod gudstrua hos oss under eit negativt intellektuelt press, frå positivisme og kulturradikalisme. Men det var mange som meinte at religionen (norsk kristendom) kan grunngi moralske læresettningar og prinsipp, i motsetning til positivismen, som er utan svar på spørsmålet om normativ grunngiving av moralen.

Samstundes hadde gudstrua fokus på Jesus, på bibelhistorie heller enn teologi, eller på ekstatisk kontakt med det guddommelege (som i pinserørsla). Med andre ord, fokus var på sonen og den heilage ande, to av dei tre framtredingsformene av triniteten, snarare enn på faderen (for å tale i desse termane). I begge tilfelle spela personleg oppleving ei viktigare rolle enn intellektuelt arbeid og innsyn – kort sagt, psykologi (og pedagogikk) heller enn teologi.

I dag har vi ei revitalisering av religionen, hos oss og internasjonalt.

Positivismen er overvunnen. Det er no, i langt større grad, intellektuelt stovereint å vere religiøs, å tru på Gud. Samstundes har vi fått eit religiøst mangfald, både som sosialt faktum og som begrepsmessig tilnærming (men kva er eigentleg religion? – spørsmålet har ikkje lenger noko klart og eintydig svar⁷). Dessutan opplever vi bestialitet i religionens namn, ofte utført med moderne teknologi og våpen.⁸ Derfor er det i dag vanskelegare å tenkje seg «religionen» (utan presisering) som eit bolverk mot bestialitet eller som ei grunngiving av ein allmenntyldig moral. I så måte har det skjedd ei vending i forholdet mellom gudstru og moral: meir rom for ei lutra gudstru, mindre tiltru til religion som normativt grunnlag for ein universelt gyldig moral.

Dei teologiske diskusjonane er omfattande, men i våre vestlege samfunn framstår gudstrua ofte som ei vag personleg oppleving av «noko som er større enn meg», utan klar teologisk profil og gyldighetskrav.⁹ Eller gudstrua framstår som førmoderne og uopplyst fundamentalisme, anten det er i USA, Israel eller Midtausten (i alle dei tre monoteistiske religionane).

(2) Merknader om dei tre monoteistiske religionane med tanke på gudsomgrepet og måten det vart prega på ut frå ulik sosio-historisk situering.

Her opererer vi med tre monoteistiske religionar: jødedom, kristendom og islam. Innanfor kvar av desse tre er det sjølvsagt betydelege variasjonar med tanke på gudsomgrepet. Men vi held oss til desse tre, i enkle versjonar, og vi skal uttrykke oss kort og tentativt:

Jødedom er i utgangspunktet ein stammereligion. Gud framstår som ein overordna aktør i jødefolkets historie,¹⁰ slik det er nedskrive i jødedommens heilage skrifter.¹¹

Seinare sosio-historisk situering er prega av diaspora, som genererer eit mangfald av lokale jødiske miljø, spreidde rundt om i ulike land og kulturar, der dei på ulikt vis heldt oppe jødiske tradisjonar

med tilhøyrande bokleg lærdom, noko som i mange tilfelle genererer eit visst tvisyn, typisk for personar som er integrerte i eit storsamfunn, men som samtidig har eit alternativt perspektiv. Vi har fått påfallande mange vitskapsfolk og intellektuelle med jødisk bakgrunn.

I *kristendommen* framstår Gud først og fremst gjennom Jesu person, som ei openberring i historia, ved Jesu liv, liding og død, formidla ved dei heilage skrifter og ved den kristne tradisjon. Kristendommen er universell. Han gjeld for alle. Her er ikkje jøde eller grekar, ikkje kvinne eller mann.

Den sosio-historiske situeringa er i utgangspunktet prega av at ein står i opposisjon til dei mektige, anten det er i det jødiske eller det romerske samfunnet. Dessutan har dei kristne eit særleg fokus på dei svakstilte. Etter kvart blir kristendommen politisk etablert, men med institusjonell spenning mellom stat og kyrkje, ideologisk og teologisk mellom keisar og pave, politisk mellom verdslege og geistlege aktørar og institusjonar. Dette opnar for eit fridomsrom som vi ikkje har når politisk og religiøs makt fell saman, utan slik differensiering.

I *islam* framstår Gud gjennom Koranen, men også ved Profetens liv og lære i andre heilage skrifter (*hadith*), og formidla ved ulike tolkingstradisjonar.¹² Islam er universell. Han gjeld for alle. Med Koranen, og med utfyllande støtte i dei andre heilage skriftene,¹³ blir det gjort krav på allmenntyldige svar på spørsmålet om korleis vi bør leve og ordne våre liv.

Den sosio-historiske situeringa vart raskt slik at islam kom i politisk (og militær) posisjon. Dermed vart det i liten grad ei institusjonell differensiering mellom den politiske og den religiøse sfære. Dermed vart det også lite rom for den type danningsprosessar der ein lærer å sjå seg sjølv frå utsida og der ein må forsvare seg intellektuelt overfor dei som sit med makta.¹⁴ Kort sagt, på grunn av den sosio-historiske situeringa har islam i mindre grad enn jødedom og kristendom fått høve til å utvikle evna til sjølvrefleksiv intellektuell kritikk.¹⁵

Sett frå Midtens Rike kan vi her tale om tre vestlege monoteistiske religionar, der jødedommen er den eldste og islam den yngste.

(3) Det vondes problem i lys av litt ulike gudsomgrep i dei tre monoteistiske religionane.

Jødefolket som «Guds utvalde» kan framstå som ein bisarr tanke etter Auschwitz og holocaust. Her er det vondes problem «head on».

På den andre sida er jødedommen, som tradisjon og historisk stammereligion, rimeleg robust, for dei som tilhører stammen.¹⁶ Dessutan finst det mange tvisynte jødiske intellektuelle, som mellom anna tolkar og relativiserer ideen om Guds allmektige nærvær.¹⁷

Kristendommen, med trinitetslæra om Guds tre *personae* (framtredingsformer), kan framstå som teologisk komplisert: Gud er eit lite barn som i vaksen alder blir torturert og spikra opp på ein kross, samtidig som Gud er ein allmektig skapar av alt som finst, den som gir lover for alt og alle og som dømmer alle, levande og døde, etter desse lovene, og så eksekverer dommane, eventuelt med evig straff i helvetet, og samstundes som Gud framstår som den heilage ande. Når Gud blir forstått som skapar, lovgivar, dommar og domsutøvar,¹⁸ har vi umiddelbart det vondes problem «head on».

Men så er det – nettopp ved triniteten, med Jesu liv og liding – samtidig ei sterk fokusering på sårbart liv og medkjensla med dei lidande. (Alle dei tre kristne høgtidene minner oss om dette: jul, påske, pinse – sårbart spedbarn, liding og død, åndeleg fellesskap – sårbar sjel, kropp og fellesskap.) Slik sett er det, i det narrative, i forteljingane om Jesu liv i Det nye testamentet, sterke signal som umiddelbart står i eit spenningsforhold til læra om Gud som allmektig (i alle fall når dette blir forstått på ein endefram måte).

Islam er korkje ein stammereligion eller ein trinitetsreligion. Dette kan umiddelbart framstå som ein styrke: éin gud, Muhammed er hans profet, og læra gjeld for alle folkeslag. På mange måtar er dette den mest reinskorne monoteismen av dei tre: Éin gud har skapt (og held oppe) alt som finst, han gir lovene, dømmer alle (til helvete eller paradis) og eksekverer dommane.

Dette kan framstå som fascinerande enkelt.¹⁹ Men prisen for dette reinskorne gudsomgrepet, for denne endeframme teologien, er ei ra-

dikalisering av det vondes problem. Her er ingen markante signal om ein sårbar Gud. For ein monoteisme der éin allmektig Gud på same tid er skapar, lovgivar, dommar og den som iverkset dommane, nettopp for ein slik monoteisme er det vondes problem ei fatal utfording.²⁰

(4) Kva inneber dette for det å tale om Gud?

Det vondes problem utgjer ikkje eit argument mot (eller for) Guds eksistens. Men det er utan tvil medbestemmande for korleis vi kan tale og tenkje om Gud. Det er bestemmande for gudsomgrepet.²¹

I forlenging av det vondes problem har vi dessutan spørsmålet om korleis vi bør tolke og forstå det som står i dei heilage skriftene, særleg om det som Gud (ifølgje desse skriftene og tradisjonsbaserte tolkingar) synest å påby oss å gjere og ikkje gjere. Vi skal gi eit par hint om kva dette inneber, men først ein allmenn merknad:

Med utgangspunkt i førestillinga om Gud som skapar, lovgivar, dommar og den som straffar, og med utgangspunkt i det som elles står i dei ulike heilage skriftene (GT, NT, Koranen og andre skrifter), og som blir tolka ut frå ulike tradisjonar, er det så vidt eg kan sjå, tre enkle tolkingsalternativ for gudsomgrepet:

Gud framstår som tyrannisk.

Gud framstår som dåraktig.

Gud framstår som fjern, utan klar relevans for alle våre handlingsval.

Med ei førestilling om Gud som skapar av alt og alle, som lovgivar og dommar på same tid, og til overmål som den som straffar levande og døde (eventuelt med helvete og evig pine), framstår Gud umiddelbart som ein tyrann. For ein reinskoren monoteistisme av dette slaget har vi det vondes problem «head on», og dermed får vi behov for ein *théodicée*.

Her har vi til dømes den omfattande debatten om korvidt mennesket kan seiast å ha fri vilje, ein fridom til å velje det vonde, og dermed

også om det er slik at mangt av det som for oss framstår som vondt (t.d. pest og uår) kan seiast å vere Guds rettferdige straff for menneskets sjølvvalde vondskap. Men då har vi straks det påfølgjande spørsmålet om kva det i så fall betyr at Gud er allmektig og allvitande, ved å vere skapar av alt og alle og ved å vere den som til alle tider veit alt om alt og alle. Kort sagt (og som påminning): Sjølv om vi som menneske skulle ha fri vilje, er det Gud som ville det slik, som gjorde at det vart slik, og som visste kva det ville føre til, og som dessutan gav dei lovene som dei syndige skal dømmast etter.²²

Sant nok, somt av det som i eit snevert perspektiv framstår som vondt (t.d. ei ulykke), kan i eit vidare perspektiv vise seg å ha ei meinings (fordi vi lærte noko av det). Og mangt av det som framstår som vondt (slik som at livet er endeleg), vil ved nærmare ettertanke framstå som nødvendig.²³ Dessutan har vi dei nemnde argument omkring menneskets frie val av det vonde, og om Guds rettferdige straff for det som menneska har gjort i dette livet, eller som rettmessig åtvaring til svake sjeler for å få dei til å avstå frå vonde handlingar i framtidia. Men stilt framfor *omfattande* naturkatastrofar (slik som jordskjelvet i Lisboa) eller *ufattelege* ugjerninger (slik som Auschwitz og holocaust) blir desse argumenta lite overtydande: Det finst ikkje noko overordna perspektiv der slike tragediar kan forsonast og vendast til det gode! Det er heller ikkje slik at tragediar av dette slaget framstår som nødvendige i ein filosofisk forstand. Heller ikkje kan naturkatasstrofar som jordskjelvet i Lisboa oppfattast som sjølvvalde. Og skulle det vere eit utslag av Guds kollektive straff for menneskeleg synd, er dét ein god grunn til å sjå kritisk på det monoteistiske gudsomgrepet, om Gud som allmektig og allvitande skapar av alt og alle.

Kort sagt, den *moderate* vondskapen kan taklast, den *radikale* og *omfattande* vondskapen krev andre grep.

Vi skal ikkje ta denne debatten her. Vi nøyer oss med å konstatere at utan ei eller anna oppmjuking av den krasse tolkinga av det monoteistiske gudsomgrepet er det vanskeleg å få dette til å gå i hop, intellektuelt sett.²⁴

Så kan ein snu på det og sjå dette dilemmaet som uttrykk for at vi med vår menneskelege fornuft ikkje kan forstå Gud (eller Guds vesen, som ein sa tidlegare): Gudsforholdet er eit spørsmål om *tru*, ikkje om fornuft!²⁵ Men i så fall nærmar vi oss det tredje alternativet, som vi skisserte ovanfor: For tanken er Gud eit mysterium. All omtale av Gud er derfor tentativ. For tanken er Gud fjern. Dette er ein veg ut av det teologiske dilemmaet ved det vondes problem. Men gir vi oss inn på denne vegen, må begrepsbruken og retorikken utformast tilsvarande.

Utover det som har direkte relevans for det vondes problem, står det mange ting i dei heilage skriftene om korleis vi bør leve våre liv, understøtta av tradisjonelle tolkingar. Somt av dette blir ofte forstått meir eller mindre ordrett som Guds vilje og hans påbod overfor oss menneske, og det fører igjen til spørsmål om korleis Guds vilje, og dermed Guds vesen, kan og bør oppfattast.

La oss starte med begrepsbruken, til dømes førestillinga om paradiset med evig sære, som motpol til helvetet med evig pine. Tanken om eit helvete er utfordrande i moralsk forstand; mangelen på proporsjonaliteten mellom handling og straff er påfallande. Men tanken på helvetet er også begrepsmessig utfordrande – for eksempel, der som straffa er fysisk pine, er det nærliggjande å gå ut frå at helvetet er ein romleg stad, med dei intellektuelle problem det inneber.²⁶ Men tanken om paradiset er også vanskeleg. Og det blir ikkje lettare der som folk i tillegg trur at martyiane (som påskjønning for gloriøse handlingar) skal møte jomfruer i paradis.²⁷ Bortsett frå det normative problemet med slike førestillingar: Korleis kan dette oppfattast?²⁸ Kva betyr det å vere jomfru i paradis? Det er nærliggjande å seie at ei jomfru er ei kvinne med visse fysiske attributt. Men i så fall talar vi om romlege fenomen, og paradis må dermed vere i rommet – men kor då? Og inneber desse førestillingane at menn har tilsvarande attributt? (Får menn ereksjon i paradis? Har dei samleie med jomfruene? I så fall, kor foregår det – i eit ope landskap, slik at alle er klar over kva som foregår, eller finst det avskjerma stader for slike

gjeremål?) Kort sagt, di meir vi tenkjer dette igjennom, di meir forunderleg blir det, det vil seie, di meir urimeleg blir det. Eg seier ikkje dette for å harselere eller provosere, men for å illustrere eit begrepsmessig poeng: Det å gjere paradiset relevant for våre jordiske liv er ei risikabel affære. Resultatet blir ofte begrepsmessig urimeleg. Derfor er det fornuftig å tolke slike utsegner allegorisk, slik det blir gjort i moderne teologi. Men dét inneber samtidig at religionen blir moderert og temperert.

I dei heilage skriftene står det ting som er relevante (eller som mange meiner er relevante) for korleis vi bør leve våre liv. Det gjeld forholdet til vår neste, forholdet til det heilage, og til oss sjølve. Men utover dette er det mange (i alle dei tre monoteistiske religionane, dels ut frå heilage skrifter og dels ut frå bestemte tradisjonar) som meiner at det er religiøst påkravd ikkje berre at vi *ter oss* på bestemte måtar overfor andre menneske og skapningar og samfunnet som heile, men også at vi *kler oss* på bestemte måtar, og at vi *et og drikk* bestemte ting og ikkje andre. For eksempel rår det hos mange eit negativt syn på det å ete svinekjøt. Grisen blir sett på som eit ureint dyr. Visuelle framstillingar av grisar på offentlege stader (slik som «dei tre små grisane» på sjukehus og i barnehagar) kan derfor bli sett på som forkastelege på religiøst grunnlag. Tre merknader til dette:

(i) Pluralismeproblem: Samtidig som store grupper ser med misnugnad på grisene og opplever det som krenkande at grisar blir avbilda og omtala på positivt vis, er det store grupper som nettopp ser på grisene som eit positivt lykkedyr, jf. Kina.²⁹ Poenget er dette: Fordi det finst mange forskjellige, og ofte motstridande, «religiøse» (og «sekulære») oppfatningane om korleis det offentlege rom bør sjå ut, er det praktisk vanskeleg og ofte *logisk umogleg* å gjøre alle til lags. Problemet blir verre di fleire partar som er inne. For eksempel, når det gjeld spørsmålet om korvidt muslimar og kristne gjensidig kan akseptere både bønerop og kyrkjeklokker, så har vi også ein tredje part, som vil ha fred og som vil fråbe seg det dei opplever som religiøs støy i det offentlege rom.³⁰

(ii) Sosio-historisk forklaring: Negative haldningar til gris og grisekjøt er forståelege i samfunn der grisar (og hundar) blir assosiert med skabbe skapningar som ruslar rundt i avfallsdynger og open kloakk (jf. faren for trikin i svinekjøt). Men dette er ikkje situasjonen for moderne hygienisk grisehald (og heller ikkje for villsvinet hos gallarane). I moderne samfunn framstår derfor tabuet mot grisekjøt som grunnlaust, rasjonelt sett – men samtidig som sosio-historisk forståeleg.³¹ Det er også psykologisk forståeleg: Folk fleste avskyrr tanken på å ete rottekjøt, og somme kan vere opplærte til å ha tilsvarende emosjonar overfor det å ete gris; psykologisk har vi ingen problem med å forstå dette. Men det er problematisk dersom det blir forklart ved at dette er Guds vilje og påbod, og at dét er grunnen til at vi skal vise desse emosjonane ein særleg respekt.³²

(iii) Blasfemiproblemet: Men så vil somme hevde at «slik er det», rett og slett fordi Gud (Allah, Jahvé) har befalt det: Menneska skal ikkje ete svinekjøt, punktum! Sau, ikkje gris. Halal- og koscherslakt, ikkje vestleg slaktemåte. Og når det gjeld klesdrakt: hijab for kvinner, og ingen silkeslips for menn!³³ Vel, personlege preferansar av dette slaget er éin ting. Greitt nok. Men å meine at Gud, i eit univers som vårt, med alskens store og reelle problem og utfordringar, skulle bry seg med slikt, må jo framstå som svært merkeleg. Universet der vi lever, er allereie i utgangspunktet ein ustabil og farefull stad å vere; og vi menneske har dessutan skapt eit risikosamfunn, med overforbruk og overbefolking, som kan føre til katastrofale tilstandar, og der mange manglar mat og klede. Oppi alt dette så skulle Gud vere spesielt engasjert i spørsmål om klesformer og matrettar! For eit opplyst menneske betyr dette at Gud manglar all sans for proporsjonar og at han dermed framstår som däraktig. Kort sagt, teologisk sett må dette vere blasfemi av verste slag.

Opplyste moderne menneske vil truleg slutte seg til det vi no har sagt, men samtidig vil mange framheve at det likevel finst verdifulle og moralsk relevante råd og påbod i dei heilage skriftene og i dei religiøse tradisjonane. Og det er så. Både individuelt og kollektivt kan

religion og gudstru ha ein positiv verdi og viktig funksjon³⁴ – men samtidig er vi i dag i aukande grad vitne til bestialitet og terrorisme utført i religionens namn.³⁵

Dessutan, av historiske grunnar er det *lite å hente* i desse skriftene og tradisjonane med tanke på visse *typisk moderne* utfordringar, t.d. med tanke på forholdet mellom ulike samfunnsinstitusjonar (slik som stat, marknad, livsverd) og mellom ulike rasjonalitetsformer (t.d. diskursiv, tolkande og instrumentell fornuft). Kort sagt, normative utfordringar med utspring i moderne institusjonelle og vitskapsteoretiske problemstillingar krev omgrep og ferdigheiter som ikkje er å finne i desse førmoderne skriftene eller tradisjonane. Der står det t.d. ingenting om nanoteknologi eller institusjonell differensiering. Derimot står det ein del om slavinner og slavehald.

Mangt av det som står i skriftene ,er såleis *utdatert* og *lite relevant*. Dei skriftbaserte moralske fordringane har derfor ofte avgrensa relevans, eller dei har gått ut på dato. Ta for eksempel oppfordringa om å bli mangfaldige! Ja, den gong – men i dag er situasjonen heilt annleis, i lys av demografi og økologiske grenser. Eller: *Den man elsker, tugter man!* Men i dag veit vi betre, ved opplysning og ved ei «modernisering av medvitet». Eller: *Ta alt du har, og gi til dei fattige!* Ja, greitt, dersom poenget er å dele likt, og dersom situasjonen er den at vi sit i same båt og somme har mykje og andre lite,³⁶ men ikkje like greitt i dagens samfunn, der vi også må ta omsyn til eit fungerande arbeidsliv og andre institusjonelle føringar.

Med andre ord, det er nødvendig å forhalde seg kritisk prøvande til mange av dei forbod og påbod som blir omtala i dei heilage skriftene. Somt av det som står der, er utdatert, og mangt av det som i dag er viktig, står det ingenting om, det manglar. Alt må derfor tolkast og oppdaterast.

Dette er sjølvsagt gammalt nytt for alle som har «følgt med i timen». Men i dagens situasjon, med ei mangefasettert og multikulturell revitalisering av religionen, er det mange med forankring i dei tre monoteistiske religionane som *ikkje* har fått med seg dette. I den

samanhengen har vi ikkje berre théodicée-problemet ut frå det vondes problem, men også ei utfordring for det monoteistiske gudsomgrepet ut frå det vi kunne kalle «det latterleges problem»: Som vist ovanfor, når vi ukritisk tar alt i skriftene og tradisjonane på alvor, framstår Gud (Allah, Jahvén) som dåraktig.

Dette inneber at det er vanskeleg å ta oppmodinga alvorleg om å vise respekt (og ikkje berre sosio-historisk forståing) for dei ulike snurrige (og ofte motstridande) levereglane som blir presenterte i guds namn, alt frå svinekjøt og halal- eller koscherslakt til hijab og silkeslips.

Og i den grad det er normative spenningar innanfor eller mellom dei ulike monoteistiske religionane (og retningane) – og dessutan med andre trusformer og livssyn, religiøse eller sekulære³⁷ – er det eit påtrengande behov for overgripande normer som kan regulere samlivet mellom ulike oppfatningar og overtydingar.³⁸

Med andre ord, når vi vurderer det vondes problem, slik det framstår i enkle versjonar av dei tre monoteistiske religionane, både med fokus på kjerneproblema omkring Gud som allmektig, allvitande og god, og med fokus på dei ulike påbod og forbod som definerer klanderverdig eller syndfull åferd, er det i lys av mangfaldet (og ut frå motsetningane mellom ulike oppfatningar blant dei monoteistiske tradisjonane, og dessutan i forhold til andre religionar og livssyn) nødvendig å ta eit steg tilbake og sjå dei ulike oppfatningane i forhold til kvarandre og i forhold til det vi i dag meiner å vite ut frå ulike former for vitskapleg innsikt og historiske læringsprosessar.

Dermed, vil eg meine, er det lite attraktivt, også religiøst og teologisk, å bli stående med oppfatningar av Gud anten som tyrannisk eller som dåraktig. Det gudsomgrepet vi då står igjen med, og som står seg i eit moderne vitskapleggjort samfunn, er ei fjernare gudsførestilling, både epistemisk og normativt – både med omsyn til det vi kan vite og utseie om Gud, og med omsyn til det Guds ord kan ha å seie for oss med relevans for våre store og små utfordringar i moderne og prekære risikosamfunn.

Det siste poenget må ikkje tolkast avvisande med tanke på den meiningsgivande og retningsgivande kraft som religionen kan ha også i moderne samfunn. Her har Habermas eit kultursosiologisk poeng: Det kan vere grunn til å sjå på religion, i lutra versjon, som ei åndeleg og moralsk kraft også i moderne samfunn – og eg ville føye til: særleg i ærefrykt for sårbart liv, fysisk så vel som åndeleg. Men samtidig ser vi at religion kan fostre strid og konflikt, også i vår tid.

(5) Kva inneber dette for synet på det heilage?

Dermed har eg allereie ymta frampå om korleis eg ser for meg forholdet mellom gudstru og moral. Her er det ein samanheng, men ikkje slik mange synest å tru: at vi ved bokstavtru lesing av heilage skrifter får ferdige svar på korleis vi bør ordne oss i eit moderne risikosamfunn. I så måte duger det ikkje med Bibelen og «trua aleine», eller Koranen og sharia, når det gjeld spørsmål om moral og rettferd i vår tid. Her trengst det ein open og opplyst diskusjon,³⁹ og mangt anna – for oss feilbarlege skapningar som forstår stykkevis og delt.

Og det heilage? Det er ein sterk tradisjon for å sjå det heilage som *det evige*.⁴⁰ Men er det ikkje også grunnar, ikkje minst ut frå kristen tradisjon, for å sjå det heilage i *det sårbare og forgjengelege* – det som treng omsorg og vern, det som derfor kallar på moralske haldningar og handlingar?

Platons evige idear treng ingen moral; dei er og forblir dei same til evig tid. Men for sårbare liv er det annleis. Det gjeld den enkelte sjel og kropp så vel som den åndelege og sosiale fellesskap. Her trengst moral, med opplyste tiltak av mange slag.

Og kven veit, kanskje er vi og vårt ikkje aleine om å vere sårbare? Kan Gud også vere sårbart? Er det dette som blir signalisert ved Jesu liv og liding?

Allahu Akbar, Gud er stor – men *allmektig og usårleg*? Det ser jo ikkje slik ut, slik vi ser det, i eit kaotisk og prekært risikosamfunn,

ganske ulikt det harmoniske univers Leibniz såg for seg, tidleg på 1700-talet. Og dertil *evig og uforanderleg*? Som prinsipp, kanskje, men ikkje som person, slik ein person er for oss: ein som kommuniserer med andre personar, forandrar seg og lærer etter kvart. Og *strentg dømmande*, for evig tid? Men alt med måte, i lys av det vondes problem!

Det vondes problem gjeld ikkje spørsmålet om Guds eksistens. Men det vondes problem, liksom «det latterleges problem», er avgjande for korleis vi kan forstå og tale om Gud. Dei som overser dette, framstår i realiteten som blasfemiske, jamvel om dei subjektivt ikkje opplever det slik. Dei er *ufrivillig blasphemiske*. Sosio-historisk og psykologisk er slike haldningar forståelege. Men dét gir ikkje grunnlag for spesiell respekt. Tvert om, ut frå ein fungerande blasphemiparagraf ville det her vere grunnlag for å vurdere ein strafferettsleg tiltale.

Notar

1. Ordet *théodicée* er innført av Leibniz, første gong i 1696; det er samansett av to greske ord: *gud* og *rettferd*. Full tittel: *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Publisert i 1710 hos Isaac Troyel i Amsterdam.
2. Jf. Peter Rohs, *Der Platz zum Glauben*, 2013. Peter Rohs er religiøs rasjonalist, av kantiansk tapning. Argumentasjonen er konsekvent og velinformert, ikkje minst om det vondes problem. Boka er eit «must» for alle som vil uttale seg om monoteistiske religionar i vår tid.
3. I 1791 talar han om «Das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee», Akad.-A. 8, 255.
4. Jf. Theodor Adorno.
5. I norsk samanheng var det framfor alt helveteslæra som vart diskutert, det vil seie vondskapen i det hinsidige, og ikkje primært det vonde i verda (jf. diskusjonen mellom Ole Hallesby og biskop Schjelderup).
6. Jf. Søvik 2009.
7. Som nemnt innleiingsvis: «Religion» kan jo vere så mangt, frå dei tre monoteistiske religionane, med sine variasjonar, til andre tradisjonelle religionar slik som hinduisme og buddhisme, og vidare til alskens nyreligiøsitet, inklusive scientologi og satanisme, forutan heksetru og animisme. Når vi (og Habermas) talar

om religion i denne samanhengen, er det såleis spesielle religionar vi har i tanke, og dertil moderne versjonar av desse religionane.

8. Jf. herjingane i regi av Daesh/ISIS og Boko Haram, og terroriståtaka i Paris og København i 2015.
9. Jf. t.d. intervjuerekka om gudstru i *Dag og Tid* hausten 2008.
10. Ein gud som grip inn i historia for alle folkeslag (jf. syndfloda), men som har jødane som sitt utvalde folk.
11. Jf. Det gamle testamentet, i den kristne tradisjonen.
12. Jf. sunni og sjia, og ulike folkelege tradisjonar.
13. Jf. sharia ut frå Koranen og hadith og tolkingstradisjonane.
14. Éin ting er kva som ordrett står i dei ulike heilage skriftene (det gjeld for alle dei tre monoteistiske religionane, jf. t.d. sura 8 vers 12 ff i Koranen). Ei anna sak er den teologiske tolkinga.
15. Det kan sjølvsagt også vere så som så med slike læringsprosessar i kristendom og jødedom. Nordamerikanske evangelistar og israelske okkupantar er triste døme.
16. Etter krigen var det mange jødar som ikkje lenger kunnetru på Jahvē, men som samtidig heldt fast ved sin jødiske identitet.
17. Frå Spinoza og Mendelsohn over Marx og Freud til Marcuse og Bloch, Hans Jonas og Aron Cicourel.
Jf. den apostoliske truedkjenningsa: «Eg trur på Gud Fader den allmektige, som har skapt himmel og jord ... [og som] skal koma attende derifrå og døma levande og døde.» («Credo in Deum, Patrem omnipotentem, Creatorem caeli et terrae, ... inde venturus est iudicare vivos et mortuos.»)
18. Når det gjeld synet på islamsk teologi som enkel og derfor attraktiv, jf. Gambetta og Hertog, «Engineers of Jihad», 2007–10, t.d. fotnote 52 (www.nuff.ox.ac.uk/users/gambetta/Engineers%20of%20Jihad.pdf). Jf. den tyrkisk-amerikanske fysikaren Taner, *An Illusion of Harmony. Science and Religion in Islam*, 2007.
19. Men i lærebøker for skuleverket blir denne fatale utfordringa underkommisert, særlig med tanke på islam.
20. Liksom ulike tolkingar av gudsomgrepet gir ulike versjonar av det vondes problem. Her er det ein hermeneutikk i begge retningar.
21. Utan differensiering mellom lovgivande, dømmande og utøvande makt; Gud er einerådande på alle felt, som ein eineveldig fyrste.
22. Leibniz framhevar slike argument.
23. Jf. Peter Rohs (2013), med eit skarpsindig forsvar for trua på ein rettferdig gud, samtidig som det vondes problem blir søkt løyst ved ei radikal svekking av allmaktsomgrepet.
24. Dermed er vi langt inne i teologien, t.d. med (nominalisten) Luther som skil mellom fornuftsbruk i jordiske spørsmål og tru (ved nåde) i religiøse spørsmål,

krise og medansvar

- eller med (begrepsrealisten) Thomas som opererer med fornuftargument for Guds eksistens, men ikkje for Guds vesen, som for Thomas berre er tilgjengeleg gjennom openberringa.
25. Jf. Gilje 2009.
 26. Jf. t.d. «How many wives will the believer have in Paradise?» (www.livingislam.org/fiqhi/sp2-gfh_e.html#9) ved Shaykh Gibril Haddad (jf. t.d. Zayd ibn Arqam, punkt 2a «... each of them will be given the strength of a hundred men in his eating, drinking, coitus and pleasures»).
 27. Éin strategi går ut på å hevde at Gud/Allah/Jahvé er eit mysterium for oss, *samtidig* som det blir hevdat at det som står i dei heilage skriftene må oppfattast bokstavleg. Men dette går ikkje i hop: Dersom vi skal forstå alt som står i desse skriftene som Guds ord i bokstavleg forstand, framstår Gud som tyrannisk og dåraktig, og ikkje som eit mysterium.
 28. To store grupper, begge på oppimot 1,3 milliardar (om vi reknar muslimar og jødar på den eine sida og kinesarar på den andre). Så det er litt vanskeleg å tale om minoritetar i denne samanhengen.
 29. Dessutan, kanskje finst det satanistar som (av religiøs overtyding) meiner at gudsspottande utrop bør ljome utover i det offentlege rom.
 30. Det er nærliggjande å tolke slike tabuisingar som eit uttrykk for ei utdatert sosio-historisk situering. Derfor må skriftene (og tradisjonen) tolkast kritisk historiserande. Dette poenget gjeld ei rekke slike påbod og forbod, t.d. det gammaltestamentlege synet på blod (jf. Jehovahs vitne). Dersom ein meiner at «sjela sit i blodet», har ein pådratt seg mange kritiske spørsmål, frå psykologi til fysiologi.
 31. Jf. neste punkt: blasfemiproblemet.
 32. Mohammad Usman Rana opplyser i eit intervju (gjentatt i *Dagbladet Magasinet*, 12.02.10) at han ikkje kan kjøpe silkeslips fordi muslimske menn av religiøse grunnar ikkje skal kle seg i slike. Så Gud går grundig til verks. (Og igjen ville det bli eit problem for kinesarane, som ikkje oppfattar silke og kjønnsroller på den måten.)
 33. Dette er eit grunnpoeng hos Habermas 2005, og hos Sigurd Skirbekk 2009, «Religionen i samfunnet – funksjonalitet eller dysfunksjonalitet».
 34. Samtidig som vi i dag er vitne til at samfunn som er sterkt prega av religion, har problem med å fungere som moderne samfunn og som stabile statar, jf. Midtausten.
 35. Ikkje minst dersom ein trur at vi lever i ei endetid (slik mange gjorde i dei første kristne samfunna; jf. Jon Hellesnes, 2014).
 36. Korleis no desse termane skal tolkast.
 37. Jf. kap. «Religion og modernitet».
 38. Jf. refleksjonane omkring den heilage ande, i Skirbekk 2005: 174–183.
 39. For Peter Rohs er Gud, som person, *i tida*, jf. Rohs 2013.

NORSK LIVSSYNSPOLITIKK: EIN TROJANSK HEST FOR MØRKEMAKTENE?

Gud er tilbake, blir det sagt. Andre seier at religion ikkje høyrer heime i moderne samfunn. I norsk samanheng har vi fått innstillinga frå Stålsett-utvalet, «Det livssynsåpne samfunn. En helhetlig tros- og livssynspolitikk». Den direkte bakgrunnen er det tverrpolitiske kyrkjeforliket frå 2008 og grunnlovsendringa i 2012. Dermed vart statskyrkja ei statsbudsjettkyrkje, og spørsmålet om likebehandling for andre trus- og livssynssamfunn kom på dagsordenen. Denne teksten er ein kritisk kommentar til innstillinga frå Stålsett-utvalet.

I mandatet blir det lagt til grunn at trus- og religionsfridom skal sikrast, at det bør utarbeidast «en mer helhetlig politikk på området», og at «staten fortsatt skal føre en aktivt støttende tros- og livssynspolitikk innenfor rammene av sentrale prinsipper i det norske samfunnet som demokrati, rettsstat og menneskerettighetene». Ved gjennomgang av tilskotsordninga vart utvalet pålagt å drøfte «i hvilken utstrekning det kan og bør stilles vilkår for økonomisk støtte til tros- og livssynssamfunn».

Innstillinga er på 462 sider og er prega av mange dissensar. Særleg påfallande er eit dobbelt avvik frå mandatet: To av medlemmene *går imot mandatet* på det avgjerande punktet om at staten skal føre ein økonomisk støttande politikk. Heile utvalet *går utover mandatet* (§ 8, kap. 10) idet dei ikkje nøyer seg med å forhalde seg til det staten kan og bør gjere, men går forkynnande ut overfor det norske folk med eit normativt prinsipp om at «alle bør akseptere å bli eksponert for andres

tros- og livssynspraksis i det offentlige rom» (1.1; § 8).¹ Begge avvika er oppsiktvekkande, kvart på sitt vis.

Definisjon av trus- og livssynssamfunn

Kven er så dei andre (i tillegg til Den norske kyrkja) som skal nyte godt av offentleg støtte? Her er dei to definisjonane som utvalet legg til grunn, med det underliggende vilkåret at trus- og livssynssamfunna opererer innanfor norsk lov og i samsvar med menneskerettane, og at dei er organiserte på forskriftsmessig vis, som registrerte «samfunn»:

«Et trossamfunn må være basert på felles forpliktende oppfatninger om tilværelsen der mennesket ser seg selv i relasjon til en gud eller en eller flere trans[c]endente makter.»

«Et livssynssamfunn må være basert på felles forpliktende oppfatninger om menneskets plass i tilværelsen og haldning til sentrale etiske spørsmål.»

Som alle ser: Desse definisjonane omfattar så mangt, frå satanisme og salafisme, norrøn gudelære og heksedyrkning, militant ateisme og tvilande agnostisisme, til kantianisme og nietzscheanisme, og mangt anna (så sant dei opererer innanfor norsk lov og er forskriftsmessig organiserte).

Men definisjonane utelukkar omfattande nyreligiøse trendar, t.d. dei som har ei personleg tru på englar og overjordiske makter, men som ikkje er organiserte som «samfunn».

Så er spørsmålet: Kva er felles for alle dei som fell innanfor? Det er her tale om militante ateistar, tradisjonsbundne muslimar, tvilande agnostikarar, diskré protestantar etc. Kva har alle desse til felles? (Bortsett frå at dei tilhøyrer homo sapiens og opererer innanfor lov og rett og er forskriftsmessig organiserte.) Svaret må vere: ingenting.²

Kort sagt, desse definisjonane omfattar likt og ulikt. Dét får konsekvensar for spørsmålet om kva likebehandling kan bety i dette tilfellet. Meir seinare.

Demokrati og opplysning

Mandatet framhevar at demokrati, rettsstat og menneskerettar er premissar for trus- og livssynspolitikken (2.1). I innstillinga (§ 6, om grunnleggjande prinsipp) heiter det at «Statens aktive tros- og livssynspolitikk må i sin utforming vurderes opp mot sentrale fellesverdier: demokrati, rettsstat, menneskerettigheter, ikke-diskriminering og likestilling.» Demokrati står altså sentralt. Kva ligg i det?

Utvalet omtalar demokrati som ein «verdi», på linje med ikkje-diskriminering og likestilling. Men demokrati er også noko anna og meir, både institusjonelt og kulturelt. Til dømes er det slik at *alle fungerande demokrati fordrar allmenn skuleplikt*. Kort sagt, det er eit indre forhold mellom demokrati og opplysning: Eit moderne rettsstatleg demokrati krev utdanning og opplysning, og *forutset* utdanning og opplysning. Dessutan, i eit moderne samfunn omfattar utdanning og opplysning ein rimeleg grad av vitskapleg kultur, der ulike former for vitskap inngår – ikkje berre dei årsaksforklarande, men også dei tolkande og kritisk argumenterande aktivitetane. Dermed omfattar ein moderne, opplyst og vitskapsbasert kultur også religionskritikk, ikkje som dogmatisk avvising, men som opplyst utprøving og sjølvkritisk lutring.³

I innstillinga blir det indre forholdet mellom demokrati og opplysning oversett. I innstillinga blir det fokusert på at staten opererer på det rettslege og økonomiske plan, med lovgiving og løyvingar, ved å forby eller tillate og ved aktiv økonomisk støtte. Men innstillinga er blind for at moderne demokratiske rettsstatar er forplikta til å fremje utdanning og opplysning.

I ein moderne demokratisk rettsstat som den norske er det såleis behov for ei allmennutdanning som formidlar kritisk tenking og vitskapleg haldning, medrekna opplyst religions- og livssynskritikk. Slik undervisning bør givast på ein sakleg og nøktern måte, tilpassa elevane og deira føresetnader, og det bør vere eit obligatorisk opplegg for alle, ikkje eit valfag.

Staten (ved politikarane eller byråkratane) kan sjølv sagt ikkje be-

stemme kva som er gode og därlege grunnar i vitskapleg forsking, heller ikkje i teologi eller filosofi. Men ein moderne demokratisk stat er forplikta på eit opplyst og obligatorisk utdanningssystem.⁴ Og ein moderne demokratisk stat bør leggje til rette for sjølvkritisk forsking (t.d. på universiteta) og for fri og opplyst meiningsutveksling og meiningsdanning i det offentlege rom.

I slike meiningsbrytninger inngår så mangt, ikkje berre *politiske debatt* der poenget er å få gjennomslag for eigne synspunkt, og heller ikkje berre *dialog* med sikte på gjensidig forståing, men også *diskusjon* der partane gjensidig anerkjenner kvarandre som fornuftige og feilbarlege og der dei i fellesskap sökjer dei betre argument. I innstillinga er det mykje tale om debatt og dialog (1.9, 3.6, og 21), men ikkje om diskusjon i nemnde tyding.⁵ Det er påfallande, for spissformulert kan det seiast at det er diskusjon i nemnde tyding som utgjer kjernen i ein moderne vitskapsbasert kultur.

I innstillinga blir religionskritikk omtala som ein individuell rett. Det er riktig og viktig. Men det ser ikkje ut til at utvalet har fått med seg at lutrande kritikk, rett forstått, vil vere til gagn for religionane sjølve.⁶ Dette gjeld t.d. dei tre monoteistiske religionane (jødedom, kristendom og islam), som av indre grunnar er opne for tolkingar og vitskapsbaserte argument, både med tanke på tolkinga av heilage skrifter og med tanke på omtalen av gudsbegrepet.⁷ Ut frå innstillinga ser det heller ikkje ut til at utvalet har fått med seg at moderne demokrati har behov for opplysning og religionskritikk. Kort sagt, forholdet mellom demokrati og opplysning og mellom opplysning og lutrande religionskritikk er merkeleg fråverande.⁸ Dét får konsekvensar for dei tilrådingane som utvalet kjem fram til. Meir seinare.⁹

Historia som formar det moderne norske demokrati

Det referatet som blir gitt om kristendommens rolle i norsk historie, er mangelfullt og vindskeivt:¹⁰ For stor vekt på disiplinering, særleg av seksualitet, og for lite vekt på det varige bidraget til kulturell mo-

dernisering og opplysning. Kort sagt, for mykje Foucault og for lite Weber.

I eit webersk perspektiv framstår den dansk-norske protestantismen som viktig for å forstå dei særeigne moderniseringsprosessane som på norsk jord vart borne fram i eit stridig samspel mellom ein luthersk embetsstand og folkelege rørsler, med markante aktørar som Erik Pontoppidan ovanfrå og Hans Nielsen Hauge nedanfrå, frå 1814 og framover, med Stortinget som arena og med omfattande læringsprosessar ved sjølvorganisering og aktiv deltaking, fram til 1884 då embetsstanden «abdiserte» i tillit til at land og rike ville bestå: I utgangspunktet ei «pastoral opplysning»,¹¹ ved opplysningsorienterte prestar ovanfrå og lesande bønder nedanfrå¹² – ingen jakobinisme med blodig revolusjon, og heller ingen restaurasjon etterpå – men med opplyste og lovoreenterte aktørar på begge sider, der dei gjensidige erfaringane resulterte i ein grunnleggjande tillit både til motstandarane og til institusjonane – som historisk bakgrunn for det tillitsbaserte velferdssamfunnet slik vi kjenner det i dag. Med andre ord, i ein lang periode spela den dansk-norske protestantismen ei avgjerande rolle i moderniseringsprosessane her til lands, samtidig som denne protestantismen etter kvart har tilpassa seg til det moderne samfunn, både med tanke på vitkapsbasert opplysning og institusjonell differensiering, og ved diskré framferd i det offentlege rom og i offentlege institusjonar.

Det var ikkje «religionen» som var med på å forme det tillitsbaserte og lovoreenterte, egalitære og institusjonelt differensierte norske velferdssamfunnet. Det var dansk-norsk protestantisme, inkarnert i bestemte aktørar, institusjonar og rørsler. Når vi skal likebehandle «innenfor rammene av sentrale prinsipper i det norske samfunnet», er det derfor rimeleg at denne moderniserande og moderniserte versjonen av luthersk protestantisme spelar ei sentral rolle som referansepunkt for likebehandlinga – for det som dei andre trus- og livssynssamfunna blir likebehandla i forhold til – anten det gjeld økonomi og ressursar eller spørsmålet om korleis ein bør te seg

i det offentlege rom og i offentlege institusjonar. Det var jo nettopp likebehandling i forhold til statskyrkja som var utgangspunktet for det heile.

Likebehandling av likt og ulikt

Likebehandling vil seie å behandle likt. Men som sagt, det er vanskeleg å sjå kva som er likt hos alle dei trus- og livssynssamfunna som fell innanfor definisjonane. Dessutan, ifølgje mandatet skal trus- og livssynspolitikken vurderast opp mot «sentrale prinsipper i det norske samfunnet», slik som demokrati (jf. § 6 i innstillinga). Som vi har vore inne på, krev demokratiet allmennutdanning og opplysning, samtidig som demokratiet *forutset* utdanning og opplysning. I eit moderne demokrati omfattar dette ein rimeleg grad av vitskapsbasert kultur, der opplyst religions- og livssynskritikk inngår. Samtidig veit vi at det som går for å vere religion, ofte kan omfatte overtru, manglende opplysning, tradisjonsbunden indoktrinering og førmoderne kultur. Då buttar det imot.

Dessutan, eit moderne demokrati omfattar ikkje berre opplysning og kulturell modernisering, t.d. i form av opplyst og lutrande religions- og livssynskritikk, og dertil ei refleksiv erkjenning av at det finst andre modererte og moderniserte oppfatningar enn den ein sjølv held seg til; i tillegg omfattar eit moderne demokrati også institusjonelle differensieringar, t.d. mellom religion og rettsvesen, og mellom yrkesroller og privatliv.¹³

Dermed har vi eit par viktige kriterium for å skilje mellom likt og ulikt, det vil seie mellom det som passar inn i eit moderne demokrati, og det som ikkje passar inn, kort sagt: (i) ein rimeleg grad av opplysning og lutrande religionskritikk, og (ii) aksept for institusjonell differensiering og rolldifferensiering. Dette er allmenne kriterium.

Men i mandatet blir det også referert til sentrale prinsipp i «det norske samfunnet». Dermed blir det viktig det vi sa om korleis dansk-norsk protestantisme, via embetsstand og folkelege rørsler, var med på

å forme det egalitære og tillitsbaserte norske samfunn, slik vi kjenner det i dag. Her er det ikkje tale om frittsvevande «verdiar» som ein kan velje og vrake, heller ikkje er det tale om abstrakte prinsipp. Her er det tale om tunge og stridige læringsprosessar som på avgjerande vis har vore med på å forme dagens norske demokratiske samfunn.

Dermed har vi igjen eit viktig kriterium for å skilje mellom likt og ulikt, nemleg mellom det som passar inn i det moderne norske demokratiet, og det som ikkje passar inn – kort sagt, det som er likt, og det som er ulikt med omsyn til grunnleggjande trekk i det egalitære og tillitsbaserte norske demokratiet. I tillegg til dei to kriteria vi nyss nemnde, har vi då dette kriteriet: (iii) diskré framferd i det offentlege rom og i offentlege institusjonar.¹⁴

Spesielt norsk, og sårbart

Det er spesielt for Noreg at sekulære livssynssamfunn har same juridiske status og får same økonomiske støtte som religiøse trussamfunn. Dette heng saman med den uvanleg sterke stillinga som Human-Etisk forbund har i norsk politikk. Spesielt er det også at vi her i landet opererer med så mange trus- og livssynssamfunn, nær 660. (Sverige har 22.) Alle får økonomisk støtte frå staten. Rundt ti prosent av folket står ikkje i noko trus- eller livssynssamfunn, men dei er like fullt med på å betale for dei andre.

Det er sikkert mangt som er bra ved denne ordninga, t.d. at det er forhandla fram modererande haldningar, for eksempel på spørsmålet om retten til å melde seg ut av eit trussamfunn. Men ordninga er dyr. Med så mange «samfunn» er det krevjande å ha tilsyn med medlemslister og pengebruk. Dessutan opnar ordninga for likt og ulikt, frå sjamanisme og norrøn gudelære til militante ateistar og diskré protestantar, frå tvilsorienterte agnostikarar til førmoderne muslimar.

Dette er ein skjør konstruksjon, som botnar i eit tidsbestemt politisk kompromiss. Dersom vi får trongare tider, og dersom folk fattar interesse for dette voluminøse og merkelege mangfaldet av stats-

finansierte trus- og livssynssamfunn, kan ordninga lett komme i vanry og dermed komme under press.

Å stille krav

Ut frå mandatet er utvalet pålagt å drøfte «i hvilken utstrekning det kan og bør stilles vilkår for økonomisk støtte til tros- og livssynssamfunn». I innstillinga blir det stilt krav av administrativ og juridisk art. Det gjeld organisasjonsform, ikkje minst med tanke på tilsynet med medlemslister og pengebruk. Det gjeld føresetnaden om at trus- og livssynssamfunna skal operere i samsvar med norsk lov og internasjonale menneskerettskonvensjonar. Her blir det særleg fokuseret på barn, likestilling og vald.

Ut frå definisjonane på trus- og livssynssamfunn er det klart at utvalet opnar for likt og ulikt, både for trus- og livssynssamfunn som er lutra og diskré og som går greitt inn i eit moderne samfunn som det norske, og for trus- og livssynssamfunn som buttar imot sentrale fordringar og forventningar i eit moderne demokrati (som det norske). Men utvalet vil ikkje stille krav som rører ved innhaldet (23.4.2): Det indre liv i trus- og livssynssamfunna skal ikkje underleggjast slike krav!

Rett nok har innstillinga eit kort og kryptisk avsnitt om at oppfatningane (i støtteverdige trus- og livssynssamfunn) bør vere seriøse (23.3.3). Men dette kravet blir raskt lagt til side til fordel for eit krav om at oppfatningane må vere «oppriktige» og «forpliktende for samvittigheten»: «Utvælget vil tilrå at det legges til grunn at de religiøse virkelighetsoppfatningene oppfattes som forpliktende for samvittigheten, og er oppriktig ment.» Men kva betyr «samvittighet» i denne samanhengen? Blir samvitet forstått som ein uforanderleg indre kjerne? Eller innser ein at sosiale faktorar spelar inn ved forminga og utviklinga av samvitet? Og kva med forholdet mellom samvit og overindividuelle normer og prinsipp? Men så kjem det: «I forlengelse av dette bør en legge til grunn at religionen må inneholde et krav

om å si noe sant om tilværelsen, ...» (23.3.3). Når kravet er at religionen skal seie noko sant om tilværet, kva betyr det? «Sant», i kva forstand? Er det noko som kan etterprøvast av andre, slik det er i vitskapane, eller er det noko anna? Kort sagt, dette er uklart, og dermed useriøst.

Men det stoppar ikkje med dette: Utvalet talar om å etablere ei nemnd for å «klarere krav og vilkår til tros- og livssynssamfunn» (23.6.3), og i den samanhengen tilrår utvalet at det blir oppretta eit «rådgivende utvalg» av «personer med høy faglig kompetanse og integritet på tros- og livssynsområdet». Men kva betyr «faglig kompetanse» i denne samanhengen? Her er det ikkje nok med faktakunnskap om ulike religionar. Her trengst det også innsikt om dei kulturelle og institusjonelle føresetnadene for eit moderne demokrati. Men det er ingenting som tyder på at utvalet har tenkt i slike banar. På dette avgjerande punktet er innstillinga useriøs.¹⁵

Staten kan ikkje bestemme kva som er gode eller därlege argument i vitskapleg forsking, heller ikkje i teologi eller filosofi. Men offentlege instansar kan legge til rette for fri forsking og for lutannde læringsprosessar i samfunnet elles.¹⁶ Og innanfor akademia kan fagfolk drøfte og vurdere kva som er rimeleg og urimeleg i ulike fagfelt, også i teologi og filosofi. Sjølvsagt er det slik at religion og livssyn omfattar mangt som ikkje er av det sanningsorienterte slaget. Men somt er slikt som kan drøftast. I dei tre monoteistiske religio-nane gjeld dette både skrifttolkinga og begrepsbruken. Dermed er det t.d. opna for diskusjonar om gudsbegrepet og om det vondes problem. Og då er det ikkje slik at ikkje-truande, eller dei som har ei anna tru, ikkje kan ytre seg. Då er det ikkje slik at ein kan verne seg mot opplyst og sakleg kritikk ved å hevde at berre dei som bekjenner seg til ei bestemt tru, kan uttale seg om dei tolkingsrelater-te og begrepsmessige sidene ved denne trua.¹⁷ Tvert om, sentrale oppfatningar i dei fleste trus- eller livssynssamfunn kan drøftast og vurderast på ein kompetent måte også av «dei andre». Dette inneber at det i utgangspunktet er mogleg å vurdere om medlemmene i eit

trus- eller livssynssamfunn har gjennomgått lutrande læringsprosessar eller ikkje.

Kort sagt, innstillinga opererer med visse krav for å få støtte, men krava er få og selektive. Viktige krav manglar. Det gjeld det allmenne kravet om opplysning og kulturell modernisering, som føresetnad for eit fungerande moderne demokrati. Det gjeld også dei særeigne historiske og sosiale føresetnadene for det egalitære og tillitsbaserte norske demokratiet, som grunnlag for ein generell og sjenerøs velferdsstat av nordisk type.

Konklusjon og tilråding

1. Kort sagt, det opplegget som fleirtalet i Stålsett-utvalet går inn for, er for dyrt og for omfattande. Opplegget må gjerast meir overkommeleg, økonomisk og administrativt. (a) Mindre kostnader: Den økonomiske støtta frå det offentlege bør over tid justerast ned. (b) Færre trus- og livssynssamfunn: Det bør bli langt færre registrerte og finansierte trus- og livssynssamfunn. (c) Fritak: Dei som ikkje er medlem i eit statsfinansiert trus- eller livssynssamfunn, bør få fritak frå å betale for finansieringa av (andres) trus- og livssynssamfunn.
2. Likt bør behandlast likt. Men likt med omsyn til kva? (a) Ved likebehandling av trus- og livssynssamfunn bør vi ikkje berre ta omsyn til om vedkommande trus- og livssynssamfunn fell inn under dei vase og spesielle definisjonane som utvalet har lagt til grunn, men også om og i kva grad dei opererer i samsvar med dei allmenne føresetnadene for eit moderne opplysningsbasert demokrati: For å få støtte bør dei som står ansvarlege for eit slikt samfunn, kontraktmessig og rettsleg forplikte seg på at vedkommande trussamfunn vil leve opp til desse fordringane, t.d. i undervisning og forkynning.¹⁸ For å få støtte bør kravet for tilsetjing av personar som skal stå ansvarleg for undervisning og forkynning (prestar, imamar, rabbinar etc.), vere mastergrad eller tilsvarande frå eit norsk breiddeuniversitet. Det er avgjerdande at

utdanninga er forskingsbasert, og at utdanninga skjer ved eit norsk breiddeuniversitet. Med eit slikt utdanningskrav har vi eit hendig grep for å skilje mellom dei som kan få støtte, og dei som ikkje bør få støtte. (b) Ved likebehandling av trus- og livssynssamfunn bør ein dessutan ta omsyn til om trus- og livssynssamfunna fungerer i samsvar med dei særegne fordringane som inngår i det egalitære og tillitsbaserte norske demokratiet, prega av allmenn solidaritet, lovoreentering, opplysning og diskré framferd i det offentlege rom og i offentlege institusjonar og posisjonar, eller om dei buttar imot. Dette kravet gjeld i særleg grad overfor dei personane som har ansvar for undervisning og forkynning. Igjen er kravet om dokumentert forskingsbasert utdanning ved norske breiddeuniversitet eit hendig grep for å skilje mellom dei som kan få statleg støtte og dei som ikkje bør få det.

3. Som nemnt, Den norske kyrkja står sentralt i dei moderniseringsprosessane som fører fram til dagens norske demokrati. Andre trus- og livssynssamfunn kan og bør lære av dette. Men når det gjeld dei historiske og samfunnsformande prosessane, kan ingen andre gjere Den norske kyrkja rangen stridig. Denne historia kan heller ikkje avvisast som noko «fortidig», for dette er viktige innslag i dei formande prosessane for dagens norske samfunn. Så er spørsmålet: Bør det nedfellast i ein spesiell paragraf i Grunnlova at den kristne og humanistiske arven utgjer grunnverdiar for det norske samfunnet? Kanskje det. Men her bør vi ta oss tid til å tenkje igjennom kva poenget kan vere med ein slik paragraf. For kanskje er formålsparagrafar og andre symbolgivande paragrafar mindre viktige enn vi gjerne trur. Kan hende ville det ha større effekt om historia til den norsk-danske protestantismen vart solid forankra i forteljinga om fedrelandet, for eksempel i allmennundervisninga i skuleverket. Så kanskje skuleverket burde prioriterast framfor Grunnlova?¹⁹

Konklusjon: Det opplegget vi no har, er dyrt og problematisk. Det opplegget Stålsett-utvalet legg opp til, gjer vondt verre. Hovudgrunnen er at utvalet overser dei føresetnadene om opplysning og kulturell modernisering som må vere på plass for at eit moderne demokrati, som det norske, skal fungere godt. Resultatet er ein skjør konstruksjon som neppe er liv laga. Derfor ville det vere uklokt av eit politisk parti å binde seg til det opplegget som Stålsett-utvalet tilrar. På politisk hald bør ein gå over feltet på nytt, men med meir adekvate begrep om demokrati og kulturell modernisering enn dei Stålsett-utvalet opererer med.²⁰

Notar

1. Begrepsbruken er uklar: Bør vi «akseptere» andres trus- og livssynspraksis i det offentlege rom i den forstand at vi bør sjå dette som *eit gode* som vi gir vår oppriktige støtte? Eller bør vi akseptere det som *eit faktum*, slik vi t.d. aksepterer at AIDS er ein sjukdom i medisinsk forstand og ikkje magi, samtidig som vi står kampen mot AIDS? Det er vel primært det første som er meint. Men bør vi då akseptere *alle* former for trus- og livssynspraksis i det offentlege rom, *utan kritisk respons*?
2. Kan kravet om «forpliktende oppfatninger» vere til hjelp? Men forplikta på kva og i kva forstand? Overfor *eins eige samvit*, slik vi kjenner det i protestantismen? («Her står eg og kan ikkje anna.») Eller forplikta overfor *eigen tradisjon og kultur*? Eller forplikta overfor *better grunnar*, slik vi kjenner det i moralfilosofien? Språkbruken er uklar.
3. Jf. Skirbekk 2011b.
4. Det er ikkje straffbart å hevde tøvete standpunkt (t.d. at jorda er fire millionar år). Men den som hevdar slike standpunkt, kan ikkje vente å stå til eksamen.
5. «Med dialog menes samtaler med utgangspunkt i likeverdighet mellom samtalparterne», s. 50, fotnote 36.
6. Kritikk som lutring (reinsing), jf. Kants kritikk av den praktiske og teoretiske formuft.
7. Ikkje minst med tanke på det vondes problem og faren for ufrivillig blasfemi. Jf. kap. «Ufrivillig blasfemi, og behovet for religiøs lutring».
8. I innstillinga blir vitskapane trekte inn i omtalen av slakt og omskjering, men ikkje i omtalen av demokrati.
9. Som normative prinsipp framhevar utvalet individets rettar og praktisk nytte her og no (13.5.4), men utan å gå inn på dei normative føresetnadene for eit

moderne demokrati generelt og det moderne norske demokrati spesielt, i form av utdanning og opplysning, som igjen omfattar opplyst religionskritikk og ein vitskapsorientert kultur.

10. Det er i beste fall unøyaktig når det blir sagt at reformasjonen førte til at kyrkja vart «nasjonalisert». Det vi då fekk, var ein statspietisme underlagt kongemakta, og dei danske kongane (ofte tysktalande) regjerte, ikkje over ein nasjon, men over eit fleirnasjonalt dynasti, med danske, norske og tyske undersåttar, i tillegg til islendingar, færøyingar, inuitar, samar, og etter kvart også folk i dei små koloniane i Asia, Afrika og Amerika.
 11. Uttrykket er lånt frå Nina Witoszek.
 12. Jf. Fet 1995. Generelt, jf. Skirbekk 2010.
 13. Jf. «modernisering av medvitet», Habermas 2005: 146.
 14. Spissformulert er kontrastane klare: (i) opplysning og lutrande religionskritikk versus uopplyst og førmoderne trus- og livssynsformer, (ii) aksept for institusjonell og rollemessig differensiering versus manglende aksept for dette, (iii) diskré framferd i det offentlege rom og i offentlege institusjonar versus ekspressiv synleggjering i det offentlege rom og i offentlege institusjonar.
 15. Som nemnt tidlegare: Ein nøyser seg med å operere med eit enkelt skilje mellom politisk debatt og sosial dialog, utan blikk for ein avgjeraende tredje kategori, nemleg opplyst argumentasjon, ved gjensidig sok etter betre grunnar, det som spissformulert kan seist å vere kjernekunnskapen i moderne sanningsorientert praksis. Dette er ikkje tillitvekkande.
 16. Jf. Grunnlova § 100 siste ledd.
 17. Jf. synspunktet om at berre kvinner kan forske på kvinner, berre samar kan forske på samar, etc.
 18. Jf. Amal Aden, «Den farlige koranlæreren», kronikk *Aftenposten* 16.04.2013.
 19. Eller kanskje lovverket burde instruere skuleverket, t.d. ved ei formulering av denne typen: «Det norske samfunnet er prega av grunnleggjande impulsar frå dansk-norsk protestantisme i møtet med opplysningsstida, i eit stridig samspel mellom embetsstand og folkelege rørsler. Staten bør sikre at skuleverket formidlar kunnskap om desses historiske og kulturelle føresetnadene for dagens tillitsbaserte norske demokrati.»
- I eit innlegg i *Vårt Land* 19. august 2013 prøver Stålsett seg med eit motangrep: «Skirbekks krav er i klar konflikt med borgernes grunnleggjende rett til ikke å bli diskriminert av staten på bakgrunn av sin overbevisning.» Men dette er tøv. For det første er det ikkje her tale om diskriminering av private overtydingar; spørsmålet gjeld overføring av offentlege pengar til visse organisasjonar (og ikkje til andre). USA har religionsfridom, men ikkje offentleg pengeoverføring til religiøse organisasjonar. For det andre er opplysning ikkje diskriminering – tvert om: Sanninga frigjer, som det heiter – og i moderne samfunn «har» vi ikkje sanninga, men som fallible individ prøver vi i fellesskap å finne fram til betre svar. Vidare seier Stålsett at «staten bør være tilbakeholden med å bruke økono-

krise og medansvar

misik støtte i tros- og livssynspolitikken som instrument for å oppnå andre formål». Men i mandatet står det uttrykkeleg at utvalet skal vurdere religionspolitikken i forhold til sentrale fellesverdiar, m.a. demokratiet – og då har vi straks spørsmålet om kva eit fungerande demokrati krev, i dagens risikosamfunn. Dette er ikkje «andre formål». Dette er ei av dei utfordringane som utvalet er pålagt å ta opp, men som dei har neglisjert.

DEL 3

NOREGSSOGA SOM MODERNISERINGSPROSJEKT
MODERNISERING, FOLKEDANNING, SPRÅKUTVIKLING

FRÅ UNDERSÅTT TIL STATSBORGAR

GRUNNLOVA SOM FØRESETNAD FOR NORSKE
MODERNISERINGSPROSESSAR PÅ 1800-TALET¹

Grunnlov og storting

Sjå for deg at du er lekpredikant på slutten av 1700-talet. Du vil forkynde og halde religiøse møte. Men du får ikkje lov. Konventikkelleplakaten frå 1741 forbyr det. Kva kunne du gjere? Du kunne reise til København, i håp om på å få audiens hos kongen. Men med Grunnlova av 1814 er dette endra. No kan du vende deg til Stortinget. Der blir lover laga. Kort sagt, etter 1814 er det fornuftig å bli politisk. Og slik gjekk det. Folk lærte å organisere seg, lærte seg å ta ordet, lese og skrive – erfaringar som er viktige i moderne samfunn. Haugianarane illustrerer dette. Men dei var ikkje aleine. Stortinget opna for politisk kamp og danning, i striden mellom embetsstand og folkelege rørsler. Det same gjeld kommunestyra, frå 1837. Det vart argumentert i skrift og i tale.² Folk lærte å organisere seg og argumentere for nye lovforslag, mot dei gamle. Dei vart vant til å høyre motargument og til å vere lydhøye overfor opponentane. Stortinget opna for politisering og modernisering.

Formatted: Norway

Bakgrunn

Det dansk-norske eineveldet på slutten av 1700-talet var eit opplyst einevelde. To poeng er viktige i den samanhengen: (i) Monarken var til tider uskikka til å styre, og dermed var det i realitetet dei fremste embetsmennene som tok over styringa. (ii) På 1730-talet kom det lover om allmenn skulegang og obligatorisk konfirmasjon, og utover

på 1700-talet fekk opplysningsideane etter kvart eit gjennomslag.

I så måte var embetsverket og opplysningsprosjektet allereie på plass før 1814, og i så måte er det ein mjuk overgang, og ingen oppriven- de revolusjon som i Frankrike. Men i og med den nye grunnlova var det ein dramatisk overgang, og det på to måtar:

Under det gamle regimet låg legitimiteten hos fyrsten. Derfor kunne dei sigrande fyrstane overføre Noreg (som fyrsteleg eigedom) fra den danske kongen til den svenske kongen. Men i og med at «folkets» valde representantar kom saman til grunnlovsforsamlinga på Eidsvoll, er det *folkesuverenitetsprinsippet* som (i praksis) blir lagt til grunn. Legitimiten ligg hos folket, ikkje hos fyrsten.

Som nemnt, før 1814, før Grunnlova, måtte ein reise til kongens København og med lua i handa be om audiens for å kunne leggje fram supplikkar (klagemål og søknader). Men no, i og med Grunnlova, fekk vi ei nasjonalforsamling, Stortinget, der lover blir vedtekne. Vil ein endre på noko, er dét vegen å gå: inn i politikken, inn i diskusjonane og makkampen i og rundt Stortinget, som no blir *ein arena og ein magnet for politiske læringsprosessar*. Dermed fekk vi eit stridig samspel mellom embetsmenn og folkelege rørsler ut gjennom 1800-talet.

Formatted: Norway

Formatted: Norway

Historiske føresetnader for «den norske modellen», i eit modernitetsteoretisk perspektiv

Slik kan vi sjå det, frå 1814 og framover. Men la oss snu på perspektivet, og sjå attende, frå situasjonen i dag: Vi fekk Grunnlova, men kva elles?

I dag er det mykje snakk (og skryt) om «den norske modellen», t.d. når norske politikarar er på sjarmoffensiv på det økonomiske toppmøtet i Davos. Kva har dei i tankane? I alle fall dette: ein generell og sjenerøs velferdsstat, innanfor rammene av eit velfungerande rettsstatleg demokrati.

Ikkje alle vil ha ein slik velferdsstat (jf. den sterke motstanden i USA) og mange som vil ha det, får det ikkje til. Så, kva er det med

Norden? Kvifor er det særleg i Skandinavia, og i utvida forstand i Norden og Nordvest-Europa, at vi finn slike ordningar? «Modellen» kan beskrivast i statsvitkskaplege og økonomiske termar, men for å svare på dette spørsmålet må vi sjå på historia.

Aller først, ei påminning om to fakta: Hos oss er det allmenn oppslutning om velferdsstaten; dette gjeld alle politiske parti (jamvel om det er ulike syn på finansiering og på fordeling, t.d. mellom pensjonistar på den eine sida og arbeidslause på den andre). Og hos oss er det påviseleg ein uvanleg høg grad av tillit, både til andre personar og til politiske og rettslege institusjonar.³

Så la oss sjå på historia. Men historie er så mangt. Kva for begrep bør vi nytte? Og kva for hendingar bør vi fokusere på? Her er mine svar, mine val: (i) Vi bør nytte begrep om modernisering og demokratiutvikling, (ii) og vi bør ha fokus på skilsetjande erfaringar, som ved krig og krise og ved varige kultur- og klassekonfliktar med tilhøyrande formingsprosessar – alt dette på bakgrunn av naturgitte vilkår og politiske og økonomiske faktorar både innanlands og utanlands.

Modernisering

Modernisering kan vere så mangt. Her blir begrepet *modernisering* forstått ut frå utviklinga av vitskapar og samfunnsinstitusjonar: På den eine sida, institusjonelle differensieringar, t.d. mellom stat, marknad og sivilsamfunn, og mellom religion og politikk. På den andre sida, utvikling og utskiljing (differensiering) av ulike vitskapar og rasjonalitetsformer, slik som utviklinga av

– årsaksforklarande vitskapar og rasjonalitet, for instrumentell bruk, i samspel med teknologisk utvikling (jf. dei nye naturvitkapa-ne frå renessansen og framover)

– tolkande vitskapar og rasjonalitetsformer, t.d. av religiøse tekstar og av juridiske lover (velkjende vitskapar allereie i antikken, men aktualisert ved framveksten av alternative trusretningar med refor-

masjonen og ved framveksten av nasjonalstatane med ny lovutvikling på same tid)

– drøftande og argumenterande rasjonalitet, sidan vi er feilbarlege og må ta motargument på alvor (slik vi har det innanfor og mellom dei ulike vitskapane, men også ved utviklinga av ein statsborgarleg offentleg sfære, med meiningsdannande offentleg samtale, knytt opp til opplysningsidealalet og seinare til framveksten av demokrati).

Desse rasjonalitetsformene er ikkje frittshevande, men forankra i aktørar og institusjonar – t.d. ved bruk av ulike former for ekspertise og ved praksisbaserte læringsprosessar (t.d. ved sjølvorganisering, jf. dei folkelege rørslene).

Moderne demokrati

Som institusjon kan demokrati defineraast som politisk fleirtalsstyre ut frå frie og allmenne val, ved myndige borgarar som forstår kva dei er med på. Demokrati i moderne samfunn krev derfor folkeopplysing og allmenn skulegang. Som statsborgar i eit demokrati har vi politisk makt og medansvar. Det er skilnad på rollene som statsborgar og som undersått.⁴

Norske særtrekk

Så er spørsmålet (gitt desse definisjonane av modernisering og demokrati): Er det særtrekk ved norsk modernisering og demokratiutvikling? Finst det særeigne og skilsetjande hendingar og erfaringar?

Eit særeige trekk ved norsk (og skandinavisk) historie er det striidige samspelet mellom luthersk⁵ embetsstand og vellykka folkelege rørsler. Det byrjar (med Hans Nielsen Hauge) allereie på slutten av 1700-talet, så kjem sjuårskrigen og den nye grunnlova i 1814 som skilsetjande hendingar, og så held det fram utover på 1800-talet, fram mot innføringa av parlamentarismen i 1884, med påfølgjande partidanning og institusjonsbygging.

Forutan i Skandinavia er det i Preussen vi har hatt ein sterk luthersk embetsstand. Men det som vart Tyskland, har ikkje hatt vellykka folkelege rørsler slik som i Skandinavia: Dei tyske folkerørlene vart til dels antidemokratiske. Med andre ord, konstallasjonen av protestantisk embetsstand og vellykka folkelege rørsler er særtrekk ved Skandinavia.

Kva inneber det? Her held vi oss til norsk historie og byrjar med å minne om klasseforholda:

Klasser og grunnlov

Frå 1814 og framover var det i hovudsak tre klasser i Noreg: embetsstand, borgarskap og bønder. I praksis, ingen adel. Embetsmennene var juristar og teologar, i tillegg til høgare offiserar. Dei var politisk mektige av to grunnar: dei hadde ingen adel som pusta dei i nakken, og dei var på same tid statstenestemenn og aktive politikarar. Dei var fåtalige (under ein prosent), men velutdanna – juristane og teologane hadde embetseksamen fra universitetet (først i København, seinare i Christiania), og embetseksamen kan ikkje arvast – som teolog måtte ein kunne gresk, hebraisk og latin, og det er ikkje medfødt. Kort sagt, det er tale om eit meritokrati, betalt over statskassa i ein nyopprettet stat som i utgangspunktet var utarma etter napoleonskrigane.

Så var det borgarskapet, prega av nedgangstidene etter 1814, men fri for ein tradisjonsorientert landadel (jf. Danmark) og med visse privilegie (for sagbruk og handel; forøvrig, jf. byborgarskapet i Ibsens drama).

Og endeleg var det bøndene, juridisk frie (var aldri liveigne) og ofte sjølveigande, og lesekunlige. Allereie på 1760-talet hadde bøndene på sørvestlandet vist evne til vellykka organisering og argumensasjon overfor styresmaktene. Dessutan, i mangel av ein nasjonal adel, og fordi embetsstanden i alt vesentleg var prega av dansk språk og kultur, stod bøndene fram som berarar av den nasjonale kulturen. Bøndene (av ulike slag) er folket. Dei er det store fleirtalet. Industri-

aliseringa ligg nesten hundre år fram i tid. Og det var blant bøndene dei folkelege rørslene oppstod.

Grunnlova var progressiv, for si tid, men med avgrensa røysterett og berre blant menn. Men med grunnlova og stortinget var grunnlaget lagt for aukande demokratisering, i samspel med ei kulturell og institusjonell modernisering, både ovanfrå og nedanfrå, fram til 1884 og innføringa av parlamentarismen og den vidare institusjonsbygginga, med ein allmenn tillit til lover og prosedyrar, med relativt moderate materielle skilnader og med ein relativt egalitær politisk kultur – alt saman ressursar for det som skulle bli eit generelt og sjenerøst velferdssamfunn.

Modernisering ovanfrå

Allereie frå midten av 1700-talet var den dansk-norske embetsstanden prega av opplysningsideal og opplysningsiver (jf. «potetprestane»), t.d. hos teologen og opplysningsmannen Erik Pontoppidan, som i 1730-åra fekk i oppdrag å skrive ei forklaring til Luthers katekisme – ei samling på 759 spørsmål og svar (med ein kortare versjon for dei tungnemme), til bruk ved konfirmasjonen, under tittelen *Sandhed til Gudfrygtighed*. Dette var alvor! Den som stod fast under prestens eksaminasjon på kyrkjegolvet, vart ikkje konfirmert det året; og den som ikkje vart konfirmert, kunne ikkje gifte seg (dette er før preventsjonens tid). Disiplinering av folket!¹⁶ Men samtidig lærte folk å lese, og når folk kunne lese, kunne dei styrande ikkje vite kva elles dei las, eller kva dei tenkte – med andre ord: ei modernisering av folket!¹⁷ Boka til Pontoppidan vart den meste brukte læreboka i Noreg i dei neste 150 åra. (Opplegget førté samstundes til at dansk språk vart innprænta i kvar einaste norsk ungdom, i mange generasjoner.)

Etter 1814 vart moderniseringa ovanfrå borene fram av både prestar og juristar, mellom anna av juristen og politikaren Anton Martin Schweigaard som aktivt moderniserte samfunnet, t.d. ved statistikk og andre former for vitskapleg ekspertise, i statleg regi.

Modernisering nedanfrå

Modernisering nedanfrå kjem med dei folkelege rørslene. Vi kan her framheve tre, som i rekke og rad går frå spontanitet til organisering, fram til 1884 og innføringa av parlamentarismen. Namnet på leiara-ne kan tene som stikkord: Hans Nielsen Hauge, Marcus Thrane og Søren Jaabæk. Etter kvart retta dei folkelege rørslene seg mot Stortinget, som lovgivande forsamling. Men på vegn vart også dei mange kommunestyra viktige (jf. formannskapslovene av 1837), ik-kje minst som springbrett og opplæringsarena for politiske interes-serte.

Vi nøyser oss her med eit par merknader om Hauge og haugianis-men: Som ung mann, då han arbeidde ute på marka, fekk Hauge ei religiøs forklaring. Han såg klart for seg kva som var den samme læra og den rette livsforselen, og dette stod i kontrast til det prestane lærte, desse kondisjonerte som drakk vin, og det som verre var! Han samla folk og forkynnte ordet, slik han meinte å kunne lese det ut av dei heilage skriftene. Men då støyte han mot det verdslege lovverket (nemleg konventikkelplakaten) som la ned forbod mot folkelege for-samlingar. Og kva bør ein då gjere, som fornuftige aktør? Med den nye grunnlova og Stortinget som lovgivande forsamling er svaret gitt: Ein bør arbeide for å endre lovene! Haugianismen som i utgangspunktet var ei religiøs rørsle, vart dermed etter kvart, og utilsikta, også eit politisk prosjekt – på grunn av dei juridiske og institusjonelle rammevilkåra med basis i den nye grunnlova.

Men for å nå dit, for å få gjennomslag politisk, måtte ein organiserre seg og lære å ta ordet i forsamlingar og kunne tolke verdslege tek-star så vel som religiøse, og dessutan kunne argumentere for dei tolkingane ein meinte var dei rette. Her inngår det mange formande læringsprosessar (der også kvinnene kunne delta på alle plan). Dess-utan meinte haugianarane at ein som kristen bør prise Guds skapning ved hardt arbeid, men med nøktern livsstil (i kontrast til den syndefulle overklassa). Men med hardt arbeid og moderat forbruk blir det pengar tilbake, som ikkje kan gå til unødig forbruk, men som må

setjast inn i nytt arbeid; dermed blir det akkumulasjon av kapital, nedanfrå, motivert av religiøse grunnar (jf. calvinismen).

I tillegg skreiv Hauge oppbyggjelege skrifter av mange slag, og dei vart lesne: Det blir sagt at så mange som kvar fjerde norske statsborgar, senile og nyfødde medrekna, hadde kjøpt ei av Hauges skrifter, i ei tid med ufred og naken naud (jf. Terje Vigen), og då kan vi rekne med at skriftene også vart lesne – eit imponerande opplysningsprosjekt! Kort sagt, ved sine gjermål og sin praksis bidrog haugianarane til opplysning og formande læringsprosessar innanfor dei ulike former for rasjonalitet – tolkande og diskuterande så vel som instrumentelle og praktiske. Med andre ord, ei kraftfull modernisering nedanfrå. I 1842 blir konventikkplakaten endeleg oppheva. Det synte at det gjekk an å endre lovene, gjennom Stortinget. Og dette var ei viktig sak; det galdt organisasjonsretten.

«Pastoral opplysning»

Dermed fekk vi folkeopplysning og lovoreentering både ovanfrå og nedanfrå – frå prestar og frå bønder – kort sagt, ei «pastoral opplysning»,⁸ som sikra ein mjuk overgang frå tradisjon til fornying, utan opprivande revolusjon og jakobinsk terror og utan etterfølgjande reaksjon og restaurasjon av det gamle regimet, som i Frankrike.

Samspelet mellom protestantisk embetsstand og vellykka folkelege rørsler

Påstanden min er denne: Det stridige samspelet mellom protestantisk embetsstand og folkelege rørsler utgjer ein grunnleggjande dynamikk i norsk modernisering og demokratisering. Dette er ikkje berre noko som hende den gong, utan relevans for situasjonen i dag. Og innslaget frå dei folkelege rørlene kan ikkje avfeiast som «motkultur». Tvert om. Dette er skilsetjande erfaringar og læringsprosessar som har forma det norske samfunnet slik vi kjenner det i dag. Det er her vi har

nokre av dei avgjerande historiske føresetnadene for «den norske modellen».

Eg skal straks underbyggje påstanden ytterlegare, men først ei påminning om skilnaden mellom norsk modernisering og sentrale trekk i moderniseringsprosessane i England, Frankrike og Tyskland:

I Noreg vart moderniseringa driven fram ved ein sterk og aktiv stat, med embetsstanden i førarsetet, på ein heilt annan måte enn i England (eller USA). I Frankrike står staten sentralt i moderniseringsprosessane, men dei folkelege rørslene vart banka ned, først etter revolusjonen, så i 1830, så i 1848, så i 1870. Frankrike har ikkje, som i Noreg (og Skandinavia), vellykka og velintegrerte folkelege rørsler, som grunnlag for ein egalitær politisk kultur, i kontrast til det meir hierarkiske i det franske samfunnet. Også i Tyskland har staten spela ei sentral rolle i moderniseringsprosessane, men utan det formande innslaget av demokratiske folkelege rørsler som i Noreg (og Skandinavia).

Modernisering – universell og mangfaldig

Poenget er dette: modernisering, slik vi her har definert begrepet, har visse allmenne og grunnleggjande trekk (som utvikling av ulike rasjonalitetsformer og institusjonar), men måten dette skjer på, t.d. forholdet mellom institusjonane (t.d. statens rolle), og spørsmålet om kva for aktørar og organisasjonar som er med på å forme utviklinga, alt dette varierer frå stat til stat. I tillegg har ulike samfunn gjennomlevd ulike kriser og krigar eller hatt ulike former for varige klassekonfliktar eller sosio-kulturelle spenningar. Vi hadde ein lang og fredeleg «mellomkrigsperiode», frå 1814 til 1940; ikkje alle var like heldige. Derfor er det rimeleg å tale om mangfaldige moderniseringsprosessar (*Multiple Modernities*).

Historia er med oss

Dessutan, dei ulike vegane som moderniseringsprosessane har tatt, er med på å forme dei samfunna vi lever i i dag. Den som trur at vi i moderne samfunn kan gløyme historia, har misforstått. Ein skal ikkje reise lenger enn til Tyskland eller Frankrike før ein merkar skilnadeane – for ikkje å snakke om USA eller Kina. Derfor, for å skjonne kor vi er og kven vi er, må vi kjenne vår eiga historie, men også historiene til dei andre. (Kva er det med den franske revolusjonen? Og kva skjede i Kina i år 213 før Kristus?)

Kva viser hendingane i 1884?

Men så, tilbake til noregssoga: Med kva for rett kan vi seie at moderniseringsprosessane ut frå det stridige samspelet mellom embetsstand og folkelege rørsler verkar formande inn på dagens norske samfunn? Vi minner om utgangspunktet: Vi har ein velferdsstat som få andre, og vi har høg allmenn tillit, både til personar og institusjonar. Korleis kan det ha seg? Svaret, vil eg hevde, ligg innbakt i dei historiske hendingane og erfaringane som vi har vist til i det føregåande, men poenget kan skjerpast ved ei påminning om hendingane rundt 1884 og innføringa av parlamentarismen:

I 1884 innførte Sverdrup og venstreopposisjonen parlamentarismen. All makt i denne sal! Regjeringa skal utgå frå stortingsfleirtalet, ikkje frå kongemakta. Kort sagt, ei endring av maktfordelingsprinsippet og eit maktskifte, frå embetsstat til venstrestat, sett i verk og støtta av den radikale intelligentsiaen og av bondeopposisjonen (med tilknyting til dei folkelege rørlene, jf. Søren Jaabæk og «bondevennen»). Same år vart dei politiske partia Venstre og Høgre danna, tre år seinare Det norske arbeidsparti.⁹

Dette er den harmoniserande forteljinga, i ettertid. Men der og då var dette ei dramatisk hending: Det var sterke krefter blant embetsmennene som ville setje hardt mot hardt. Dei hadde makt (hæren og politiet), og dei hadde argument (mot det dei oppfatta som eit kupp). Likevel,

endskapen vart at embetsstanden «abdiserte», på fredeleg vis. Kvifor? Vi minner om dette: Etter 70 år i fredeleg politisk strid hadde embetsmenn og opposisjon lært kvarandre å kjenne. Gjennom det stridige samspelet mellom embetsmenn og folkelege rørsler hadde det vakse fram ein grunnleggjande tillit, både til den andre part, som menneske, og til institusjonar og prosedyrar. Etter 70 år med gjensidige læringsprosessar, frå 1814 til 1884, hadde dei fleste embetsmenn tillit til at land og rike ville bestå, og at dei sjølve ikkje ville lide overlast, jamvel om opposisjonen kom til makta ved eit parlamentarisk styresett. Men slik er det ikkje alltid. Legg merke til kor ugjerne folk forlèt taburettane, jamvel etter eit valnederlag, i land der ein fryktar dramatisk forverring av eigne levekår og der ein ikkje har tillit til dei som skal ta over.

Tillit som kulturell ressurs

Så dette er poenget: Det var moderate materielle skilnader, og ein grunnleggjande tillit. Tillit er ein kulturell ressurs (eit smørjemiddel) som får demokratiet til å fungere – det er eit vilkår for eit velfungerande demokrati med fredeleg maktskifte og med eit rimeleg omsyn for mindretala. Men tillit kan ikkje vedtakast, kan ikkje påførast utanfrå, kan ikkje tvingast fram ved trugsål. Tillit, mellom samfunnsggrupper og mellom personar, kan berre oppstå ved gjensidige erfaringar over tid.

Poenget er dette: Ved utgangen av 1800-talet, på bakgrunn av det stridige samspelet mellom embetsmenn og folkelege rørsler, og trass i klassekamp og kulturkamp, vart det norske samfunnet prega av ein grunnleggjande tillit. Men her inngjekk det fleire faktorar, kort sagt: lovstyre og lovoreentering, moderate materielle skilnader, folkeopplysning, allmennutdanning, sjølvorganisering og politisk deltaking, meiningsdannande diskusjonar i offentlege fora, ein egalitær politisk kultur, og solidaritet utover familie og nærmiljø.

Ein merknad om evna til sjølvorganisering: I 1905, året for unionsoppløysinga, var det folkerøysting om unionen. Berre menn hadde

høve til å vere med. Men kvinnene organiserte ei uoffisiell røysting. Og på to veker, i eit grisgrendt og langstrekta land, i ei tid utan mobil og moderne media, hadde eit stort antal kvinner vore med på denne uoffisielle røystinga, så mange som to tredjepartar av dei mannlige røystene – eit imponerande høgt tal.

Formatted: Norwayia

Politisk homogene, sosio-kulturelt heterogene

På denne måten vart landet samla til eitt rike, politisk. Politisk, og organisatorisk, vart landet einsarta, homogent. Men sosio-kulturelt var vi heterogene, ueinsarta – jf. t.d. jamstigellingsvedtaket frå 1885, mellom «det norske Folkesprog» (det som skulle bli nynorsk) og «vort almindelige Skrift- og Bogsprog» (ei omskriveng for dansk, det som seinare skulle bli bokmål¹⁰).

Formatted: Norwayia

Og så, inn i det nye hundreåret var det tid for institusjonsutbygging og industrialisering, men også for velferdslover – lover for arbeidsvern og sosialover, og dei radikale barnelovene, ved Johan Castberg og arbeidardemokratane (til venstre for Venstre), som også gjekk sterkt inn for ein felles folkeskule og god allmenndanning. Dermed var grunnlaget lagt for velferdsstaten. Grunnlaget var der – tilliten og solidariteten, og etter kvart eit visst loverk. Med velferdsauken etter andre verdskrig kunne så velferdsordningane byggjast vidare ut, til det velferdssamfunnet vi kjenner i dag.

Oppsummering om institusjonar og kulturelle føresetnader

Så langt om historiske føresetnader for «den norske modellen», i eit modernitetsteoretisk perspektiv. Avslutningsvis vil eg vise til tre moderne institusjonar – vitskapane, demokratiet og velferdsstaten – med påminning om at slike institusjonar har sine kulturelle føresetnader. Det gjeld haldningar og verdiar, dygder og identitetsformer, som desse institusjonane ikkje kan vere forutan.

Vitskapsbaserte *kunnskapssamfunn* kjem skeivt ut om ikkje alle

rasjonalitetsformer får komme til orde. Jf. faren for situasjonar prega av moderne teknologi og førmoderne haldningar, slik vi hadde det med fascismen på 1930-talet, og slik vi i dag kan merke det både i Midtausten og Midtvesten.¹¹ Kort sagt, her er det behov for ei kulturell og institusjonell modernisering der alle former for vitskap og rasjonalitet får komme til orde, i eit opplyst og sjølvkritisk samspele der ein aktivt søker dei betre argument og er open for å endre eigne oppfatningar og haldningar når argumenta talar for det.

Rettssatleg *demokrati* forutset, og krev, at statsborgarar meistrar språket, samfunnet, sakene. Gjer ein ikkje det, kan ein vere undersått (også i ein rettsstatleg velferdsstat), men ikkje statsborgar (i eit moderne demokrati). Slik sett er det ein samanheng mellom demokrati og folkeopplysning.

Ein sjenerøs og generell *velferdsstat* forutset, og krev, allmenn solidaritet, opplysning og lovoreentering, ikkje klan-identitet og førmoderne haldningar. Og slike velferdsstatar er berre moglege i moderne demokrati, og derfor krevst det (også her) opplysning og moderne haldningar (som nemnt ovanfor).

Frå statsborgar til undersått?

Den lange norske «mellomkrigsperioden», frå 1814 til 1940, la grunnlaget for modernisering og demokratisering. Ut frå nye rammevilkår, og ved sjølvorganisering og aktiv deltaking, kom det etter kvart eit omslag, frå det å vere undersått til det å vere statsborgar. Men i dag er det endringar på gang. Moderne teknologi og tunge institusjonar får konsekvensar for andre, for andre enn dei som er med å bestemme. På Eidsvoll var det langt på veg dei som bestemte lovane, som lovane galdt for – t.d. korvidt ein skulle byggje jernbane frå Christiania til Eidsvoll (det berører berre norske statsborgarar). Men med dagens globale kapitalisme er det ofte andre enn dei som gir lover og fattar vedtak, som blir ramma – t.d. om ein skulle byggje eit atomkraftverk i Murmansk (det berører også folk på norsk side av grensa).

Kort sagt, demokratiet er under press. Dei som gir lovene og fattar vedtak, er ofte ikkje dei som blir råka. Og dei som er med å fatte vedtak, har ofte ikkje innsikt i kva vedtaka fører med seg, andre stader og til andre tider.

Dessutan, sterke kapitalinteresser påverkar politikken og politikarane. Elitar med høge inntekter kjenner ikkje kor skoen trykker, ikkje hos folk flest og ikkje med tanke på kommande kriser.

Så det går ikkje berre framover! Før var vi undersåttar. No er vi kanskje kundar og klientar. Men det er statsborgarar vi bør vere.

Notar

1. Dette er ein kortversjon av visse hovudpoeng i boka *Norsk og moderne*, Skirbekk 2010 (2011a).
2. Allereie i 1815 kritiserte østerdalsbonden Ola Aaset røysteretten hos embetsmennene, ut frå det prinsipielle argumentet at dei ikkje var sjølvstendige, men underlagde eit hierarkisk system som gjer det vanskeleg å kritisere dei ein er avhengig av (for å kunne avansere i systemet). Jf. Hommerstad 2014.
3. Jf. boka *Tillit i Norge*, red. Helge Skirbekk 2012.
4. Jf. Marte Hommerstad og Lars Kvæstad om termane «undersått», «borgar» og «medborgar» i dansk-norsk debatt før og etter 1814, i Langeland (utg.) 2014.
5. Eller betre: protestantisk, for den dansk-norske lutherdommen har sine særdrag, både som statspietisme (jf. Erik Pontoppidan) og som folkeleg pietisme (med calvinistiske trekk, jf. haugianarane).
6. Jf. Michel Foucault, som ser skjult makt og disciplinering bak det meste.
7. Jf. Max Weber, som ser moderniseringa som ein prosess mot meir rasjonalitet.
8. Uttrykket er lånt frå Nina Witoszek, sjå Witoszek 1997, s. 80.
9. Dette passar inn i forklaringsskjemaet hos Francis Fukuyama (Fukuyama 2014): Når statsbygging og lovstyre går hand i hand har vi eit godt grunnlag for eit velfungerande demokrati – men det tar tid; hos oss har vi ein stridig prosess på 70 år, frå 1814 til 1884. (Fukuyama, som statsvitar og historikar, har lite å seie om opplysningsprosjektet som vilkår for eit moderne og velfungerande demokrati.)
10. Jf. kap. «Språkhistorie og symbolmakt».
11. Jf. den gjennomgående mangel på religionskritikk i USA, som m.a. vanskeleggjer ein formuflig og ansvarleg politikk overfor Israel.

STATSBORGARSKAP OG SPRÅK

Språkpolitikk i Norden

Temaet språkpolitikk, med fokus på språklege rettar i moderne nordiske samfunn, reiser ikkje berre språkvitskaplege problemstillingar, men også normative og samfunnsvitskaplege. Eit slikt tema krev ein tverrfagleg kompetanse som også omfattar kompetanse i normative problemstillingar om rettar og plikter i moderne samfunn. Her skal vi nærme oss tematikken ut frå vitskapsfilosofi og moderniseringsteori.

Innlegget er strukturert på denne måten: Først tar eg opp visse problemstillingar omkring demokrati og språklege rettar, og dermed om vilkår for å kunne vere ein autonom person i moderne demokratiske samfunn. På denne bakgrunnen kommenterer eg språkpolitiske spørsmål ut frå spørsmålet om rett til demokratisk kommunikasjonsspråk, her i form av nasjonalspråk, om rett til internasjonalt språk (*in casu* engelsk), og om rett til morsmål, som hevdvunne minoritetsspråk og som innvandrspråk. Deretter har eg allmenne merknader til den nordiske situasjonen. Så følgjer nokre merknader til aktuelle problemstillingar ved den norske situasjonen. Til slutt lanserer eg eit forslag til ein meir offensiv nordisk språkpolitikk i forhold til EU.

Demokrati og språklege rettar

Utfordringane for dei nordiske språksamfunna blir gjerne omtala ut frå stikkordet globalisering, ei problemstilling med fokus på engel-

skens dominerande stilling og på møtet med eit mangfold av innvandrarspråk, men også på framveksten av ny teknologi, herunder ny språkteknologi, og dermed på dei krava til verbale ferdigheiter som globaliseringa fører med seg. Det normative grunnlaget blir gjerne omtala ut frå stikkordet *demokrati*, med vekt på den enkelte statsborgars *rett* til felles kommunikasjonsspråk, rett til morsmål, og rett til (to) framandspråk, der begrepet «*rett*» blir forstått som rett til statleg (offentleg) støtte.

Til termen «globalisering»: Også i denne konteksten, som gjeld nordisk språkpolitikk, vil eg heller ta utgangspunkt i dei meir omfattande moderniseringsteoriane i tradisjonen frå Weber til Habermas, enn i den snevrare samfunnsforståinga som gjerne blir assosiert med termen «globalisering», som primært har fokus på teknologiutvikling og marknadsøkonomi. Dagens kulturelle og politiske utfordringar, som også er viktige for dei språkpolitiske problemstillingane, kjem betre til syne i lys av slike moderniseringsteoriar enn ved dei relativt begrepsfattige teoriane om globalisering.

Til termen «demokrati»: Eg vil ta utgangspunkt i termen «demokrati», ettersom det ofte blir vist til demokratiet som normativt grunnlag for retten til språk, anten det er morsmål, nasjonalSpråk eller det internasjonale *lingua franca*. Det som då umiddelbart slår ein, er at ei slik normativ grunngiving av dei språklege rettane blir tvitydig, fordi ordet «demokrati» er tvitydig. Ordet blir jo brukt i ulike tydingar. (Etter siste verdskrig fekk semantikaren Arne Næss i oppdrag av UNESCO å avklare dei mange bruksmåtane av ordet, og lista vart lang.) I vår samanheng er det særleg viktig at forholdet mellom demokrati og rettsstat er tvitydig: Vi kan ha rettsstatar som ikkje er demokrati (slik som det dansk-norske monarkiet på slutten av 1700-talet), og demokrati som ikkje er rettsstatar (av typen folke-kommune). Eller, sagt på denne måten: Dersom demokrati blir forstått som «fleirtalsstyre ut frå val med allmenn røysterett», får vi straks spørsmål om kva mindretalet kan vente seg: Kva for rettar har mindretalet dersom «fleirtalet har rett»? Ei normativ sikring av min-

dretalsrettar kan derfor ikkje hentast ut av begrepet om demokrati som fleirtalsstyre.

Forholdet mellom demokrati og rettsstat er derfor gjenstand for omfattande diskusjon innanfor normativ politisk teori: I moderne pluralistiske samfunn er det problematisk å appellere til ei bestemt teologisk eller metafysisk oppfatning som det normative rettsgrunnlaget. Eitt velkjent forsøk på ei grunngiving av ein normativ rettsteori i pluralistiske samfunn skriv seg frå John Rawls. Eit nærskyldt forsøk på å knyte saman demokrati og universelt forpliktande rettar finn vi hos Jürgen Habermas (t.d. i *Faktizität und Geltung* 1992). Her står begrepet om deliberativt demokrati sentralt – eit begrep som framhevar offentleg meiningsdanning ved myndige personar som eit grunnvilkår for demokratiet, samtidig som ein slik offentleg fornuftsbruk krev respekt for dei betre argument og for den andre som diskusjonsdeltakar; og på dette grunnlag kan det igjen argumenterast for ukrenkelege rettar (også overfor eit demokratisk valt fleirtal).

Følgjer vi denne tankegangen, er det avgjerande for demokratiet at vi har open og opplyst meiningsutveksling og meiningsdanning, blant personar som er myndige (autonome) i den forstand at dei har tileigna seg den danning og utdanning som trengst for å kunne delta i slike diskusjonar. Dette inneber at slike personar har tileigna seg ein moderne identitet i den forstand at dei har eit refleksivt forhold til eigne standpunkt: Dei maktar å sjå sin eigen posisjon og tradisjon frå den andres synsstad.

Demokrati krev i denne forstand autonomi og opplysning (*Mündigkeit* og *Aufklärung*, for å tale med Kant). Det å meistre eit felles språk, samt felles kodar og normer, inngår i dette begrepet om ein autonom person. Men ein slik personleg autonomi er ei sårbar affære, som krev eigeninnsats så vel som tilrettelegging av ymse slag – nemleg, for at ein tilstrekkeleg grad av autonomi skal kunne etablerast og skal kunne haldast ved like. Derfor er personleg autonomi ei stadig oppgåve og ikkje eit statisk faktum. Det er dessutan eit graduelt begrep – det er tale om meir eller mindre, ikkje alt eller ingenting.

Det vi her har sagt, har implikasjonar for rettsproblematikken. I utgangspunktet kan vi tale om tre slags rettar i denne samanhengen:

- (i) juridiske rettar (for rettslege statsborgarar, med personnummer og pass), som rett til likebehandling ut frå lovverket
- (ii) sosiale rettar, med rett til offentlege velferdsordningar
- (iii) deltagarrettar, som rett til å ta aktivt del i det politiske ordskiftet og det politiske organisasjonsarbeidet

Desse rettane har ulik status for så vidt som den første og andre kan tilskrivast alle menneske, alle som tilhøyrer *homo sapiens*, medan den tredje berre kjem på tale for personar som i tilstrekkeleg grad er myndige og opplyste – dei som i tilstrekkeleg grad meistrar det språket og dei kodane som det politiske ordskiftet og organisasjonsarbeidet skjer innanfor, og som i tilstrekkeleg grad kjenner dei institusjonelle og samfunnsmessige rammevilkåra. Samtidig er det ein skilnad mellom den første og den andre ved at den andre er avhengig av økonomiske ressursar på ein annan måte enn den første. Men det viktige poenget i vår samanheng er påminninga om at den politiske retten til å delta i eit deliberativt demokrati ikkje er noko som kan tilskrivast eit individ ved eit politisk eller juridisk vedtak, der som dei det gjeld, ikkje har tileigna seg den nødvendige grad av språklege og kulturelle ferdigheter, dvs. av personleg autonomi. Det er ikkje her tale om å «stille krav», frå utsida så å seie; det er tale om å påpeike vilkår som er nødvendige for at ein person skal kunne fungere som ein sjølvstendig aktør i eit deliberativt demokrati.

Det er samtidig på sin plass å minne om at slik autonomi kan krenkast og reduserast på forskjellig vis. Eit velkjent eksempel er den behandlinga som den store diktatoren fascist Knut Hamsun var gjennom under rettsoppgjeret etter siste verdskrig: I staden for å dømme Hamsun, som ein myndig og ansvarleg person, vart det i psykiatriens namn erklært at han hadde varig svekte sjelsevner. Ein

valde å årsaksforklare handlingar og haldningar. Dermed framstod Hamsun som strafferettsleg umyndiggjord. Men nettopp dette var eit åtak på Hamsun som menneske, på hans menneskeverd som autonom person – og nettopp derfor reagerte Hamsun, forståeleg nok, med harme og hatske tilsvær.

Det interessante er no at den slags årsaksforklaringer etter kvart har gripe om seg i samfunnet, i takt med utviklinga av sosialpolitisk ekspertise og tilsvarande tankemønster: Dei som på ulike måtar fell utanfor i samfunnet, blir hjelpetrengande, og dermed blir dei lett til kientar som vi årsaksforklarer og unnskylder. No er dette eit reelt dilemma: Når bør vi forklare og unnskylda, og når bør vi stille personar til ansvar og moralisere eller dømme? Kor har vi, i det enkelte tilfellet, den rette balansen mellom det terapeutiske og det moralistiske? Dette dilemmaet må vi nok leve med, men det er då avgjerande at vi er medvitne om dilemmaet, og at vi innser at velvillig årsaksforklaring og ansvarsfråskriveng samtidig inneber ein reduksjon av menneskeverdet: Den personen det gjeld er ikkje lenger ein autonom person, men eit sosial kasus. Når slike ansvarsfråskrivande haldningar dessutan blir internaliserte hos dei det går ut over, får vi eit klientisert samfunn der mange på sviktande grunnlag oppfattar seg sjølve som offer for ytre faktorar og ikkje som aktør i eige liv.

Problemet med denne typen klientisering er velkjent frå velferdsordningane i dei nordiske landa. Faren er no at vi reproducerer denne paternalistiske klientiseringa også når det gjeld ressurssvake innvandrargrupper: Vi vil jo helst ikkje stille krav til dei vi oppfattar som «svake grupper»! Dessutan skal vi respektere den andre og den andres kultur og oppfatningar, og ikkje krevje at alle skal bli som oss! Men dei vilkåra som må oppfyllast for at ein person skal kunne vere og fungere som ein autonom person i eit moderne samfunn med deliberaativt demokrati, er ikkje tilfeldige krav som blir stilte frå utsida, men nødvendige vilkår for i det heile å kunne vere ein autonom person i moderne samfunn av dette slaget. Men det som slik er vilkår for personleg autonomi, blir av og til misforstått som om det skulle vere

utvendige og urimelege krav, og dermed som noko som representerer ein type tvang.

Dermed er det fare for at vi overfor store innvandrargrupper, i naiv godvilje, reproduserer dei same klientiserande og autonomi-fråskrivande haldningane som vi også er ansvarlege for når det gjeld ressursrike og hjelpetrengande personar i velferdsstatlege ordningar – og som vi i si tid påførte fascisten Hamsun, og som han med rette opplevde som ei straff langt verre enn rettens dom.

Det vi positivt kan trekke ut av dette, er at alle personar i moderne deliberative demokrati bør ha rett til full opplæring i det språket som blir brukt i det offentlege rom og i politisk arbeid i det samfunnet der vedkommande bur og høyrer til. Berre slik kan eit menneske bli ein autonom person med tanke på å vere deltar i eit moderne demokratisk samfunn, og med tanke på å meistre sitt eige liv i slike samfunn. Men sjølvsagt må implementeringa av dette poenget skje i humane former som tar omsyn til individuelle føresetnader.

Rett til morsmål

Av det vi no har sagt, følger det at autonome personar i moderne demokratiske samfunn har rett til å lære det fellesspråket som blir brukt i den offentlege meiningsdanninga og i det politiske arbeidet i det samfunnet der dei er statsborgarar. Alle har ein rett til dette fordi det å meistre dette språket er eit vilkår for å kunne vere ein autonom person i dette samfunnet. I dei nordiske landa inneber dette ein rett til å lære nasjonalspråket, eventuelt nasjonalspråka.

Men for å kunne vere ein autonom person i eit moderne samfunn må ein samtidig i ein rimeleg grad lære å meistre kodane og institusjonane i slike samfunn. Tre generelle poeng bør nemnast i den sambanden:

- (i) Ein må i rimeleg grad tilegne seg ein refleksiv identitet, i den forstand at ein maktar å sjå sin eigen posisjon ut frå andres posisjon – utan

denne refleksive evna blir den offentlege meiningsdanninga i det deliberative demokrati umogleg.

- (ii) Ein må i rimeleg grad erkjenne at vitskapleg forsking er avgjerande for sanningsspørsmål av ulike slag, frå spørsmålet om årsakssamanhangar i naturen til spørsmålet om tolking av tekstar – og grunnen er den same som den nyss nemnde.
- (iii) Endeleg må ein i rimeleg grad anerkjenne dei moderne institusjonelle differensieringane, t.d. den mellom rettssystem og teologi – for berre slik kan dei pluralistiske samfunn fungere under felles lov og rett.

Kort sagt, når det gjeld desse grunntrekka ved moderne samfunn, er det ikkje plass til førmoderne haldningar og handlingsmønster. Respekt for den andre har derfor to nivå – den menneskelege respekt for den andre slik den andre faktisk er, og respekt for den andre som den autonome personen den andre (liksom ein sjølv) kan og bør vere.¹ Begge former for respekt trengst. Berre den sistnemnde ville innebere eit urimeleg stivsinn, og berre den første ville innebere eit hinder for moralisk og sivilisatorisk utvikling.

Ein slik rett, frå det offentlege si side, går saman med ei plikt for dei individua det gjeld – ei plikt til eigeninnsats for å tilegne seg dei språklege og sivilisatoriske ferdigheitene som er nemnde. Dette samspellet mellom rett og plikt blir t.d. avspegla i det forhold at moderne demokratiske samfunn er avhengige av god allmenndanning, slik at det offentlege pliktar å halde oppe eit godt offentleg utdanningssystem, samtidig som det i moderne demokratiske samfunn er allmenn skuleplikt.

Det vi har sagt så langt, gjeld for moderne demokratiske samfunn generelt. Men kvart samfunn, også moderne demokratiske samfunn, har sine særdrag, ut frå særegne historiske erfaringar og særegne materielle vilkår og institusjonelle ordningar. For å kunne ta del i den

offentlege meiningsdanninga og det politiske arbeidet i eit bestemt samfunn må ein derfor i rimeleg grad også kjenne til dei særeigne institusjonane og lovene som gjeld i dette samfunnet, og også dei særeigne historiske erfaringane og kulturelle kodane som er rådande. Modernitetsteoretisk er dette kontingente faktorar, men for det enkelte samfunn er dette faktorar som det er nødvendig å kjenne til for å forstå «kor ein er», og kva som skjer rundt ein, og for slik å kunne forhalde seg aktivt, eventuelt kritisk, til desse rammevilkåra for eins eigen livssituasjon i dette samfunnet. Dette inneber at retten til å meistre fellesspråket ikkje berre går saman med ein rett til å meistre grunnleggjande moderne kodar og institusjonar, men også til å meistre dei spesielle kodane og institusjonane i det spesielle moderne demokratiet der ein lever.

Igjen er det slik at rett til språk heng saman med rett til autonomi i eit samfunn. Utan ein rimeleg grad av autonomi står vi igjen med eit tynt rettsbegrep (som i prinsippet også kunne tilskrivast andre biokroppslege skapningar enn mennesket, jf. dei to førstnemnde rettane ovanfor). Men med ein rimeleg grad av autonomi har vi eit rettsbegrep som saman med retten til fellesspråk også omfattar retten til å meistre moderne livsvilkår, også dei spesielle livsvilkåra som gjeld for det aktuelle samfunnet.

No er det slik at engelskens dominerande stilling *de facto* gjer det vanskeleg å fungere som ein autonom person i våre samfunn, utan å meistre engelsk. Det gjeld ikkje berre i mange yrkessamanhangar (og for mange fritidsaktivitetar, inklusive reiseverksem), men også med tanke på ei nødvendige oppdatering for å kunne vere med i den offentlege meiningsutvekslinga og meiningsdanninga. I så måte gir det god mening å tale om ein rett til å lære engelsk som vår tids *lingua franca*. Og igjen er det slik at «rett» her betyr «rett til statleg/offentleg støtte», følgd opp med ei tilsvarende plikt overfor den enkelte om å prøve å lære dette språket som best ein kan (slik det er nedfelt i prinsippet om skuleplikt, med obligatorisk opplæring ikkje berre i fellesspråket/fellesspråka, men også i engelsk som framandspråk).

Kva så med morsmålet, dersom det er forskjellig frå fellesspråket/fellesspråka og frå engelsk? Kan også retten til morsmål hentast ut frå det vi har sagt om retten til å vere ein autonom person i moderne demokratiske samfunn? Her talar vi om retten til statleg/offentleg støtte til morsmålsundervisning, eventuelt til andre ressurskrevjande bruksmåtar av morsmålet, og ikkje om den juridiske retten til å tale og skrive sitt eige morsmål. I si tid var det eit forbod mot å bruke samisk i norske skular, liksom det var forbod mot å tale bretonsk og å spytte på golvet i franske skular – men spørsmålet vårt gjeld ikkje denne juridiske retten til å bruke språket, men den politiske retten til statleg/offentleg støtte.

Det er ikkje innlysande at ein slik rett til morsmål følgjer av retten til autonomi i moderne demokratiske samfunn. Assimilerte jødar i det tyske språksamfunnet i mellomkrigstida fungerte svært godt som aktive og autonome personar, anten dei no tala jiddisch i privatlivet eller ikkje. Jiddisch representerte eit særeige kulturelt innslag og var i så måte eit viktig bidrag til det kulturelle mangfaldet og den kulturelle rikdommen i Tyskland og andre europeiske statar. Men det er ikkje innlysande at bruken av jiddisch, og spesielt ei skulebasert opp-læring i jiddisch, skulle vere eit vilkår for at statsborgarar med jødisk kulturbakgrunn skulle kunne fungere som autonome personar i moderne demokratiske samfunn. Personar som Freud, Marx, Husserl, Einstein og Marcuse var opplagt autonome personar i tyskspråklege samfunn, men kjennskapen til og bruken av jiddisch har neppe spela ei avgjerande rolle i den samanhengen. (Så kan ein saktens påpeike at det tyske samfunnet korkje var tilstrekkeleg moderne eller demokratisk den gongen desse personane levde. Men på den andre sida var det nettopp personar som desse som arbeidde aktivt og effektivt for å fremje både kulturell og institusjonell modernisering av vestlege samfunn, Tyskland medrekna.)

Argumentasjonen for retten til morsmål (i form av statleg støtte) vil derfor vere av eit meir indirekte slag. Eg vil tru at det særleg er to typar argument som er viktige, nemleg pedagogiske og kulturelle.

Det pedagogiske argumentet går kort sagt ut på at opplæring i morsmålet er viktig for språkutviklinga, for begrepsutviklinga, og dermed også for opplæringa i fellesspråket (og dermed for danningsprosessen av autonome personar i moderne demokratiske samfunn). Å framheve opplæring i fellesspråket, på kostnad av opplæring i morsmålet, vil då vere eit kortsynt standpunkt, med tanke på god og rask opplæring i fellesspråket og i dei allmenne ferdigheitene som trengst i samfunn av vår type.

Dette er eit seriøst argument. Men formulert som ei allmenn sanning, gyldig utan reservasjonar og avgrensingar, vekkjer det likevel motførrestillingar. Eit eksempel kan klargjere motførrestillingane: La oss tenkje oss eit dansk barn, med danskspråklege foreldre, som i ein alder av tre månader flyttar til Oslo med foreldra. Foreldra held fram å bruke dansk heime, men foreldra blir raskt tospråklege og bruker norsk i jobb, og familien bur i eit norskspråkleg miljø. Barnets første språk er dansk, og det bruker dansk heime, og i så måte er dansk barnets morsmål. Men det ville vere oppsiktsvekkande om barnets begrepsutvikling skulle vere avhengig av at det på skulen blir undervist i dansk.

Eksemplet illustrerer at det er fleire faktorar som spelar inn, faktorar som er kontingente, i den forstand at dei kan endrast (og vil endre seg over tid), og graduelle, i den forstand at det gjerne er tale om meir eller mindre. Éin faktor er barnets alder. Ein annan er den språklege avstanden mellom morsmål og fellesspråk. Ein tredje faktor er dei språklege ressursane hos foreldra. Ein fjerde er språkmiljøet som barnet veks opp med, utover familien. Og i tillegg kjem individuelle variasjonar. Så vidt eg ser, er det nettopp dette forskinga viser: Det er ulike faktorar som spelar inn, og det er under bestemte vilkår at morsmålsundervisning er viktig for språkutviklinga hos barnet. Det er ikkje tale om ei allmenn sanning, men om ei situasjonsavhengig sanning. Så vidt eg ser, er forskningsresultata meir nyanserte enn det som kjem til uttrykk i dei forenkla formuleringane vi ofte møter i media og i offentlege dokument.

Dette betyr at det pedagogiske argumentet til fordel for morsmålsopplæring er eit viktig argument, men då som eit situasjonsavhengig argument. Det betyr vidare at dei pedagogiske tiltaka må avpassast til varierande behov hos ulike grupper og ulike individ. I neste omgang betyr det dessutan at andre tiltak enn dei pedagogiske også er relevante for språkutviklinga. Det gjeld t.d. ein bustadpolitikk som motverkar ghettoisering, og tiltak som legg til rette for at alle foreldre i rimeleg grad kan lære fellesspråket og dei kodar og haldningar som er nødvendige for å kunne fungere som autonom person i moderne demokratiske samfunn.

Det *kulturelle* argumentet går kort sagt ut på at statleg støtte til opplæring i morsmålet er viktig fordi dette er eit gode både for dei personane det gjeld, ved at dei kan bli verande tospråklege og fleirkulturelle, og for det samfunnet dei lever i, ved at dei bidrar til det kulturelle mangfaldet i dette samfunnet. Dette argumentet har to ledd. Det første framhevar verdien av at ein person er tospråkleg og dermed tokulturell og verdien av at eit samfunn har fleire språk og kulturelle tradisjonar blant innbyggjarane. Det andre framhevar at det er eit statleg ansvar å støtte dette (ved finansiering av språkopplæring, men også ved andre støttetiltak, slik som støtte til avisar og andre kommunikasjonsformer, inklusive bokinnkjøp til offentlege boksamlingar etc.).

Det er klart ein verdi at ein person er to- eller fleirspråkleg og to- eller fleirkulturell. Det er her ein føresetnad at dette skjer frivillig og ikkje ved tvang. (Dersom andregenerasjons nordamerikanarar med norske foreldre, i eit overveldande engelskspråkleg miljø, vart tvinga til å lære norsk i skulen, anten av foreldra eller av staten, ville den kulturelle vinsten måtte avvegast mot tvangselementet i opplæringa, og også mot det som eleven kunne ha lært i staden for norsk språk.) Men generelt sett er det utan tvil ein verdi at ein person meistrar fleire språk og kjenner fleire kulturar.

Det er også ein verdi for eit samfunn at samfunnet rommar språkleg og kulturelt mangfold. Tilsvarande er det uheldig om eit samfunn blir bornert og sjølvtilfreds og insensitivt overfor kulturelle innspel

med andre perspektiv på livet og mennesket. Men her er det likevel ein skilnad mellom ein person og eit samfunn. Med ei spissformulering kan vi seie at ein person kan meistre språk og kodar i ulike kulturar, og såleis bevege seg på tvers av kulturelle grenser. Liksom ein person kan skifte frå norsk til fransk og tilbake, kan ein person forstå og meistre både dei norske kodane for egalitære haldningar og moralistiske reaksjonar og dei franske kodane for hierarkiske haldningar og intellektualistiske reaksjonar. Men liksom det er vanskeleg å førestille seg eit samfunn der ein talar norsk og fransk samtidig, er det også vanskeleg å førestille seg eit samfunn der ein på same tid og overfor den same type fenomen har både egalitære og hierarkiske haldningar og både moralistiske og intellektualistiske reaksjonar. Begrepet om eit fleirkulturelt samfunn er derfor begrepssmessig meir problematisk enn begrepet om ein fleirkulturell person.

Det er særleg problematisk å tenkje seg eit samfunn som er fleirkulturelt i den forstand at det på same tid omfattar moderne og førmoderne haldningar og ordningar. For eksempel: Det er individet som må lese lekser og gå opp til eksamen, ikkje storfamilien. Og det er rettsvesenet som feller dommar og ilegg straff, ikkje klanen. Dei institusjonelle differensieringane og dei danningsprosessane som ligg til grunn for moderne demokratiske samfunn, går ofte därleg i hop med førmoderne haldningar og livsformer. Det å tilegne seg desse sidene ved moderne samfunn er derfor eit vilkår for å kunne fungere som ein autonom person i slike samfunn, og dette set grenser for kva eit moderne fleirkulturelt samfunn kan omfatte av kulturelt mangfald.

I tillegg til desse meir faste føringane i moderne demokratiske samfunn har vi dei spesielle ordningane som gjeld for eit gitt moderne samfunn, men som kan endrast og eventuelt avskaffast, slik som eit universelt velferdssystem, som vi enno har i dei nordiske landa, men som ein ikkje har i USA. Men også overfor slike kontingente ordningar i moderne samfunn finst det føringar, i den forstand at slike ordningar (i fall ein vil ha dei) forutset ein rimeleg grad av lojalitet og

åtferdsmessig tilpassing frå innbyggjarane si side, i alle fall frå dei aller fleste.

No er det visseleg slik at det rår ulike syn på kva som meir presist karakteriserer moderne samfunn. Vidare er det vel kjent at mange sider ved moderne samfunn er gjenstand for skarp kritikk. (Det er t.d. slett ikkje sikkert at moderne samfunn gjer folk lykkelegare, og det er slett ikkje gitt at det ikkje skjer kulturelle tap over overgangen frå eit tradisjonelt til eit posttradisjonelt samfunn.) Slike innvendingar og motførestillingar må vi derfor ta på alvor. Men dette motseier likevel ikkje det allmenne poenget om at moderne demokratiske samfunn ikkje går saman med alle tenkjelege kulturelle verdiar og samfunnsmessige ordningar.

Gitt no at meistring av morsmålet, og av dei kulturelle kodane som er knytte til det, med rette kan seiast å vere ein verdi, både for dei individ og grupper det gjeld og for det samfunn dei lever i. Følgjer det så av dette at det derfor er eit statleg (offentleg) ansvar å støtte morsmålsundervisning og andre tiltak som gjeld bruken av språket i det aktuelle samfunnet? Ut frå ein bestemt velferdsstatleg tankegang gir det mening å seie at det offentlege, i siste instans staten, er forplikta til å støtte verdifulle kulturtiltak, og at det i så måte er ein rett å få slik støtte. Men denne tankegangen er ikkje ukontroversiell i moderne demokratiske samfunn. Somme vil hevde at ansvaret for morsmålsopplæring kviler på dei autonome personane som bruker språket, ikkje på staten. Staten sikrar den juridiske retten til å bruke morsmålet for dei som vil, men staten bør ikkje gripe inn i ansvarsområdet for autonome personar ved å ta over det ansvaret som naturlig høyrer personane til. Noko slikt ville tvert om vere ein problematisk intervensjon, fordi det vil kunne bidra til å passivisere dei personane det gjeld, og dermed i siste instans bidra til å undergrave deira status som autonome personar med ansvar for eiga livsform.

Det er sjølv sagt mykje meir å seie om denne argumentasjonen, men poenget her er berre å minne om at det må spesielle normative premissar til for å kunne slutte frå spørsmålet om kulturell verdi til spør-

målet om statleg pengestøtte. Og desse premissane inneber at grunngivinga for retten til morsmål ikkje er identisk med grunngivinga for retten til fellesspråk. I den forstand er det ein skilnad på retten til morsmål og retten til fellesspråk.

Mot dette kan ein framheve at alle språk er likeverdige. Og fordi alle språk er likeverdige, bør dei få same rettsvern, også når det gjeld retten til statleg pengestøtte. Dette argumentet er besnærande fordi det appellerer til eit universelt prinsipp. Likt skal behandlast likt! Men det er likevel ikkje innlysande. La oss ta eit steg attende og sjå på følgjande eksempel frå medisinsk etikk: Ein 65-åring og ein 15-åring er utsette for same ulykke og fått dei same livstrugande skadane, slik at begge treng ei bestemt medisinsk behandling. Men på det aktuelle sjukehuset er det berre kapasitet for éin person, ikkje for to, når det gjeld denne behandlinga. Dei fleste vil vel meine at 15-åringen bør prioriterast. Ikke fordi ein meiner at dei to har forskjellig menneskeverd – tvert om, dei fleste vil vel meine at dei to i så måte er likeverdige – men livets gang er no slik at det i dette tilfellet ville vere rimeleg at 65-åringen måtte vike plassen. Dei to personane er som menneske likeverdige, men behandlinga bør vere forskjellig. Overført på språkpolitikken: Det at alle språk er likeverdige, inneber ikkje utan vidare at alle språk har rett til same statlege pengestøtte. Når det gjeld fordeling av knappe ressursar, bør vi tvert om vurdere dei ulike tilfela ut frå den aktuelle situasjonen.

Vi kan kort antyde den type resonnement som då melder seg: Samisk er eit truga mindretalsspråk, som dessutan blir tala av ei urbefolkning som tidlegare vart diskriminert, og som i dag neppe har andre støttespelarar enn dei aktuelle statane. Spansk og vietnamesisk blir også tala av minoritetar i dei nordiske landa, men desse språka er ikkje truga, dei er ikkje avhengige av pengestøtte frå nordiske statar for å overleve, dei er ikkje språk for ei urbefolkning, og dei har andre statar og språksamfunn i ryggen. Derfor ville det, også ut frå ein velferdsstatleg tankegang, vere rimeleg at statsstøtte til samisk har forrang framfor statsstøtte til spansk eller vietnamesisk. (Vi resonnerer

no ut frå kulturargumentet, ikkje ut frå det pedagogiske argumentet, som vi har drøfta tidlegare.) Tilsvarande vil gjelde urdu og kinesisk. Og her kan det vidare tilføyast at i internasjonal samanheng er det dei nordiske språka som er minoritetsspråk og som står under press, mens språk som spansk, urdu og kinesisk i kraft av folketal og demografisk utvikling har ei heilt anna stilling.

Vi har her ført ein argumentasjon ut frå allmenne prinsipp. Ein slik argumentasjon får gjerne eit kjølig drag. Men i omgang med andre personar, uansett kulturell bakgrunn, bør vi alle vise både respekt og interesse, og også varme når situasjonen tilseier det. Og mange vil då erfare at dei kan ha større glede og utbyte av å samhandle med såkal-la fjernkulturelle enn med mange blant eins tradisjonelle landsmenn (og -kvinner). Men rettsbegrepet er no eingong eit prinsipielt begrep, og i utgangspunktet bør det derfor behandlast prinsipielt. Så er det visseleg slik at vi bør kjenne til og anerkjenne dei som kjem frå andre kulturar, førmoderne eller moderne. Men anerkjening treng ikkje ta form av statlege overføringer. Vennskap krev ikkje betaling. Heller ikkje er det slik at anerkjening og vennskap skulle innebere at vi bør vegre oss for å setje ord på dei vanskelege og kritiske faktorane både hos oss sjølve og hos dei andre. Open og ærleg dialog er nettopp eit kjennemerke ved eit godt mellommenneskeleg forhold.

Vi konkluderer: Når ein går det normative grunnlaget etter i saumane, er det vanskeleg å sjå at retten til morsmål har same status som retten til fellesspråk (og for så vidt også retten til engelsk som internasjonalt fellesspråk). Og når det gjeld det kulturelle argumentet til fordel for retten til statleg støtte for opplæring i og bruk av morsmål, vil situasjonen variere frå språk til språk, t.d. avhengig av om det aktuelle språket er truga eller ikkje, avhengig av om det har sterke statar og store språkfellesskap utanfor Norden eller ikkje, avhengig av om det er språket til ei urbefolkning på nordisk grunn eller ikkje, og avhengig av om nordiske statar er ansvarleg for tidlegare diskriminering eller ikkje. Det vil også måtte vurderast om statleg tradering av innvandrarspråk med forankring i førmoderne kulturar kan bidra

til å festne dysfunksjonelle førmoderne haldningar og livsformer, til mein for utviklinga av autonomi i moderne demokratiske samfunn. Dette poenget er delikat fordi det kan intervenere med det pedagogiske argumentet til fordel for morsmålsundervisning, i den forstand at det pedagogiske argumentet ikkje berre må avstemmast etter den konkrete situasjonen (slik vi nemnde under omtalen av det pedagogiske argumentet), men også avstemmast i forhold til risikoen for ei sementering av førmoderne parallellsamfunn innanfor eit moderne demokratisk samfunn. Slike førmoderne parallellsamfunn er til mein for den personlege autonomien for dei det gjeld, samtidig som slike parallellsamfunn, særleg dersom dei samtidig omfattar sosiale, etniske og religiøst-kulturelle faktorar, etter kvart vil kunne føre til uheldige spenningar og konfliktar. I kortversjon er derfor konklusjonen den at om det kan argumenterast greitt for retten til fellesspråk, medrekna felles internasjonal språk, er argumentasjonen for retten til statleg/offentleg støtte for morsmål meir tvitydig og mangesidig. Det gir derfor dårleg mening å tale om same rett til statleg/offentleg støtte i alle desse forskjellige tilfella. Ein fornuftig språkpolitikk bør såleis kunne skilje mellom dei klare rettane til fellesspråk og til truga nordiske minoritetsspråk og den meir differensierte og mangetydige rettsproblematikken når det gjeld innvandrarspråk.

Merknader til den nordiske situasjonen

Dei nordiske nasjonalspråka liksom dei tradisjonelle nordiske minoritetsspråka er nedfelt i ein moderne politisk kultur. Samtidig er det slik at dei nordiske landa, kvar på sitt vis, har gjennomgått særeigne moderniseringsprosessar, noko som er nedfelt i haldningar og institusjonar, og som det er viktig å kjenne til for å skjønne den nordiske varianten av kulturell og politisk modernitet. For eksempel det faktum at dei nordiske landa har hatt ein rimeleg grad av konsensus om allmenne velferdsordningar, samtidig som ein etter kvart har fått ein rimeleg grad av kulturell toleranse.

Eg avgrensar meg til kort å minne om korleis den stridige dialektikken mellom ein luthersk embetsstand og folkelege rørsler førte fram til ein inkluderande parlamentarisme, med ein rimeleg grad av gjensidig tillit og solidaritet. Moderniseringsprosessane i Norden skil seg i så måte både frå dei kontinentale (tyske eller franske) og dei anglo-amerikanske (britiske eller amerikanske), og det er her både tale om kollektive læringsprosessar og om organiseringsformer og institusjonsbygging. Dette er forhold som det i Norden ikkje så ofte blir tala *om*, men som det ofte blir tala *ut ifrå* – for å uttrykke det slik. Men nettopp derfor er det viktig å klargjere desse spesielle sidene ved den politiske og kulturelle moderniseringa i Norden for dei som kjem frå andre land som er forma av andre læringsprosessar og institusjonar. Det er viktig å klargjere dette, for at dei som er nye i landet, skal skjonne «kor dei er», og kva som skjer rundt dei.

Dei faktorane vi her talar om, blir stadig påverka av nye utfordringer. Dei kan endrast og kritiserast, og for å bestå må dei tileignast av nye generasjonar. Og i dette samspelet er det god grunn til å lære av andre og vere kritisk til sitt eige. Men når det er sagt, bør det også tilføyast at eit lands historie er ein tung materie. Dei historiske dannelsesprosessane sit ofte djupt. Dette er det viktig å ha med i møte med andre, men det er også viktig å ha dette in mente når ein opnar seg for å lære av andre. Ein kinesisk innvandrar kan bere på erfaringane frå kulturrevolusjonen og elles frå ein uvanleg lang kulturtradisjon. Ein innvandrar frå Bangladesh kan bere på erfaringar frå eit korrupt samfunn, og folk frå Balkan kan bere på lange tradisjonar av gjensidig hat. Ein tyrkisk innvandrar kjem frå ein tradisjon med vegring mot å ta opp skyldspørsmålet overfor armenarane og andre minoritetar, og ein tysk innvandrar har *die Schuldfrage* frå siste krig. Overfor sjølvtilfredse og godvillige nordbuar kan dei alle ha noko å lære bort. Men samtidig er det slik at dei erfaringane som ikkje er nedfelte i ei felles historie i den staten der ein no bur, desse erfaringane er det tyngre å innarbeide som felles erfaringar i denne staten. Å erfare andres erfaringar er ikkje det same som å erfare sjølv. Dessutan er tilbodet av

alternative erfaringar stort og sprikande: Erfaringar frå Kina, Bangladesh og Tyskland peikar i ulik lei. Også av denne grunn er det meir problematisk å innarbeide erfaringane frå dei mange andre.

Så kan ein vise til at Norden ikkje lenger er det den var, og at det er mangt å kritisere. Og det er så. Likevel vil eg meine at det er trekk ved moderniseringss prosessane i dei nordiske land som både er interessante og verneverdige. Slik eg ser det, er dette grunn god nok til å forsvare dei tradisjonelle nordiske språka og den moderne politiske kulturen som dei inngår i. Eit slikt vennskapleg forsvar inneber primært ei indre styrking (*det utad tabte, skal indad vindes*). Språkleg kjem presset i dag frå engelsk, og dermed kjem også dei sterkeste kulturelle impulsane frå den kanten.

Om dette er situasjonen, kva bør gjerast? Når det gjeld tiltak for å styrke av dei tradisjonelle nordiske språka, store som små, har eg i utgangspunktet sympati med dei framlegga som t.d. ligg føre i innstillinga *Norsk i hundre* (2005). Mitt bidrag går her primært på den normative og samfunnsmessige grunngivinga. Men ved ei slik skjering av den normative argumentasjonen framtrer prioriteringane noko annleis i mitt perspektiv enn i fleire av framlegga i denne innstillinga, for eksempel når det gjeld forholdet mellom tradisjonelle nordiske språk og innvandrarsspråk.

Til framlegga: Vi har alle eit medansvar for å ta del i meiningsutvekslinga i det sivile samfunn. Gjennom overtydande argumentasjon kan vi slik endre haldninga, både hos oss sjølve og hos andre. Men dei tiltaka som vi her fokuserer på, er tiltak som blir fatta i politiske organ og effektuerte via politiske institusjonar. Det er tale om å styrke språkopplæringa i eit offentleg skuleverk og ei tilsvarande styrking av lærarutdanninga. Det er tale om tiltak for skjønnlitteratur og for å sikre av fagspråket gjennom undervisning på alle nivå. Og det er tale om tiltak overfor offentlege media og forvaltningsorgan. Om eg skulle ha noko å tilføye, måtte det vere at ein uttrykte seg meir offensivt og profilert, både med tanke på interne tiltak og med tanke på forsvaret mot ein einsidig påverknad frå den engelskspråklege kulturin-

dustrien (jf. vedtaket i UNESCO i oktober 2005, mot deregulert globalisering av kulturuttrykk).

Ei meir offensiv og profilert tilråding burde etter mitt skjønn mellom anna innebere at ein endå klarare framhevar den strategiske verdiens av å styrke det skandinaviske språkfellesskapet, mellom dansk, svensk og norsk. Her er det ikkje berre tale om defensive tiltak overfor faren for vitale domenetap overfor engelsken (t.d. innanfor forsking og høgare utdanning), men også om å konsolidere den gjensi-dige forståinga mellom desse kjernespråka. Dette er, som vi veit, særleg viktig overfor den oppveksande slekt og ikkje minst overfor innvandrarungdom.

Ein særleg strategi for å styrke av dei skandinaviske kjernespråka er ikkje retta mot andre nordiske språk. Tvert om kan det vere grunn til å hevde at dei andre nordiske språka, frå finsk og samisk til færøy-sk, islandsk og inuittisk, vil nyte godt av eit sterkt og konsolidert skandinavisk språkfellesskap. Spissformulert kan det seiast slik: Dersom det skandinaviske språkområdet ein dag skulle forsvinne og engelsken ta over, vil truleg også den nordiske samkjensla forvitre. Sagt i klartekst: Dersom svenskar og nordmenn ytrar seg på engelsk, kvi-for kan ikkje også samane gjere det? Slik sett vil eg meine at ei klara-re fokusering på det skandinaviske kjerneområdet eigentleg er i alles interesse.

På denne bakgrunnen vil eg meine at det er på sin plass med klarare og meir vidtgående framlegg overfor dei politiske organa i dei tre skandinaviske statane. Det gjeld i første rekke språkopplæringa i skuleverket, der kravet bør vere obligatorisk opplæring i skandinaviske grannespråk, med eit rimeleg stort pensum og eit rimeleg høgt time-tal. Fordi språk og historie heng saman, bør denne språklege opplæ-ringa gå hand i hand med opplæring i historie, og komparativ språk-historie og dialektlære (der samanlikninga med færøysk og islandsk kan vere på sin plass, i alle fall i norsk samanheng). Dette fordrar ei styrking av lærarutdanninga, på tilsvarande måte. Og dette igjen forutset eit rimeleg forskarkompetanse i universitets- og høgskulesek-

toren. På dette nivå bør ikkje berre språkleg forsking bli tilgodesett, inklusive språkhistorisk forsking, men også forsking på forholdet mellom språk og samfunn, t.d. på symbolsk makt, samtidig som det vil vere relevant å fremje komparativ forsking med utgangspunkt i spørsmålet om særigne nordiske moderniseringsprosessar.

Det bør også drøftast om det ikkje er på tide med ein meir offensiv og planmessig strategi overfor dei statlege massemidia. Det gjeld produksjon og utveksling av program på skandinaviske språk. Men det gjeld også spørsmålet om teknisk tilrettelegging av dei statsdrive radio- og fjernsynskanalane, slik at dei kostnadsfritt blir tilgjengelege for alle innbyggjarane i det skandinavisk-språklege området. Ingen kan tvingast til å høyre på bestemte radiosendingar eller å sjå bestemte fjernsynsprogram, men det bør vere eit klart krav at dei skandinaviske statane arbeider offensivt og planmessig i retning av ei ordning der alle skandinavisk-språklege offentlege kanalar er tilgjengelege, utan betaling, for alle som bur i desse landa.

Når desse endringane er på plass innanfor undervisning, forsking og formidling, er det tid for nye tiltak: På sikt bør teksting, dubbing og omsetjing byggjast ned mellom dei skandinaviske språka. For eksempel bør ein på norsk side slutte å omsetje diktatarar som Ibsen, Bjørnson og Kielland, som jo skreiv ein type dansk, publisert i Danmark for eit dansk-norsk publikum.

Konklusjon: Det trengst ein klarare og meir forpliktande strategi til fordel for dei skandinaviske kjernespråka.

Merknader til den norske situasjonen

Det spesielle ved den norske situasjonen er eksistensen av to offisielle norske skriftspråk, med ulikt styrkeforhold, og eit mangfold av dialektar som avspeglar regionale variasjonar, samt ei revitalisering av samisk. Utover dette er dei aktuelle utfordringane frå engelsk og frå ein globalisert kapitalisme dei same som elles i Norden, og mottilta ka like så.

I så måte har eg lite å føye til, i forhold det som no er lagt fram frå norsk side i ei svært god innstilling (*Norsk i hundre*). Her skal eg avgrense meg til kort å kommentere fire problemstillingar, med utgangspunkt i den norske tospråk-situasjonen.

- (i) Den norske tospråk-situasjonen, frå 1885 og fram til i dag, representerer eit unikt materiale for å studere dialektikken mellom sosio-kulturell dominans og opplæring i toleranse. Språk og symbolsk makt er dessutan stadig eit aktuelt fenomen.² (Mens det er kongeleg korrekt å be om «sju glas vatn» aust for Magnor, er det stadig dei som meiner at dette er folkeleg ufint når det same blir uttala litt lenger vest.) Mens norsk samfunnsvitskap har lagt ned eit stort forskingsarbeid på implisitt makt og diskriminering av ymse slag, er det påfallande kor lite som er gjort når det gjeld det unike norske materialet om dei språklege spenningane i samfunnet vårt (mellan symbolsk utdefinering av «det andre» og gjenstridig opplæring i å anerkjenne «det andre»). Derfor er det grunn til å fremje forslag om forsking på denne tematikken, i eit tverrfagleg samarbeid mellom teoretisk oppdaterte språkvitarar, samfunnsvitarar og historikarar.
- (ii) Med ny teknologi er det nærliggjande for språkforskarar å ta for seg utvalde tekst-korpus. I slike tekstuval kan ein m.a. registrere den faktiske bruk i skrift av bestemte ord og uttrykk, det som blir kalla «usus». Men når ein går fram på den måten, og legg resultatet fram som alternativ for normering, er det for det første det å seie at dette nettopp er ei normering, men ei fordekt normering. Og dessutan ei suspekt normering – for som kjent kan ein ikkje slutte frå «er» til «bør» (det som blir kalla det naturalistiske mistaket). Men ikkje berre blir normering og dermed det politiske ansvaret nøytraliserert på eit uhaldbart grunnlag, dette skjer til overmål i form av eit radikalt brott med grunnlaget for hevdvunnen norsk språknormering. Det har vore norsk talemål, og ikkje «usus» i utvalde skrifter, som har

danna utgangspunktet for normeringa av norsk språk. (Skulle vi frå 1814 ha tatt utgangspunkt i skriftleg nedfelt språkbruk, i «usus», ville språket stadig ha sett ut som språket i den norske grunnlova av 1814.) Og endeleg er det grunn til å spørje om språkbruka i dei utvalde tekstane kan vere prega av vedtak (t.d. om retteprogramma i avisar og forlag), vedtak som uttrykker diskriminerande haldningiar. Kort sagt, det er god grunn til å leggje denne praksisen til side, og i staden halde fast ved ei open og opplyst normering, der talemålet får komme til orde.

- (iii) Den deregulerande globaliseringa har ført i retning av ei marknadsutsetjing av fleire statlege verksemder, slik som posten, televerket, jernbanen, helsevesenet, skuleverket og høgare utdanning og forsking. I norsk kontekst betyr dette at jamstillingsvedtaket står i fare for å bli utvatna. Det er derfor viktig, i tråd med *Norsk i hundre* (2005) og *Mål og mening* (St.meld. 2007–2008), å sikre seg at mållova også blir praktisert i desse verksemdene der staten enno har det overordna ansvaret, og styringsevne, i kraft av ein dominerande eigarandel. I forlenging av dette bør det også innskjerpast at offentlege rom er offentlege, og at jamstillingsvedtaket derfor må gjelde ved skilting i offentlege rom, slik som vegar, jernbane, flyplassar, hamner, offentlege helseføretak og statlege bygningar, frå regjeringsbygg til forsvarsanlegg.
- (iv) I dag har barn med foreldre med eit ikkje-norsk morsmål rett til fritak frå sidemålsundervisning. Dette inneber at ein fråtar desse barna sjansen til å få ein fullverdig tilgang til heile den nasjonale kulturen i det landet der dei no bur. Derfor er dette i utgangspunktet eit problematisk vedtak. Vedtaket verkar dessutan diskriminerande for dei som vil søkje offentlege stillingar der det blir kravd kjennskap til begge målformer. Ordinga bør derfor avskaffast. Men dersom det vart innført eit krav om to framandspråk i skulen, eitt framandspråk i tillegg til engelsk, ville desse barna kunne få utteljing for

morsmålet på denne måten, som eit andre framandspråk. Ved innføring av to framandspråk ville det derfor vere endå ein grunn for å avskaffe den uheldige fritaksordninga for sidemålet.

Framlegg til ein offensiv nordisk språkpolitikk

Engelsk er det internasjonale språket. Verdien av god opplæring i engelsk er heva over tvil. Men utfordringa frå engelsk, som vår tids *lingua franca*, ligg ikkje berre i faren for domenetap for dei nordiske språka. Eit språk er ikkje berre eit nøytralt hylster for informasjonsformidling. Eit språk hyser kulturelle kodar og gir, gjennom litteratur og personlege møte, ein særeigen tilgang til historisk formidla erfaringar og livsoppfatningar. Derfor er den sterke stillingen til engelsken også ei allmenn-kulturell utfordring i den forstand at dei kulturelle påverknadene blir einsidige og overveldande. For å sikre eit pusterom, så vi sjølve kan komme til orde, ville det derfor vere nyttig med alternative påverknader, som i nokon grad kunne motverke dei dominerande engelskspråklege og engelsk-kulturelle impulsane. Ei nordisk konsolidering er viktig i denne samanhengen, det same gjeld viktige impulsar frå andre språk og kulturar. Men med globaliseringa, og med svekkinga av den obligatoriske opplæringa av andre framandspråk, har engelsken fått ein heilt dominerande posisjon, særleg overfor små og opne språksamfunn, som dei nordiske.

På denne bakgrunnen vil eg lufte ein idé, for ein meir offensiv nordisk språkpolitikk overfor EU. Utgangspunktet er dette: Då franskmennene fann ut at fransken aleine ikkje kan stå imot presset frå engelsk, vart franskmennene tilhengarar av ein tospråkspolitikk med tanke på framandspråk – i praksis engelsk og eitt språk til. Men somme franskmenn gjekk vidare. Idet dei viste til den gjensidige språkforståinga mellom skandinavar, der kvar og ein kan skrive og tale sitt eige språk og bli forstått av dei andre, vart det lansert ein tilsvarande idé for dei romanske språka i EU: Ikkje berre italienarar og spanjolar, men også franskmenn og portugisarar, burde ha passiv

språkforståing av dei andre romanske språka, slik at kvar og ein kunde tale og skrive sitt eige språk og likevel bli forstått av dei andre. Og så er spørsmålet: Enn om vi var dristig nok til å ta denne ideen tilbake, og lansere ideen for det nordvestre hjørnet av Europa! For var det ikkje slik det var den gong, på bryggene i Bergen eller i gruvene på Røros, at kvar og ein tala sitt språk og vart forstått av dei andre? Skandinavar, nederlendarar, nordtyskarar og andre tysktalande.

Sjølvsgart, engelskens stilling står fast. Men kunne vi i tillegg leggje om framandsspråkutdanninga slik at vi prioriterte tysken, ikkje primært med sikte på tale- og skriveferdigheiter, men nettopp med tanke på passiv forståing av det talte og skrivne ord. Sjølvsgart er det også viktig med kjennskap til andre språk, store og små, frå fransk og spansk til finsk og islandsk. Men likevel er det eit par slåande argument til fordel for ei slik fast, men forsiktig prioritering av reseptive tyskkunnskapar:

For det første har vi i Skandinavia eit klart konkurransefortrinn når det gjeld tysk språk. Mens kollegaer frå USA og Asia slit med både uttale og ordtilfang, har vi i Norden langt på veg ein *flying start* på begge felt. Heller ikkje grammatikken er heilt framand, og dessutan går det rimeleg bra om ikkje alt er korrekt. Dessutan er grammatikken ikkje så viktig når målsetjinga er å forstå, ikkje å tale eller skrive.

For det andre har vi i Norden eit historisk forhold til tysk språk og kultur som vi av eigeninteresse ikkje bør neglisjere. Tysk var jo lenge eit viktig språk i alle nordiske land. Og forholdet til Tyskland var nært. Det galdt handel og vandel, men også universitet, med luthersk teologi som statsreligion. Og tysken var språket i den internasjonale arbeidarrørsla. Og kor har nordisk kunst og kultur tatt vegen ut i den store verda? Ikkje i Frankrike. Ikkje i England. Men i Tyskland – frå J.C. Dahl over Ibsen og til Hamsun, for å nemne nokre norske namn.

Tragediane under Hitler-styret bør ikkje overskygge dette lange og gode samarbeidet. Av opplyst eigeninteresse er det derfor på tide å drøfte denne ideen, om ei relativ prioritering av tysk språk, med

tanke på gjensidig forståing, i det minste for ein viss prosentdel av folket. Ideen måtte då drøftast med nederlandske og tyske instansar, med sikte på ein utvida språkleg fellesskap. Slik kunne vi bidra til å motverke noko av den einsidige engelskspråklege kulturpåverknaden. Slik kunne vi trekke på kulturelle tradisjonar i hjartet av Europa, der vi sjølve har djupe røter.

Det blir sagt at vår felles Ludvig Holberg lært tysk på gata i fødebyen Bergen, i eit dobbeltmonarki der bortimot ein tredjepart var tyskspråklege. Og etter vandringar rundt om i Europa tidleg på 1700-talet hadde Holberg dette å seie om sine tyskspråklege medborgarar:

Om Tyskerne kan man sige at de hører til de Folkeslag som ikke gaar til Yderligheder. De gaar aldri over Stregen, undtagen maaske med Mad og Drikke. De gaar sjeldent bort fra den slagne Landevej, gaar med langsomme Skridt mod deres Maal, men naar til sidst frem til det. De har mange gode Egenskaber, men ikke Heltmod. De er tapre, men render ikke af sig selv Døden i Møde som Englænderne. (Frå *Levendsbreve* s. 57)

Tysk som prioritert framandspråk, nest etter engelsk. Kunne det ikkje vere eit forsøk verdt?

Notar

1. Jf. den feministiske vitsen: «Natürlich müssen wir die Männer nehmen wie sie sind. Aber man darf sie nicht so lassen». («Sjølv sagt må vi ta mannofolka slik dei er. Men ein bør ikkje la dei bli verande slik.») Spør til side! Anerkjenning gjeld både det vi faktisk er og det vi bør og kan vere – vårt faktiske eg, og vår betre eg.
2. Jf. kap. «Språkhistorie og symbolmakt».

SPRÅKHISTORIE OG SYMBOLMAKT

Formatted: Norwayia

Ikkje alt er kjent. Derfor trengst det ein gjennomgang av nokre sentrale hendingar i norsk språkhistorie – ein ideologikritisk «arkeologi» (for å tale med Foucault). Det skal eg gjere ved å framheve fem hendingar som har vore avgjerande for den norske språksituasjonen – fem hendingar som kvar på sitt vis er underkommuniserte i undervisnings-samanheng og i det offentlege ordskiftet, fem hendingar i norsk språkhistorie som for mange er relativt ukjende, og som berre sjeldan blir framheva og omtala på ein endefram måte. (i) Det gjeld språkparagrafane i Grunnlova av 4. november 1814, som uttrykk for statleg definisjonsmakt, med vidtrekkande implikasjoner. (ii) Det gjeld den stegvise fornorskinga av det danske skriftspråket, som først skaut fart lenge etter 1814. (iii) Det gjeld konfirmasjonsundervisninga ut frå Pontoppidans forklaring av Luthers katekisme, ei danskspråkleg disciplinering av all norsk ungdom i over 150 år, i statskyrkjeleg regi. (iv) Det gjeld marknadskreftene i bokbransjen på slutten av 1800-talet, då norske forfattarar i hopetal, Ibsen og Bjørnson medrekna, utgav bøkene i København, på dansk. (v) Og det gjeld Foreldreaksjonen (etter andre verdskrig) til fordel for dansknære former i språket, ein velorganisert og implikasjonsrik aksjon som reiser interessante spørsmål om organisering og finansiering og om bruk av sosial kapital og retorisk definisjonsmakt, men som aldri vart gjord til gjenstand for samfunnsvitskapleg forsking – kvifor?

Språkkuppet i Grunnlova av 4. november 1814

I den endelege versjonen av Grunnlova, som vart forhandla fram utpå hausten i 1814, er det fleire paragrafar som omtalar «det norske Sprog» (§ 33, 47, 81). Det vart m.a. grunnlovsfesta at «Alle Love udfærdiges i det norske Sprog» (§ 81). Slik vart dansk definert som norsk. Eit språkleg «kupp», for å sitere historikaren Øystein Sørensen.¹

Dei gav seg ikkje med det: Denne språkbruken fekk støtte frå det nyopprettet kgl. Frederiks Universitet (i 1815), der konklusjonen var klar, men merkeleg: Dansk i Danmark er dansk, men dansk i Noreg er norsk! Kvifor? Kva var argumentet? Det vart vist til at nordmenn i lang tid har brukt dette skriftspråket, og at nordmenn har vore med å utvikle det danske skriftspråket. Greitt nok (jf. Ludvig Holberg). Men det same kan seiast om engelsk i Irland,² men irane kallar ikkje engelsk for irsk når det blir brukt i Irland.³ Så her er det noko som ikkje stemmer.

Kva var det som gjekk av dei? Kva var poenget med denne snodige definisjonen, dette «språkkuppet» i 1814? På politisk hald var det klare strategiske grunnar for å kalle språket i Grunnlova av 4. november 1814 for norsk: Unionen var no eit faktum, med Sverige som den sterke part. Då var det viktig å stå imot, også språkleg. Frå norsk side var det frykt for at svensk språk skulle erobre landet, dels som følgje av svenska ambisjonar, og dels fordi mange norske dialektar står nærmare svensk enn dansk. Derfor var det viktig å grunnlovsfeste at lovspråket *ikkje* skulle vere svensk.⁴ Det var poenget. Ikkje svensk.

Men kvifor kunne dei ikkje kalle ein spade ein spade? Kvifor ikkje kalle dansken dansk? Riksmålsaktivisten Finn-Erik Vinje formulerer det slik: «Etter begivenhetene i 1814 gikk det anstendigvis ikke an å snakke om dansk som offisielt språk i Norge.»⁵

Ettersom dei norske forhandlarane ikkje hadde eit norsk skriftspråk (gammelnorsk hadde ikkje vore i bruk på lang tid), valde dei å halde på dansk og kalle det norsk. Forståeleg nok, der og då.⁶

Men dette språklege krumspringet skulle bli implikasjonsrikt, heilt fram til vår tid.⁷ For, denne definisjonen gir uttrykk for det domine-

rande synet i lang tid framover, enkelt sagt: *Kall det norsk, og hald det dansk!*⁸ På den eine sida, unngå å kalle dansken dansk! (Då heller nemningar som «Modersmaalet» eller «vort almindelige Skrift- og Bogssprog».⁹) På den andre sida, hald dansken rein for norske innslag! Unngå å fornorske dansken!

Fornorskinga av det danske skriftspråket – så seint, og så nødig

Men det er ikke slik språkhistoria til vanleg blir framstilt no i ettertid, etter at dansken gradvis er blitt fornorska. No i ettertid blir dette avgjørende tidspunktet i norsk språkhistorie som oftest omtala som om ønsket om å fornorske det danske skriftspråket var *main stream*, og at fornorskingsarbeidet kom i gang rimeleg kjapt etter 1814. Det blir gjerne vist til Henrik Wergeland og det han sa og gjorde tidleg på 1830-talet, og til Knud Knudsen noko seinare. I ei lærebok i norsk for vidaregående skule kan vi lese dette:

De fleste var enige om at vi trengte et eget norsk språk etter frigjøringen fra Danmark. Spørsmålet var bare hvordan man best kom fram til dette nye språket. Det var særlig tre muligheter eller metoder som ble diskutert: 1. beholde dansk som skriftspråk i Norge, 2. fornorske det danske skriftspråket over tid ved å ta inn norske ord og vendinger og skrive språket i samsvar med uttalen, 3. finne et nytt, norsk språk med utgangspunkt i gammelnorsk.¹⁰ Den første modellen ble avvist av de fleste, men de to andre dannet grunnlaget for det vi nå kaller den norske språkstriden.¹¹

Når ein les slikt, kan ein få inntrykk av at det umiddelbart etter 1814 var brei semje om å fornorske det danske skriftspråket, og at vegen dermed var staka ut, fram mot noko i retning av det bokmålet vi har i dag.¹² Men slik var det ikke. Snarare tvert om. Det rådande synet støtta *status quo*, det å halde fram med dansk som skriftspråk. Dette var det dominerande standpunktet etter 1814 og i lang tid framover.

I den samanhengen var Henrik Wergeland ein marginal figur. Det

er folk som P.A. Munch som stod for det dominerande synet: at dansk ikkje bør (og ikkje kan) fornorskast.¹³ Rett nok, på 1840- og 1850-talet kom Knud Knudsen (i konkurranse med Ivar Aasen, og i opposisjon til P.A. Munch) med sitt «dansk-norske sprogstrev»: eit program for gradvis fornorskning.¹⁴ Rett nok, i 1862 vart skriftbildet noko forenkla: *f* for *ph*, *k* for *ch*, *hus* for *huus*, *li* for *lie*.¹⁵ Og det vart slutt på fleirtalsbøyning av verb og stor forbokstav på substantiv,¹⁶ slik det også vart gjort i dansk og svensk. Men det var først ved rettskrivengsendringane i 1907¹⁷ og 1917 at fornorskninga av det danske skriftspråket skaut fart, og då under press frå landsmålet og målrørsla, som hadde stor framgang på slutten av 1800-talet og framover på 1900-talet.¹⁸

Så seint som i 1899, same året som nemninga «riksmål» blir lansert, uttala Bjørnson at «Jeg ser det som et Gode, at vi deler Skriftsprøg med Danskerne». ¹⁹

Skilmissa kom seint. Den første parallelle bokutgivinga av same bok, éi på dansk og éi på dansk-norsk, kom først i 1919,²⁰ over hundre år etter 1814 og på terskelen til mellomkrigstida.²¹ Fornorskingsprosessen fram mot 1917-rettskrivenga hadde då fjerna «vort alminnelige Skrift- og Bogsprøg» så langt frå det danske skriftspråket at forlagsbransjen rekna dei to som to språk.²² Så seint, og så nødig.

Det unike: fornorskning av dansk

I 1814 stod vi framfor ulike strategiske val med tanke på skriftspråk: (i) Ein kunne halde fram med dansk. Å halde fram med koloniherrens språk er ein velkjend strategi for koloniar som er blitt sjølvstendige – fransk i Senegal og engelsk i Nigeria. I norsk samanheng var det endå meir nærliggjande, ettersom dansk er eit nærskyldt språk. Og som nemnt, etter 1814 og i lang tid framover var dette den dominerande strategien. (ii) Ein kunne velje å gå tilbake til gammelnorsk. Prinsipielt var det mogleg. Israel valde å revitalisere hebraisk, eit urgammalt liturgisk språk. Og dei makta overgangen til ei moderne tid,

med kjernefysikk og popkultur. Men situasjonen for dei jødiske settlarane var heilt spesiell. Eit tilsvarande val var knapt realistisk i norsk samanheng (jamvel om ein kunne ha gjort felles sak med islandingane). (iii) Ein kunne ha valt å gå over til svensk. Unionen var eit faktum. Mange norske dialektar står svensken nær. Men, som nemnt, av politiske grunnar var ikkje dette eit alternativ for den norske eliten. (iv) Så kunne ein ha valt å registrere og formulere eit moderne norsk skriftspråk ut frå norske dialektar. Ein tilsvarande strategi er vald i mange land, både i Europa og andre stader (t.d. færøysk, makedonsk og slovakisk²³). Og det var dette Ivar Aasen gjorde. Ingenting spesielt ved det.²⁴ (v) Men så var det endå eit alternativ. Ein kunne gå inn for å fornorske det danske skriftspråket, steg for steg. Og slik vart det, omsider. Men dette er spesielt, eit unikt prosjekt. Det finst ikkje maken. Ingen har tenkt tanken om å ukrainisere det russiske skriftspråket steg for steg, for så å kalle resultatet ukrainsk.

Det at eit skriftspråk gradvis kan forandrist på denne måten, slik at det etter kvart blir eit nytt språk, er heilt eineståande. At denne strategien omsider vart vald og gjennomført, kan berre forklarast ut frå eit sett av særeigne vilkår – sosiale og politiske forhold så vel som forholdet mellom språka. Kort sagt, det er bokmålet som er det uvanlege og spesielle, ikkje nynorskene.²⁵

Konfirmasjon og språkleg disciplinering i statskyrkjeleg regi

På 1730-talet fekk Erik Pontoppidan i kongeleg oppdrag å skrive ei forklaring til Luthers katekisme, til bruk ved konfirmasjon.²⁶ Boka *Sandhed til Gudfrygtighed*, med 759 spørsmål og svar, kom ut i 1737 og vart den mest brukte læreboka i Noreg i 150 år. Full tittel: *Sandhed til Gudfrygtighed, udi en eenfoldig og efter Muelighed kort dog tilstrekkelig Forklaring over Sal. Doct. Morten Luthers Liden Catechismo, Indeholdende alt det, som den, der vil blive salig, har behov, at vide og giøre. Paa Kongelig allernaadigst Befalning, til almindelig Brug*. Dette var alvor: Den som ikkje kunne svare for seg under pre-

stens eksaminasjon på kyrkjegolvet, med heile kyrkjelyden som tilhøyrar, måtte gå opp på nytt.²⁷ Den som ikkje vart konfirmert, kunne ikkje gifte seg. Så her har vi disciplinering av folket, i statleg regi, med mange former for makt, frå stat og klasse til skam og seksualitet.²⁸

Men samtidig er dette ei opplæring i å lese. Og når folk tar til å lese, veit ein ikkje kva dei kan finne på å lese, og kva dei kan finne på å meine. I så måte er dette ei frigjering, ei kulturell modernisering,²⁹ slik vi ser det hos haugianarane og dei andre folkelege rørslene utover på 1800-talet.³⁰

Obligatorisk konfirmasjon og Pontoppidans danske språklege forklaring, som skulle lærast ordrett – dette er viktige saker, også språkhistorisk: Her blir all norsk ungdom drilla og disciplinert i dansk språk, i skrift og tale, frå 1730-talet og i lang tid framover.³¹ Ei skilsetjande hending i norsk språkhistorie, men sjeldan omtala i den samanhengen. Men så passar det heller ikkje inn i forteljinga om fri språkutvikling, utan statstvang og klassemakt.

(i) *Marknadsmakt og bøker*

På 1800-talet var det fordelaktig for norske forfattarar å gi ut bøkene i Danmark. Det sikra eit større publikum, og betre inntekter. Ifølgje den danske historikaren Ole Feldbæk var det så mange som 90 norske forfattarar som publiserte på danske forlag i perioden frå 1850 til 1890.³² Det omfatta «dei fire store», Ibsen, Bjørnson, Kielland og Lie, men også Amalie Skram og mange andre.³³

Tilsvarande tal finn vi hos Jens Arup Seip,³⁴ som dessutan siterer Nils Collett Vogt: «En bok trykt i forfatterens hjemland var i hine tider (i 1880–90-årene) et misfoster, dømt til å bli usolgt og ulest.» Seip legg til: «Først i mellomkrigstiden ble frigjøringen (som det vel kan kalles) fra Danmark fullbyrdet.»

Marknadskretene var eintydige. Den som ville leve av å skrive, måtte skrive på dansk og publisere i Danmark. Dette er bakteppet då Bjørnson i 1899 formulerte seg slik: «Jeg holder det for et Gode, at vi deler Skriftspråk med Danskerne.»³⁵ Ikkje vanskeleg å forstå, gitt

marknadskreftene. Men likevel, ei påfallande utsegn, fordi det uttrykkeleg blir slått fast at det dominerande skriftspråket i Noreg på den tida var dansk. Og det skjer same året som Bjørnson er med å lansere nemninga «riksmål» for dette skriftspråket, som symbolisk mottrekk mot landsmålet og målrørsla i sterkt framgang.³⁶

(ii) Foreldreaksjonen for eit dansknært språk

På hausten 1949 kom ein vennekritis av foreldre i Oslo og Bærum saman for å protestere mot språket i lærebøkene³⁷ – ikkje minst mot hokjønnsformer, som er vanlege i folkeleg tale,³⁸ men ikkje finst i dansk skriftspråk. «Foreldrebevegelsen i sprogsaken» vart etablert. I 1951 slutta Riksmaalsforbundet seg til, og «Landskomiteen for Foreldreaksjonen mot sammorsk» vart oppretta. Foreldreaksjonen var aktiv på fleire plan, og med stor effekt. Ein underskriftkampanje i 1953 gav 407 119 underskrifter.³⁹ Same år vart det sett i verk ei «retting» av språket i lærebøkene. I forlenging av dette vart dei såkalla sammorsk-bøkene brende på bål, 10–15 år etter andre verdskrig.⁴⁰

Foreldreaksjonen er eit interessant fenomen. Ikkje fordi det fanst folk som meinte at fornorskinga hadde gått for langt. Ettersom det er slik at det danske skriftspråket gradvis vart fornorska, særleg ved rettskrivingsendringane i 1907 og 1917, er det forståeleg at det rår ulike syn på kor langt fornorskinsprosessane skal gå, og også med tanke på den sosiale forankringa for språknormeringa. Kulturstriden omkring nasjon og klasse er velkjend frå 1800-talet. Det interessante er dette: at riksmaalsaktivistane fekk så stort gjennomslag, og så langvarig; at riksmaalsaktivistane ikkje innsåg (eller ikkje brydde seg om) at dei samtidig såra og stigmatiserte folk som bruker ord og former som riksmaalsaktivistane oppfatta som ufyllelege og vulgære;⁴¹ og at riksmaalsaktivistane ikkje ville (eller kunne) innsjå at det finst mange slags makt, ikkje berre i staten og hos dei folkevalde, men også i marknaden, i sosial status og i sosiale nettverk, og som definisjonsmakt.⁴²

Her er mange interessante problemstillingar for samfunnsvitskapleg forsking: Korleis var aksjonen organisert? Korleis gjekk dei fram?

Kva for sosial og yrkesmessig bakgrunn hadde aktørane?⁴³ Kva for nettverk vart aktiverte? Kva med kontaktar overfor forlag, avisredaksjonar, institusjonar i kulturlivet og politiske parti?⁴⁴ Kva med finansieringa? Når sentrale aktørar i næringslivet systematisk støtta publikasjonane til riksmålsforbundet (*Frisprog, Ordet*), var det då berre av språkpolitiske grunnar, eller var det også retta mot Arbeidarpartiet?⁴⁵ Kva med symbolmakt i form av sosial kapital, definisjonsmakt og markering av sosial status?⁴⁶ Og kva med retorikken?

Her skulle det vere nok å ta av, for ivrige forskrarar i sosiologi og andre samfunnsvitskapar. Men, nei – det finst knapt samfunnsvitskapleg forsking om Foreldreaksjonen.⁴⁷ Merkeleg. Tenk på alle tema om sosial makt og fordekt diskriminering som det er blitt forska på i norsk samfunnsvitskap, stolpe opp og stolpe ned. Men ikkje dette. Kvifor?

Det interessante er at dette ikkje vart oppfatta som interessant. Dét er i seg sjølv eit utfordrande sosiologisk spørsmål, retta til samfunnsforskarane.⁴⁸ Ikkje nok med det: Det er makt i det å få agere i fred, få agere politisk utan å bli gjort til gjenstand for forsking, for offentleg tilgjengeleg forsking. Øverland kom trygt frå det, med sine retoriske krumspring,⁴⁹ utan effektivt korrektiv. Foreldreaksjonen kom frå det meste, utan å bli gjort til gjenstand for samfunnsvitskapleg forsking.⁵⁰ Også bokbrenning kunne passere, til og med som overlagd politisk handling femti år seinare.⁵¹ Kort sagt, dei kunne utøve retorisk definisjonsmakt utan forskingsbasert korrektiv. Kva inneber dette, for oss i dag?

(iii) Språklege krumspring

Det unike ved den norske språksituasjonen er den stegvise fornorskinga av det danske skriftspråket. Det finst ikkje maken. Og dette er ein stridig prosess, med spenningar heile vegen: Kor langt skal det nye skriftspråket fjerne seg frå dansk skriftspråk? Kva for sosiale grupper og kva for regionar bør få bestemme normeringa?

Men ordet «fornorsking» blir sjeldan brukt: I 2014 vart endrings-

framlegga av den danske skriftforma i Grunnlova omtala som «modernisering», ikkje som fornorsking. I eksamensoppgåver for vidaregåande skule blir det sagt at danskspråklege tekstar av Ibsen, Bjørnson eller Skram er «tilrettelagde», eller «moderniserte», ikkje at dei er fornorska. Og når forlaga gir ut tekstar av dei same forfattarane, står det at tekstane er «moderniserte», ikkje at dei er fornorska. Men også danskane kan «modernisere» danskpråklege tekstar av Amalie Skram og Henrik Ibsen, eller av Ludvig Holberg og Peter Dass. Skilnaden er den at når vi «moderniserer» Holberg og Ibsen, er det samtidig ei fornorsking. Men nesten ingen talar om fornorsking i slike samanhengar. Kvifor? Kvifor denne vegringa mot å tale om fornorsking?

I si tid kjempa Arnulf Øverland mot det han hånleg kalla «nednorskning»: «Og husk på at ‘bokmål’ er ikke noget sprog, men en chikane, ... dette offentlige klovneri.»⁵² «Det er sinkenes babel ...»⁵³ I den samanhengen siterer Øverland eit brev, for å illustrere statens språktvang og «bokmålets» elende. Men dette er ikkje eit brev *frå* staten, men eit brev *til* staten, skrive av ein (ikkje namngitt) privatperson som klagar på skatten (og som tydelegvis mislikar staten). Samtidig er det uklart korleis (og kvifor) nettopp Øverland har fått fatt i dette brevet.⁵⁴ Kort sagt, litt å ta tak i for ein retorikkanalyse!

Lars Roar Langslet skreiv eit festskrift for Riksmålsforbundet, med tittelen «I kamp for norsk kultur» – ikkje «for norsk språk», rimeleg nok, for Riksmålsforbundet vart jo stifta til forsvar for eit dansknært språk, som reaksjon mot framgangen i norskdomsrørsla; og i dette festskriftet omtalar Langslet dette merkelege privatbrevet som «et offentlig ‘skriv’» og Øverlands retoriske krumspring som «et agitatorisk mestergrep». «Bokmål og samnorsk ble heretter jevnbyrdige navn på det riksmålsbevegelsen bekjempet.»⁵⁵

Per Petterson er ein forfattar med eit suverent språk, og eit levande bevis på at riksmålsaktivistane, med Øverland i brodden, tok skammeleg feil då dei stempla «bokmålet» som «ubrukbart» og «vulgært». Til påminning: Per Petterson fekk Språklig samlings pris 1993, Oktoberprisen 1996, Brageprisen 2000 og 2008, Klassekampens littera-

turpris 2003, Bokhandlarprisen 2003 og 2012, Kritikarprisen 2003 og 2008, Nordisk Råds litteraturpris 2009, Gyldendals litteraturpris 2013, Independent Foreign Fiction Prize 2006, Le Prix Littéraire Européenne Madeleine Zepter 2006, Le Prix Mille Pages 2006, International IMPAC Dublin Literary Award 2007, Prix des Lecteurs de Littérature Européenne 2007. Han er omsett til 50 språk.

Fram mot 2005 ivra riksmålsrårsla for å få oppheva skiljet mellom kjerneformer og klammeformer i bokmålet. Målet var klart: Det måtte bli tillatt å bruke fleire dansknære former, t.d. ved at alle norske hokjønnsord skulle kunne omgjerast til felleskjønn – «kuen», «hul-dren», «merren», «hurpen», «våronnen», «på fyllen», «ta rotten på», etc. Men dette førte til at bokmålet fekk ei uhorveleg mengd med dobbeltformer. Ironisk nok. For tilhengarane av bokmål med dansknære former har alltid kjempa for ei stram norm. Og dei har kritisert nynorsken for å vere vanskeleg fordi det der var for mange valfrie former (før 2012). Men etter frisleppet for dansknære former i bokmålet i 2005 er det bokmålet som formelt sett har fått eit vilt kaos av lovlege former. For eksempel, ta nynorsksetninga: «Ei lita jente kasta dokka si djupt ned i graset på framsida av løa der kua beita». Det er berre éin måte å skrive denne setninga på, på nynorsk. Kor mange måtar på bokmål, formelt sett, etter frisleppet? Svar: to i trettande potens. Altså, 8.192 – åttetusen eitt hundre og nittito. Kort sagt, bokmålsnormalen er i dag så vid at det opnar for eit vilt kaos. Det opnar for at bokmål kan framstå som to målformer: Kåre Willochs språk og Per Pettersons språk.

Derfor er det tilslørande når Trond Vernegg, formann i Riksmålsforbundet, i *Klassekampen* 21. april 2014, talar om «riksmål/bokmål» som eitt harmonisk språkfellesskap. Så enkelt var det ikkje og så enkelt er det ikkje. Tvert om er det nærliggjande å seie at det no er to vegar å gå for bokmålet: anten å stramme inn på bokmålsnormalen, t.d. slik at vanlege hokjønnsformer – kua, øya, hytta etc. – blir éine-former, eller å skilje mellom «bokmål» og «bokmål med dansknære former», som to målformer.

Dessutan, det er mogleg å elske nynorsk (slik Vernegg seier han gjer) og likevel – i god tru – føre ein politikk som undergrev nynorsken. Det er schizofrent. Men det er mogleg. Politisk schizofreni er mogleg, her som elles. Men om Vernegg og Riksmålsforbundet verkeleg bryr seg om nynorsken som «en viktig del av vår kulturarv og kultur og viktig for vårt samfunnsliv»,⁵⁶ bør dei ta seg bryet med å lese «Mellom nøytralitet og språksikring» av Eli Bjørhusdal, der det blir gitt grunnar for aktiv sikring av nynorsken – under føresetnad av at ein verkeleg meiner at nynorsk er ein viktig del av vår kulturarv og kultur og viktig for vårt samfunnsliv.

Til slutt

Og så, i ettertankens forsonande lys, kan det vere grunn til å ta innover seg at alle skandinaviske språk, i samtid og fortid, er våre språk, vi som er så heldige at vi får vekse opp i denne delen av verda, i denne tida. Det er alt vårt, frå Ibsen til Garborg, frå norrøne sagaer til Per Petterson, frå Selma Lagerlöf og H.C. Andersen til Haldor Laxness og Piet Hein, og mangt meir. Takk for det.

Notar

1. Øystein Sørensen 2001.
2. Eller engelsk i India, jf. Rushdie.
3. Eg spurde den irske ambassadøren om ho var god i irsk. Ho drog på det. For henne var det sjølvsagt at spørsmålet galtdt irsk, ikkje engelsk.
4. Jf. Ernst Håkon Jahr, 2014, s. 17–18.
5. Jf. <http://www.sprakradet.no/Toppmeny/Publikasjoner/Spraaknytt/Arkivet/2004/2/Svesismer>.
6. Embetsstanden hadde sterke kulturelle og personlege band til Danmark. Der hadde dei studert. (Det kgl. Frederiks Universitet i Christiania opna i 1813.) Mange hadde dansk ektefelle. Mange var danske. Jf. Feldbek 1998, s. 390.
7. For eksempel, under ein diskusjon på Det juridiske fakultet ved Universitetet i Bergen, om innføringa av menneskerettsparafragrafer i grunnlova, insisterte Inge Lønning (med emosjonell patos) på at språket i grunnlova var norsk.

8. Jf. historikaren Øystein Rian 2009: 164–169. «... de dansk-norske hadde særlig en aversjon mot det svenske språket. De merket at de norske dialektene liknet mye mer på svensk enn på dansk, og de fryktet at det ville føre til et svensk-norsk språk. For å styrke det danske skriftspråkets legitimitet i Norge skyndte de seg med å kalle det for vekselsvis norsk eller modersmålet, og de inntok en puristisk holdning til enhver fornorskning av dette skriftspråket.»
9. Dette er nemningane i jamstillingssvedtaket frå 1885, der ein kvidde seg for å bruke nemninga «dansk». Samtidig var det uråd å bruke nemninga «norsk», for no hadde ein «det norske Folkesprog». Så då brukte ein nemninga «vort alminnelige Skrift- og Bogsprog». Nemninga «bokmål», som arge riksmålsfolk fresar av (jf. Arnulf Øverland, *Bokmålet – et avstumpet landsmål*), har i så måte ei forhistorie, ved den nemninga ein brukte i 1885, for å unngå å bruke nemninga «dansk» eller «norsk-dansk».
10. Dette må vere P.A. Munch, ikkje Ivar Aasen.
11. Sitatet, som er forfatta av Ruth Vatvedt Fjeld, er henta frå læreboka *Spenn Vg3*, ved Jomisko, Moum og Texmo, 2008, s. 226.
12. Tilsvarande desinformasjon, jf. gaveboka for nye statsborgarar, *Velkommen som ny statsborger*, Arbeids- og inkluderingsdepartementet 2006, s. 22 (forfatta av Øystein Sørensen): «1814 var skriftspråket dansk, og det fortsatte det å være i årene etter 1814 [!]. Mange [!] i den norske eliten så dette som høyst utilstrekkelig.»
13. Jf. Jahr 2014: 30: «... Munch [Norsk Sprogresformation, 1832] completely rejected the notion that it would be possible to alter written Danish so that it was more Norwegian without creating a state of complete linguistic chaos. Munch felt that written Danish in Norway should be kept as it was,...» *Ibid.* s. 31: «Munch's primary concern was to keep the Danish standard as it was,... This view has been greatly under-represented in previous accounts of Norwegian language development,...»
14. Jf. *Haandbog i Dansk-Norsk Sproglære* frå 1856, *Kortfattet redegjørelse for det dansk-norske målstrev*, 1887.
15. Jf. Jahr 2014: 40 f.
16. Jf. «vi ere en Nation vi smaa».
17. Jahr 2014: 79: «After the reforms to Dano-Norwegian in 1907, the nation faced a situation whereby it now had to accommodate two distinct and officially recognized written standards, both of which differed from Swedish and Danish standards. Before then, it could be claimed that only one clearly Norwegian standard existed, that is, Landsmaal, since the other was only slightly different from the Danish written in Denmark.»
18. Jahr 2014: 55: «Only when the Landsmaal project became an imminent threat as a result of the political development of the 1870s and 1880s did Knudsen's language programme finally become more acceptable to the upper-middle classes.» Også *ibid.* s. 72.

Formatted: Norwegian

19. Sørensen *ibid.* s. 389.
20. Jf. Jahr 1994: 45.
21. Gyldental Norsk Forlag vart oppretta i 1925. Før det var Gyldental eit dansk forlag.
22. Om skriftspråk og marknadskrefter frå 1850 til 1890, jf. Feldbæk 1998: 398.
23. Bjørnson gjorde felles sak med den slovakiske målrørsla, men avskydde den norske.
24. Aasen var nøyne med å registrere. Alt han brukte, var registrert. Han konstruerer ikkje ord og uttrykk. Men han la vekt på dei indre utviklingstrekka i språket, frå gammalnorsk til vår tid. Påverknaden frå «sida», frå andre og nærskyldne språk (slik som dansk og tysk), vart tillagd mindre vekt. Dette språksynet kan sjølv sagt diskutera.
25. Jf. Jan Terje Faarlund, «Verneverdig bokmål», *Morgenbladet* 2.–8. juni 2006, s. 16. Jahr 2014: 4: «In Norway, the Nynorsk standard has always been regarded by a majority of people as the odd one out, a special case, ‘constructed’ and ‘artificial’ in nature. Bokmål, on the other hand, is generally seen as the ‘natural’ and ‘obvious’ language choice. However, from a more global perspective, there is no doubt that Bokmål is the more unusual case, in part due to its special history. There is no known parallel to Bokmål in any part of the world.»
26. Konfirmasjon vart obligatorisk i 1736, og var det hos oss fram til 1912. Pontoppidan (1698–1764) var ein interessant person. Biskop i Bergen 1745–1754. Skreiv om mange emne, m.a. om norsk språk og norske naturforhold, gav ut ein fiktiv reiseroman, *Menoza*, om ein asiatsk prins som reiser rundt i verda på sok etter sann kristendom, og redigerte dansk-norsk økonomisk magasin i 8 bd. Ein tru tenar av den dansk-norske statspietismen, men samtidig ein aktiv opplysningsmann.
27. 759 spørsmål og svar, som skulle puggast og lærast, på dansk. (Tungnemme kunne få visse fritak.) Teksten er dels endefram og resonnerande, dels tidsbestemt og merkverdig: **213. Hvad Ont forbydes os i det siette Bud?** Horerie, Ukyshed, Blodskam, bæstisk Utugt, Legemets Besmittelse, Ægte-Stands Foragt, Lyst til fremmed Deylighed og alle-haanende Urænlighed i Tanker, Ord, Gebærder og Gierninger baade i og uden Ægte-Skab. ... **225. Hvad er der mere, som kan friste til Ukyshed?** Ørkelsløshed, leiderligt Selskab, Romaner og løsagtige Elskovs-Bøger eller Billeder, letfærdige Leuge, Dands, Skue-Spil og alt det, som føder Øyens-Lyst, Kiøds-Lyst og et overdaadigt Levnet. **226. Hvad for gode Tanker kan være bekvemme til at dæmpe de kiødelige Fristelser?** At man ihukommer den allerhelligste Guds Aasyn og Nærværelse, den korsfaeste Jesum i sin legemlige Pine, de Fordømtes gruelige Smerte i Hølvede, og den urene Synds korte Glæde efter det bekjente Vers: Du skal og ey bedrive Hoer, det monne så mangen Daare, Ukysheds Synd den snart forgaaer, men Pinen længe varer.
28. *Gefundenes Fressen* for samfunnskritiske Foucault-inspirerte intellektuelle – dersom dei hadde brydd seg om norsk historie og kvardagsliv.

Formatted: Norwegian**Formatted:** Norwegian

29. Slik Max Weber ser det, i kontrast til Foucault.
30. Jf. Skirbekk 2010.
31. Danskane bytte ut Pontoppidan med *Biskop Balles lærebog* i 1794, men hos oss var Pontoppidan i bruk utover heile 1800-talet og endå lenger. I visse kyrkjesamfunn skal boka vere i bruk den dag i dag.
32. Feldbæk 1988: 398.
33. Amalie Skram har denne innskrifta på gravsteinen: «Dansk Borger, dansk Undersaat og dansk Forfatter.»
34. Jens Arup Seip 1981: 21–22.
35. Sørensen 2001: 389.
36. Som nemnt, i jamstillingssvedtaket frå 1885 bruker ein nemninga «vort almindelege Skrift- og Bogsprog». Språkforskarane Hjalmar Falk og Alf Torp bruker nemninga «dansk-norsk»: *Dansk-norsk lydlære*, 1898, og *Dansk-norsk syntax*, 1900.
37. Etter Oslo-vedtaket i 1939.
38. Med unntak av bergensk, som til gjengjeld har «eg, meg og ikkje», og det som verre er.
39. Til samanlikning: Aksjonen mot utdeling av kondom til norske soldatar i Tysklandsbrigaden i 1947 gav 440 000 underskrifter (*NRK.no–Store norske*). Aksjonen mot liberalisering av abortlova i 1974 gav 610 000 underskrifter.
40. Jf. t.d. Jahr 2014: 135–6: «Some of the means employed by the Riksmål supporters in their struggle were very insensitive. For instance, only a decade or two after Nazi atrocities had taken place in the country, young high-school Riksmål supporters threw school textbooks onto bonfire because they were written in Radical Bokmål, which was branded as ‘pan-Norwegian’ [sammorsk] by Riksmål advocates. The first of these book burnings occurred in 1956, the final in 1963 Many Riksmål supporters were not able to see that this was a totally unacceptable form of action, with unpleasant recent associations. The poet André Bjerke (1918–85), one of their ideological leaders and the founder and editor of their magazine *Ordet*, actually wrote enthusiastically about this deed – one of his articles carried the title ‘Books as fuel for the bonfire!’ [«Brennstoff til et bokbål», i *Hårdt mot hårdt*, utgitt av Riksmålsforbundet, 1963, s. 81–89.]» Om bokbrenning, sjå også Kjartan Fløgstad, *Brennbart*, Oslo 2004. Av nyare dato, bokbrenning ved Harald Hove (H) i 2005, jf. fotnote 51.
41. Jahr 2014: 134: «Riksmål supporters ... saw it as totally unacceptable that the current official Bokmål standard required their children to use forms which they had always considered ‘slippery’, ‘ugly’ and even ‘vulgar’. Riksmål supporters could not or would not recognize that this view point implied the social denigration of speakers who used these so-called ‘vulgar’ forms in their every day speech.» *Ibid.*, 134: «The sociolinguistic aspect of the conflict was obvious, but mostly denied by the Riksmål supporters.»
42. Og at det er problematisk å omtale norsk språkhistorie på 1700- og 1800-talet

Formatted: Norwegian

Formatted: Norwegian

- som «fri sprogutvikling».
43. Kva slag utdanning og yrkeserfaring? Kva med kjennskap til og vennskap med folk frå andre miljø og andre sosiale klasser, og frå andre delar av landet? Kva med kjennskap til politisk språkhistorie?
 44. Ein sentral aktivist og organisator, Sofie Helene Wigert (1913–1989) kom frå ein shippingfamilie (Olsen) og var sjølv skipsreiar, og ho var i første ekteskap gift med redaktøren i Aftenposten, J.S. Huitfeldt. Ho var redaktør for *Frisprog* (1953–1981), som fekk støtte frå sentrale aktørar i næringslivet som annonseerte regelmessig i *Frisprog*. Ho vart heidra som riddar av St. Olavs orden. Eller Henrik Groth (1903–1983) – kjend for utsøgna om to fatale ulykker i fedrelandet: svartedauden og Ivar Aasen – direktør for Cappelen forlag (frå 1947) og formann i Den Norske Bokhandlerforening og formann i Den norske Forleggerforening, styremedlem og seinare viseformann i Nationaltheatret, omtala som «den ledende forlagsmann i norsk historie» (ved sida av Harald Grieg, sitat Wikipedia), tildelt Fritt Ords Pris i 1977, Riksmålsforbundets litteraturpris i 1980, riddar av 1. klasse av St. Olavs orden. – Seier dette om makt i form av nettverk og sosial kapital? (Jf. Bourdieu.) Noko å forske på?
 45. Og kva med forhandlingane (bak stengde dører) mellom riksmålsfolk og sentrale personar i Arbeidarpartiet då aksjonen fekk politisk omfang og leiinga i Arbeidarpartiet ville ha språkfred (med tanke på neste val)? Jf. Trygve Bull 1980: 250.
 46. Jf. Bourdieu om klasemakt i form av markering nedover (*distinction*).
 47. Det einaste eg har greidd å finne, er nokre filologiske tekstar.
 48. Seier det noko om tabuisering? Om språkleg blindskap og einsidig danning? Om snever rekryttering og sosial erfaring? Og om mangel på sjølvkritisk refleksjon?
 49. Jf. Arnulf Øverlands merkverdige omtale av eit merkeleg brev, i *Bokmålet – et avstumpet landsmål*, 1949, s. 11–13; kommentar i neste avsnitt.
 50. Jahr 2014: 133: «The political right and private enterprise supported the Riksmål movement, private enterprise contributed to it financially, among other ways by advertising in every issue of the Riksmål movement's publications *Frisprog* (*Free Language*) and *Ordet* (*The Word*).»
 51. Jf. BA 12.08.2005: «*Harald Victor Hove (H)* brenner nynorskboeker for å vinne unge velgere. Nå er det laget tre reklamefilmer som skal bidra til at 22-åringen får en plass på Stortinget. Ungdomskandidaten på femteplass går til angrep på bilavgifter, spritforbudet til alle under 18 og nynorsk sidemål. I en av filmene kaster han Alf Helleviks gamle *Nynorsk ordliste* i et brennende oljefat. – Det er den gule, ja. Spynorsk mordliste, som vi kalla den, hehe. Jeg brenner den for å vise at vi vil ha bort tvangent sidemål. Nynorsk er et problem for mange som prøver å lære seg å skrive godt norsk, sier den unge Høyre-politikeren. Filmene er ment å gjøre inntrykk på unge velgere. – De skal kanskje vises på Bergen kino. I alle fall skal de legges ut på min hjemmeside, stemharald.no, som er oppe og går på mandag, sier Hove.» Hove er i dag vant byråd for skule i Bergen, vald inn av

Formatted: Norwegian

Formatted: Norwegian

Formatted: Norwegian

regjeringspartiet Høgre. – Men gode rykte vil ha det til at Hove med åra har vendt om. Slik skjer. Som då tidlegare formann i Bergen Riksmålsforening, Knud Blaauw, tok overgang og melde seg inn i Noregs Mållag. For Bergen er mangfaldig, på måtar som ikkje alltid blir forstått av folk rundt Oslofjorden. Som då bergentsentusiasten Sjur Holsen gjekk inn for Bergen som «nynorskens hovedstad» – «her nyttar me nynorsk, her er me annleis» (*De hårsåres diktatur*, 2013, s. 43ff). Eller erkebergensaren Arild Haaland som var æresmedlem i Vestmannalaget, med diplomet hengande ved inngangen til kontoret.

52. Øverland, *Bokmålet – et avstumpet landsmål*, 1949, s. 51.
53. Øverland, *Hvor ofte skal vi skifte sprog?*, 1948, s. 29.
54. Jf. fotnote 49 ovanfor.
55. Langslet, *I kamp for norsk kultur*, 1999, s. 188.
56. *Klassekampen* 21. april 2014.

DEL 4

TANKENS VEGAR OG NATURENS GRENSER
FILOSOFI OG ØKO-ETIKK

«NORSK FILOSOFI»?

Her skal eg skissere nokre trekk ved det norske filosofimiljøet frå etterkrigstida og framover, om lag 50 år – grovt sagt, frå frigjeringa (1945) til Bologna-avtalen (1999). Dette er ikkje ein omtale av bestemte personar. Heller ikkje ein løpende bokomtale. Det er eit skråblikk på filosofien dei første tiåra etter krigen, med vekt på nokre sentrale trekk, slik eg ser det.¹

Etterkrigstida var på mange måtar ein gründer-periode. Vel hadde vi hatt éin eller to universitetstilsette filosofar ved Det kgl. Frederiks, frå Treschow over Monrad til Harald Schjelderup (som i 1928 fekk omgjort professoratet, frå filosofi til psykologi). Men det var med den unge Arne Næss og miljøet rundt han at filosofien «tok av» her til lands – ved ein ny start, og i så måte som ein «nessanse» snarare enn ein «renessanse».²

Særtrekk?

Eit par tiår etter krigen, frå midten av 1960-talet, var filosofimiljøet frodig og mangfaldig. Kan vi tale om særtrekk hos norske filosofar i denne etterkrigsperioden? Eg trur det. Her er fire implikasjonsrike karakteristika, slik eg ser det:

- (i) Stridig forsoning mellom analytisk og kontinental filosofi
- (ii) Interesse for politikk og politisk filosofi
- (iii) Interesse for vitskap og vitskapsfilosofi
- (iv) Interesse for offentleg samtale og for examen philosophicum som folkeopplysning og allmenn fornøktring

(i)

Formatted: Norwayia

Bak det heile lurer krigen (som jo er alle tings far, skal vi tro Heraklit). Analytisk filosofi versus fenomenologi og eksistensfilosofi, det var i samtida også ein strid mellom det anglo-amerikanske og det tyske, med det franske i tillegg – umiddelbart prega av okkupasjonstida, men med ein undertekst prega av vår geokulturelle posisjon, mellom England og det europeiske kontinentet. Som påminning om det sistnemnde poenget: For den oppveksande slekt kan det i dag vere lett å oversjå kor nært forholdet til Tyskland og tysk kultur var i tidlegare tider. For eksempel, om lag ein tredjedel av undersåttane under danskekongen var tyskspråklege, i stor monn galdt det også for kongehuset og mange høgtståande og progressive embetsmenn, slik som Struensee; og det galdt for handel og gruvedrift, for luthersk teologi, og for vitskap og teknologi fram til første verdskrig. Og kor var det norsk kunst og kultur kom ut i den store verda? Ikkje i England, ikkje i Frankrike, men via det tyskspråklege området. Så nært! Eit kuriosum; på dødsleiet tala Karoline Bjørnson tysk, for det hadde ho lært heime i Bergen.

Kort sagt, striden gjekk djupt, og striden var emosjonell. For eksempel, då Arne Næss skreiv om Heidegger i læreboka i filosofihistorie, reagerte vennen og bergensaren Harald Ofstad, professor i filosofi i Stockholm, med heilag vreide: Næss skulle ikkje ha «strukit» slike folk «medhårs», «utan i stället ha gnuggat dem, knådat dem och stekt dem».³ (Er det «hate speech» det heiter i dag?) Så dette var den sosio-kulturelle konteksten; og den spela med. For filosofi er ein situert praksis, eksistensielt og politisk – ikkje berre ein reint intellektuell aktivitet, «over snippen».

Men sjølvsagt, som fagfilosof måtte ein fagfilosofisk gjennomtenkte og bearbeide det tradisjonelle skiljet mellom analytisk og «kontinental» filosofi, t.d. mellom Russell og Ryle, og Austin og Strawson på den eine sida og Heidegger og Husserl, og Sartre og Merleau-Ponty på den andre – og med Wittgenstein som meir av «a moving target» i denne samanhengen. Her var det mange som bidrog. I ettertid er det

gjerne diskusjonane mellom Arne Næss og Hans Skjervheim, og miljøa rundt dei, som blir framheva – t.d. med referanse til Næss' *Erkenntnis und wissenschaftliches Verhalten* (på tysk, 1936) og Skjervheims *Objectivism and the Study of Man* (på engelsk, 1957). Men det var fleire som deltok i dette faglege formidlingsarbeidet. Dagfinn Føllesdal arbeidde med Husserl og Quine. Jakob Meløe (og «jakobinarane» i Bergen) arbeidde med den seine Wittgenstein, med «praksiseologiske» føresetnadsanalyser av enkle handlingar, i opposisjon til «possibilismen» hos Næss, som då var på veg bort frå sin tidlegare reduksjonisme.

Her som ofte elles i filosofien: Ikkje alt kom på prent; samtalane levde sitt liv på livlege seminar og sine nachspiel («den vackraste visan om kärleken ...») – dét galdt ganske allment på 60-talet og utover, ikkje minst hos nerdete natteramnar som Jakob Meløe og Hans Skjervheim, som omgav seg med nyfikne og diskusjonsglade kolleger og studentar. I dette filosofiske formidlingarbeidet, mellom analytisk og «kontinental» filosofi, inngjekk det også årelange seminar og diskusjonar ved Universitetet i Bergen, med utgangspunkt i den seine Wittgenstein og den tidelege Heidegger – ei forlenging av «praksiseologien» med innslag både frå Kant og analytisk språkfilosofi i samtidia – ankerpersonar var Kjell S. Johannessen, Tore Nordenstam, og Gunnar Skirbekk.⁴

(ii)

Mange vestlege filosofar vart politisk interesserte og engasjerte under Vietnam-krigen og studentopprøret på 1960–70-talet. Norske filosofar vart «politiserte» lenge før. Under krigen. Ikkje berre som privatpersonar, men også som filosofar: Arild Haaland skreiv doktorgradsavhandling om nazismen (*Nazismen i Tyskland. En analyse av dens forutsetninger*, 1955). Arne Næss var (i 1948–1949) leiar for eit UNESCO-prosjekt om demokratiet og aust–vest-konflikten (saman med Jens A. Christophersen og Kjell Kvalø, *Democracy, Ideology, and Objectivism: studies on the semantics and cognitive analysis of*

ideological controversy, 1956). Som student kom Knut Erik Tranøy tilbake fra tysk konsentrasjonsleir (jf. *Tysklandsstudentene*, Michael Sars og Knut Erik Tranøy, 1946) og hadde tenkt å bli diplomat, før han gikk over til filosofien. Hans Skjervheim avtente verneplikt i Tysklandsbrigaden og vart seinare kjend med Karl-Otto Apel og Jürgen Habermas.

Då politiseringa kom på slutten av 60-talet, var norske filosofar i stor grad både politisk engasjerte og rimeleg vel bevandra i politisk teori, t.d. frå Kant over Hegel til Marx, og vidare til nymarxisme og samtidig politisk tenking (jf. t.d. Pax-bøkene *Essays om Hegel og Marx* ved Jon Elster, *Er ideologiane døde?* med bidrag frå Øyvind Østerud, Jon Hellesnes, Gunnar Skirbekk, Eyvind Dalseth og Audun Øfsti, begge 1969, og *Nymarxisme og kritisk dialektikk* ved Gunnar Skirbekk, 1970, med litteraturliste over norske bidrag 1957–1969).

(iii)

Miljøet rundt den unge Næss var genuint interessert i forsking. Næss sjølv var mest interessert i empirisk forsking, i naturvitenskapane, men også på andre felt. Oslo-skolen i semantikk la nettopp vekt på empirisk gransking, i kontrast til språkfilosofar som tok utgangspunkt i førstperson-innsikt hos dei som bruker sitt eige morsmål (jf. språkfilosofien hos Austin og Ryle, i kontrast til den empiriske sematikken hos Næss, t.d. i artikkelen «*Truth as Conceived by those who are not Professional Philosophers*» frå 1938). *Inquiry* var namnet på tidsskriftet som Næss skipa i 1958. Rundt han var det unge samfunnsforskarar som Vilhelm Aubert, Johan Galtung og Stein Rokkan.

Men også forskarar som stod i ein kritisk dialog med Næss, slik som Hans Skjervheim og Dag Østerberg, kom med innspel til debatten om dei nye samfunnsvitenskapane, ikkje minst om dei filosofiske føresetnadene og dei dominerande paradigma i denne samfunnsforskinga. Her inngår positivismedebatten, med utgangspunkt i dei nye samfunnsvitenskapane (jf. t.d. Hans Skjervheims «*Deltakar og tilskodar*» og andre vitenskapsfilosofiske essay med fokus på samfunnsvitenskapane).

Denne debatten fekk også nedslag i sentrale humanistiske fag, som i diskusjonen mellom Egil A. Wyller og Knut Erik Tranøy om metodeproblem i åndsvitskapane (jf. *Brytninger i tidens tankeliv*, ved Asbjørn Aarnes, 1960).

Kort sagt, her var det diskusjonar på eit breitt felt, overfor ulike vitskapar og fagmiljø. Det som kanskje kan framhevest som ein felles leist, er ei blanding av genuin interesse for det som folk i andre fag arbeider med, og ein nærgåande kritikk av det filosofane såg som uforløyste føresetnader og innsnevrande perspektiv. Ikkje avstandskritikk, og heller ikkje underdanig servilitet overfor andre fag. I så måte la ein opp til eit tverrfagleg samarbeid som på same tid er respektfullt og kritisk. På sikt skulle dét bere frukter, jf. Jeløya-konferansen i regi av forskingsrådet i 1975, der faget «vitskapsteori» vart definert og promovert, med Knut Erik Tranøy som ein sentral person, men med deltaking av viktige forskarar frå mange disiplinar (meir seinare).

(iv)

I ettertid har det vore vanleg å framheve motsetningane, t.d. mellom Næss og Skjervheim. Sant nok, der og då – på det filosofiske plan. Men då er det lett å oversjå at dei i praksis hadde mykje til felles. Ikkje i personleg stil, den var ulik, på mange vis. Men i verdsetjinga av filosofi som tøff, men sakleg diskusjon (*Auseinandersetzung* seier tyskarane, *holmgang* sa ein i Bergen). Og idealet om universitetet som eit kritisk og sjølvkritisk fellesskap, prega av fagleg fridom og engasjement – eit kreativt aristokratisk anarki, om vi kan uttrykke det slik. Det forutseilege og kontrollerte universitetsliv, i undervisning og forsking, var dei begge imot. Felles var også synet på offentleg samtale, det at filosofane bør delta i offentlege diskusjonar om sentrale samfunnsspørsmål – anten det gjeld krig og det gode liv eller vitskapens rolle i moderne samfunn. Her kjem erfaringane frå krig og okkupasjon inn på nytt: Filosofane, også filosofane, har eit medansvar for å halde oppe ein open og opplyst samtale om viktige spørsmål.

Skjervheims revitalisering av det kritiske filosofiske essayet er eit uttrykk for dette. Det same gjeld for Næss' arbeid med tolking og presisering, og argumentasjonslære, som fast innslag i dei førebuande prøvene. Nyttig for framtidige akademikarar, ja visst – men også viktig, ja, særleg viktig for å motverke ullen og uklar retorikk, slik vi opplevde det i striden mellom totalitære ideologiar, med fatale konsekvensar.

Underteksten, både for Næss og Skjervheim, er kampen for fornøktring og opplysning. Dét er det lett å gløyme, når ein (med god grunn) drøftar dei filosofiske motsetningane mellom dei to (til ulike tidspunkt). I så måte kan dette minne om Popper og Habermas. Usamde filosofisk, men begge går inn for det opne samfunn. Falsifisering versus den tvangsfrie tvang av dei betre argument. Tolking og presisering versus den kritiske refleksjon. Konfrontert med mørkemaktene blir fronten den same.

All right. Vi har her, med nokre kjappe grep, prøvd å vise at norsk filosofi i etterkrigsperioden kan seiast å vere prega av fire karakteristika – filosofisk forsoning mellom analytisk og «kontinental» filosofi, interesse for politikk og politisk tenking, interesse for forsking og for vitskapsteori, og vilje til å vere med i den offentlege samtalen og bidra til nøktern folkeopplysning, også som undertekst for arbeidet med dei førebuande prøvene. Og så er det samspele og overgangar mellom desse fire særdraga. Uansett, det får bli med dette, i denne omgangen.

Institusjonelle rammer

Som supplement til dette meta-filosofiske perspektivet kan vi minne om nokre grunntrekk ved den institusjonelle situasjonen for norsk filosofi i denne perioden.

Det er naturleg å starte med examen philosophicum, og det av tre grunnar: (a) Med examen philosophicum har norske filosofar ein brei kontakt med ungdom under utdanning. Det inneber samtidig at nor-

ske filosofar må lære seg å snakke på ein forståeleg og relevant måte, om grunnleggjande filosofiske spørsmål, overfor unge folk. Tilsvarende for dei som skriv lærebøker. På sitt beste kan dette vere ei nyttig trening. (Så kanskje det ikkje er heilt tilfeldig at ein litterær variant av det som var tenkt å skulle bli ei lærebok i filosofihistorie, enda opp som ein internasjonal suksess – *Sofies verden* av Jostein Gaarder.) Men her som så ofte elles kan situasjonen lett bli tvitydig. Når examen philosophicum blir skilt frå fagstudiet og frå pågåande forsking, og når studentane blir mange og krevjande – slik at lærarane må lese «nedover» i staden for å lese «oppover», eller på tvers, ved å lese og diskutere med kvarandre – då står oppleget i fare for å bli ei påkjenning. (b) I gründer-perioden, dei første tiåra etter krigen, kan opplegga til examen philosophicum – filosofihistoria med tolkingslære og argumentasjon – ha spela ei viktig rolle som felles læringsarena for unge filosofar, og dermed som ei felles fagleg referanseramme. Kva dei no elles dreiv med, filosofane, dei kunne klassikarane og dei såg verdien av tolking og presisering og av sakleg argumentasjon! Det er ikkje lite berre det. (c) Og så kom eksplosjonen i universitetssektoren. På kort tid, særleg frå tidleg på 1960-talet og framover, fekk vi ei rivande utvikling av universitetssektoren. Og fordi alle studentar ved norske universitet (med få unntak) skulle ha examen philosophicum, fekk vi mange faste stillingar for filosofar. Når det gjeld faste universitetsstillingar, vart vi raskt ei «stormakt» i Norden. (Det vart sagt at berre institutta i Toronto og Beijing hadde fleire fast tilsette filosofar enn instituttet i Oslo.) Etter krigen hadde Arne Næss det eine faste professoratet. Derfor hadde folk rundt han gjerne ein bakgrunn eller eit fotfeste i andre fag – Vilhelm Aubert, Stein Rokkan, Johan Galtung, men også Hans Skjervheim, kom frå sosiologien, Egil A. Wyller var også filolog, og Gutorm Fløistad var offiser. Noko skal ein leve av, og noko skal ein leve for (som presten sa). Fast stilling ved universitetet, som filosof, var det få som drøynde om. Desto meir dramatisk var stillingeksplosjonen i den etterfølgjande perioden. Og fordi det vart stillingar ved universiteta, vart det også fleire som satsa

på filosofi som fagstudium, noko som igjen førte til fleire stillingar ved universiteta.

Kort sagt, talar vi om dei institusjonelle rammevilkåra for filosofien, kjem vi ikkje utanom examen philosophicum – på godt og vondt. Men det er også eit par andre faktorar som bør nemnast i den samanhengen: (i) Nettopp fordi gründerane i norsk filosofi ikkje berre dyrka tradisjonelle faginterne problemstillingar, men også viste interesse for forsking i andre fag, framstod filosofien etter kvart som ein respektable aktivitet også blant kollegaer i andre fag. Framståande filosofar vart sett på som fagleg relevante og som personar ein kunne samarbeide med. Knut Erik Tranøy, gründer av filosofimiljøet ved det nyopprettet universitetet i Bergen, er eit typisk døme. Dagfinn Føllesdal eit anna. Filosofane opparbeidde ein sosial «kapital» (jf. Bourdieu) i andre fagmiljø. Det er nærliggjande å sjå Jeløyakonferansen i 1975 i dette perspektivet. Interessa for politiske utfordringar og politisk tenking slo ut i same lei. Det same kan seiast om deltagninga i det offentlege rom. Filosofane var synlege, på mange arenaer – frå Arne Næss til Hans Skjervheim, frå Egil A. Wyller til Arild Haaland, frå Dagfinn Føllesdal til Jon Hellesnes. (ii) I tillegg kom mediasituasjonen: Avisene tok inn lange kronikkar, allmenntidsskriftene hadde høge abonnementtal, og med studentrevolten vart diskusjonane heftige. Dette gav gode vekstkår for filosofien i den første perioden (før AKP (ml) kom inn og øydet diskusjonskulturen⁵). Gymnas og universitet var enno eliteinstitusjonar, no befolka av «gåverik ungdom» frå landet og frå andre sosiale sjikt enn dei som tidlegare hadde dominert. (I så måte var 1968 eit tilsvart til 1884: Folket inntok bastionen for den dansk-norske embetsstanden, universitetet.⁶) Studia innanfor forskingsfakulteta (HF, SV og MatNat) var enno opne og frie, med rom for lesing og diskusjon på tvers av fag og utover oppstilte pensum. Lærarane og lektorane hadde arbeidsforhold som gjorde det mogleg å følgje aktivt med i diskusjonar og faglege publikasjonar. Og litteratur på tysk og fransk var som oftast ikkje ei hindring for den som hadde examen artium ved eit norsk gymnas.

Tre tidsbilde

Media den gong var aviser, bøker, tidsskrifter og offentlege møte. Her er tre tidsbilde av filosofiske feidar i norske media.

- (i) Då Arne Næss lanserte ei nye lærebok i filosofihistorie for dei førebuande prøvene i 1953, førte det til ein lang og vidløftig debatt i tidsskriftet *Farmand*, ein debatt som tok til den 23. januar i 1954, ved ei bokmelding av Amund Hønningstad, og som vara heile våren, fram til juni, med innlegg i nummer 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15–16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24 og 25.⁷ Debatten resulterte i eit møte i Ingeniørenes Hus, som vara frå klokka 20 til klokka eitt om natta. Debatten viste at det var interesse for filosofi, og at det fanst ei ulmande misnøye med Næss' filosofi. Innvendingane gjekk særleg ut på at filosofien hans ikkje gav hjelp i livsførselsspørsmål (denne innvendinga går tilbake til ein bokomtale av Emil Smith, i ein kronikk i *Dagbladet* 24. juli 1953). Mot desse innvendingane vart det frå næssiansk hald svara at vi bør skilje mellom å «forkynne» eller «suggerere» og å fremje «logisk og saklig meningsutveksling». I bakgrunnen ulmar «positivismestriden» (i referatet frå møtet i Ingeniørenes Hus dukkar Skjervheims namn opp, som ein av dei som tok ordet). Men allereie fem år seinare, i 1959 (i *Festschrift til A.H. Winsnes*, professor i idéhistorie), publiserte Næss ein artikkel som inneheldt ein klar kritikk av empirismen, og som munnar ut i filosofisk skeptisisme (og mot slutten av livet publiserer Næss publikumsvennlege skrifter om livsfilosofiske spørsmål, t.d. *Livsfilosofi* frå 1998). Kort sagt, medieinstitusjonane den gong – aviser, bøker, tidsskrifter, offentlege møte – gav rom for stridig ordskifte om filosofiske spørsmål, jamvel om kvaliteten på mange av innlegga kunne vere så som så.
- (ii) I 1959, fjorten år etter krigen, vart det gitt ut to bøker der Heidegger er inspirator, og der Heideggers filosofi får positiv omtale, nemleg *Fra Homer til Heidegger*, og *Tidsproblemet hos Olaf Bull. Et eksistensfilosofisk bidrag*, begge forfatta av Egil A. Wyller. Wyller

skriv mellom anna om Heideggers «sannhetsbegrep», og dermed var debatten i gang. Og ikkje utan grunn. Wyller hevdar at Heidegger sokjer «hen til diktingens spesifikke form for sannhet» og at dette munnar ut i ein analyse av «usannheten, løgnen». Vidare seier Wyller at «[v]ed å uttrykke seg slik under en av Europas skjebnetimer, bidro vel Heidegger til den begrepsforvirring med tilhørende moralsk instinktfordervelse, som ble en vesentlig betingelse for den tyske tragedie». Vi minner om at Wyller samtidig meiner at Heidegger er ein viktig filosof.

Slik vart Heideggers sanningslære lansert her i landet. Reaksjonane lét ikkje vente på seg. Året etter, i 1960, gav Johan Torgersen, profilert professor i anatomi, ut boka *Naturforskning og katedral*, der det heller ikkje vart spa på krutet. Under overskrifta «Tanken som naturens og menneskets fiende» kan vi lese: «Heidegger, heter det hos en av våre idéhistorikere [Wyller], har funnet tilbake til sannhetsbegrepet i det dunkleste av det dunkle, hos en Heraklit, for hvem ‘alt flyter’, det ikke skjulte over i det skjulte, sannhet over i løgn, væren i ikke-væren. Visstnok, heter det, bidro denne filosofien til den moralske forvirring som ble Tysklands siste ulykke, men dette er ikke noen grunn til å forkaste den som usann.» «Om nazismen er død, er den tyske filosofi like rik på ingredienser til resepter av samme art, ...» «Heideggers være og ikke være er den Goebbelske dødskultus. Hans lære om løgn og sannhet, som bygger på det selvfølgelige, at de betinger hverandre, blir i praksis det Goebbelske forhold til sannheten.» Av Tollak Sirnes, professor i psykiatri, vart Torgersens bok omtala på denne måten: «I dag, med Heidegger, er den tyske filosofi snarere oraklets organ par excellence – med en bestemmende innflytelse på politikken, en innflytelse som er like sterk i dag, bare at den er så vanskelig å gjennomskue. Han [Torgersen] er enig med Schweigaard som skrev: ‘Den tyske filosofi har gjort meget ondt, den har fordervet mange gode ånder, det er på tide å gjøre det av med den’...» «Mens Torgersen frykter den tyske mentalitet slik den har gitt seg uttrykk i tysk filosofi og politikk, er han en beundrer av engelsk

mentalitet.» Den 12. april 1961 publiserer professor Torgersen ein kronikk i *Verdens Gang*, med tittelen «Hitler er død – Heidegger leve!». Debatten heldt fram.⁸ Poenget vårt er dette: Media gav rom for debatt om filosofiske spørsmål, og debatten hadde temperatur. Engelsk mot tysk. Dei geokulturelle spenningane i etterkrigsperioden kjem klart til uttrykk.

(iii) Filosofien stod ikkje sterkt i Noreg fram til etterkrigstida.⁹ «Nordmenn les ikkje filosofi», det var svaret som vart gitt av ein tidlegare forlagskonsulent då han sommaren 1958 fekk sjå eit manuskript som bar tittelen *Nihilisme? Eit ungts menneskes forsøk på å orientere seg*. Men Hans Skjervheim fekk sjå det. Asbjørn Aarnes og Egil A. Wyller fekk sjå det. Forleggar Johan Grundt Tanum vart kontakta. Før jul hadde boka gått i to opplag. Etter 13 månader var boka omtala av eit 70-tals personar i over 40 ulike aviser og tidsskrifter, i tillegg til korte pressemeldingar.¹⁰ Noko hadde skjedd. Tida var overmoden. Nordmenn las filosofi. Tanum fekk blod på tann. Bokserien *Idé og tanke* kom i gang to år etter (i 1960, fram til 1985). Snart kom Pax-bøkene (1964). Det var ei vårløysing for filosofisk litteratur i norske forlag og i det offentlege rom meir allment.

Ein av dei som fylte rommet, var Hans Skjervheim. Med Skjervheim fekk vi på mange måtar eit nytt klima, eit nytt intellektuelt klima. Han var ikkje berre særeigen med tanke på tema, men også med tanke på arbeidsmåte og veremåte, som filosof og intellektuell. For det første, han var ein samtalens mann, ein folkeleg Sokrates, som gladeleg diskuterte med alle – med studentar og kollegaer av ulikt slag, og med folk flest, høg og låg. For det andre, han dyrka det filosofiske essayet, tekstar som kan lesast med utbyte på ulike nivå, av lek og lærde. Kort sagt, eit nytt intellektuelt klima. Men han var ikkje aleine. Han stod i si tid, frå slutten av 50-talet, gjennom 60-talet og fram på 70-talet. Det var endringar på gang. Studentopprør og ekspansjon i universitetssektoren. Her var Hans Skjervheim i sitt ess. I alle fall: Han

dukka opp på ulike stader og til ulike (og underlege) tider der det vart tenkt og diskutert. Ofte uoppfordra, og ubeden, som når han sveiv i gangane og banka på dørene hos kollegaer (i ymse fag), anten for å fortelje om noko han hadde funne hos Husserl eller Hegel, eller for å fortelje rette vedkommande at han eller ho er ureflektert, og at dei i grunnen har misforstått det dei driv på med. Slik blir det trøkk av. Men fred er ei det beste, når ein vil fremje fruktbar drøfting og fagleg kvalitet. Universitetspolitisk var han, liksom Arne Næss, ein slags aristokratisk anarkist: brodd mot det nye universitetet med målstyring og ytre kontroll, brodd mot det gamle universitetet som nedstøva embetsmannsskule. Saman med folk som Næss og Tranøy var Skjervheim ein av dei som fornya norsk filosofi i etterkrigsperioden. Vi minner om dei nemnde fire punkt: (i) forsoning mellom kontinental og analytisk filosofi (som også var ei geopolitisk forsoning mellom det tyske og det anglo-amerikanske), (ii) interesse for vitskapane (kritisk, men positiv til vitskapleg forsking), (iii) interesse for politikk (før Vietnam, prega av erfaringane frå verdskrigen), og (iv) interesse for offentleg samtale (ikkje som «popularisering», men som open og opplyst meiningsutveksling). – Og når vi no er så godt i gang, kan vi sjå litt stort på det: I 1884, 70 år etter 1814, måtte embetsregimet vike plassen for den folkelege opposisjonen. Men universitetet, Det kgl. Frederiks, var framleis embetsstandens bastion. Vel 80 år seinare, utpå 1960-talet, då universitetssektoren ekspanderer og studentopprøret set inn, vart universitetet endra. Eit nytt klima, nye kodar. Her vestpå, ofte ved gåverik ungdom frå landet, for ikkje å seie, frå landsgymnaset. Nye folk, og nye paradigme, som Kuhn seier. Og midt i dette står Skjervheim, filosofisk og folkeleg på same tid. Men, kor lenge var Adam i paradis? Kor lenge var Hans i sitt ess? (a) Universiteta vart masseinstitusjonar, med målstyring og kontrollregime, med fagleg spesialisering og fragmentering, der kvar er salig i sitt fag – filosofar utan samfunnsvitskapleg skulering, samfunnsvitarar utan filosofisk skulering. Og når universitetsfolk ikkje tar dei tverrfaglege holmgangane på heimebane, kan det ende som komedie i media, som hos

Harald Eia. Kva anna kan ein vente? (b) Med AKP(ml) vart diskusjonskulturen raserter – strategisk handling i staden for gjensidig jakt etter betre argument; overtale i staden for å overtyde. (c) Og med marknadsstyrte massemedia tok journalismen over i viktige fora for offentleg meiningsutveksling; målet er å selje «produktet», eventuelt å «setje dagsorden» og i så måte å påverke og overtale, snarare enn å dyrke den tvangsfri tvang ved dei betre argument. (d) Og dei tunge institusjonane, på marknaden og i offentleg forvaltning, tok over – i tillegg kom frittsrevande direktorat og konsulentar med uklar kompetanse, og personar som glir mellom det å vere politisk valde og ha folkets tillit, og det å arbeide for ein marknadsstyrta PR-bransje. Tida vart tyngre, også for Hans Skjervheim. Klimaet vart eit anna. Då han gjekk ut av tida, i 1999 (det året Bologna-avtalen vart underskriven¹¹), hadde mangt forandra seg, også for filosofien, fagleg og institusjonelt.

Universitetet i Bergen

Med fleire universitet her i landet vart også filosofien og filosofiens kår meir mangfaldig. Her er nokre merknader til det som skjedde ved Universitetet i Bergen, og det kan då vere naturleg å fokusere på Knut Erik Tranøy: Han kom til Universitetet i Bergen i 1959 som professor i filosofi ved Filosofisk institutt, som var oppretta same år, og han vart «the founding father» for instituttet, til hell og lykke for instituttet og for den status faget fekk ved Universitetet i Bergen. Han var rett mann på rett plass til rett tid. Grunnane er mange. Hans faglege soliditet, hans pedagogiske evner, hans administrative grep, og hans tillitvekkande omgang med kollegaer i andre fag. Samla sett gav dette ein lykkeleg start for instituttet. Då han drog tilbake til Oslo etter nær 20 år, kunne faget og instituttet leve vidare på det grunnlaget han hadde lagt, og på den «sosiale kapital» han hadde opparbeidd for filosofien ved universitetet. Det er grunn til å framheve det Knut Erik Tranøy har betydd på fleire område: Han kom til Bergen med fagleg og personleg kjennskap til Ludwig Wittgenstein. Dette slo rot i mil-

jøet, både fagleg og institusjonelt. Det var særleg Kjell S. Johannessen og Tore Nordenstam som vidareførte tenkinga ut frå Wittgenstein, med vekt på den seine Wittgenstein (og med Jakob Meløe som sjuan-de far i huset), mellom anna ved drøfting av ferdigheitskunnskap (så-kalla taus kunnskap) og ved bidrag i humanioras vitskapsfilosofi (med særleg fokus på estetikk). Samtidig vart eksempel-baserte føreset-nadsanalysar av enkle handlingar, inspirert av Wittgenstein, drøfta og vidareutvikla ut frå talehandlingsteori og diskursteori, inspirert av Apel og Habermas; fokus var forholdet mellom situering og gyldig-heit, seinare også mellom rasjonalitet og modernitet.¹²

Tranøy kom dessutan med sterke interesser i moralfilosofi. Det er karakteristisk for hans opne sinn og intellektuelle kraft at han, som sekulær person, var ein internasjonal kapasitet på moralfilosofien hos Thomas Aquinas. Interessene hans for etiske spørsmål retta seg både mot filosofiske grunnlagsproblem og mot anvendt etikk. Han gjekk inn i dei nye diskusjonane innanfor medisinsk etikk, alltid i nær dia-log med dei som arbeider i fagfeltet. I tråd med dette stod Knut Erik Tranøy dessutan sentralt i lanseringa av det som vart heitande «vit-skapsteori» her i landet. Såleis var han ankerperson for Jeløya-kon-feransen i 1975, der fagfeltet «vit-skapsteori» vart definert som eit tverrfagleg forskingsfelt der empirisk og historisk forsking skulle kombinerast med kjennskap til det fagfeltet det vart forska på og der forskinga dessutan skulle vere filosofisk informert.¹³ Senter for vit-skapsteori ved Universitetet i Bergen er eitt av resultata av denne innsatsen. Og endeleg, Knut Erik Tranøy hadde sine skilsetjande erfaringar frå konsentrasjonsleirane i Tyskland, noko som mellom anna slo ut i ei sterk interesse for å halde oppe ein sivilisert offentleg sam-tale. Han var aldri ein intellektuell i elfenbeinstårnet. Han deltok i det offentlege ordskiftet, og han signaliserte for dei yngre at også dette var ein del av kallet, som filosof og intellektuell. I samsvar med dette opplysningsidealalet la han ned eit stort og avgjerande arbeid for examen philosophicum ved Universitetet i Bergen, både som ein glim-rande førelesar og dermed som eit føredøme for dei yngre, og som

universitetspolitikar som gav ex.phil. ein nye struktur prega av eit nært samarbeid med dei ulike fakultet. Knut Erik Tranøy gav yngre kollegaer på same tid frie hender og klare signal om fagleg soliditet. Betre kunne det ikkje vere. Under hans leiing, og i det gamle universitetssystemet då universitetet enno var eit universitet, var det mogleg å kombinere undervisning og forsking, og deltaking i offentleg ordskifte.

Instituttet i Bergen var ung, med unge folk. Og i Bergen var det ikkje eit institusjonelt skilje mellom filosofi og idéhistorie. Dét hadde faglege implikasjonar. For, grunnhaldninga blant bergensfilosofane var at vi som filosofar er forplikt på *fornuft*, men at fornufta er *situert*. Dét kan seiast å vere eit felles utgangspunkt, anten ein var fenomenolog, språkfilosof, nymarxist, prakseolog eller transcendentalpragmatikar.

Geokulturelt ligg Bergen på Vestlandet, tida er 60-talet, og universitetet ekspanderer. Oppvakt og politisert ungdom, med (såkalla) motkulturell ballast, inntok universitetet. Dei var som nordmenn flest, men med eit anna perspektiv i tillegg. Dét lettar refleksjonen. Det bidrar til twisyn. Folkeleg og filosofisk på same tid. Samtale med alle, høg og låg. *Sjå* dei ein talar med. Og skriftleg, det filosofiske essayet – tradisjonen frå Holberg og Vinje, til Skjervheim, Skirbekk og Helliesen. Så vart det sagt at ved instituttet i Bergen var hovudmålet nynorsk, med tysk som sidemål. For, administrativt er vi homogene, men vi var meir fleirkulturelle enn mange er klar over.¹⁴

Som nemnt, Tranøy var ein av ankermennene bak Jeløya-konferansen (1975), og dermed i arbeidet for å styrke vitskapsteori her i landet. Vitskapsteori forstått som forsking om forsking, men med krav om at vi bør kjenne det faget og familjøet vi forskar på (det som vart kalla «dobbeltkompetanse»), og med krav om at ein bør vere filosofisk skulert og reflektert. Slik vart fagfeltet definert, etter initiativ frå forskingsrådet, og med pengar frå same instans, for å fremje faget ved alle fire universitet. Mellom anna vart framståande utlendingar inviterte, ofte med rundreise til fleire universitet. Folk var enno

ublaserte. Ei reise til Tromsø – die nördlichste Universität der Welt – kunne framstå som attraktivt, også for ærverdige professorar som Gadamer eller von Wright. I Bergen, med utgangspunkt i Tranøys innsats, vart det oppretta eit permanent interfakultært senter for vitenskapsteori (1987), som mellom anna fekk ansvaret for det vitskaps-teoretiske opplegget til doktorgraden ved alle fakultet.¹⁵

Etter initiativ frå Tranøy vart examen philosophicum tilpassa dei ulike fakulteta. Dermed vart nye lærebøker skrivne. Samtidig omfatta undervisninga både førelesingar og gruppdiskusjonar med skriftlege oppgåver. Læreboka i filosofihistorie for samfunnsvitenskapsstudentane vart utarbeidd i samråd med studentane, ved bruk av enkle stensilutgåver i fire semester, før manuset gjekk til forlaget for bokutgiving (kapitalinteressene i forlagsverda måtte vente). Fleire reviserte utgåver følgde, også på andre språk, mellom anna langs Silkevegen, frå aust til vest, frå Beijing til Beirut, på kinesisk, usbekisk, tadsjisk, persisk, azeri, russisk, tyrkisk, serbisk, og arabisk – *A History of Western Thought*, på engelsk, ei filosofihistorie som samtidig omfattar vitskapar og modernisering. Kanskje var det derfor boka vart attraktiv for land i skjeringsflata mellom fallert marxisme og ekspansiv islamisme? «Kva er det med Vesten?» «Kva er det med modernitetten?»¹⁶

Filosofi høyrer ikkje heime berre i bokhyllene. Filosofi er også ein diskursiv praksis, gjerne ansikt til ansikt, der vi fysisk og sosialt «ser» dei vi talar med, og der vi i fellesskap søker betre innsikt. Diskusjonsgruppene var viktige, også for studentane til examen philosophicum. Fungerte det? Kanskje. I alle fall for somme, slik som for henne som på eit offentleg møte tok kontakt med sin gamle lærar og takka for sist: Dei som var med i diskusjonsgruppa til examen philosophicum hadde halde fram, heile studiet igjennom, og dei diskuterte enno, 40 år etterpå.

Etterord

Verda endrar seg. Vi endrar oss. Fleire folk i faget. Sterkare spesialisering. Dermed blir det verre å følgje med, utover eigen spesialitet og eigne nettverk. I tillegg kjem det institusjonelle: Bologna, med sterke marknadsutsetjing og meir kontroll. Og med kortare kurs og kjappare prøver. I den monn filosofi er eit danningsprosjekt som krev innsikt i mange posisjonar og diskusjonar, med fokus både på argument og på situering, og dessutan eit danningsprosjekt som krev refleksjon over eigne og andres føresetnader, så er denne utviklinga ikkje av det gode. Sjølvsagt, drill er bra. Veldig bra. Men blir det berre drill, er det ille. Engelsk er også bra, som *lingua franca*. (Og heldige er vi som står det så nær.) Men det meriterande fokus på engelskspråklege artiklar i spesialiserte tidsskrifter er ikkje bra for den offentlege samtalen på morsmålet, der også filosofien har ei gjerning å gjere. Og tapet av tysk og fransk som alternative framandspråk kan i mange tilfelle vere eit tap også for filosofien.

Men så er jo filosofien meir utbreidd enn tidlegare! Sant nok. Både i skule og i media. Godt så. Men ikkje berre godt. For det er ikkje gull alt som glimar. Og ikkje alt er filosofi som går under namnet. Ofte er det *philosophy light*. I hyllene hos bokhandlarane utgjer filosofien ein liten del i forhold til spiritisme og okkultisme og kvasireligiøse livssynsbøker. Så av og til kan ein lure på om «litt» filosofi, av det ulne slaget, er verre enn ingenting.

Og likevel. I moderne komplekse og kriseramma samfunn er filosofi viktig, objektivt sett. Han trengst. Og ganske særleg, vil eg meine, dersom filosofane maktar å reflektere over og formidle mellom ulike filosofiske posisjonar og tradisjonar, om dei maktar å forhalde seg opplyst og kritisk til ulike vitskapar og vitskapsbaserte profesjonar, om dei maktar å forhalde seg opplyst og reflektert til ulike politiske og samfunnsmessige utfordringar, og om dei også maktar å ta del i det offentlege ordskiftet på ein open og opplyst måte. Ikke slik at kvar og ein skal gjere alt dette, til kvar tid. Men slik at «lauget» samla sett kan yte sin skjerv på alle desse områda. Det ville vere bra,

Formatted: Norwegian

både for den interne fagdebatten og for den anvendte og samfunnsrelaterte. Og då burde norske filosofar ha ein rimeleg gunstig bakgrunn, historisk sett – jf. dei fire punkta vi nemnde innleiingsvis. Kort sagt, her er noko å bygge på og noko å ta med seg vidare. Grunn til å stå på!

Formatted: Norwegian

Notar

1. Skirbekk 1995.
2. Om trekk ved norsk filosofi før Næss, jf. Skirbekk 2002b.
3. *Dagens Nyheter* 4.1.1967, sitert i Skirbekk 2004.
4. Jf. antologien *Praxeology*, 1983, og det tysk-norske bokprosjektet der Dietrich Böhler var med, og som førte fram til antologien *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzentalpragmatik?*, 1986.
5. Jf. Skirbekk 2007b.
6. Jf. Skirbekk 2010.
7. Skirbekk 1994.
8. Sitat og referansar, Skirbekk 1994.
9. Jf. Skirbekk 2002b.
10. Skirbekk 1994.
11. Og Serbia vart bomba, i samsvar med NATOs nye strategi, ein strategi som NATO og USA har følgt sidan.
12. Jf. Skirbekk 1993, *Rationality and Modernity. Essays in Philosophical Pragmatics*.
13. Jf. *Vitenskapsteoretiske fag. En konferanserapport*, NAVF 1976.
14. Skirbekk 2010.
15. www.uib.no/svt/21771/historikk og www.uib.no/svt/22281/strategi-2012-2015.
16. Skirbekk 2013.

Formatted: Norwegian

Formatted: Norwegian

Field Code Changed

Field Code Changed

Formatted: Norwegian

Formatted: Norwegian

TANKENS VEGAR: «HER STÅR VI, OG KAN IKKJE ANNA»

OM TRANSCENDENTALPRAGMATIKKENS NYTTE
OG ULEMPE FOR LIVET¹

Dette er ein tekst for filosofisk interesserte. Andre kan gå direkte til den påfølgjande teksten, om øko-etikk og etisk gradualisme.

Bakgrunn

Kva forstår vi med «transcendentalpragmatikk»? Enkelt sagt refererer uttrykket til filosofisk refleksjon over talehandlingsbaserte føresetnader,² der termen «pragmatikk» refererer til det *handlingsbaserte*³ og termen «transcendental» viser til at det er tale om *sjølvrefleksive føresetnadsanalyser*.⁴ Med utgangspunkt i den såkalla *lingvistisk-pragmatiske vendinga*⁵ fokuserer transcendentalpragmatikken på gyldigheitsfordringar som er innebygde i talehandlingar, forstått som kommunikativ aktivitet. På denne bakrunnen søker transcendentalpragmatikken *universal gyldighet*, også på det normative området. Dette skjer ved sjølvrefleksjon og ved offentleg diskusjon basert på gjensidig anerkjenning blant feilbarlege deltagarar, ut frå idealet om den «tvangslause tvang ved det betre argument». Samtidig er transcendentalpragmatikken prega av eit praktisk engasjement, eit *kall*, til støtte for eit sivilisert samfunn, i ei moderne verd som er utfordra av skeptisme, kynisme og sivilisasjonskriser.

Kvifor transcendentalpragmatikk? Eg vil ta utgangspunkt i tre påstandar: (i) Transcendentalpragmatikken er viktig, filosofisk og allment. (ii) Men blant filosofar og intellektuelle er det i dag inga

semje om at transcendentalpragmatikken er viktig og relevant.⁷

(iii) Det er både ytre og indre grunnar til at transcendentalpragmatikken har tapt noko av sin allmenne appell, jamvel om transcendentalpragmatikken – rett forstått og tilpassa nye rammevilkår – stadig er viktig og relevant, både filosofisk og med tanke på nokre av dei grunnleggjande utfordringane i moderne samfunn.

Etterkrigskonstellasjonen og transcendentalpragmatikkens rolle

Eg vil byrje med følgjande påstand: Vi bør sjå transcendentalpragmatikken som eit filosofisk og eksistensielt tilsvare på skeptisme og sivilisasjonskriser. Såleis er det ikkje tilfeldig at transcendentalpragmatikken oppstod etter andre verdskrig, og heller ikkje at han først og fremst oppstod i Tyskland og ikkje i den sigrande engelskspråklege verda.

Meir allment framstår transcendentalpragmatikken som eit tilsvare til den «europeiske nihilismen» forstått som ei intellektuell utfordring og ei eksistensiell erfaring. Dermed er det ein nær samanheng mellom transcendentalpragmatikk og skeptisme: Heilt frå første stund utgjer transcendentalpragmatikken eit motsvar til radikal skeptisme og kynisme, ikkje berre intellektuelt, men også eksistensielt og som ei erfaring av sivilisasjonskrisen.⁸

Dette er no den første hypotesen: Den allmenne intellektuelle konstellasjonen i etterkrigsperioden, då transcendentalpragmatikken etter kvart tok form, kan karakteriserast ved utfordringar frå tre kantar:

(i) Det var behov for eit oppgjer med *krigen og naziperioden*,⁹ eit behov for å rette opp skadane som sivilisasjonen var påført. Internasjonalt manifesterte dette seg ved rettssaka i Nürnberg, og ved FN og forsøket på å etablere universelt gyldige menneskerettar (å ikkje berre handheve rettsprinsipp slik desse vart oppfatta av dei som vann krigen). Men korleis kan vi finne og grunngi universelt gyldige normer? Reine vedtak duger ikkje, heller ikkje faktiske fleir-

talsval; og tradisjonelle metafysiske og teologiske tesar duger ikkje, når dei blir konfronterte med skeptisk tvil og kritiske motargument. I denne situasjonen representerte transcendentalpragmatikken eit forsøk på å formulere eit post-skeptisk svar på spørsmålet om korleis vi kan grunngi universelt gyldige grunn-normer for eit sivilisert samfunn.¹⁰

Dessutan var det, grovt sagt, to dominerande intellektuelle posisjonar i denne etterkrigsperioden: på den eine sida (ii) *eksistensialisme*, som gjekk inn for normativ desisjonisme¹¹ (og kunnskapsteoretisk relativisme), og på den andre sida (iii) *positivisme*, som gjekk inn for normativ desisjonisme og emosjonalisme (og kunnskapsteoretisk scientisme). Dermed hadde transcendentalpragmatikken to klart gjenkjennbare motstandarar i desse to filosofiske posisjonane: eksistensialisme og positivism.

Intellektuelt og politisk kunne transcendentalpragmatikken såleis bli forstått som lokalisert innanfor ein triangulær konstellasjon, med utfordringane fra krigserfaringane som den allmenne bakgrunnen og med eksistensialisme og positivisme som to konkurrerande intellektuelle posisjonar på kvar side. Innanfor denne konstellasjonen var det lett å sjå og forstå at den framveksande transcendentalpragmatikken var viktig. Det gjeld forsøket på å utarbeide ei post-skeptisk grunngiving av basale grunn-normer, og det gjeld kritikken av kunnskapsteoretiske manglar i positivismen og eksistensialismen.¹²

Legg så til at den første generasjonen innanfor Frankfurt-skulen (Adorno og Horkheimer) støtta seg tungt til ei skarp todeling, ein dikotomi, mellom maktinfisert instrumentell fornuft på den eine sida og frigjerande estetikk på den andre, med ei tilsvarende underkjenning (som i Heideggers eksistensfilosofi) av argumentativ og frigjerande resonnering. Som motsats til begge desse posisjonane (Heidegger og Adorno/Horkheimer), og også i motsats til logisk positivisme (som i Wienerskulen), vart det ei viktig sak for den framveksande transcendentalpragmatikken å fokusere på *ulike former for rasjonalitet*. Såleis vart eit diskursivt og refleksivt rasjonalitetsbegrep utarbeidt og for-

svara hos dei som tenderte mot den framveksande transcendentalpragmatikken (i første omgang Apel og Habermas), samtidig som rasjonalitetsbegrepet vart differensiert i forhold til ulike vitskapar og handlingsformer.¹³

Med andre ord, i så måte var det tale om klare motståande posisjonar som kunne analyserast og kritisera filosofisk ved bruk av ein sjølvrefleksiv og argumentativ transcendentalpragmatikk.

I tillegg til denne allmenne *intellektuelle* konstellasjonen fanst det *institusjonelle* og *samfunnsmessige* konstellasjonar som var gunstige for framveksten av intellektuelt krevjande diskusjonar og læringsprosesser:

- (i) Universiteta var på den tid i stor utstrekning seriøse akademiske institusjonar, med ein elite av studentar som etter kvart vart politisk aktive (særleg som reaksjon mot Vietnamkrigen), med interesseorientert lesing, open diskusjon og politisk engasjement. Det var ei politisk oppvaking, som tilsvarte på den kalde krigen og atomopprustinga, og ei aukande uro overfor tidlegare generasjonar og «the establishments», som strekte seg frå ein kritikk av vitskapane og dei vitskaplege institusjonane til ein kritikk av kapitalismen og ulike former for politisk undertrykking.
- (ii) Den offentlege sfæren vart utvida og intensivert. Intellektuelt krevjande tekstar vart skrivne og lesne. Intellektuelt krevjande spørsmål vart reiste og diskuterte. Denne institusjonelle og sosiale konteksten var ein fruktbar grunn for utarbeidning og mottaking av intellektuelt innfløkte og omfattande idear og debattar, medrekna dei som førte til transcendentalpragmatikken.

Kort sagt, det var tilstrekkeleg med intellektuell energi, og tilsvarende for institusjonane.

Før vi ser på somme sentrale poeng i dei indre diskusjonane inn-

anfor transcendentalpragmatikken, skal eg minne om eit par allmenne poeng. Eg byrjar med påstanden om at styrken ved transcendentalpragmatikken i utgangspunktet er av to slag, nemleg kritisk og konstruktiv.

Den *kritiske* bruken er retta mot skeptisme og relativisme, idet ein viser til at påstandane deira inneheld performative sjølvmotseiingar, og mot universalistiske påstandar som direkte eller indirekte nekta at deira eigne gyldigheitsfordringar er moglege.¹⁴ Dessutan vart diskusjonane om ulike former for rasjonalitet og ulike vitskapar og erkjenningselektivitet integrerte i transcendentalpragmatikken. Såleis var det ein kritikk av posisjonar som er kunnskapsmessig einsidige, slik som logisk positivisme og naturalistisk reduksjonisme.

Den *konstruktive* bruken er først og fremst lokalisert i streng sjølvrefleksjon som viser til ufråkommelege føresetnader for sakleg argumentasjon,¹⁵ det vil seie pragmatiske (talehandlingsrelaterte) føresetnader for seriøse diskusjonar, slik som søket etter betre grunnar («den tvangslause tvang ved det betre argument») og ei gjensidig anerkjening blant deltakarane som både feilbarlege og fornuftige personar, og såleis som språkleg kommunikative, og dermed er den «lingvistiske vendinga» (i stor grad inspirert av talehandlingsteorien) integrert i transcendentalpragmatikken.¹⁶

Indre diskusjonar og utfordringar

Før vi går inn på dei indre diskusjonane (som dei mellom Apel, Habermas og Wellmer), skal eg kort minne om korleis Karl-Otto Apel har utarbeidd ein versjon av transcendentalpragmatikken som «førstefilosofi»,¹⁷ meir presis, som eit tredje og siste «paradigme» i ein dialektisk sekvens med tre grunnleggjande filosofiske posisjonar: ontologi (Aristoteles), epistemologi (Descartes, Kant), og transcendentalpragmatikk (eller «transcendentalsemiotikk», i Apels terminologi), som ein lingvistisk-pragmatisk posisjon.

Det avgjerande fokus i denne sekvensen av paradigmeskifte, er

begrepet *sanning* og dei problem som er knytte til det. Kort sagt, og slik Apel ser det: Opphavleg inneholdt korrespondanse-teorien om sanning (som hos Aristoteles) eit problem om korleis vi skulle kunne betrakte samsvaret mellom utsegner og saksforhold, det vil seie: utan føresetnaden om å vere «Guds auge». Den kantianske posisjonen prøver å løyse dette problemet ved eit transcendentalfilosofisk begrep om det erkjennande subjekt, men dermed fekk ein problemet med *Ding an sich*. Husserl nærmar seg problemet ved eit fenomenologisk begrep om «utfylling» (*Erfüllung*), for slik å forklare korleis det erkjennande subjekt oppnår kunnskap, men utan eit høveleg begrep om språk og kommunikasjon. Tarski utarbeidde eit semantisk begrep om sanning, men utan den pragmatiske og kommunikative dimensjonen. Så har vi Apels transcendental semiotikk som det siste paradigmeskiftet og ei dialektisk oppheving (*Aufhebung*) av dei tidlegare para-digma. Ved transcendentalpragmatiske argument, som *via negativa* for å unngå performative sjølvmotseiningar, presenterer Apel eit begrep om sanning i form av ein regulativ idé om ideal konsensus «in the long run», ved eit ideelt fellesskap av forskrarar og diskusjonsdeltakarar – forstått som ei transcendentalpragmatisk reformulering av sanningsbegrepet hos Peirce, medrekna eit sterkt begrep om fallibilisme, som minner om Popper.

I transcendentalpragmatikken er det vanleg å tale om fire allmenne talehandlingsimmanente gyldigheitsfordringar (*Geltungsansprüche*): gyldigheitsfordringar (i) om *sanning*, (ii) om det som normativt er *rett*, (iii) om *sandruskap*, og (iv) om *meining*.

Gyldigheitsfordringane om sanning og rett blir sagt å vere argumentativt («diskursivt») «innløysbare» under ideale føresetnader, karakterisert ved «den tvangslause tvang ved det betre argument» og gjensidig anerkjenning blant deltakarane,¹⁸ under frie og like vilkår for alle som deltar, og med vilje til å søkje betre argument og å lytte til kvarandre.¹⁹ I transcendentalpragmatikken blir gyldigheitsfordringane om at noko er normativt rett, avgrensa til *normer* for rettferd,

først og fremst for regulering av konfliktar, ikkje som gyldigheitsfordringar for *verdiar*.

Fordringar om sanndruskap blir ikkje forstått som argumentativt innløysbare. Slike fordringar blir innfridde ved mellommenneskeleg erfaring blant dei det gjeld. Fordringane om meiningsfull argumentasjon (og kommunikasjon), men dei kan også knytast til spørsmål om begrepssmessig adekvans (og inadekvans).

Dette er, så langt, dei gjengse karakteristikkane av den «diskursteorien» for sanning og rett som inngår i transcendentalpragmatikken (eller i «universal- og formalpragmatikken» hos Habermas). Men det er fleire kritiske merknader til denne versjonen av dei fire gyldigheitsfordringane:

Det finst, for eksempel, argument til fordel for *yterlegare differensieringar*, t.d. mellom sanningsfordringar i enkeltutsegner og sanningsfordringar i omfattande teoriar, og også mellom desse sanningsfordringane og fordringar om (relativ) begrepssmessig adekvans.²⁰

Samtidig finst det argument til fordel for *overgangar* mellom ulike gyldigheitsfordringar, t.d. mellom teoretiske sanningsfordringar og begrepssmessige adekvansfordringar, og også mellom begrepssmessig adekvans og verdispørsmål.²¹

Såleis finst det argument til fordel for det syn at den relative begrepsadekvans ved «situasjonsbeskrivengar» er avgjerande for normative (moralske og etiske) gyldigheitsfordringar.²²

Nokre merknader til sanningsomgrepet: Som utgangspunkt har vi diskusjonen om forholdet mellom grunngiving og sanning. Grunngivingar «kan gå tapt», grunngivingar kan endre seg med «tid og rom» og med personane som er involverte, og grunngivingar framstår som graduelle, som meir eller mindre vel etablerte, medan sanning «ikkje kan gå tapt» ettersom sanningar er uavhengige av tid og rom og av personane som forfektar dei.

Dermed vil det å identifisere sanning med grunngiving gjere san-

ninga relativ. Men dersom vi tvert om definerer sanning og grunngiving som radikalt forskjellige, er det vanskeleg å sjå korleis vi nokon gong skal kunne nå fram til sanninga, for som feilbarlege skapningar er vi avhengige av gransking og diskusjon, det vil seie av grunngiving.

Det transcendentalpragmatiske svaret på dette dilemmaet består i eit forsøk på å forstå begrepet om sanning som ei «idealisering» i transcendentalpragmatisk forstand, det vil seie, som ein regulative idé, forstått som ein ufråkommeleg føresetnad i talehandlingane våre.²³ Men diskusjonane i og rundt miljøet av transcendentalpragmatiske filosofar viser at dette begrepet om sanning er omstridt.²⁴ I kortversjon er dette somme av dei avgjerande poenga i den samanhengen:

Apel (som sagt) forstår sanningsomgrepet som ein transcendentalpragmatisk føresetnad i form av ein «ultimate opinion» hos ein ideell fellesskap av forskrar og diskusjonsdeltakarar «in the long run», og såleis som ein talehandlingsimmanent «regulativ idé», som uunngåelig er forutsett i samhandlingane våre og som samtidig indikerer retninga for sanningssøkinga, ei søking som aldri blir fullført i det verkelege liv og i den menneskelege historia.

Apels oppfatning av sanningsomgrepet som «ideal konsensus» er blitt kritisert ut frå ulike perspektiv, t.d. ved Albrecht Wellmer, som har presentert ulike motargument:²⁵

- (i) Ifølgje Wellmer forutset Apels begrep om ein «ideal konsensus», som «ultimate opinion», eit overperspektiv, som «Guds auge», noko som går imot Apels eigne intensjonar. Det inneholder ein metafysisk rest, trass i at Apel hevdar at han har overvunne den teoretiske metafysikken ved hjelp av talehandlingsimmanente transcendentale argument.
- (ii) Dessutan, fordi vi menneske er endelege, vil det alltid vere eit mangfold av språklege tilnærmingar og såleis ein «strid om sanninga»,²⁶ og dermed kan det ikkje finnast ein sluttgyldig konsensus.
- (iii) Derfor er begrepet om ein ideal konsensus begrepsmessig meinings-

laust: Det forutset slutten på historia, slutten på menneskelege livsvilkår, og derfor gir det ikkje meinung som mål for menneskeleg innsats. Meir spesielt forutset dette, ifølgje Wellmer, fullstendig transparens, absolutt kunnskap, og moralsk perfeksjon – noko som gjer begrepet meiningslaust.²⁷

Den sistnemnde påstanden²⁸ blir uttrykkeleg tilbakevist av Apel, som tilføyer at ein slik føresetnad visseleg ville vere absurd. Men slik eg ser det, er det likevel eit problem med Apels posisjon fordi det i mange tilfelle er eit uunngåeleg mangfold av ulike språk – ikkje alltid som ein «strid» mellom ulike begrepsspespektiv (slik Wellmer påstår), men som eit språkleg og begrepsmessig mangfold, t.d. på grunn av differensieringa av eit mangfold av disiplinsrelaterte begrepssystem og språk, i moderne samfunn.

Men kva med Wellmers eigen posisjon? Wellmer refererer først og fremst til det han ser som eit grammatikalsk poeng, nemleg vekslingu av perspektiv mellom «det eg trur på» og «det dei andre trur på»,²⁹ der det førstnemnde står for det eg oppfattar som sant, det vil seie, for meg her og no, og det sistnemnde står for det som for meg er feilbarleg.

Slik eg ser det, er styrken i Wellmers poeng at han framhevar det ufråkommelege i sanningsfordringar her og no, grammatikalsk i førsteperson presens indikativ.³⁰ Men det kan reisast spørsmål (som Apel var raskt ute med å påvise), om korvidt Wellmers eigne påstandar om ei grammatikalsk fundert epistemisk veksling bør oppfattast som ei universell gyldigheitsfordring, og såleis som ei fordring om konsensus under ideale føresetnader, trass i språkleg mangfold og menneskets endelege eksistens.

Eg minner om eit par andre innvendingar:³¹ Skiljet mellom «det eg trur» (i førsteperson presens indikativ) og «det dei andre trur» (omtala i tredjepersons perspektiv) bør ikkje oppfattast som ein strikt dikotomi, for det er openbert *overgangar* mellom desse to perspektiva, i den forstand at «det eg trur» er etablert og utprøvd i samhandling

med andre personar og det dei trur. Dessutan, jamvel om vi som erkjennande held «det eg trur» her og no for å vere sant, så er vi av erfaring medvitne om at vi er feilbarlege. Eg veit eg er feilbarleg; det er nettopp derfor eg erkjenner at det kan vere grunn til å gå vidare, til å vere open for å prøve ut dei oppfatningane eg har her og no, ved nye granskningar og ny argumentasjon, eventuelt ved å prøve ut nye begrepsmessige og faglege perspektiv. Men då er vi *underveis*, om ikkje mot perfeksjon, så i det minste *vekk* frå det vi erkjenner som mindre fornuftige oppfatningar – kort sagt, i så måte kan vi tale om *gradualistisk meliorisme*,³² som transcendentalpragmatisk føresetnad, og såleis som «konstitutiv regulativ idé».³³

Det ligg ein fare i det å tale i idealtypiske kategoriar og stive diktomiær,³⁴ for då er det lett å oversjå kompleksiteten og nyansane med tanke på menneskeleg fallibilitet og språkleg mangfald: Ikkje alle former for innsikt er like feilbarlege, og heller ikkje er språkleg mangfald alltid eit problem. *Case-sensitive analysar* kan lære oss å bli meir *begrepsmessig nyanserte*,³⁵ t.d. ved å få blikk for skilnader mellom tvil og fallibilitet i teoretiske disiplinar (slik både Popper og Kuhn argumenterer) på den eine sida, og ~~på den andre~~, spørsmål om tvil og fallibilitet ved grunnleggjande menneskelege handlingar og ved «taus kunnskap» knytt til desse handlingane (som hos Polanyi og den seine Wittgenstein), på den andre.³⁶

Dessutan finst det tilfelle der dei vitskaplege resultata kan erkjennast som sanne og sikre, hinsides all rimeleg tvil. Tenk på grunnleggjande innsikter i deskriptiv makroanatomi for den menneskelege lekamen. Dette er ikkje lenger ein disiplin for forsking, ettersom vi «veit alt». Dette er no ein disiplin for undervisning av dei som studerer medisin og helsefag. Sjølvsagt, det skjer endringar med kroppen vår, t.d. med tanke på gjennomsnittleg vekt og høgd, og desse endringane i deskriptive makroeigenskapar ved menneskekroppen kan vere gjenstand for ny empirisk forsking. Men det same er ikkje tilfellet for dei grunnleggjande eigenskapane, slik som posisjonane til bein og

musklar. Heller ikkje er det i dette tilfellet, i deskriptiv makroanatomi, tale om å endre språkleg og begrepsleg perspektiv, ikkje så lenge vi held oss til makrobeskriveng av desse organa.³⁷

Dette er konklusjonen min så langt: Diskusjonane blant og omkring dei transcendentalpragmatiske filosofane om sanningsomgrepet, medrekna spørsmålet om gyldigheitsfordringar for grunnleggjande normer, har vist seg å vere kompliserte og vanskelege å følgje for dei som ikkje er profesjonelle deltakrar.

Tilsvarande konklusjonar gir seg med tanke på andre diskusjonar i og rundt transcendentalpragmatikken. For eksempel: Transcendentale argument, som *via negativa* i form av «absurditetsargument», omfattar eit forsøk på å formulere så adekvat som mogleg dei pragmatiske føresetnadene som var brotne når vi ved eit tankeeksperiment etablerer ein «absurditet». Derfor trengst det, som andre trinn, ein argumentasjon med tanke på den relative begrepsadekvansen blant dei ulike framlegga til ei formulering av desse føresetnadene.³⁸ Men «kritiske rasjonalistar»,³⁹ som arbeider innanfor rammene av eit deduktivt tankeskjema og eit semantisk syn på språket, tolkar alle slike formuleringar som feilbarlege *empiriske* påstandar ut frå *psykologiske* erfaringar av eit personleg slag. Dei avviser tanken om ei konseptualisering og verbalisering av den type kommunikativ-pragmatisk innslikt som transcendentalpragmatikken viser til.

Eit motargument mot denne Popper-inspirerte posisjonen, eit motargument som er artikulert frå ein transcendentalpragmatisk posisjon, er utarbeidt av Audun Øfsti, som argumerterer for eit konstitutivt samspel mellom eit førsteperson-perspektiv og eit andre- og tredjepersons perspektiv.⁴⁰ Men igjen, desse diskusjonane er krevjande og tunge å følgje for dei som ikkje er djupt involverte i desse spørsmåla og måten dei blir drøfta på.

Det same gjeld for diskusjonane om ulike formuleringar av det som blir sagt å vere transcendentalpragmatiske føresetnader i sjølve kjerneområdet for transcendentalpragmatisk argumentasjon. For eksempel,

om vi tar for oss dei ulike formuleringane av transcendentalpragmatiske føresetnader hos Karl-Otto Apel, vil vi sjå at det er viktige skilnader mellom desse formuleringane, slik Matthias Kettner har påvist.⁴¹ Ved å ta for oss ulike tilfelle av det som blir sagt å vere transcendentalpragmatiske føresetnader, kan vi slik bli klar over at det finst eit mangfold av «absurditetar», frå det som er direkte uforståeleg til det som rimelegvis kunne kallast «sterke» empirisk usanningar.⁴²

Langs dei same linjene har vi diskusjonar om forholdet mellom transcendentalpragmatiske innsikter på den eine sida og begrepslege og empiriske innsikter på den andre. Nokre filosofar (Apel er ein av dei) held seg til ein strikt distinksjon mellom dei to, og ønskjer å arbeide filosofisk på eit høgt refleksjons- og abstraksjonsnivå. Andre⁴³ argumenterer til fordel for gradvise overgangar, og ønskjer å arbeide varleg og analytisk med eksempel av forskjellig slag, ikkje berre (eller først og fremst) med dikotomiar og filosofiske posisjonar på høgt abstraksjonsnivå.

Dette poenget har samanheng med spørsmålet om korleis filosofisk innsikt skal kunne framstå som viktig og relevant i samfunnet generelt, t.d. korleis transcendentalpragmatiske argument om sanning og universell gyldigheit og om ulike typar rasjonalitet skal kunne implementerast i samfunnsmessige institusjonar og i offentleg debatt. Her er nokre døme som har vist seg å vere kontroversielle:

- (i) Habermas har arbeidt intensivt med *rettsfilosofi*,⁴⁴ der han har argumentert for eit «nøytralt» diskursprinsipp,⁴⁵ bakanfor skiljet mellom eit «moralprinsipp» og eit «demokratiprinsipp», for slik å prøve å unngå ein konstruktiv bruk av transcendentalpragmatiske resonnement (som hos Apel). Men for Apel framstår denne tilnærmingsmåten som ein mangel på streng filosofisk refleksjon,⁴⁶ medan andre opposenter har vist til at det er alvorlege problem med sjølv ideen om ein ideal konsensus blant «alle berørte», slik denne ideen (om «dei berørte») inngår i diskursprinsippet hos Habermas.⁴⁷

(ii) Habermas har i det siste argumentert for ei fornja anerkjenning av *religion*, men også for ein moderat religionskritikk (i kantiansk forstand) i form av ei «modernisering av medvitet»⁴⁸ – det sistnemnde på grunn av institusjonelle differensieringar og mangfaldet av livssyn i moderne vitkapsbaserte samfunn.⁴⁹ Men påstanden hans om at religiøse personar er så djupt prega av eiga tru at det for dei er vanskeleg å forhalde seg til sekulære argument, står i motstrid til det han sjølv seier om modernisering av medvitet. Heller ikkje er påstanden empirisk vel fundert. Dessutan avstår Habermas frå å forklare kva han meiner med «*religion*»,⁵⁰ og dermed lever han ikkje opp til dei argumentative dygdene i analytisk filosofi.

(iii) Både Apel og Habermas, ved deira respons på *krigen* mot Serbia (basert på NATOs nye intervensjonistiske strategi), var overraskande kjappe med å slutte frå deira allmenne *filosofiske* posisjon til det dei såg som rett og rangt på det *politiske* plan,⁵¹ utan å vurdere kompleksiteten i situasjonen særleg nøye.⁵²

Kort sagt, forholdet mellom filosofisk tenking og sosio-politisk dømmeraft er innfløkt, og det krev meir enn allmenne prinsipp på høgt nivå og raske slutningar frå toppen og ned.⁵³

Alt i alt inneber dette at det er omfattande diskusjonar, med aukande kompleksitet, i og rundt gruppa av transcendentalpragmatiske filosofar. Derfor har det truleg blitt vanskelegare for folk på utsida å få ei klar førestilling om det som er på gang, og å få tak på det intellektuelt viktige og praktisk relevante i desse diskusjonane. Dette er konklusjonen min på dette punktet, om krevjande interne diskusjonar blant transcendentalpragmatikarane og om aukande problem med å kommunisere med andre. Vi skal no sjå på endringar i dei institusjonelle konstellasjonane og i det omliggjande intellektuelle miljøet.

Intelletuelle og institusjonelle endringar

Formatted: Norwayia

Eg skal byrje med ein merknad om endringar på det intelletuelle nivået:

- (i) Som nemnt, etter andre verdskrig var positivismen ein filosofisk vel artikulert posisjon og eit velkjent mål for kritikk. I dag er situasjonen meir mangfoldig og meir amorf. Tankeformer som minner om positivismen finst stadig, men ofte innbakt i implisitte haldningar og føresettader i høgt spesialiserte disiplinar og profesjonar, slik som nevrovitenskap og biologi, eller økonomi og statsvitenskap, profesjonar som ofte overser erkjenningsteoretiske spørsmål av det sjølvreferensielle slaget, så vel som spørsmål om normativ grunngiving. For å kunne formulere ein filosofisk kritikk som dei som arbeider i desse forskingsfeltet ikkje kan ignorere, er det avgjerande at ein er vel informert om det som går for seg i desse vitenskapane og profesjonane, og at ein formulerer kritikken i eit språk og på ein måte som blir opplevd som relevant og viktig for dei som er mottakarane for denne kritikken. Det å argumentere i allmenne termar for ein påstått overordna filosofisk motoposisjon vil neppe verke overbevisande. For å vere relevant må slik kritikk vere spesifikk og internt situert i dei disiplinane og profesjonane som kritikken er retta inn imot.
- (ii) I dag er ikkje eksistensialismen lenger ein dominerande posisjon. Men igjen, det finst eit mangfold av disiplinar og profesjonar som ber i seg tilsvarende kunnskapsteoretiske og normative manglar som dei som prega eksistensialismen i etterkrigsperioden, slik som etisk desisjonsisme og kulturell relativisme med manglande interesse for argumentativ og sjølvrefleksiv resonnering. For eksempel, innanfor humaniora og samfunnsvitenskap, med tilhøyrande profesjonar, finst det ulike versjonar av kontekstualisme, dekonstruktivisme og postmodernisme, kvar med disrespekt eller jamvel eksplisitt avvising av sjølvkritisk og refleksiv argumentasjon på sok etter sanning og universell gyldighet, noko som gjerne blir oppfatta som eurosentrisk og logosentrisk og

dermed som beklagelege konsekvensar av «vestleg opplysning» (*Aufklärung*). Til dømes finst det innslag i «cultural studies» som på ukritisk vis er inspirerte av Michel Foucault og «French theory». Og det finst innslag i politisk multikulturalisme og i akademiske post-koloniale studiar som slektar på tidlegare venstreorientert kritikk av klasseundertrykking og fordekt makt, ofte utan at denne kritikken har argument for legitime og universelle prinsipp i motsetning til illegitime og kontekstuelle.

Kort sagt, i begge tilfelle (i og ii) er den intellektuelle situasjonen blitt meir ugjennomsiktig og amorf og dermed vanskelegare med tanke på den type kritikk som transcendentalpragmatikken står for.

(iii) Det same er tilfellet for den allmenne stemninga og dei politiske utfordringane: Vi har ikkje lenger den dominerande fronten frå etterkrigstida, retta mot barbariet under naziregimet og den underkjenning av normativ universalitet og sjølvkritisk argumentasjon som dette regimet stod for. Heller ikkje den kalde krigen og kampen mot sovjetisk totalitarisme. Heller ikkje den politisk motiverte reaksjonen mot amerikansk krigsføring i Vietnam. I dag er situasjonen meir uklar. Korleis skal dei avgjerande utfordringane oppfattast? Er kapitalismen den avgjerande utfordringa? Eller utgjer moderne teknologi kjernen i problema våre, med dens unike og destruktive potensial? Og kva med politisert religion og førmoderne kulturar, vel utstyrt med moderne destruksjonsmiddel? Kva med nye og aukande skilnader mellom rike og fattige? Og kva med forbruk og reproduksjon som ikkje er økologisk berekraftig?

Kort sagt, etter den andre verdskrigen var det relativt lett å sjå, i det minste for eit opplyst publikum, at dei ideane den framveksande transcendentalpragmatikken brakte til torgs, som mottrekk mot positivism, eksistensialisme og nazisme, var viktige og relevante. I dag er den allmenne intellektuelle og politiske situasjonen endra. Jamvel når transcendentalpragmatiske filosofar argumenterer overbevisande for

den filosofiske styrken i deira form for filosofi, står dei ikkje lenger innanfor ein intellektuell og politisk konstellasjon der desse ideane lett blir oppfatta som relevante og viktige for eit større publikum.

Eg skal kort minne om visse *institusjonelle* endringar, nemleg på universiteta, i det offentlege rom, og i partipolitikken.

(i) I etterkrigsperioden var *universiteta* i den vestlege verda ofte eliteinstitusjonar, med rom for fri forsking og forskingsbasert undervisning, og for uhemma diskusjon blant kollegaer og studentar. I mange tilfelle vart faga presenterte som omfattande studieeininger, med samla eksamen til slutt. Dessutan var det ofte slik at studentane, på frivillig basis, las omfangsrike bøker og diskuterte viktige akademiske og politiske spørsmål, hinsides dei formelle krava i deira eige fag.⁵⁴ Kort sagt, då studentrevolten kom, hadde universiteta eit godt grunnlag for intellektuell danning (*Bildung*) og nyorientering. Dette var gunstige rammevilkår for dei ideane som førte fram til transcendentalpragmatikken.

Denne situasjonen har endra seg etter kvart som dei fleste universiteta vart masseinstitusjonar, reorganiserte på ein global marknad og styrt etter marknadsprinsipp, det vil seie ved administrativ kontroll av målbare «produkt» som skal vere nyttige i økonomisk forstand.⁵⁵ For eksempel, omfattande humanistiske fag blir ofte delte opp i mindre einingar, slik som eit tredjedels eller eit sjettedels semester, og dei nye akademiske gradane har kortare tidsrammer enn tidlegare.⁵⁶ Kort sagt, universitetsstudia har i stigande grad blitt skular med lite rom for akademiske aktivitetar utover programmerte kurs og oppstilte leselister.

For å innsjå kontrasten, kom i hug at transcendentalpragmatikken er eit omfattande emne som krev gode kunnskapar om tidlegare filosofi; jf. til dømes Apels omfattande argumentasjon i form av grunnleggjande paradigmeskifte, frå antikk gresk filosofi og framover, med ei rekke samtidige filosofar.⁵⁷ Med andre ord, transcendental-

pragmatikken er eit intellektuelt krevjande prosjekt som ikkje så lett kan passast inn i eit system der studentane er tenkt å skulle «shoppe rundt» og velje små og uavhengige einingar, og der lærarane er tenkt å skulle gi korte standardkurs, noko som inneber at det neppe lenger er tid eller motivasjon for spontan og frivillig deltaking i seminar i regi av kollegaer.

- (ii) I utgangspunktet er det tilsvarande endringar i *media* og i *det offentlege rom* som ved universitet: Viktige media, som dominerer den offentlege sfären – aviser, fjernsyn og radio – er no i stor grad institusjonelt situerte på marknaden. Aviser og fjernsynsprogram har i stor grad blitt varer på ein kommersialisert marknad. Følgjeleg er det ein tendens i retning av «populære produkt» med fokus på personar og personkonfliktar, illustrasjonar og underhaldning, med lite rom for omfattande tekstbaserte analysar og seriøs argumentasjon, og berre knappe marginar for refleksjon over grunnleggjande intellektuelle føresetnader.⁵⁸
- (iii) I *politikken* burde det ideelt sett vere eit samspel mellom legitim maktutøving og ein open offentleg debatt om korleis vi bør forstå og forbetra den aktuelle situasjonen. Dessutan, ettersom teknologibaserte aktivitetar gjerne har langsiktige og ikkje-intenderte konsekvensar, ofte utover statlege grenser, er det eit sterkt behov for ei realistisk forståing av desse langsiktige konsekvensane og for institusjonelle rammevilkår, slik at vi kan gjere oss betre i stand til å hanskast med desse utfordringane. Men her er det store manglar: Demokratiske institusjonar, baserte på hyppige val, har ein tendens til å fremje *kortsiktige* handlingar, med fokus på det som kan bli gjort for å vinne neste val. I tillegg finst det knapt internasjonale institusjonar som er i stand til å fremje forhandlingar som kan gi fornuftige tiltak som tilsvar på seriøse globale og langsiktige utfordringar.⁵⁹ Dessutan blir politisk verksemد ofte påverka av interessegrupper med smal orientering eller av lobbyistar og PR-agentar som prøver å overtale⁶⁰ ved

å bruke eit forenkla språk i media og ved å bruke eit profesjonelt einsidig språk i politiske arenaer.⁶¹

Dette er utfordringar for seriøs filosofi, reint allment. Men det er grunnar for å hevde at desse utfordringane er spesielt vanskelege for transcendentalpragmatikken:

- (a) Transcendentalpragmatikken er prega av eit kall, eit *engasjement for eit sivilisert samfunn*. Derfor er det problematisk når dei institusjonelle rammene for opne og opplyste offentlege diskusjonar blir svekte.
- (b) Transcendentalpragmatikken er orientert mot kritiske *tverrfaglege* diskusjonar og kritisk refleksjon over gitte paradigme. Derfor er det problematisk når den akademiske verda blir institusjonelt fragmentert og profesjonelt spesialiserte slik at kritiske og tverrfaglege læringsprosessar blir marginaliserte.⁶²
- (c) Transcendentalpragmatikken blir næra av motstand mot skeptisme og fallibilisme,⁶³ samtidig som transcendentalpragmatikken gjer krav på å vere *filosofisk overordna*. Derfor er det problematisk når det filosofiske miljøet blir fragmentert og spesialiserte slik at ulike typar filosofi og ulike filosofiske skular har ein tendens til å gå inn i seg sjølve, i ly av eigne paradigme og føresetnader, ofte utan seriøs diskusjon (*Auseinandersetzung*) med andre filosofiske posisjonar og retningar.⁶⁴

Med andre ord, det er grunn for å hevde at dei institusjonelle og intellektuelle endringane som vi har sett i det siste, er særleg ugunstige for transcendentalpragmatikken. Likevel, det tyder ikkje at det iherdige søker etter *universell gyldighet*, som inngår i transcendentalpragmatikken, er utdatert – heller ikkje tyder det at opplevinga av å ha eit *kall*, som reaksjon på djupe sivilisasjonskriser, bør skrinleggjast. Tvert om, det sjølvkritiske søker etter universell gyldighet og betre argument står ved lag, og det same gjeld for medvitet om sivilisasjonskrisen og engasjementet for eit sivilisert og berekraftig samfunn.

Det filosofisk viktige og praktisk relevante ved ein revidert transcendentalpragmatikk under nye konstellasjonar

Det er tid for å samle trådane i det eg har sagt om det filosofisk viktige og praktisk relevante ved ein revidert transcendentalpragmatikk under nye institusjonelle og intellektuelle konstellasjonar. Her kjem det:

- (i) Transcendentalpragmatikken representerer ein ressurs til forsvar for ytringar om universal gyldigheit for basale normer så vel som for epistemiske gyldigheitsfordringar generelt. Det springande punktet gjeld sjølvrefleksive argument om handlings- og talehandlingsimmanente føresetnader. I ei pluralistisk verd, der vi bør prøve å unngå «kampen mellom godar» (i Max Webers forstand), er dette eit avgjerrande bidrag. (Men også her, i transcendentalpragmatikkens kjerneområde, bør vi arbeide varleg, i medvit om nyansane og overgangane.)
- (ii) I tillegg til streng sjølvrefleksjon (som i transcendentalpragmatikken hos Karl-Otto Apel) finst det også sjølvreferensielle argument i vidare meinings, slik som «absurditetsargument» anvendt på kontekstuell inkonsistens og kategorimistik. Såleis er det overgangar frå den sjølvrefleksive kjernen i transcendentalpragmatikken over til føresetnasanalysar i ein vidare forstand, med fokus på begrepsbruk og ulike perspektiv, anten det er i vitskapleg verksemde eller i samband med livssyn og «comprehensive doctrines» (Rawls).⁶⁵
- (iii) Dessutan, transcendentalpragmatikken, forstått på ein varleg måte, med sikte på forbetring, ikkje på perfeksjon, støttar og vernar ein argumentativ kultur og eit medvit om ulike typar av rasjonalitet og fornuft. I ei prekær og pluralistisk verd er dette eit viktig bidrag. I denne forstand utgjer transcendentalpragmatikken eit forsvar for post-skeptisk og sjølvkritisk opplysning (*Aufklärung*).

Samtidig bør transcendentalpragmatiske filosofar ta innover seg dei omfattande endringane som har skjedd med dei institusjonelle og

Formatted: Norwegian

intellektuelle rammevilkåra som dei opererer innanfor. Etter mitt syn bør ein gå inn for desse revisjonane:

- (a) Argumentative dygder frå klassisk analytisk filosofi bør i større grad inkorporerast i tenkjemåte og tenkje stil blant transcendentalpragmatiske filosofar.⁶⁶
- (b) Derfor bør ein meir ope anerkjenne og utforske det epistemiske mangfaldet innanfor det vi oppfattar som transcendentale føresetnader for gyldig tenking og argumentering.
- (c) Dessutan bør ein utforske mangfaldet av grunnleggjande føresetnader i ulike aktivitetar og profesjonar i moderne institusjonelt differensierte og vitskapsbaserte samfunn. I den samanhengen bør ein også utforske i kva forstand det er graduelle overgangar mellom filosofisk tenking og diskusjonar i det offentlege rom, og mellom filosofiske innsikter på den eine sida og daglege gjeremål og vitskapsbaserte aktivitetar på den andre.⁶⁷

I den monn slike fordringar blir oppfylte, vil ein revidert transcendentalpragmatikk kunne spele ei positiv rolle ved å fremje og styrke sjølvkritisk og sjølvmedviten opplysning (*Aufklärung*) i akademisk liv, i offentleg meiningsdanning og i politikken meir allment.

Likevel, det er samtidig grunn til å minne om at filosofi er meir enn transcendentalpragmatikk, jamvel om transcendentalpragmatikken blir revidert og utvida utover den harde kjernen for streng refleksjon⁶⁸ ut frå ein ideell argumentasjonssituasjon.⁶⁹ Kort sagt, i filosofien er det *eitt fokus* på sanning, på gyldigheitskrav og argumentativ innløysing, men det er *eit anna fokus* på begrepsleg nyskaping og originalitet (på «verdsopning» i Heideggers terminologi). I filosofien, som i livet elles, trengst begge.

Verda i dag er utfordra på mange vis. Desse utfordringane er komplekse og omfattande, og i stor grad er dei hinsides det transcendentalpragmatikken kan gjere noko med. Men ein fornuftig revidert transcendentalpragmatikk har likevel ei rolle å spele, til dømes i ein pågående og eksempelorientert vitskapskritikk og rasjonalitetskritikk,

Formatted: Norwegian

og religionskritikk (kritikk i kantiansk forstand), ikkje minst overfor dei tre monoteistiske verdsreligionane med sine innebygde gyldighetskrav for gudsbegrepet og for rette tolkingar av heilage skrifter; her vil transcendentalpragmatikken kunne bidra med ei modererande «modernisering av medvitet».

Dessutan, ved å fremje dialog mellom kulturar, grunna på gjensidig anerkjenning og eit sok etter betre forståing og betre grunnar – i kontrast til einsidig og nedlatande belærings – kan ideane og ideala frå transcendentalpragmatikken ha ei viktig rolle å spele i vår problemfylte og komplekse verd.

Kort sagt. Nye sivilisasjonskriser kan komme. Avhengig av form og omfang vil vi trenge så mangt, men truleg også dette: (i) Eit forsvar for universelt gyldige normative prinsipp, på tvers av kulturar og materielle interesser. (ii) Eit forsvar for opplysningsprosjektet med styrking av personleg autonomi, på tvers av vankunne og sneversyn. (iii) Eit forsvar for seriøs diskusjon og open dialog, på tvers av skilje-liner.

Derfor er det neppe grunn til å tru at transcendentalpragmatikken vil bli uaktuell i tida som kjem. Snarare tvert om.

Notar

1. Jf. Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*.
2. Transcendentalpragmatikken er forskjellig frå pragmatismen (som hos James og Dewey). Men i begge tilfelle (pragmatikk versus pragmatisme) blir epistemiske spørsmål forstått som kommunikasjons- og handlingsrelaterte, og ikkje (t.d.) som passiv mottaking av sanseinstrykk innanfor ein subjekt–objekt-modell.
3. I kontrast til semantikk. Men det er overgangar mellom pragmatikk and–og ~~semantikk~~, jf. den performativ–propositionale dobbeltstrukturen i talehandlingar, hos Øfsti 1994.
4. Med referanse til kantiansk tenking. Såleis må vi skilje mellom «transcendental» og «transcendent».
5. Jf. Böhler, Nordenstam, Skirbekk (utg.) 1987.
6. Nemnt allereie i «Wahrheitstheorien» 1972, jf. Habermas 1984: 127–183.
7. Ein grunn kan vere at filosofar har ein tendens til å vere usamde, jf. Hellesnes,

Formatted: Norwegian

«Warum einigen sich fast niemals die Philosophen?», i Skirbekk (utg.) 2002: 165–180.

8. Av den grunn er transcendentalpragmatikken ført og fremst meiningsfull for dei som er råka av desse utfordringane. Dei som ikkje bryr seg, eller som er vel tilfredse utan å stille spørsmål om det grunnlaget dei sjølv står på, vil neppe fatte det intellektuelle viktige og eksistensielt utfordrande ved transcendentalpragmatikken. (Jf. skilnaden i tidlege livserfaringar for Richard Rorty og for Karl-Otto Apel: Under siste verdskrig var Rorty fredfull på jakt etter ville orkidear, medan Apel vart eksponert for sivilisasjonssammanbrottet på austfronten, sjå Rorty 1999: 6–7.) Tilsvarande er det for pseudo-skeptiske intellektuelle, som avstår frå å forfølge dei skeptiske utfordringane konsekvent og til endes. Som kritikk av denne haldninga, sjå Skirbekk 1958.
9. Sjå Apel, K.-O.: «Zurück zur Normalität? Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben? Das Problem des (welt-)geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral in spezifisch deutscher Sicht», i Kuhlmann (utg.): *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtsseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*. Fr.a.M.: Suhrkamp 1988: 91–142.
10. Eit svar der ein sjølv har gått igjennom den skeptiske tvil.
11. I det minste i populære versjonar.
12. I Tyskland var den intellektuelle og politiske bearbeidingsa av krigserfaringane særleg smertefull. Det same gjeld eksistensialismen, ettersom Martin Heidegger, ein medlopar under Hitler-regimet, med sin eksistensielle *Fundamentalontologie*, av politiske og intellektuelle grunnar representerte ei pinefull påminning.
13. Det seier seg sjølv at sjølvkritisk argumentativ rasjonalitet var avgjerande i den kritiske reorienteringa overfor nazismen og andre totalitære ideologiar.
14. Universalistiske påstandar av typen: «Alle påstandar er berre ideologi, utan sanningsverdi». Jf. «inkluderingsprinsippet» (das *Selbsteinholungsprinzip*) hos Apel.
15. Jf. bruken av absurditetsargument hos Skirbekk 2009a: 35 ff.
16. Jf. Austin 1975 og Searle 1969.
17. Apel 2011.
18. Personleg autonomi (*Mündigkeit*) er ikkje eit empirisk faktum. Det er ei oppgåve (for den enkelte og for samfunnet). I så måte er det ein regulativ idé. Dette er eit poeng med praktiske implikasjonar, men det blir ofte oversett i politisk teori. Jf. Skirbekk 2011a: 183–185.
19. Tilsvarande poeng, t.d. John Stuart Mill, *On Liberty*. Chapter ii, Of the Liberty of Thought and Discussion, 1859, og Tranøy 1976, „Norms of Inquiry: Methodologies as Normative Systems“. Her inngår også prinsippet om yttringsfridom, som vilkår for sanningssøking så vel som for demokrati og fri meiningsdanning, jf. NOU 1999/27, *Ytringsfrihed bør finde Sted. Forslag til ny Grunnlov § 100*, særleg kapittel 2, «Hvorfor yttringsfriheten».
20. Wellmer 1986: 168, og Skirbekk 2012: 73 f.

Formatted: Norwegian

Formatted: Norwegian

21. Skirbekk 2005.
22. Wellmer 1986: 125, 134–5. I Skirbekk 2009a blir spørsmål om begrepsadekvans og om ulike «situasjonsbeskrivengar» knytte til mangfaldet av vitskaplege disciplinar og begrepslege perspektiv, medan Wellmer ofte refererer til sosio-kulturelle tilfelle, slik som kampen for å revidere «beskrivenga» av kvinner, barn og homoseksuelle, jf. Wellmer 1986: 125.
23. Ikke «idealisering» som i «idealiserete modellar» i økonomi eller fysikk.
24. Jf. bidrag fra Wellmer, Apel, Øfsti og Skirbekk i Böhler, Kettner og Skirbekk (utg.) 2003.
25. Wellmer, «Der Streit um die Wahrheit. Pragmatismus ohne regulative Ideen», i Böhler, Kettner og Skirbekk (utg.) 2003: 143–170.
26. *Streit um die Wahrheit*, ibid.
27. Wellmer 1993: 162, der han seier at Apel forutset *vollkommene Transparenz, absolutes Wissen, og moralische Vollkommenheit*.
28. Wellmer 1993: 153.
29. Habermas har eit tilsvarende poeng (som Wellmer), idet Habermas framhevar vekslings mellom å halde noko for å vere sant og å spørje om noko treng ytterlegare gransking (Habermas 1999). Men hos Habermas framstår dette som eit sosiologisk poeng om vitskapleg forsking, ikkje som eit sjølvreferensielt (transcendentalpragmatisk) poeng – og dét er ein avgjerande skilnad.
30. Wellmer argumenterer for det syn at sanningsbegrepet er knytt til sjølvreferanse i førsteperson (presens). Dessutan argumenterer han for det syn at fallibilisme kan ta ulike former (ulike gradar). Dette er gode poeng. Men han legg lite vekt på det melioristiske, det dynamiske drivet for forbetring, bort frå det vi til kvar tid ser som dårlegare grunnar. Derfor vil han heller ikkje tale om «regulative idear» (som han forstår på same måten som Apel, det vil seie ikkje melioristisk).
31. Her refererer vi til Wellmer 2003 (i Böhler et al. utg., 2003), ikkje til Wellmer 1986; sjå neste fotnote.
32. Dette er i samsvar med sentrale poeng hos Wellmer 1986: 124–131 og 171–172, og Wellmer 1993: 175, der han argumenterer for ei gradualistisk tilnærming og for «negativ rettferriggjering» (*negative Rechtfertigung*). Tilsvarende poeng hos Skirbekk 2009a. Også hos Matthias Kettner, i Apel og Kettner (utg.) 1992: 22: «Der diskursethische Ansatz kritisiert das Bestehende im Lichte *regulatoriver Ideen*. [...] Regulative Ideen sind [...] Orientierungsinstrumente für die melioristisch-kritische Arbeit bestimmter Negation».
33. Spørsmålet om fallibilisme og meliorisme, i debatten mellom Apel og Wellmer, blir kommentert i innleiinga til Skirbekk, utg., 2004: 7–27.
34. I filosofi (som i dagleglivet) er *distinksjonar* nødvendige, samtidig som det er viktig å vere medviten om *graduelle overgangar*. Begge delar trengst. Derfor er det uheldig dersom ein einsidig held fast ved strikte *dikotomiar*. Då vil sansen for nyansane og overgangane lett gå tapt.

25. Eit sentralt punkt hos Skirbekk 2009a, i samsvar med Wellmer 1986.
26. Om «taus kunnskap», jf. t.d. Yu 2006. Om «basic acts», sjå Tranøy 1976 om metodologiar som normative system, og Meløe om grunnleggjande kroppslege rørsler i «praksiseologi», sjå Skirbekk 2009a: 112 ff. Som nemnt, det at fallibilisme kan ta ulike former, er eit viktig poeng hos Wellmer (sjå note ovanfor).
27. Det kan argumenterast tilsvarende om forsking på endelige litterære tekstsamlingar, slik som norrøn litteratur, der det etter alt å dømme ikkje finst fleire skrifter enn dei vi allereie kjenner. Men i desse tilfella er det mogleg at nye språklege og begrepslege perspektiv kan komme i bruk, noko som kan føre til nye tolkingar og innsikter.
28. Jf. Apels argument mot subjektfokuserte tolkingar av «cogito ergo sum» hos Descartes (Apel 2011: 210 f.).
29. Keuth 1993.
30. Øfsti argumenterer for den «doblete dobbeltstruktur» av performative og proposjonale element i talehandlingar, jf. Øfsti 1994.
31. For eksempel, ei pragmatisk motseiing som «Eg eksisterer ikkje» er på mange måtar ulik det som måtte vere ei pragmatisk motseiing i ytringa «Eg aksepterer ikkje ideen om ein ideal konsensus som den konstitutive føresetnaden og det endelige mål for denne seriøse diskusjonen». Jf. Kettner, «Ansatz zu einer Taxonomie performativer Selbstwidersprüche», i Dorschel, Kettner, Kuhlmann og Niquet (utg.) 1993: 196–197.
32. Skirbekk 2009a: 35 ff.
33. Slik som meg.
34. Habermas 1992.
35. Habermas 1992: 138 f., der vi finn denne definisjonen av diskursprinsippet: «Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten».
36. Jf. avslutningskapitelet i Apel 1998.
37. Diskursprinsippet definert på denne måten er problematisk: (i) Det går utover området for verkelege diskusjonar med rolletaking og behovstolking, og dette strir mot Habermas' eigne utsegner i Habermas 1983: 78: «Eine Diskursethik steht und fällt [...] mit [der] Annahme[], [...] daß die Begründung von Normen und Geboten die Durchführung eines realen Diskurses verlangt [...].» (ii) Det er eit gap mellom moglege diskusjonsdeltakrar og dei som kan vere «berørte» (jf. «the hard cases» i biomedisinsk etikk). (iii) Mellom anna fordi framtidige generasjonar må inkludera som «mogleg berørte», blir sjølve begrepet om «alle möglicherweise Betroffenen» prinsipielt ubestemmeleg (sjå t.d. Skirbekk 2012: 39 og 57 f.). (iv) Derfor er ideen om konsensus, som definitorisk innslag av diskursprinsippet, aporetisk. Kort sagt, dette habermasianske forsøket på å unngå problema ved det apelske konsensusbegrepet er ikkje vellykka.
38. Habermas 2005: 146.

Formatted: Norway

49. Jf. «reasonable comprehensive doctrines», Rawls 1993: 59.
50. Sjå Skirbekk 2012: 9–23, 25–38.
51. Sjå Apel 2001: 29–39, og Habermas 2001: 27–39.
52. Medrekna spørsmål om konsistens (kva med etnisk reising i Palestina?), om demografi (serbarar og kosovarar, kven vil truleg vinne i det lange løp?), og om hevd på det militærstrategiske området (kan krigen mot Serbia ha opna for framtidige intervensionar, for den gode saks skyld – slik som i Irak, Afghanistan, og Libya?).
53. Dette er eit sentralt poeng hos Wellmer 1986.
54. For eksempel, ved universitetet i Århus vart hundrevis av eksemplar av Habermas' tobands verk om teorien for kommunikativ handling kjøpte og lesne, på tysk, straks etter at verket låg føre.
55. I Europa blir denne utviklinga politisk implementert ved Bologna-reformene.
56. Til dømes, seks semester for ein bachelorgrad.
57. Det vil seie, ein argumentasjon som krev genuin kjennskap til ulike former for sjølvrefleksiv (transcendental) resonnering og til omliggjande disiplinar, frå hermeneutikk til teoriar om språk og menneskeleg utvikling.
58. Tidsskrifter med eit allment publikum som målgruppe har ein tendens til å bli forma på same vis. Dei som siktar seg inn mot spesielle målgrupper kan visseleg tillate seg å publisere intellektuelt meir krevjande tema, men i dei fleste tilfelle vil det då skje innanfor det perspektivet og dei forståingsformene som denne spesielle målgruppa er kjend med og interessert i (slik som i tidsskrift for forretningsfolk eller for ingeniørar eller legar). Ny digital teknologi har sjølv sagt gjort dei materielle vilkåra for kommunikasjon og for alternative røyster langt betre. Men dette er ei blanda velsigning. For eksempel, på den eine sida har vi framveksten av «sosiale media» (Facebook, Twitter, bloggar) som gjer det mogleg for «andre røyster» og for politisk misnøgde å komme til orde. Men på den andre sida fremjar desse media anonym og andletslaus utskjelling og allment «bullshit» (i teknisk forstand som hos Harry Frankfurt, sjå Frankfurt 2005), i kontrast til dei krav for seriøs argumentasjon som inngår i dei ideal som transcendentalpragmatikken forfektar.
59. Standardeksempelet er den manglande evna til å ta hand om langsiktige miljøkriser på ein ansvarleg måte.
60. Jf. det analytiske skiljet mellom å overtale ved retoriske middel og manipulasjon (tysk: *überreden*), i staden for å prøve å overtyde ved gode grunnar (tysk: *überzeugen*).
61. For eksempel: Bruken av nyliberalistisk og teknokratisk språk har ein tendens til å tilsløre det faktum at det finst andre begrepssmessige perspektiv, og dermed gjer ein det vanskeleg å få i stand opne diskursive prosessar, og dermed avpolitiserer ein debatten.
62. Situasjonen er tvitydig i den forstand at det finst mange tiltak til fordel for tverrfaglege aktivitetar og for generalistutdanning. Men så vidt eg ser er desse

- tiltaka ofte fagleg naive, mellom anna fordi dei gjerne undervurderer det som krevest i form av dobbelkompetanse og synergetisk kreativitet mellom ulike fag, dersom ein vil ha eit vellykka tverrfagleg opplegg.
63. Den som har fokus på fallibilisme og skeptisisme, slik transcendentalpragmatikarane seier dei har, bør også ha internalisert tilsvarende haldninger og veremåte hos seg sjølv, t.d. overfor personar med andre oppfatningar. Det er ikkje alltid tilfellet.
 64. For eksempel, ved den 23. verdskongressen for filosofi i Athen i august 2013 var det planar for 75 ulike grupper, kvar med sin eigen filosofiske spesialitet (men ingen i transcendentalpragmatikk), og dermed er det ikkje mykje rom for kritiske *Auseinandersetzungen* mellom ulike filosofiske posisjonar.
 65. Jf. Skirbekk 2009a.
 66. Det burde vere mindre av svevande oversikter og uvorden bruk av omfattande omgrep på eit høgt abstraksjonsnivå, slik som den grove dikotomien mellom menneske og natur, kritisert t.d. hos Skirbekk 2012: 57–72.
 67. Når ein utforskar dei ymse spesielle og allmenne føresetnadene for ulike samfunnsmessige og vitskaplege aktivitetar, bør ein ha kunnkap om det som går for seg i det fagfeltet ein forskar på, anten det no er fysikk eller sosiologi – kort sagt, vedkommande bør ha ein rimeleg grad av «dobbeltkompetanse».
 68. «Strikte Reflexion» i Kuhlmanns terminologi, jf. Kuhlmann, «Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung», i Dorschel, Kettner, Kuhlmann og Niquet (utg.) 1993: 230.
 69. «Primordialer Diskurs», i Apels terminologi, jf. Apel 1998: 794–797.

ETISK GRADUALISME, OG ÆREFRYKT FOR SÅRBART LIV

ØKO-FILOSOFISKE REFLEKSJONAR

Bakgrunn

«Djupøkologi» versus «berekriftig utvikling», dette er to markante posisjonar i den normative debatten om dei økologiske utfordringane. Arne Næss mot Gro Harlem Brundtland, for å seie det slik.

Kort sagt, djupøkologien («økosofien») ser verdiar i det meste, også i fjell og landskap – ikkje berre verdiar «for oss», men verdiar i tinga sjølve. Dette er viktig som eit etisk dannningsprosjekt, der vi lærer å sjå verda og oss sjølve på ein ny måte. Men det er ikkje ein posisjon som det er lett å få gjennomslag for, og særleg ikkje overfor tunge marknadsorienterte institusjonar. Dessutan, straks vi går frå livssyn til handling, må vi differensiere og prioritere. Kva og kven skal ha forrang? Kva er viktigast, og kva er mindre viktig? Dermed er vi ut over økosofien som overordna visjon og over i dei meir nyanserte og case-orienterte diskusjonane.

I definisjonen av «berekriftig utvikling» (*sustainable development*) i Brundtlandrapporten er det tale om behov (*needs*), dvs. om menneskelege behov: «berekriftig utvikling er utvikling som møter dagens behov utan å gå på kompromiss med framtidige generasjonars evne til å møte deira behov». Det framgår av konteksten at det er menneskelege behov det er snakk om, jamvel om både *homo sapiens* og andre dyr har behov. Det er tale om menneskelege behov for «framtidige generasjonar».²

Eit grunnproblem gjeld begrepet om «berekriftig vekst» (*sustainable growth*) i ei verd med veksande befolkning og forbruk, og med

ein globalisert og vektorientert kapitalisme med betydeleg politisk makt. Men her nøyser vi oss med å vise til at det normative i Brundtlandrapporten er avgrensa til *mennesket*; naturen og andre skapningar har berre verdi i forholdet til oss menneske.³

Dette er ikkje påfallande, i og for seg. Området for etikk blir ofte avgrensa til mennesket og den menneskelege verda: Berre menneske kan handle moralisk eller umoralisk, berre menneske kan rosast eller lastast i moralisk forstand, berre menneske kan vere moralske aktørar. Derfor, blir det sagt, er det berre mennesket som kan ha verdi i seg sjølv; alt anna kan berre ha verdi indirekte, relativt til mennesket. Dette er ei gjengs oppfatning – ein *etisk antroposentrisme*. Mennesket, og mennesket aleine, er alle tings mål.

Men i kva grad er ein slik etisk antroposentrisme haldbar eller rimelig? I denne teksten skal vi sjå på argument for og imot oppfatninga om at alle menneske har ein unik etisk status i forhold til alle andre levande og følande skapningar. Eg skal her argumentere for ein mellomposisjon, mellom antroposentrismen hos Gro Harlem Brundtland og djupøkologien hos Arne Næss – kort sagt, til fordel for ein *etisk gradualisme*, med gradvise overgangar mellom menneske og andre pattedyr, og mellom mennesket og naturen. Eg held dette for å vere ein sterk posisjon, samtidig som denne posisjonen har normative implikasjonar til forsvar for naturen og med kritikk av den pågåande utarminga og øydelegginga av naturen. Ein slik etisk gradualisme står sterkare enn ein etisk antroposentrisme, også den langsiktige og opplyste antroposentrismen som vi møter i Brundtlandkommisjonen. Og ein slik etisk gradualisme er mindre problematisk og kontroversiell enn djupøkologien hos Arne Næss.

Eit metodologisk poeng

Når vi tenkjer på grunnleggjande etiske spørsmål, har vi gjerne visse spesielle tilfelle i tankane, kanskje utan å vere klar over det. Eg går derfor ut frå at etiske diskusjonar kan ha godt av ei drøfting av slike

underliggjande tilfelle, og det er det vi skal gjere i det følgjande. Eg går dessutan ut frå at vi kan argumentere både ved hjelp av typiske tilfelle og ved hjelp av gradar av likskap mellom nærskyldne tilfelle. Kvar har sine fordalar. Den førstnemnde får oss til å sjå skilnader; den sistnemnde får oss til å sjå samanhengar og overgangar. I filosofien trengst begge.

Argument til fordel for etisk gradualisme

Vi skal sjå på ein del argument til fordel for etisk gradualisme, men først vil eg minne om styrken ved ein etisk antroposentrisme – her er det:

Moral høyrer heime i den sosio-kulturelle verda av handlande og tenkjande menneske, og det same gjeld for andre normer og verdiar, både rettslege og estetiske. Naturen kan vere objekt for estetiske haldningar og opplevingar. Naturen kan også vere objekt for rettslege reguleringar, t.d. retten til å eige og bruke naturlege ressursar. Og naturen kan vere objekt for moralske vurderingar, i alle fall når det gjeld den biologiske naturen: Utrydding av truga artar blir hos oss sett på som eit moralsk spørsmål, og unødvendig påføring av smerte på ikkje-menneskelege sansande skapningar blir som oftast sett på som moralsk forkasteleg.⁴

Sansande dyr, i det minste, er såleis gjenstand for moralske vurderingar frå mennesket si side. Men desse dyra kan ikkje sjølve ta del i desse vurderingane. Heller ikkje kan dei handle fritt og rasjonelt, slik vi kan. Dei kan ikkje handle moralsk, heller ikkje umoralsk, berre amoralsk, utan ansvar eller plikter av noko slag. Dyrars rettar er derfor asymmetriske, det vil seie rettane til dyr inneber plikter for oss menneske, utan nokon plikter når det gjeld dyra sjølve. Ikkje ein gong ein sjimpanse blir gjort moralsk ansvarleg for det han gjer.

Etisk antroposentrisme framstår derfor som ein fornuftig posisjon: Moral tilhøyrer berre mennesket og den menneskelege verda. Sjølv når vi spelar igjennom eit visst repertoar av tilfelle, frå den fysiske

Formatted: Norwegian

naturen til planter og sansande dyr, verkar denne konklusjonen hald-bar. Også for det meir kinkige eksempelet med sjimpansen synest konklusjonen klar.

Men likevel, det pågår ein intens diskusjon, særleg i medisinsk etikk, om den moralske status for grensetilfella i menneskelivet.⁵ For eksempel, vi har grundige diskusjonar om den etiske status for foster og for menneske med alvorleg hjerneskade. I kva grad har dei moralsk status som personar? I kva grad har dei rettar som personar? Det finst akademiske diskusjonar, det finst offentlege debattar ~~med~~ om abort og eutanasi, og det finst ulike initiativ på vegner av dei som ikkje sjølve er i stand til å ta del i slike diskusjonar og debattar.⁶

I slike grensetilfelle har vi medlemmer av menneskeslektta, t.d. foster og alvorleg hjerneskadde, som ikkje er slik som det typiske (paradigmatiske) tilfellet av eit menneske som person. Spørsmålet om deira moralske status og deira moralske rettar blir derfor diskutert av andre. Denne typen «advokatorisk representasjon» er standard for mindreårige.⁷ Til vanleg er foreldra dei første til å ta vare på eigne barn. Men andre personar eller institusjonar kan også innehå denne rolla. Dette «advokatoriske» ansvaret er meint å skulle avta gradvis i samsvar med modningsprosessen hos barna; det sluttar når barna blir myndige.

Advokatorisk representasjon i medisinsk etikk er på eit vis meir vidtgående; her bevegar vi oss leng**tre** bort frå det typiske (paradigma-tiske) tilfellet av myndige og moralsk ansvarlege personar enn det som er tilfellet ved oppfostring av barn. Vi har t.d. foster på ulike stadie, og vi har menneske som enno er i live, men som ved enden av livet ikkje lenger er i stand til å ta del i ein diskusjon om sin eigen situasjon. Vi har menneske som er sterkt senile, og menneske med alvorleg hjerneskade. Vi har nyfødde utan storehjerne som aldri vil bli i stand til å ta del i slike diskusjonar.

Langs dei same linjer, men idet vi går utover området for medisinsk etikk, har vi tilfelle av advokatorisk representasjon for ein verdig omgang med dei som nyleg er avlidne, for dei verdiar og ønskemål som

Formatted: Norwegian

dei stod for i levande live. Og vi har tilfelle av advokatorisk omsorg for kommande generasjonar og dermed for hypotetiske personar, det vil seie for dei som ikkje enno er individualiserte, men som er statistisk registrerbare, jamvel om det finst ulike scenario med ulike talverdiar for folk i framtida.

I den grad medisinsk etikk, og vår etiske omsorg meir generelt, inkluderer alle slike tilfelle i feltet for menneskeleg moral – og såleis gir kvar av desse individua ein status som ein person med moralske rettar – så har vi her tatt eit avgjerande steg bort frå det paradigmatiske tilfellet for menneskeleg moral. Ved denne utvidinga inkluderer vi alle som tilhøyrer menneskeslekta, uavhengig av evner og ferdigheter. Vi inkluderer alle som kan bli myndige menneske. Vi inkluderer alle som har vore eit myndig menneske. Og vi inkluderer alle som ein gong ville ha blitt eit myndig menneske.

Det er visseleg store skilnader mellom desse ulike tilfella. Og i mange tilfelle rår det ikkje allmenn semje om den moralske status til dei det gjeld; debattane om abort og eutanasi illustrerer poenget. Men likevel er det ein allmenn tendens til å gå frå det paradigmatiske tilfellet av normale myndige menneske over mot tilfelle der dei moralske ferdighetene i stigande grad er fråverande, og der endepunktet er dei som berre tilhøyrer menneskeslekta (for å seie det slik).

For eksempel, forholdet mellom det å vere ein person og det å kunne bli ein person blir heftig diskutert. Eit foster er ein potensiell person, men i kva meining *er* det ein person? Det same gjeld for dei som tidlegare var ein person. Ein terminal pasient med alvorleg hjerneskade har vore ein person, men i kva meining er vedkommande framleis ein person?

Dette er viktige spørsmål i praktisk forstand ettersom vi bevegar oss inn mot det moralske skiljet mellom det å myrde eit menneske og det å drepe eit ikkje-menneske. Det førstnemnde er moralsk forkastleg, det sistnemnde blir til vanleg sett på som moralsk akseptabelt, i det minste når det skjer utan å påføre unødig smerte.

Desse moralske spørsmåla er på mange måtar kasta på oss, fordi

utviklinga av moderne teknologi i stigande grad har gjort det mogleg å gripe inn medisinsk overfor desse grensetilfella av menneskeleg eksistens. Og når desse tilfella blir vurdert moralisk, er vi tvinga inn på ein viss gradualisme, nemleg ein gradualisme innanfor menneskeslekta.⁸ Det vil i første omgang vere spørsmål om *empirisk gradualisme*, ikkje etisk gradualisme, det vil seie – vi erkjenner at det er biologisk og psykologisk kontinuitet mellom ulike individ innanfor menneskeslekta, men likevel held vi fast på at dei alle har moralisk status som menneske. Eigenskapar og ferdigheter varierer, men dei er alle menneske med menneskeverd og menneskerettar. Dette er ein *etisk anthroposentrisme* som er oppdatert på dei ulike grensetilfella som vi kjenner frå medisinsk etikk.

Så langt har vi ikkje stilt spørsmål om skiljet mellom *homo sapiens* og andre levande skapningar. Men på dette punktet bør vi også sjå på grensetilfella på den andre sida av artsgrensa: Vi veit at sjimpansane kan gjere saker og ting, at dei kan kommunisere, og at dei erfarer smerte og glede. Genetisk sett er sjimpansane nære slektningar, og dei har velutvikla hjerne og nervesystem. Likevel, ein sjimpanse har ikkje dei høgare evnene som er nemnde ovanfor. Sjimpansen er ikkje ein moralisk aktør; han er ikkje moralisk ansvarleg for det han gjer. Språkbruken er ikkje kreativ og refleksiv. Men han gjer ting, føler og samhandlar. Han har truleg sjølvmedvit og oppleving av eigen identitet. Og han har avgjort høgare mentale evner enn somme av dei som tilhøyrer menneskeslekta, og som blir representerte «advokatorisk» på grunn av sin moralske status som menneske. Det siste punktet er eit urovekkjande faktum.

Til sjølvforsvar kunne vi, vi menneske, leggje til at vi faktisk tar smerte hos ikkje-menneskelege levevesen på alvor. Det å påføre dyr unødvendig smerte blir sett på som umoralsk; i mange land er det endåtil forbode ved lov (jamvel om spørsmålet om kva som er nødvendig og unødvendig smerte i kvart konkrete tilfelle, opnar rom for lemfeldige skjønnsvurderingar).

Det er meir kontroversielt når det kjem til spørsmålet om korvidt

vi har moralsk plikt til å fremje velferda hos ikkje-menneskelege skapningar, t.d. hos høgare pattedyr. Og det verkar som det er lite støtte for det syn at vi bør hjelpe desse dyra til å få eit langt liv – med unntak av kjæledyr (som har eigne sjukehus, til og med eigne gravplassar). Men som ofta blir det sett på som heilt greitt, moralsk sett, å ta livet av ikkje-menneskelege skapningar, medrekna høgtståande pattedyr, slik som sjimpansen. Smertefritt drap av dyr blir sett på som moralsk akseptabelt, med den underliggende føresetnaden at desse dyra ikkje er medvitne om at dei skal døy, med unntak av situasjonar der dei blir truga på livet (og det er ei av dei smertefulle erfaringane som vi menneske burde prøve å la vere å påføre dyr).

Det som starta som sjølvforsvar, endar her i eit ubehag: Ein del pasientar, så vel som tidlege foster, er heller ikkje medvitne om sin eigen død. Endå verre: Om dei blir drepne smertefritt ville dei truleg i mindre grad enn dei fleste høgtståande pattedyr oppleve dette som traumatisk.

Umiddelbart er det rimeleg å akseptere prinsippet om at *like tilfelle bør behandlast likt*. Dersom det skal vere ein moralsk skilnad mellom to tilfelle, må det også vere moralsk relevante skilnader ved dei faktiske eigenskapane hos dei to.⁹

Men når det gjeld faktiske eigenskapar, kan det neppe påvisast avgerande skilnader mellom grensetilfella av *homo sapiens* (omtala som «the hard cases» i biomedisinsk etikk) og høgare pattedyr: I visse tilfelle kan ikkje-menneskelege pattedyr ha meir av moralsk relevante eigenskapar enn visse medlemmer av menneskeslekta.

I slike tilfelle kan vi argumentere ut frå tidlegare eller potensielle eigenskapar og ferdigheiter for å etablere ein moralsk forrang for desse medlemmene av menneskeslekta: Dei har hatt, eller kan utvikle, eller kunne ha utvikla dei moralsk relevante eigenskapane og ferdigheten.

Argumentet ut frå potensialitet er eit interessant argument. Dette er t.d. det vanlege katolske (aristoteliske) argumentet til fordel for ein moralsk status for foster heilt frå befruktinga. Fosteret kan bli ein

person, det er potensielt ein person, derfor bør det reknast som ein person. Men biologien er graduell, og naturen er ofte utan klare grenser. Ein kan alltid gå eit steg lenger: Kva med potensialiteten til menneskelege egg og spermiar?¹⁰

Potensialitetsargument kan derfor vere problematiske.¹¹ For eksempel, for å kvesse det til: Ut frå potensialitetsargumentet, korleis kan vi sjå det å drepe ein vital sjimpanse som moralisk, når vi fordømmer aktiv eutanasi for terminale pasientar med alvorleg hjerneskade, utan særleg nevrofisiologisk aktivitet?

Dette er eit felt for sterke emosjonar.¹² Slike emosjonar er lette å forstå, akkurat som diskrimineringa av andre artar kan forklaraust og forståast på ulikt vis, psykologisk og sosiologisk. Men det same gjeld for dei fleste haldningar og handlingar, og ein del av dei ville vi knapt forsvare moralisk – slik som rasediskriminering. Og kva har vi her om ikkje ein type rasisme på vegner av menneskeslekta?¹³

Like fullt, det finst rimeleg gode argument til fordel for ein etisk særstatus for *homo sapiens*.¹⁴ For eksempel, ein etisk antroposentrisme kan tene som bolverk mot moralisk forfall. Dét er eit argument med betydeleg vekt, ikkje minst i lys av erfaringane frå Det tredje riket. Men dette er primært eit signal om varsemd, og ikkje eit argument mot å stille spørsmål om artsgrensene.

Biologien opererer stort sett med kontinuitet, medan vi i moralske samanhengar ofte er vande til å tenkje ut frå skarpe grenser – skyldig eller uskyldig, menneske eller dyr. Dette byr på problem for ein etisk antroposentrisme – jamvel om intensjonane er prisverdighe.

Men kva, eksakt, er det som er prisverdig ved denne posisjonen? Svar: Intensjonen om å forsvare det moraliske universet, viljen til å forsvare menneskeverdet. Men i så fall, er det moraliske universet og menneskeverdet verkeleg truga av ei anerkjening av biologiske samanhengar? Kva med ei meir subtil nyttenking om tilhøvet mellom paradigmatiske tilfelle og overlappande tilfelle – kunne dét gi betre løysingar?

Vi kunne seie at menneskeverdet ville vere truga dersom vi be-

handla menneske som ikkje har paradigmatiske moralske eigenskapar, slik vi behandlar dyr. Men universet ville moralsk sett vere i betre forfatning dersom vi behandla ikkje-menneskelege skapningar som del av den moralske verda. Etisk gradualisme kan derfor anten bli oppfatta restriktivt, og såleis truge menneskeverdet, eller inkluderande, ved at vi moralsk sett «oppgraderer» ikkje-menneskelege skapningar.

Ettersom vi truleg har ein moralsk intuisjon til fordel for ein etisk antroposentrisme, korleis kunne vi forsvare denne intuisjonen? Eit forsøk ville vere å sjå bort frå aktuelle eigenskapar hos menneske og ikkje-menneskelege skapningar og i staden halde fast ved ein reint genetisk definisjon av det å vere eit menneske:¹⁵ Alle menneske, fordi vi genetisk tilhøyrer *homo sapiens*, har ein moralsk status, og alle andre skapningar har ingen slik status, uansett kva for aktuelle eigenskapar dei har! Etisk antroposentrisme kunne i så måte omtalast som ein *speciesisme*.

Eit argument til forsvar for dette standpunktet kunne vere av egoistisk art: Vi vil forsvare oss sjølv! Vi er menneske! Vi er dei som tenkjer og dei som handlar. Og vi definerer kor grensene går, og handlar deretter, til vårt forsvar!¹⁶ Dette svaret kan for mange vere emosjonelt tilfredsstillande, men intellektuelt er det det ikkje.

Ein biologisk basert etisk antroposentrisme (ein etisk «speciesisme») møter problem på ulike plan, mellom anna ut frå utviklingslæra: Skal vi tru darwinismen, er det ikkje skarpe grenser mellom *homo sapiens* og andre menneskeliknande skapningar. Det er mutasjonar og ulike artar, men det er også kontinuitet. Og uansett kva vi tenkjer om darwinismen, så veit vi at *homo sapiens* ganske lenge levde side om side med genetisk nærskyldje slektingar. Korleis skulle vi ha behandla dei dersom dei hadde overlevd til vår tid? Ville vi ha sett på dei som moralsk ansvarlege? Ville vi ha tilskrive dei menneskerettar? Eller ville vi ha drept dei utan moralske skruplar? Rett nok, det er eit faktum at desse slektingane ikkje lenger finst, men dei kunne ha gjort

det.¹⁷ Det berre vart slik at dei ikkje gjør det.

Formatted: Norwayia

Desse spørsmåla er spesielt vanskelege for ein etisk posisjon som er grunna på genetikk. Det er vanskeleg å sjå korleis dei som forsvarar ein genetisk «speciesisme» kan komme utanom denne typen spørsmål. Og det er vanskeleg å sjå korleis svaret kan bli noko anna enn ei anerkjenning av ein viss etisk gradualisme, noko som vil undergrave eit kjernekjunkt i ein slik «speciesisme». ¹⁸

Kort sagt, utfordringa er å nytenkje forholdet mellom paradigmatisk og gradualistisk tenking, slik at menneskets særeigne moralske status ikkje blir tilsløra, samtidig som den biologiske gradualismen ikkje blir fornekta. Dét trur eg er mogleg, m.a. med utgangspunkt i diskursetikken. Men den litt ubehagelege oppgåva står likevel ved lag: det å drøfte ulike tilfelle i grenselandet mellom menneske og andre pattedyr, for å prøve ut den moralske statusen deira. Og då kan det hende at vi må evaluere den moralske statusen på nyt, både for somme ikkje-menneskelege skapningar og for somme tilfelle av «the hard cases» – men utan å oppheve det paradigmatiske skiljet mellom menneske og dyr.

Argument til fordel for etisk antroposentrisme

Trass i dei gradualistiske argumenta ut frå grensetilfella mellom menneske og høgare pattedyr held vi fast ved den paradigmatiske unike posisjonen til mennesket: Mennesket er moralsk aktør, ikkje i den meining at menneska faktisk handlar moralsk, men i den meining at mennesket er i stand til å gjere det. Mennesket handlar ikkje berre på instinkt. Vi, som menneske, handlar også ut frå sosiale normer og verdiar, og vi er klar over at vi gjør det. Vi har evne til å reflektere over normer og verdiar, og til å argumentere for og imot, og vi kan endre dei, meir eller mindre medvite. I så måte har vi ein viss fridom andsynes naturen.

Denne fridommen, som på eit vis set oss fri frå naturen, er knytt til mennesket som sosialt vesen: Vi kommuniserer ut frå ei sosialisering inn i ein fellesskap. Vi kommuniserer med heile skalaen av språk-

handlingar. Derfor kan vi reflektere og diskutere, avvise og godta – kort sagt: tileigne oss innsyn og innsikt.

Som handlande kan vi velje mellom alternativ, til dømes ved å ta eit steg attende for å kunne ta to steg framover på eit seinare tidspunkt, og såleis overskride grensene for passiv tilpassing. Vi kan tenkje og velje mellom hypotetiske alternativ, og vi kan basere handlingane på langsigktige mål.

Vi, som menneske, er aktørar. Vi er medvitne og tenkjande. Vi er sosiale skapningar som lever i ein eller annan fellesskap. Vi har ikkje berre materielle behov. Vi lever ikkje berre sosialt på ein måte som krev lov og orden; vi har også ein personleg identitet tileigna gjennom sårbare sosialisering- og individualiseringprosessar. Og som sosiale vesen tar vi del i ei historisk utvikling. Vi er med i ein prosess av begrepsmessig og institusjonell differensiering som utvidar området for moralske handlingar og ferdigheter (og for moralske dilemma og utfordringar).

Alle desse eigenskapane er paradigmatiske for oss menneske som moralske vesen. Og menneska er *oss*. Vi er dei som spør, og som diskuterer menneske og moral. Ingen andre gjer det, så vidt vi veit. Kort sagt, det at mennesket er moralsk aktør, er ikkje berre eit ytre faktum som kan observerast; når vi prøver finne ut kva mennesket er, kven mennesket er, søker vi å forstå oss sjølv.

Eg lar det bli med dette, til så lenge. Desse merknadene held eg for å vere sanne, som utsegner i ei beskriveng om mennesket som moralsk vesen. Og i det universet vi kjennen, er det vanskeleg å sjå kven elles dei kunne gjelde for. Mennesket er paradigmatisch eit moralsk vesen. Så vidt vi veit: dét moralske vesenet.

Men tilbake til debatten: Til hjelp for å grunngi det moralske skiljet mellom menneskefoster og nyfødde på den eine sida og høgare pattedyr som sjimpansane på den andre, kunne vi velje, endå ein gong, å framheve begrepet om *potensielle eigenskapar*, i kontrast til *aktuelle eigenskapar*.

(i) Som gjennomgangen av *aktuelle eigenskapar* hos dei ulike gren-

setifella har vist, gir ikkje aktualitetsargumenta grunnlag for eit skarpt skilje mellom mennesket og andre pattedyr. Først har vi spørsmålet om kva for aktuelle eigenskapar som skal tilleggjast vekt. Kva er dei moralsk relevante eigenskapane? Nokre sentrale kandidatar er: evna til å handle rasjonelt og fritt, evna til å reise interessekrav, og sjølvmedvit. Men sjølv om vi vart samde om eit klart og konsistent begrep om kva som skal reknast som moralsk relevante aktuelle eigenskapar, er det ikkje sikkert at eit slikt begrep ville støtte eit skarpt moralsk skilje mellom alle pattedyr som genetisk tilhøyrer menneskeslektta på den eine sida, og alle andre pattedyr på den andre. For, kva for aktuelle eigenskapar vi enn måtte velje, så vil det mest sannsynleg anten vere visse menneske som manglar denne eigenskapane, eller så vil det finnast høgt utvikla ikkje-menneskelege skapningar som har meir av slike eigenskapar enn somme sterkt skadde eller lite utvikla menneskelege individ. Dersom vi t.d. valde medviten sjølvidentitet som ein slik etisk relevant eigenskap, ville vi ikkje kunne inkludere nyfødde menneskebarn (og dermed opnar vi døra for diskusjonen om smertefrie spedbarnsdrap i spesielle tragiske tilfelle).¹⁹ Dersom vi valde visse grunnleggjande hjernefunksjonar som moralsk avgjerande aktuell eigenskap, ville vi ha problem med å skilje mellom menneskefoster og sjimpansefoster, og vi ville måtte erkjenne at normale sjimpansepar har meir av denne aktuelle eigenskapen enn somme menneske med hjerneskade. Dersom vi inkluderer nyfødde menneskebarn og menneske med alvorleg hjerneskade, ville vi også måtte inkludere vaksne sjimpansepar. Derfor er det vanskeleg å sjå korleis nokon aktuell eigenskap som helst skulle kunne støtte eit etisk skarpt skilje mellom alle menneske på den eine sida og alle ikkje-menneskelege skapningar på den andre.

(ii) Til støtte for eit slikt skilje er *potensialitetsargument* meir lovande, men ikkje alltid avgjerande. Dersom vi t.d. oppfattar potensiilet for eit framtidig sjølvmedvite liv som ein moralsk avgjerande eigenskap, ville vi ha tilfelle av alvorleg defekte spedbarn med mindre av denne potensialiteten enn det vi ser hos normale nyfødde sjimpan-

sar. Men, på dette punktet kunne vi innføre begrepet om *potensialitet av andre orden*, det vil seie ein potensialitet for å få ein potensialitet. På dét grunnlaget kunne vi argumentere for eit moralsk relevant skilje mellom dei to tilfella: Eit hjerneskadd menneskebarn kunne, som menneske, ha hatt eit potensiale for å bli eit sjølvmedvite vesen, i kontrast til ein normal sjimpanseunge. (Det er trist om ein hest er blind, men ikkje at moldvarpen er det.) Dette er avgjort eit interessant poeng. Men det problematiske i denne argumentasjonen ligg i overgangen frå å betrakte reelle potensialitetar hos eit individ til å betrakte potensialitetar som kan tilskrivast den arten som individet tilhøyrer.²⁰

For å summere: Potensialitetsargument kan gi støtte til eit begrep om etisk antroposentrisme («speciesisme»), men ikkje vilkårslaust.²¹

(iii) Det finst ein *sosiologisk* versjon av den antroposentriske posisjonen, som eg kort skal kommentere. Denne posisjonen forsvarar ikkje ein genetisk antroposentrisme, eller speciesisme i ein streng forstand, men ein *sosial* antroposentrisme. Argumentet går ut på at det å vere ein person, med moralske rettar, ikkje er noko individuelt gitt, uavhengig av samfunnet, men at dette er ein moralsk status som medlemmene blir tilskrivne i ein bestemt fellesskap. Alle medlemmer i denne fellesskapen har moralske rettar i samsvar med den rolla og funksjonen dei har i denne fellesskapen (som kan vere anten egalitær eller hierarkisk).²²

Ved eit slikt begrep om ein sosialt grunna moralsk status unngår vi begrepet om individuelle rettar knytte til aktuelle eller potensielle eigenskapar hos individet. Alt som trengst, ifølgje eit slikt samfunnsmessig begrep, er ei understrekning av at vedkommande er inkludert i fellesskapen, stort sett uavhengig av individuelle eigenskapar. Dersom vedkommande er inkludert, vil han eller ho ha moralsk status med visse rettar (avhengig av kva slag samfunn det er tale om). Dei som ikkje er inkluderte, har ikkje slike rettar, utan omsyn til kva for aktuelle eller potensielle eigenskapar dei måtte ha. For eksempel, eit samfunn kan inkludere alvorleg hjerneskadde menneske som med-

lemmer med grunnleggjande moralsk status, og det same samfunnet kan velje å ekskludere sjimpansar med høgare aktuelle (og potensielle) eigenskapar. Dersom eit slikt samfunn bestemmer at det skal vere eit skarpt skilje mellom genetiske menneske og alle andre pattedyr, har vi eit døme på ein sosialt grunngitt antroposentrisme. Kort sagt, ved tradisjon eller ved vedtak kan eit samfunn gå inn for ein etisk antroposentrisme.

Men prisen å betale er etisk kontekstualisme: Korvidt vi blir inkluderte eller ekskluderte som medlemmer av fellesskapen, det blir bestemt av ein gitt tradisjon eller eit gitt vedtak. Skiljelinja mellom det å vere innanfor og det å vere utanfor kan i ein gitt kontekst vere slik at ei viss gruppe av menneske blir ekskludert, eventuelt definert som undermenneske. Derfor er det påkravd med ein open diskusjon om *legitimitet* til den gitte tradisjonen eller til ein gitt type av vedtak. Berre i den grad desse vilkåra blir diskuterte fritt og alle berørte er samde om dei, vil vi med rette kunne seie at desse vilkåra er legitime. Ved eit slikt forsøk på legitimering (eller kritikk) av ein gitt tradisjon vil vi overskride den etiske kontekstualismen og ta eit steg i retning av ein diskursetikk.

(iv) *Diskursetikk*, som ein meta-etisk prosedyre, inneber ein viss antroposentrisme fordi alle aktuelle deltagarar, i den verda vi kjenner, er menneske.²³ Men dette er berre eit empirisk faktum; i prinsippet kunne alle taleføre og følande skapningar vere kandidatar for å ta del i slike diskusjonar. Dessutan finst det eit demarkasjonsproblem, med tanke på kompetansekrav for å kunne delta. I tillegg har vi problemet om korleis dei bør representerast som sjølve ikkje er i stand til å ta del i etiske diskusjonar. Alt i alt betyr dette at det også for diskursetikken er avgrensingsproblem av ulikt slag, også mellom menneske og ikkje-menneske. Den støtta som diskursetikken gir til etisk antroposentrisme, er derfor ikkje utan vilkår.

På dette trinnet i drøftinga vil eg føye til nokre merknader om visse aspekt ved desse problema: Vi må vurdere vilkåra både for eiga deltaking og for advokatorisk deltaking i slike (meta)etiske diskusjo-

nar. Som eit tankeeksperiment: Burde taleføre og intelligente Mars-buarar kunne ta del? Ut frå dei grunnleggjande føresetnadene for diskursetikken må svaret vere positivt. Burde berre mentalt funksjonshemma menneske ha eit advokatorisk forsvar og ikkje høgare pattedyr som faktisk er mentalt meir utvikla? Ut frå føresetnadene for diskursetikken bør svaret vere negativt: Alle levande skapningar som kan skadast, burde forsvarast advokatorisk, ettersom dei (som «moral subjects») tilhører «dei berørte»,²⁴ kvar og ein i samsvar med eiga livsform og eigen moralske status (og det opnar for etisk gradualisme, t.d. frå meir sensitive til mindre sensitive skapningar).

Her møter vi innfløkte overgangar mellom det å vere moralisk handlande («moral agent»), det å kunne samtale om moral (vere «moral discussant»), og det å vere «moral subject», utan å kunne handle moralisk eller diskutere moralske spørsmål. Når vi drøftar «advokatoriske» diskusjonar, blir derfor skiljet mellom menneske og ikkje-menneske uskarpt, endå ein gong – som vi straks skal sjå. Men først nokre merknader om ulike teoretiske perspektiv.

Teoretiske perspektiv

Det er meir å seie om moralisk relevant kontinuitet og diskontinuitet mellom menneske og ikkje-menneske. Det finst ulike grunnoppfatninga om kva som bør reknast som etisk relevante eigenskapar og ferdigheiter. Vi skal derfor minne om visse teoretiske perspektiv, nemleg (a) utilitarismen, (b) den deontologiske posisjonen, og (c) diskursetikken.

(a) Utilitarisme

Vi ser her bort frå dei ulike variantane av utilitarisme og deira indre problem. Idet vi her fokuserer på grunnbegrepa om liding (og velvære) i utilitaristisk tenking, vil eg berre framheve følgjande poeng: I dette utilitaristiske perspektivet er det ikkje rimeleg å halde oppe eit skarpt etisk skilje mellom menneske og andre sansande skapningar.

Analyser i utilitaristiske termar inneber biologisk og psykologisk gradualisme umiddelbart ein etisk gradualisme. I så måte er utilitaristar som Jeremy Bentham og Peter Singer konsistente når dei forfektar ein etisk gradualisme. Jeremy Bentham seier det slik:

The day may come when the rest of the animal creation may acquire those rights which never could have been withheld from them but by the hand of tyranny. The French have already discovered that the blackness of the skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the caprices of a tormentor. It may one day come to be recognized that the number of the legs, the vileness of the skin, or the termination of the *os sacrum*, are reasons equally insufficient for abandoning a sensitive being to the same fate. What else is it that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason, or perhaps the faculty of discourse? But a full-grown horse or dog is beyond comparison a more rational, as well as a more conversable animal, than an infant of a day, or a week, or even a month, old. But suppose they were otherwise, what would it avail? The question is not, Can they *reason*? nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*?²⁵

Formatted: Norwegian

Med Peter Singers ord:²⁶

If equality is to be related to any actual characteristics of humans, these characteristics must be some lowest common denominator, pitched so low that no human lacks them – but then the philosopher comes up against the catch that any such set of characteristics which covers *all* humans will not be possessed *only by humans*. [...] Surely every sentient being is capable of leading a life that is happier or less miserable than some alternative life, and hence has a claim to be taken into account. In this respect the distinction between humans and non-humans is not a sharp division, but rather a continuum along which we move gradually, and with overlaps between the species, from simple capacities for enjoyment and satisfaction, or pain and suffering, to more complex ones.²⁷

Utilitaristane omtalar dei ulike tilfella ved begrep om liding og velvære. Dette er dei etisk relevante eigenskapane i utilitarismen. Når dei fokuserer på grensetilfella mellom menneske og ikkje-menneske, er det derfor ikkje overraskande at utilitaristane forsvarar ein etisk gradualisme.

(b) *Den deontologiske posisjonen*

Vi skal, i eit deontologisk (normativt) perspektiv, fokusere på tilhengarane av individuelle rettar. Dei utgjer ei blanda gruppe. Det første poenget er dette: I den grad desse tenkarane beskriv moralsk relevante tilfelle ved begrep om individuelle rettar, t.d. som medfødde rettar til eigedom,²⁸ til valfridom og til liv, er det i første omgang ikkje sannsynleg at dei vil tendere mot etisk gradualisme (sjølv når dei analyserer grensetilfelle mellom menneske og ikkje-menneske). Jamvel om det finst menneske som ikkje er i stand til å nyte godt av desse rettane, finst det neppe noko ikkje-menneske (i universet slik vi kjenner det) som er i stand til å nyte desse rettane. I så måte er det, ut frå dette deontologiske perspektivet, ei viss støtte til etisk antroposentrisme.

Men denne stønaden er betinga. Alt avheng av om ikkje-menneska kan seiast å ha moralske rettar, som igjen er avhengig av dei faktiske eigenskapane deira, slik som fornuft og ansvarsevne. Ved å operere med begrep om *rettar* i staden for begrep om *nytte* bevegar vi oss frå spørsmålet om status som «moral subject» til spørsmålet om status som «moral agent», eller, rettare, vi snevrar inn på vilkåra for å vere «moral subject» og dermed utelukkar vi ei omfattande gruppe av ikkje-menneske. Men vi opererer framleis med eigenskapar som i prinsippet er «tilfeldig» knytte til det å vere eit menneske, det vil seie til myndige og tilreknelege menneske.

Det er mogleg å operere med «lågare» rettar, for å seie det slik – t.d. retten til å bevege seg fritt og til å overleve i eit naturleg habitat. Slike rettar kan også tilskrivast dyr, i form av plikter for menneska. På negativt vis kunne vi, ut frå eit deontologisk perspektiv, argumentere

for at menneska ikkje burde avgrense den naturlege fridommen til dyr, eller gripe inn i habitatet deira, eller ta livet av dei, så sant det ikkje er gode grunnar for slike inngrep.

Dessutan, i den grad individuelle menneskelege rettar blir sagt å omfatte *retten til ressursar* (som er nødvendige for liv og helse), begnar vi oss bort frå det rettsliberale begrepet (med vekt på politiske og sivile rettar) i retning av eit sosialdemokratisk begrep (med vekt også på sosiale og økonomiske rettar) – frå formale rettar til substansielle rettar, for å seie det slik. Dersom vi legg vekt på sosiale og økonomiske rettar, blir skiljet mellom deontologisk og utilitaristisk tenking mindre skarpt. Av same grunn blir det då meir av ein gradualisme med tanke på grensetilfella mellom menneske og ikkje-menneske.

Her kan vi føye til ein merknad: I den pågåande diskusjonen om den moralske status for dyr møter vi ofte eit generelt skilje mellom utilitaristiske argument og argument om individuelle rettar.²⁹ Den førstnemnde posisjonen, utilitarismen, har velkjende problem med tanke på spørsmålet om rettferd, men i tillegg gir denne posisjonen eit svakt forsvar for utryddingstruga artar, ettersom smertefri død (eller smertefritt drap) av individ som tilhøyrer ein utryddingstruga art, i mange tilfelle kan passere den utilitaristiske testen om maksimalt velvære og minimal lidning.³⁰ Men også den sistnemnde posisjonen, ved vekt på individuelle rettar for menneske og dyr, gir eit svakt forsvar for utryddingstruga artar når trugsmålet har *naturlege* årsaker.³¹

(c) Diskursetikk

Dei (frå Hegel til Habermas) som meiner at spørsmålet om sosial identitet er eit grunnleggjande tema i etikk og politikk, vil tendere mot å vurdere det paradigmatiske skiljet mellom menneske og ikkje-menneske som avgjerande.³² Grensetilfella, av menneske som ikkje er i stand til å tilegne seg ein sosial identitet, vil neppe bli oppfatta som eit viktig motargument, ettersom ingen ikkje-menneske (så vidt vi veit) kan blir sagt å kunne tilegne seg denne typen personleg

identitet ved språkbasert sosialisering og gjensidig rolletaking. Rett nok, det finst visse former for sosial læring og rolletaking hos høgare pattedyr, t.d. hos sjimpansar, men dei går ikkje gjennom den form for sosio-kulturell danning som er typisk for mennesket som historisk, språkfør og refleksiv aktør.

Truleg kan vi oppsummere argumenta ved å seie at det utilitaristiske perspektivet er begrepsmessig for snevert for å gripe grensetilfella mellom menneske og ikkje-menneske på ein adekvat måte. Dét betyr ikkje at dei deskriptive analysane til utilitaristane er feilaktige eller uinteressante. Det betyr at perspektivet deira er begrepsmessig ustrekkeleg.³³ Utilitaristane grip ikkje det paradigmatiske skiljet mellom menneske og ikkje-menneske, ettersom dei ikkje har blikk for dei moralsk relevante aspekta ved tileigning og vedlikehald av språkbasert og sosio-historisk identitet. Dessutan er det rimeleg å seie at tilhengarane av individuelle medfødde rettar opererer med begrep som er for snevre for å gripe feltet for sosialisering (og for refleksiv og diskursiv rettferdigjering) på ein god måte.

(d) Samanfattande merknader

Den overordna konklusjonen så langt er derfor at ideen om eit paradigmatisk skilje mellom menneske og ikkje-menneske framstår klarast hos dei som arbeider med sosial identitet og diskursiv rasjonalitet. Men det gradualistiske argumentet, slik som i utilitarismen, er ikkje dermed avvist, berre «oppheva» (i hegelisk forstand).

Slik eg ser det, er det to fordelar med diskursetikken i forhold til utilitarismen og dei klassiske teoriene om før-sosiale individuelle rettar – kort sagt:

(a) Dei to sistnemnde posisjonane forutset sosialiserte individ, utan at dei sjølv drøftar kva ei identitetsskapande sosialisering betyr for forholdet mellom individ og fellesskap og for behovet for ei gjensidig anerkjenning av sårbar sosial identitet.³⁴

(b) I den pågående diskusjonen blir det ofte fokusert på detaljerte analysar av faktiske og potensielle eigenskapar hos ulike skapningar.

Men då har vi faren for eit «naturalistisk mistak» (feilslutning frå «er» til «bør») straks desse eigenskapane blir nytta for å underbyggje normative konklusjonar. Den beste vegen ut av dette utføret er å finne i ein refleksjon om konstitutive føresetnader for normativ diskusjon: kort sagt, det er å finne i diskursetikken.³⁵ Diskursetikken tar utgangspunkt i sjølvrefleksiv innsikt (i første person) hos dei som diskuterer, og søker å påvise at visse normative føresetnader er ufråkommelege fordi dei ikkje kan fornekta utan at ein motseier seg sjølv.³⁶ Fordi den er etikk grunna på sjølvrefleksiv innsikt om det å argumentere, omfattar diskursetikken ein gyldigheitspretensjon ut frå idealisert rolltaking og gjensidig anerkjenning blant deltarane; dette inneber at sosialisering og kommunikasjon utgjer grunnelement i diskursetikken. Utilitarisme og klassisk deontologi grunngir ikkje eigne føresetnader på denne sjølvrefleksive måten; dei er «før-kritiske» i den forstand at dei forutset eller postulerer ein gyldig normativ grunnposisjon.

Både sosial identitet ved sosialisering og normativ grunngiving ved sjølvrefleksjon og diskusjon er viktige element i diskursetikken. Sjølv om diskursetikken har sine indre problem, t.d. med omsyn til inkludering og ekskludering av deltarar (anten dei er menneske eller ikkje-menneske), og sjølv om dette problemet omfattar «advokatorisk representasjon» for menneske og ikkje-menneske, er diskursetikken likevel, slik eg ser det, det beste framlegget for ein overordna etisk teori. Begrepa om rettferd og solidaritet, sjølvkritisk universalisering og situering i ei livsform, alt dette er viktige trekk ved diskursetikken.³⁷ Ved å omfatte samspelet mellom sosialisering og individualisering unngår diskursetikken både abstrakt individualisme og krass naturalisme (med tanke på rettar og moralsk relevante eigenskapar).

I tillegg til å vere post-metafysisk robust, ved sjølvrefleksiv kritikk og intersubjektive argumentasjonsprosessar, har diskursetikken den fordelen at det ikkje berre blir tala om nytte eller om rettar – der vi straks har spørsmålet om graduelle overgangar mellom menneske og ikkje-menneske – men at det er tale om sosialiserte individ med so-

sio-historisk identitet grunna på gjensidig anerkjenning ved kommunikasjon. Slik identitet finst neppe hos ikkje-menneske. I den grad etikk ikkje berre er eit spørsmål om rettar og fordeling av ressursar, men også om kommunikativ anerkjenning (og sosial identitet), har vi eit argument til fordel for det syn at menneska paradigmatiske har ein særeigen moralisk status.

Derved seier vi ikkje at sosial identitet er likeleg til stades hos alle menneske, og heller ikkje at sosial identitet ikkje kan tileignast (i ei eller anna form) blant ikkje-menneske, anten dei er pattedyr eller Mars-buarar. Men sosial identitet, meir enn biologiske reaksjonar og psykologiske eigenskapar, er paradigmatiske menneskelege eigenskapar. Og sosial identitet er eit meir høveleg begrep i denne samanhengen enn abstrakte begrep om før-sosiale individ med medfødde rettar.³⁸

Menneske og maskin, etisk dualisme

Det finst også eit anna demarkasjonsproblem, ikkje mellom menneske og dyr, men mellom menneske og robotar, eventuelt Mars-buarar. Som eit tankeeksperiment kunne vi tenkje oss at intelligente biologiske skapningar eksisterer ein eller annan stad i universet. La oss kalle dei Mars-buarar. La oss gå ut frå at dei er genetisk forskjellige frå oss. La oss gå ut frå at dei brått viste seg på Jorda, og at vi var i stand til å kommunisere med dei. Så er spørsmålet: Skulle vi då ute lukke dei frå det moralske feltet fordi dei tilhøyrer ein annan art?

Dét verkar kontraintuitivt, gitt at dei var trivelege og vennlege, fornuftige og rimelege, omsorgsfulle og ansvarlege; kort sagt, dersom dei hadde dei evnene og eigenskapane som vi assosierer med myndige menneske. Ein restriktiv speciesisme framstår som inadekvat.

Dette er eit tankeeksperiment, så la oss leike med tanken: Dersom desse Mars-buarane var intelligente og kommunikative, men ute av stand til å føle smerte av noko slag, ville vi då like å ha dei med som likeverdige partnarar i etiske diskusjonar? Eller, ville vi då meine at

det finst ein god del moralske spørsmål som desse Mars-buarane ikkje er kompetente til å vurdere? Kanskje det. For i dette tilfellet kunne vi med rette skilje mellom dei og oss, for desse Mars-buarane ville ikkje oppfylle vilkåret for å delta i etiske diskusjonar om smerte og liding av ulikt slag.

Kva så om desse Mars-buarane var mekaniske skapningar av eit eller anna slag, liksom robotar? Vi går stadig ut frå at dei er intelligente og språkføre, at dei kan bevege seg slik som oss og agere slik som oss. Men dei kan ikkje føle smerte, heller ikkje glede – dei har ingen erfaringar av å svelte eller fryse, ingen erfaringar av omsorg, eller av å bli slått eller torturert. Kort sagt, dei er ikkje biologiske individ: Dei har ikkje kjensler og erfaringar knytte til det å vere biokroppslege skapningar – dei har berre data (informasjon) om slike tilstandar, samt formal intelligens, pluss rørsler og verbal respons.

I kva forstand kan dei seiast å ha personleg identitet? Kunne dei bli sosialiserte og individualiserte? I kva meining kunne dei seiast å ha eit språk? For argumentets skyld går eg ut frå at desse problema kan leggjast til side, og at vi kan stille følgjande spørsmål: La oss gå ut frå at desse Mars-buarane fungerte godt i ein teoretisk diskusjon, med støtte i empiriske data og logikk. Men kunne vi ha dei som likeverdige partnarar i ein praktisk diskusjon? Dei kunne ta del i normative diskusjonar på eit formalt plan, der diskusjonen galdt bruken av reglar (slik som regelen «lik behandling av like tilfelle»³⁹). Men korleis skulle dei kunne ha noko å seie om behov og verdiar, og om rimelege tolkingar og vurderingar av behov? Korleis skulle dei kunne vere i stand til å diskutere slike saker?

Vi ser for oss at dei er mekaniske skapningar som ikkje er fødde, ikkje har foreldre eller familie, ingen barndom, ingen seksualitet, ingen sår eller sjukdom, og ingen død – dei treng berre å bli reparerte av og til (slik som bilar og datamaskinar). Kort sagt, dei er tekniske skapningar utstyrt med avanserte computerhjernar og ein bevegeleg kropp.⁴⁰ Likevel, eg vil tippe at vi ikkje ville rekne med at desse skapningane kunne ta del i praktiske diskusjonar, sjølv om dei er intelli-

gente, og sjølv om dei på eit formalt grunnlag meistrar eit stort omfang av sanne utsegner om verda, og jamvel om dei kunne sjå ut som oss og kunne lære ved respons og tilpassing.⁴¹

Dette tankeeksperimentet illustrerer to poeng:

- (i) Det finst føresetnader for å ta del i praktiske diskusjonar, føresetnader som kjem i tillegg til det som trengst for å ta del i teoretiske diskusjonar. Det å ha ein biologisk kropp er avgjerande. Såkalla kunstig intelligens er ikkje nok for etiske og meta-etiske diskusjonar.
- (ii) Sjølv om det ikkje er eit skarpt skilje mellom menneske og høgare pattedyr, og at ein viss etisk gradualisme kan vere på sin plass – men utan å fornekte den paradigmatiske posisjonen til sosialiserte menneskelege individ – vil eg meine at det er eit (relativt) skarpt skilje, og eit etisk viktig skilje, mellom intelligente biologiske skapningar og intelligente ikkje-biologiske skapningar (om noko slikt skulle finnast). Robotar vil kunne meistre så mangt, men på eit visst punkt er det ikkje lenger rimeleg å tale i gradualistiske termar når det gjeld forholdet mellom menneske og robotar.⁴² Her er det eit etisk skilje.

Konklusjon så langt

Drøftingane våre av etisk antroposentrisme og biosentrisme munnar ut i følgjande konklusjon: I verda slik vi kjenner henne, har mennesket ein paradigmatsk normativ status som «moralsk aktør, sårbar levesesen» og

Formatted: Norwegian

«moralsk diskutant». Men når det er tale om «sårbar leve, moraliske vesen» (*mo-ral subjects*), har vi ikkje gode grunnar for å postulere eit skarpt etisk skilje mellom menneske og andre dyr. Tvert om, her finst det gode grunnar for ein etisk gradualisme mellom menneske og andre levan- de skapningar.

Formatted: Norwegian

Dette betyr at den implisitte antroposentrismen i Brundtlandrapporten er problematisk. Dette har omfattande praktiske implikasjonar.⁴³ Ein etisk gradualisme krev revisjon av alle økonomiske og

politiske analysar som utelukkande opererer med menneskelege behov og preferansar. Gjenta setninga! Tenk over kva dette vil seie, juridisk og økonomisk: dyr som juridiske rettssubjekt, ikkje berre som middel for våre mål!

Men i politikken er det likevel eit avgjerande skilje mellom, på den eine sida, ein økologisk uopplyst, kortsigtig og lokal antroposentrisme og, på den andre sida, ein økologisk velinformert, langsiktig og global antroposentrisme. I mange tilfelle går dei praktiske motsetningane mellom desse to versjonane av etisk antroposentrisme. Det normativt viktige ved Brundtlandrapporten var nettopp påpeikinga av at vi treng ein meir langsiktig og økologisk informert antroposentrisme.

Det *politisk* problematiske i Brundtlandrapporten ligg innbakt i slagordet om «berekraftig vekst», i ei verd prega av globalisert og vekstorientert kapitalisme. Det *etisk* problematiske ligg i det snevre etiske perspektivet ved den underliggende antroposentrismen.

Ærefrykt for sårbart liv

Desse problemstillingane kvesser seg til i spørsmålet om kva slag menneskeliv vi ønsker på jorda. *Kven vil vi vere, eigentleg?*

Overfor slike problemstillingar er det problematisk å operere med målsetjingar om *nytte* – nytte for kva? Og enkle og allmenne *pliktbegrep* kan lett bli for ubestemte – plikt, til fordel for kva eller kven?

I denne situasjonen kan det vere noko viktig å hente hos ein tenkjar som Hans Jonas, som framhevar at vi bør arbeide for at eit menneskeverdig liv skal kunne halde fram, her på jorda.⁴⁴ Ikkje eit perfekt liv, men eit menneskeleg og menneskeverdig liv.

I dette ligg det ein intuisjon om at det nettopp er mennesket slik det er i dag, som sårbart biokropsleg vesen, som er verneverdig – det er dét vi i grunnen ønsker å vere og verne, konfrontert med og i kontrast til eit framtidsscenario om nye supermenneske, perfeksjonerete gjennom strategisk bruk av bioteknologi.⁴⁵

I eit slikt framtidsperspektiv er det også nærliggjande å spørje:

Kvifor er det synd at andre levande skapningar døyr ut? Kvifor er det synd dersom det ikkje lenger finst elefantar og nasehorn, reinsdyr og ekorn, ugler og piggsvin? Om dei døyr ut som art, utan smerte, kvifor skulle det vere så ille?

Dette er normative spørsmål, etiske spørsmål.⁴⁶ Men korleis blir denne typen spørsmål takla ut frå ulike moralfilosofiske posisjonar? Vi minner om nokre allmenne poeng:

(1) Enkelt kan vi seie at *nyttefilosofien* vurderer handlingar og tilstandar i lys av den nytte, den smerte versus velvære, som eit bestemt handlingsval kan seiast å medføre. Gode og tilrådingsverdige er dei handlingane som fører til mest lyst og lykke i forhold til smerte og ubehag, relativt til alternative handlingar. Lyst og ulyst, for kven? I utgangspunktet: for alle – først og fremst alle involverte personar, alle menneske. Men fordi smerte og velvære er noko som også andre sårbare biokroppslege vesen kan oppleve, er det i nyttefilosofien ei opening for å vurdere tilstanden for alle *sentient beings*, for alle livsvesen som kan føle. Denne nyttefilosofiske utvidinga overfor «dyreriket» er velkjend, frå Jeremy Bentham til Peter Singer.⁴⁷

Men dersom den eine dyrearten etter den andre rett og slett døyr ut, utan smerte eller ubehag, kva skulle då vere betenkeleg med det, sett ut frå denne nyttefilosofien? Og vi kunne leggje til, som eit element i dette tankeeksperimentet, at dette kunne vere ein naturprosess, ikkje eit resultat av menneskeleg handling, korkje som intendert handling eller som eit utilsikta resultat, eller som noko som det stod i menneskeleg makt å forhindre. Kva skulle då vere beklageleg ved at desse dyra vart borte?

Så kunne vi svare at det er synd, fordi dyra på ymse vis er nyttige for oss – anten som mat, eller som forsøksdyr, eller som flott motiv for fotografering når vi er på ferie. Det er synd for oss! Og dette er sjølv sagt eit greitt argument. Det har noko for seg. Det er då også eit velkjent argument i slike samanhengar, m.a. er det typisk at Brundtland-kommisjonens innstilling om berekraftig utvikling nettopp bygger på denne typen argument: etisk antroposentrisme, ut frå nytte-

filosofi. Men samtidig som denne argumentasjonen i utgangspunktet er grei nok,⁴⁸ med tanke på menneskeleg nytte, kjem han opplagt til kort når det gjeld den moralske status for alle andre sårbare livsvesen.⁴⁹

For å gå tilbake til ei meir vanleg tolking av nyttefilosofien kunne vi ta eit siste steg i omgangen med tankeeksperimentet vårt: Sett no at det ikkje berre var visse dyreslag som smertelaust døydde ut, men at det også galtdt *homo sapiens*! Menneskeslekta dør smertelaust ut. Kva skulle vi, ut frå ein meir tradisjonell nyttefilosofi, kunne seie til dette (bortsett frå at spelet er slutt, *the game is over*)? I utgangspunktet er det kanskje ikkje så mykje ein nyttefilosof kan seie, utover det å konstatere at han er arbeidslaus. Føresetnaden for nytekalkylane er borte. Ingen aktørar meir. Ingen preferansar. Korkje nytig eller unyttig. For, alt som gav desse begrepa meinings, er vekk. (Kva seier ein bedriftsøkonom til ein sjølvordmordskandidat? Og kva seier ein samfunnsøkonom til ein sjølvordmordsbombar med kosmologiske ambisjinar?)

(2) Har vi då *plikt* til å halde oppe eit menneskeleg og menneskeverdig liv i framtida, også eit liv for andre sårbare livsvesen? I tråd med Hans Jonas kan vi hevde at dette gir meinings. Vi har ei slik plikt. Men ikkje alle *pliktfilosofiske grep* er like relevante i denne samanhengen. Dersom vi, for eksempel, tolkar plikt som eit symmetrisk forhold mellom myndige personar (i tråd med Kant), kan vi få ut mange viktige poeng om gjensidig anerkjenning og mellommenneskeleg respekt. Men dette grepet grip ikkje like godt dei etiske problema vi har overfor sårbare skapningar som ikkje er myndige personar. Og dette grepet grip heller ikkje så godt dei utfordringane som møter oss når vi vurderer framtidige scenario og kva som der kan vederfaraast kommande generasjoner. Her må det vere tale om plikt i ei anna meinings; pliktpålempinga må situerast i forhold til dei utfordringane vi står overfor. Den «formale» eller prosedurale moralfilosofien er viktig. Men her trengst noko anna og noko meir. Noko som også har med «innhald» å gjere.

(3) Etter Bentham og Kant følgjer Aristoteles! Kva med *dygdsetikken*? Bør ikkje eit dygdig menneske føle ansvar for framtida og handle deretter? Rimelegvis. Og kanskje særleg dersom ein samtidig har tileigna seg den aristoteliske utlegginga av korleis alle levande skapningar inngår i ein større fellesskap – jamvel om denne fellesskapen av alt liv er prega av ein hierarkisk orden, med mennesket som den mest høgtståande kroppslege skapningen. Mykje god økoetikk kan utviklast frå Aristoteles. Han reduserer ikkje naturen til materielle partiklar og tomt rom! Men nettopp dette er kanskje også det problematiske punktet, i denne samanhengen. For, Aristoteles' naturfilosofi er éi lære mellom andre, eitt «vokabular» mellom andre «vokabular». Det minner oss om at spørsmålet om dygder og verdiar er situert i forhold til bestemte kontekstar, bestemte tradisjonar eller teoriar. Det er ingenting i vegen med det! Men det forrykkar den kritiske grunngivingsproblematikken eit hakk bakover: Korleis rettferdigjer vi *den forståingshorisonten* som vi etter nøyre vurdering, etter seriøs drøfting og beste skjønn, blir ståande ved? Kva slag argument kan vi her komme opp med, som ikkje sjølv er fanga inn i eit kontingent «vokabular»?

(4) Så er vi tilbake ved striden med den skeptiske ettertanken, og dermed også ved dei transcendentalpragmatiske og diskursteoretiske ansatsane til eit svar. Godt så! Men også når vi igjen har gått denne refleksjonsrunden, står vi like fullt overfor spørsmålet om korleis vi som feilbarlege individ, etter beste evne, skal kunne «bringe på begrep» dei erfaringane vi har av at sårbart liv er utfordrande – ikkje berre i den forstand at vi har eit medansvar for å lindre smerte og lidning og å verne det liv som krev vern, slik vi erkotypisk møter denne utfordinga overfor nyfødde barn – men også slik, paradoksalt nok, at vi opplever eit medansvar for at nettopp dette sårbare liv, som sårbart og ufullkommen, skal kunne halde fram her på jorda.

Dette er, slår det meg, på same tid ganske enkelt og ganske underleg. Korleis skulle vi uttrykke det? Korleis skulle vi best ordlegge det? Kven veit. Kanskje treng vi eit sakralt språk. For å setje ord på

det vi prøver å seie. Til oss sjølve og andre. «Ærefrykt for livet», sa Albert Schweitzer. Gjerne det, eller kanskje, i tråd med Hans Jonas: «Ærefrykt for sårbart liv».⁵⁰ Det er vel det vi vil. Det er slik vi vil vere. Når alt kjem til alt.

Formatted: Norwegian

Notar

1. «Sustainable development is development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs.» UN World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, Oxford: Oxford University Press, 1987: 43.
2. Med særleg vekt på dei fattige: «...in particular the essential needs of the world's poor» (op.cit.).
3. Jf. «Den økologiske utfordring. Samtale med statsminister Gro Harlem Brundtland», ved Gilje, Hagtvet og Skirbekk, 1988: 61.
4. Eit påtrengande tema er eksperimentering med levande dyr, jf. t.d. Tranøy, «On the Ethics of Animal and Human Experimentation», i Jones utg. 1988: 83–97.
5. Jf. «the hard cases» i biomedisinsk etikk.
6. Jf. den tyske debatten omkring Peter Singers syn på eutanasi, i Hegselmann og Merkel utg. 1991, og Singer 1991: 34–40.
7. Om begrepet «advokatorisk representasjon», jf. Apel 1988: 123 og 143, og Böhler 1991: 166–186.
8. Ein praktisk gradualisme, t.d. med tanke på bruken av knappe ressursar, men ikkje nødvendigvis ein gradualisme med tanke på menneskeverd som prinsipp.
9. På dette stadiet stiller vi ikkje spørsmål om kva «eigenskap» betyr, om det er tale om noko «objektivt», «subjektivt» eller «intersubjektivt».
10. Og kva med potensialitetane til dei gena som desse cellene er bygde opp av? Og omvendt: Potensielt er vi alle døde. Men ingen vil vel argumentere for at hans eller hennar *aktuelle* status bør likestilla med hans eller hennar *framtidige* status som død, som lik.
11. Slike potensialitetsargument kan omfatte eit implisitt normativt naturbegrep, t.d. at det å verkeleggjere menneskelege evner og anlegg, menneskelege potensialitetar, er menneskets normative mål. Jf. Aristoteles.
12. Jf. oppstyret omkring Terri Schiavo, som vegeterte i mange år utan påviseleg hjerneaktivitet (1990–2005), før det medisinske regimet (som heldt liv i kroppen hennar) vart avslutta. Tilsvarande (Karen Quinlan), jf. Munson (1997), kap. 3.
13. Argument for ein etisk gradualisme, jf. Rachels 1990. Rachels utarbeider eit rettsbegrep relatert til faktiske individuelle eigenskapar i kvart dyr, menneskelege og ikkje-menneskelege. Denne «moralske individualismen» er derfor «arts-

Formatted: Norwegian

nøytral» (s. 208). Kvart dyr, menneskeleg så vel som ikkje-menneskeleg, bør vurderast ut frå eigne faktiske eigenskapar. I tillegg til det å kunne føle framhevar Rachels skiljet mellom å vere subjekt i eit biologisk liv og det å vere subjekt i eit biografisk liv. Det sistnemnde er for Rachels den verdien som gjer drap moralisk forkasteleg. For Rachels er dette graduelle eigenskapar. Her finst det ingen skarp distinksjon som følger grenselinja mellom menneske og ikkje-menneske. Jf. omtalen av «the moral status of non-human animals» (s. 208–223), der Rachels fokuserer på spørsmål om drap viviseksjon, og påført smerte.

14. Jf. t.d. Cohen 1986: 866: «Persons who are unable, because of some disability, to perform the full moral functions natural to human beings are certainly not for that reason ejected from the moral community. The issue is one of kind. Humans are of such a kind that they may be subject of experiments only with their voluntary consent. The choices they make freely must be respected. Animals are of such a kind that it is impossible for them to give or withhold voluntary consent or to make a moral choice. What humans retain when disabled, animals never had.»
15. Vi talar her om aktuelle og potensielle eigenskapar i form av funksjonar. Men i staden for å fokusere på funksjonar kunne vi fokusere på eigenskapar som fysisk form og storleik: Identifikasjon med dyr er truleg lettare når dyra liknar på oss, med tanke på form og storleik. I så måte kjem hundar og apekattar betre ut av det enn delfinar og kvalar. Når det gjeld dyr rettar, relatert til kvalar, jf. Anthony D'Amato og Sudhir K. Chopra, «Whales: Their Emerging Right to Life», i *American Journal of International Law*, 85/1991: 21–62.
16. Dette er ein posisjon som vart forsvara av David Hull på eit internasjonal seminar om biologi og filosofi, på Melbu i juli 1990.
17. Og tilsvarande for andre «tidlege» menneskeliknande artar.
18. Det finst ulike forsøk på evolusjonsbasert etikk. I ein vulgær versjon endar det opp i eit naturalistisk mistak (feilslutning frå «er» til «bør»). Jamvel meir raffinerte versjonar av darwinistisk etikk er ofte usikka til å ta hand om problem relaterte til sosio-historisk modernisering og diskursiv grunngiving, jf. Ruse 1986: 101, der Ruse prøver å komme unna begrep som sanning og framsteg (idet han talar om «an illegitimate sense of progress, something quite alien to Darwinism»).
19. Jf. diskusjonen, ut frå utilitaristiske argument, om eutanasi for nyfødde med ekstreme defektar, t.d. Kuhse og Singer 1985.
20. Dette punktet kan oppfattast på to måtar, éin meir genetisk og ein annan meir begrepsmessig. (i) Ut frå den genetiske tilnærminga blir artsbegrepet bestemt genetisk. Kvart individ er berre ei verkeleggjering av ein felles genbank, som bestemmer vedkommande art. (ii) Ut frå den begrepsmessige tilnærminga blir artsbegrepet bestemt i form av eit «allmennbegrep» (*universalia*, som hos Platon). Følgjeleg blir artsbegrepet forstått som noko som eksisterer på eit høgare nivå enn kvart partikulært individ. Problemet med den førstnemnde tilnærminga (ved genetikk) er at den spesielle individuelle situasjonen blir underkommun-

nisert til fordel for dei allmenne genetiske føresetnadene. Den særeigne verkeleggjeringa blir oversett. Det inneber at det dobbelte vilkåret for individuering – arv og miljø – blir redusert til arv alleine. Dermed ser vi bort frå dei avvikande trekka ved utviklinga til eit bestemt individ. Problemet med den sistnemnde tilnærminga (med begrepsrealisme) er velkjent: Styrken ved argumentet er avhengig av om vi er villige til å tenkje ut frå allmennbegrep (*universalia*). Di meir vi er villige til å sjå artsbegrepet «begrepsrealistisk» (og ikkje «begrepsnominalistisk»), di meir overtydande vil denne versjonen av potensialitetsbegepet vere.

21. Som nemnt, problemet vårt er ikkje det naturalistiske mistaket: Når vi talar om etisk gradualisme og refererer til aktuelle og potensielle eigenskapar, inneber ikkje dét ei slutting frå «er» til «bør». Poenget er eit anna, nemleg dette: Dersom det er eit moralsk skilje mellom menneske og ikkje-menneske, må det vere ein eller annan moralsk relevant skilnad mellom dei to. Dét er grunnen til at vi ser etter biologiske og andre skilnader. Med andre ord, eg går ut frå prinsippet om likebehandling: Like tilfelle skal behandlast likt. Like tilfelle skal ha same moraliske status.
22. Denne posisjonen kunne bli teoretisk styrkt ved argument som definerer moral primært som eit sosialt fenomen (ikkje eit individuelt fenomen, korkje i psykologisk eller biologisk forstand).
23. Jf. «Habermas on a possible ethics for non-humans», i Thompson og Held utg. 1982: 245–250.
24. Jf. Jürgen Habermas, 1992: 138, om «die Betroffenen» («those concerned»).
25. Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, kap. xvii.
26. Sitert frå «All Animals are Equal», Singer 1986: 226.
27. Singer siterer William Frankena («The Concept of Social Justice», s. 23) i Singer 1986:227: «Faced with a situation in which they see a need for some basis for the moral gulf that is commonly thought to separate humans and animals, but can find no concrete difference that will do the job without undermining the equality of humans, philosophers tend to waffle. They resort to high sounding phrases like ‘the intrinsic dignity of the human individual’». Vidare, sitat frå Singer i Singer 1986:228: «Why should we not attribute ‘intrinsic dignity’ or ‘intrinsic worth’ to ourselves? Fellow humans are unlikely to reject the accolades we so generously bestow on them, and those to whom we deny the honor are unable to object. Indeed, when one thinks only of humans, it can be very liberal, very progressive, to talk of dignity of all human beings. In so doing, we implicitly condemn slavery, racism, and other violations of human rights. We admit that we ourselves are in some fundamental sense on a par with the poorest, most ignorant members of our own species. It is only when we think of humans as no more than a small sub-group of all the beings that inhabit our planet that we may realize that in elevating our own species we are at the same time lowering the relative status of all other species. The truth is that the appeal to the intrinsic dignity of human beings appears to solve the egalitarian’s problem only as long

as it goes unchallenged. Once we ask why it should be that all humans – including infants, mental defective persons, psychopaths, Hitler, Stalin, and the rest – have some kind of dignity or worth that no elephant, pig, or chimpanzee can ever achieve, we see that this question is as difficult to answer as our original request for some relevant fact that justifies the inequality of humans and other animals. In fact, these two questions are really one: talk of intrinsic dignity or moral worth only takes the problem back one step, because any satisfactory defence of the claim that all and only humans have intrinsic dignity would need to refer to some relevant capacities or characteristics that all and only humans possess. Philosophers frequently introduce ideas of dignity, respect, and worth at the point at which other reasons appear to be lacking, but this is hardly good enough. Fine phrases are the last resource of those who have run out of arguments.»

28. Det finst nokre nøkterne merknader om «the supposed individual right to the free use of property», i Dworkin 1978: 277 (kap. 12).

Formatted: Norwegian

29. Her er nokre utfyllande referansar til den tidelege debatten om dyrs rettar: Clark, S.: *The Moral Status of Animals* (1977). Feinberg, J. (utg.): *The Problem of Abortion* (1973). Frey, R.: *Interests and Rights: The Case against Animals* (1980). Frey, R.: *Rights, Killing and Suffering* (1983). Godlovitch, R., Godlovitch, S., Harris, J. (utg.): *Animals, Men and Morals* (1972). Kuhse, H. og Singer, P.: *Should the Baby Live?* (1985). Leahy, M.P.T.: *Against Liberation* (1991). Midgley, M.: *Animals and Why They Matter* (1983). Passmore, J.: *Man's Responsibility for Nature* (1974). Regan, T. og Singer, P. (utg.): *Animal Rights and Human Obligations* (1976). Regan, T.: *The Case of Animal Rights* (1984). Singer, P.: *Animal Liberation* (1975). Singer, P.: *Practical Ethics* (1979). Steinbock, B. (utg.): *Killing and Letting Die* (1980). Tooley, M.: *Abortion and Infanticide* (1984).

Formatted: Norwegian

30. Jf. kritikk av Peter Singers utilitaristiske argument i denne samanhengen, ved Alastair S. Gunn: «Preserving Rare Species», i Regan (utg.) 1984: 289ff.

Formatted: Norwegian

31. For, dersom ein art er i ferd med å forsvinne ved naturleg utval, og ikkje ved menneskeleg inngrep, kva skulle då vere den moralske innvendinga mot ein slik naturprosess, ut frå denne etiske posisjonen? Men dersom ein art kan seiast å ha ein rett til å overleve, så inneber dét ei menneskeleg plikt til ikkje å bidra til å utrydde denne arten (så sant ikkje denne plikta blir overstyrt av andre og meir tungtvegande plikter). Men den retten ein art har til å overleve, inneber ikkje at menneska har plikt til å gripe inn slik at denne arten overlever, ikkje berre fordi prinsippet om ikkje å forårsake unødvendig skade til vanleg blir sett på som moralisk sterke enn prinsippet om å gjere vel, men fordi det er problematisk å tale om plikter til å gripe inn overfor naturprosesser (der ingen «moral agents» er involverte). Ved naturkatastrofar har vi plikt til å hjelpe andre menneske. Men har vi, av utilitaristiske grunnar, også plikt til å prøve å redusere dyrs smerte som er forårsaka av naturkatastrofar eller andre naturlege hendingar? Jf. kvalane som vart stengde inne under isen, eller dyr som er fanga inne av skogbrann etter lynnedslag. Dyrs liding på grunn av menneskeskapt forureining vil truleg bli oppfatta som hendingar der menneske har plikt til å hjelpe. Men dersom tem-

peraturen gradvis blir endra (uavhengig av menneskeleg verksemd) slik at visse artar blir utryddingstruga i eige habitat (t.d. kenguruene i Australia), i kva grad ville det då vere vårt ansvar å prøve å berge dei? Ved naturleg utvikling ville desse artane forsvinne. Burde vi korrigere slike naturprosessar? Ei drøfting om korvidt eit religiøst språk er meir adekvat for å takle slike tilfelle, jf. Skirbekk, 2005: 197f.

32. Jf. Habermas 2012, med referanse til Michael Tomasello.
33. Eg ser her bort frå den vanlege kritikken av utilitarismen, t.d. omkring rettferd («Bør vi la éin uskyldig lide urett for å redde dei mange»?).
34. Jf. Habermas 1991: 223.
35. Jf. t.d. Böhler 1991: 999–1019.
36. Eg ser her bort frå skilnadene mellom Apel og Habermas, jf. kap. «Tankens vegar».
37. Jf. kap. «Tankens vegar». Jf. diskusjonen om transcendentalpragmatikken, t.d. Apel 1988:103–153, og hos Habermas i Kelly (utg.) 1990: 32–52.
38. Om begrepet *personleg autonomi* som konstitutiv, regulativ idé, jf. kap. «Frå statsborgar til undersått».
39. Gitt at tilfella er begrensbestemte på ein adekvat måte.
40. Dei har mekaniske kropper, ikkje biologiske kropper.
41. Dette er ikkje *science fiction*. Jf. politiske visjonar og seriøse prosjekt om utvikling av robotar, t.d. for industrien (for å styrke konkurransen) og i eldreforsorg (for å ta av for eldrebølgja). Jf. t.d. EUROP 2009, Bischoff *et al.* 2010, og Boscarato 2011.
42. Her talar vi om mekaniske robotar, laga av oss menneske. Spørsmålet om biologien kan (bør) tolkast mekanistisk (slik at vi «eigentleg» er «robotar»), er ei anna sak.
43. Jf. korleis vi behandler dyr, t.d. i matproduksjon: Desse dyra (kjuklinger, grisar, kyr etc.) blir ofte stengde inne på små areal, utan å kunne bevege seg fritt og naturleg, langt frå eit naturleg habitat. Det moralske poenget er dette: Like tilfelle bør behandlast likt! Ein skilnad i moralsk behandling kan berre rettferdigjera dersom det kan påvisast ein tilsvarende skilnad i moralsk relevante eigenskapar. Men er ikkje behovet for å bevege seg, for rom, eit behov som alle dyr har, anten dei er menneske eller ikkje? Dessutan, vi mishandlar dyr fordi vi vil ha rikeleg med billige matvarer. Men kan denne preferansen forsvarast moralsk som ein verdi som overkøyrrer dei behov og dermed dei verdiar som desse dyra har? Problemet kan også bli sett på i eit antroposentrisk perspektiv: Dersom utfordringa vår er å unngå svolt, burde vi, av velkjende økologiske grunnar, ete den føda som vi gir til desse dyra, i staden for å ete dyra. Dersom målet er å fø mange menneske, burde vi ete mat frå eit lågare nivå i næringskjeda, kort sagt vegetabilsk mat, ikkje kjøt. Men problemet for mange er tvert om at vi et for mykje, og særleg at vi et for mykje kjøt. Derfor, også ut frå eit omsyn for vår eiga helse burde vi te oss anslie overfor desse dyra. Konklusjonen er klar: Vi

burde ete mindre kjøt, betale meir for det vi likevel vil ete, og la dyra leve eit meir naturleg liv.

44. Jf. *Das Prinzip Verantwortung* (1979), og Fidjestøl 2004.
45. Jf. framtidsvylene om avansert teknologi og kunstig intelligens som ein veg for omvandling av mennesket. Stikkord «singularity», «human enhancement» og «brain-computer interface».
46. Vi har ikkje her prøvd å halde styr på dei ulike normative termane, slik som «moral», «moralfilosofi» og «etikk», mellom anna fordi termane blir brukte litt ulikt hos ulike forfattarar. (Det gjeld ikkje minst Habermas, som har ein spesiell bruk av dei normative termane «pragmatisk», «etisk» og «moralsk».)
47. Jf. Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, kap. XVII, og Singer (1986), «All Animals are Equal».
48. «I utgangspunktet», for dette er naturlegvis kompliserte spørsmål, der det inngår alskens maktrelasjonar, slik at somme medlemmer av menneskeslektet nok vil ha større «nytte» av bestemte tiltak enn andre. Men det gode ved å bruke nyttekalkylar og å bygge dei inn i eit omfattande økologisk perspektiv er at dette opnar for utforsking av dei mange utiltsikta og langsigting konsekvensane av dei tiltaka vi er i ferd med å setje i gang. Slik sett kan dette føre til ein sakleg kritikk av ulike tiltak og prosjekt og dermed av rådande samfunnsforhold.
49. Ein rask merknad til dei to orda «nytte» og «oss»: Dersom vi har ei økosofisk sjølvoppfatning, der vi ser oss sjølve som del av eit levande kosmos, vil ei smerlefri utarming av dette livskosmoset samtidig vere eit indre tap hos «oss». Jf. Næss's økosofi, med affinitet til buddhistisk tenking.
50. Då eg i si tid skulle lage eit hefte i øko-etikk for økonomistuderande ved Høgskolen i Bodø, byrja eg med den vanlege treddelinga i utilitarisme, pliktetikk og dygdsetikk. Men det vart snart påtengande å supplere desse tre posisjonane med økosofisk etikk, som representerer ein religiøs naturetikk – slik som i buddhisme, spinozisme eller ansvarsetikken hos Hans Jonas, jf. Skirbekk 1999. Jf. Hans Jonas om vårt medansvar for framtidig menneskeverdig liv på jorda: «Du skal handle slik at verknadene av handlingane dine er i samsvar med vedvarande, ekte menneskeleg liv her på jorda.»

Formatted: Norwayia

Formatted: Norwayia

REFERANSAR

Formatted: Norway

Tidlegare publiserte tekstar som på vekslande vis er omarbeidde og oppdaterte for denne tekstsamlinga

«Din tanke er fri», lett revidert frå *Røyst* 1/2014.

«Mot-ekspertise», omarbeidd versjon av eit innlegg i *Venstrepopulisme – utfordring for rød-grønn politikk*, Nils Aarsæter, Audunn Oltedal og Knut Heen (utg.), Oslo: Kolofon, 2009.

«Konservatisme?», lett revidert frå *Nytt Norsk Tidsskrift* 1/2012.

«Religion i moderne samfunn», opphavleg i *Tidsskrift for velferdsforskning* 4/2012; omarbeidd etter seminar på Norsk lærarakademi i 2013 og publisert i *Religionen og verdigrunnlaget for samfunnet*, Hans Bringeland (utg.), Oslo: Vidarforlaget, 2014; deretter omarbeidd på nytt.

«Ufrivillig blasfemi, og behovet for religiøs lutring», lett revidert versjon av «Å tale om Gud i lys av det vondes og det latterleges problem. Om behovet for teologi og farene for ufrivillig blasfemi», *Kirke og kultur* 2/2010.

«Norsk livssynspolitikk: ein trojansk hest for mørkemaktene?», lett revidert versjon av «Religion i moderne demokrati. Kritisk kommentar til Stålsett-utvalet», *Syn og Segn* 2/2013.

«Frå undersått til statsborgar», innlegg på Hegra-seminaret 2013 og på grunnlovsseminar 2014; deretter lett revidert og publisert i *Likeverd, grunnlaget for demokrati*, Arild Holt-Jensen og Ståle Dyrvik (utg.) Oslo: Res Publica, 2015.

«Statsborgarskap og språk», opphavleg i *Språk i Norden*, utg. språknemndene i Norden, Oslo 2006.

«Språkhistorie og symbolmakt», opphavleg i *Prosa* 3/2014, *Norsk læraren* 4/2014.

«Norsk filosofi»?, publisert i *Norsk filosofisk tidsskrift* 3–4/2015.

«Tankens vegar: ‘her står vi, og kan ikkje anna’», lett revidert frå *Norsk filosofisk tidsskrift* 2/2013.

«Etisk gradualisme og ærefrykt for sårbart liv», omsett og omarbeidd frå «Ethical Gradualism, beyond Anthropocentrism and Biocentrism?», i Ane Faugstad Aarø og Johannes Servan (utg.), *Environment, Embodiment, and Gender*, Bergen: Hermes Text, 2011; pluss eit omarbeidt tekststykke frå *Den filosofiske uroa*, Oslo: Universitetsforlaget, 2005.

LITTERATUR

Formatted: Norwayia

Abdel-Samad, Hamed (2010). *Der Untergang der islamischen Welt. Eine Prognose*. München: Droemer.

Apel, Karl-Otto (1988a). *Diskurs und Verantwortung*. Fr.a.M.: Suhrkamp.
(1988b) «Zurück zur Normalität? Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben? Das Problem des (welt-)geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral in spezifisch deutscher Sicht», i Kuhlmann (utg.) 1988.

(1998). *Auseinandersetzungen*. Fr.a.M.: Suhrkamp.

(2001). «On the Relationship between Ethics, International Law, and Politico-Military Strategy in our Time: a Philosophical Retrospective on the Kosovo Conflict». *European Journal of Social Theory* 4/2001.

(2003). «Wahrheit als regulative Idee», i Böhler, Kettner og Skirbekk (utg.) 2003. Svenskspråkleg versjon i Skirbekk (utg.) 2004.

(2011). *Paradigmen der Ersten Philosophie*. Berlin: Suhrkamp.

Apel, Karl-Otto og Matthias Kettner (1992) (utg.). *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Fr.a.M.: Suhrkamp. (1996) (utg.). *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Fr.a.M.: Suhrkamp.

Arnason, Johann Pall, Shmuel Eisenstadt og Björn Wittrock (2005) (utg.). *Axial Civilizations and World History*. Leiden: Brill.

Arnason, Johann Pall og Björn Wittrock (2012) (utg.). *Nordic Paths to Modernity*. New York/Oxford: Berghahn Books.

Asad, Talal, Wendy Brown, Judith Butler og Saba Mahmood (2009) (utg.). *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Berkeley: University of California Press.

Formatted: Norwayia

Formatted: Norwayia

Formatted: Norwegian

- Austin, John L. (1975). *How to Do Things with Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bailey, Tom (2013) (utg.). *Deprovincializing Habermas. Global Perspectives*. London / N.Y. / New Delhi: Routledge.
- Baldersheim, Harald og Øyvind Østerud (2014) (utg.). *Det norske demokrati i det 21. århundre*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Bangstad, Sindre, Oddbjørn Leirvik og Ingvill Thorson Plesner (2012) (utg.). *Sekularisme – med norske briller*. Oslo: Unipub.
- Barry, Brian (2001). *Culture and Equality*. Cambridge: Polity Press.
- Bellah, Robert (2011). *Religion in Human Evolution*. Cambridge Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Benhabib, Seyla (1990). «In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy», i Kelly (utg.) 1990.
- (2009). «Claiming Rights across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty». *American Political Science Review* 103(4): 691–704.
- Bentham, Jeremy (1789). *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*.
- Bischoff, Rainer et al. (2010). «euRobotics – Shaping the future of European robotics». *ISR/ROBOTIK*: 728–735.
- Boscarato, Chiara. (2011). «Who is responsible for a robot's actions?», i Bibi van den Berg og Laura Klaming (utg.), *Technologies on the Stand. Legal and Ethical Questions in Neuroscience and Robotics*. Nijmegen: Wolf Legal Publishers.
- Brandom, Robert (2000) (utg.). *Rorty and His Critics*. Oxford: Blackwell.
- Brennan, J.M. (1977). *The Open-Texture of Moral Concepts*. London: MacMillan.
- Bringeland, Hans, Arild Brunvoll, Nils Gilje og Gunnar Skirbekk (2009) (utg.). *Religion og kultur. Ein fleirfagleg samtale*. Oslo: Universitetsforlaget.
- (2014) (utg.). *Religionen og verdigrunnlaget for samfunnet. Studiar til grunnlovsjubileet 2014*. Oslo: Vidarforlaget.

Formatted: Norwegian

Brochmann, Grete og Anniken Hagelund (2010) (utg.). *Velferdens grenser.*

Innvandringspolitikk og velferdsstat i Skandinavia 1945–2010. Oslo: Universitetsforlaget.

Formatted: Norwegian

Brochmann-utvalet, NOU 17/2011.

Brumlik, Micha (1986). «Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger. Wie advokatorisch ist die diskursive Ethik?», i Kuhlmann (utg.) 1986: 265–300.

Brundtland-rapporten (1987). UN World Commission on Environment and Development, *Our Common Future*, Oxford: Oxford University Press.

Böhler, Dietrich (1991). «Menschenwürde und Menschentötung. Über Diskursethik und utilitaristische Ethik». *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 35/1991: 166–186.

Formatted: Norwegian

Böhler, Dietrich, Tore Nordenstam og Gunnar Skirbekk (1987) (utg.). *Die pragmatische Wende. Sprachpragmatik oder Transzendentalpragmatik?* Fr.a.M.: Suhrkamp.

Böhler, Dietrich, Matthias Kettner og Gunnar Skirbekk (2003) (utg.). *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel.* Fr.a.M.: Suhrkamp.

Bull, Trygve (1980). *For å si det som det var*. Oslo: Cappelen.

Burckhart, Holger og Horst Gronke (2002) (utg.). *Philosophieren aus dem Diskurs*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Caldwell, Christopher (2013). *Betrakninger over revolusjonen i Europa*. Oslo: Dokument forlag.

Calhoun, Craig, Mark Juergensmeyer og Jonathan VanAntwerpen (2011) (utg.). *Rethinking Secularism*. Oxford: Oxford University Press.

Chambers, Simone (1996). *Reasonable Democracy. Jürgen Habermas and the Politics of Discourse*. Ithaca: Cornell University Press.

Christensen, Tom og Per Lægreid (2002). «New Public Management: Puzzles of Democracy and the Influence of Citizens». *The Journal of Political Philosophy*.

Clark, Stephen (1977). *The Moral Status of Animals*. Oxford: Clarendon Press.

Cohen, Carl (1986) (utg.). «The Case of the Use of Animals in Biomedical

Research». *The New England Journal of Medicine* 315/1986.

Cook, Michael (2014). *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*. Princeton: Princeton University Press.

D'Amato, Anthony og Sudhir K. Chopra (1991). «Wales: Their Emerging Right to Life». *American Journal of International Law* 85/1991: 21–62

Dokument 16, Stortinget. Rapport fra Menneskeretsutvalet om menneskerettar i Grunnlova (Lønning-utvalet), frå 19. desember 2011.

Formatted: Norwayia

Dorschel, Andreas, Matthias Kettner, Wolfgang Kuhlman og Marcel Niquet (1993) (utg.). *Transzendentralpragmatik*. Fr.a.M.: Suhrkamp.

Drebæk, Burton (1994). «In media res.» *Inquiry* 37, nr. 4.

Formatted: Norwayia

Døving, Axela (2012). «Religionens avveier – det sekulære argument i hijab-debattene», i Bangstad, Leivik og Plesner (utg.) 2012.

Eisenstadt, Shmuel (2000), «Multiple Modernities.» *Daedalus* 129, nr. 1 (2000): 1–29.

Elgvær, Olav (2011). *Secularist, Democratic Islamists and Utopian Dreamers. How Muslim Religious Leaders in Norway fit Islam into the Norwegian Political System*. Oslo: University of Oslo.

Eriksen, Erik Oddvar og Jørn Loftager (1996) (utg.). *The Rationality of the Welfare State*. Oslo/Oxford: Scandinavian University Press.

Formatted: Norwayia

EUROP (2009). *Robotics Visions to 2020 and Beyond – The Strategic Research Agenda for Robotics in Europe*, 07/2009. Coordination Action for Robotics in Europe (CARE).

Feldbæk, Ole (1998). *Danmark-Norge*, bd. 4. Oslo: Universitetsforlaget.

Formatted: Norwayia

Fet, Jostein (1995). *Lesande bønder*. Oslo: Universitetsforlaget.

Feinberg, Joel (1973) (utg.). *The Problem of Abortion*. California: Wadsworth Publishing Company.

Fisher, David (2011). *Morality and War: Can War Be Just in the Twenty-First Century?* Oxford: Oxford University Press.

Fjelland, Ragnar, Nils Gilje, Harald Grimen, Gunnar Skirbekk (1997) (utg.). *Philosophy beyond Borders*. Bergen: SVT Press.

Formatted: Norwayia

Fidjestøl, Alfred (2004). *Hans Jonas. Ein introduksjon*. Oslo: Universitetsforlaget.

Formatted: Norwayia

Finkielkraut, Alain (2013). *L'identité malheureuse*. Paris: Éditions Stock.

Finlayson, James Gordon og Fabian Freyenhagen (2011) (utg.). *Habermas and Rawls. Disputing the Political*. London: Routledge.

Flew, Antony (1965) (utg.). *Logic and Language. First Series*. Anchor Books.

Frankfurt, Harry (2005). *On Bullshit*. Princeton: Princeton University Press.

Frey, Raymond (1980). *Interests and Rights: The Case against Animals*. Oxford: Clarendon Press.

(1983). *Rights, Killing and Suffering*. Oxford: Basil Blackwell.

Fukuyama, Francis (2014). *Political Order and Political Decay: from the industrial revolution to the globalization of democracy*. N.Y.: Farrar, Straus, und Giroux.

Formatted: Norwegian

Gambetta, Diego og Steffen Hertog (2007–2010). «Engineers of Jihad». *Sociology Working Papers. University of Oxford*.

Formatted: Norwegian

Gilje, Nils (2009). «Det paradisiske panoptikon – Ole Hallesby om lykken i det hinsidige». *ARR* 1–2/2009.

Gilje, Nils, Bernt Hagtvet og Gunnar Skirbekk (1988). «Den økologiske utfordring. Samtale med statsminister Gro Harlem Brundtland», *Nytt Norsk Tidsskrift* 3/1988.

Godlovitch, Roslind, Stanley Godlovitch og John Harris (1972) (utg.). *Animals, Men, and Morals. An Inquiry into the Maltreatment of Non-Humans*. N.Y.: Taplinger Inc.

Guiderdoni, Abd-al-Haqq (2013) (utg.). *Perspectives islamiques sur la science moderne. Une introduction aux débats entre science et religion*. Rabat: Organisation islamique pour l'éducation, les sciences et la culture.

Gunn S. Alastair (1984). «Preserving Rare Species», i Regan (utg.) 1984: 289ff.

Formatted: Norwegian

Habermas, Jürgen (1972). *Wahrheitstheorien*. Trykt i Habermas 1984:127–183.

(1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Fr.a.M.: Suhrkamp.

(1983). *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Fr.a.M.: Suhrkamp.

(1984). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Fr.a.M.: Suhrkamp.

(1984, 1987). *Theory of Communicative Action*. Boston: Boston Press.

(1985). «Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer

Formatted: Norwegian

Energien», i *Die neue Unübersichtlichkeit*. Fr.a.M.: Suhrkamp.

(1992). *Faktizität und Geltung*. Fr.a.M.: Suhrkamp.

Formatted: Norwegian

(1998). *Die postnationale Konstellation*. Fr.a.M.: Suhrkamp.

(1999). *Wahrheit und Rechtfertigung*. Fr.a.M.: Suhrkamp.

(2000). «Richard Rorty's Pragmatic Turn», i Brandom (utg.) 2000: 31–55.

(2001). *Zeit der Übergänge*. Fr.a.M.: Suhrkamp.

Formatted: Norwegian

(2003). «Architektonik der Diskursdifferenzierung». Kleine Replik auf eine große Auseinandersetzung», i Böhler, Kettner og Skirbekk (utg.) 2003: 44–64.

(2005). *Zwischen Naturalismus und Religion*. Fr. a.M.: Suhrkamp.

(2011). *Zur Verfassung Europas*. Berlin: Suhrkamp

(2012). *Nachmetaphysisches Denken II*. Berlin: Suhrkamp.

(2013). *Im Sog der Technokratie*. Berlin: Suhrkamp.

Haddad, Shaykh Gibril. «How many wives will the believer have in Paradise?» (www.livingislam.org/fighi/sp2-gfh_e.html#9)

Formatted: Norwegian

Hatland, Aksel, Stein Kuhnle, og Tor Inge Romøren (2011) (utg.). *Den norske velferdsstaten*. Oslo: Gyldendal.

Formatted: Norwegian

Hayek, Friedrich von (1960). «Why I am not a Conservative», i F. v. Hayek *The Constitution of Liberty*. Chicago: The University of Chicago Press.

Hegselmann, Rainer og Reinhard Merkel (1991) (utg.). *Zur Debatte über Euthanasie*. Fr.a.M.: Suhrkamp.

Formatted: Norwegian

Hellesnes, Jon (2014). *Meining? Religionskritikk og filosofi hos Nietzsche og Garborg*. Oslo: Samlaget.

Holmøy, Erling og Birger Strøm (2012). *Makroøkonomi og offentlige finanser i ulike scenarioer for innvandring*. Oslo: Statistisk sentralbyrå, Rapport 15/2012.

Holsen, Sjur (2013). *De hårsåres diktatur*. Bergen: Bergens Tidende.

Hommerstad, Marthe (2014). *Politiske bønder*. Oslo: Spartacus.

Jagland, Torbjørn (2010). «Why China is wrong about Liu Xiaobo». *International Herald Tribune* 23–24.10.2010.

Formatted: Norwegian

Jahr, Ernst Håkon (1994). *Utsyn over norsk språkhistorie*. Oslo: Novus.

(2014). *Language Planning as a Sociolinguistic Experiment*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Jakobsen, Jonas (2012). *Secularism, Deliberative Democracy, and Islam in Europe: a Habermasian Critique of Talal Asad*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Tromsø.

Formatted: Norwegian

Jomisko, Anne Lies, Tommy Moum og Marianne Texmo (2008). *Spenn Vg3*. Oslo: Cappelen Damm.

Jansen, Yolande (nettet). «Postsecularism, Piety and Fanaticism: Reflections on Jürgen Habermas' and Saba Mahmood's Critique of Secularism». *Philosophy and Social Criticism* 37: 977.

Jonas, Hans (1979). *Das Prinzip Verantwortung*. Fr.a.M.: Insel Verlag.

Formatted: Norwegian

Jones Andrew J. I. (1988) (utg.). *The Moral Import of Science*. Bergen: Sygma.

Formatted: Norwegian

Kelly, Michael (1990) (utg.). *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Kepel, Gilles (2012). *Banlieues de la République*. Paris: Gallimard; forskningsprosjektet er referert i *Le Monde* 05.09.2011.

Formatted: Norwegian

Kettner, Matthias (1993). «Ansatz zu einer Taxonomie performativer Selbstwidersprüche», i Dorschel, Kettner, Kuhlmann og Niquet (utg.) 1993: 187–211.

Keuth, Herbert (1993). *Erkenntnis oder Entscheidung –? Zur Kritik der kritischen Theorie*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

Kildal, Nanna og Stein Kuhnle (2005) (utg.). *Normative Foundations of the Welfare State: The Nordic Experience*. London: Routledge.

Formatted: Norwegian

Korsnes, Olav, Marianne Nordli Hansen og Johs. Hjellbrekke (2014) (utg.). *Elite og klasse i et egalitært samfunn*.

Frankena, William (1986). «The Concept of Social Justice», i Peter Singer (1986) (utg.).

Formatted: Norwegian

Kuhlmann, Wolfgang (1986) (utg.). *Moralität und Sittlichkeit*. Fr.a.M.: Suhrkamp.

(1988) (utg.). *Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*. Fr.a.M.: Suhrkamp.

(1993). «Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung», i Dorschel, Kettner, Kuhlmann og Niquet (utg.) 1993: 212–237.

Formatted: Norwegian

- Kuhlmann, Wolfgang og Dietrich Böhler (1982) (utg.). *Kommunikation und Reflexion*. Fr.a.M.: Suhrkamp.
- Kuhn, Thomas (1996). *The Structure of Scientific Revolutions* [1962]. Chicago: University Press of Chicago.
- Kuhse, Helga og Peter Singer (1985). *Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, Will (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.
- Langeland, Nils Rune (2014) (utg.). *Politisk kompetanse. Grunnlovas borgar 1814–2014*. Oslo: Pax.
- Langvatn, Silje (2013). *The Idea and Ideal of Public Reason. John Rawls' Attempt to Conceptualize a Well-ordered Constitutional Democracy*. Bergen: Det Humanistiske fakultet.
- Leahy, M.P.T. (1991). *Against Liberation*. London: Routledge.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1710). *Essai de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Amsterdam: Isaac Troyel.
- Lidegaard, Bo (2013). *Landsmenn. Redningen av de danske jødene i oktober 1943*. Oslo: Press.
- Machan, Tibor R. (1984). «Pollution and Political Theory», i T. Regan, *Earthbound. New Introductory Essays in Environmental Ethics*. New York: Random House.
- McCarthy, Thomas og Nancy Fraser (1985). *New German Critique*, nr. 35: 27–53, 97–131.
- Mendieta, Eduardo og Jonathan VanAntwerpen (2011) (utg.). *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press.
- Merchant, Carolyn (1994) (utg.). *Ecology*. New Jersey: Humanities Press.
- Midgley, Mary (1983). *Animals and Why They Matter*. Athens: University Georgia Press.
- Mill, John Stuart (1859). *On Liberty*. Chapter ii, Of the Liberty of Thought and Discussion.
- Motesharrei, Safa et al. (2014). «A Minimal Model for Human and Nature Interaction» (HANDY). NASA. (2014-03-18-hand1-paper-draft-safa-motesharrei-rivas-kalnay.pdf)
- Munson, Ronald (1979). *Intervention and Reflection. Basic Issues in Medical*

Formatted: Norwegian

Formatted: Norwegian

Formatted: Norwegian

Formatted: Norwegian

Formatted: Norwegian

Formatted: Norwegian

- Ethics*. Belmont: Wadsworth Publishing Company (9th ed. 2011).
- NOU 1999/27. «Ytringsfrihed bør finde Sted». Forslag til ny Grunnlov § 100. Formatted: Norwegian
- NOU 2000/24. *Et sårbart samfunn*.
- Næss, Arne (1994). «Deep Ecology», i Merchant (utg.) 1994.
- Passmore, John (1974). *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*. London: Duckworth.
- Piketty, Thomas (2014). *Kapitalen i det 21. århundre*. Oslo: Cappelen Damm. Fransk original 2013.
- Rachels, James (1990). *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press. (1993). *Political Liberalism*, N.Y.: Columbia University Press.
- Regan, Tom (1983). *The Case of Animal Rights*. Berkeley: University of California Press.
- Regan, Tom (1984) (utg.). *Earthbound. New Introductory Essay in Environmental Ethics*. N.Y.: Random House. Formatted: Norwegian
- Regan, Tom og Peter Singer (1976) (utg.). *Animal Rights and Human Obligations*.
- Rian, Øystein (2009). «1809-14: grunnlaget for det moderne Norden». *Nytt Norsk Tidsskrift* 1/2009. Formatted: Norwegian
- Ringen, Stein (2014). «Demokrati er ingen naturlig styreform». *Aftenposten* 1.4.2014.
- Rohs, Peter (2013). *Der Platz zum Glauben*. Münster: Mentis Verlag.
- Rorty, Richard (1999). *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books. (2000). «Universality and Truth», i Brandom (utg.) 2000: 1–30, og «Response to Habermas», *ibid.*: 56–64.
- Ruse, Michael (1986). *Taking Darwin Seriously*. Oxford: Blackwell.
- Rähme, Boris (2003). «Die Rede von Wahrheitsansprüchen und ihre Konsequenzen», i Böhler, Kettner og Skirbekk (utg.) 2003: 220–235. Formatted: Norwegian
- Røe Isaksen, Torbjørn og Henrik Syse (2011) (utg.). *Konservatisme*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Ryle, Gilbert (1945). *Philosophical Arguments*. Oxford: Clarendon Press.

- (1976) (utg.). *Contemporary Aspects of Philosophy*. London: Oriel.
- Sachs, Jeffrey (2008). *Common Wealth. Economics for a Crowded Planet*. London: Alan Lane.
- Searle, John R. (1969). *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seip, Jens Arup (1981). *Utsikt over Norges historie. Annen Del*. Oslo: Gyldendal.
- Singer, Peter (1975). *Animal Liberation*. N.Y.: Harper.
- (1979). *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1986). «All Animals are Equal». *Applied Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- (1991). «On Being Silenced in Germany». *The New York Review* 15.8.1991: 34–40.
- Skirbekk, Gunnar (1958). *Nihilisme?* Oslo: Tanum.
- (1994). «Heideggers sanningslære i norsk debatt», i Skirbekk, *Nachlaß*, SVT arbeidsnotat 3/1994: 16–34.
- (1995). «Vi er mange – og aparte. Kunnskapssosiologiske funderinger om filosofi og politikk». I Inga Bolstad, utg., *Filosofí på norsk I*, Oslo: Pax: 27–41.
- (1997). «The Discourse Principle and Those Affected». *Inquiry* 1/1997.
- (1998). «Kva forstår vi med eit fleirkulturelt samfunn?», *Syn og Segn* 105/4: 296–313. Også i Skirbekk, *Undringa*. Oslo: Universitetsforlaget, 2002: 154–186.
- (1999). *Øko-etikk*. Bergen: SVT Press.
- (2002a) (utg.). *On Pragmatics. Contributions to current debates*. Bergen: Filosofisk institutt skriftserie 20/2002.
- (2002b). «Bergensfilosofen Holberg – Nordens Voltaire», «Schweigaard og den norske tankeløysa», «I refleksjonens mangel ...». I Skirbekk, *Undringa*. Oslo: Universitetsforlaget: 49–93.
- (2003). «Wahrheit und Begründung. Überlegungen zu epistemischen Begriffen und Praktiken», i Böhler, Kettner og Skirbekk (utg.) 2003: 236–259.
- (2004). «Spådommen om 'poetokratiets død' – ein feilaktig prognose?». *Nytt Norsk Tidsskrift* 3–4/2004: 432–443.
- (2005). *Den filosofiske uroa*. Oslo: Universitetsforlaget.

Formatted: Norwegian

Formatted: Norwegian

Formatted: Norwegian

Formatted: Norwegian

- (2007a). *Timely Thoughts. Modern Challenges and Philosophical Responses: Contributions to Inter-Cultural Dialogues*. Lanham: University Press of America.
- (2007b). «Splid og forsoning. Hendingar ved og omkring Det historisk-filosofiske fakultet ved Universitetet i Bergen på 60- og 70-talet i lys av ‘hundreårsmarkeringen’». I Knut Andreas Bergsvik et al., utg., *Humaniora i Nasjonen. Nasjonen i Humaniora*, Bergen: Det historisk-filosofiske fakultet: 44–55.
- (2009a). *Rasjonalitet og modernitet*. Oslo: Universitetsforlaget.
- (2009b). «Behovet for ei modernisering av medvitet og dermed for sjølvkritisk rasjonalitetskritikk og religionskritikk», i Bringeland et al. (utg.) 2009: 87–105.
- (2010). *Norsk og moderne*. Oslo: Res Publica.
- (2011a). *Multiple Modernities. A Tale of Scandinavian Experiences*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- (2011b). «Religionskritikk – kvifor og korleis», *Religion og livssyn. Tidsskrift for religionslærerforeningen i Norge* 23/3: 12–16.
- (2012). *Herausforderungen der Moderne aus wissenschaftsphilosophischer Sicht*. Berlin: Logos.
- (2013). *Notes in retrospect*. Bergen: SVT Press.
- (2015). *Ideen om ein velferdsstat under vanskelege vilkår*. Bergen: Røyst. Skirbekk, Gunnar (2004) (utg.). *Striden om sanningen*. Göteborg: Daidalos. Skirbekk, Helge og Harald Grimen (2012) (utg.). *Tillit i Norge*. Oslo: Res Publica.
- Skirbekk, Sigurd (2009). «Religion i samfunnet – funksjonalitet og dysfunktionalitet», i Bringeland et al. (utg.) 2009.
- Skirbekk, Tarjei (2015). *Hvordan vinne valg? Moderne politisk kommunikasjon*. Oslo: Spartacus.
- Skjervheim, Hans (1959). *Objectivism and the Study of Man. Filosofiske Problemer* nr. 23. Oslo: Universitetsforlaget.
- (2002). *Mennesket*. Jon Hellesnes og Gunnar Skirbekk (utg.), Oslo: Universitetsforlaget.
- Snow, Charles Percy (1959). *The Two Cultures and the Scientific Revolution*.

Formatted: Norwegian

Formatted: Norwegian

Formatted: Norwegian

Formatted: Norwegian

Formatted: Norwegian

Cambridge: Cambridge University Press.

Stålsett-utvalet. NOU 1/2013. *Det livssynsåpne samfunn. En helhetlig tros- og livssynspolitikk.*

Formatted: Norwegian

Steinbock, Bonnie og Alastair Norcross (utg.) (1994). *Killing and Letting Die.* N.Y.: Fordham University Press.

Streeck, Wolfgang (2013). *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus.* Berlin: Suhrkamp. (Engelsk utgåve, *Buying Time. The delayed crisis of democratic capitalism*, 2014.)

Formatted: Norwegian

Sørensen, Øystein (2001). *Norsk idéhistorie.* Oslo: Aschehoug.

Formatted: Norwegian

Sørensen, Øystein og Bo Stråth (1997) (utg.). *The Cultural Construction of Norden.* Oslo: Scandinavian University Press.

Søvik, Atle Ottesen (2009). *The Problem of Evil and the Power of God.* Oslo: Menighetsfakultetet.

Taner, Edis (2007). *An Illusion of Harmony. Science and Religion in Islam.* Amherst N.Y.: Prometheus Books.

Taylor, Charles (2007). *A Secular Age.* Cambridge Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Thompson, John B. og David Held (1982) (utg.). *Habermas: Critical Debates.* London: MacMillan.

Tong, Shijun (2013). «Reason and Li Xing: A Chinese Solution to Habermas' Problem of Moral Motivation», i Bailey (utg.) 2013.

Tooley, Michael (1983). *Abortion and Infanticide.* Oxford: Clarendon Press.

Tranøy, Knut Erik (1976). «Norms of Inquiry: Methodologies as Normative Systems», i Ryle 1976.

Van Parijs, Philippe (1995). *Sauver la solidarité.* Paris: Cerf.

Formatted: Norwegian

Wellmer, Albrecht (1986). *Ethik und Dialog.* Fr.a.M.: Suhrkamp.

(1993). *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne.* Fr.a.M.: Suhrkamp.

(2003). «Streit um die Wahrheit. Pragmatismus ohne regulative Ideen», i Böhler, Kettner og Skirbekk (utg.) 2003. Svenskspråkleg versjon i Skirbekk (utg.) 2004.

Formatted: Norwegian

Wenar, Leif (nettet). «John Rawls». *Stanford Encyclopedia of Philosophy.*

Werner, Micha (2003). *Diskursethik als Maximinethik.* Würzburg: Königs- hausen & Neumann.

Wilkinson, Richard og Kate Pickett (2009). *The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Always Do Better*. London: Allen Lane.

Witoszek, Nina (1997). «Fugitives from Utopia: The Scandinavian Enlightenment Reconsidered», i Sørensen og Stråth (utg.) 1997.

Yu, Zhenhua (2006). *On the Tacit Dimension of Human Knowledge*. Bergen: Universitetet i Bergen.

Øfsti, Audun (1994). *Abwandlungen*. Würzburg: Könighausen & Neumann.

Ørbeck Sørheim, Ingjald (2008). «Mediene», i Knut Olav Åmås (utg.), *Norge. En diagnose*. Oslo: Schibsted.

Formatted: Norwegian