

GRATIS \ HØSTEN 2015

# MULO

IDÉHISTORISK STUDENTTIDSSKRIFT

TEMA:

## DE ANDRE







# #2 \ 2.15

## REDAKTØRER

Victoria Ydstie Meyer  
Aurora Jacobsen

## REDAKSJON

### Spalteansvarlig

Endre Ugelstad Aas

### PR-ansvarlig

Kristoffer Nyblin Kaspersen  
Hedda Susanne Molland

### Økonomiansvarlig

Max Johannes Kippersund

### Layoutansvarlig

Victoria Ydstie Meyer

### Artikkelansvarlig

Jon Håkon Skogdal

### Sekretær

Mehek Zahid

### Korrekturansvarlig

Sebastian Wemmerløv

### Øvrige redaksjonsmedlemmer:

Stian Gullner Klasbu

## GRAFISK DESIGN

Nora Husby

## Omslagsillustrasjon

Victoria Ydstie Meyer

## Trykkeri

07 Media  
www.07.no

## Opplag

500

## E-postadresse

tidsskriftet-molo@ifikk.uio.no

## Nettside

www.molotidsskrift.no

## Molo - idéhistorisk studenttidsskrift

c/o IFIKK  
Postboks 1020 Blindern  
0315 Oslo

Molo – idéhistorisk studenttidsskrift  
gis ut med støtte fra Institutt for  
filosofi, idéhistorie, kunsthistorie og  
klassiske språk ved UiO, Kulturstyret ved  
Studentsamskipnaden i Oslo og Frifond.

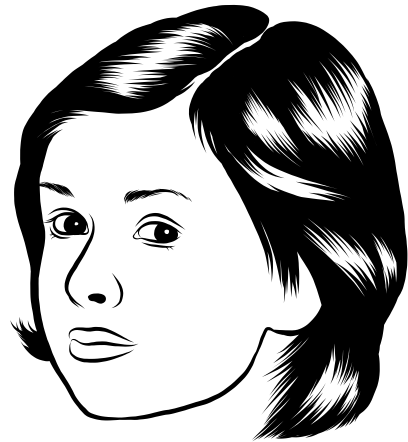


# INNHold

- 6 LEDER**  
*Victoria Ydstie Meyer  
og Aurora Jacobsen*
- 8 KULTURRELATIVISMEN SOM PROBLEM**  
*Thomas Hylland Eriksen*
- 16 INDIVIDET OG DET TOTALITÆRE I MODERNE SAMFUNN**  
*Aurora Jacobsen*
- 26 VEIEN FRA FORBRYTELSE TIL FORBRYTER**  
etableringen av  
kriminologien  
*Victoria Ydstie Meyer*
- 38 KAN UNIVERSELLE NORMER FORENES MED ULIKHET?**  
En presentasjon av  
Seyla Benhabibs  
kosmopolitisme  
*Endre Ugelstad Aas*
- 46 DEN ANDRE I SKJØNNLITTERATUREN**  
Richard Jenkins, H.P. Lovecraft og  
Ponyboy Curtis  
*Martine Johansen*
- 54 KUNSTEN Å AVLÆRE**  
*Sadik Qaka*
- 60 RAPPORT: «På kanten»**  
Filosoffestivalen i Kragerø  
*Hedda Susanne Molland  
og Stian Gullner Klasbu*
- 64 INTERVJU:**  
**Thomas Hylland Eriksen**  
*Hedda Susanne Molland  
og Stian Gullner Klasbu*
- 68 INTERVJU: Birger Jåsund**  
*Victoria Meyer og  
Endre Ugelstad Aas*
- 74 MASTERBESKRIVELSE:**  
**Rettsfilosofi i Italia på 1700-tallet**  
En idéhistorisk analyse av F.M. Paganos ideer om rett.  
*Omid Shahibzadeh*
- 78 MASTERBESKRIVELSE: Fra forskning til forkynnelse: Norske teologer om Jesu oppstandelse**  
En idéhistorisk analyse av  
prekentekestgjennomgåelser for 1.  
og 2. påskedag fra 1970 til 2009  
*Ingvild Hellenes*
- 82 REISEBREV FRA HEIDELBERG**  
*Aurora Jacobsen*
- 84 ANMELDELSE: Slagsmål i rekkene eller fredelig protest?**  
Hva har sosiale bevegelser å si  
for idéhistorien?  
*Hedda Susanne Molland*

# LEDER

## *Victoria Ydstie Meyer og Aurora Jacobsen*



Temaet «de andre» ble valgt i vår av ren nysgjerrighet, men det har i de seneste månedene gjort seg mer gjeldende enn Molo-redaksjonen kunne forutse. Tusenvis av mennesker tar seg over hav og landegrenser for å komme inn i «vesten». Mange dør underveis eller blir ofre for menneskehandel, mange av dem får innpass i europeiske land, og mange kommer hit, til Norge. Hvem vi er, hvem flykningene er, og hvilket ansvar vi har overfor hverandre, har raskt blitt høyaktuelle problemstillinger. Særlig hendelsene i Sverige – vårt naboland, og dermed en del av vårt europeiske «vi» – med terrorangrep og påtente asylmottak, viser at spørsmålet om hvem «vi» er, og hvem «de andre» er (finnes de andre lenger?) blir viktig. I de senere år

har man sett en høyreekstrem oppblomstring i politikken i Europa og i lys av flyktningsbølgen er det aktuelt å ta tak i tanker rundt fremmedfrykt, fremmedhat og forståelsen vi har av «de andre» – mennesker som kommer fra andre kulturer og tradisjoner, som ønsker, eller trenger, å få bo i våre land. For noen er det kanskje særlig viktig å beskytte seg mot de andre, å beskytte sin egen skjøre identitet. Likevel oppfatter mange flykningene ikke som utenfrakommende fiender, men som en del av det største *viet* – menneskeheten – som vi har et selvsagt ansvar for å ta vare på. Er så kategoriseringer som «de andre», som de fleste benytter på en daglig basis – bevisst eller ubevisst, trivielt eller ei – rettmessig, eller konstruktiv?

I Sverige ble en skole i Trollhättan nylig angrepet av den høyreekstreme, 21 år gamle Anton Lundin-Pettersson. Han gikk til angrep på barn og ungdom med innvandrerbakgrunn. Han angrep dem han anså for å ikke være en del av «oss». Disse «andre», som kommer utenfra, mente han truet det svenske fellesskapet, og han tok derfor loven i egne hender og drepte en sytten år gammel gutt og en ung lærer. Det finnes et paradoks her. Anton mener å være en av oss. Et medlem av det europeiske, vestlige fellesskapet, bygget på et felles verdsett. Men vi som skriver denne lederen, opplever oss ikke som å være en del av samme verdifellesskap som Anton. Når noen behandler dem de forstår som «de andre» på en slik måte handler de ikke bare mot loven, men mot en viktig verdi i det vestlige samfunn – toleransen.

I høstens Molo har vi undersøkt hvem de andre har vært opp gjennom historien. I tillegg til innvandrere – de andre som kommer utenfra – finnes dem som er utenfor samfunnet samtidig som de er inne i det: gale, kriminelle, sosiale utskudd, kanskje andre samfunnslag? Aurora Jacobsens tekst undersøker hvordan såkalte totale institusjoner, som holder orden på syke, gale, foreldreløse eller kriminelle, passer inn i frihetselskende, moderne samfunn. Victoria Meyer retter blikket mot de kriminelle og etableringen av kriminologien som et nytt vitensfelt om forbryteren; en ny, empirisk vitenskap som med et samfunnspolitisk formål studerte de kriminelle som en radikalt annerledes type menneske – et uønsket element som måtte kureres. Martine Johansen diskuterer hvem den andre kan være i litteraturen, mens Sadik gir oss et essay om opplevelsen av å være en av de andre.

Kan man fortsatt tenke på noen mennesker som «de andre» i globaliseringens tidsalder? Spørsmålet er utgangspunkt for Thomas Hylland Eriksens

tekst om kulturell relativisme og globalisering. Er kosmopolitismen svar på den nye globale situasjonen? Kosmopolitisme er også tema for Endre Ugelstad Aas' tekst. Ett stort *vi* kan være både ideal, men forhåpentligvis også virkelighet, i en verden hvor landegrensener mister noe av sin betydning. EUs fire friheter er tegn på en nedbygging av grensene mellom vi og dem – i alle fall innenfor Europa – men grensene har blitt forsterket av noen europeiske land, som mener friheten kan være frihetsinnskrenkende, ved at mennesker fra andre kulturer reiser inn.

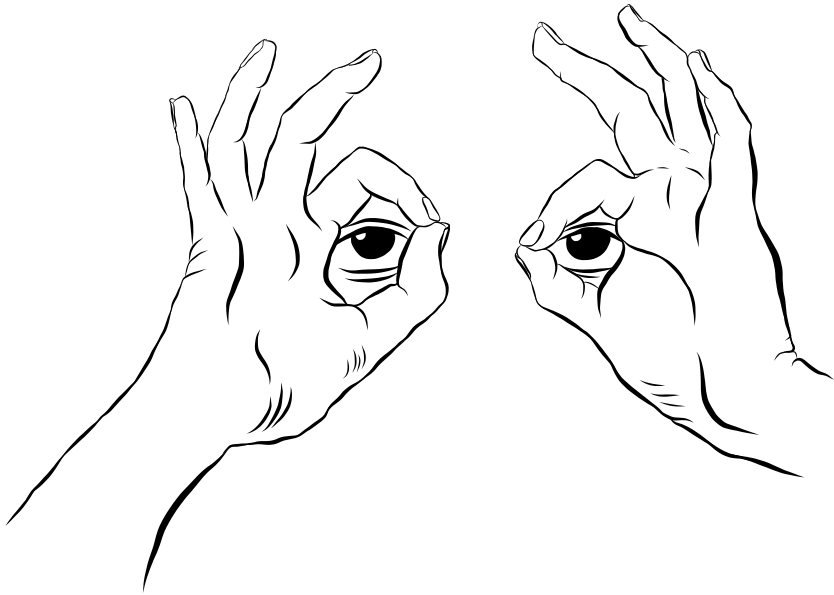
I dette nummeret av Molo bringer vi deg også tekster som står på siden av tema. Stian Klasbu og Hedda Molland rapporterer fra filosofifestivalen «På kanten», som fant sted i Kragerø i juni. Herfra kommer også et intervju med sosialantropologen Thomas Hylland Eriksen. Hedda Molland har dessuten anmeldt det nyeste nummeret av det danske idéhistorietidsskriftet *Slagmark*. Vi byr i tillegg på et intervju med en «idéhistoriker i arbeid» – denne gang er det Birger Jåsund fra NRK P2s Kulturnytt som utspørres om utdanning og arbeidshverdag. To av idéhistories masterstudenter presenterer sine masterprosjekter, mens Aurora Jacobsen har sendt et reisebrev fra den sørtyske byen Heidelberg.

Temaet «de andre» er stort. De andre kan være det annet kjønn, andre dyrearter, mennesker i andre livsfaser – som barn – eller de med andre interesser eller verdier enn oss selv. Artiklene vi tilbyr i dette nummeret kan ikke dekke alle innfallsvinkler, men vi har likevel et bredt spekter av tekster som tar for seg hvem «de andre» kan være, eller har vært, og hvorfor de er blitt, eller blir, forstått som annerledes. Vi håper å gi deg noen perspektiver på temaet og ønsker deg en god lesning!

Hilsen Molo-redaktørene

# KULTURRELATIVISMEN SOM PROBLEM

*Thomas Hylland Eriksen*





**L**ever mennesker i én felles verden eller i mange? Kan vi forstå hverandre fullstendig på tvers av kulturelle forskjeller, eller er «de andre» dypest sett utilgjengelige for oss? Hvilke redskaper har vi til rådighet for å oversette mellom kulturelle verdener? Og i hvilken grad er det mulig å beskrive fremmede folkeslag på en fordomsfri og verdinøytral måte? Slike spørsmål har vært stilt av antropologer siden begynnelsen. De handler om inkommensurabilitet, rasjonalitet, universalier og partikulariteter, om språkets muligheter og begrensninger, og ikke minst hva det vil si å være menneske.

Forfatteren L.P. Hartleys mye siterte utsagn «The past is a foreign country. They do things differently there», er en påminnelse om likhetene mellom det antropologiske prosjektet og det idéhistoriske. Begge representerer forsøk på å finne det allmenne i det spesifikke, veksler mellom universalistiske og partikularistiske innfallsvinkler, og regner oversettelsesproblemer til sine største metodologiske utfordringer. Moderne hermeneutikk, hos filosofer som Gadamer og Ricoeur, anser oversettelse som ufullstendig og tentativ i den forstand at det er prinsipielt umulig å fange nøyaktig samme mening i oversettelsen som i den oversatte teksten. Slik er det også med antropologisk kulturoversettelse: den er aldri fullstendig, alltid en tolkning eller en gjendiktning.

I hvilken grad vi finner likheter eller forskjeller mellom oss og de andre, enten man går til andre kulturer eller bakover i tid, er for en stor del avhengig av hva man ser etter,

og hva man har å se med. Sosiobiologene og deres etterkommere, evolusjonspsykologene, har alltid lagt vekt på det universelle, evolusjonært nedarvede. Strukturalistene har arbeidet seg gjennom radikale kulturforskjeller på jakt etter felles, underliggende kognitive mekanismer, mens postkoloniale antropologer har vært tentative og kritiske i sine oversettelsesprosjekter, ettersom de har kritisert tidligere kulturoversettelser for å være skjemet av kolonial mentalitet og etnosentrisme.

En rekke interessante debatter om oversettelsens og sammenligningens muligheter har utspilt seg siden antropologi ble et akademisk fag for litt over hundre år siden. I mellomkrigstiden lanserte Edward Sapir og Benjamin Lee Whorf den såkalte «Whorf-Sapirhypotesen» om språk. Deres syn var at språk var radikalt forskjellige og formet virkeligheten på dramatisk ulike måter. Dersom du snakker hopi, for eksempel, får du en verden av bevegelse (hopiene har få substantiver og mange verb), mens den engelskspråklige verden er dominert av ting. Noen tiår senere debatterte antropologer og filosofer spørsmålet om rasjonalitet, og i særdeleshet om mennesker i alle kulturer tenker og resonnerer omtrent på samme måte. I dag dreier den mest iøynefallende debatten seg om *ontologi*. Under inspirasjon fra den brasilianske antropologen Eduardo Viveiros de Castro har en rekke yngre forskere hevdet at ulike kulturelle verdener er inkommensurable, og at mennesker i ulike kulturer *rent faktisk* lever i forskjellige verdener; det er altså ikke bare slik

at våre *beskrivelser* og *oppfatninger* av en felles verden er forskjellige, men deres verdener er *ontologisk* ulike. Debatter av denne typen er interessante, men for at de skal ha reell intellektuell betydning, må de handle om noe. Derfor skal jeg i denne korte artikkelen ta for meg noe av den antropologiske debatten om menneskerettigheter. De anses jo for å være universelle, mens mange antropologer har ment at de rent faktisk ikke er det, men heller et produkt av Europas opplysningstid. Det eksisterer et problematisk og til tider konfliktfylt forhold mellom menneskerettighetene og

til det moderne kulturbegrepet, og hadde avgjørende innflytelse både på nasjonalismen og kulturrelativismen – den ene en ideologi, den andre en forskningsmetode, som begge bygger på en forståelse av kultur som en helhet av felles mening som deles av en avgrenset, som regel navngitt befolkning. Kultur fremstår følgelig i praksis som en rekke avgrensede *kulturer*, hver av dem unik og utstyrt med sine egne normer, konvensjoner, verdier og moral.

Ideen om at mennesker levde i radikalt ulike kulturelle verdener ble tatt for

## I tiårene etter annen verdenskrig var interessen for menneskerettigheter og universelle verdier minimal blant antropologer.

antropologisk kulturrelativisme, altså oppfatningen om at enhver kultur bare kan forstås ut fra sine egne forutsetninger, og at kulturelle verdener er unike og ulike.

### **Kulturrelativismen**

Den kulturrelativistiske metode har aldri vært ukontroversiell, spesielt siden den innebærer en implisitt kulturkritikk (den minner om at alt kunne ha vært annerledes også hos oss). Som tenkemåte har den en historie som iallfall går tilbake til Herder og romantikken, men relativistisk tenkning kan strengt tatt også spores tilbake til sofistene. Herder polemiserte mot Voltaires opplysningsfilosofi, og argumenterte for at hvert folk hadde sitt særegne verdensbilde og sine unike måter å realisere det gode liv på og. Til forskjell fra enkelte senere romantikere, la Herder ingen vekt på rase, men betonte sted og språk.

Herder nevnes ofte som opphavsmann

gitt i det tidlige 20. århundrets antropologi, spesielt i USA. Selv om det var bred enighet om at mennesker hadde mye felles, var det også enighet om at kulturer var dypt forskjellige.<sup>1</sup> Denne forskjelligheten var jo en forutsetning for faget. Derimot var det ikke enighet om hvor dypt forskjellene stakk. Enkelte, som den franske filosofen Lucien Lévy-Bruhl, mente – iallfall tidlig i sitt forfatterskap – at det primitive sinn var «pre-logisk» og ikke oppfylte europeiske kriterier for rasjonell tenkning. Flertallet av forskere antok imidlertid at tenkemåten var nokså lik på tvers av kulturforskjellene, selv om omstendighetene medførte at de tenkte på forskjellige ting.

### **Kritikken av rettighetstenkningen**

Når det gjelder universalistisk rettighetstenkning, er det lett å forstå at antropologene i midten av forrige århundre nølte med

å omfavne et slikt normsystem. Ettersom menneskerettighetene hadde utviklet seg, fra Locke og utover, i de komplekse, borgerlige, vestlige samfunnene, var det ingen grunn til å anta at de ville være gyldige andre steder. Selv om antropologene hadde sine verdier og de fleste trolig gikk inn for universelle menneskerettigheter i sitt eget samfunn, mente de samtidig at vesterlendinger ikke bare hadde noe å lære bort til andre, men også noe å lære av dem.

Da utkastet til den universelle menneskerettighetserklæringen var ferdig i 1946, og ble sendt til høring i ulike organisasjoner, sendte American Anthropological Association (AAA) en utførlig kommentar, ført i pennen av Franz Boas' student Melville Herskovits. AAA kritiserte erklæringen for å være etnosentrisk og for ikke å ta hensyn til de mange måtene det gode og riktige liv kunne realiseres på. Den angivelige universalismen erklæringen stod for, var i deres øyne lite annet enn en kamouflert vestlig provinsialisme.<sup>2</sup> Det lød nesten som en reprise på Herders kritikk av Voltaire. Innvendingene fra AAA ble registrert, men fikk få konsekvenser for den endelige erklæringen, som rent faktisk ble utarbeidet av en stor gruppe med representanter både fra kommunistlandene og fra land i sør.

I tiårene etter annen verdenskrig var interessen for menneskerettigheter og universelle verdier minimal blant antropologer. Selv om universalistiske teorier om menneskelig kognisjon og handlingslogikk ble diskutert, ble det oppfattet som både virkelighetsfjernt og imperialistisk å gå inn for at mennesker overalt burde dele et felles sett normer. Strukturalismens grunnlegger, Claude Lévi-Strauss, uttalte i 1948 at ideen om universelle menneskerettigheter var meningsløs utenfor Vesten.<sup>3</sup> Dette synet var ukontroversielt og utbredt blant sosial- og kulturantropologer i flere tiår.



Illustrasjon: Nora Husby

### Ambivalent engasjement

Denne dels negative, dels likegyldige holdningen skulle forandre seg, og mange antropologer engasjerte seg på nye måter i spørsmål om menneskerettigheter og universalistiske normer mot slutten av forrige århundre. I stedet for å ta avstand fra dem, begynte vi å studere hvordan menneskerettigheter kom til uttrykk i ulike samfunn, og av og til tok antropologer endog moralsk stilling for spredningen av menneskerettigheter, mens forrige generasjon ville ha betraktet dette som en type kulturimperialisme.

En av de første seriøse antropologiske

utforskningene av menneskerettighetene var Alison Dundes Rentelns *International Human Rights*, en kort monografi fra 1989. Tittelen er noe misvisende, og det første ordet burde ha vært «cross-cultural» siden det er det boken handler om, ikke forholdet mellom nasjoner. Renteln brukte materiale fra en stor, kvantitativ database ved navn *Human Relations Area Files* (HRAF), foruten en rekke etnografiske studier, og reiste spørsmålet om i hvilken grad det kunne være mulig, på empirisk (ikke normativt) grunnlag, å identifisere et felles sett moralske prinsipper for menneskeheten. Boken argumenterer for at det, på bakgrunn av den faktiske kulturelle variasjon, er umulig å etablere et slikt felles verdigrunnlag. Bare et fåtall samfunn, fortsetter hun, har et begrep som dekker den abstrakte «menneskeheten». Det eneste felles moralske prinsippet hun finner er *lex talionis*, prinsippet om at sanksjonene skal stå i forhold til normbruddets grad av alvorlighet. Siden normbrudd er kulturelt definert, gir ikke denne konklusjonen grunnlag for særlig mye, for å si det mildt.

Rentelns funn var verken kontroversielle eller uventede blant antropologene. Faktisk hadde de en av de livligste fagdebattene i 1980-årene handlet om personbegrepet.<sup>4</sup> Temaet lyder kanskje fjernt og abstrakt, men faktum er at universelle rettigheter forutsetter en bestemt forståelse av personen som et individ utstyrt med verdighet og rett til autonomi, så debatten har relevans også utenfor akademia. For eksempel skilte antropologer gjerne mellom den *sosiosentriske* person, som setter fellesskapet foran individet (personen har få rettigheter og mange plikter), og den *egosentriske* person, hvis univers har en selv som midtpunkt, med vidtrekkende rettigheter og få plikter. Når det er sannsynliggjort at selv enhetene som angivelig skal tillegges rettigheter, altså personene, er av varierende karakter, blir det vanskelig å forsvare universelle verdier.

Samtidig var det ikke alle antropologer som var like begeistret for kulturel relativismen som metode og betraktningssmåte. Noen mente at den overdrev forskjeller og hindret frigjøring, og utviklet antropologiske retninger som la vekt på at historisk endring og den tiltagende integreringen av all verdens folk i en global økonomi, gradvis skapte et felles moralsk rom der samtaler om personforståelse, moral og politikk ville bli både mulige og meningsfulle.<sup>5</sup>

### **Globaliseringen og krympingen av verden**

Det var imidlertid først etter slutten på den kalde krigen at skiftet i retning av et positivt engasjement for menneskerettigheter ble merkbart. De fleste antropologer nølte nesten instinktivt med å innta en moralsk posisjon. Deres oppgave var jo ikke moralfilosofisk. Antropologens jobb bestod i å gjøre rede for andres verdener, ikke å sette karakterer på dem. Samtidig er det et faktum at verden nå krymper på måter som snart ville bli relevante for debatten om mennesker, rettigheter og menneskerettigheter innen antropologien, og som ville medføre alvorlige problemer for den kulturel relativistiske tenkningen.

Rent faktisk hadde det vært satt spørsmålsteget ved kulturel relativismen tidligere, både av sosiobiologer og av forskere som var kritiske til kulturbegrepet den forholdt seg til. Ettersom kultur verken hadde vist seg å være homogen, stabil eller avgrenset, var det lite fruktbart å snakke om kulturer som om de var det.<sup>6</sup> Mangfoldet innad i hver gruppe var enormt, og grensene var utydelige.

En underliggende årsak til dette kritiske oppgjøret med kulturbegrepet var imidlertid de stadig mer intense forbindelsene i verden etter den kalde krigen. Stammefolk er i løpet av få tiår blitt trukket inn i den globale samtalen, med eller mot sin vilje. De siste australske aboriginene som levde fullt ut tradisjonelt, ble «brakt inn i sivilisasjonen»

under en tørke i 1980-årene, selv om mange har beholdt viktige elementer av sin tradisjon frem til i dag. Urfolk ble vant til penger, barna til afrikanske småbønder begynte på skolen, indiske landsbyboere lærte om sine menneskerettigheter, og kinesiske bygdefolk ble urbane industriarbeidere. I en slik verden hadde det vært misvisende og uredelig å hevde at antropologer studerer «fremmede kulturer».

Begrepet globalisering begynte å slå an i samfunnsvitenskapene rundt 1990, samtidig som Berlinmuren ble revet, apartheid var

interessante dimensjoner for sammenligning, som både utdatert og en anelse smakløst.

Så hva hadde skjedd – rent bortsett fra at melanesierne nå hadde penger, afrikanerne mobiltelefoner og amazonas-indianerne rettighetskrav? En viktig endring var at verden nå begynte å se ut som ett eneste – riktignok humpete, mangfoldig og motsetningsfylt – moralsk felt, der stadig flere snakket om de samme tingene, om enn på ulike måter.

I denne verdenen, som blir stadig tettere integrert, var ikke kulturel relativisme lenger en gyldig unnskyldning for ikke å engasjere

En viktig endring var at verden nå begynte å se ut som ett eneste – riktignok humpete, mangfoldig og motsetningsfylt – moralsk felt, der stadig flere snakket om de samme tingene, om enn på ulike måter.

på vei til historiens skraphaug, internett ble kommersielt tilgjengelig, og de første virkelig mobile mobiltelefonene begynte å spre seg.<sup>7</sup> Denne verdenen, som i varierende grad påvirker og blir påvirket av folk over hele verden, begynte snart å skape kommunikative forbindelser mellom mennesker og steder som tidligere hadde vært adskilt. Etnografer på feltarbeid møtte nå amazonas-indianere som var ivrige etter å lære hvordan de best kunne fremme sin sak i FN; australske urfolk leste klassiske antropologiske monografier for å gjenlære sine glemte tradisjoner; indiske kvinner kjempet for å unnsnippe kaste og patriarkat, urbane afrikanere snakket kynisk om korrupte politikere og Vestens utbytting, og polynesiere undersøkte hvordan de kunne få intellektuell opphavsrett til sine håndverk og ritualer, for å unngå piratvirksomhet. I en slik verden fremstår den antropologiske aristokrats distanserte blikk, som jakter på

seg for ofrene for patriarkalsk vold i India, menneskerettighetsadvokater i afrikanske fengsler, minoriteter som krevde ikke bare kulturell overlevelse, men også likeverdig representasjon i parlamentet. Dersom noen, i debattens hete, viste til «afrikanske verdier» for å forsvare en eller annen praksis, var det eneste mulige oppfølgingsspørsmålet: «Hvilke afrikanske verdier?». I denne verdenen er det konstant friksjon mellom verdisystemer, men de kan ikke lenger betraktes som inkommensurable: De konkurrerer på samme arena. Ingen tilbaketrekning til en verden av radikal kulturforskjell er mulig når enkelte av de «radikalt kulturelt annerledes» spør hvordan de kan skaffe seg en jobb sånn at de kan tjene penger, eller hvordan de kan få kompensasjon for gruverettigheter fra de transnasjonale ressurselskapene. Bruddflatene mellom det gamle og det nye kan studeres av antropologer, men det er ikke lenger mulig å trekke

seg tilbake moralsk fra dem; «de andre» er nå en del av samme verden som «vi selv».

Når dette er sagt, må det tilføyes at antropologer generelt er dårlige universalister. Faget handler om menneskelig mangfold, ikke menneskelig homogenitet. Typisk nok dreier de senere årenes antropologiske studier av menneskerettigheter seg gjerne om hvordan rettigheter blir tolket, diskutert og implementert på svært forskjellige måter i ulike samfunn.<sup>8</sup> Til tross for den globaliserte verdens sømløshet, er den ennå ikke – og vil neppe noen gang bli – helt flat. Den er stadig

instanser av den, så Kant muligheten for siviliserte møter på tvers av kulturgrenser som ikke lenger var absolutte, men forenlige med felles spilleregler og grunnleggende verdier. Det er nok å åpne en tilfeldig avis for å få bekræftelse på at den globale samtalen om verdier og moral ikke er noen garanti om konsensus.

Kosmopolitismen, i Kants (og andres) versjon, er ikke en moralsk universalisme. Snarere insisterer den på dialog og respekt, kanskje særlig når forskjellene er dype og grunnleggende. Kosmopolitismen repre-

## De som sitter og venter i provisoriske flyktningleire i Jordan eller på Lesbos er nemlig ikke de andre; de er oss selv.

rund og humpete. Mennesker er unike, og kulturelle verdener fortsetter å være forskjellige fordi omstendighetene og erfaringene vi gjør oss varierer systematisk, til tross for tiltagende overlapping.

### **Kosmopolitisme som alternativ**

En kveld for mange år siden hadde jeg en interessant samtale om globalisering med filosofen Kjell Madsen. Dette var i 1992, helt i starten av internettets tidsalder, og Madsen spekulerte på om ikke den tiltagende integrasjonen av hele planeten kunne føre til en empirisk virkeliggjørelse av Hegels *Weltgeist*, et globalt kommunikativt fellesskap med ringvirkninger i hele menneskeheten, der innbyggerne hadde en abstrakt forståelse av sin plass i det globale fellesskapet. Jeg svarte at dersom globaliseringen kunne føre til en videreføring av Kants tanker om kosmopolitisme, ville det kanskje være et mer attraktivt alternativ. Der Hegel så en totaliserende verdensånd og mennesker som

senterer slik sett en mellomting mellom universalismens uniformitet og partikularismens fragmentering, ettersom den fremfor alt er en metode for å formidle mellom forskjeller. Likevel, siden kosmopolitismen forutsetter gjensidig respekt og anerkjennelse, kan en kosmopolitisk dialog meget vel føre til konvergens eller enighet. Den kan faktisk ses som et redskap for å fremme menneskerettigheter i samfunn der plikter står mer sentralt enn rettigheter i det daglige. Kosmopolitismen forteller deg at dersom du ønsker å bidra til forandring i et annet samfunn enn ditt eget, må du ta deg tid til å lytte til innbyggerne før du fremmer ditt syn, og du har ingen garanti for at de vil være enige med deg når du er ferdig.

Aggressiv misjонерer er altså ikke forenlig med kosmopolitiske posisjoner. Et spørsmål som ofte blir reist av liberalere er hvorfor de skal tolerere intoleranse. Svaret er at ingen ber dem om å gjøre det; det eneste som kreves av dem er evnen til å leve sammen

med, og samarbeide med, mennesker som har andre oppfatninger enn dem selv. Alternativene er likegyldighet og autoritær misjonering. I denne overopphetede, frentiske, krympende verdenen vi lever i, er det umulig å vende tilbake til kulturrelativismens fragmentering; men en normativ universalisme er heller ikke realistisk, selv om den kan være et høyverdig ideal. Imidlertid er det en økende global bevissthet om at vi alle deler en sårbar planet; vi ser hverandre på måter

som var umulige for bare noen tiår siden, og som Khalid Salimi sa en gang: Vi må slutte å snakke om brobygging mellom kulturer, og innse at vi alle bor på den samme øya. I et slikt perspektiv finnes ikke radikalt andre (*radical otherness*), bare ulike versjoner av «vi». Og det er viktig, ikke bare som en intellektuell erkjennelse, men også som en moralsk innsikt. De som sitter og venter i provisoriske flyktningleire i Jordan eller på Lesbos er nemlig ikke de andre; de er oss selv.

#### Noter:

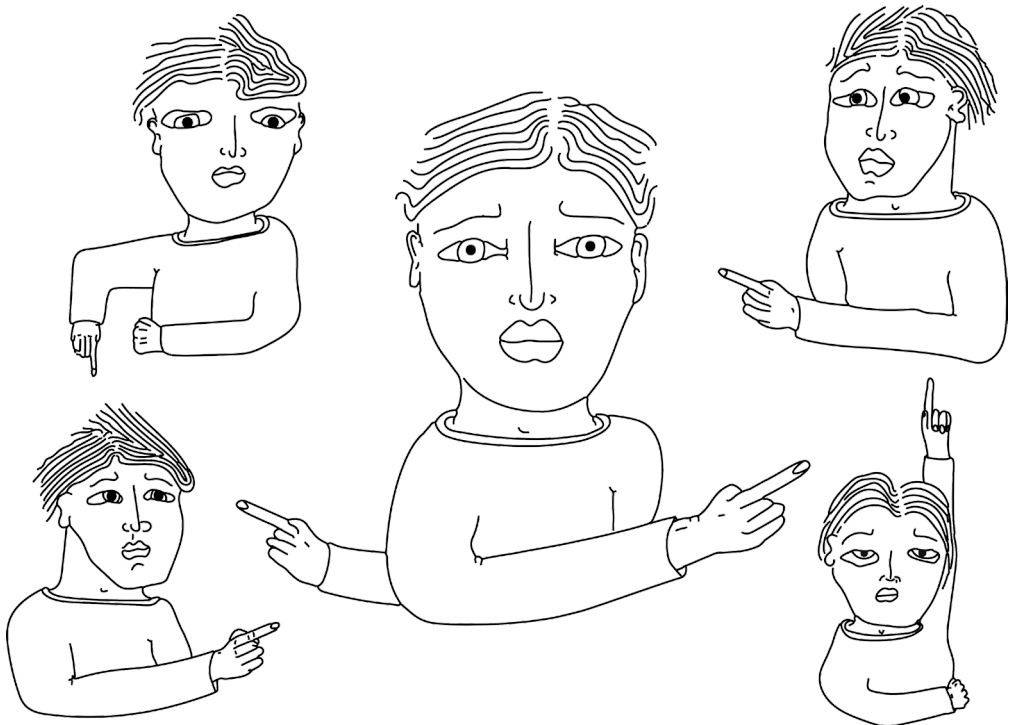
1. Menneskets mentale enhet var en metodologisk forutsetning for sammenligning, og Franz Boas var konsekvent antirasist.
2. Mark Goodale, *Surrendering to Utopia: An Anthropology of Human Rights* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009).
3. David Pace, *Claude Lévi-Strauss: The Bearer of Ashes* (London: Ark 1986).
4. Michael Carrithers, Steven Collins og Steven Lukes, red., *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). Marilyn Strathern, *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
5. Eric Wolf, *Europe and the People without History*, (Berkeley: University of California Press, 1982). Peter Worsley, *The Three Worlds. Culture & World Development*, (London: Weidenfeld & Nicholson, 1984).
6. Ulf Hannerz, *Cultural Complexity* (New York: Columbia University Press, 1992). Thomas Hylland Eriksen, *Kulturelle veikryss: Essays om kreolisering* (Oslo: Universitetsforlaget, 1994). Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).
7. Thomas Hylland Eriksen, *Globalization – The Key Concepts*, 2. utg. (London: Bloomsbury, 2014).
8. F.eks. Richard A. Wilson, red., *Human rights, culture and context* (London: Pluto, 1997) og Jane Cowan, Marie-Bénédicte Dembour og Richard A. Wilson, red., *Culture and Rights: Anthropological Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

#### Bibliografi:

- Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Carrithers, Michael, Steven Collins og Steven Lukes, red. *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Cowan, Jane, Marie-Bénédicte Dembour og Richard A. Wilson, red. *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Eriksen, Thomas Hylland. *Kulturelle veikryss: Essays om kreolisering*. Oslo: Universitetsforlaget, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Globalization – The Key Concepts*, 2. utgave. London: Bloomsbury, 2014.
- \_\_\_\_\_. og Finn Sivert Nielsen. *A History of Anthropology*, 2. utgave. London: Pluto, 2013.
- Goodale, Mark. *Surrendering to Utopia: An Anthropology of Human Rights*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.
- Hannerz, Ulf. *Cultural Complexity*. New York: Columbia University Press, 1992.
- Pace, David. *Claude Lévi-Strauss: The Bearer of Ashes*. London: Ark, 1986.
- Renteln, Alison Dundes. *International Human Rights*. London: Sage, 1989.
- Strathern, Marilyn. *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Wilson, Richard A., red. *Human rights, culture and context*. London: Pluto, 1997.
- Wolf, Eric. *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- Worsley, Peter. *The Three Worlds. Culture & World Development*. London: Weidenfeld & Nicholson, 1984.

# INDIVIDET OG DET TOTALITÆRE I MODERNE SAMFUNN

*Aurora Jacobsen*





Et sentralt trekk ved moderniteten er troen på individet. Gjennom romantikkens ensomme geni, den amerikanske «self made man» og idealet om selvrealisering, hylles individualiteten. I vestlige samfunn finnes det samtidig institusjoner som går motsatt vei – de søker å avindividualisere subjektet, å gjøre individet til et ukritisk medlem av gruppen. Hvordan har det seg at disse motstridende tankesettene har kunnet eksistere sammen? Kan det være at skillene – de både fysiske og tenkte murene mellom oss på utsiden og dem på innsiden av institusjoner som galehus, fengsler og klostre – ikke er så skarpe som de ser ut? Denne teksten vil undersøke de avindividualiserende tendensene i det moderne samfunn, med utgangspunkt i Erving Goffmans analyse av «totale institusjoner» og tekster fra kritisk teori.

### **Totale institusjoner**

Begrepet «totale institusjoner» ble lansert av sosiologen Erving Goffman, som har skrevet verket *Asyle*.<sup>1</sup> Totale institusjoner er institusjoner som utøver en altomfattende kontroll over menneskene som oppholder seg i dem:

Deres altomfattende eller *totale* karakter symboliseres ved den barriere mod socialt samspill eller interaksjon med omverdenen og mod det at kunne gå, når man vil, som ofte er direkte indbygget i institutionen, f.eks. låste døre, høje mure, pigtrådshegn, klipper, vandgrave, skove o.s.fr. Det er den type, jeg kalder *totale institutioner*.<sup>2</sup>

Det finnes fem typer totale institusjoner: (1) de som tar vare på mennesker “der regnes for harmløse og hjelpeløse”, som eldre, blinde, fattige eller foreldreløse; (2) de som tar vare på mennesker som ikke kan ta vare på seg selv, og som kan utgjøre en trussel mot samfunnet, som “TB-Sanatorierne, statshospitalerne og spedalskhedsinternater”; (3) de som skal

beskytte samfunnet mot farer, heller enn å ta vare på de innsatte, slik som “fængsler, straffelejre, krigsfangelejre og koncentrationslejre”; (4) institusjoner “som angiveligt er etableret for bedre at kunne tilgodese en eller anden arbejdsmæssig opgave, og som udelukkende finder deres berettigelse i sådanne helt sekundære hensyn”, som “militærbaracker, skibe, kostskoler, arbejdslejre, indfødtes bydele i kolonier og endelig større herskabsboliger”; (5) og til slutt er det institusjoner som skal “tjene til refugier, men ofte tillige virker som træningscentre for de religiøse”. Disse innbefatter «abbadier, munkeklostre, nonneklostre o.l.”.<sup>3</sup> I de totale institusjonene er alle deler av individets hverdag planlagt, kontrollert og overvåket.

### **Ødeleggelsen av subjektet**

Dersom hverdagslivet i totale institusjoner skal fungere, må de innsatte være medgjørliche, og ikke sette spørsmålstegn ved timeplanen eller institusjonens regler. Goffmann kaller styringen av de innsattes tid for slaveri,<sup>4</sup> og han mener den fører til fremmedgjøring og ødeleggelse av selvet. For å forhindre at de innsatte setter spørsmålstegn ved institusjonens tilsynelatende vilkårlige praksiser, starter ødeleggelsen av selvet så snart individet ankommer institusjonen:

Den nyankomne træder ind i institutionen med et forestillingsbillede af sig selv, som er muliggjort af visse, stabile sociale forhold i det hjemlige miljø. Ved ankomsten bliver han omgående berøvet den støtte, som disse forhold har givet ham. Det er en kendt sag fra nogle af vore ældste institutioner, at han går ind til en række ydmygelser, nedværdigelser og krænkelser af personligheden. Det personlighedskrænkende er måske ofte utilsigtet, men ikke desto mindre ganske systematisk gennemført.<sup>5</sup>

Den systematiske ødeleggelsen av selvet begynner med et sentralt kjennetegn ved totale institusjoner: veggene som skiller livet i



institusjonen fra livet utenfor. Den innsatte tas ut av sitt liv i den vanlige verden, og plasseres i en ny, mindre, mer kontrollert verden, med

kaldenavn, diverse undersøgelser, optegnelse af personlige effekter til arkivering, afklædning, badning, desinficering, klipning, uddeling af institutionsbeklædning [...] Disse indrulleringsprocedurer kunne måske bedre betegnes som „trimming“ eller „programmering“, for gennem denne særlige proces lader den nyankomne sig forme og „kode“ til et objekt, der kan puttes ind i institutionens administrative maskineri og bearbejdes systematisk gennem rutinemæssige foranstaltninger.<sup>6</sup>

Noen av disse handlingene er ikke like ydmykende som andre, men de har alle som mål å gjøre individet til en del av en gruppe. Den totale institusjonens mål er ikke å dyrke individualitet, men å utrenske den, å gjøre subjektet til et objekt. Goffman skriver om institusjonene: «i vort samfund står de som en slags drivhuse til at forandre mennesker i; hver og et af dem er et naturligt eksperiment over, hvad man kan gøre med personligheden».<sup>7</sup> Velkomstritualene innebærer å oppløse de grenser individet setter opp rundt

Den totale institusjonens mål er ikke å dyrke individualitet,  
men å utrenske den, å gjøre subjektet til et objekt.

sine egne regler, hierarkier og mennesker.

Når individet ankommer institusjonen, utsettes hen for «velkomstritualer» eller praksiser som har til hensikt å ydmyke eller fornedre. Målet er å underkaste individet institusjonen:

Det er yderst almindeligt, at personalet betjener sig af såkaldte indrulleringsprocedurer som f.eks. udarbejdelse af anamnese eller livshistorie, fotografering, vejning, fingeraftryk, tildeling af institutionsnummer eller

seg selv.<sup>8</sup> En måte å ødelegge selvet på, er å frata individet hens personlige eiendeler: «Et menneske vil normalt selv udøve en vis kontrol over sin fremtræden over for andre. Hertil behøves klæder, kosmetik, toiletgrej [etc.]».<sup>9</sup> I verden utenfor står individet fritt til å velge hvordan det skal se ut for verden. Det gir individet individualitet og kontroll over hvordan hen fremstår overfor andre. Goffman skriver at «individet har behov for et »identitets-udstyr« for at kunde varetage

sin personlige facade»<sup>10</sup>. I totale institusjoner blir individets grenser overskredet og krenket. Det fører til at individet «ligner en personlig nedverdige»<sup>11</sup>. Gjennom den totale institusjonens avindividualiserende praksiser, som fratrukker den innsatte autonomi og evne til å fungere på egen hånd, gjøres

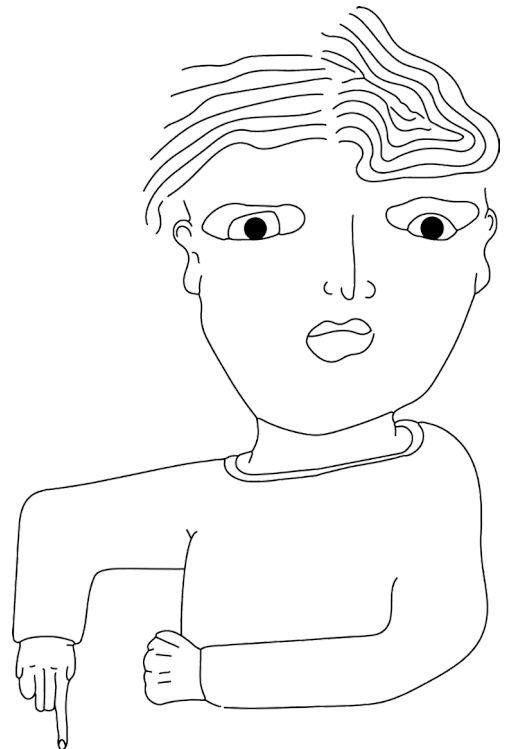
vil og gjøre hva hen vil, når hen vil, og hen får også velge hvordan hen ønsker å fremstå for andre. Den innsatte er strippet for personlige eiendeler og mulighet for å uttrykke sin personlighet. Hårfrysuren og klærne dikteres av institusjonen. Samfunnsborgerens autonomi og frihet står i skarp kontrast til den

**Kontrollen institusjonen utøver har til hensikt å gjøre den innsatte skikket til å fortsette livet på utsiden, men paradokset er at den innsatte kun gjøres spesialtilpasset livet på innsiden.**

det tidligere subjektet om til en hjelpeløs pasient. Kontrollen institusjonen utøver har til hensikt å gjøre den innsatte skikket til å fortsette livet på utsiden, men paradokset er at den innsatte kun gjøres spesialtilpasset livet på innsiden. Den dagen den innsatte vurderes klar til å forlate institusjonen, er den dagen den innsatte er blitt fullstendig assimilert i institusjonens leve- og tankesett. Først når ødeleggelsen av subjektiviteten er total, vurderes den innsatte – nå et objekt – til å kunne fungere som autonomt subjekt. Når den innsatte settes fri, er hen ute av stand til å fungere som samfunnsborger, og vil aktivt gå inn for å komme inn i institusjonen igjen.<sup>12</sup>

Den totale institusjonen har som mål å få de innsatte til å kritikkløst akseptere institusjonens regler. Individets borgerlige rettigheter blir fratatt hen, og institusjonen setter den innsatte ute av stand til å leve et liv i samfunnet utenfor. Livet i en total institusjon ser ut til å være det motsatte av et liv som samfunnsborger. Mens samfunnsborgeren kan velge når hen vil vaske seg, spise, være alene eller sammen med andre, er den innsattes daglige rutiner kontrollert av institusjonen. Samfunnsborgeren kan velge å gå hvor hen

innsattes totalforvaltede liv. Likevel finnes de totale institusjonene i moderne demokratier, hvor individualitet dyrkes. Må det ikke finnes likheter mellom disse tilsynelatende



motsatte tingene, for at de skal kunne eksistere sammen?

Felles for flere av tenkerne innen den filosofiske retningen *kritisk teori*, er at de avslører

kritisk teori kan hjelpe oss med å avdekke likhetene mellom det individualistiske moderne samfunn og de totale institusjoners avindividualiserende praksiser. Vi begynner

Både innsatte og individer i moderne samfunn blir tatt vare på av institusjonen eller kulturindustrien, men prisen de betaler er mindre frihet og kontroll over eget liv.

og kritiserer «samfunnssykdommer» (patologier). En samfunnssykdom er skapt av misforhold i samfunnet, som setter opp hindre for subjektens realisering av lykke. I kritisk teori er kapitalismen og den instrumentelle fornuftens hegemoni to viktige årsaker til samfunnssykdommer, da de fremmedgjør individet overfor seg selv og andre individer, og underkaster individet det kapitalistiske kravet om vekst, hvilket står i veien for lykken. Sykdom preger både livet innenfor og utenfor de totale institusjonenes vegger. Det eldste, og et av de nyeste, verkene innen

med Max Horkheimer og Theodor W. Adornos *Opplysningens dialektikk*.

### Det forvaltede liv

Tittelen *Opplysningens dialektikk* (*Dialektik der Aufklärung*) antyder at det finnes en dialektikk i opplysningsprosjektet, altså i opplysningstidens tankegods, som har lagt grunnlaget for moderniteten.

På begynnelsen av kapittel tre av *Opplysningens dialektikk*, «Kulturindustri», skriver Horkheimer og Adorno: «Kultur i dag slår alt med likhet».<sup>13</sup> Selv om de skriver om



kulturindustrien – filmer, radio, ukeblader osv. – er sitatet relevant for kulturen som helhet. Filosofenes påstand er at dagens populærkulturindustri og moderne demokra-

åndelige produksjon på samme måte under det ene formål: å prege menneskenes sanser, fra de forlater fabrikken om kvelden til de ankommer stemplingsuret neste morgen».<sup>16</sup>

## Man er, uansett om man liker det eller ikke, en del av systemet.

tier har totalitære trekk, og at de kontrollerer individene og deres liv. Parallellen til totale institusjoner er tydelig. Kulturindustrien tar vare på alle, samtidig som den omslutter, eller omringer, deres liv og kontrollerer dem: «Man har planlagt noe for enhver smak, slik at ingen kan slippe unna».<sup>14</sup> Både innsatte og individer i moderne samfunn blir tatt vare på av institusjonen eller kulturindustrien, men prisen de betaler er mindre frihet og kontroll over eget liv. Man er, uansett om man liker det eller ikke, en del av systemet. Kulturindustrien angriper også individualitet og subjektets evne til å tenke selv:

Forkrøplingen av forestillingsevnen og spontaniteten hos kulturkonsumentene i dag behøver ikke først å bli redusert til psykologiske mekanismer. Disse evnene lammes på grunn av objektive beskaenheter ved produktene selv, først og fremst det mest karakteristiske, lydfilmen. De er anlagt på en slik måte at en adekvat oppfattelse av dem riktignok krever punktlighet, iaktakelsesevne og drevenhet, men at de likevel simpelthen forbyr den tenkende aktivitet hos betrakteren.<sup>15</sup>

Kulturindustriens produkter forbyr aktiv tenkning, og de søker å redusere individene til ukritiske objekter.

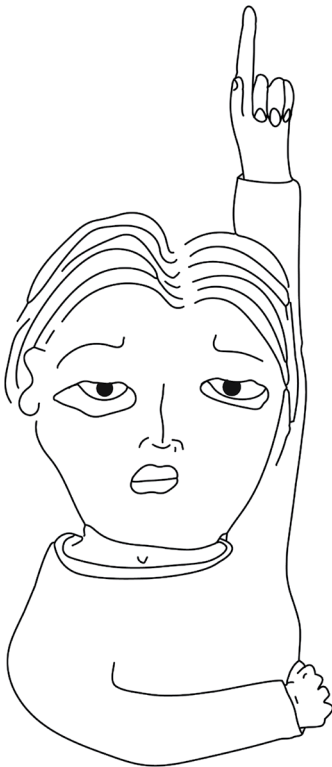
Kulturindustrien er totalitær fordi den har som mål å gripe inn i alle deler av individets liv: «Den innordner alle grenene av den

På denne måten holdes individene under kontroll. Kulturindustriens totalitarisme kjennetegnes av gjentakelse. Alt er alltid det samme: ingenting forandrer seg, på samme måte som livet i totale institusjoner alltid ser likt ut. Liksom totale institusjoner, har kulturindustrien som mål å ødelegge all motstand mot regimet:

I den grad trickfilmene bidrar til noe annet enn å venne sansene til det nye tempoet, så er det å hamre inn i alle hjerner den gamle sannheten om at en kontinuerlig iredtesettelse, en nedbrytning av enhver individuell motstand, en betingelse for å kunne leve i dette samfunnet.<sup>17</sup>

For å fungere i moderne samfunn, må individet oppgi sin subjektivitet og individualitet, og overgi seg til kulturindustriens produkters lammende virkning: «Det som er avgjørende i dag, [...] er nødvendigheten som ligger i systemet om ikke å gå slipp på konsumenten, ikke for et øyeblikk å la ham ane en mulighet til å gjøre motstand».<sup>18</sup> Dersom subjektene er kritiske, mister de evnen til å være lydige konsumenter. Hvis de innsatte er kritiske, kan de ikke være gode innsatte og jobbe mot institusjonens mål: å forandre den menneskelige karakter. Derfor jobber både kulturindustrien og totale institusjoner mot å få individene til å slå seg til

ro med undertrykkelsen og oppgi enhver tanke på motstand.<sup>19</sup> Virkelighetsflukten som populærkulturen tilbyr, er egentlig en flukt fra tanken på motstand mot det undertrykkende systemet, mot kulturindustriens avindividualisering. Kulturindustrien reduserer individet til kun et eksemplar av sin art: «Kulturindustrien har på en ondskapsfull måte virkeliggjort mennesket som artsvesen. Enhver er kun det han kan erstatte enhver annen med: fungibel, et eksemplar.»<sup>20</sup> Totale institusjoner avindividualiserer på samme måte: Alle innsatte ser like ut, med samme klær og frisyre, og institusjonen tar fra dem eiendeler. I de mest ekstreme tilfeller blir den innsatte fratatt sitt navn, som erstattes av et



nummer. Den innsatte reduseres til et eksemplar av en soldat, munk, pasient eller fange. De er ikke lenger individer, kun medlemmer av en uniform gruppe.

Individer i moderne samfunn er også deler av en gruppe eller et system som utøver sosial kontroll, påstår Horkheimer og Adorno. Dette starter allerede i barndommen: «[E]nhver [er] fra tidlig alder av innesluttet i et system av kirker, klubber, yrkesforeninger og andre forbindelser som utgjør det mest følsomme instrument for sosial kontroll.»<sup>21</sup> Selv om disse systemene ikke er like totalitære som det som styrer livet i totale institusjoner, er de to sammenlignbare. Dialektikken i livet i moderne, forvaltede samfunn – som det 20. århundres liberale USA, hvor liberalisme slår over i undertrykkelse – gjør det mer forståelig at avindividualiserende totale institusjoner kan være del av individualiserte, moderne samfunn. Den moderne dialektikken endte dog ikke i forrige århundre. Sosialfilosofen Hartmut Rosas artikkel, «Kritik der Zeitverhältnisse: Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik» («Kritikk av tidsforholdene: Akselerasjon og fremmedgjøring som sosialkritikkens nøkkelbegrep») gjør dette tydelig.

### Tidens totalitarisme

Det totalitære systemet Rosa beskriver er det 21. århundres senmoderne samfunn, styrt av kapitalismens krav til individet om stadig mer effektiv produksjon av resultater, og om å holde følge i konkurransen (på samfunnets ulike markeder) med andre individer. Akselerasjon styrer senmodernitetens individer, og kravene moderniteten stiller til individene, hindrer deres selvrealisering, autonomi og mulighet for et godt liv. «Time is of the essence» i senmoderniteten, og individet har alltid for mye å gjøre og for lite tid å gjøre det på. Dette raske livet svarer ikke til

totale institusjoners saktegående, tomme og kjedelige liv, men de har likevel en totalitær timeplan til felles. Rosas tese er følgende:

Hvis vi holder fast ved de for den moderne selvforståelse og det moderne demokratis grunnleggende målestokker for autonomi (og autentisitet), forårsaker det senmoderne øknings- og akselerasjonsregimet tungtveiende patologier som vokser i omfang.<sup>22</sup>

Moderniteten lover individet frihet, autonomi og mulighet til å realisere seg selv og skape et godt liv. Samtidig setter senmoderniteten opp hindre for oppfyllelsen av disse løftene. Det fører til at individet føler seg

og institusjonens regler. Kravene som settes til det senmoderne individ, er så mange og så undertrykkende at de grenser mot det totalitære.<sup>27</sup> Tvangsformene subjektet underlegges har en altomfattende karakter som kan sammenlignes med den som preger den totale institusjonen. Det kontrollerende trekket ved senmoderne samfunn beskrives på følgende måte: «en stum, det vil si ureflektert og udiskutert, og dermed ulegitimert, 'normativ vold' i det moderne samfunn, som effektivt styrer aktørene bak deres rygg».<sup>28</sup> Senmodernitetens normer, økning og å holde følge i konkurransen med andre

Individet er fanget i et hamsterhjul: hen må løpe stadig  
fortere, uten å komme noen vei.

fremmedgjort.<sup>23</sup> I stedet for stadig mer autonomi og individuell frihet, får individet en følelse av avmakt:

Individuelt og kollektivt gjør aktørene seg den erfaring at de hverken kan gestalte eller tilegne seg sitt liv og de sosiale forhold, og at de står avmektige overfor økningstvangen de selv har skapt.<sup>24</sup>

Avmakten individene føler overfor systemet som kontrollerer dem ligner de innsattes maktesløshet i totale institusjoner.

Autonomien hindres av en «må-retorikk», mener Rosa.<sup>25</sup> I stedet for å ha friheten til å realisere seg selv, er individet styrt av alle tingene hen føler at hen må gjøre for å holde følge med samfunnets raske utvikling og konkurranse.<sup>26</sup> Livet er kontrollert av ytre krav, slik den innsattes liv styres av personalet

individer, utøver en «fjernstyring av subjektene».<sup>29</sup> Individenes autonomi er kun et skinn. Egentlig styres de av en ytre kraft: «Det moderne samfunn styres av frister, terminer og deadlines».<sup>30</sup> Senmodernitetens totale institusjon kan dermed sies å være et system av frister og følelsen av å aldri ha nok tid til å gjøre det samfunnet krever av en. Individet er fanget i et hamsterhjul.<sup>31</sup> Hen må løpe stadig fortore, uten å komme noen vei. Når hjulet i akselerasjonssamfunnet går stadig fortore, opplever individet stadig oftere tap av kontroll og tap av evne til å utforme eget liv.<sup>32</sup> I stedet for å søke et godt liv i overensstemmelse med hens egne ønsker, må individet være konstant oppdatert og klar til å ri den siste bølgen for å kunne forbli i konkurransen.<sup>33</sup> Følelsen av å være en slave eller fange kan finne sted hos både den innsatte og hos det senmoderne

individ. Parallellene mellom livet på innsiden og på utsiden av totale institusjoner gjør det begripelig at totale institusjoner, med deres avindividualiserende praksiser, kan eksistere i individualiserte, liberale, moderne samfunn.

institusjonene speiler de større samfunns-sykdommene som forhindrer subjektene lykke i livet på utsiden. Den åpenbare undertrykkelsen i institusjonene har sin parallell i den skjulte undertrykkelsen som utføres

Livet på utsiden viser seg å ikke være så radikalt annerledes fra livet til de innsatte i galehus, fengsler eller klostre.

### Syk modernitet

De avindividualiserende totale institusjonene som tar vare på samfunnets «andre», står i tilsynelatende rak motsetning til Vestens moderne samfunn som dyrker individet og det unike. Ved hjelp av kritisk teoris mest sentrale verk – *Opplysningens dialektikk* – og ett av de seneste bidrag til tradisjonen fra Frankfurterskolen – Hartmut Rosas artikkel – har vi nærmet oss et mulig svar på spørsmålet: «Hvordan kan det ha seg at totale institusjoner kan eksistere i individualiserte samfunn?» Livet på utsiden viser seg å ikke være så radikalt annerledes fra livet til de innsatte i galehus, fengsler eller klostre. Individenes sykdommer på innsiden av

av kulturindustrien og tidsregimet i det 20. og 21. århundre. Fremmedgjøringen og fortvilelsen som oppstår når individet stilles overfor det moderne paradokset Rosa skisserer – kapitalismen og moderniteten lover oss selvrealisering og lykke, men bygger samtidig opp hindringer for realiseringen av oss selv og lykken – kommer til uttrykk også i andre, nyere verk, som Dany-Robert Dufours *The Art of Shrinking Heads*. Her beskrives overgangen fra det moderne «nevrotiske subjekt» til det sen- eller postmoderne «psykotiske subjekt». Man trenger med andre ord ikke å være innelåst bak murer for å oppleve den moderne galskapen.



**Noter:**

1. Erving Goffman, *Anstalt og menneske: Totale institusjoner sosialt sett*, oversatt av Knud Eilskov (København: Paludan, 1967).
2. Ibid., 12.
3. Ibid.
4. Ibid., 21.
5. Ibid., 19.
6. Ibid., 20-21.
7. Ibid., 18.
8. Ibid.
9. Ibid., 23.
10. Ibid.
11. Ibid.
12. Ibid., 57 ff.
13. Theodor W. Adorno og Max Horkheimer, *Opplysningens dialektikk: Filosofiske fragmenter*, oversatt av Lars Petter Storm Torjussen (Oslo: Spartacus, 2011), 153.
14. Ibid., 156.
15. Ibid., 160.
16. Ibid., 165.
17. Ibid., 173.
18. Ibid., 176.
19. Theodor W. Adorno, og Max Horkheimer, *Dialektikk der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (Frankfurt am Main: Fischer, 2006), 153.
20. Adorno og Horkheimer, *Opplysningens dialektikk*, 181.
21. Ibid., 185.
22. Hartmut Rosa, «Kritik der Zeitverhältnisse: Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik», i *Was ist Kritik?*, red. av Rahel Jaeggi and Tilo Wesche (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009), 31. Forfatterens kursivering. Alle sitater av Rosa er oversatt av meg. Original: «Wenn wir an den für das moderne Selbstverständnis und die moderne Demokratie grundlegenden Maßstäben der Autonomie (und der Authentizität) festhalten, dann verursacht das spätmoderne Steigerungs- und Beschleunigungsregime schwerwiegende Pathologien wachsenden Ausmaßes.»
23. Ibid.
24. Ibid. Original: «Individuell und kollektiv machen die Akteure die Erfahrung, dass sie ihr Leben und die sozialen Verhältnisse weder gestalten noch sich anverwandeln können und dass sie den von ihnen selbst geschaffenen Steigerungszwängen ohnmächtig gegenüberstehen.»
25. Ibid., 41.
26. Ibid., 41-42.
27. Ibid., 43.
28. Ibid. Original: «eine stumme, das heißt nicht reflektierte oder diskutierte und damit auch nicht legitimierte 'normative Gewalt' der modernen Gesellschaft, welche diese 'hinter dem Rücken der Akteure' zwar effektiv zu steuern vermag.»
29. Ibid.
30. Ibid., 44. Original: «Die moderne Gesellschaft steuert sich über Fristen, Termine und Deadlines.»
31. Ibid., 48.
32. Ibid., 50.
33. Ibid., 46.

**Bibliografi:**

- Adorno, Theodor W. og Max Horkheimer. *Dialektikk der Aufklärung: Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer, 2006.
- Adorno, Theodor W. og Max Horkheimer. *Opplysningens dialektikk: Filosofiske fragmenter*. Oversatt av Lars Petter Storm Torjussen. Oslo: Spartacus, 2011.
- Goffman, Erving. *Asyle: Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*. Oversatt av Nils Lindquist. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- Goffman, Erving. *Anstalt og menneske: Den totale institusjon sosialt sett*. Oversatt av Knud Eilskov. København: Paludan, 1967.
- Rosa, Hartmut. «Kritik der Zeitverhältnisse: Beschleunigung und Entfremdung als Schlüsselbegriffe der Sozialkritik». I *Was ist Kritik?* Redigert av Rahel Jaeggi and Tilo Wesche, 23-54. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.



# **VEIEN FRA FORBRYTELSE TIL FORBRYTER**

**ETABLERINGEN AV KRIMINOLOGIEN**

*Victoria Ydstie Meyer*



Jeg kommer til å tenke tilbake på en gang her i høst da jeg satt på trikken i en lykksalig uvitenhet om at min månedsbillett hos Ruter hadde gått ut bare noen timer i forveien. Jeg ble konfrontert av en kontrollør og oppdaget min uhellsvangre skjebne: «Frøken, kan de betale her på stedet eller må vi fakturere deg? Det blir dyrere med faktura». Jeg hadde blitt tatt i å snike for første gang og det var som et slag i magen. Den spontane reaksjonen min kom fra dypet av min sjel: «Men jeg er ikke sånn. Jeg sniker jo ikke – jeg er en plikt-oppfyllende kollektivtransportbruker. Det var ikke meningen!», men det endret ingenting. 900 kr måtte betales på stedet og kontrolløren sa vennlig «Vi tar MasterCard også, kjære deg». Nettopp denne reaksjonen, at «en sånn person som sniker» er jeg i hvert fall ikke, griper om temaet og forestillingen om «de andre». Reaksjonen min referer til et eller annet usynlig fellesskap av mennesker som ikke er som meg – nemlig «de som sniker». I lys av dette, ønsker jeg å skrive om en gruppe mennesker i samfunnet, som i og for seg er en del av samfunnet og betegnelsen «oss» – med borgerrettigheter, menneskerettigheter og det hele – men som likevel utelukkes, utestenges, eller utdefineres av samfunnet, nemlig de kriminelle.

Akkurat som en hvilken som helst gruppe som defineres ut fra en annerledeshet, er de kriminelle en kategorisering som ved sitt navn blir forstått som «de andre». De er ikke som oss. Ved å benevne en gruppe som sådan ligger det en fordomsfullhet til grunn som gjør at man selv ikke vil være i familie med dem. Kriminalitet blir gjerne forstått som en asosial adferd – de kriminelle er uregjerlige avvikere og er på grunn av denne adferden en uønsket gruppe i samfunnet. De må forandres eller forbedres, og om dette ikke er mulig må de stenges ute fra samfunnet på et eller annet vis, for allmennhetens ve og vel. Straffen, gjengjeldelsen og veien til

forbedring, er gjerne ment som både individualpreventiv og allmennpreventiv i sin virkning – den skal gjøre det uønskelig for den kriminelle og for resten av samfunnet, å bryte loven.

Jeg ønsker spesielt å ta for meg etableringen av kriminologien som vitenskap i de siste tiårene av 1800-tallet. Denne vitenskapen skulle omhandle hva den kriminelle var, og satte seg fore å studere slike individer som noe grunnleggende annerledes enn andre individer i samfunnet. Som fundament lå et strengt deterministisk menneskesyn. Denne positive vitenskapen ble mulig gjort av en spesi- fikk institusjon, nemlig fengselet. Fengselets begrensede og kontrollerte omgivelser skapte et laboratorium for en ny forskning. Det satte ikke bare en geografisk skillelinje mellom befolkningen og de kriminelle, men fungerte også som en premissleverandør for den nye vitenskapen. De kriminelle ble således studieobjekt i sin annerledeshet, uønsket og i sin utestengthet, «de andre» i en institusjonalisert form. De siste tiårene av 1800-tallet skjøt det frem hundrevis av tekster og studier av den kriminelle og kriminalitet som fenomen, det ble opprettet nasjonale og internasjonale kongresser og konferanser.<sup>1</sup> Her vil jeg spesielt trekke frem den empiriske forskningen Cesare Lombroso produserte. Hans teorier og syn på forbryteren kan kanskje virke søkt i våre moderne ører, men saken er at diskursen han selv var en del av i stor grad preget det rettssystemet og forståelsen av den kriminelle vi har i dag.

Her er det viktig å notere seg at diskursen om kriminalitet som oppstod sent på 1800-tallet på ingen måte var av den ensrettede typen. Det eksisterte mange ulike vinklinger og syn på hvordan man best kunne beskytte samfunnet fra dette uønskede elementet, og ikke minst hvordan man mest effektivt kunne behandle og forbedre forbrytere så de igjen kunne føye seg inn i samfunnet

som respektable borgere. Kriminologiens prosjekt var i så måte ikke bare vitenskapelig, men var også drevet av et politisk samfunnsengasjement. Forskningen og de ulike teoriene som tittet frem, sprang i bunn og grunn ut av et ønske om å differensiere straffene. Fengselet som anstalt virket ikke å være så effektivt som man hadde ønsket, både tilbakefallstallene, kriminalitetstallene og fangetallene steg utover 1800-tallet. Dermed begynte forestillingen om at uansett hvor god anstalten og systemet for fengselet var, lot ikke alle lovbrøtere seg forbedre. Forskningen som en kamp mot forbryterondet vokste utover århundret og var både politisk og økonomisk viktig. Kriminalantropologien forklarte de høye tallene på kriminalitet med at det ikke var fengselet det var noe i veien med, men lovbrøterne.<sup>2</sup> Det er i dette spennet kriminologien oppstår, i et forsøk på å differensiere, ikke bare mellom kriminelle

stiller seg i motsetning til den eldre klassiske skolen av straffeteoretikere fra opplysnings-tiden. Sistnevnte hadde fundert sin filosofi i mennesket som rasjonelt individ, med en nedfelt fri vilje i seg, som hadde valgfrihet og dermed også ansvar for sine handlinger – fra å fortjene sin straff til å avlæres handlingsmønstre.<sup>4</sup>

### Opplysningstidens straffeteori

Jeg ønsker å komme med noen innledende bemerkninger når det gjelder opplysnings-tidens straffeteori, da disse har hatt en stor innflytelse på blant annet lovgivningen i Norge fra 1814 og fremover, men også fungerer som et bakteppe for den nye kriminologiske vitenskapen. Opplysningsfilosofen Immanuel Kants (1724-1804) grundige filosofiske refleksjon ble avgjørende for tenkningen om straffens innhold og funksjon, og hans rettsprinsipper er i stor grad blitt videre-

Akkurat som en hvilken som helst gruppe som defineres ut fra en annerledeshet er de kriminelle en kategorisering som ved sitt navn blir forstått som «de andre».

og ikke-kriminelle, men også innad mellom de forskjellige typene kriminelle som hadde behov for ulike former for avstraffelse, det være seg betinget dom, bøter, barnehjem, kriminalasyl, avrusningsanstalter eller noe helt annet. Listen var lang. I denne nye orienteringen oppstod det en debatt mellom den italienske og den franske skolen av straffeteoretikere som henholdsvis mente at det var miljø eller arv som determinerte mennesker til å handle slik de gjør.<sup>3</sup> Denne forståelsen av mennesket som et determinert vesen var grunnleggende for den nye vitenskapen og

ført opp gjennom historien, også i Norge. Kants straffesyn går inn under det man kan kalle «absolutt straffeteori», som baserer seg på teoretiske og filosofiske overveielser. Han knytter straffen til menneskets status og verdighet som borger, og presiserer forholdet slik: «For if justice goes, there is no longer any value in human beings' living on the earth».<sup>5</sup> Kant forholder seg altså ikke til empirisk tenkning, slik vi senere skal se Lombroso gjør i sin vitenskapelige, relative straffeteori. Kants strafferettstenkning baserer seg i stor grad på moralloven: «Handle kun etter en

maksime som du samtidig kan ville skal bli en allmenn lov». <sup>6</sup> Dette er altså en idealistisk teori som ikke tar hensyn til praktiske implikasjoner – det dreier seg om et allmenngyldig prinsipp som grunnlag for straffeteorien.

Kants syn på hvorfor samfunnet straffer

be bought for any price whatsoever». <sup>7</sup> Om man straffer et menneske for å avskrekke en befolkning gjør man nettopp dette. Straffen må beregnes ut fra rettferdighet; om man har begått en forbrytelse har man krenket rettstilstanden, og den må gjenopprettes

Denne vitenskapen skulle omhandle hva den kriminelle var og satte seg fore å studere slike individer som noe grunnleggende annerledes enn andre individer i samfunnet.

kommer frem i hans diskusjon av menneskeverd. Et sentralt moment i Kants moralfilosofi er at mennesker ikke kan behandles som midler til et mål. Mennesket har en egen ukrenkelig og ureduserbar verdi i seg selv. Dermed kan man ikke ta i bruk rettferdigheten og straffe mennesker for å oppnå bestemte formål. Han formulerer det slik: «[...] for justice ceases to be justice if it can

gjennom straff. Rettferdigheten er som sådan et enestående ideal, med egenverdi, som må opprettholdes og ivaretas. Det spiller ingen rolle hvordan samfunnet fungerer. Lykke og andre størrelser man ønsker å tilrettelegge for i et samfunn er irrelevante satt opp mot ivaretagelse av rettferdigheten». <sup>8</sup>

Det som her står sentralt er altså at forbryteren plasseres under betegnelsen



Illustrasjon: David Ådalen

«menneske», eller «samfunnsborger» om man vil, og det er uinteressant *hvem* dette mennesket er. Det som har noe å si for Kant er at rettferdigheten opprettholdes. Dette tankesettet baserer seg på ideen om samfunnet som helhet: «Whoever steals makes the property of everyone else insecure and therefore deprives himself (by the principle of retribution) of security in any possible property».<sup>9</sup> Dette innebar en sekularisering av straffeteorien, som av Kant forankres i allmenngyldige prinsipper i moralloven, som springer ut av fornuften, og ikke av religiøse overbevisninger. Mennesket

### Mot determinisme

Det er nettopp denne forståelsen av mennesket med fri vilje den nye vitenskapen, kriminologi, ønsket å distansere seg fra ved å fokusere på menneskets bestemte natur og ulike utgangspunkt. Dette ble i begynnelsen gjort av pragmatiske grunner.<sup>12</sup> Gjennom reformer av strafferegimet og fengselsvesenet ble opplysningstidens hovedfokus på *lovbruddet* modifisert i en bevegelse rettet mot behandling av *lovbryteren*. Proporsjonalitetsprinsippet og gjengjeldelsesprinsippet var målt ut i fra lovbruddet og straffens effekt på befolkningen. Disse prin-

Gjennom reformer av strafferegimet og fengselsvesenet ble opplysningstidens hovedfokus på lovbruddet modifisert i en bevegelse rettet mot behandling av lovbyteren.

er født fritt og har nedlagt i seg en fri vilje til å handle etter eget ønske; men det er også del av et samfunn og har en moralsk plikt til å følge moralloven i sine valg og handlinger. Dette kan mennesket innse ved hjelp av fornuften og slik mener Kant at menneskets medfødte, naturlige rettigheter blir ivaretatt fordi de er fundamentert i moralloven, eller frihetslovene.<sup>10</sup> Dermed er den kriminelle her forstått som et menneske som har *valgt* å handle på tross av loven. Man gjør seg fortjent til en straff utfra å ha villet en kriminell handling, innforstått at man har underkastet seg samfunnets lover og regler i samfunnskontrakten.<sup>11</sup> Denne teorien springer ut av en forståelse av mennesket som et fritt fornuftsvesen, med begjær og drifter. Menneskene er i utgangspunktet like og må dermed behandles likt. Det har også en egenverdi i seg selv som ikke kan måles opp mot noe annet.

sippene la i stor grad til rette for oppkomsten av fengselet som allmenn avstraffelsesform. Frihetsberøvelse og fengselets forbedringsideologi, med sjelen i sentrum, bidro til å gjøre straffen individualpreventiv og i større grad fokusert på lovbyteren. Denne diskursen mellom strafferettsfilosofien og fengselsreformatorene åpnet for en utstrakt vitenskapelig undersøkelse av lovbyteren.

Fengselet som institusjon er en av de viktigste premissleverandørene for fremveksten av kriminologien som nytt vitensfelt. Institusjonen representerte lukkede miljøer der de kriminelle kunne observeres og forskes på. Ut over å skape et fruktbart miljø der en kunne studere de kriminelle, var fengselet også knyttet til selve kjernen i kriminologiens prosjekt: individualisering og differensiering. Med dette mener jeg på den ene siden at fengselets fundamentale enhet er individet

– den individuelle celle med den individuelle kriminelle innelåst. Dette ble naturlig nok også objektet for kriminologien da individet, eller forbryteren, var årsaken til kriminalitet og det åpenbare objektet for studie og rettleidelse. Men ut over dette representerte fengselet også en klar differensiering av befolkningen: fengselsmurene skilte klart mellom den ikke-kriminelle befolkningen og de kriminelle. De som ble plassert innenfor fengselets murer var så å si en del av en bestemt kriminell klasse og således annerledes. Men delingen av befolkningen var ikke bare geografisk; med kriminologien

Institusjoner som fengsler, asyl og sykehus ble for forskere menneskelaboratorier hvor de kunne studere enkelttilfeller, danne statistikker og legitimere sine funn gjennom nye teorier om mennesket og kriminaliteten. En helt ny tenkemåte vokste frem, noe Lombrosos tekst *Le crime; causes et remèdes* (1899) illustrerer. Medisinen og ekspert-skjønnets trer inn i straffeteorien og dekker bordet for en ny vitenskap: kriminologien.<sup>14</sup> Den tidlige kriminologien og Lombroso fremstilte på sett og vis en egen forbryterklasse, avskåret fra allmennheten, og skapte et vitensfelt som i sitt program definerte en

Institusjoner som fengsler, asyl og sykehus ble for forskere menneskelaboratorier hvor de kunne studere enkelttilfeller, danne statistikker og legitimere sine funn gjennom nye teorier om mennesket og kriminaliteten.

ble det oppdaget en «naturlig og konstitusjonell forskjell» mellom befolkningen og forbryterne. Strategien lå i å skille og markere massene opp mot hverandre for å bedre kontrollere befolkningen som helhet. De kriminelle ble altså sett på som grunnleggende «abnormale» og «annerledes». Denne tenkningen står i sterk kontrast (med viten og vilje) til de tidligere filosofene fra opplysningstiden. David Garland stiller spørsmålet presist: Hvorfor skulle det nå eksistere en vitenskap om den individuelle forbryter og dens differensierte posisjon, når det ikke eksisterte en vitenskap som differensierte mellom de rike og de fattige?<sup>13</sup>

### **Lombrosos inntreden og patologiserings fremvekst**

Mot slutten av 1800-tallet er det altså et større medisinsk fokus på kriminalitet.

gruppe mennesker som fundamentalt annerledes. Kriminologien skulle være en positiv vitenskap, befridd fra all metafysisk tenkning, med fundament i empirisk forskning. Her ble straffen tenkt som en nødvendig beskyttelse av samfunnet og en mulighet til å forbedre forbryteren ved å kartlegge all kunnskap som kunne kartlegges. Den generelle utvikling i denne perioden sent på 1800-tallet, viser til en overgang fra i fokuset på forbrytelse. Det gikk fra et syn hvor mennesket ble forstått som et fornuftsvesen med en fri vilje til å velge sine handlinger og som dermed også var ansvarlig for handlingene, til en interesse for forbryteren selv som et biologisk vesen med forbedringspotensial. Gjennom Cesare Lombroso (1835–1909) spesielt, men også mange andre forskere sent på 1800-tallet, trer det frem et strengt deterministisk syn på mennesket og den kriminelle.<sup>15</sup>

Ut over fengselets sentrale plass i kriminologiens forskning vokste det utover på 1800-tallet frem en rekke sentrale vitensfelter som fikk stor påvirkning på kriminologien og tenkningen rundt mennesket. Fysiognomikk og frenologi var to vitensformer som utforsket sammenhengen mellom menneskets utseende og dets indre kvaliteter, med spesielt fokus på hodets form og oppbygning. Forskere innenfor disse feltene hevdet at kriminelle tilbøyeligheter rett og slett kunne oppdages og identifiseres gjennom studier av menneskers utseende. Analysen av en persons fremtoning kunne dermed, ut fra vitenskapelig argumentasjon, påvirke skyldspørsmålet i straffesaker fordi fysiognomien fortalte om, eller ga til kjenne, spesifikke kriminelle tilbøyeligheter. Disse teoriene ble utviklet med basis i sterke

anomalier på skallen og kriminelle tilbøyeligheter. I tillegg satte han opp typeeksempler på kriminelle. Eksempelvis hadde visstnok voldtektsforbrytere utstående øyne, store øyelokk og fylldige lepper, og flesteparten av dem var også spinkle, blonde og av og til pukkelryggede – og slik kunne de gjenkjennes.<sup>17</sup> Darwinistisk evolusjonisme var også en viktig bakgrunn for Lombroso i og med at kriminelle ble ansett som mangelfullt utviklet i sin nedarvede biologi og med dyriske tendenser (atavisme).<sup>18</sup>

I Lombrosos teori, som representerer en del av den nye kriminologiske diskursen, møter vi et ganske annet menneskesyn enn det som ligger til grunn for Kant. Det står vel rettere sagt tydelig i opposisjon til dette synet. Hos Lombroso ble mennesket sett

## Forskere innenfor disse feltene hevdet at kriminelle tilbøyeligheter rett og slett kunne oppdages og identifiseres gjennom studier av menneskers utseende.

paralleller til dyreriket og de dyriske instinktene, og var sterkt influert av en darwinistisk tankegang og synet på evolusjonen av dyreriket og utviklingen av mennesket. Mennesket kunne ikke lenger forstås som et spesielt vesen i Guds skaperverk. Evolusjonsbiologien og degenerasjonslæren dukket opp og ble sentrale for datidens forståelse av menneskets plass i verden. Mennesket var i stor grad forstått som et biologisk determinert vesen, født forskjellige, med forskjellige tilbøyeligheter og utseender.<sup>16</sup>

Cesare Lombroso støtter seg til både fysiognomikken og frenologien i sin relative straffeteori. Hans vitenskapelige studie vitnet om en innlysende sammenheng mellom

på som et produkt av en naturlig utvikling, bestemt av biologien, eventuelt av miljøet. Dette er altså i stor grad et resultat av Darwins forskning og teori om evolusjonen, men mer generelt en videreføring av de nye «menneskevitenenskapene» som vokste frem i løpet av 1800-tallet, spesielt innenfor medisin, psykiatri og genetik. Disse vitenskapene leverte en metodologi, konsepter og modeller for kunnskap som kriminologien kunne ta i bruk.<sup>19</sup>

Den grunnleggende tanken hos Lombroso var at mennesker er født med forskjellige disposisjoner fra naturens side og er determinert av sin natur (slik også alle andre skapninger i naturen er). Hans teori baserer seg på at det



finnes et samsvar mellom menneskets overfladiske fremtoning og dets indre egenskaper. Det var en stor diskusjon blant forskere på 1800-tallet som dreiet seg om forholdet mellom kropp og sjel, en form for fysikalisme som gav uttrykk for den gamle lengselen etter å finne den skjulte sammenhengen mellom kroppen og sjelen, mellom sinn og materie.<sup>20</sup> Det utviklet seg til en diskurs hvor den italienske og den franske skole henholdsvis mente at arv eller miljø hovedsakelig var beveggrunnen for menneskets utforming. Lombroso, som del av den italienske skolen, forsket seg frem til sammenhenger mellom kroppens oppbygning og sjelen, eller identiteten, til forbryteren. Begrepet «den fødte forbryter», som sprang ut av den biologiske forståelsen, var her et eksempel på et dege-

and his victim more than the crime.»<sup>22</sup> Samfunnet, til forskjell fra rettferdigheten, står i sentrum her, og forbryteren må forbedres, om mulig, til igjen å fungere i samspill med sine medborgere. Rettferdighet som et idealistisk opphøyet prinsipp ser ut til å ha forsvunnet ut av fokus til fordel for et mer pragmatisk ståsted. De kriminelle blir således definert ut av samfunnet som et skadelig element man må forbedre eller forhindre fra å ødelegge ytterligere på et biologisk plan. Det var nok ikke noe nytt av dagen at man så på kriminelle og deres handlinger som skadelige for samfunnsordenen, men med denne biologiske vitenskapen ble det sementert i menneskets natur. Skillet mellom «de andre» og «oss» blir gyldig på et annet plan når en slik biologisk, vitenskapelig forskjell trer inn.

**Lombroso presenterte på dette grunnlaget  
klassifikasjoner av kriminelle og kategoriserte dem som et  
forgreiningssystem av avarter av kriminelle, i likhet med  
Linné og Darwins ordning av observert flora og fauna.**

ner, tilbakestående, primitivt menneske. Disse menneskene er predisponert til å bli «syke», eller kriminelle.<sup>21</sup>

Lombroso presenterte på dette grunnlaget klassifikasjoner av kriminelle, og kategoriserte dem som et forgreiningssystem av avarter av kriminelle, i likhet med Linné og Darwins ordning av observert flora og fauna. Det dreier seg i stor grad om de praktiske implikasjoner kriminalitet har i samfunnet, og hvordan man skal behandle de *forskjellige* typene mennesker. Tanken om at straffen skulle være allmennpreventiv var for Lombroso den eneste begrunnelsen for å straffe: «We must have in view the welfare of society more than the punishment of the criminal, and the criminal

Diskursen om arv kontra miljø, som Lombrosos tekst føyer seg inn i, er sterkt deterministisk i sitt utgangspunkt: Mennesket er et resultat av en ytre påvirkningskraft, det være seg biologi eller samfunn. Dette trekkes videre til *hva* som gjør mennesker kriminelle. Lombroso la altså særlig vekt på biologien. Han fant i sine studier av kriminelle det han kalte atavistiske tendenser. Atavisme dreier seg om en tilbakegang i evolusjonen hvor mennesker viser trekk fra usiviliserte, primitive tilstander. Slike trekk viste seg hos 33 % av kriminelle ifølge Lombroso.<sup>23</sup> Det listes opp utseendemessige trekk ved slike mennesker, gjerne abnormiteter, som for det meste knyttes til hodet, men relaterer seg også

til et uutviklet sanseapparat og visse psykologiske tilbøyeligheter i negativ forstand.<sup>24</sup>

Repressed in civilized man by education, environment, and the fear of punishment, [animal instincts] suddenly break out in the born criminal without apparent cause, or under the influence of certain circumstances, such as sickness, atmospheric influences, sexual excitement, or mob influence.<sup>25</sup>

Atavisme ble altså forstått som en omvendt utvikling, i «feil retning», hvor biologiske, degenererte trekk i mennesket kom til uttrykk. De kriminelle var altså ikke bare et samfunnsmonster – de var litt «feil». Lombroso brukte dette til å forklare hvorfor kriminelle ofte ligner ville, usiviliserte mennesker. Den kriminelle sammenlignes til og med direkte med dyreriket i formuleringer som denne: «[...] occurring among criminals as with the lemur and rodents.»<sup>26</sup> Hos Lombroso er slike atavistiske trekk hos en forbryter en forklaringsmodell for hvorfor man i noen

Lombrosos straffeteori. Han rettferdiggjorde retten til å straffe ved å trekke paralleller til retten man har til å forsvare seg mot ville dyr. De var to klasser, to arter, som måtte holdes fra hverandre for å beskytte den ene fra den andres pest og plage. Man måtte verge seg mot farlige mennesker, eller persongrupper. I dette henseende trakk Lombroso frem Kant og en rekke andre opplysningsfilosofer, som han mente kledde hevnen inn i en moderne drakt med gjengjeldelsesprinsippet som grunnlag for straff. Han tok selv til orde for preventive og forebyggende straffemetoder. For eksempel kritiserte han fengselet for å være forbryterskoler: Innesperring av forbrytere av forskjellig art på denne måten, ofte i korte tidsrom, viste ikke til noen forbedring av disse individene, og slik straff beskyttet dermed ikke samfunnet heller.<sup>29</sup>

Lombroso mente en preventiv, personrettet straff bedre opprettholdt samfunnets sikkerhet. Han skrev: «Crime is like sickness. The remedy should be fitted to the

**Man skal avpasse straffereaksjonen til lovbyteren.  
Dette førte til at man trengte ekspertskjønn fra  
kriminalantropologer i rettspleien for å avgjøre straffeskyld  
og utmåling.**

tilfeller ikke kan forbedre, eller kurere forbrytere ved å straffe dem. Han mener de er bestemt å oppføre seg slik fra naturens side.<sup>27</sup> Dermed, hevder han, må man også avpasse straffen etter den kriminelles natur. Straffereaksjoner må nødvendigvis differensieres ettersom enkelte lovbytere kan være fødte kriminelle eller lidenskapskriminelle, mens andre kan ha blitt det av mer tilfeldige årsaker.<sup>28</sup>

Samfunnsforsvar er det mest avgjørende i

disease».<sup>30</sup> Man må altså avpasse straffen til den kriminelle. Ut over dette foreslo han å ilegge bøter, kroppslig avstraffelse, skadeserstatning og forskjellige typer anstalter. Det var altså ikke bare et skille mellom forbryter og borger, men mellom de forskjellige typene forbrytere. Likevel presiserte han at fødte kriminelle måtte få ubetinget straff og ikke slippes ut i samfunnet før de viste bedring, noe Lombroso selv sterkt betvilte var mulig for «tungt degenererte individer».<sup>31</sup> For de

resterende undergruppene av kriminelle var en betinget dom den beste løsningen. Dette systemet hadde vært utprøvd i USA, England, Belgia, Frankrike, New Zealand og Australia, og flere mente å se at dette ga gode resultater. Lombroso trakk frem et spesielt system ved Elmira Reformatory i USA. Denne betingede straffeformenten bygde på ideen om at en frihetsberøvelse skulle avhenge av forbryterens egen forbedring. Fangene ble oppdratt, de ble vasket, kledd i uniform og opplært i et yrke de kunne bedrive når de slapp ut som rehabiliterte, strukturerte borgere. Videre ble de delt inn etter de gode, de måtelig gode og de dårlige og kunne, etter egen evne og deltakelse, hoppe opp og ned på skalaen.<sup>32</sup>

Gjennom denne drøftelsen av alternative straffemetoder til den rene frihetsberøvelsen ser vi at Lombroso var en nyttens mann. Han hadde ingen moralske prinsipper som grunnlag for sin teori slik Kant har. Den mest eksplisitte begrunnelsen for straff var samfunnsforsvaret, noe som bragte ham

til å tale for preventive straffemetoder og personrettet straff, ettersom mennesker er født forskjellige (og ikke frie og like). Man skal avpasse straffereaksjonen til lovbyteren. Dette førte til at man trengte ekspertskjønn fra kriminalantropologer i rettspleien for å avgjøre straffeskyld og utmåling.<sup>33</sup>

### Konkluderende bemerkninger

Opplysningsfilosofenes bidrag til straffeteorien har hatt sin innflytelse på blant annet lovgivning i Norge fra 1814 og fremover. Straff ble primært et allmennpreventivt anliggende: Den skulle utmåles i henhold til proporsjonalitet- eller gjengjeldelsesprinsippet. Det skulle være samsvar mellom forbrytelsen og straffen, hovedsakelig for å sikre at man ikke straffet for mye. Straffen var i så måte en rettmessig konsekvens av sannheten. Dette prinsippet ble for øvrig i Norge brukt for å argumentere for å beholde dødsstraffen. Argumentet var at da menneskene gikk ut av naturtilstanden hadde de også gitt mange av sine naturlige rettigheter til statsmakten. Om en borger brøt loven måtte staten sørge for at dette individet ikke forrykket statens mål – å beskytte befolkningen og sørge for rettferdighet og sannhet. Om forbrytelsen måtte straffes med døden måtte staten være rede til å utføre slike straffer like fullt. Hovedsakelig var begrunnelsen for straff her allmennpreventivt – man skulle straffe akkurat så strengt at det avskrekker potensielle lovbytere fra å bryte loven. Ut over dette ble etter hvert fengselsreformens hovedprosjekt i Norge å forbedre fangene og avskrekke potensielle lovbytere gjennom sjelsstraffer.<sup>34</sup>

Men kriminologien og forskningen som oppstod rundt den nye vitenskapen fikk også avgjørende betydning for lovgivning og straffeutmåling fra slutten av 1800-tallet og fremover, da også i Norge. Strafferetten ble vitenskapeliggjort og rettet mot en forståelse av lovbyteren som et mer eller mindre



Illustrasjon: Erlend Grimeland

sykt enkeltindivid; et kasus mer eller mindre mottakelig for strukturell behandling rettet mot tilfriskning og sosialisering. Vendingen representerer en bevegelse bort fra teoretiske, moralfilosofiske og allmennmenneskelige overveielser over straffens grunnlag og formål, til en ny form for vitenskapsbasert kriminalpolitikk, fokusert på den kriminelles særskilte lyter og mulige individuelle forbedring. Med fremveksten av menneskeviten, som psykologi og sosiologi, ble det viktig å basere straffen på empirisk viten om mennesket og dets plass i samfunnet. Dette utfordret tankene Kant fordret om rettferdighet og proporsjonalitetsprinsippet. Med tiden ble slike anskuelse i beste fall ansett som irrelevante, om ikke også til direkte hinder for et nytt rammeverk for tanken om straff.<sup>35</sup>

Det som er interessant med å ta for seg denne historien er at ideene om hvordan vi skal behandle kriminelle og vårt syn på dem fortsatt er et debattert tema den dag i dag. Lombrosos forskning høres kanskje søkt ut, men det er et faktum at hans insisterende fokusering på forbryteren i straffespørsmål

har skapt et grunnlag for dagens straffelovgivning. Er for eksempel forbryteren tilregnelig eller utilregnelig? Dette så vi tydelig i Breivik-saken, hvor psykiatrien måtte uttale seg om hvorvidt han var tilregnelig eller ei – han fikk straffeutmåling ut fra hva den medisinske bedømmelsen ble, selv om det var juristene som til syvende og sist bedømte. Det forblir et åpent spørsmål om det er en god løsning å la juridiske anliggender styres i så stor grad av medisinsk skjønn.

Det jeg ønsker å påpeke med denne teksten er at kriminologien som vitenskap i stor grad selv har vært med på å skape et bilde av «den kriminelle» som en grunnleggende «annen» – et sykt, abnormt eksemplar av mennesket slik det ikke burde være. Forbryteren ble forstått som et menneske som trenger korreksjon gjennom en skreddersydd straff. Dette står i sterk kontrast til den tidligere forståelsen, i denne teksten representert av Kants strafferettsteori, der forbryteren *valgte* å forbryte seg mot loven og således fortjente sin straff i rettferdighetens tegn, som et rasjonelt menneske.

**Notes:**

1. Garland, *Punishment and Welfare. A history of penal strategies*, 77-84.
2. Schaanning, *Menneskelaboratoriet: Botsfengselets historie*, 217.
3. *Ibid.*, 225.
4. Garland, *Punishment and Welfare. A history of penal strategies*, 84-85.
5. Kant, *The metaphysics of morals*, 105.
6. Schaanning, *Menneskelaboratoriet: Botsfengselets historie*, 204.
7. Kant, *The metaphysics of Morals*, 105.
8. Schaanning, *Menneskelaboratoriet: Botsfengselets historie*, 202.  
Kant, *The metaphysics of Morals*, 105.
9. Kant, *The metaphysics of Morals*, 108.
10. Schaanning, *Menneskelaboratoriet: Botsfengselets historie*, 203-206.
11. Garland, *Punishment and Welfare. A history of penal strategies*, 85.
12. *Ibid.*, 81-84.
13. Schaanning, *Menneskelaboratoriet: Botsfengselets historie*, 212-213, 216.
14. Garland, *Punishment and Welfare. A history of penal strategies*, 85.
15. Schaanning, *Menneskelaboratoriet: Botsfengselets historie*, 218-219.
16. *Ibid.*, 220.
17. Lombroso, *Crime and its causes*, 365.
18. Garland, *Punishment and Welfare. A history of penal strategies*, 76.
19. *Ibid.*, 79.
20. Schaanning, *Menneskelaboratoriet: Botsfengselets historie*, 220-221, 225, 227.
21. Lombroso, *Crime and its causes and Remedies*, 385.
22. *Ibid.*, 365.
23. Schaanning, *Menneskelaboratoriet: Botsfengselets historie*, 225.
24. Lombroso, *Crime and its causes and Remedies*, 368 (forfatters innskutte klammeparentes).
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*, 369.
27. *Ibid.*, 386.
28. *Ibid.*, 381, 383, 387.
29. *Ibid.*, 386.
30. *Ibid.*, 396.
31. *Ibid.*, 393-398.
32. *Ibid.*, 434, 437.
33. Schaanning, *Menneskelaboratoriet: Botsfengselets historie*, 206-211.
34. *Ibid.*, 230-232.

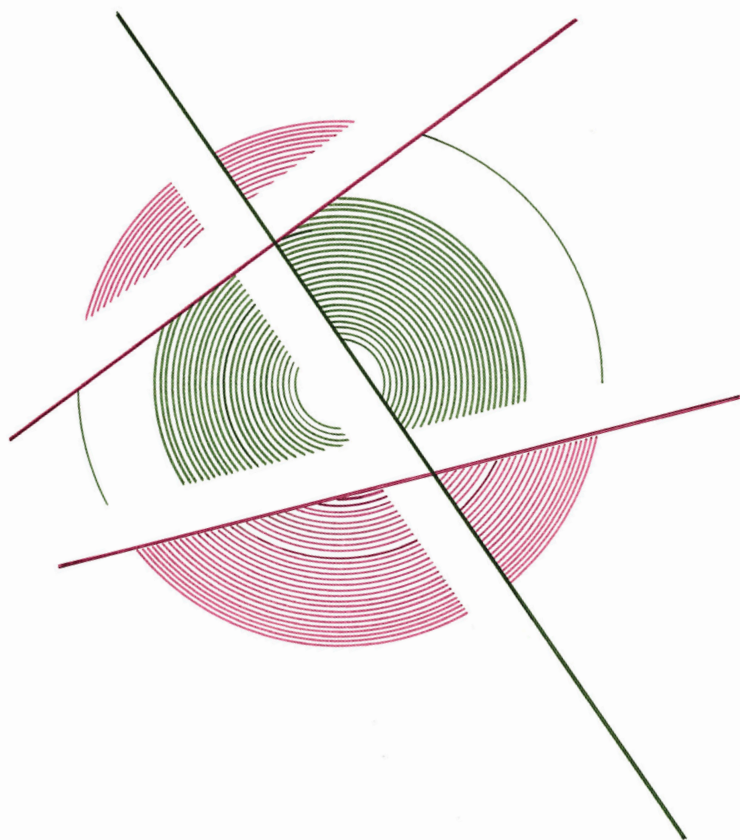
**Bibliografi:**

- Garland, David. *Punishment and Welfare. A history of penal strategies*. Aldershot: Gower Publishing, 1985.
- Kant, Immanuel. «E: On the rights to punishment and to grant clemency», oversatt av Mary J. Gregor & Gregor M, i *The Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Lombroso, Cesare. *Crime. Its Causes and Remedies*. Oversatt av Henry P. Horton, M.A. Boston: Little, Brown & Company, 1911.
- Schaanning, Espen. *Menneskelaboratoriet: Botsfengselets historie*. Oslo: Spartacus forlag, 2007.

# KAN UNIVERSELLE NORMER FORENES MED ULIKHET?

EN PRESENTASJON AV  
SEYLA BENHABIBS KOSMOPOLITISME<sup>1</sup>

*Endre Ugelstad Aas*



At globaliseringen har gjort vår verden til et mindre sted er en av vår tids største klisjeer. Selv om avstandene blir mindre og informasjonskanalene flere og mer tilgjengelige, er det vanskelig å forestille seg at skilnaden mellom mennesker fra ulike samfunn, kulturer og folkeslag skulle reduseres som sådan. Særlig debatten om innvandring og integrering illustrerer dette; de store demografiske forflyttingene fra «øst og sør» mot «vest» de siste 50 årene, er også et kjennetegn ved – og resultat av – den samme globaliseringsprosessen. Jeg sikter her, svært bredt, til spenningen som oppstår i konfrontasjonen mellom den «mottakende» nasjonens tradisjoner og «de nye borgernes» kulturelle og religiøse verdier. Mer presist er det snakk om de vestlige, sekulariserte og demokratiske statenes forhold til *de fremmedes* kultur- og verdinormer. Et godt eksempel er den franske debatten om bruk av hijab i skolen og det offentlige rom, *L'affaire du foulard*, hvor muslimske jenter til slutt ble nektet å dekke seg til utenfor sitt eget hjem da en slik handling stred mot det sterke, statlige, sekulariseringsprinsippet (*laïcité*) – en hjørnestein ved den franske republikanismen. På den andre siden finnes det også i politikken verden et sett med felles kjøregler (rettsnormer) som strekker seg ut over de enkelte staters grenser. Det beste eksemplet er FN's menneskerettighetserklæring – hvor kravet om religions-, ytrings- og bevegelsesfrihet ikke alltid lar seg forsones med de enkelte nasjoners verdigrunnlag og tradisjoner.

Det kan se ut som et nærmest uløselig problem: Hvordan kan man på den ene siden anerkjenne forskjellene som finnes i de enkelte kulturer og folkeslag uten at det går ut over de felles kjøregler som kreves for politisk samhandling? Med andre ord kreves det et felles språk og normgrunnlag, uten at dette står i konflikt med de enkelte verdisystemer. Både John Rawls, Onara

O'Neill og Jürgen Habermas har levert viktige bidrag til denne debatten, for å nevne noen. Her vil jeg derimot trekke fram Seyla Benhabibs behandling av interessekonflikten mellom de (vestlige) kosmopolitiske ideene om egalitære og allmenngyldige politiske normer i møtet med kulturverdiene som innvandrere fra ikke vestlige land bærer med seg til Europa. I *Et annet verdensborgerskap (Another Cosmopolitanism)* stiller hun mer presist spørsmålet: «Hvordan kan vi forsones kosmopolitiske normer med den nåværende oppdelte menneskeheten?»<sup>2</sup> Denne problematikken vil danne et naturlig bakteppe for den videre redegjørelsen, hvor jeg vil prøve å forklare Benhabibs oppfatning av kosmopolitisme og derav hennes forsøk på å løse interessekonfliktene ovenfor.

### Benhabib og kosmopolitisme

Seyla Benhabib (1950–) er en av de mest prominente kvinnelige politiske filosofene de siste tre tiårene, med et interessefelt som strekker seg over mange områder. Særlig innenfor temaer som feminisme og politisk teori har Benhabib vært en viktig stemme. Hun er videre en representant for Frankfurterskolens tredje generasjon, og streber følgelig etter å bruke filosofien som et redskap i den aktuelle samfunnsdebatten. Som vi snart vil se, kommer både det feministiske perspektivet og den filosofiske «nytteverdien» til syne i hennes refleksjoner rundt den nevnte hodeplaggssaken i Frankrike. Av viktige inspirasjonskilder finner vi størrelser som Hannah Arendt og Karl Jaspers, men også trekk fra eldre tysk idealisme med henholdsvis Kant og Hegel. Benhabib er i dag professor i filosofi- og statsvitenskap ved Yale University.

Hva er så Benhabibs syn på kosmopolitisme og kosmopolitiske normer? I første kapittel av *Et annet verdensborgerskap*, «Filosofiske grunnlag for kosmopolitiske normer», bruker

hun FNs menneskerettighetserklæring (1948) som et utgangspunkt for den moderne betydningen av begrepet: «Min tese vil her være at vi etter FNs verdenserklæring om menneskerettigheter har entret en fase i utviklingen av et globalt sivilsamfunn som kjennetegnes av en utvikling fra *internasjonale* til *kosmopolitiske* rettsnormer».<sup>3</sup> Distinksjonen mellom internasjonale og kosmopolitiske normer for rettferdighet blir forklart på følgende vis: Mens det internasjonale omfanget (scope) i hovedsak omfatter statlige forpliktelser «gjennom forpliktende overenskomster og

Derrida. Ved konstant å repetere og anvende en term eller et konsept, endres den originale meningen over tid. Dermed er det til slutt irrelevant å snakke om en original kilde, når hver nye iterasjon fremmer en ny variasjon. Begrepet eller konseptet er altså en dynamisk struktur. På den andre siden, hvis iterasjonsbegrepet skal kunne anvendes i en politisk kontekst, synes det umulig at en slik prosess kan oppstå uten en «opphavlig» meningskilde slik som en lov eller en institusjonell norm. Slik sett hevder Benhabib at «[h]ver gjentakelse [iterasjon] involverer forståelse av

## Hvordan kan man på den ene siden anerkjenne forskjellene som finnes i de enkelte kulturer og folkeslag uten at det går ut over de felles kjøreregler som kreves for politisk samhandling?

bilaterale eller multilaterale avtaler mellom stater og deres representanter», fokuserer den kosmopolitiske idéen utelukkende på individet som den viktigste moralske juridiske og moralske aktøren.<sup>4</sup> Derav kan vi utlede at enkeltindividet innehar en høyere moralsk verdi enn statens interesser.<sup>5</sup> Utfordringen er de gnisningene som ofte kan oppstå i møte mellom kosmopolitiske rettsnormer og demokratienes rett til selvbestemmelse, slik Benhabibs eksempel fra Frankrike vil illustrere. Løsningen vil her være å la det Benhabib kaller *demokratiske iterasjoner* fungere som et meklingsapparat i den aktuelle problematikken. La oss derfor se litt nærmere på filosofien bak dette.

### Demokratiske iterasjoner og multikulturelle konflikter

En demokratisk iterasjon<sup>6</sup> er en videreutvikling eller adaptasjon av begrepet *iterability*, som først ble introdusert i språkfilosofien av Jacques

en autoritativ original i en ny og annerledes kontekst», dermed blir meningen «forsterket og transformert», mens originalen etter hvert vil miste sin autoritet.<sup>7</sup> Mer detaljert:

Demokratiske gjentakelser [iterasjoner] er lingvistisk, juridisk, kulturelt og politisk transformerende repetisjoner: påkallelser som opphevelser. De forandrer ikke bare etablerte forståelser, men også det som oppfattes som det gyldige eller etablerte synet på et tidligere autoritativt tilfelle.<sup>8</sup>

Derav kan for eksempel en lov få et totalt annerledes uttrykk gjennom fortolkninger, debatter og diskusjoner i offentligheten. Lovens mening vil dermed forandres over tid, og i de fleste tilfeller søke etter å tilpasse seg samtidens politiske landskap. På den andre siden er det vanskelig å se for seg utfallet av disse prosessene, og følgelig har man ingen garanti for at resultatet utelukkende blir heldig for de involverte partene.



Slike demokratiske iterasjoner utvikler seg særlig gjennom meningsutveksling i den offentlig sfæren (debatter, avis kommentarer, diskusjoner etc.). I *Et annet verdensborgerskap* trekker Benhabib særlig frem såkalte «multikulturelle konflikter» som en katalysator for slike prosesser. Disse konfliktene må betraktes i lys av globaliseringen og kollisjonen mellom østlige og vestlige tradisjoner og kulturverdier denne medbringer. Med begrepet globalisering sikter hun ikke først og fremst til den enorme informasjonsteknologiske og økonomiske utviklingen verden har opplevd de

andre ord referer hun til et klassisk «kulturkrasj» mellom østlige og vestlige (sekulære) verdier og kulturelle normer. Denne konfrontasjonen, mellom innflytterne (foreigners) og deres verdier, og det verdisystemet de møter i sitt nye hjemland, kan videre utløse omfattende politiske debatter som gjør krav på mye oppmerksomhet i offentligheten.<sup>11</sup> Dermed synes de gjennomgående å gi opphav til en omfattende tankevirksomhet og meningsutveksling i den offentlige sfæren. I den forstand kan det virke som en ideell arena for demokratiske iterasjoner til å utvikle seg.

At jentene ikke kom offentlig til orde i saken vitner også om de sterke demokratiske grunnverdiene som må ivaretas for at iterasjonene skal virke bærekraftige.

siste 60 årene. Det er snarere innenfor det demografiske området av «globaliseringsdiskursen» problemet oppstår – uten at vi kan utelukke at den førstnevnte ikke er av betydning for den siste – i en prosess Benhabib har valgt å kalle omvendt globalisering:

Vi har også fenomenet med «omvendt globalisering», som innebærer at mennesker fra fattigere deler av verden, som Midtøsten, Afrika og Sørøst-Asia flytter til globaliserte byer som London og Paris, Toronto og Roma [...]. Disse gruppene, der svært mange opprinnelig kom til vestlige land som gjestearbeidere og immigranter, har økt i omfang de siste tiårene ved at de har fått barn født under migrasjon, i tillegg til inntoget av flyktninger og asylsøkere fra andre deler av verden.<sup>9</sup>

Ifølge Benhabib oppstår det altså en konflikt når utlendinger (foreigners) «har søkt å tilpasse sin religiøse og kulturelle tro til de rettslige og kulturelle miljøene i sekulære [...] liberale demokratiske stater».<sup>10</sup> Med

### L'affaire du foulard

I *Et annet verdensborgerskap* trekker Benhabib fram den nevnte *L'affaire du foulard* (skjerfaffæren) som et eksempel på hvordan en slik «multikulturell konflikt» ser ut. Denne vil danne et godt bakteppe til å nærme oss kjernen i den problematikken hun behandler. Hva sier eksemplet om forholdet til kosmopolitiske rettsnormer og demokratienes rett til selvbestemmelse? Hvordan utvikler og virker de demokratiske iterasjonene innenfor denne debatten? La oss først kaste et kort blikk på bakgrunnen for debatten.

*L'affaire du foulard* hadde sitt opphav i en lokal skolekonflikt i 1989, hvor en rektor nektet tre muslimske jenter å delta i undervisningen så lenge de hadde på seg hijab eller andre tildekkende plagg. Angivelig hadde jentene og skoleledelsen allerede inngått en avtale hvor jentene samtykket i å ikke dekke hodet på skolens område, men jentene brøt altså denne avtalen og møtte opp med

hodeplaggene likevel. Denne helomvendingen var visstnok et resultat av en radikal muslimsk aktivists oppmuntringer, og dermed kunne handlingen tolkes som «en bevisst politisk handling fra deres side, en sammensatt handling av identifikasjon og motgang».<sup>12</sup>

Ved første øyekast kan dette virke som et noe harmløst eksempel på ungdommelig opprørstrang, en konflikt som tilsynelatende burde kunne løses der og da. Som borgere av en nasjon som i prinsippet støtter kravet om religionsfrihet gjorde jentene i teorien ikke noe galt. Samtidig krever det franske

samtidig forlot de hjemmet for å bli offentlige aktører i et sivil, og offentlig område hvor de trosset staten.<sup>13</sup>

Dermed er vi inne ved problematikken som ble luftet i innledningen. Hvordan kan man på den ene siden anerkjenne ulikhetene som finnes i de enkelte etno-kulturelle tradisjoner uten at dette forholdet står i konflikt med de forskjellige staters politiske verdigrunnlag?

Saken eskalerte de neste årene til et nivå jentene trolig ikke hadde forestilt seg. I første omgang er det viktig å vektlegge at

## Som borgere av en nasjon som i prinsippet støtter kravet om religionsfrihet gjorde jentene i teorien ikke noe galt.

prinsippet om *laïcité* (sekularisering), dypt forankret i den franske republikanismen med røtter i revolusjonen, en total adskillelse av stat og kirke (religion generelt) slik at deres interesser, gjensidig, ikke skal påvirke hverandre. Følgelig tilhører religiøse symboler privatsfæren og hjemmet, mens den offentlige skolen, som en offentlig arena, skal forbli nøytral fra enhver form for religiøs praksis. Jentene rørte altså ved en av hjørnesteinene i den franske republikanismen ved å bringe religiøse symboler fra sine hjem inn i «statens territorium». Som Benhabib videre utlegger:

[...] viste de frem sitt muslimske og nordafrikanske opphav i en kontekst som hadde til hensikt å pakke dem inn i et egalitært, sekulært ideal og republikansk borgerskap som nasjonens skoleelever. [...] De brukte et symbol fra hjemmebane for å få tilgang til den offentlige sfære ved å bevare den anstendigheten som islam krever av dem ved å dekke til hodet;

forbudet mot religiøse symboler i den offentlige sfæren prinsipielt gjaldt for alle religioner. På den andre siden ble det muslimske sløret det naturlige fokusområdet, hovedsakelig grunnet den franske regjeringens posisjon i saken. De hevdet bruken av slør var et symbol på undertrykt seksualitet og lydighet overfor menn. En slik holdning førte naturligvis til flere debatter rundt temaet. Litt overaskende ble aldri stemmene til de tre jentene hørt, istedenfor var det opp til de respektive skolestyrene å tolke «meningsomfanget» av de religiøse artiklene, og i hvilken grad de stred mot sekulariseringsprinsippet.<sup>14</sup>

Det er noe ironisk og paradoksalt ved det faktum at de franske myndighetene forsøker å implementere universelle verdier ved å overskride de patriarkalske kreftene i privatsfæren – som *de hevder* de muslimske jentene er underlagt – mens staten selv, som en patriarkalsk institusjon, tvinger jentene til å følge

de normer som ansees for å være akseptable i den offentlige sfæren. Mer presist er det en konflikt mellom de tradisjonelle, egalitære normene den franske staten praktiserer og innbyggernes autonomi, i dette tilfelle jentenes religiøse rettigheter til å fritt praktisere sin religion innenfor statens grenser.<sup>15</sup> Benhabib savnet en mer åpen debatt hvor jentene i det minste skulle blitt gitt en mulighet til å forsvare sine handlinger for offentligheten. Hadde dette skjedd, kunne

På den andre siden kunne man likeledes si at slørtradisjonen blant kvinner i enkelte muslimske samfunn og kulturtradisjoner er et viktig ledd av deres selvforståelse og identitet.

Samtidig er det ikke gitt at demokratiske iterasjoner vil fungere i alle situasjoner. Som Benhabib understreker: «Demokratiske gjentakelser [iterasjoner] kan føre til prosesser med offentlig selvrefleksjon så vel som å skape offentlig defensivitet.»<sup>17</sup> Med en «offentlig defensivitet» ligger det nok, fra hennes side,

Dermed er det til slutt irrelevant å snakke om en original kilde, når hver nye iterasjon fremmer en ny variasjon.

sakens utfall fort ha blitt annerledes. Videre er religionsfrihet et viktig ledd i menneskerettighetserklæringen,<sup>16</sup> noe som igjen tilsier at problemet ikke bare er av nasjonal karakter, men også av en kosmopolitisk størrelsesorden: Hvordan kan man forsøke å forsonne de religiøse kravene til det muslimske samfunn i et vestlig, liberalt demokrati, med den transnasjonale, kosmopolitiske rettsnormen staten er forpliktet til å følge?

Benhabibs sentrale poeng er altså at demokratiske iterasjoner vil være det beste redskapet til å forsonne slike motstridende krav. Selv om saken omfattet en hel serie med debatter om alt fra meningen med bruken av slør i den muslimske kulturen til jentenes faktiske motiver – ja, til og med fikk flere jenter til å bruke slør i offentligheten – maktet aldri de to partene å nå et endelig, gjensidig, kompromiss. En vil selvfølgelig kunne argumentere for at det sterke sekulariseringsprinsippet var en for viktig del av (det vi kunne omtale som) den franske statens «selvforståelse», at loven ikke kunne endres.

en kritikk av den franske statens framgangsmåte i saken. At jentene ikke kom offentlig til orde i saken vitner også om de sterke demokratiske grunnverdiene som må ivaretas for at iterasjonene skal virke bærekraftige. Slik jeg har lest Benhabib, ville hun hevde at saken kunne tatt en annen vending om jentene fikk lagt frem sine begrunnelser. Med andre ord ville de demokratiske iterasjonene fått bedre arbeidsvilkår, og sannsynligheten for at partene kunne nådd et gjensidig kompromiss vært større. I et annet eksempel fra boken viser derimot Benhabib hvordan slike prosesser også kan ende vellykket, hvor den tyske lovgivningen rundt retten til statsborgerskap ble endret gjennom en omfattende offentlig debatt.<sup>18</sup>

### Er forsoning mulig?

I den forstand kan man stille spørsmålstegn rundt anvendeligheten ved Benhabibs løsning i det reelle politiske landskapet. Er virkelig disse dynamiske prosessene med refortolkning og gjenbruk av en «opphavelig»

meningskilde nøkkelen til den forsoningen hun ønsker seg? Problemet synes å være at de involverte (*demos*) ikke nødvendigvis kan styre veiene disse prosessene vil lede hen. Offentlige debatter blir jo gjerne ført av en liten akademisk og/eller politisk elite – at jentene ikke kom til orde i skjerfdebatten er et tydelig eksempel. Videre er det derfor svært vanskelig å forespeile hvorvidt resultatet vil være fordelaktig for det involverte flertallet –

the inclusive nature of human rights on the one hand, and the responsibility of upholding human rights.»<sup>19</sup> Denne konflikten er utmerket illustrert ved det nevnte forholdet mellom den franske statens laïcité-prinsipp og menneskerettighetserklæringens krav om religionsfrihet. Her ser vi også, på et mer abstrakt nivå, hvordan de transnasjonale, universelle, politiske rettsnormene (fellesreglene) ikke alltid vil forsones seg med de

{ [L]andene i den «mottakende enden» [er], veldig forenklet, forpliktet til å mekle mellom de kulturelle, etniske og religiøse behovene til sine «nye borgere», de andre, på den ene siden, og tradisjonene til deres «gamle borgere» på den andre siden av vektskåla. }

som jo er den demokratiske modellen. Med andre ord er det vanskelig å forestille seg hvordan utfallet av en slik prosess vil se ut fem, ti eller femten år inn i framtiden.

Det er en høyst relevant problematikk å ta stilling til, fordi den fanger en av de store utfordringene den vestlige verden (les: EU) står overfor for øyeblikket. Slik Fatemeh Hajihosseni vektlegger i sin anmeldelse av *Et annet verdensborgerskap*, viser eksemplene «[...] the paradoxes that exist within democracies, namely the existence of borders and national identities that exist in contrast to

enkelte staters verdigrunnlag. Når prosessen med omvendt globalisering tilsynelatende bare kommer til å øke i årene som kommer, er landene i den «mottakende enden», veldig forenklet, forpliktet til å mekle mellom de kulturelle, etniske og religiøse behovene til sine «nye borgere», *de andre*, på den ene siden, og tradisjonene til deres «gamle borgere» på den andre siden av vektskåla.<sup>20</sup> Dette må videre skje innenfor menneskerettighetenes terskel. Det Benhabib kanskje først og fremst har prøvd å illustrere med sitt eksempel er hvor utfordrende en slik forsoning kan være.

**Noter:**

1. Artikkelen er en bearbeidelse av en semesteroppgave i filosofikurset «On Cosmopolitanism» ved University of Hradec Králové i Tsjekkia, våren 2015. Oppgaven hadde tittelen «Is it Possible to Reconcile Cosmopolitan Norms with the Fact of a more Divided Mankind? A critical examination of Seyla Benhabib's Cosmopolitanism», og behandler flere temaer enn det jeg har plass til her. Enkelte passasjer er mer eller mindre direkte oversatt fra den engelske utgaven, mens andre er lagt til i ettertid.
2. Benhabib, *Et annet verdensborgerskap*, 98. Det kan også anbefales å oppsøke den engelske utgaven, da den originale terminologien ikke alltid er like lett å gjengi på norsk. I det foreliggende vil jeg holde meg til Hides oversettelse, men skyte inn de engelske originaluttrykkene i parentes der jeg mener det er nødvendig for forståelsen. Se litteraturliste for henvisning.
3. *Ibid.*, 23.
4. *Ibid.*
5. Denne forankringen i menneskeverdet vitner om en tydelig kantiansk arv; I den forstand er det interessant å påpeke at Kant selv diskuterte en lignende problematikk i skriftet *Zum ewigen Frieden (Den evige fred)*, hvor han knytter kosmopolitismebegrepet til staters forpliktelser om gjestfrihet ovenfor utenlandske besøkende – en høyst aktuell tematikk med tanke på dagens asyldebatt. Når det gjelder Benhabibs syn på statsborgerskap er dette et område jeg dessverre ikke har plass til å diskutere i denne redegjørelsen. Se side 85–92 i *Et annet verdensborgerskap*, hvor Benhabib drøfter dette i lys av en senere politisk debatt. Det kan også henvises til Saphinaz-Amal Naquibs etterord i den norske utgaven for en enkel innføring.
6. Øystein Hide bruker i sin norske oversettelse termen «demokratiske gjentakelser». Jeg mener dette er for vagt og vil derfor bruke det norske «iterasjon» for å ligge så nær den originale terminologien som mulig.
7. Benhabib, *Et annet verdensborgerskap*, 64.
8. Benhabib, *Et annet verdensborgerskap*, 64. Original: «Democratic iterations are linguistic, legal, cultural and political repetitions-in-transformation, invocations that are revocations. They not only change established understandings but also transform what passes as the valid or established view of an authoritative precedent.»
9. Seyla Benhabib, *Et annet verdensborgerskap*, 69. Original: «There is also the phenomenon of 'reverse globalization',

- through which the peoples of the poorer regions of the world hailing from the Middle East, Africa, and South-East Asia flock to global cities like London and Paris, Toronto [...] These groups, a good number of whom originally came to Western countries as guest workers and immigrants, have seen their numbers multiply in the last decades through the entry of refugees and asylum seekers from other regions of the world.»
10. Benhabib, *Et annet verdensborgerskap*, 69.
  11. «*Öffentlichkeits*»- j.f. Habermas' bruk av ordet.
  12. Benhabib, *Et annet verdensborgerskap*, 71.
  13. Benhabib, *Et annet verdensborgerskap*, 72. Original: «[...] they exhibited their Muslim and North African origins in a context that sought to envelop them within an egalitarian, secularist ideal of republican citizenship as students of the nation.. [...] They used the symbol of the home to gain entry into the public sphere by retaining the modesty required of them in Islam in covering their heads; yet, at the same time, they left the home to become public actors in a civil public space in which they defied the state.»
  14. Benhabib, *Et annet verdensborgerskap*, 73–75.
  15. *Ibid.*, 76–77.
  16. Se artikkel 18: «Enhver har rett til tanke-, samvittighets- og religionsfrihet. Denne rett omfatter frihet til å skifte religion eller tro, og frihet til enten alene eller sammen med andre, og offentlig eller privat, å gi uttrykk for sin religion eller tro gjennom undervisning, utøvelse, tilbedelse og ritualer.»
  17. Benhabib, *Et annet verdensborgerskap*, 84.
  18. Benhabib, *Et annet verdensborgerskap*, se side 85–93. Det var dessverre ikke plass til å gi noen utfyllende redegjørelse for denne debatten her.
  19. Hajihossaini, «Book Review», i *The German Law Journal*, 819–828.
  20. Et eksempel på en slik konfliktdannelse, som Benhabib selv riktig understreker, var antallet høyreekstreme islam- og innvandrерfiendtlige bevegelser i ferd med å øke på begynnelsen av 2000-tallet. Ser man derimot på hvordan bildet ser ut i dag er det åpenbart at disse bevegelsene vinner stadig mer terrang og støtte. Eksempelvis; Front National (Frankrike), English Defence League (England), PEDIGA (Tyskland) og Gyllent dagry (Hellas). Se Benhabib, *Et annet verdensborgerskap*, 84.

**Bibliografi:**

- Benhabib, Seyla. *Et annet verdensborgerskap*. Oversatt av Øystein Hide. Oslo: Cappelen Damm, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Another Cosmopolitanism: (The Berkely Tanner Lectures)*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Hajihossaini, Fatemeh. «Book Review», i *The German Law Journal*, Vol. 09, 06/2006: 819–828.

# DEN ANDRE I SKJØNNLITTERATUREN

RICHARD JENKINS, H.P. LOVECRAFT OG  
PONYBOY CURTIS

*Martine Johansen*



Den andre i skjønnlitteraturen kan ta mange former; karakteren kan være god eller ond, hovedkarakter, antagonist eller katalysator, og det finnes flere eksempler på førstepersons narrativ der hovedkarakteren står utenfor samfunnet. Men hva gjør en karakter til «den andre»? Og hvordan benytter forfatteren seg av denne andre for å skape spenning, konflikt eller flere lag i historien? Jeg anvender begrepene «outsider» og «annen» om hverandre i teksten. Delvis fordi disse er sterkt knyttet til hverandre når det kommer til litteratur og opplevelsen av å være utenfor – et tema som går igjen i store deler av verdenslitteraturen, og fordi jeg vil operere med begrepet «annen» på denne måten som den som står utenfor, enten frivillig eller ufrivillig. I fortellingene jeg vil se nærmere på, befinner den andre seg på utsiden, og kan også sies å se samfunnet klarere enn de som er regnet som «innenfor». Dette skaper mulighet for samfunnskritikk eller analyse som kan trekkes inn i et ellers skjønnlitterært verk. Eksempler på kjente karakterer som kan sies å være *den andre* er Arthur 'Boo' Radley i *To Kill a Mockingbird* av Harper Lee, Haulden Caulfield i *Catcher in the Rye* av J.D. Salinger, Charlie i *The Perks of Being a Wallflower* av Stephen Chbosky, og Winston Smith i *1984* av George Orwell. Jeg vil velge å fokusere på Ponyboy Curtis i *The Outsiders* (1967) av S.E. Hinton og den navnløse protagonisten i H.P. Lovecrafts *The Outsider* (1921).

### Min rolle er kjent og din er fremmed

Hva er den andres rolle i litteraturen? Vi forstår verden gjennom motsetninger og kontraster. Når vi snakker om oss eller den ene, er det gjerne i kontrast til *den andre*. Når vi blir kjent med karakterer i et litterært verk, skjer dette gjerne ved at vi blir gjort klar over hva som skiller dem fra andre, hva de gjør annerledes, eller hva de *ikke* gjør. Den andre kan

være ukjent, i et sosialt motsetningsforhold til majoriteten eller en fremmed. Den polske sosiologen Zygmunt Bauman skriver at *den fremmede* er et resultat av fantasien. Dette er interessant fordi slik er det også i et stort utvalg av romaner og prosa, der forfatteren kan velge å bygge opp forskjeller for deretter å bryte dem ned og «bevise» at det ikke er noen annen. *The Outsiders* er et eksempel på dette, som jeg skal se nærmere på senere i teksten. Den andre er kanskje «en fremmed» i Baumans øyne, men den fremmede blir også kjent for oss som lesere i øyeblikket den fremmede blir objektet som beskrives, eller subjektet som snakker til oss. Ved å gjøre det ukjente kjent, f.eks. ved å la leseren oppleve historien fra perspektivet til den andre, snus konseptet annerledeshet på hodet. Denne formen for «snuoperasjon» der det ukjente blir kjent, kan også snus på hodet slik at det kjente blir ukjent – slik som er tilfelle i *The Outsider* av H.P. Lovecraft.

### Når det kjente blir ukjent

I noen kjente litterære verker er «den andre» hovedkarakteren som selv forteller historien i førstepersonnarrativ. Et eksempel er H.P. Lovecrafts *The Outsider*, der hovedkarakteren vår forteller om et innestengt liv på et slott. Han er ensom og har aldri sett sollys. En dag finner han en trappegang som blir hans eneste utvei fra et liv i fangenskap (selv om det ikke er noe som tilsier at han er innestengt på slottet av utenforstående). I søken etter andre mennesker kommer han til et slott som minner merkelig om det han selv har forlatt. Det foregår en slags tilstelning på slottet, og protagonisten vår bestemmer seg for å bli med på festlighetene. Idet han entrer rommet bryter det ut total panikk blant festdeltagerne, som alle hurtig forlater slottet. Hovedkarakteren er forvirret over opptøyene og ser seg rundt etter hva som kan ha skremt alle sammen, inntil han oppdager sitt eget

speilbilde. Her ser han et grusomt monster. Han forsøker å flykte tilbake til slottet sitt, men finner ikke veien. Han ender til sist opp i Egypt, med andre som han selv. Fortsatt er han ulykkelig.

Vi følger hovedkarakteren gjennom denne korte historien uten mye bakgrunnsinformasjon å gå på. Vi vet ikke mer om karakteren enn det han forteller om sine umiddelbare omgivelser og hans dype ønske om å forlate slottet. Selv om vi skjønner at han er annerledes på basis av at han aldri har forlatt

er han ikke lykkelig. Han er fortsatt en *annen*. Den britiske sosiologen Richard Jenkins forklarer at skapelsen av den andre alltid er en ekstern definisjon. Jenkins har undersøkt og skrevet om identitetsdannelse i vårt samfunns samtid, og er opptatt av samspillet mellom likheter og forskjeller i forbindelse med hvordan man kan forstå identitet. Han stadfester, blant annet i boka *Social Identity*, at man kan si at noen er en A-person hvis denne personen har klare fellestrekk med andre A-personer og tydelig kan distingveres fra

## Den andre kan være ukjent, i et sosialt motsetningsforhold til majoriteten eller en fremmed.

hjemmet sitt eller sett solskinn, vet vi ikke hva denne annerledesheten består av før vi leser beskrivelsen av festdeltagernes umiddelbare reaksjon på hans ytre. Han er en absolutt *annen*. Og dette kan ikke skjules på noe vis. Selv når han finner slike som han selv,

B- og C- personer.<sup>1</sup> Samspillet mellom disse to, differensiering og sammenligning, legger grunnlag for begrepene til Jenkins, og benyttes også i dette essayet. Dannelsen av «den andre» skjer ifølge Jenkins, i en sosial setting, noe som er tilfelle i Lovecrafts fortelling, der



Illustrasjon: Julie Lervik Irvung



hovedkarakteren ikke vet at han er annerledes før han møter andre og ser deres reaksjoner på ham. Han blir den *andre* som ekskluderes fra festen, og identifiseres som *den andre* både for seg selv, og for oss som lesere, av menneskene han møter der.

### Frykten for den andre

Skillet som Lovecraft skaper mellom «den andre» og «de normale» kan tolkes som følelser av isolasjon, som har ledet til spekula-

et innbitt syn på andre sosiale demografer som underdanige hans egen. Lovecrafts hat til menneskene som omgav ham i New York, der han bodde og virket etter et kortere ekteskap, gjorde at han opplevde verden som fylt med fiender. Storbyen var på denne tiden en av verdens største kulturelle smeltedigler. Omgivelsene ble i seg selv fremmed så vel som fiendtlig. Forfatter Alan Moore skriver, i introduksjonen til Klingers bok, at vi som lesere må huske de store sosiale endringene

Ved å gjøre det ukjente kjent, f.eks. ved å la leseren oppleve historien fra perspektivet til den andre, snus konseptet annerledeshet på hodet.

sjon rundt bl.a. forfatterens seksuelle legning (da han hadde få kjente romantiske forhold og ikke beskriver sex i noen av tekstene sine). Han har rykte på seg for å ha vært en einstøing, og opplevde mangel på suksess innen egen livstid. Denne typen spekulasjon baserer seg på at man kan finne spor fra forfatterens egne opplevelser og liv i tekstene og bruke kunnskap om forfatteren selv til å analysere og forstå tekstene. Jeg vil derimot trekke frem et annet element i Lovecrafts liv som grunnlag for hvordan forfatteren skriver om den andre. Opplevelsen av den andre i Lovecrafts tekst kan også sees i lys av forfatterens egen samtid og rasistiske holdninger. Ifølge Leslie Klinger, redaktør for *The New Annotated H.P. Lovecraft*, er det umulig å skille forfatteren fra hans rasisme, om man skal forstå tekstene i sin helhet. Lovecraft er i moderne tid nesten like kjent for fortellingene sine som for de sterkt rasistiske ytringene som farget brevene han sendte til venner. Å kalle dikt som «On the Creation of Niggers» (fra 1912) for et resultat av fremmedfrykt blir å trivialisere

som fant sted i samfunnet på Lovecrafts tid: kvinners stemmerett, nye og meget synlige LHBT-grupperinger i amerikanske byer, og en tilstrømning av immigranter og flyktninger til USA som ikke var sett maken til tidligere.

In this light it is possible to perceive Howard Lovecraft as an almost unbearably sensitive barometer of American dread. Far from outlandish eccentricities, the fears that generate Lovecraft's stories and opinions were precisely those of the white, middle-class, heterosexual, Protestant-descended males who were most threatened by the shifting power relationships and values of the modern world.

Det er kanskje nettopp denne typen kontekst som skaper den dobbelte outsidersituasjonen i *The Outsider*. Altså både den som oppdages i møte med omverden, slik Jenkins skrev, men også en *annenstatus* som ikke kan repareres eller forstås, men heller må segregeres fra majoriteten. Å skape *den andre* gjennom det Jenkins kaller «ekstern definisjon»,<sup>4</sup> blir en form for nødvendig sosial kontroll og som

må bevares grunnet frykten for dette som er annen og dermed farlig.

### Er du merket annen – eller markerer du deg?

Jenkins deler definisjonsprosessen av den andre i to typer: *intern definisjon* og *ekstern definisjon*,<sup>5</sup> og det er i møtet mellom disse to prosessene at identiteten, individ og/eller kollektiv, formes. Han skiller også mellom *grupper* og *kategorier*. Ifølge Jenkins er den interne definisjonen en prosess som skjer når en enkeltperson eller en gruppe tilskriver seg selv ord som definerer deres identitet. Den eksterne prosessen skjer når individer eller grupper defineres av noen andre utenfor gruppen som har definisjonsmakt, altså gjerne majoriteten. På den ene siden kan eksterne personer og

gruppe defineres internt gjennom en ansamling av individer som selv mener de deler et antall verdier, meninger, verdenssyn, osv., og definerer seg selv som en gruppe ved å inkludere noen og ekskludere andre. Det hadde vært tenkelig å se en slags fortsettelse av Lovecrafts fortelling der vi leser om «den annen» som en gruppe. Men siden denne fortsettelsen ikke er skrevet vil jeg rette fokuset mot en roman med en lignende tittel av S.E. Hinton, nemlig *The Outsiders* (1967), som kan forstås bedre i lys av Jenkins teorier.

### Å passe inn og skille seg ut

I *The Outsiders* møter vi Ponyboy Curtis. En av tre brødre og yngst i sin sosiale gruppe, *the greasers*, som består av de tre brødrene, samt fire av deres venner. Denne gruppen kan sees som en kategori, da tilhørigheten til dels er

Dannelsen av den andre skjer ifølge Jenkins, i en sosial setting, noe som er tilfelle i denne fortellingen der hovedkarakteren vår ikke vet at han er annerledes før han møter andre og ser deres reaksjoner på ham.

grupper/majoriteten validere gruppen eller enkeltpersonens identitet ved å akseptere ordene som den/de har tilskrevet seg selv. På den andre siden kan majoriteten eller utenforstående motsi seg gruppens definisjon av seg selv, og potensielt omdefinere gruppen. Hvor drastisk dette påvirker individet eller gruppen er avhengig av maktforholdet med majoriteten, skriver Jenkins.

Differensieringen mellom interne og eksterne prosesser med hensyn til identitetsdanning, er lignende slik man kan definere forskjellen mellom en gruppe og en kategori. En gruppe er «a self-conscious collectivity, rooted in processes of internal definition», mens en kategori er definert eksternt.<sup>6</sup> En

medfødt og basert på et klasseskille og motsetningsforholdet mellom fattig («greasers») og rik («soacs»). Det som gjør *the greasers* til en gruppe og ikke bare en kategori, er at vi blir opplyst om at *the greasers* velger å kle seg i klær som signaliserer denne tilhørigheten, samt oppføre seg på en måte som styrker identitetsforståelsen til hver enkelt av individene som tilhørende gruppen. De er stolte av gruppetilhørigheten. De har regler og kodekser som de selv har valgt. Samtidig som denne identiteten forsterkes av motsetningsforholdet til *the soacs*, som er rike, har egne biler, fine klær, utdanning osv. De to gruppene omgås ikke utenom organiserte slåsskamper og tilfeldige fysiske angrep på hverandre. Bauman skriver

som sagt at den fremmede er et resultat av fantasien, og adskilt fra andre ved hjelp av sosiale markører. Fremmedheten er sosialt konstruert og meget nyttig for gruppen, mener Bauman. Fremmedheten bevares fordi når den er synlig styrker den ens egen identitetsdannelse – jo tydeligere skillet er mellom to grupper, jo sterkere står den andre i forståelsen av sin egen identitet. Klesstil, hår og generelt ytre er sosiale markører på deres annerledeshet.<sup>7</sup> *The greasers* er stolte av den mørke sleiken, de fillete klærne og springknivene. Disse sosiale markørene er helt essensielle for individene i gruppen, noe som kommer frem blant annet når Ponyboy angripes av noen *soacs*. De prøver å klippe av ham håret med en springkniv, og dermed ydmyke ham fullstendig. Senere i boka klipper Ponyboy selv håret sitt, og på et

får høre om disse to gruppene med Ponyboys egne ord, er vi som lesere klar over hvordan han forsøker å manøvrere annerledesheten han opplever hjemme og på skolen. Der de andre i den sosiale gruppen hans har et strengt motsetningsforhold til *the soacs*, blir Ponyboy også kjent med noen av dem, og lærer over tid at de kanskje ikke er så forskjellige som det først later til. Hinton viser at møtet med den andre er møtet med det ukjente. Det ukjente kan ikke bli kjent i rasjonell forstand siden vi da bare kan gå utifra det som er kjent for oss, men ved å kategorisere det ukjente. I møte med litteraturens andre kan vi ikke utforske den andre men heller reaksjonen til den ene. Vi lærer om *the soacs* og *the greasers* ved å se hvordan de reagerer på hverandre og forholder seg til hverandre, fremfor hvordan de oppfører

Å kalle dikt som «On the Creation of Niggers» (fra 1912) for et resultat av fremmedfrykt blir å forsøke å trivialisere et innbitt syn på andre sosiale demografer som underdanige hans egen.

sterkt symbolsk vis tilknytningen til gruppen sin, når han rømmer etter et lovbrudd.

### Den andre identitet

Den ene definerer den andre for å skape en midlertidig identitet i *The Outsiders*. Ponyboy er del av *greaser*-gruppen eksternt siden han kler og ter seg som en av dem. Internt på gruppenivå er han også regnet som en *greaser* av vennene. Samtidig føler han seg ofte utenfor også her, med en intern individuell identitet der han er desperat etter å være en av de tøffe gutta og mer som brødrene sine, men samtidig går han på skole med *the soacs*. Han er den eneste av *the greasers* som vi hører om som leser bøker. Siden vi

seg innad i egne grupper. Boka viser hvordan Ponyboy igjennom boka bygger ned noen av de forskjellene som han tidligere har forsterket hos leseren.

Hinton skrev *The Outsiders* da hun var 15 år gammel i Oklahoma på 60-tallet. Det er også her fortellingen finner sted, og vi ser hele historien utfolde seg fra perspektivet til en 15 år gammel gutt. Hinton var en tenårings som skrev om tenåringer i sin egen samtid, og dette gjør fortellingen ekstra interessant fordi den omhandler et problem som Hinton selv opplevde: sterke klasseskiller, og det universelle ønsket om å «passe inn» og bli forstått. Ved å plassere Ponyboy på utsiden for å beskrive det som skjer og hva

han føler med en tenårings sort/hvitt-syn på rett og galt, som over tid blir mer nyanseerte, skaper Hinton rom for leseren til å vurdere og endre oppfatning sammen med Ponyboy. En skarp kritikk til skapelsen av den andre, en kritikk som ikke ville vært mulig fra noe annet perspektiv enn outsidersens.

### Forfatteren er outsideren

Noen forfattere har selv oppsøkt en tilværelse som annen i sitt forfatterskap ved å flytte til andre land; Ernest Hemingway flyttet til Cuba, W. H. Auden dro bl.a. til Berlin, og Haruki Murakami skrev *The Wind-Up Bird Chronicle* da han bodde i U.S.A. Murakami

motsetningsforhold som skaper spenning gjennom kontraster; slik som romanen *Londonstani* av Gautam Malkani. Her møter vi en sikhfamilie i London som kjemper for aksept fra omverden, men også anerkjennelse fra hverandre for personlige valg og livsførsel. Eller forfatteren kan tillegge karakterer en særhet som er medfødt og blir tydelig for karakteren i møte med den ene, oss, eller det vi kan kalle normen, et grep bl.a. Mary Shelley og H.P. Lovecraft benyttet seg av. Uansett hva forfattere velger å gjøre med den andre, så er det klart at teorier som forklarer outsideren er essensielle om man skal kunne ta til seg store linjer og viktige momenter i

## I møte med den andre i litteraturen kan vi ikke utforske den andre men heller reaksjonen til den ene.

mente selv at opplevelsene i et fremmed land ga grobunn for følelsen av annerledeshet i boka. Mary Shelley skrev *Frankenstein* i Geneve, og *The Last Man* i en slags eksil i Italia. Forfatteres egne opplevelser av å være den andre har altså ledet til noen av de beste bøkene i verdenslitteraturen. Da er det heller ikke rart at mange av de mest kjente litterære karakterene er «andre», eller «outsidere». Forfattere kan ta i bruk kulturelle

skjønnlitteraturen. Det er ikke en enkeltstående oppskrift på den andre, og det finnes egne litterære kanon dedikert til den andre. Men jeg håper dette essayet har belyst noen av hovedlinjene og redskapene man kan ta i bruk for å identifisere *den andre* og se noen av grepene forfatteren har tatt. For videre lesning om temaet anbefaler jeg på det varmeste å sjekke ut Ingela Nødings «De andre».<sup>8</sup>

### Noter:

1. Jenkins, *Social Identity*.
2. Houellebecq H.P. Lovecraft: *Against the world, against life*, 106–7.
3. The New Annotated H.P. Lovecraft
4. Jenkins, *Social Identity*, 53.
5. Ibid.
6. Ibid., 54.
7. Bauman, *Postmodernity and its discontents*, 30.
8. Nøding, «De andre».

### Bibliografi:

- Bauman, Zygmunt. *Postmodernity and its Discontents*. London, Polity Press, 1998.  
 Derrida, Jacques. *Archive Fever – A Freudian Impression*. Chicago, The University of Chicago Press, 1996.  
 Jenkins, Richard. *Rethinking Ethnicity*. London - Thousand Oaks - New Delhi, Sage Publications, 1997.  
 Jenkins, Richard. *Social Identity*. London & New York, Routledge, 3rd edition 2004.  
 Nøding, Ingela. «De andre». blogg.deichman: Litteratur. Lest: 6.9.2015.  
<http://blogg.deichman.no/litteratur/2015/09/06/de-andre/>



LOCATION  
COSTUME

LOCATION  
DE  
COSTUMES

AU CLOWN  
MONTMARTRE  
WWW.CLOWN.FR  
LOCATION  
DE  
COSTUMES  
7,60€  
COTILLONS MASQUE  
ACCESSOIRES ETC  
ENTRÉE

TABAC

MAISON  
MONTMARTRE

FRUITS FRAIS

LES JOLIES

LES JOLIES

# KUNSTEN Å AVLÆRE

*Sadik Qaka*



«Den blomst vi kaller rose, ville dufte lifflig uten rosens navn», heter det i *Romeo og Julie*. Replikken kommer fra Julie. Romeo ville vært den samme uansett hva han hadde hett. Det er først og fremst Monteguenavnet Julies familie misliker, og navnet er ikke en fysisk del av Romeo. Det vi kaller en ting avgjør ikke alltid tingen og dens egenskaper. Dermed forandres hverken tingen eller dens egenskaper etter et eventuelt navneskifte. Sentralt i replikken ligger kjennskap; vi kjenner rosen, vi kjenner dens egenskaper, dens farge, form og duft. Vår kjennskap til den påvirker rosens eksistens og identitet. Følgelig kan du kalle en rose hva enn du måtte ønske: det er og forblir en rose. Dessverre tenker vi like kategorisk om mennesker. Resonnementet er sentralt i konstruksjonen av «de andre» i samfunnet.

En torsdag i mai, rundt midnatt, står jeg og venter på trikken. Jeg er litt irritert; det er kaldt, og trikken er forsinket. Mens jeg venter kommer en gutt mot meg. En helt vanlig, dog veldig brisen gutt. La oss kalle han Petter. Jeg må ha sett veldig kritisk på ham, for han hadde et forsiktig smil om munnen. «Du virker skikkelig irritert», sier han, «jeg vil bare snakke». Jeg blir litt overrasket, nesten sjokkert. En fremmed som vil snakke? Finnes det ikke lover mot sånt i Norge? «Digger jakka, forresten», jeg smiler. «Takk», sier jeg. «Har vært ute i en bar her, rett rundt hjørnet. Var skikkelig gøy helt til det ble bråk. Tre slåsskamper på en time», sier han. «Åh?», sier jeg, og ser forundret på han. «Ja», sier han. «Unnskyld uttrykket,» – så ser han seg om, først til venstre, så til høyre, som om han vil krysse gaten – «men disse svartingene greier ikke å oppføre seg.» Jeg slutter å smile.

Han virket som en ålreit type. Senere sier han at han ville bli ingeniør, han ville til og med bygge brønner i Afrika. Og han sa jo «unnskyld uttrykket», så da går det vel bra? Hvis han hadde sagt «afrikanerne» eller «mørkhudede» ville jeg vel vært blid

og fornøyd? For det er uttrykket som er problemet? Tankegangen er ikke ukjent i Norge. Rasisme er det å kalle en afrikaner «neger». Rasisme er å kalle en nordmann «potet». Men rasisme er et dypere, større problem; det er større enn ordene «neger» eller «svarting» i seg selv. Rasisme handler om maktstrukturer og privilegier, det handler om majoritet og minoritet, og det handler om undertrykkelse. Personlig kunne jeg ikke brydd meg mindre om uttrykket Petter brukte. Han kunne sagt neger; han kunne sagt afrikaner; han kunne sagt mørkhudet. Naturligvis skal ikke negativt ladde ord brukes, men det er det en grunn til. Det er ikke ordene i seg selv, men tankegangen som er farlig, selve kjernen i Petters utsagn. Det er ideen om at disse menneskene, hva enn du velger å kalle dem, ikke greier å *oppføre seg*. De er ikke som resten av oss. De må læres opp som hunder, de må kontrolleres. De er ikke til å stole på. De lager bråk.

Det er denne rasismen vi må snakke mer om. Ikke om ord, men om systemer, om tankemønstre, om diskurser og paradigmer. Ord inneholder konnotasjoner og antagelser, og disse må utforskes. Rasisme kan ikke reduseres til det å kalle noen et stygt ord. Vi må også forstå rasisme som faktumet at jobbsøkere med utenlandsk navn, selv om de er like kvalifiserte som deres norske motpart, har 25 prosent mindre sjanse for å bli innkalt til intervju. Ord som «neger» og dets konnotasjoner bidrar til å opprettholde nettopp en slik praksis. Derfor er spørsmålet om majoritet versus minoritet et viktig aspekt av rasisme. Å kalle en nordmann «potet» er kanskje uheldig, men det kan trygt sies at dette ordet, i de aller fleste tilfeller, ikke bidrar til at velutdannede nordmenn ikke ansettes i Norge. Innvandrere må derimot gjøre en atskillig større innsats. Mens Ola eller Kari kun trenger å sende søknaden, må Hassan eller Fatima møte opp, de må smile

pent, de må presentere seg ordentlig, de må bevise at de ikke er farlige. De må bevise sin menneskelighet. De må motbevise all eksisterende kunnskap. De må bevise at de er enkeltindivider, de må bevise at de er vanlige. De er fritatt for egenhet.

Det sies at fremmedfrykt er roten til rasisme. Mange vil si at det er naturlig å frykte det ukjente. Jeg er uenig. Det er kanskje naturlig å frykte det ukjente, men problemet er ikke mangelen på kunnskap,

Han dreper terrorister. Han kjemper mot skurkene, han er en slags norsk G.I. Joe. Helge er en helt og en kriger, men det som er enda viktigere, han er et individ. Vi ser øynene hans klart og tydelig. Det er et skarpt bilde. Øynene hans er mørke, men stabile, trygge. Det er også et godt bilde. Det er nesten så vi kan se inn i sjelen til Helge, vi kan se personligheten hans gjennom øynene.

Helge er et enkeltindivid. Han er et jeg. Han er unik, slik individer er og skal være.

Det er kanskje naturlig å frykte det ukjente, men problemet er ikke mangelen på kunnskap, men kunnskapen som allerede eksisterer.

men kunnskapen som allerede eksisterer. Vi må ikke lære, men avlære. Det er et vanskelig oppdrag, men desto viktigere at den utføres. Problemet er ikke at vi ikke kjenner Ali, men at vi tror at vi gjør det. Innvandrere eksisterer slik nordmenn kjenner dem, uansett hvor feilaktig denne kjennskapen skulle være. Petter nevnte aldri menneskene som startet slåsskampene. Han sa ikke at de var bråk-makere, eller pøbler, han sa ikke engang at de var aggressive. Han trengte ikke. Det holdt å si at de var svarte.

I begynnelsen av september skrev VG om Helge. Et portrett av han prydet forsiden tidligere den måneden. Det var som tatt fra en amerikansk actionfilm eller en scene fra «House of Cards». Dette var ikke en liten overskrift; Helges portrett, stort, skarpt, dramatisk, utgjorde nesten hele forsiden. «Helge dro til Syria: KRIGER MOT IS. 'SELV-FØLGELIG HAR JEG DREPT'». Helge er ingen terrorist; Helge er en kriger. Nettutgaven av artikkelen kalles nettopp det: «Krigeren».

Han representerer ingen. Om han skulle bytte side, og begynne å krige *for* IS, ville ikke resten av det norske folk holdes ansvarlig. Helge er mer enn bare hans etnisitet, hans religion, hans politiske syn. Han er et enkeltindivid, på godt og vondt. Han representerer bare seg selv. Så privilegerte er ikke innvandrere.

Det er en grunn til at en Helge og ikke en Hassan (eller Gud forby, en Muhammed!) prydet forsiden av en norsk storavis. Det er Helges historie vi må lære, Helges grunner. Hassans grunner vet vi jo allerede: han skal kjempe for IS. Hassans historie er ingen nyhet. Du kjenner den. Du kjenner Hassan fordi du kjenner navnet hans, og hans navn og han er det samme. Navnet hans, og navnene til alle hans trosfeller, er og står for en og samme ting. Deres drømmer, deres egenskaper, deres håp, deres ønsker, deres muligheter, alt er skrevet i stein, forhåndsbestemt. Den blomst vi kaller rose, ville dufte liflig uten rosens navn.





Illustrasjon: David Ådalen

# EVIGHETENS SEMINARROM

"I hundrevis av år har Europa hindret andre menneskers fremskritt for å fremme sine egne interesser og øke sin egen storhet. I hundrevis av år har det snakket om sine åndelige landevinninger mens det har hindret praktisk talt hele resten av menneskeheten i å puste. Og nå ligger det samme Europa der og vipper mellom kjernefysisk ødeleggelse og åndelig kaos."

– Frantz Fanon

*Jordens fordømte*, 1961

"The powerless, by definition, can never be 'racist', for they can never make the world pay for what they feel or fear except by the suicidal endeavor which makes them fanatics or revolutionaries, or both; whereas, those in power can be urbane and charming and invite you to those homes which they know you will never own. The powerless must do their own dirty work. The powerful have it done for them."

– James Baldwin

*No Name in the Street*, 1972

«Da Gregor Samsa en morgen våknet av urolige drømmer, fant han seg selv i sengen forvandlet til et digert, uhyrlig kryp. Han lå på den panseraktig hårde ryggen og så, når han løftet litt på hodet, den hvelvede, brune buken sin, oppdelt i bueformede avstivninger, der dynen på toppen knapt klarte å bli liggende, men truet med å gli fullstendig ned. De mange små bena, ynkelig tynne sammenlignet med hans omfang for øvrig, flimret hjelpeløse foran øynene hans.»

- Franz Kafka,  
*Forvandlingen*, 1915

«I emphasize in it accordingly that neither the term Orient nor the concept of the West has any ontological stability; each is made up of human effort, partly affirmation, partly identification of the Other.»

Edward Said,  
*Orientalism*, 1978

«The mind's deepest desire, even in its most elaborate operations, parallels man's unconscious feelings in the face of his universe: it is an insistence upon familiarity, an appetite for clarity. Understanding the world for a man is reducing it to the human, stamping it with his seal. [...] That nostalgia for unity, that appetite for the absolute illustrates the essential impulse for the human drama.»

- Albert Camus,  
*The Myth of Sisyphus*, 1942

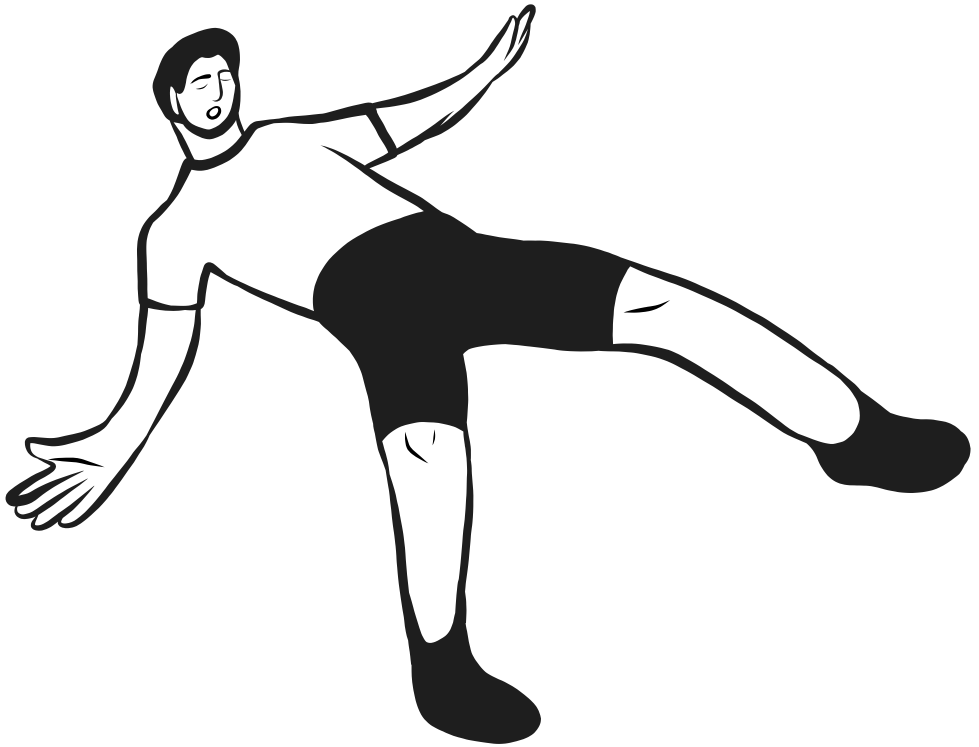
«History has shown us that men have always kept in their hands all concrete powers; since the earliest days of the patriarchate they have thought best to keep woman in a state of dependence; their codes of law have been set up against her; and thus she has been definitely established as the Other.»

- Simone de Beauvoir,  
*The Second Sex*, 1949

# RAPPORT: «PÅ KANTEN»

FILOSOFIFESTIVALEN I KRAGERØ

*Hedda Molland og Stian Klasbu*



Hvert år siden 2007 har en gruppe mennesker samlet seg i Kragerø for å delta på filosofifestivalen «På kanten», årets intellektuelle begivenhet i den lille kystbyen. Gjennom årene har festivalen hatt en rekke forskjellige temaer: «Kjærlighet», «Penger» og «Søppel», for å nevne noen.

Vi har reist hit til Kragerø i juni, rett etter leverte eksamener og før sommerferien virkelig har kommet i gang. Rundt oss finner vi akademikere, hobbyfilosofer, et stort antall damer i flagrende gevanter, noen få unge studenter og ja, oss, to avtroppende Molo-redaktører. Man kan jo lure på hvor vi er på vei når vi under åpningen av festivalen følger en kunstformidlers vandring gjennom den trivelige byen i avdekkingen av det ene abstrakte kunstverket etter det andre, akkompagnert av korpsmusikk, spilt av et improvisert korps der ingen spiller instrumentene de kan. Hva slags festival er dette egentlig?

På festivalens nettsider konstateres det: «På Kanten er en festival som tar for seg tanker, ideer, kunnskap og kunst. Festivalen oppfordrer bidragsytere og publikum til filosofisk refleksjon om grunnleggende spørsmål i livet. Formålet er både å spre kunnskap om og interesse for filosofien som fag og å bidra til mer og dypere refleksjon omkring viktige samfunnsspørsmål og etiske spørsmål i det offentlige og private rom ved å trekke inn innsikter og tilnærminger fra andre fag. På Kanten skal være et interessant tverrfaglig møtested både for et såkalt alminnelig publikum og for bidragsyterne.»

Temaet for årets festival, 2015, er «Bevissthet». Allerede første dag blir festivalens bredde tydelig. Det innledende foredraget handlet om «Musikk og hjernen» ved nevrologen Geir Olve Skeie, etterfulgt av foredraget «Hypnose, hjernen og bevissthet» ved Gunnar O. Rosen, psykolog og hypnotisør. Dagen avsluttes med musikk

og prisutdeling. Musikken blir fremført av den svært talentfulle Brooklyn-duoen Maria Millar og Shawn Wyckoff på henholdsvis fiolin og fløyte, og befinner seg et sted mellom «world music», folk og klassisk musikk.

Prisutdelingen fortjener et eget avsnitt. Hvert år deles «På Kanten-prisen» ut. Prisen har flere ganger tatt sin kontroversielle tur i den offentlige debatt, blant annet da Jarle Andhøy mottok prisen. Årets pris tildeles Kari Jaquesson, og prisen gikk også denne gang en runde i medias søkelys. Det er ikke uvanlig at prisen også utdeles til personer utenfor academia «[...] som på ulike vis har opptrådt uredd eller «på kanten» i den offentlige debatten og bidratt til å ta opp og sette vanskelige spørsmål på dagsorden.»<sup>1</sup> Jaquesson fikk i tråd med dette prisen for «[...] sitt engasjement [...] mot den tilta-

Hylland Eriksen et foredrag med tittelen «Kognitive revolusjoner: Fra det lille til det store og tilbake igjen». Han snakket blant annet om oppbygning av samfunn, intersubjektiv bevissthet i små og store fellesskap og hvordan man på denne måten kan både få innblikk i andre kulturer og gjenkjenne strukturer. Senere på festivalen var Hylland Eriksen også så vennlig å bidra med et lite intervju for Molo [se side 62].

Samme dag holdt Hilde Vinje og Jørgen Haave hvert sitt innlegg om Petter Wessel Zappfe, med undertittelen «Bevissthet, en tragedie». Dette ble en interessant samtale om en av Norges viktige tenkere som dessverre ofte glemmes bort. Peter Wessel Zappfe (1899 – 1990) er mest kjent for sin doktoravhandling *Om det tragiske*, der han forsøker å avdekke hva det vil si å være menneske

«På kanten» er som kjent en filosofifestival. Det betyr imidlertid ikke at vi opplevde festivalen som irrelevant for idéhistoriestudenter. Festivalprogrammet var veldig tverrfaglig, og hadde innslag både innenfor og utenfor academia.

gende aksepten for kvinneundertrykkende porno og vold i TV-underholdningen og blant ungdom.» Nok en gang viser altså filosofien i filosofifestivalen å befinne seg i en langt bredere forståelse av filosofi enn den vi finner på Blindern.

Men hva med oss som er interesserte i idéhistorie? Har festivalen noe å tilby oss? Tilstedeværelsen av idéhistorikerne Trond Berg Eriksen og Jostein Gaarder i foredrags- og debattpaneler er kanskje en indikasjon? Det var flere høydepunkter som også var av idéhistorisk interesse, i hvert fall for en tverrfaglig tilnærming. På festivalens andre dag stod en fergetur til en øy utenfor Kragerø på programmet. Der holdt blant annet Thomas

gjennom det han kaller biosofisk metode. Livets mening er for Zappfe å realisere seg selv i et miljø. I motsetning til andre dyr har vi en bevissthet som setter oss i stand til å tenke abstrakt. Dette gir oss muligheter, men er også en byrde.<sup>2</sup> Det tragiske for oss mennesker er, for Zappfe, at vi gjennom vår bevissthet har et vesensbestemt krav til en mening ved tilværelsen som helhet, men at verden aldri kan oppfylle dette kravet fordi denne meningen simpelthen ikke finnes der ute.

Deretter holdt Trond Berg Eriksen et foredrag om «Den store og den lille fornuften». Dette var helt klart programmets mest idéhistoriske foredrag, men foredraget er også

i høyeste grad av filosofisk karakter. I foredraget slår Berg Eriksen et slag for «sjelen», og redegjør med karakteristiske brede strøk for hvordan «sjelen» og andre beslektede begreper som «bevissthet», «fornuften» og «jeg» er blitt brukt av europeiske tenkere i den idéhistoriske kanon. Berg Eriksen argumenterer videre for at begrepene som angivelig skal ha erstattet «sjelen», ikke makter å fange opp alle de menneskelige erfaringene som begrepet «sjel» uttrykker.<sup>3</sup>

Av andre interessante begivenheter må Finn Skårderuds foredrag og hans påfølgende samtale med Inga Bostad også nevnes. Skårderud har mye spennende, dog til tider spekulativt, å si om relasjonen mellom det moderne samfunn og det moderne individ, og er også opptatt av denne relasjonens historiske opphav. For de som er interessert i modernitetens idéhistorie vil slike perspektiver være interessante, de kan også belyse samtidshistorie.

«På kanten» er som kjent en filosofifestival. Det betyr imidlertid ikke at vi opplevde festivalen som irrelevant for idéhistoriestudenter. Festivalprogrammet var veldig tverrfaglig, og hadde innslag både innenfor og utenfor academia. Som Thomas Hylland Eriksen kommenterer i det følgende intervjuet, kan slike arrangementer spille en viktig

rolle som påfyll i en akademisk verden der alle i høy grad er opptatt med sitt. Det må også nevnes at både festivalen og menneskene der er svært hyggelige og imøtekommende. Vi må imidlertid legge til at programmet til tider føltes i overkant retningsløst, og vi måtte også spørre oss hvem festivalen egentlig er til for. Er det i hovedsak de lokale og rike middelaldrende akademikerne med hytter og seilbåt som har mulighet til å delta på slikt? Dersom festivalen ønsker å tiltrekke seg flere studenter, må det nok gjøres noen større grep. Det blir fort dyrt å komme seg frem og tilbake til Kragerø og bo på hotell eller lignende over en langhelg. Ikke minst er det veldig uheldig at festivalen arrangeres før mange studenter er ferdig med eksamen. Likevel ser vi et potensiale for at det kunne være plass til flere studenter om festivalen for eksempel la til rette for flere rimelige botilbud eller fikk lokalbefolkningen med på prosjekter som «couch-surfing» eller «bed and breakfast»-aktige løsninger. Videre mener vi festivalen har et stort potensiale og vi ønsker derfor at flere studenter kom seg ned til havkanten i Kragerø for å dra «på kanten». Det er definitivt en opplevelse som er verdt å få med seg, og den kraftige kontrasten til academia er kanskje heller en fordel enn en ulempe.

#### Noter:

1. <http://paakanten.no/pa-kanten-prise-2015-til-kari-jaquesson/>
2. [https://nbl.snl.no/Peter\\_Wessel\\_Zapffe](https://nbl.snl.no/Peter_Wessel_Zapffe)
3. Trond Berg Eriksens foredrag «Den store og den lille fornuften» kan leses i sin helhet her: <http://paakanten.no/den-store-og-den-lille-fornuften-2/>

# INTERVJU: THOMAS HYLLAND ERIKSEN

*Hedda Susanne Molland og Stian Gullner Klasbu*



Etter foredraget spurte vi Thomas Hylland Eriksen om han kunne tenke seg å gjøre et lite intervju med oss. Det sa han gladelig ja til. Vi fikk tid til noen raske spørsmål over en kaffe før en travel Hylland Eriksen måtte løpe til båten for å dra hjem til hytta og fyre i peisen.

Under foredraget noen dager tidligere nevnte Hylland Eriksen at da han var student fikk han kommentarer fra sensorer om at det han drev med egentlig var idéhistorie. Vi startet derfor med å spørre hva han selv

tenkte om relasjonen mellom idéhistorie og sosialantropologi.

– Ja, det er nok ingen tilfeldighet. Det har nok å gjøre med at jeg har en veldig bred interesse for alle former for kunnskap, så da jeg drev med antropologi var jeg også interessert i kulturhistoriske spørsmål. Jordbruksrevolusjoner, skriftrevolusjonen, kvantifiseringen av tid, den industrielle revolusjon; slike ting opplever jeg som relevant for antropologien, selv om den jobber mer synkront. Det samme gjaldt i grunn de



andre fagene jeg tok, altså at jeg var interessert i kulturens genealogi i en nokså vid forstand, det vil si hvordan vi er kommet dit hvor vi er nå. Men det er også noe litt mer grunnleggende som bringer antropologien og idéhistorien ganske nær hverandre, interessen for det som er annerledes. Begge fagområdene er en form for oversettelsesarbeid, og det er en implisitt komparativ dimensjon også i idéhistorien. Man har for eksempel hatt en masse diskusjoner om hvorvidt middelaldermennesker hadde en kvalitet som minnet om vår eller om de var helt annerledes? Var det mulig før renessansen å være ateist? Var det tenkelig, eller var det rett og slett utenfor horisonten? I antropologi stiller man nøyaktig de samme spørsmålene, men man gjør det synkront ved å reise bortover i verden i stedet for å reise tilbake i tid.

Antropologer er mer opptatt av variasjon. Du sitter der med forstørrelsesglasset og oppdager «diversity» i ett sandkorn og blir veldig begeistret over det. Da blir det vanskelig å generalisere. Jeg tror av og til vi må løfte blikket og være mannen i helikopter som sitter der med kikkert og ser på verden, og ikke bare han som krabber rundt på alle fire med forstørrelsesglass.

Hylland Eriksen peker på de store endringene i verden etter 1990, eksempelvis Kinas fremvekst.

– Vi må kunne generalisere rundt noen store dramatiske prosesser som forandrer folks dagligliv, og hvor de kommer fra også. Jeg tror det er veldig viktig å ha en genealogi, noen opprinnelsehistorier om hvordan

**Vi er jo også styrt av virksomhetsplanlegging og publiseringsspress og økende studenttall og økende administrasjon, ting som fyller opp arbeidsdagen og som gjør denne sokratiske dialogsituasjonen nesten utopisk. På universitetet hender det at du ser et glimt av den i lunsjen.**

Samtidig er det jo noen forskjeller, og det har blant annet å gjøre med typen kildemateriale. Idéhistorikere jobber jo med skriftlige kilder, sosialantropologien jobber med folk som vi snakker med og observerer, selv om vi også jobber med tekster.

En annen forskjell er at det er en mye større frykt for å generalisere i sosialantropologien, kommenterer Hylland Eriksen.

– Man har folk som Trond Berg Eriksen som relativt ubekymret tar disse store sveipene og lager veldig store generaliseringer.

ting har blitt som de har blitt. Da kan vi også bli minnet om – og der ligger også noe av styrken i både idéhistorie og antropologi – at ting har vært helt annerledes før, og at ting kunne vært helt annerledes nå. I det ligger det en form for frigjørende potensial fordi det minner deg om at den verden og den lille boblen som du lever i, og som du har ditt liv i, ikke er den eneste mulige. Det finnes andre alternativer.

Vi avrunder intervjuet med å spørre om Hylland Eriksens forhold til festivalen. Det viser seg at han har vært med helt fra

begynnelsen. Initiativtakeren til festivalen, Marit Laland, tok kontakt med blant annet Hylland Eriksen og Jostein Gaarder som begge hadde hytte i området, og lurte på om

dialogsituasjonen nesten utopisk. På universitetet hender det at du ser et glimt av den i lunsjen.

Men det er også noe litt mer grunnleggende som bringer antropologien og idéhistorien ganske nær hverandre, interessen for det som er annerledes. Begge fagområdene er en form for oversettelsesarbeid, og det er en implisitt komparativ dimensjon også i idéhistorien

de var interessert i å bidra til en filosofifestival i Kragerø, som etterhvert ble «På kanten». I de ti årene som har gått siden den gang har Hylland Eriksen bidratt hvert år (muligens med ett unntak) som foredragsholder, panelmedlem eller som saksofonspiller i akademikerbandet, som vi hadde gleden av å lytte til tidligere på festivalen. Men hva er så verdien av en slik festival for en akademiker? Hylland Eriksen forklarer at det er tverrfagligheten og den uformelle plattformen som gjør en slik festival til noe verdifullt og såregent.

– Ikke bare kan du høre foredrag fra folk som kan noe annet enn deg selv og lære noe av dem, men du kan faktisk også utveksle kunnskap med dem. Du kan lære andre noe og de kan lære deg noe. Du får en opplevelse av at du faktisk er en del av en genuin intellektuell samtale, og det er det ikke så ofte du får mulighet til på universitetet. Vi er jo også styrt av virksomhetsplanlegging og publiseringspress og økende studenttall og økende administrasjon, ting som fyller opp arbeidsdagen og som gjør denne sokratiske

Molo: – Tverrfaglighet er jo noe man snakker veldig mye om, også på universitetet, men det kan virke som det blir mye snakk og lite handling. Det er kanskje også en annen form for tverrfaglighet vi møter på en festival som dette?

– Ja, dette synes jeg er en veldig verdifull form for tverrfaglighet, også fordi det er mange her fra utenfor academia: Folk som har noe å komme med, men som ikke er aktive forskere. Jostein Gaarder og Finn Skårderud er ikke en del av academia, men jeg betrakter dem likevel som ganske viktige intellektuelle og interessante samtalepartnere. Det er ingen strukturelle incentiver for tverrfaglighet på universitetet, det er det som er problemet. Det er lite penger der, det er få prosjekter. Publikasjoner, altså det som gir forskere prestisje, er stort sett innenfor enkeltfag.

Hylland Eriksen konkluderer med at slike tverrfaglige pusterom som «På kanten» av den grunn spiller en viktig rolle – også for akademikerne selv.

Illustrasjon: Victoria Ydstie Meyer



# INTERVJU: BIRGER JÅSUND

*Victoria Ydstie Meyer og Endre Ugelstad Aas*



**En idéhistorieutdanning kan åpne mange dører, selv om den til tider kan virke å være lite matnyttig for mange unge studenter. Den særegne tverrfagligheten, den historiske bevisstheten og ikke minst den gode formidlingsevnen man tilegner seg i arbeidet med fortidens idéer og tankestrømninger er en god inngangsportale til en rekke yrker. Dette er noe vi i Molo-redaksjonen forsøker å vise med intervjuerien «idéhistorikere i arbeid».**

Vi sitter i TV-resepsjonen på NRK i en stilfull, enkel skinnsofa med noe abstrakt, merkelig kunst på veggen og venter på en prat med kulturjournalist Birger Jåsund om hva faget kan bidra med i journalistbransjen. Han har hovedfag i idéhistorie fra UiO, er til daglig programleder i Kulturnytt på NRK P2 og er en kjent stemme for alle som skrur på radioapparatet i ny og ne. I følge twitter-kontoen hans er han: «Journalist i NRK Nyheter. Tobarnspappa og dreven husmor. Optimist på kort sikt. Pessimist på lang sikt. Optimist på skikkelig lang sikt.» Han møter oss i en litt hektisk stemning og etter litt kluss med gjesteinnloggingen begynner den muntre kulturformidleren med å gi oss en kjapp, men underholdende omvisning på sin

arbeidsplass. Etter å ha ledet oss gjennom en trang passasje som gav inntrykk av å være en liten bit av et innviklet offentlig bygg, blir vi konfrontert med kanalens nyhetsredaksjon. Her viser Jåsund oss blant annet studioet der Dagsnytt 18 skal ha sending om noen timer. I hjørnet sitter Nina Owing og forbedrer kveldens dagsrevy, mens krimforfatter Jørn Lier Horst passerer oss i sidesynet med et kamera klint oppi ansiktet. Vi blir deretter ledet opp i annen etasje, hvor Jåsund viser oss kjøreplanen til dagens sending. Det manglet enda et par innslag og vi forstår at det er derfor stemningen er noe hektisk. «Det er klart man blir litt stresset, men det løser seg alltid til slutt, hvis ikke har jeg noen faste fraser jeg kan fylle på med mot slutten», sier Jåsund

kjekt og smiler. Vi setter oss ned i en sofa på pauserommet og begynner friskt ut med å spørre om det er noen sammenheng mellom idéhistoriefaget og journalistikk:

**– Mange i mediebransjen synes å ha en bakgrunn fra idéhistorie. For å nevne noen kan vi jo trekke frem kulturredaktør i Klassekampen, Håkon Flemmen, utenriksmedarbeider i Morgenbladet Simen Ekern og tidligere redaktør i Ny Tid Dag Herbjørnsrud. Følgelig kan det virke som om idéhistorie som fag er en god inngangsport for de som ønsker å formidle kulturstoff. Er det noe konkret fra idéhistoriefaget du har tatt med deg inn i arbeidet som kulturjournalist?**

– Idéhistorie er jo uhellsvangert svakt på metode, og sånn sett har det nok ikke kommet metodisk inn i journalistikken. Jeg tror kanskje det er vel så greit å snu hele spørsmålet på huet og heller spørre hva det er som gjør at folk som har en sterk formidlingslyst velger idéhistorie som fag. Jeg tror folk som har en formidlingslyst og en kulturinteresse ofte synes idéhistorie er et bra fag fordi det gir en bred tilnærming til kulturformidlingen. Jeg jobbet jo som journalist allerede før jeg begynte på idéhistorie. Opprinnelig begynte jeg på juss, mens jeg jobbet i Budstikka, men så sluttet jeg på jussen fordi jeg simpelthen ikke var så flink. Så tok jeg historie mens jeg begynte å jobbe i Universitas. Og så var jeg ikke noe flink i det heller. Men idéhistorie var jeg ganske flink i. Både juss og historie er jo utmerkede fag, men jeg søkte nok hele tiden noe ”annet”, som jeg ikke hadde helt forløst i de to fagene. Jeg tror jeg fant dette ”andre” i idéhistoriefagets forsøk på å finne svar på hva det er som har motivert folk til å gjøre det de gjorde, hvorfor de gjorde det, og hva de tenkte. Og dette interesserer meg også som kulturjournalist; kulturjournalistikken

er jo interessert, ikke bare i nyhetene, men også i å finne ut av hvorfor tingene er som de er. Med en gang man begynner å tenke slik er man jo både, rent akademisk, inne i idéhistorien, og journalistisk inne i kulturjournalistikken. Idéhistorie er noe kvalitativt annerledes enn historie. Det dreier seg ikke bare om at folk handlet slik og slik og å lære seg oppramsing av hendelser, som historiefaget for øvrig er ganske fullt av, i hvert fall på grunnfagsnivå. Jeg har ikke et vondt ord å si om historie – historie er både nødvendig og et gøyalt fag, men jeg synes det manglet noe. Det var min interesse for motivasjonsfaktoren i historien og hvordan mentaliteten spiller inn i historiske prosesser som ledet meg frem til idéhistorie.

**– Hva skrev du hovedfagsoppgave om? Jåsund forteller oss at han skrev om Georg Henrik von Wright, den finske filosofen som overtok etter Wittgenstein i Cambridge.**

– Han var spesielt opptatt av språkfilosofi og var et ekstremt dyktig, talentfullt og klokt menneske. Men han gikk vel strengt tatt på en liten mental smell der nede i Cambridge. Han synes ikke han fylte skoene helt så han flyttet tilbake til Finland der han fortsatte med filosofien. Han var et veldig samfunnsengasjert menneske og spesielt opptatt av hvordan det kunne ha seg at vi mennesker, med all vår intelligens og all vår fornuft kunne skape noe så grusomt som atombomben. Han begynte å lete seg frem i idéhistorien for å finne svar på hvordan fornuften egentlig kunne slå ut i sin motsetning. Og det var dette sivilisasjonskritiske forfatterskapet jeg skrev om. Et veldig kult forfatterskap! Jeg anbefaler alle å lese ham! proklamerer Jåsund ivrig.

**Vi undrer på om kulturjournalisten som sitter foran oss virkelig leser finsk og spør om det ikke også tidligere var et krav om å lese originaltekster på det språket de ble publisert på. Von**

**Wright publiserte vel ikke på norsk eller engelsk?**

– Nei, han skrev på svensk! Jeg kommer aldri med de gode poengene før helt til slutt, legger Jåsund til og svinger fingeren i luften. – Det var faktisk en av motivasjonene mine for å skrive om ham. Det var en veldig spennende prosess å skrive om von Wright, men problemet med ham var for meg at han skrev så utrolig godt og sympatisk, så det var vanskelig å gå løs på det med et kritisk blikk. Du kan ha det kritiske blikket så mye du orker, men du blir sjarmert likevel. Det var sikkert også en svakhet ved min hovedoppgave. Men et fabelaktig gøyalt tema å skrive om!

**– Har du noen råd til idéhistorie-studenter som ønsker å jobbe med kultur- og samfunnsjournalistikk?**

– Det er ingenting å vente på! Det er ingen som står og venter på en ferdigutdannet idéhistoriker, sier Jåsund med en alvorlig mine. – Det er så flust av skriveføre mennesker rundt omkring og det er flust av akademikere også. Kombinasjonen fagkunnskap og godt håndverk er det på den annen side ikke så mye av. Det er jo ingen som tror på heltidsstudenten lenger, og det har de ikke gjort på 10-20 år. Så det er ingen vits i å ha det som et ideal. Hvis du skal leve som en formidler av kultur, med bakgrunn i idéhistorie, så spiller det ikke noen rolle om du har A eller B som karakter. Det som spiller en rolle er at du kan vise til at du kan brukes til noe. Er det du skriver interessant? Er det lesbart? Hvis noen begynner å lese teksten din, vil de da fascineres og lese den i sin helhet? For å kunne det så må du enten være ekstremt talentfull, eller så må du rett og slett øve. Så mitt klare og tydelige råd til folk som vil skrive og formidle er å bare begynne. Sett i gang! Få erfaring, få publisert. Nu!

**– Kan vi spørre deg hva du leser om dagen? Har det noe som helst idéhistorisk relevans?**

– Nei, jeg fikk skikkelig dosen etter hovedfag og har lest lite idéhistorie etter det. Men alt jeg leser, som har en eller annen form for akademisk eller idéhistorisk grunnlag, vil jeg nok alltid lese med mine idéhistorie-briller. Jeg leste så mye i de årene jeg holdt på med hovedfag at jeg ble nesten gal. Dette er altså 15 år siden, men nå begynner jeg å merke at jeg får lyst til å lese igjen. Når man jobber som journalist så ender det opp med at man leser ting som er relevant for jobben. I går leste jeg for eksempel ferdig den nye Lundestad-boka. Før det leste jeg Vetle Lid Larssen. Før det leste jeg Elena Ferrante, tror jeg. Jåsund faller i staver og tenker tilbake. I mellomtiden rusher Ole Torp inn i rommet vi sitter i. «Ja, der er Ole! Han har pyntet seg for anledningen», sier Jåsund forklarende og blunker lurt. Vi nikker pent til en dresskledd Ole Torp som hilser høflig og bekrefter kort at han vel har pyntet seg, før han strener videre inn i det store NRK-maskineriet.

– Jeg har lyst til å begynne på Garffs Kirkegaardbok "SAK". Den står og venter. Gadamer står også å venter, men muligens nok litt lenger frem i tid, ler Jåsund nølende.

**Vi skyter inn et spørsmål om den nye mastergraden i europeisk tekst-kultur og lurer på om Jåsund har noe å utsette på sammenslåingen av kultur-historie og idéhistorie.**

– Jeg baserer meg ikke på fagkunnskap i dette spørsmålet, men jeg er nok prinsipielt motstander av å slå sammen fag. Jeg synes det er trist hvis idéhistorikere mister noe i denne prosessen. For når du slår fag sammen får det mest sannsynlig et annet navn for eksempel, og hvis det mister identitet så mister det også karakter og så mister det kanskje autoritet. I så måte er jo universitetet med på å svekke faget og det er i så fall synd.

**Vi funderer litt på dette før vi spør Jåsund om han hadde noen spesielle faglige interesser som student: hadde**

### **du noen tenkere eller en periode du var spesielt interessert i?**

– Jeg har alltid latt meg fascinere av 1800-tallet. Musikken og ikke minst litteraturen. Dostojevskij og gjengen. Beethoven! Det var liksom, unnskyld uttrykket, en tid med litt ordentlig kuk i. Det var dramatiske spørsmål med dramatiske konsekvenser. Mye av moderne filosofi har jo tutlet seg inn i noe språklig dill av abstraksjoner som gjør ting helt uinteressant. Jeg synes jo mer abstrakt fagfeltet blir, om det er matematikk eller filosofi eller musikk for den sakens skyld, jo mindre interessant blir det.

### **Vi humrer litt av dette livlige innlegget for 1800-tallet og konstaterer at vi nå har alt vi trenger.**

– Men jeg har et svar til da! sier Birger engasjert, og det er knyttet til hva likheten mellom journalistikk og vitenskapelig metode er. For det er jo ikke alltid like tydelig å se den sammenhengen når du forholder deg til norsk presse. Jeg mener det er en veldig viktig likhet mellom det du lærer på universitetet og det du skal gjøre som journalist. Det ene er, og dette er helt ex.phil-basis og ikke veldig avansert, men som journalist setter man opp en hypotese om noe man tror er riktig, og så går man ut i verden og prøver å undersøke holdet i den hypotesen, og hvis den viser seg å stemme, så har man en sak og man kan så publisere den. Problemer i mye av pressen i dag, og jeg går ikke fri for det selv heller, er at produksjonspresset er så høyt. Så man lager seg en tese og leter etter folk som bekrefter tesen i stedet for å lete etter ting som motbeviser tesen. Og når man har funnet en stemme som bekrefter tesen, har man en sak.

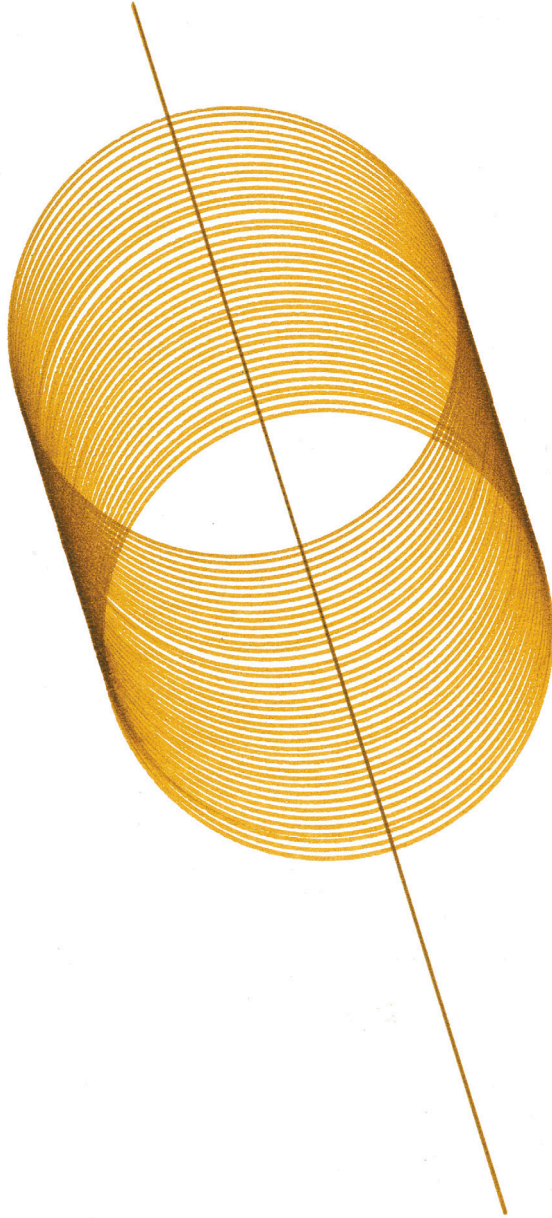


De fleste journalister har hatt to-tre fag på universitetet og kan vitenskapelig metode, så de bør bruke den, men det er lett å glemme i hverdagen hvor det går så fort unna.

På veien ut knipser vi et par bilder av en glisende Jåsund foran den noe sterile venteromskunsten, som trolig mangt et kjent fjes har forsøkt å fortolke, og lar intervjubjektet haste seg tilbake til å forberede Kulturnytt som skal på lufta om noen få strakser.

Illustrasjon: Sara Gretteberg







# MASTERBESKRIVELSE: RETTSFILOSOFI I ITALIA PÅ 1700-TALLET

EN IDÉHISTORISK ANALYSE AV F.M.  
PAGANOS IDEER OM RETT.

*Omid Shahibzadeh*

Frankrikes posisjon som Europas kulturelle og intellektuelle sentrum har utvilsomt kastet en skygge over resten av de europeiske landenes bidrag til 1700-tallets intellektuelle liv. Frankrike trekkes ofte frem som opplysningstidens sentrum, og det med god grunn. Det er likevel verdt å merke seg at opplysningsbevegelsen var en intellektuell strømning som gikk langt utover Frankrikes landegrenser. Den amerikanske revolusjonen er et godt eksempel på hvor stor rekkevidde opplysningstidens ideer hadde.

Denne masteravhandlingen undersøker den italienske delen av opplysningen. Den italienske opplysningen er relativt utforsket og neglisjert av opplysningshistorikere, og det er kanskje ikke så rart: Italia på 1700-tallet var ikke lenger det kulturelle og akademiske sentrum det hadde vært i renessansen. Det var et århundre hvor Italia ble dominert av fremmede makter. Likevel er det viktig å understreke at Italia hadde et ganske rikt og mangfoldig spekter av opplysningstenkere, noe denne masteroppgaven forsøker å demonstrere. I første omgang hadde opplysningen vanskeligere levekår i Italia enn i resten av Europa. Pavestaten hadde fortsatt forholdsvis stor makt, og de heliosentriske og mer sekulære ideene opplysningsfilosofene vekta, falt ikke i særlig god jord hos denne. Mot slutten av 1740-årene så man likevel en økende aksept for opplysningsideene både i Napoli, Milano og ikke minst i Roma. Det er flere grunner til dette, blant annet hadde Napoli på 1730-tallet blitt et selvstendig kongerike, og de nye maktinnehaverne var mye mer positivt innstilt til opplysning og reformer; men kanskje enda viktigere var valget av den nye paven, Benedikt XIV (1740–58). Han oppmuntret til akademisk og kunstnerisk virksomhet i mye større grad enn sin forgjenger, i tillegg vedtok man at ingen av Newtons verker lenger skulle plasseres på kirkens indeks, på tross av de heliosentriske

ideene de forfektet.

I byer som Milano og Napoli begynte man de neste tiårene å se fremveksten av livlige og radikale tenkere, deriblant Cesare Beccaria, en milanese som ble kjent for sin *Om Straff og Forbrytelse* (1764). Den ble oversatt til flere ulike språk, deriblant fransk (med etterord av Voltaire) og engelsk. Beccaria var blant de første tenkerne til å sette spørsmålsteget ved bruken av dødsstraff og tortur som avstraffelsesmetoder. Andre viktige tenkere fra perioden er Pietro Verri (1728–1797), som hadde en lederrolle i Milano, og Antonio Genovesi (1713–1769) som kan sies å være arkitekten bak den andre bølgen av den napolitanske opplysningstenkingen.

Denne masteroppgaven vil ha et spesielt fokus på den napolitanske grenen av den italienske opplysningen. Avhandlingen går i hovedsak ut på å utforske den rettsfilosofiske diskursen i Napoli i siste halvdel av 1700-tallet, med utgangspunkt i to verk av den napolitanske filosofen Francesco Mario Pagano (1748–1799); *Overveielser over den strafferettslige prosess*<sup>1</sup> og *Strafferett og Borgerrett*.<sup>2</sup> Napoli var på 1700-tallet en av Italias, men også en av Europas største byer, kun overgått av Paris og London i befolkningstall. Samtidig var det napolitanske kongedømmet en av Europas minst utviklede stater. Det sto økonomisk mye svakere til i Napoli enn i resten av Europa, og den politiske styringsformen i kongedømmet hadde føydale trekk.

De napolitanske opplysningstenkerne var opptatt av å reformere det politiske, økonomiske og juridiske systemet i Napoli. Pagano kan sees på som det siste leddet i den napolitanske opplysningen og reformprosjektet. Med dette som bakteppe vil jeg forsøke å gi svar på følgende spørsmål: Hva var det som dominerte den rettsfilosofiske diskursen i Napoli og Italia på 1700-tallet? På hvilken måte er Pagano en representant for denne diskursen? Hvem var han influert av?

Paganos intellektuelle virksomhet kan sies å være en videreutvikling av Beccarias og Genovesis ideer. Oppgavens utgangspunkt vil derfor være å skissere hovedtrekk i den italienske opplysningen, med fokus på Milano og spesielt Napoli for å danne et kontekstuell bakteppe. Genovesi trekkes frem av den italienske opplysningshistorikeren Franco Venturi (1914–1994) som drivkraften bak den andre bølgen av den napolitanske opplysningen. Han går så langt som å si at de aller fleste napolitanske opplysningstenkere enten er direkte eller indirekte influert av Genovesi.<sup>3</sup> Genovesi hevdet at siden statsmakten ikke representerte offentlige, men private interesser, måtte den gjennomgå reformer og en form for desentralisering. Dernest måtte man fokusere på handel; lover og reguleringer som sto i veien for fri handel måtte fjernes slik at man kunne stimulere til økt handel og forhåpentligvis danne en slags middelklasse. Man skulle også forsøke å utdanne befolkningen, å være bevisst på at folket var en sterk sosial faktor man ikke bare måtte aktivere, men også søke å forstå og, om mulig, veilede i riktig retning. Genovesi mente også at rettssystemet burde gjennomgå forandringer, selv om rettstenkingen har en noe perifer posisjon i tenkingen hans.

Pagano, som var student av Genovesi, videreførte reformtanken. Han fokuserte dog i mye større grad på rett enn mentoren sin. Pagano mente at det juridiske systemet hadde behov for drastiske forandringer. Man måtte etablere et rettssystem som fulgte visse spilleregler: det skulle ikke kunne misbruke sin makt eller styres av private interesser. Han ville ha en systematisert kodifisering av lover og argumenterte for at man burde ha et universelt lovverk, ikke bare i det napolitanske kongedømmet, men i hele Europa. Pagano var veldig nær å se ideene sine satt ut i livet. Napoli ble midlertidig en republikk etter at bourbon-styret ble avsatt i 1799, og Pagano var den som hadde ansvaret for å forfatte republikkens konstitusjon. Republikken ble ironisk nok styrtet ved hjelp av folket og kongedømmet ble gjeninnført. I 1799 ble Pagano dømt til døden av dommeren Vincenzo Speciale (1760–1811), som skal ha gitt han følgende beskjed før henrettelsen: «Ledelsen [til republikken] er dømt til å dø, retten skyr deg, og folket ønsker det». Til dette skal Pagano ha svart: «Folket er på ville veier, men jeg ville dødd lykkelig dersom folket hadde en vilje, og kunne pålegge denne på sine ledere.»<sup>4</sup>

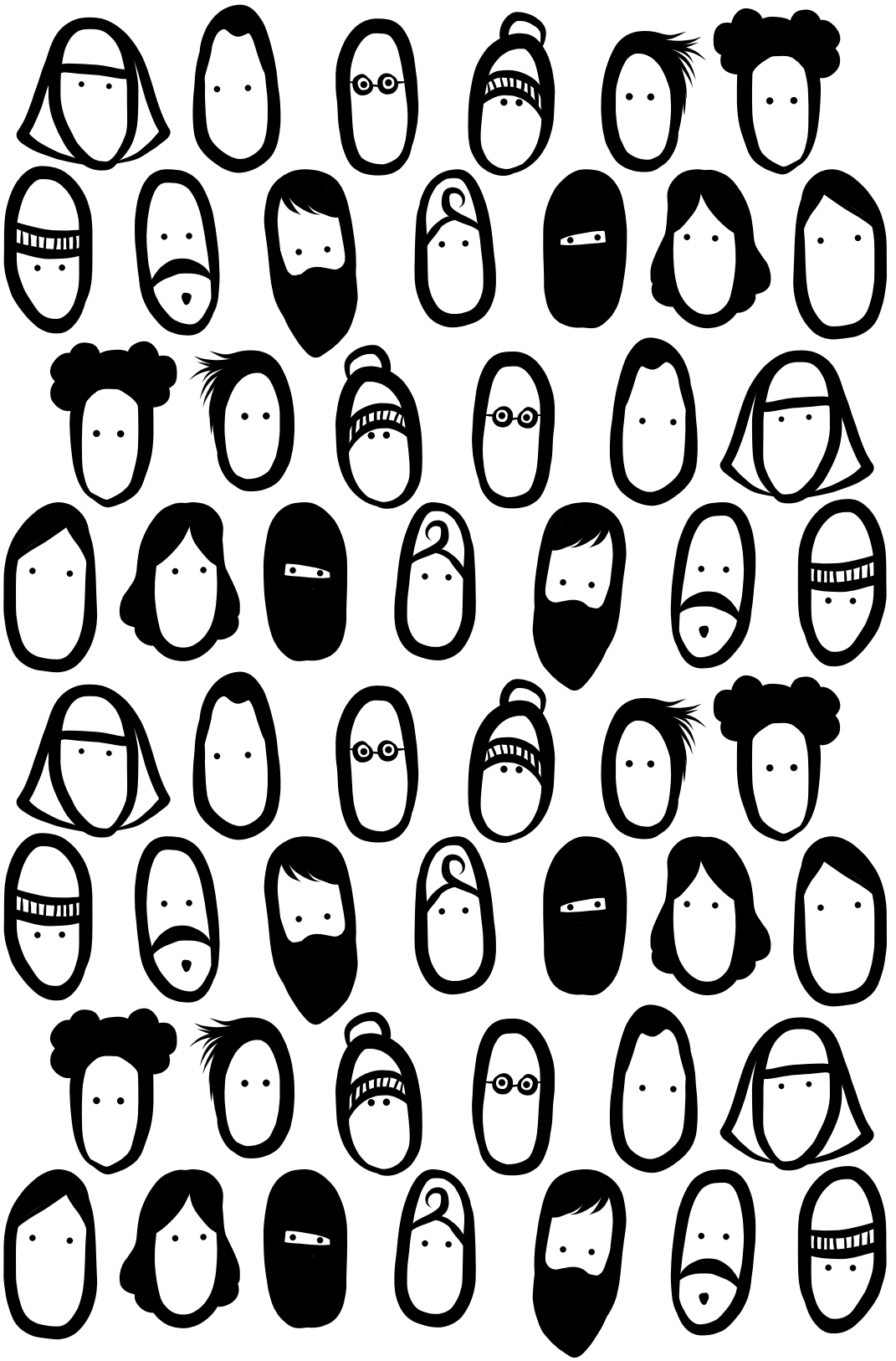
#### Noter:

1. Francesco Mario Pagano, *Considerazioni Sul Processo Criminale*, (Bologna: Il Mulino, 2010).
2. Francesco Mario Pagano, *Giustizia Criminale e Libertà Civile*, (Roma: Editori Riuniti, 2000).
3. Franco Venturi, *Settecento riformatore - Da Muratori a Beccaria*, (Torino: Einaudi 1969), 586.
4. Francesco Mario Pagano, *Giustizia Criminale e Libertà Civile*, innledning av Roberto Rancinaro (Roma: Editori Riuniti, 2000), 15.

#### Bibliografi:

- Pagano, Francesco Mario. *Giustizia Criminale e Libertà Civile*. Innledning av Roberto Rancinaro. Roma: Editori Riuniti, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Considerazioni Sul Processo Criminale*. Bologna: Il Mulino, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Giustizia Criminale e Libertà Civile*. Roma: Editori Riuniti, 2000.
- Venturi Franco, *Settecento riformatore - Da Muratori a Beccaria*. Torino: Einaudi, 1969.

Illustrasjon: Nora Husby



**MASTERBESKRIVELSE:  
FRA FORSKNING  
TIL FORKYNNELSE:  
NORSKE TEOLOGER OM  
JESU OPPSTANDELSE**

**EN IDÉHISTORISK ANALYSE AV  
PREKENTEKSTGJENNOMGÅELSER FOR 1. OG  
2. PÅSKEDAG FRA 1970 TIL 2009**

*Ingvild Hellenes*

Jesús fra Nasarets liv er svært omdiskutert. Særlig evangeliene forteller om hvordan Jesus ble levende etter å ha vært død i tre dager. Diskusjonene rundt dette antikke kildematerialet går for fullt i fagmiljøer for teologi og bibelforskning. I min masteroppgave som var ferdigstilt våren 2015, ønsket jeg å finne ut mer om hvordan norske teologer forholder seg til oppstandelsen som hendelse.

Hver påske går teologer på talestolen for å formidle påskens sentrale budskap til tilhørerne. Teologene som arbeider i kirken befinner seg i en interessant posisjon, både som fagfolk og popularisatorer. De fleste har en lang teologisk utdanning bak seg, og sitter på mye kunnskap om problemstillinger som dukker opp for eksempel i møte med ulike teorier om hvordan man fortolker tekster fra Det nye testamentet (NT). Samtidig skal de flere ganger i måneden forkynne et budskap med utgangspunkt i disse kildene til den vanlige kirkegjenger i menigheten. Dermed har de mulighet til å forme forståelsen av kristen tro hos mennesker uten teologisk utdanning.

Mitt primærmateriale for oppgaven var skriftlige forberedelser til prekener for 1. og 2. påskedag fra tidsskriftene *Luthersk Kirketidende*<sup>1</sup> (LK) og *Teologi for Menigheten*<sup>2</sup> (TFM) som senere ble *Nytt Norsk Kirkeblad*<sup>3</sup> (NNK). Tidsskriftene har prester i Den norske kirke som hovedmålgruppe. Tidsskriftene er historisk sett knyttet til hver sin teologiske utdanningsinstitusjon, henholdsvis Det teologiske menighetsfakultetet (MF) og Det teologiske fakultet (TF). En av de faste spaltene i tidsskriftene forsøker å hjelpe prestene med forberedelsene til de kommende søndagsprekener. Disse kalles gjerne tekstgjennomgørelser, og inneholder faglige refleksjoner rundt bibelteksten det skal prekes over. I tillegg foreslår skribenten ofte hvordan forkynneren kan gjøre bibelteksten

relevant og aktuell for tilhørerne, og gir tips til salmer og gjennomføring av gudstjenesten. I den innledende fasen av prosjektet gikk jeg gjennom de 144 tekstgjennomgørelser for 1. og 2. påskedag som er tilgjengelige i perioden 1970–2009. Ut fra disse valgte jeg et hovedmateriale på ti tekstgjennomgørelser, men benyttet meg av større deler av materialet i analysen.

Mitt hovedspørsmål var: Hva mener teologene om Jesu oppstandelse, slik det kommer til uttrykk i tekstgjennomgørelsene? Jesu oppstandelse er i kristen tro en av de mest sentrale hendelser. Dermed er det veldig interessant å se om teologer endrer syn på dette, og i så fall hvorfor. Jeg valgte å arbeide ut fra to underspørsmål. Det ene var: Hvordan forstår teologene oppstandelsen som hendelse? Her ligger fokuset på evangeliene som historisk materiale. Det andre underspørsmålet var: Hva mener teologene med «å tro» på oppstandelsen, og hva slags betydning har oppstandelsen for nåtiden? Her har jeg undersøkt hvordan teologene knytter sammen hendelsene beskrevet i NT med nåtiden. For å belyse spørsmålene satte jeg teologenes tenkning inn i kontekst av den generelle utviklingen i internasjonal forskning på NT og Jesu liv, med hovedvekt på de siste to hundre år. I tillegg til utvikling i norsk samfunn og kirkeliv den samme perioden. Jeg ønsket spesielt å finne ut om utvikling i NT-forskning har fått innflytelse på hvordan teologene i mitt materiale omtaler Jesu oppstandelse.

Flere funn i min undersøkelse antyder at dette er tilfellet. Mange av teologene bruker forskning når de diskuterer om evangeliene er troverdige historiske kilder. Jeg fant allikevel at TFM/NNK i større grad enn LK speiler utviklingen som skjer innen forskningsfeltet. Dette har sannsynligvis en sammenheng med den historiske bakgrunnen for TF og MF. Spørsmål rundt maktforholdet mellom

kirkens bekjennesskrifter og utvikling i bibelforskning var et av stridsspørsmålene som førte til MFs opprettelse i 1907.<sup>4</sup> TF har historisk sett i større grad enn MF vært opptatt av å gå tett på forskningsutviklingen, selv om bibelforskning også har vært viktig ved MF.

For mange av teologene er det viktig å understreke at oppstandelsen har skjedd i historien, og at mennesker må ta dette innover seg. De aller fleste ser ut til å mene at Jesus sto fysisk opp fra de døde. Hos flere, spesielt i LK, gjøres dette til et helt sentralt poeng: «Dersom ikke Jesus ble levende igjen etter å ha blitt korsfestet og drept, så er et vesentlig hovedpunkt i de nytestamentlige evangeliene løgn.»<sup>5</sup> Men i NNK finner vi også eksempler på teologer som stiller spørsmålsteget ved nødvendigheten av at Jesus sto

opp fysisk: «Bare hvis Kristus oppstår med et åndelig legeme, kan han inkarneres og materialiseres i våre liv i dag, bare slik kan han komme til oss i nattverden, og legemliggjøres i fellesskapet om gjennom vår etterfølgelse av han.»<sup>6</sup> Oppstandelsen diskuteres, både som fysisk, historisk hendelse og som symbolsk hendelse, og forskning benyttes ofte til å bygge opp under ulike forståelser av hva som skjedde.

Endring i forkynnelse kan føre til endring i kirkegjengeres forståelse av kristen tro. Teologers syn på oppstandelsen får ringvirkninger, og dette har dermed vært et interessant tema å forske på. Jeg har funnet ut at så godt som alle teologene mener at Jesu oppstandelse er helt sentral, men forståelsen av hva som skjedde, og hva slags konsekvenser den har, er ikke entydig.

#### Noter:

1. *Luthersk Kirketidende*, årgangene 1970–2009.
2. *Teologi for Menigheten*, årgangene 1973–1991.
3. *Nytt Norsk Kirkeblad*, årgangene 1991–2009.
4. Einar Molland, *Norges kirkehistorie i det 19. århundre*, bd 2, (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1979), 272–282.
5. Stephen Reid, «1. påskedag», *Luthersk Kirketidende* 2006, nr. 5, 129.
6. Ivar Bu Larssen, «En eksistensiell forståelse av oppstandelsen». *Nytt Norsk Kirkeblad* 2009, nr. 2, 62.

#### Bibliografi:

- Larssen, Ivar Bu. «En eksistensiell forståelse av oppstandelsen». *Nytt Norsk Kirkeblad* 2009, nr. 2.  
 Molland, Einar. *Norges kirkehistorie i det 19. århundre*, bind 2. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1979.  
 Reid, Stephen. «1. påskedag» i *Luthersk Kirketidende* 2006, nr. 5.





# REISEBREV FRA HEIDELBERG

*Aurora Jacobsen*

Mellom en bachelor og en master i idéhistorie, reiste jeg et halvt år til den sørvesttyske byen Heidelberg, for å lære meg tysk. Tyske filosofer – særlig fra tidlig 1900-tall, som har modernitet som sitt emne – er nemlig mitt interessefelt. Dessverre hadde jeg ingen tysk-kunnskaper, hvilket man trenger dersom man vil studere tyske filosofer til sitt master-prosjekt, slik jeg planlegger å gjøre. Det mest effektive for å lære seg tysk ble dermed å reise til det landet hvor de snakket dette språket best.

Heidelberg er en forholdsvis liten tysk by, med 150 000 innbyggere. Av dem er ca. 30 000 studenter. De utgjør dermed en viktig del av bybildet. Det gjør også turistene, for Heidelbergers idylliske plassering, slottsruinen, og de vakre, gamle murbygningene har gjort byen til et yndet turistmål. Byen er spesielt

godt bevart, for under andre verdenskrig holdt en amerikansk militærbase til her (den ble for øvrig ikke flyttet før i 2013), hvilket gjorde at byen ikke ble bombet. Brostein og pastellfargede hus fra 1700-tallet preger *Altstadt*, Heidelbergs sentrum. Her ligger også flere universitetsbygninger, som huser de fleste humanistiske fagene.

UiO ser helst at idéhistoriestudenter utveksler til Frankfurt (IFIKK har avtale med Frankfurt, ikke med Heidelberg), og universitetet der tilbyr sannsynligvis mer fagrelevante emner enn i Heidelberg. Jeg kan dog anbefale Heidelberg som studieby: Byen er kanskje den vakreste jeg har vært i noen gang. Det er et av de sjeldne stedene hvor virkeligheten matcher postkortene. Størrelsen på byen gjør at den nok ville føles for liten for et lengre studium, men for et halvt år er



den perfekt. Det er også mange spennende og historiske byer å besøke i området, som Frankfurt, Mannheim, Tübingen, München og Strasbourg.

Universitetet i Heidelberg er Tysklands eldste. Det ble grunnlagt i 1386, og er nå et av landets beste. Femtifem av historiens nobelprisvinnere (hovedsakelig innen naturvitenskap) har en tilknytning til universitetet.

Jeg reiste til Heidelberg med det mål å lære meg tysk, ikke å studere idéhistorie. Jeg tok ett emne i kulturhistorie og to i sosiologi, fordi disse tilbød studier om modernitet og kritisk teori, som er mine interessefelt. Emnene har alle vært såkalte seminarer, hvor det er én dosent som leder diskusjonen, men det er stort sett studentene selv som snakker. Undervisningen preges av at det er

{ [B]yen er kanskje den vakreste jeg har vært i noen gang.  
Det er et av de sjeldne stedene hvor virkeligheten matcher  
postkortene. }

Ingen andre universiteter i Tyskland kan skilte med så mange. Dessuten har størrelser som Hegel, Hölderlin, Karl Jaspers, Hannah Arendt, Hans Georg Gadamer, Jürgen Habermas og Max Weber studert eller jobbet ved universitetet. Jeg har for eksempel hatt undervisning i Webers tidligere bolig. Som idéhistoriestudent blir det altså ekstra inspirerende å studere i Heidelberg, hvor historien sitter i veggene hvor enn man går.

For idéhistoriestudenter kan det dog være vanskelig å finne emner. Idéhistorie er som kjent hovedsakelig et skandinavisk fag, og på kontinentet er idéhistorisk lærdom ofte innbakt i for eksempel filosofifaget. Filosofifagene i Heidelberg er imidlertid mer orientert mot kontinental filosofi enn filosofiemnene på UiO, så de kan være relevante for en utvekslingsstudent fra idéhistorie. Vintersemesteret 2014/15 gikk blant annet filosofiemnene «Etikkens idéhistorie» og «Schillers brev om menneskenes estetiske oppdragelse». Hegel er også godt representert i den filosofiske emnekatalogen. Det vitner om en annen, mer historisk-filosofisk orientering en UiOs analytiske.

studenter som snakker *med* hverandre, ikke at en professor snakker *til* en forsamling. Praten går derfor raskere og er mer utydelig, så det var tidvis krevende å følge med på hva som ble sagt i undervisningen.

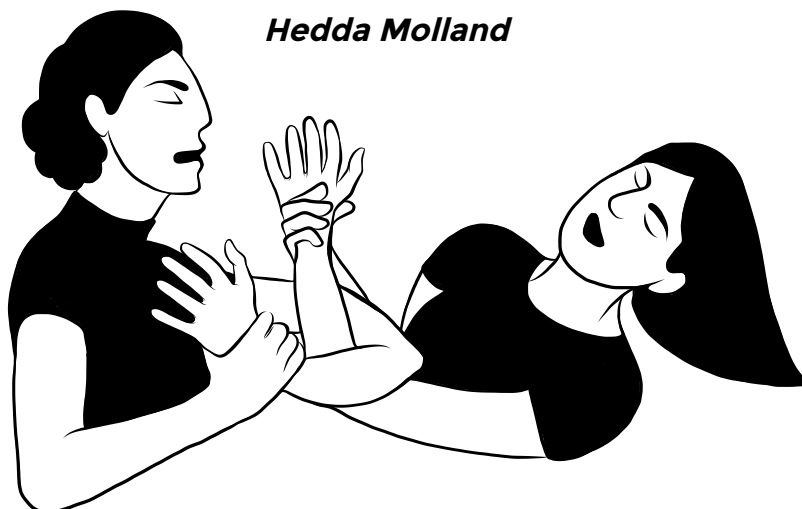
For dem som ønsker å lære seg et nytt språk raskt og effektivt, er utveksling ideelt. Jeg begynte å lære meg selv tysk åtte måneder før avreise til Heidelberg, og nå som jeg er tilbake fra oppholdet, ligger mine språkkunnskaper mellom B2.2. og C1.1.-nivå, som betyr at jeg behersker språket særdeles godt (C2.2. betyr at man behersker språket som sitt eget morsmål). Å være omgitt av språket til enhver tid, og bli tvunget til å bruke det hver dag, er den beste måten å få det under huden på. Ved å studere på tysk fikk jeg dessuten trening i det akademiske språket, så vel som det mer hverdagslige jeg snakket med tyskere og andre utvekslingsstudenter.

For idéhistoriestudenter som vil ha mer fagrelevante emner, er kanskje Frankfurt et smartere valg. Men om dere utveksler dit i stedet: Reis til Heidelberg! Det ligger bare én times togtur unna.

# ANMELDELSE: SLAGSMÅL I REKKENE ELLER FREDELIG PROTEST

HVA HAR SOSIALE BEVEGELSER Å SI FOR  
IDÉHISTORIEN?

*Hedda Molland*



*Slagmark: Tidsskrift for idéhistorie*  
*Nummer 71 «Sociale bevægelser og politisk protest»*  
*Aarhus 2015*

Det idéhistoriske tidsskriftet *Slagmark* kom i vår ut med et nytt nummer (nr. 71), med tema «Sociale bevægelser og politisk protest». Tidsskriftet, som ble startet opp i 1983, utgis av Aarhus universitetsforlag. Redaksjonen består av forskere og Ph.D.-kandidater fra ulike universiteter, med sentrering rundt Aarhus universitet. I motsetning til i Norge, hvor vi i mange år har hatt tidsskriftet *Arr*, og nå også studenttidsskriftet *Molo* (som du sitter med i hånden), er dette det eneste rent

idéhistoriske tidsskriftet som utgis i Danmark. Selv om den faglige tilnærmingen er spesi-  
fikk, søker tidsskriftet et tverrfaglig publikum, og skriver på sine nettsider: «Tidsskriftet henvender sig til idéhistorikere, filosofer, kunsthistorikere, sociologer, politologer, litteratur og andre, der er interesserede i at tænke med historie».<sup>1</sup>

Temaet for nummeret vekker assosiasjoner til viktige endringer og brudd i nyere historie. Sosiale bevegelser og politiske protester har gjerne intellektuelle tradisjoner og ideologier som drivende kraft og bakenforliggende argumentasjon, samtidig som de skaper nye perspektiver og realhistorisk endring

og utvikling. De kan også ha kulturelle og sosiale faktorer som sin katalysator. Dermed presenterer temaet «Sociale bevegelser og politisk protest» en mulighet for refleksjon over overganger og møtepunkter mellom ulike fagtradisjoner innenfor historiefaget.

## #71

Introduksjonsvis presenteres rammene for nummeret, og det diskuteres hvilken rolle protester og bevegelser kan inneha i historieproduksjon. Redaktørene argumenterer for et transdisiplinært siktemål, og mener med nummeret å presentere ulike intellektuelle strømningers tilnærming til tematikken. Slik presenterer nummeret på den ene siden teoretiske tradisjoner, taktikker og spørsmål, og på den andre siden kasusstudier. I det redaksjonelle forordet konkluderer redak-

arbeid med både ny og tradisjonell tematikk. Nummerets første essay presenterer et teoretisk perspektiv, hvor Andreas Beck Holm diskuterer den marxistiske bevegelsens idé om et «subjekt», en politisk aktør i form av en slags ideell proletar, og denne ideens møte med en mindre ideell virkelighet. I motsatt ende av skalaen finner vi Mathias Herup Nielsens kasusstudier av den politiske og sosiale situasjonen rundt kontanthjelpsmottagere i Danmark de siste par årene, og hvordan mottagernes erfaringer manifesterte seg i ulike protestformer: sivile, industrielle og domestiske, som Nielsen benevner dem. Vi kan kanskje si at Camilla Mørk Røsvik og Thomas Palmelund Johansens studie av fenomenet «craftivisme», og hvordan det har utartet seg i relasjon til feminismebevegelsen fra 1800-tallet og frem til i dag, befinner seg



## Sociale bevegelser og politiske protester har gjerne intellektuelle tradisjoner og ideologier som drivende kraft og bakenforliggende argumentasjon.

tørene: «Med utgivelsen av SLAGMARK #71: *Sociale bevegelser og politisk protest* setter vi teoretisk og empirisk fokus på de sociale bevegelser og protestformers bidrag til social og samfundsmæssig forandring» (12). Inkludert i nummeret er også et intervju med den politiske tenkeren Chantel Mouffe som tar for seg forholdet mellom sosiale bevegelser og demokratisering, politisk konflikt, så vel som en utvidet og radikaliseret forståelse av demokrati. I tillegg finner vi en debatt del hvor både faglig diskusjon og samfunnskritikk får spillerom, og flere anmeldelser.

Den tematiske tilnærmingen spenner over en rekke tema, og viser på denne måten hvordan idéhistorie kan være innovativ i sitt

et sted mellom disse ytterpunktene.

I nummeret finner vi også et essay som drøfter bondepolitiske situasjoner i 1800-tallets parlamentariske politikk, og, vår fagtradisjon tro, er det inkludert en tekst om tanker om demokrati under den franske revolusjonen. Tidsskriftet viser sin samtidsrelevans og sitt potensial for debatt, blant annet gjennom et essay av Linda Soneryd og Åsa Wettergren om klimaforandring og institusjonaliseringen av miljøbevegelsen i Danmark og Skandinavia. I et samtidshistorisk perspektiv rettes det også søkelys mot nye former for arbeiderbevegelse som oppstår i møte med nye arbeidssituasjoner i globaliseringsens tidsalder, som den framvoksende

klassen «prekariatet», altså mennesker i midlertidige og «prekære» stillinger. Her kan man se overlapp mellom idéhistorie og andre fagtradisjoner, som sosiologi, kulturhistorie og miljø- og utviklingsstudier.

Det er derimot mindre fokus på politiske protester og bevegelser som ikke lykkes i sitt formål, som for eksempel anarkistbevegelsen på begynnelsen av 1900-tallet. Dette følger for så vidt naturlig av redaksjonens vektlegging av bevegelser som skapte endring.<sup>2</sup> Man kan likevel ikke nekte for

metodologiske tilnærmingene. Det presenteres ulike varianter av historieanalyse, blant annet en dyptgående diskusjon av den historiske betydningen av et bestemt verk, som i Nicolai von Eggers tekst om demokrati og representasjon under den franske revolusjon, og semiotisk kritikk, som i Røsvik og Johannesens essay om craftivism. Samtidig presenteres andre metoder, som for eksempel ovennevnte Soneryd og Wettergrens anvendelse av kvalitative intervjuer, og Flemming Mikkelsens brede diskusjon av politiske

## I et samtidshistorisk perspektiv rettes det søkelys på nye former for arbeiderbevegelse som oppstår i møte med nye arbeidssituasjoner i globaliseringens tidsalder.

at også «mislykkede» protester kan bidra til ideologisk og intellektuell endring og brudd, selv om årsaken til endringen fort blir glemt når seierherrene skriver historien. Et annet fravær som kjennes i tidsskriftet er en diskusjon rundt tankegangen bak autoritære og fascistiske bevegelser. Nå som vi ser en ny oppblomstring av høyreekstremisme i Europa, med for eksempel ulike «defence leagues», ville det vært relevant med en diskusjon om slike bevegelsers betydning for idéhistorien.

### Metoder i utvalg

Som nevnt ønsket redaksjonen å presentere nummerets tema i et transdisiplinært perspektiv. Dette har de også lyktes med, noe som bringer innsikt i hva (dansk) idéhistorie er og kan være. Blant bidragsyterne finner vi, i tillegg til forskere med bakgrunn i idéhistorie og filosofi, også sosiologer, statsvitere og kunsthistorikere. Dette brede utvalget tegner seg også i de ulike

protester, sosiale bevegelser og demokrati i Danmark presenterer ulike statistiske data og grafer.

Det jeg mener kan være relevant å sette spørsmålsteget ved er hvorvidt det kanskje har vært en litt høy vektlegging av samtids-historie, og i den sammenheng, hvorvidt tidsskriftet forblir et idéhistorisk tidsskrift i dette nummeret. Det er naturlig at spørsmålet dukker opp når seks av tolv essayer tar for seg tematikk fra de siste 50 årene, fra Twitter-revolusjoner til miljømobilisering og fremvekst av en ny arbeidsklasse. Likevel mener jeg den røde, idéhistoriske tråden opprettholdes forholdsvis konsekvent, da de fleste av essayene inkluderer diskusjoner av de historiske linjene for bevegelsene og protestformene de tar for seg, og dermed plasserer dem i en historisk kontekst. Det er også verdt å nevne at det har vært en økning i protester og bevegelser som politisk virkemiddel fra demokratiets framvekst til i dag.

### Leservennlighet og form

Tidsskriftet er på mange måter leservennlig. Essayene overskrider sjelden 10 sider, språket er klart og tydelig, og det er god flyt. Jeg stusser litt over fraværet av innrykk ved innledning av avsnitt, noe som gjør det noe vanskelig å få oversikt over sidene, men det er snakk om en tilvenningssak. Oppsettet av tekstene og deres rekkefølge i tidsskriftet framstår dessverre ikke som spesielt intuitiv. Det er ikke klart hvorfor en tekst som tegner lange historiske linjer, som Mikkelsens

vært spesielt relevant for essayet om craftivism, som nettopp diskuterer visuelle og grafiske protestformer.

### Avsluttende bemerkninger

I det redaksjonelle forordet til tidsskriftet argumenterer redaksjonen for at nummeret søker å belyse temaet «sociale bevegelses og politisk protest» fra et transdisiplinært perspektiv som tar høyde for ulike teoretiske og empiriske perspektiver. Dette har de i høyeste grad oppnådd med et tidsskrift som er både lett-

## Også «mislykkede» protester kan bidra til ideologisk og intellektuell endring og brudd.

«Politiske protester, sociale bevegelses og demokrati i Danmark» først kommer midt i tidsskriftet, eller hvorfor man finner diskusjonen av craftivism og dens nettbaserte formidling forholdsvis tidlig, mens Twitter-revolusjonen kommer sent. Det framkommer ikke heller en klar systematisk inndeling hva gjelder teoretisk tilnærming eller lignende.

Jeg savner også illustrasjoner. Med unntak av Mikkelsens tekst, som presenterer noen grafer, finnes det ikke en eneste illustrasjon. På den ene siden kan jeg godt forstå en slik effektivisering, da tidsskriftet beløper seg til 297 sider. På den andre siden mener jeg at illustrasjoner kunne ha hevet leservennlighet og tilgjengelighet, samtidig som det hadde

lest, opplysende og tankevekkende. For meg som masterstudent er det inspirerende å lese både om ulike tematiske vinklinger til et så stort tema, og om de ulike metodene som kan anvendes med idéhistorisk siktemål. Selv om det er noen mangler når det gjelder leservennlighet, spesielt i form av manglende illustrasjoner og et noe kronglete oppsett, er dette et innholdsrikt og interessant nummer som er lett å lese. Man blir raskt inspirert til å bla videre til det neste essayet når man, nesten skuffende fort, har blitt ferdig med et interessant bidrag, og det inspirerer til å tenke nytt om hva idéhistorisk fagtradisjon er i en skandinavisk kontekst.

### Noter:

1. Aarhus Universitetsforlag, «Slagmark», <http://da.unipress.dk/tidsskrifter/slagmark/>.
2. Et unntak er kanskje Rikke Alberg Peters essay om twitter-revolusjoner og feilslåtte protestbevegelses, selv om dette i større grad fremstår som en diskusjon av ulike perspektiver på vår teknologiske samtid.

# ILLUSTRATØRER

**David Ådalen**

**Erlend Grimeland**, studerer design ved AHO.

**Julie Lervik Irvung** har bachelor i grafisk design fra Westerdals.  
[www.julieirvung.com](http://www.julieirvung.com)

**Nora Husby** er bachelorstudent i grafisk design ved Westerdals.  
[www.norahusby.com](http://www.norahusby.com)

**Maiken Misund**  
([maikenmisund@hotmail.com](mailto:maikenmisund@hotmail.com))

**Sara Gretteberg** er bachelorstudent i arkitektur og møbeldesign.  
[www.saragretteberg.com](http://www.saragretteberg.com)

**Simen Røyseland** er bachelorstudent i grafisk design ved Westerdals.

**Suzanne Arnesen** er bachelorstudent i grafisk design ved Westerdals.

**Tim Baumann** har master i sustainable energy, og fotograferer på fritiden.

**Victoria Ydstie Meyer** har bachelor i idéhistorie fra UiO.



# BIDRAGSYTERE

**Aurora Jacobsen** (f. 1992) er masterstudent i europeisk kultur ved Universitetet i Oslo.

**Endre Ugelstad Aas** (f. 1994) er bachelorstudent i idéhistorie ved Universitetet i Oslo.

**Hedda Susanne Molland** (f. 1990) er masterstudent ved senter for utvikling og miljø ved Universitetet i Oslo.

**Ingvild Hellenes** (f. 1987) har en bachelorgrad i Kommunikasjon og livssyn og mastergrad i idéhistorie fra Universitetet i Oslo.

**Martine Johansen** (f. 1990) forfatter av *Hvite jenter kan ikke synge blues*, redaktør for OPS! Oslo Poesisentrum og det skeive kulturtidsskriftet MELK, utdannet journalist og kulturhistoriker .

**Omid Shahibzadeh** (f. 1991) er masterstudent i idéhistorie ved Universitetet i Oslo.

**Sadik Qaka** (f. 1993) er bachelorstudent i utviklingsstudier ved Universitetet i Oslo.


**Stian Gullner Klasbu** (f. 1988) har bachelor i filosofi ved Universitetet i Oslo.

**Thomas Hylland Eriksen** (f. 1962) er professor i sosialantropologi ved Universitetet i Oslo.

**Victoria Ydstie Meyer** (f. 1992) har bachelorgrad i idéhistorie fra Universitetet i Oslo.







# MOLO

IDÉHISTORISK STUDENTTIDSSKRIFT

LYST TIL Å SKRIVE FOR MOLO?  
SKRIV INN TIL:  
TIDSSKRIFTET-MOLO@IFIKK.UIO.NO

FRIST: 31. JANUAR 2016

TEMA FOR NESTE UTGAVE:  
UTDANNING

[WWW.MOLOTIDSSKRIFT.NO](http://WWW.MOLOTIDSSKRIFT.NO)