

# Hva er da et menneske?

Med blikket festet på himmelen, stjernene og alt som er rundt han i skaperverket, spør salmisten (Salme 8) i Det gamle testamentet: «Hva er da et menneske?» «Du gjorde ham lite ringere enn Gud og kronet ham med ære og herlighet. Du gjorde ham til herre over dine henders verk, alt la du under hans føtter.» Hva er et menneske, er et evig spørsmål og samtidig helt nødvendig å ha en mening om. Det er dette vi bygger våre oppfatninger på, om hva som er riktig og hva som er galt, og det passer derfor godt å ha dette som tema for vårt 10 års jubileumsnummer.

Forsker Inge Tjøstheim tar som utgangspunkt i sin artikkel at det ikke finnes «vitenskapelige» syn på menneskets natur, alle er filosofiske og spekulative. Dette er noe vi må velge å tro på, vi kan ikke bevise dette vitenskaplig, det er forut for vitenskapen. Tjøstheim diskuterer ulike teorier om menneskets natur og deres betydning for militæretikken. Han skiller mellom to grupper av tenkere, en tradisjonell militæretisk posisjon og det han kaller «velferdsstatsetikere». De første har et mer pessimistisk syn på mennesket, det er sosiale faktorer som hindrer mennesket i og vise sitt sanne ansikt. Dette er de som har opplevd krig. Det som primært skiller de «negative» menneskesyn fra de mer positive eller nøytrale syn, er at det er nødvendig med en mer eller mindre autoritær ytre myndighet for å hindre at mennesket henfaller til destruktiv atferd.

Tjøstheim mener at vi i vårt samfunn har et idealisert syn på hva mennesket er og bør være. Men krig er antitesen av det ideelle samfunnet. I et slikt miljø er det bedre at soldaten har som utgangspunkt at medlemmer av de stridende grupper har onde hensikter enn at de i bunnen er gode. Tjøstheim påpeker at dette ikke betyr at soldatene kan gjøre hva som helst. Militære avdelinger må i forkant være trent og drillt i moralsk oppførsel på samme måte som de trener og driller militære ferdigheter.

Finnes det en form for rasjonell nytteetikk som gjør mord nødvendig? Er det rett å ta et menneskeliv dersom det kan forhindre at mange andres liv går tapt? Slike spørsmål fører oss inn mot noe av militæretikkens kjerneområder. Det er derfor spennende å følge Eskil Skjeldals forsøk på å besvare disse spørsmålene med utgangspunktet i Dostojevskijs roman om *Raskolnikov*. Skjeldal finner i denne romanen en voldsfilosofi som nettopp kan knyttes til en type rasjonell nytteetikk. Ved hjelp av den jødiske filosofen Emmanuel Levinas' moralfilosofi blir denne voldens rasjonalitet og indre logikk kritisk analysert og vurdert i lys av tenkningen omkring Den annens ansikt. Gjennom dette arbeidet leverer Skjeldal

også et spennende bidrag til forståelsen av forholdet mellom teologi og etikk i Levinas' eget moralske univers.

Skjeldals artikkel er forsynt med en stjerne. Det vil i det følgende være et signal om at artikkelen er underkastet en fagfellevurdering. Dette er en del av den omleggingen vi ønsker å gjennomføre med PACEM dette jubileumsåret. Vi vil at tidsskriftet skal være poenggivende for forfattere som ønsker sine artikler vurdert innenfor det nye publiseringssystemet.

Richard Blucher sammenlikner i sin tankevekkende artikkel Hanna Arendts beskrivelse av Adolf Eichman og Gitte Serenys portrett av Franz Stangl. Hvordan får vi innsikt i menneskets mørke sider? Blucher viser til Arendts ønske om at rettsaken mot Eichman ikke bare skulle være noe som handlet om det jødiske folkemordet, men samtidig gi oss en mer universell innsikt i hvordan Holocaust var mulig. Kan vi være i stand til å gjøre noe tilsvarende? Noe av det Arendt kommer fram til, er viktigheten av å kunne ha en intern dialog med seg selv. Selve tankekraften blir avgjørende for å utvikle og opprettholde vår moralske evne, i motsetning til Eichmans tankeløshet.

Er kunnskap og ferdigheter i seg selv er nok til å handle godt i et militært operasjonsområde? Paul Otto Brunstad mener ikke det. I sin artikkel argumenterer han for å revitalisere *klokskap* som en ny dimensjon innenfor militær profesjonsutdanning. Klokskap er evnen til å handle godt i situasjoner som ikke dekkes av regler eller prosedyrer. Dette underkjenner ikke betydningen av praktiske ferdigheter eller teoretisk innsikt, men viser at en militær utdanning krever et utvidet kunnskapsbegrep. I arbeidet med å forstå klokskapens vesen og egenart, knytter Brunstad an til sentrale tenkere innenfor både teologi og pedagogisk filosofi.

PACEM har blitt 10 år. Det er kanskje ikke noen høy alder, men i dagens foranderlige militære verden, er det ikke så lite. Vi ønsker å takke alle som har hjulpet oss med dette, ikke minst våre bidragsytere og lesere. God lesning også denne gang.

*Paul Otto Brunstad  
Are Eidhamar*

# Menneskesynets betydning for utforming av militæretikken i vår tid

AV INGE TJØSTHEIM

## *Prolog*

Når vi betrakter den globale utvikling de siste 15 årene har nok mange mistet illusjonen om den nye verdensorden som president Bush proklamerte etter den først Golfkrigen i 1991. Det er ikke første gang i verdenshistorien at slike illusjoner har bristet.

*Vi hadde fortalt oss selv, skrev Sigmund Freud våren 1915, at kriger ikke kan opphøre så lenge nasjoner lever under så vidt forskjellige betingelser, så lenge verdien av et individs liv bedømmes så ulikt blant dem, og så lenge de fiendtlige følelsene som skiller dem utgjør så mektige drivkrefter i menneskesinnet. (...) Men vi tillot oss selv å ha andre håp.*

Disse håp var knyttet til utviklingen i de dominerende verdensmakter hvis skapende krefter ikke bare skyldtes tekniske fremskritt mot kontroll av naturen, men også mot kunstneriske og vitenskapelige standarder som var en kultur verdig.<sup>1</sup> Under disse betingelser levde mange i håpet om at disse nasjoner ville «lykkes i å finne en annen måte [enn krig] å løse misforståelser og interessekonflikter på».<sup>2</sup> Da dette jo, ifølge de håpefulle, allerede hadde skjedd internt i den enkelte stat, kunne man anta at staten selv ville respektere tilsvarende normer i sin rela-

---

<sup>1</sup> Freud definerer kultur som «hele summen af de ydelser og indretninger, hvorved vor tilværelse adskiller sig fra vore dyriske forfædres, og som tjener to formål: beskyttelse av mennesket over for naturen og reguleringen af forholdene mellem mennesker indbyrdes». Sigmund Freud, *Kulturens byrde* (København: Hans Reitzels forlag, 1987), s. 34.

<sup>2</sup> Sigmund Freud, «Thoughts for the Times on War and Death» (1915) in Sigmund Freud, *Civilization, Society and Religion*, The Pelican Freud Library Volume 12 (Penguin Books, 1991), s. 62.

sjon til andre stater for ikke å undergrave det normative grunnlaget for sin egen eksistens.<sup>3</sup>

For Freud var moral og etiske standarder et historisk fenomen som kulturen «påtvinger» mennesket, blant annet for å holde vår instinktive natur under kontroll. Det som sjokkerte mange etter utbruddet av første verdenskrig var, ifølge Freud, både den lave moral de statene viste mot hverandre, som i sine interne relasjoner fremsto som voktere av høye moralske standarder, og den brutalitet som enkeltindivider viste.<sup>4</sup> Dette er tilsynelatende et eksistensielt og etisk paradoks som har like stor relevans i dag som for 90 år siden.

Mitt formål er primært å komme med noen refleksjoner omkring dette «etiske» paradokset ut fra soldatens perspektiv: Hvordan kan det forklares, hvordan kan soldaten leve med det og hvordan kan de politiske og militære myndighetene forberede storsamfunnet og soldaten på det faktum at krig er en del av verdenssamfunnets virkelighet.

## *Innledning*

Det er viktig å påpeke at det ikke finnes «vitenskapelige» syn på menneskets natur; alle er filosofiske og spekulative. Men som alle vet kan tro og forestillinger flytte fjell! Derfor må enhver diskusjon om menneskesyn henvises til filosofiens og spekulasjonens område. Det finnes mange vitenskapsmenn som i dag forsker på mennesket, men det er alltid tale om klart definerte og avgrensede aspekter ved denne komplekse størrelsen. Når enkelte forskere, som for eksempel biologen Edward O. Wilson, skriver bøker som *On Human nature* (1979) og *Genes, Mind and Culture* (1981), er han ikke lenger vitenskapsmann men filosof. Det samme gjelder når psykoanalytikeren Sigmund Freud skriver om sjelens tredeling i *The Ego and the Id* (1923) eller om samfunnets farlige ustabilitet i *Civilization and Its Discontents* (1930). Det betyr ikke at det de skriver er uinteressant – tvert i mot – det forteller snarere at vitenskapen og dens metoder har klare grenser når vi skal forstå mennesket (altså oss selv) og hva som styrer dets (eller vår) atferd.

Jeg vil innledningsvis komme med noen refleksjoner omkring en gruppe menneskesyn og etiske oppfatninger som jeg mener kan kaste lys over noen av de problemer den militære operatøren står overfor i et innsatsområde. Mitt perspektiv er altså offiserens og soldatens, ikke akademikerens. De menneskesyn jeg

---

<sup>3</sup> Sigmund Freud (1915), s. 62-63.

<sup>4</sup> Sigmund Freud (1915), s. 67.

presenterer innledningsvis, vil jeg betegne som «militære» og de er overveiende pessimistiske, noe som også tradisjonelt har preget synet på etikkens funksjon.

Etter den innledende redegjørelsen av menneskesyn og etiske teorier, vil jeg forsøke å bestemme nærmere hva som menes med det militære samfunn eller fellesskap i et forsøk på å identifisere dets kjerne. Til dette formålet vil jeg benytte en sosiologisk modell som tydeliggjør problemene som er knyttet til de oppfattelsene av militæretikk som jeg har valgt å legge vekt på.

Før jeg avslutter artikkelen med en oppsummering av noen utvalgte forhold knyttet til utvikling og trening av stridsforband og militærmaktens hovedfunksjon ved innsetting i verdens brennpunkter, vil jeg kort si noe om de spesielle «etiske» utfordringer som er knyttet til de «nye» konflikter og måten disse formidles på i dag.

### *De pessimistiske eller «militære» menneskesyn*

Hva er etikk? Etikk er ikke så entydig som mange kanskje tror. Ordet har gresk opprinnelse og var et uttrykk for akseptert atferd, det vil si god sed og skikk.<sup>5</sup> I et pluralistisk samfunn som Norge kan jo dette være mange ting avhengig av hvilke miljøer vi beveger oss i. Spørsmålet om hva som er god sed og skikk og hvordan denne skal begrunnes, er heller ikke av ny dato. Samfunn og fellesskap har alltid gjennomlevd perioder med sosial uro og voldelige stridigheter, ja disse har ofte ført til at samfunn har gått til grunne. Derfor har det, ikke minst blant filosofer og religionsstiftere, vært maktpåliggende å oppstille og begrunne normer for hvordan mennesker skal oppføre seg overfor hverandre for å kunne leve i en fredelig og harmonisk sameksistens. I dag finnes det en skog av slike etiske teorier; noen legger vekt på menneskers karakter, andre på dyder, sinnelag eller plikter, atter andre på nytte eller rettigheter. Blant disse igjen er noen personorienterte og andre handlingsorienterte.

En viktig grunn til dette mangfold av etiske teorier er at de i mange tilfeller representerer ulike syn på hva mennesket er. Et viktig skille i disse syn er spørsmålet om mennesket er født godt, ondt eller nøytralt; et annet er i hvilken grad menneskenaturen er konstant eller kan utvikles eller lære, et tredje er forholdet mellom menneskenaturen og samfunnet. Andre spørsmål kan gjelde i hvilken grad mennesket er et fornuftsvesen, hvilke behov det har og hvilken status det har (høytstående dyr eller guddommelig vesen). Jeg kommer til å være selektiv i mitt utvalg av tenkere, og når jeg hevder at det finnes en gruppe filosofer og andre tenkere som representerer det jeg oppfatter som en tradisjonell mili-

---

<sup>5</sup> Aristoteles, *Den Nikomachiska Etiken*, 1103a (Göteborg: Daidalos, 1988), s. 49.

tæretisk posisjon, i motsetning til dem jeg vil karakterisere som «velferdsstats-etikere», legger jeg mer vekt på likheter mellom disse «militæretikere» enn forskjellene mellom dem. Tenkerne brukes med andre ord instrumentelt for å fremme ulike tradisjoner i syn på mennesket og etikk, selv om relasjonen mellom de to grupper egentlig er meget kompleks og delvis overlappende.

En av tenkerne bak utviklingen av den nye krigføringdoktrinen for U.S. Marine Corps i begynnelsen av 1990-årene, H. Thomas Hayden, skriver et sted at krig «is shaped by human nature and is subject to the complexities, inconsistencies, and peculiarities which characterize human behavior».<sup>6</sup> I overensstemmelse med den prøyssiske militærteoretikeren Carl von Clausewitz hevder han at den menneskelige dimensjonen er helt sentral i krig, både fordi det bak voldsbruken ligger en kamp mellom viljer og fordi individer reagerer forskjellig på det stress som krigen påfører dem: «an act that may break the will of one enemy may only serve to stiffen the resolve of another».<sup>7</sup>

Dersom vi undersøker en av Haydens forbilder, von Clausewitz, finner vi en indirekte antydning om hva menneskenaturen består i. Han beskriver krigen som en

*märkelig treeninghet sammansatt av den primitiva våldsamheten i dess element, hatet och fiendskapen som tillsammans kan betraktas som en blind naturkraft [blinder Naturtrieb]; av sannolikheternas och tillfälligheternas spel, som ger utrymme för ett fritt skånade sine [freien Seelentätigkeit]; och slutligen av att vara ett politisk underordnat instrument, varigenom det betingas av det rena förståndet [dem bloßen Verstand].<sup>8</sup>*

Clausewitz bruker her ord og begreper som direkte kan overføres til en bestemmelse av menneskets sjel. Dets natur består av tre sentrale elementer: Noen voldsomme følelser eller lidenskaper, en praktisk skapende ferdighet eller ånd og en rasjonell eller logisk resonnerende forstand. Denne inndelingen er dessuten hierarkisk i den forstand at lidenskapene er blinde og trenger både kontroll og retning. Forstanden gir retning og sinnets skapende ferdighet eller dyktighet skal sørge for at lidenskapene kanaliseres mot det av forstanden fastsatte mål. Dette er, ifølge Clausewitz, et ideal. I virkeligheten styres disse tre «tendenser» i sjelen av sine egne lover og påvirker hverandre gjensidig liksom «ett föremål mellan tre magneter».<sup>9</sup> På samme måte som krigsforløpet er menneskets atferd på en grunnleggende måte uforutsigelig. Menneskets natur og atferd kan med

<sup>6</sup> H. T. Hayden (ed.), *Warfighting: Maneuver Warfare in the U.S. Marine Corps* (London: Greenhill Books, 1995), s. 40.

<sup>7</sup> H. T. Hayden (1995), s. 41.

<sup>8</sup> Carl von Clausewitz, *Om kriget* (Stockholm: Bonniers, 2002), bok I, kap 1, § 28, s. 44 (kursiver i originalen).

<sup>9</sup> Carl von Clausewitz (2002), bok I, kap 1, § 28, s. 44.

andre ord, ifølge Clausewitz, ikke bestemmes bare ved bruk av vitenskaplige metoder, som for eksempel sosiobiologen Edward O. Wilson hevder.<sup>10</sup>

Den tredeling av sjelen som von Clausewitz synes å være en talsmann for, er en gjenganger i tenkningens historie om mennesket. Allerede Platon talte om sjelens tredelte struktur: fornuften, viljekraften og begjæret «som utgjør hovedparten av sjelen».<sup>11</sup>

For Platon er alle tre elementene viktige for å skape et helt og rettferdig menneske, men fornuften må herske over de to andre, og når han

*har bragt Samstemning til veje mellem de tre Dele, der ganske er at ligne ved tre Toner i en Harmoni, de der frembringes af den nederste, den øverste og den midterste Streng ... ja, først naar man har knyttet alt dette sammen og er blevet en fuldkommen Enhed ud af Mangfoldigheden, besindig og harmonisk, saa først giver han sig til at virke.<sup>12</sup>*

Dette er for Platon betingelsene for at et menneske kan handle etisk korrekt. Det er ikke bare et personlig problem, fordi betingelsene for å utvikle disse hele og rettferdige menneskene, er direkte knyttet til den samfunnsordning som de lever under.<sup>13</sup> Det viktige er at han synes å forutsette et «godt» samfunn for å kunne utvikle harmoniske og rettferdige mennesker. Grunnen er at bare der kan mennesker leve i et miljø som stimulerer til en harmonisk sjelsutvikling med fornuften i førerretet og begjærene under kontroll.

Derfor kan filosofen Leslie Stevenson med rette tolke Platon slik at

*an imperfect society tends to produce flawed individuals, and troubled or badly brought-up individuals contribute to social problems.<sup>14</sup>*

Platons menneskesyn var egentlig ganske pessimistisk. I den virkelige verden er det vanskelig å etablere de riktige rammebetingelsene for å utvikle det rettferdige mennesket, og derfor vil begjærene, som utgjør sjelens største og laveste del, lett bli altdominerende. Bare et autoritært styre ville kunne holde disse i sjakk, eller som Freud, psykoanalysens far, skriver et sted, at kulturens orden bare kan opprettholdes gjennom en viss grad av tvang, fordi menneskene av natur ikke er spesielt glad i å arbeide og fordi argumenter er nytteløse overfor deres pasjoner.<sup>15</sup>

---

<sup>10</sup> Se for eksempel E. O. Wilson, *On Human Nature* (Bantam Books, 1979).

<sup>11</sup> Platon, *Staten*, bok IV, 441D-442A. Oversatt i Carsten Høeg og Hans Ræder, *Platons Skrifter*, Bind 4 (København: C. A. Reitzels Forlag A/S, 1992) s. 175-76.

<sup>12</sup> Platon, *Staten*, bok IV, 443C-D. Oversatt i Carsten Høeg og Hans Ræder (1992), s. 178.

<sup>13</sup> Platon, *Staten*, bok IV, 435B. Oversatt i Carsten Høeg og Hans Ræder (1992), s. 166.

<sup>14</sup> Leslie Stevenson and David L. Haberman, *Ten Theories of Human Nature* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2004), s. 80.

<sup>15</sup> Sigmund Freud, «The Future of an Illusion» (1927) in Sigmund Freud, *Civilization, Society and Religion*, The Pelican Freud Library Volume 12 (Penguin Books, 1985), s. 186.

Freud er ikke bare enig med Platon i at en viss grad av tvang er nødvendig for at et samfunn skal fungere, han forestiller seg også, som Platon, at sjelen har en tredelt struktur. I slutten av *Drømmetydning* fra 1900 skriver han:

*Menneskets komplekse karakter, som blir drevet hit og dit av dynamiske krefter, underkaster seg meget sjeldent et valg mellom to enkle alternativer, slik som vår foreledede morallære ønsker at den skulle gjøre.*<sup>16</sup>

Det er handlingen en persons karakter skal bedømmes ut fra, mener han, men likevel er det «lærerikt å stifte bekjentskap med den meget opprotete jordbunn, som våre dyder så stolt springer opp av».<sup>17</sup> Det er her Freuds lære om den tredelte sjelen kommer inn i bildet. I hans endelige versjon av denne lære deler han sjelen inn i jeget, detet og overjeget. Om den første skriver han:

*We have formed the idea that in each individual there is a coherent organization of mental processes; and we call this his ego. It is to this ego that consciousness is attached; the ego controls the approaches ... to the discharge of excitations into the external world.*<sup>18</sup>

Det finnes også en ubevisst del i menneskesinnets topologi som Freud betegner for detet. I en idealisert fremstilling hevder han at mens jeget representerer tenkning og sunn fornuft, så inneholder detet de sterke følelser som trenger seg frem gjennom kampen mellom menneskets livs- og dødsdrifter.<sup>19</sup> Persepsjonen av den ytre verden har, ifølge Freud, den samme betydning for jeget, som driftene har for detet. Han illustrerer jegets forhold til detet på følgende måte:

*Thus in its relation to the id it is like a man on horseback, who has to hold in check the superior strength of the horse; with this difference, that the rider tries to do so with his own strength while the ego uses borrowed forces. The analogy may be carried a little further. Often a rider, if he is not to be parted from his horse, is obliged to guide it where it wants to go; so in the same way the ego is in the habit of transforming the id's will into action as if it were its own.*<sup>20</sup>

Det Freud omtaler som «lånte krefter» er sjelens tredje element, overjeget eller jeg-idealet. Det er dette som er kilden til mennesket sosiale og moralske karakter:

*here we have that higher nature, in this ego ideal or super-ego, the representative of our relation to our parents. When we were little children we knew these higher natures, we admired them and feared them; and later we took them into ourselves.*<sup>21</sup>

---

<sup>16</sup> Sigmund Freud, *Drømmetydning*, bind 2 (Oslo: J. W. Cappelens Forlag A/S, 1969), s. 318.

<sup>17</sup> Sigmund Freud (1969), s. 318.

<sup>18</sup> Sigmund Freud, «The ego and the id» (1923) in Sigmund Freud, *On Metapsychology: the Theory of Psychoanalysis*, The Pelican Freud Library Volume 11 (Penguin Books, 1985), s. 355.

<sup>19</sup> Sigmund Freud (1923), s. 364 og 380.

<sup>20</sup> Sigmund Freud (1923), s. 364.

<sup>21</sup> Sigmund Freud (1923), s. 376.



Overjeget representerer derfor som detet en indre og ubevisst kraft, men hvor detet ikke kan gi jeget noen veiledning på grunn av driftenes vedvarende kamp, der kan overjeget vise seg som god eller dårlig samvittighet. Freud skriver:

*From the point of view of instinctual control, of morality, it may be said of the id that it is totally non-moral, of the ego that it strives to be moral, and of the super-ego that it can be super-moral and then become as cruel as only the id can be.*<sup>22</sup>

En redegjørelse av hvordan dette overjeget dannes og hva som er dets kjennetegn blir dermed, hos Freud, også en redegjørelse for hvordan den moralske faktoren dannes og hvordan den virker. Billedlig kan overjeget forklares ved at et annet menneske setter seg fast i vårt sinn (det internaliseres) som en ubevisst og ukontrollerbar overbygning. Eksempelets makt blir dermed hos Freud et viktig redskap for å styrke den moralske faktoren hos mennesker, noe som også har vært en viktig del av det jeg betegner for militæretikken.

For Freud har overjeget en annen status i sinnet enn jeget og detet fordi det oppfattes som en form for fremmedelement: Frykt for straff og trang til anerkjennelse får barnet til å identifisere seg med foreldrenes moralske forskrifter og det er denne identifisering som resulterer i dannelsen av overjeget som et kategorisk imperativ<sup>23</sup> med stor makt til å straffe (samvittigheten) og belønne (jeg-idealet) jeget. Men fordi overjeget også representerer et kulturelt og historisk betinget menneskeideal, er det dette som gjør at mennesker kan føle en tilhørighet og et sosialt fellesskap med andre mennesker.<sup>24</sup>

Freud var ganske pessimistisk på menneskehetens vegne mot slutten av sitt liv, blant annet som følge av utviklingen i Tyskland og Sovjetunionen («Man spørger kun bekymret sig selv, hva sovjetrusserne vil finne på, når de har utryddet deres borgerskab»)<sup>25</sup>. Han hadde liten tro på at menneskenaturen kunne endre seg og for ham betydde det en evig kamp mellom livs- eller Eros-driftene, som bidrar til å binde menneskene sammen i fellesskap og dødsdriftene og dens slektning, aggresjonsdriften, som river fellesskap i stykker og er alt levendes fiende.<sup>26</sup> Dermed har Freud også gitt et svar på det paradoks som åpenbarte seg her i prologen – hvorfor tilsynelatende høyt kultiverte mennesker plutselig kan begå masse mord mot sine naboer:

*In reality our fellow-citizens have not sunk so low as we feared, because they had never*

---

<sup>22</sup> Sigmund Freud (1923), s. 395.

<sup>23</sup> Sigmund Freud (1923), s. 389.

<sup>24</sup> Sigmund Freud (1923), s. 377.

<sup>25</sup> Sigmund Freud (1987), s. 57.

<sup>26</sup> Sigmund Freud (1987), s. 64-65.

*risen so high as we believed.*<sup>27</sup>

Hva slags etikk eller syn på moral kan vi utlede fra disse menneskesyn som jeg her har redegjort for? Det siste sitatet fra Freud kan tjene som utgangspunkt for en etisk diskusjon. Hvorfor hadde menneskene ikke sunket så lavt som vi trodde? For å svare på dette spørsmålet, må vi skille mellom det som kan kalles for personorienterte etiske teorier og handlingsorienterte etiske teorier. Den første typen teorier legger vekt på at en moralsk god eller dårlig handling vurderes ut fra de motiver, det sinnelag eller de dyder som ligger bak en handling. Det vi opplever som et etisk forsvarlig menneske, vil ut fra denne type tenkning handle rimelig konsekvent og forutsigbart i ulike typer av situasjoner, nettopp fordi handlingsmønstrer bestemmes av noen «stabile» indre medfødte eller tilegnede karakteregenskaper. Ut fra denne tenkning må det paradoks som Freud beskrev i 1915, fortone seg som en gåte!

Freud er imidlertid ingen sinnelagsetiker:

*Ethical theorists class as 'good' actions only those which are the outcome of good impulses [altså sinnelag]; But society, which is practical in its aims, is not on the whole troubled by this distinction; it is content if a man regulates his behaviour and actions by the precepts of civilization, and is little concerned with his motives.*<sup>28</sup>

Freud erkjenner at den ytre påvirkning som mennesket utsettes for i oppdragelsen og fra omgivelsene kan omdanne driftslivet i god retning, men det er på ingen måte en nødvendig virkning.

Historien har vist at måten fellesskapet eller samfunnet virker på, spiller en avgjørende rolle for hvordan mennesket oppfører seg. Dette er en erkjennelse som både deles av Platon, Clausewitz og Freud. Men Freud advarer mot at vi taper denne erkjennelsen av syne:

*Civilized society, which demands good conduct and does not trouble itself about the instinctual basis of this conduct, has thus won over to obedience a great many people who are not in this following their own nature.*<sup>29</sup>

At denne tesen er riktig, kan den som ønsker få bekreftet daglig. Se bare hva som skjer når samfunn og stater bryter sammen – Afghanistan, Somalia, Rwanda, Irak osv. Et fungerende samfunn eller fellesskap er altså innenfor denne tenkningen helt avgjørende for at menneskene skal handle «etisk korrekt».

Et annet aspekt ved mennesket som forener de tre tenkere, er den avgjørende betydning som begjær, følelser og drifter spiller for menneskers atferd. For Platon utgjør driftene den største delen av sjelen og i en hesteanalogi som minner

<sup>27</sup> Sigmund Freud (1915), s. 72.

<sup>28</sup> Sigmund Freud (1915), s. 70.

<sup>29</sup> Sigmund Freud (1915), s. 71.

om Freuds, skriver han et sted at den «har knapt nok respekt for pisk og stikk».<sup>30</sup> At følelsene er vanskelige å kontrollere, erkjenner også von Clausewitz. Med henvisning til den franske revolusjonen, skriver han et sted:

*Kjærlighet og lojalitet behøver tid til å slå rot i hjertet hos selv de mest lidenskapelige mennesker, men hat og hevnlust kan antennes på et øyeblikk.*<sup>31</sup>

Bare ved å organisere mennesker i fellesskaper hvor fornuften er «enehersker» eller dominerende, vil driftene og lidenskapene kunne holdes i sjakk slik at menneskene kan opptre «rettferdig» og forutsigelig overfor hverandre.

Det interessante med disse tenkerne, er at de levde i perioder av verdenshistorien som var preget av store kriger og voldsomme sosiale omveltninger, noe som må ha påvirket deres syn på mennesket og moral. Derfor må vi være oppmerksom på at de bevisst trekker frem de dårligste sidene ved mennesket. Det er imidlertid godt nok for mitt formål, som er å vise at under bestemte betingelser er det disse trekk som er toneangivende.

### *Det militære fellesskapet eller samfunnet*

De væpnede styrker eller Forsvaret kan oppfattes som et organisert fellesskap innenfor et større organisert fellesskap. Forsvaret er med andre ord et samfunn i samfunnet. Dette mindre samfunnets normer og atferd styres på en avgjørende måte av det større samfunns verdigrunnlag, fordi forsvarets personell også inngår som medlemmer i dette større samfunnet. Dette større samfunnet, for eksempel det norske, har et organ på toppen – staten – som skal forvalte og sikre hele samfunnets interesser. Jeg kan fortsette denne beskrivelsen ved å si at det norske samfunnet er en del av det nordiske, det europeiske, det transatlantiske og i siste ende det globale. Det norske forsvarer gir i dets *Verdigrunnlag* fra 1998 tydelig uttrykk for at det gjennom sin etiske forankring er en del av alle disse samfunn gjennom følgende formulering:

*Forsvaret forankrer sin etikk i samfunnets historiske og kulturelle grunnverdier slik de fremstår i vårt samfunns kristne og humanistiske tradisjon, FN-pakten, FNs menneskerettighetserklæring og internasjonal rett.*<sup>32</sup>

Dette sitatet gir uttrykk for en verdensanskuelse og et menneskesyn som tilsynelatende står i skarp kontrast til dem jeg nettopp har redegjort for. Det menneske-

---

<sup>30</sup> Platon, *Faidros*, 253E. Oversatt i Carsten Høeg og Hans Ræder, *Platons Skrifter*, Bind 6 (København: C. A. Reitzels Forlag A/S, 1992) s. 48.

<sup>31</sup> Carl von Clausewitz, «The German and the French» (1807) in Carl von Clausewitz, *Historical and Political Writings* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992), s. 255.

<sup>32</sup> *Forsvarets verdigrunnlag*, Forsvarets overkommando, mai 1998, s. 9

syn og den etiske anskuelse som *Verdigrunnlaget* representerer, kan være vanskelig å forene med militærmaktens grunnleggende rasjonale – forvaltning av organisert vold. Før jeg forsøker å problematisere dette forhold, vil jeg imidlertid si noe om Forsvaret eller de væpnede styrker som et felleskap eller samfunn.

Spørsmålet om hva som er militæretikkens egentlige problemområde, kan ikke diskuteres før vi har et bedre bilde av hvordan det militære samfunnet er sammensatt og fungerer i dag. Militærsosiologien kan gjennom sine modeller bidra til et slikt bilde. Ifølge en slik modell, som bygger på den franske sosiologen Jean-Paul Hubert Thomas' idéer, kan de væpnede styrker betraktes som en organisasjon med to delsystemer.<sup>33</sup> Disse kan analyseres ut fra to nivåer; mikronivået eller aktørnivået og makronivået eller den militære organisasjonens nivå. På mikronivået finnes det ulike motiver eller strategier for hvorfor mennesker velger en militær karriere.<sup>34</sup>

På det organisatoriske, analysenivået, virker selvfølgelig sammensettingen av motivene til medlemsmassen inn og vi vil derfor finne en viss korrelasjon mellom individnivået og organisasjon, men påvirkningen går også motsatt vei. Den militære organisasjonen kan oppfattes som et system bestående av to delsystemer med hver sin rasjonalitet: et *stridsorientert delsystem*, som må forholde seg til «krigens krav», og et *teknisk/administrativt delsystem*. Om disse to delsystemene skriver Marina Nuciari følgende:

*De to delsystemene har forskjellige funksjonelle mål, hvor det stridsorienterte delsystemet i vesentlig grad er definert ved en etisk rasjonalitet (selv om den er definert med en viss instrumentell logikk) som hovedsakelig er rettet mot [dyktig] utførelse av oppdrag fremfor kostnader, rendyrket tenkning, [dvs.] en vekt på det militært særegne og på offiser/kriger, autoritære organisatoriske måter for kontroll og vekt på rang og ansiennitet. Det teknisk/administrative delsystemet er derimot definert gjennom en instrumentell rasjonalitet som vektlegger optimalisering av hovedoppgaven (det vil si, det første delsystemets mål), effektivitet, forhandling, teknisk arbeidsdeling, samarbeide, innovasjon og en referanseorientering hentet utenfra basert på modellen til teknikeren og styrelederen.<sup>35</sup>*

Denne modellen gir oss to viktige innsikter. For det første at de individuelle medlemmers motiver og atferd og det militære systemet påvirker hverandre gjensidig. Rekruttering av individer med bestemte hensikter og motiver kan over tid påvirke måten det militære systemet virker på; men det militære systemet kan

<sup>33</sup> Valg av denne modellen er ganske vilkårlig, det finnes mange andre og den kan sikkert kritiseres, men den er "god nok" for mitt formål – å gi leseren en idé om det militære samfunns eller den militære organisasjonens kompleksitet. Dessuten reflekterer den godt mitt bilde av Forsvaret fra nesten 30 års tjeneste i forskjellige posisjoner.

<sup>34</sup> Marina Nuciari, "Models and Explanations for Military Organization: An Updated Reconsideration" i Giuseppe Caforio (ed.) *Handbook of the Sociology of the Military* (New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2003), s. 80-81.

<sup>35</sup> Marina Nuciari (2003), s. 81.

også gjennom endringer i prioriteringer, nye operative erfaringer og for eksempel krav til rekruttering og utdanning, påvirke sammensetningen av medlemsmassens motiver og atferd. For det andre vil denne dynamikken innenfor de væpnede styrkene bestemme styrkeforholdet mellom de to delsystemene og det relative forholdet mellom det som her er betegnet for etisk og instrumentell rasjonalitet. I uttrykket «etisk rasjonalitet» finner vi begreper som «korpsånd» og «kall». Det er derfor ingen tilfeldighet at Freud et sted behandler Kirken og Hæren som samme type organisasjoner – de skal begge forholde seg til grunnleggende eksistensielle problemstillinger.<sup>36</sup>

En annen viktig innsikt vi kan trekke ut fra denne modellen, er hvordan det militære fellesskapet samvirker med det større samfunnet. Et militært system som er dominert av instrumentell rasjonalitet, er i større grad enn motsatsen en integrert del av det større samfunnet og deler også derfor i alt vesentlig grad de normer og verdier som styrer dette større samfunnet. Eksempler som illustrerer dette poenget, er at offiserene i Det norske forsvaret i slutten av 1970-årene begynte å gå i sivil tøy i Forsvarets overkommando og at den militære ledelsen i Sverige i slutten av 1990-årene begynte kalle seg for «Direktionen», begge deler er helt i tråd med det Nuciariis skriver om som en ny referanseorientering.

Det «krigerske» eller «voldelige» aspektet som gjennom historien har vært knyttet til militærmakten er hos oss blitt presset i bakgrunnen, både som en følge av byråkratisering og sivilisering, og som følge av den generelle samfunnsutviklingen. Krig ble etter hvert oppfattet som noe arkaisk, et tilbakelagt stadium som verken kunne tillegges noen moralsk verdi eller gjøres til gjenstand for etiske refleksjoner.

Den britiske dikter, krigshelt og senere antikrigsaktivist, Siegfried Sassoon (1886-1967), skriver i den halvbiografiske romanen *Memoirs of an Infantry Officer* (1930) om de spenninger som fantes mellom de ulike deler av den britiske hæren under første verdenskrig. I en etisk vurdering av militærnektene og «kontoroffiserer» langt fra fronten, skriver han:

*I hadn't formed any opinion about Conscientious Objectors, but I couldn't help thinking that they must be braver men than some I'd seen wearing uniforms in safe places and taking salutes from genuine soldiers.*<sup>37</sup>

Sassoons perspektiv var skyttergravene på vestfronten, det var der de «ekte soldatene» befant seg, og han erkjente at «modern warfare offered a niche for everyone», selv om mange stabsoffiserer «looked better qualified for a card-table

---

<sup>36</sup> Sigmund Freud, "Group Psychology and the Analysis of the Ego" (1921) in Sigmund Freud, *Civilization, Society and Religion*, The Pelican Freud Library Volume 12 (Penguin Books, 1991), s. 122-28.

<sup>37</sup> Siegfried Sassoon, *Memoirs of an Infantry Officer* (London: Faber and Faber Ltm, 1997), s. 117.

than a military campaign».<sup>38</sup> Konsekvensene ved en manglende opptatthet av militærmaktens egentlige formål, kan være katastrofal, noe Sassoon også illustrerer med et eksempel som er like aktuelt i dag når det gjelder taktikkutvikling generelt og de militære skole- og øvingsstrenes rolle:

*It was difficult to know what to do with my bored and apathetic platoon. I wasn't a competent instructor, and my sergeant was conscientious but unenterprising. Infantry Training, which was the only manual available, had been written years before trench-warfare 'came into its own' as a factor in world affairs, and the condensed and practical Handbook for the Training of Platoons was not issued until nearly twelve months afterward.<sup>39</sup>*

Denne form for fiendtlig instilling til de bakre leddene, som Sassoon her gir uttrykk for, viser at det er lenge siden militærmakten har vært en enhetlig eller homogen organisasjon. Problematikken blir også tydelig dokumentert under den store militærsosiologiske undersøkelsen som amerikanerne gjennomførte like etter andre verdenskrig. En av konklusjonene som trekkes er den følgende:

*To make their unfavored position more tolerable, combat men claimed higher status than those who were taking less punishment, and cherished feelings of fierce, often bitter pride. This higher status was allowed them by men in the rear, who shared the set of values on which the combat men's status claim was based. Thus there developed, parallel to the front-rear distinctions, a status hierarchy which appears to have played an important role in channelizing the aggressive tensions felt between front and rear.<sup>40</sup>*

Ifølge den amerikanske studien kan ikke denne motsetningen oppfattes som helt rasjonell. Selv frontsoldaten var klar over at de hadde behov for de bakre leddene og et stort flertall i undersøkelsene svarte at disse i stor grad gjorde så godt de kunne. Det var mer tale om et verdispørsmål eller en overlevelsestrategi basert på det studien betegner for en «nagende misunnelse», en infanterist ved fronten ville gladelig ha byttet plass med de menn som han foraktet så meget i det bakre området.<sup>41</sup> Et interessant aspekt ved denne «nagende misunnelse», som den amerikanske rapporten kaller den, er at det ikke finnes noen forskjell i denne bitterheten om man er godt eller dårlig utdannet. Jeg tror det mer dreier seg om en form for «moralsk» indignasjon eller bebreidelse mot dem som ikke utsettes for de farer og anstrengelser og den frykt som de selv må utstå, og likevel fremstiller seg som og fremstår i offentligheten som «likeverdige» soldater. Kjernen i dette resonnementet er at selv om de alle er en del av det samme militære fellesskapet, så stilles det klart ulike etiske krav til dem, avhengig av hvilke funksjoner de skal løse.

---

<sup>38</sup> Siegfried Sassoon (1997), s. 120.

<sup>39</sup> Siegfried Sassoon (1997), s. 123.

<sup>40</sup> Samuel A. Stouffer et. al., *The American Soldier: Combat and its Aftermath*, Volume II (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1949), s. 292.

<sup>41</sup> Samuel A. Stouffer et. Al., Volume II (1949), s. 292.

Jeg har her forsøkt å kretse inn hva som er det militære fellesskapets ytterste etiske oppgave, nemlig å skape offiserer, soldater og avdelinger som vil være i stand til å fungere i en situasjon hvor frykten er konstant tilstede og hvor voldelige eller væpnede sammenstøt med en organisert motstander vil være en «normal» foreteelse. Det betyr at disse må kunne virke som «hele» mennesker i vel-fungerende avdelinger i et fiendtlig miljø over lang tid. Den amerikanske studien skriver at den enkelte soldat mener at det er faren for å bli drept eller alvorlig skadet som gjør en stridsituasjon til en så plagsom erfaring, og den slår fast at hvis

*soldiers are given no preparation for dealing with danger situations and if special techniques for controlling fear reactions are not utilized, many men are likely to react to combat in a way which would be catastrophic to themselves and to their military organization.*<sup>42</sup>

La oss følge nykomlingen på stridsfeltet. Kulene begynner å slå ned umiddelbart inntil oss. Plutselig stuper noen som vi kjenner. En granat slår ned i mengden og skaper noen ufrivillige bevegelser. Man begynner å kjenne at man ikke lenger er rolig og fattet; selv den tapreste virker lett urolig. Vi opplever tydelige tegn på økende fare og så begir vi oss inn i selve striden som raser foran oss, men ennå bare som et skuespill. Dette skriver von Clausewitz, og han fortsetter:

*Nykomlingen kan inte uppleva dessa stora och upprepade faror utan att märka att tankarna här styrs av helt andra faktorer och att förnufts ljus reflekteras på ett helt annat sätt än vid en normal akademisk spekulation (...) Vi må då erkänna att vanliga människor inte klarar av detta, vilket är så mycket sannare ju större ansvarsområde man har att svara för. Entusiastisk, stoisk och medfödd tapperhet, överdriven äregirighet eller långvana att umgås med faran – allt detta måste finnas i betydande grad, om inte handlingskraften, som på studerkammaren framstår som helt naturlig, skulle försvinna i denna svåra miljö.*<sup>43</sup>

Oppfattelsen av fryktens sentrale betydning for stridsevnen fremstilles på samme måte om vi hører det fra veteraner fra Napoleonskrigene, fra Første verdenskrig eller fra Andre verdenskrig, og von Clausewitz knytter behovet for å kontrollere frykten direkte til voldens grunnleggende natur eller «logikk». Krig er en voldsakt for å påføre fienden vår vilje, skriver von Clausewitz, men volden har flere uheldige egenskap. Når volden får herske alene, finnes det, som for Platons begjær og Freuds drifter, ingen grenser for dens ytringer; de stridende vil gjensidig påvirke hverandre til å opptrappe mot det ytterste. En annen egenskap er at volden også har en tendens til å opptrappes til det ytterste så lenge ingen av dem har lidd nederlag, fordi ingen da har kontroll over situasjonen.<sup>44</sup> Hvis dette var resul-

<sup>42</sup> Samuel A. Stouffer et. Al., Volume II (1949), s. 192.

<sup>43</sup> Carl von Clausewitz, *Om kriget* (Stockholm: Bonniers, 2002), bok I, kap 4, s. 73-74.

<sup>44</sup> Carl von Clausewitz (2002), bok I, kap 1, §§ 2, 3 og 4, s. 29-31.

tatet hver gang militær makt ble brukt, ville militære styrker ha vært et lite egnet instrument for å oppnå noen som helst formål. Von Clausewitz' løsning på voldsproblemet er å innføre politikken som den voldsbegrensende faktor: Det politiske målet må hele tiden holdes for øyet når man bruker militær makt, ifølge von Clausewitz, og derfor kommer politikken alltid til å gjennomsyre hele krigsvirksomheten og utøve en løpende innflytelse på denne, så lenge krigens voldsomme natur tillater dette.<sup>45</sup>

Her ser vi tydelig analogien til fornuften og jeget hos henholdsvis Platon og Freud, men jeg tror ikke dette er godt nok hvis man vil bruke militære styrker som et politisk instrument i dag. For å illustrere hva jeg mener, vil jeg vise til et eksempel fra marxistisk eller snarere leninistisk etikk som filosofiprofessor Richard Norman gir. Han siterer fra en tale som Lenin holdt på en kongress for de russiske ungkommunistene:

*We reject any morality based on extra-human and extra-class concepts. (...) We say that our morality is entirely subordinated to the interests of the proletariat's class struggle. Our morality stems from the interests of the class struggle of the proletariat.*<sup>46</sup>

Det Lenin her sier er at moral eller etikk er underordnet politikken, altså målrasjonaliteten, den blir som voldsmakten et politisk instrument. Den ytterste konsekvens av dette syn på etikkens funksjon, er at målet helliger alle midler. Overført til den modellen vi innledet kapitlet med, blir den instrumentelle målrasjonaliteten helt dominerende og den etiske dimensjonen forsvinner, hvis den da ikke brukes for til å forsterke den første – det betyr imidlertid at de etiske bremsemekanismene er fjernet. Denne beskrivelsen av politikken og etikkens funksjon er ikke bare dekkende for leninistisk tenkning, men synes også å være herskende hos partene i borgerkriger og hos en rekke aktører i de konfliktene det internasjonale samfunn i dag er engasjert i.

## *Etikk og militærmakt*

*Pedagogiska grunder* for det svenske forsvaret fremhever betydning av å reflektere over hva mennesket er for en størrelse:

*Den extrema situationen utgör horisonten för all utbildning inom Försvarsmakten. Den militäre utbildaren har därför goda skäl att kritiskt granska sin människosyn, sina antaganden om hur människan «är».*<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Carl von Clausewitz (2002), bok I, kap 1, § 23, s. 42.

<sup>46</sup> Richard Norman, *The Moral Philosophers: An Introduction to Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1985), s. 193.

<sup>47</sup> *Pedagogiska grunder* (Försvarsmakten: Stockholm, 2000), s. 46.



Deretter listes en rekke positive utsagn om mennesket «till fortsatt studium, refleksjon, dialog och diskussion», før det slås fast at

*FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna (...) är norm (...) för vår militära utbildning. Den som leder och bedriver utbildning har alltså ansvar för att förutsättningar skapas för utveckling hos eleverna i enlighet med denna deklaration.<sup>48</sup>*

Dette er helt i tråd med det norske forsvarrets syn:

*Ethvert menneske har en iboende verdi og verdighet, uavhengig av bakgrunn, egenskaper og prestasjoner. Derfor må vi sikre at alle behandles likeverdig og med respekt, uansett bakgrunn, kjønn, livssyn, etnisk eller kulturell tilhørighet (...) Respekten for menneskeverdet gjelder selv når maktmidler tas i bruk.<sup>49</sup>*

Perspektivet er vel og bra når det gjelder å utvikle et godt fungerende militært «samfunn», men kan dette perspektivet uten videre overføres til de «sammenstøt»som finner sted på slagmarken eller i et innsatsområde? Jeg tror det ikke.

Begge disse utsagnene om mennesket representerer storsamfunnets (her Sve- rige og Norge) idealiserte syn på hva mennesket bør være. Det er et syn som man gjennom internasjonale konvensjoner har forpliktet seg til å gjøre til sitt eget og som ganske sikkert har stor oppslutning i befolkningene. Men krig er antitesen av det ideelle samfunnet og derfor ligger også de menneskesyn som gjennom historien har vært dominerende innenfor militærmakten langt fra dette ideal.

For å få frem kontrasten mellom det jeg oppfatter som en mulig etisk konflikt både innenfor militærmakten og mellom denne og storsamfunnet, vil jeg kort redegjøre for enkelte synspunkter hos Aristoteles, elev av Platon, og den amerikanske eksistenspsykologen Abraham H. Maslow.

Aristoteles kan oppfattes som psykologiens far. I skriftet *Om sjelen* skriver han at menneskesjelen, som ikke kan tenkes atskilt fra legemet, består av «Er- næringsevne, instinktiv Stræben, Sanssevne, Evne til rumlig Bevægelse og Tankeevne», hvor den instinktive streben omfatter begjær og vilje.<sup>50</sup> Blant disse ev- nene er det bare tenkingen som er unik for mennesket, mens ernæringsevnen for eksempel oppfattes som felles for hele den levende delen av naturen. Men- nesket fødes med et potensial for å utvikle alle disse sidene ved seg selv, og etikk og politikk er redskapene. Derfor kan ikke mennesket, ifølge Aristoteles, leve som menneske utenfor et sosialt fellesskap.<sup>51</sup>

<sup>48</sup> *Pedagogiska grunder* (2000), s. 48.

<sup>49</sup> *Forsvarets verdigrunnlag* (1998), s. 11.

<sup>50</sup> Aristoteles, *Om Sjælen*, 414b, Oversat med Indledning og Noter af Poul Helms (Kjøbenhavn: Nyt Nor- disk Forlag Arnold Busck, 1949), s. 49

<sup>51</sup> Aristoteles, *Statslære*, 1253a, Oversat af William Norvig og Peter Fuglesang (København: Gyldendalske Boggandel, Nordisk Forlag, 1946), s. 5 og 7.

Mennesket kan bare tilfredsstillende sine behov, realisere seg selv og utvikle sine forskjellige evner i den trygge og sosiale sammenheng som et samfunn representerer. Den tyske filosofen Jürgen Habermas uttrykker dette syn på menneskenatur og samfunnsnatur som en helhet på følgende måte:

*Mennesket er et dyr som først takket være sin opprinnelige innpakning i et offentlig nettverk av sosiale relasjoner utvikler de kompetanser som gjør det til en person.*<sup>52</sup>

Trådene fra denne form for menneskesyn er også tydelige hos Hugo Grotius, en av folkerettens grunnleggere. Han har, som Aristoteles, et tydelig holistisk syn på menneskenatur og samfunn når han i første kapittel til *On the law of War and Peace* fra 1625 skriver at

*all the members of the human body agree among themselves, because the preservation of each conduces to the welfare of the whole, so men should forbear from mutual injuries, as they were born for society, which cannot subsist unless all the parts of it are defended by mutual forbearance and good will.*<sup>53</sup>

Denne tankegangen finner vi igjen hos Abraham Maslow: «Kulturen er sol og føde og vand: den er ikke frøet.<sup>54</sup> Mennesket kan ikke tenkes utenfor samfunnet, da dør det bokstavelig talt, og samfunnets primære oppgave er å sikre at menneskefrøet utvikler seg til et godt liv.

Maslow mener at mennesket har «en indre natur, der i alt væsentligt binder i det biologiske, og som i nogen grad er 'naturlig', medfødt, givet, og i en vis forstand uforanderlig, eller i hvert fald ikke forandrer seg».<sup>55</sup> Han mener at denne indre natur kan utforskes gjennom vitenskapelige metoder og at ondskap ikke nødvendigvis er et av dens grunnleggende kjennetegn. Han skriver:

*De fundamentale behov (for liv, for trygghed, for sikkerhed, for samhørighed og hengivenhed, for respekt og selvrespekt, og for selvaktualisering), menneskets fundamentale emotioner og fundamentale evner står for os som enten neutrale, før-moralske eller positive «gode». Ødeleggelsestrang, sadisme, grusomhed, ondskabsfuldhed o.s.v. synes for så vidt ikke at være noget medfødt, men snarere voldsomme reaktioner imot frustrationer af vore medfødte behov, emotioner og evner.*<sup>56</sup>

Maslow har et syn som tilsynelatende står i sterk kontrast til for eksempel Freud<sup>57</sup> med røtter som kan føres tilbake til den franske opplysningsfilosofen

---

<sup>52</sup> Jürgen Habermas, *Mellan naturalisme och religion* (Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 2007), s. 17.

<sup>53</sup> Hugo Grotius, *On the Law of War and Peace* (Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2001), s. 7. (min kursivering)

<sup>54</sup> Abraham H. Maslow, *På vej mod en eksistenspsykologi* (København: Nyt nordisk forlag – Arnold Busck, 1970), s. 177.

<sup>55</sup> Abraham H. Maslow (1970), s. 17.

<sup>56</sup> Abraham H. Maslow (1970), s. 17.

<sup>57</sup> Maslow er kanskje ikke helt enig i dette skarpe skillet. Han skriver «For at fremstille sagen lidt for enkelt, så er det som om Freud har udstyret os med den syge halvdel af psykologien, og vi nu må se at fylde op med den

Jean-Jacques Rousseau. Rousseau mente at menneskene av naturen er født gode og at det er samfunnet som gjør dem onde fordi de der blir fjernet fra deres opprinnelige miljø. Den beste måten å holde ondskaper i sjakk på, er ifølge Maslow at samfunnet sikrer menneskenes fundamentale behov (som angitt i sitatet over) og stimulerer utviklingen av menneskenaturen, som jo for ham i utgangspunktet er nøytral eller god: «Lader vi den være retningsgivende for vort liv, vil vi kunne vokse i sundhet, fruktbarhet og lykke.»<sup>58</sup>

Som Freud mener han at behovene for trygghet, samhörighet, nærhetsrelasjoner og for respekt bare kan tilfredsstilles av andre mennesker og det krever dannelsen av sosiale fellesskaper. En viktig konsekvens av dette er at ethvert menneske kommer til å stå i et avhengighetsforhold til dem som sikrer behovenes tilfredsstillelse. Dermed vil personen, ifølge Maslow, «nødvendigvis til en vis grad være 'udefra-styret' og følsom for andre menneskers anerkendelse, hengivenhet og velvilje».<sup>59</sup> Dette er en beskrivelse av den situasjonen som soldatene i en krigssituasjon ofte vil befinne seg i. Når *Pedagogiska grunder* taler om at den «extrema situationen utgör horisonten för all utbildning inom Försvarsmakten»,<sup>60</sup> så er dette en måte å beskrive denne type situasjoner på – at den militære sjefens primære oppgave i et innsatsområde ofte er å påta seg en «farsrolle» og sikre gruppens primære behov. Hvis det ikke lykkes, har vi ingen operativ avdeling og veien til Haditha blir ekstremt kort.<sup>61</sup>

Men Maslows bekymring ligger ikke på dette nivået. For ham er alle de primære behovene tilfredsstillt<sup>62</sup> og utfordringen er å skape betingelser for å realisere de høyeste behovene. Som en kontrast til den nettopp anførte situasjonen, skriver Maslow om det fullt realiserte mennesket:

*Derimot er det selvaktualiserte menneske, der per definition er tilfredsstillt, hvad de fundamentale behov angår, langt mindre afhængig, langt mindre bundet, langt mere autonom og selvstyret.*<sup>63</sup>

Denne situasjonsbeskrivelsen passer dårlig for alle berørte parter i en krigs- eller konfliktsone, men er en rimelig beskrivelse av borgerne i et velferdssamfunn.

---

sunde. Måske vil denne sundhetspsykologi kunne give os bedre muligheder for at styre og forberede vort liv og gøre os selv til bedre mennesker.» Abraham H. Maslow (1970), s. 19-20.

<sup>58</sup> Abraham H. Maslow (1979), s. 18.

<sup>59</sup> Abraham H. Maslow (1979), s. 48.

<sup>60</sup> *Pedagogiska grunder* (2000), s. 46.

<sup>61</sup> Haditha er det sted i Irak hvor amerikanske marinesoldater den 19. november 2005 drepte 14 sivile på noen få minutter da at avdelingen tilsynelatende gikk i panikk etter et veibombeattentat som drepte en av dens medlemmer.

<sup>62</sup> Se fotnote 65.

<sup>63</sup> Abraham H. Maslow (1979), s. 48.

Det er også i stor utstrekning velferdsboomen etter andre verdenskrig og ungdomsopprøret i 1960-årene som er referansene for Maslow, og ikke massedrap under første verdenskrig, nazisme og stalinisme, som det var for Freud.

Masows tenkning går direkte inn i kjernen av den pedagogiske ideologi som preget velferdsstaten på 1970-tallet, samme periode som kampen for å «sivilisere» militærmakten var som kraftigst. Den representerer en ekstrem form for aristotelisk selvrealisering, hvor staten, samfunnet, skolen og arbeidet skulle tilrettelegges slik at individene kunne realisere seg selv på best mulig måte. Denne form for tenkning står i skarp kontrast til det som var virkeligheten i det gamle militære samfunnet.

I den amerikanske sosiologiske undersøkelsen etter andre verdenskrig kan vi finne følgende uttalelse om «den gamle hæren»:

*The Army was a new world for most civilian soldiers. Of its many contrasts with civilian institutions, three may be cited:*

- 1. Its authoritarian organization, demanding rigid obedience.*
- 2. Its highly stratified social system, in which hierarchies of deference were formally and minutely established by official regulation, subject to penalties for infraction, on and off duty.*
- 3. Its emphasis on traditional ways of doing things and its discouragement of initiative.*<sup>64</sup>

Under den kalde krigen utkrystalliserte det seg to klart atskilte syn på soldaten i «The New Military», for å bruke et uttrykk fra en av militærsosiologen Morris Janowitz' bøker.<sup>65</sup> Janowitz representerer det ene synspunktet, som tar utgangspunkt i et dynamisk og humanistisk menneskesyn basert på en tenkning som minner om Aristoteles og Maslow (uten at han sier det), mens Samuel Huntington representerer synspunkter som er mer i tråd med de tre tenkerne jeg har behandlet i første del av denne artikkelen. Jeg tror at bakgrunnen for disse to synspunktene kan føres tilbake til den refererte amerikanske sosiologiske undersøkelsen. Det kapitlet jeg nettopp har sitert fra heter «The Old and the New Army». Veien fra den «nye hæren» til det «nye militære» hos Janowitz synes å være ganske åpenbar. Det som skapte den nye hæren i USA, var at borgerne tok over: «In the five years between Hitler's conquest of France in 1940 and the overthrow of Germany and Japan in 1945, the American Army grows from a

---

<sup>64</sup> Samuel A. Stouffer et. al.; *The American Soldier: Adjustment During Army Life*, Volume I (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1949), s. 55.

<sup>65</sup> Morris Janowitz (ed.), *The New Military: Changing Pattern of Organization* (New York: Russell Sage Foundation, 1964)

strength of 16,624 officers and 249,441 enlisted men to 772,863 officers and 7,305,854 enlisted men.»<sup>66</sup>

Huntingtons utgangspunkt er at soldatyrket eksisterer fordi vi lever i en verden med konflikter mellom interesser, og at menneskene bruker makt eller vold for å fremme disse interesser. Fra dette slutter han at militæretikken, i tråd med Freud, oppfatter voldelige konflikter som et allment mønster i naturen, og at vold er et permanent biologisk og psykologisk trekk ved menneskenaturen. Militæretikken legger vekt på det onde, skriver han videre, fordi mennesket oppfattes som egoistisk (selfish) og drivkreftene er jakten etter makt, rikdom og trygghet. Et annet trekk ved militæretikken er erkjennelsen av at fornuften har klare grenser.<sup>67</sup>

Huntington vil lett kunne finne støtte for sine synspunkter både hos Platon, von Clausewitz og ikke minst hos Freud. Han henviser imidlertid ikke til noen av disse, men til Thomas Hobbes. Hobbes mente at mennesket av naturen er skapt så like med hensyn til fysiske og åndelige evner at ingen kan kreve noe som ikke også alle andre kan kreve.

*[For] vad gäller kroppsstyrkan har den svagaste styrka nog att döda den starkaste, antingen genom hemliga ränker eller genom att slå sig samman med andre som befinner sig i samma fara som han själv.*<sup>68</sup>

Ut fra denne likhet i evner, trekker Hobbes den slutning at vi også har en likhet i våre forhåpninger om å nå våre mål, noe som kan få alvorlige konsekvenser i relasjonen mellom enkeltmennesker:

*Om därför två människor önskar sig samma sak, men båda inte kan komma i åtnjutande av den, blir de fiender, och under sin strävan mot målet (som i första hand är den egna självbevarelsen och ibland bara njutning) försöker de förgöra eller underkua varandra.*<sup>69</sup>

Denne rivalisering skaper en gjensidig mistenksomhet slik at den som i første omgang går seirende ut av kampen ikke kan føle seg trygg før «hon inte längre ser någon annan makt som är stark nog att sätta henne själv i fara».<sup>70</sup>

Hobbes konkluderer at det finnes tre årsaker til uenighet mellom mennesker – en naturlig rivalisering, mistro og ærgjerrighet, hvor den første lidelsen driver folk til angrep for vinningens skyld, den andre for sikkerhetens skyld og den

---

<sup>66</sup> Samuel A. Stouffer et. al. (1949), Volume I, s. 54.

<sup>67</sup> Samuel P. Huntington, "The Military Mind: Conservative Realism of the Professional Military Ethics" i Malham M. Wakin (ed.), *War, Morality, and the Military Profession* (Boulder, Colorado: Westview Press, Inc., 1986), s. 39.

<sup>68</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan* (Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 2004), s. 126.

<sup>69</sup> Thomas Hobbes (2004), s. 127.

<sup>70</sup> Thomas Hobbes (2004), s. 127.

tredje for anseelsens skyld. Naturtilstanden betegner Hobbes for «alles krig mot alle»<sup>71</sup> og her vil kampen om sikkerhet og anseelse føre til ekstreme ytterligheter (tilintetgjørelse) hvis det ikke finnes en overordnet kontrollerende makt.

Von Clausewitz førte nesten 200 år senere samme resonnement som Hobbes når han skulle forklare den absolutte eller teoretiske krigens natur.<sup>72</sup> Hobbes oppfattet også beskrivelsen av naturtilstandens alles krig mot alle som en hypotetisk og ikke en tidligere historisk tilstand, men det finnes, ifølge Hobbes (og her ville også von Clausewitz ha samtykket) historiske eksempler som ligner denne tilstand:

*Hur som helst kan man inse hur människor skulle leva, om det inte fanns en gemensam makt att frukta, genom att iakttä hur levnadssättet hos dem som tidigare levt under en fredelig styrelse brukar urarta under ett inbördeskrig.*<sup>73</sup>

Hobbes har den engelske borgerkrigen og Clausewitz har Napoleonskrigene friskt i minne når de skriver. Hvor det ikke finnes noen felles makt finne det heller ingen lov, skriver Hobbes, og hvor det ikke finnes noen lov finner det heller ikke noe lovstridig. I krig er med andre ord alt tillatt, «[v]åld och list är de båda kardinaldygderna i krig».<sup>74</sup>

Hvis menneskenaturen tilsynelatende er så ond, hva er det som får dem til å samarbeide? Ifølge Hobbes er det «dödsfruktan, traktan efter ting som är nödvändiga för ett behagligt liv och en förhoppning om att kunna tillägna sig dem med hjälp av egen arbetsamhet».<sup>75</sup> Mennesket er med andre ord ikke ukvalifisert ondt, det finnes noen drivkrefter i det som streber mot en tilstand som gjør det mulig for mennesket å utvikle seg og nyte livet. Freud slutter seg helt til Hobbes' argumentasjon: «For the principle task of civilization, its *raison d'être*, is to defend us against nature» – og han tenker her på menneskets egen natur.<sup>76</sup>

### «Den postmoderne krig» og nye etiske utfordringer

Flere forhold har i de siste 15 år endret militærmaktens rammebetingelser på en radikal måte i forhold til de krigene som har vært utgangspunktet både for bruk av militære styrker, for utviklingen av krigens folkerett og for etisk refleksjon omkring krig. Ingen av de tenkere jeg har berørt tidligere i denne artikkel kan si

---

<sup>71</sup> Thomas Hobbes (2004), s. 129.

<sup>72</sup> Carl von Clausewitz (2002), bok I, kap 1, §§ 3-5.

<sup>73</sup> Thomas Hobbes (2004), s. 129.

<sup>74</sup> Thomas Hobbes (2004), s. 129.

<sup>75</sup> Thomas Hobbes (2004), s. 129.

<sup>76</sup> Sigmund Freud (1927), s. 194.

noe konkret om denne nye verden. Derfor vil jeg her vise til to «militære» tenkere som berører disse nye problemstillingene. Den ene er den franske «fenomenologen» Paul Virilio og den andre er den amerikanske militærteoretikeren og «freudianer» Ralph Peters.

Den generelle utvikling i våre samfunn viser at vi i dag er vitne til en teknologisk utvikling uten sidestykke i verdenshistorien, ikke minst når det gjelder kommunikasjons- og overvåkingsmidler. Denne utvikling har klare konsekvenser for bruk av militærmakt. Virilio taler derfor om en ny og avgjørende, fjerde front:

*The total electronic war (...) leads to the supremacy of this fourth front; the pure arms of communication and of instantaneous control of operation henceforth prevails over the three other fronts (land, sea and even air), and the orbital front favours (...) the fusion of the global and the local, thanks to the prominent role of satellites.<sup>77</sup>*

En annen konsekvens av denne nye «fronten» er at også politikk i stadig større grad blitt en umiddelbare eller sanntids mediebegivenhet, noe som får Virilio til å undre seg om vi egentlig forstår at «war is no longer 'the continuation of politics by other means' but only its failure»<sup>78</sup>, et nederlag som skyldes at maktens karakter har endret seg, at krigen ikke lenger utkjemper på slagmarken, men i det «virtuelle» rommet. Selv ut fra soldatens og militæretikkens perspektiv er dette en viktig problemstilling. Så lenge vi holder fast i von Clausewitz' utsagn at krig er politikken fortsettelse med andre midler, har vi, ifølge den amerikanske militærteoretikeren Ralph Peters, problemer med å forstå at de som utkjemper krigen står i en kvalitativt annerledes situasjon, etisk forstått, enn borgere i et velfungerende samfunn. Som Virilio mener han at vi snarere skal oppfatte krig som et tegn på at politikken har feilet, for da kan vi lettere forholde oss til de etiske problemer som oppstår hos dem som skal «redde» politikken eller politikerne.<sup>79</sup>

Et tredje aspekt ved dagens kriger og konflikter er at krig og filmsekvenser smelter sammen slik at de filmopptak som presenteres i ulike offisielle og uoffisielle medier fremstår for publikum som «øyenvitnefortellinger» eller «primærkilder» til begivenheter som skjer tusenvis av kilometer borte. Det at disse formidles nærmest i sanntid, bare styrker illusjonen om at det er et «sant» eller «objektivt» bilde av det som skjer. Hvem som formidler bildene og hvorfor de gjør det, er det få som reflekterer over, hvis den informasjonen over hode er tilgjengelig. Konsekvensene av denne utvikling er at mange av de sansefønnemmelene

---

<sup>77</sup> Paul Virilio, *Desert Storm: War at the speed of light* (London and New York: Continuum, 2002), s. 121.

<sup>78</sup> Paul Virilio (2002), s. 40.

<sup>79</sup> Ralph Peters, *Beyond Terror* (Mechanicsburg, PA: Stacpole Books, 2002), s. 124.

som normalt gir informasjonen til menneskesinnet kobles ut, og «illusionen av forflytning gör det möjligt för tittaren-resenären att projicera sina egna fantasibilder på vindrutans bildskärm.»<sup>80</sup>

Resultatet av denne frakobling av deler av menneskets og hjernens egne sensorer, er at mange, herunder Virilio, taler om den virtuelle verden som den nye virkeligheten. Dette har igjen alvorlige konsekvenser for soldaten som må forholde seg til en virkelighet som for TV-titterne ikke eksisterer. Soldaten skal forholde seg til en eksistensiell jeg-situasjon, ofte overfor en motstander som han verken kjenner, har noe til felles med eller kan kommunisere med; TV-titteren (i stigende grad også operatører i de bakre militære hovedkvarterene) til en mer eller mindre bekvem det-situasjon, til innholdet på en skjerm. Det eneste moralske perspektivet som tilsynelatende betyr noe i den virtuelle verden er konsekvensetikken, selv om dyds- eller sinnelagsetiske holdninger kan være helt avgjørende for sammenholdet i en militær avdeling.

Soldatene står i verste fall overfor et dobbelt etisk dilemma. På den ene siden settes de inn i konflikter som åpenbart ikke kan løses med fredelige politiske midler, og hvor normale samfunnsmessige relasjoner mellom «jeg» (soldatene) og «du» (dere andre) ikke fungerer, samtidig som den virtuelle verden krever at de skal overholde de samme etiske standarder som storsamfunnet og verdenssamfunnet er garantister for. På den annen side skal de løse sitt oppdrag i en faktisk virkelighet som de verken kan eller får mulighet for å forklare fordi «sannheten» allerede er presentert i den virtuelle verden.

Enda et aspekt ved den «post-moderne» krigen er at de forhold jeg her har redegjort for, lett skaper illusjonen av at den geografiske avstanden er forsvunnet eller er uten betydning for evnen til å forstå eller sette seg inn i militære situasjoner: På fjernsyn eller på Internettet kan jeg umiddelbart bli en tilskuer til eller skindeltaker i enhver begivenhet. Denne tekniske utviklingen er derfor i ferd med å forandre en handlings tidshorisont så radikalt at den, ifølge Virilio «hamnar bortom själva överbägandet».<sup>81</sup> Hvor ofte må ikke politikere eller militære forklare seg i mediene om operasjoner eller angrep som allerede har funnet sted og ofte ut fra de samme bildene eller filmsekvensene fra den virtuelle verden som resten av samfunnet har vært vitne til? For Virilio skaper denne situasjonen et alvorlig politisk og etisk problem:

*No politics is possible at the scale of the speed of light. Politics depends upon having time for reflection. Today we no longer have time to reflect, the things that we see have alrea-*

---

<sup>80</sup> Paul Virilio, *Försvinnandets estetik* (Göteborg: Bokförlaget Korpen, 1996), s. 60 og 76.

<sup>81</sup> Paul Virilio (1996), s. 16.



dy happened.<sup>82</sup>

Situasjonen er ikke lettere for soldaten eller den militære sjefen som ofte tvinges til «automatisk svar» på fiendtlige handlinger for så etterpå å undersøke og forklare hva som egentlig skjedde. Dette passer dårlig med konsekvensetikken krav: handlingens konsekvenser skal bli så gode som mulig. Hvis det ikke er tid til politisk refleksjon, så er det i mange tilfeller heller ikke tid til noen etisk refleksjon fra soldatens side. Det betyr at «etiske» handlingsmønstre eller responser i størst mulig grad må være innøvet og drillet på forhånd.

Et ytterligere aspekt ved den «post-moderne» krigen, som kan knyttes til reduserte muligheter for etiske refleksjoner under stressede situasjoner i et innsatsområde, er det Virilio betegner for «försvinnandets estetikk». Tenker vi oss to tre hundre år tilbake i tiden lignet generalene påfugler til hest og soldatene hadde fargerike uniformer for at de skulle kunne gjenkjenne hvem som var fiende og venn under kamphandlingene. Ved inngangen til den industrielle krigføringens periode skjedde det imidlertid noe viktig, ifølge Virilio:

*After the massacres of the first months of the war of 1914-18, were the French were beaten both by the new firing capacities of the German machine gun and by the the madder-red colour of their own uniforms, 'the military authorities came to agree on the the obvious interest in renouncing the showy colours of their uniforms and in adopting clothing of a neutral shade to decrease the visibility of troops in the field.'*<sup>83</sup>

Veien fra uniformitet til usynlighet var dermed lagt. Usynlighet ble prinsippet bak etablering av spesialstyrker og motstandsgrupper under andre verdenskrig. Usynliggjøring er med andre ord ikke et nytt fenomen, men en logisk konsekvens av våpenutviklingen. Det skaper imidlertid både militære og etiske problemer for bruk av våre militære styrker i utlandet. På grunn av vår teknologiske overlegenhet står vi stadig oftere overfor usynlige fiender, eller rettere «krigere» som vi ikke kan skjelve fra den sivile befolkningen.

Som freudianer slår Peters fast at

*the drive to the deed is within us. War and its sibling murder are fundamental human endeavors. For the worst of us, they are fundamental human endeavors.*<sup>84</sup>

Historien har vist at denne siden ved mennesket trives godt under situasjoner med sosial oppløsning og kaos, og ingen bør leve med den illusjon at «våre» soldater er velkomne (over lang tid) i innsatsområder som Afghanistan, Irak eller andre brennpunkter på jorden. En soldat bør derfor primært brukes til brannslukking, ikke til statsbygging – det finnes det andre strategiske virkemidler til.

---

<sup>82</sup> Paul Virilio (2002), s. 43.

<sup>83</sup> Paul Virilio, *Negative Horizon: An Essay in Dromoscopy* (London, New York: Continuum, 2005a) s. 83.

<sup>84</sup> Ralph Peters (2002), s. 115.

## Avslutning

Jeg vil her til slutt trekke frem et par etisk relevante problemområder som er knyttet til trening og bruk av militære styrker i internasjonale innsatser.

Problemet med å skape fungerende avdelinger i krig ble i «den gamle hæren» løst på en ekstrem hobbsiansk måte med en diktatorisk sjef, streng disiplin og krav om ubetinget lydighet. Lydighet, lojalitet og mot var viktige dyder begrunnet i krigens krav, og disse var rettet mot sjefen og hans ordrer. Disse dyder er like viktige i dag – krigens krav gjelder fremdeles, men lydighetskravet er ikke lenger ubetinget. Dessuten må «dydsetikken» (med unntak av lydighet) oppfattes å gjelde begge veier, både oppover og nedover i det militære hierarkiet samtidig som aristoteliske dyder som klokskap og rettferdighet må ha en mer fremtredende plass. Disse siste må i dag gis en større plass både fordi geografien i innsatsområdene er blitt mer komplekse (for eksempel mange ulike aktører), fordi operasjonene er blitt mer transparente (for eksempel mediabevåkenhet), og fordi ansvaret som pålegges den enkelte soldat har økt. Det finnes også et annet viktig aristotelisk element i militæretikken og det er dyrking av «vennskap». Vennskap er en form for lim som holder avdelingene sammen og danner utgangspunktet for «korpssånd» – et åndelig fellesskap. Nesten alle krigere bærer vitnesbyrd om hvor viktig vennskap er for krigsmoralen og sammensveising av avdelinger.<sup>85</sup> En god militære trening skaper ikke bare dyktige soldater, men endrer også individenes identitet og etiske perspektiv.

Selv om Freud og Hobbes gir uttrykk for et ganske negativt menneskesyn, fornekte de ikke at mennesket kan utvikle seg til gode borgere hvis forholdene legges til rette for det og hvis det utøves en viss grad av sosial kontroll. Det som primært skiller disse «negative» menneskesyn fra det mer positive eller nøytrale syn, er nettopp dette kravet om en mer eller mindre autoritær ytre myndighet som skal hindre at mennesket henfaller til destruktiv atferd. Et annet interessant forhold som gjelder både for Platon, Hobbes og Freud er at «samfunnet» står i et ytre forhold til individet. Det betyr at selv om menneskenaturen er konstant, kan det endre atferd avhengig av hvilket samfunn, fellesskap eller gruppe det lever i. Derfor kan vi tale om at et menneske spiller ulike roller eller har ulike identiteter avhengig av i hvilke sammenhenger det opptrer i.

Denne menneskets «sosiale» formbarhet henger nok sammen med at ingen annen art kommer så utviklet og hjelpeløs til verden, som Habermas skriver et sted. Mennesket krever først en lang omsorgsperiode i familiens beskyttelse og

<sup>85</sup> Se f eks Roger W. Little, "Buddy relations and combat performance" I Morris Janowitz (ed.) *The New Military* (New York: Russell Sage Foundation 1964) s.195-223 om Koreakrigen og Nora Kinzer Stewart, *Mates & Muchachaos. Unit Cohesion in the Falklands/Malvinas War* (Washington etc.: Brassey's (US), Inc., 1991).

utvikler seg deretter i en «offentlig, av artsfrender intersubjektivt delt, kultur».<sup>86</sup> Mennesket sosialiseres derfor først i familien og knytter normalt sterke bånd med etiske bindinger til de nærmeste omsorgspersonene, og deretter i ulike sosiale kontekster i det samfunn eller den kultur individet kommer til å virke innenfor. En viktig side av den militæretiske refleksjonen er at Forsvaret på en måte overtar familiens rolle som omsorgsinstitusjon og beskytter for soldater som skal tjenestegjøre i mer eller mindre truende innsatsområder. Det må prege en viktig side av militæretikken og kommer til uttrykk i korpsånden.

Problemet er imidlertid at mens et barn utvikler denne type relasjoner gjennom en mangeårig dannelsesprosess, skal noe tilsvarende skje gjennom bevisst utvikling og trening over en relativt kort periode i militære forband. Derfor er trening og øvelser ikke bare et økonomisk og forsvarspolitisk problem, men i aller høyeste grad et etisk problem – å skape de mellommenneskelige relasjoner og den teamkompetanse som gjør at avdelinger kan fungere i krig og under krigslignende forhold.

Både trening av de tekniske ferdighetene og de «etiske» ferdighetene krever praktiske øvelser under situasjoner som i størst mulig grad simulerer reelle konflikt- og stridssituasjoner. Etikkundervisning i klasserom gir bare i begrenset grad etiske ferdigheter, men kan gi nyttige kunnskaper om ulike livssyn og sette ord på egne anskuelser og forestillinger om menneske og etikk. Den militæretiske delen av treningen skal derimot dyrke frem holdninger og reaksjonsmønstre på ulike typer av stressituasjoner som gjør det mulig for den enkelte soldat og avdelingen å beherske flest mulig tenkelige situasjoner i møte med en væpnet motstander, samtidig som forstanden forblir i førersetet. Dette er både tids- og ressurskrevende.

Ut fra samme resonnement er det også utrolig viktig at avdelinger som har deltatt i militære operasjoner kan holdes sammen også etter at oppdrag er utført. Innsatsforbandene har, hvis de fungerer som de skal, et fellesskapet som både kan forebygge og løse psykiske problemer som følge av traumatiske opplevelser under en innsats, fordi ingen andre enn medsoldatene har et eksistensielt forhold til det som skjedde. Generelt bør man derfor ikke oppløse militære forband straks de venner hjem. Det kan i mange tilfeller være etisk uforsvarlig og likestilles med å oppløse en familie etter en traumatisk hendelse. Dermed er det passende å vende blikket mot noen av soldatenes etiske perspektiver ved operasjoner i konfliktområder.

Militære styrker settes i dag ofte inn i konfliktområder for å skape eller gjenetablere «fred», eller for å skape en slik grad av stabilitet som gjør det mulig å

---

<sup>86</sup> Jürgen Habermas (2007), s. 17.

«bygge opp» en fungerende maktinfrastruktur. Det som gjør den andre type operasjoner ekstra vanskelig er at militære styrker settes inn i områder hvor det enten ikke finnes en overgripende maktinfrastruktur og derfor intet «samfunn» i vår forstand, eller at det internasjonale samfunn eller den inngripende makte krever «regimeskifte» samtidig med en militær seier. Det betyr at militærmakten pålegges oppgaver som går langt utover det den både er trent og utrustet for. Denne type operasjoner kan bare løses gjennom en massiv ideologisk, økonomisk, militær og politisk innsats, som tilfelle var i både Tyskland og Japan i flere år etter andre verdenskrig.

Vi må aldri glemme at militærmaktens hovedoppgave er og har alltid vært kontrollert bruk av organisert vold med formål å sikre mer eller mindre klart formulerte politiske målsettinger. Denne grunnleggende kompetansen gjelder uansett hva slags type «fredsoperasjon» militære styrker settes inn i fordi uten denne grunnleggende kompetansen har vi per definisjon ingen militære styrker og det er nettopp denne kompetanse som gjør dem «velegnet» som krisehåndteringsverktøy. Det betyr ikke at en militær avdeling skal bruke vold, det kommer an på konflikten karakter og innsatsens mandat, men et individ i uniform og med våpen kommuniserer til sine omgivelser at det er noe mer enn et medmenneske, at det er en soldat, noe man bør frykte. Hvis ikke, vil de militære styrkene ikke ha noen konfliktforebyggende eller konfliktdepende potensiale. Det er denne grunnforutsetning (skape frykt og stå klar med «piskan») som setter klare grenser for hvor «fredsskapende» og «fredsbyggende» militære styrker kan bli. Det er også grunnen til at våre innsatsstyrker alltid vil bli oppfattet som fremmedelementer og aldri vil bli tålt av lokalbefolkningen, eller viktige elementer av denne, over lang tid. Det er denne tankegang som er premissgivende for den militæretiske posisjonen.

Når våre soldater settes inn for å krisehåndtere i et av verdens brennpunkter, så bør de vite at synet på bruk av vold har endret seg der «hjemme», at innsatsen oppfattes som humanistisk motivert (store deler av vår befolkning vil ikke anerkjenne andre motiver) og at de høyst sannsynlig vil møte et operasjonsmiljø, hvor vold oppleves som en naturlig del av det politiske spillet. Soldatene skal med andre ord kunne fungere i et miljø hvor terskelen for bruk av vold er meget lav eller i verste fall fraværende, og hvor skillet mellom stridende og ikke-stridende i mange tilfeller ikke eksisterer. I et slikt miljø, hvor alle kriger mot hverandre eller ingen stoler på andre enn seg selv, for å bruke noen hobbsianske formuleringer, må soldatenes etiske refleksjoner og handlinger legge vekt på andre sider ved mennesket enn det som gjelder innenfor den militære avdelingen eller hjemme i velferdsstaten. I et slikt miljø er det bedre at soldaten har som

utgangspunkt at medlemmer av de stridende grupper har onde hensikter enn at de i bunnen er gode. Det gir imidlertid ikke soldater noen rett til å begå overgrep mot disse. Det beste soldatene kan håpe på er at de militære styrkene gjennom bruk av og trussel om bruk av makt, kan skape forutsetninger for eller tilstrekkelig stabilitet til at en politisk prosess kan komme i gang igjen. Men ambisjonen om sluttmålet for en internasjonal innsats, må forholde seg til virkeligheten i konfliktområdet.

Vi vil så gjerne skape fred og demokratiske regimer rundt omkring i verden, men vi verken vil eller kan betale prisen. Vi blir sittende i de nye konfliktområdene i årtier fordi militærmakten tilsynelatende oppfattes som et tilstrekkelig virkemiddel (ved siden av noe politi og litt økonomisk bistand) for å skape betingelser for en fredelig og demokratisk utvikling i disse områdene.

## *Litteratur*

Aristoteles, *Den Nikomachiska Etiken* (Göteborg: Daidalos, 1988)

Aristoteles, *Om Sjælen*, Oversat med Indledning og Noter af Poul Helms

(Kjøbenhavn: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1949)

Aristoteles, *Statslære*, Oversat af William Norvig og Peter Fuglesang (København: Gyldendalske Boggandel, Nordisk Forlag, 1946)

Badersten, Björn, *Medborgardygd. Den europeiska staden och det offentliga rummets etos* (Stockholm: Bokförlaget Natur och Kultur, 2002)

Church, Jennifer, «Morality and the internalized other» in Jerome Neu (ed.) *The Cambridge Companion to Freud* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)

Clausewitz, Carl von, *Om kriget* (Stockholm: Bonniers, 2002)

Clausewitz, Carl von, «The German and the French» (1807) in Carl von Clausewitz, *Historical and Political Writings* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992)

Freud, Sigmund, *Drømmetydning*, bind 2 (Oslo: J. W. Cappelens Forlag A/S, 1969)

Freud, Sigmund, *Kulturens byrde* (København: Hans Reitzels forlag, 1987)

Freud, Sigmund, «The ego and the id» (1923) in Sigmund Freud, *On Metapsychology: the Theory of Psychoanalysis*, The Pelican Freud Library Volume 11 (Penguin Books, 1985)

Freud, Sigmund, «Thoughts for the Times on War and Death» (1915) in Sigmund Freud, *Civilization, Society and Religion*, The Pelican Freud Library Volume 12 (Penguin Books, 1991)

Freud, Sigmund, «The Future of an Illusion» (1927) ) in Sigmund Freud, *Civilization, Society and Religion*, The Pelican Freud Library Volume 12 (Penguin Books, 1985)

Freud, Sigmund, «Group Psychology and the Analysis of the Ego» (1921) in Sigmund Freud, *Civilization, Society and Religion*, The Pelican Freud Library Volume 12 (Penguin Books, 1991)

*Forsvarets verdigrunnlag*, Forsvarets overkommando, mai 1998

- Grotius, Hugo, *On the Law of War and Peace* (Kitchener, Ontario: Batoche Books, 2001)
- Habermas, Jürgen, *Mellan naturalisme och religion* (Göteborg: Bokförlaget Daidalos, 2007)
- Hayden, H. T. (ed.), *Warfighting: Maneuver Warfare in the U.S. Marine Corps* (London: Greenhill Books, 1995)
- Hobbes, Thomas, *Leviathan* (Göteborg: Bokförlaget Daidalos AB, 2004)
- Huntington, Samuel P., «The Military Mind: Conservative Realism of the Professional Military Ethics» i Malham M. Wakin (ed.), *War, Morality, and the Military Profession* (Boulder, Colorado: Westview Press, Inc., 1986)
- Janowitz, Morris (ed.), *The New Military: Changing Pattern of Organization* (New York: Russell Sage Foundation, 1964)
- Stewart, Nora Kinzer, *Mates & Muchachaos. Unit Cohesion in the Falklands/Malvinas War* (Washington etc.: Brassey's (US), Inc., 1991)
- Little, Roger W., «Buddy relations and combat performance» I Morris Janowitz (ed.) *The New Military* (New York: Russell Sage Foundation 1964)
- Maslow, Abraham H., *På vej mod en eksistenspsykologi* (København: Nyt nordisk forlag – Arnold Busck, 1970)
- Norman, Richard, *The Moral Philosophers: An Introduction to Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1985)
- Norman, Richard, *Ethics, Killing and War* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)
- Nuciari, Marina, «Models and Explanations for Military Organization: An Updated Reconsideration» i Giuseppe Caforio (ed.) *Handbook of the Sociology of the Military* (New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2003)
- Pedagogiska grunder* (Försvarsmakten: Stockholm, 2000)
- Peters, Ralph, *Beyond Terror* (Mechanicsburg, PA: Stacpole Books, 2002)
- Platon, *Faidros*, Oversatt i Carsten Høeg og Hans Ræder, *Platons Skrifter*, Bind 6 (København: C. A. Reitzels Forlag A/S, 1992)
- Platon, *Staten*, Oversatt i Carsten Høeg og Hans Ræder, *Platons Skrifter*, Bind 4 (København: C. A. Reitzels Forlag A/S, 1992)
- Rosen, Stephen Peter, *War and Human Nature* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007)
- Sassoon, Siegfried, *Memoirs of an Infantry Officer* (London: Faber and Faber Ltm, 1997)
- Stevenson, Leslie and Haberman, David L., *Ten Theories of Human Nature* (New York and Oxford: Oxford University Press, 2004)
- Stouffer, Samuel A. et. al.; *The American Soldier: Adjustment During Army Life*, Volume I (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1949)
- Stouffer, Samuel A. et. al., *The American Soldier: Combat and its Aftermath*, Volume II (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1949)
- Virilio, Paul, *Desert Storm: War at the speed of light* (London and New York: Continuum, 2002)
- Virilio, Paul, *Försvinnandets estetik* (Göteborg: Bokförlaget Korpen, 1996)

Virilio, Paul *Negative Horizon: An Essay in Dromoscopy* (London, New York: Continuum, 2005a)

Wilson, E. O., *On Human Nature* (Bantam Books, 1979).

## *English Summary*

---

### *«Human Nature and its significance for Military Ethics in our Time»*

In this article the author discusses different theories on human nature and their significance for military ethics. The starting-point is a paradox set fourth by Sigmund Freud in an article from 1915: How could modern states that demanded high norms of moral conduct of their citizens at the same time execute one of the bloodiest wars in history? An obvious answer is that ethics and society are to sides of the same coin, that social pressure constrains human conduct, and that absence of this pressure shows the “true” nature of human beings. That is, some degree of constraint is necessary to avoid human excesses in dealing with each other. All those the author groups as philosophers of “military ethics” agree on this point, and they use their own experience from periods of great social upheaval and war to underline the vital connexion between constraints set by stat authority and proper moral conduct. From this follows that military ethics has an “internal” and “external” aspect: the “internal” aspect concerns the moral framework for developing professional and well functional military units; the “external” concerns moral conduct against opposing forces and target populations in a mission area. From these premises the military ethics sets a double standard where priority must be given to the cohesion of the military unit, both because this is a prerequisite for doing the mission properly and because social disruption easily leads to war crimes. This does not mean that soldiers can do whatever they like against opposing forces or the civilian population in a mission area, as a rule they have to act according to humanitarian law, but it means that if they face a moral dilemma in a threatening environment than the unit cohesion must come first. In the new mission environment where the distinction between warrior and civilian has disappeared, and where the operations conditions can shift with the speed of light, a military unit often will find little time for moral reflection at the same time as its conduct will be monitored by a global media – or a mobile phone camera with Internet connection. Under these circumstances military units must be trained and drilled in moral conduct before hand in much the same way as they train and drill their military skills.

*Inge Tjøstheim. Forsker i militærstrategi ved Försvarshögskolan i Stockholm siden 2001. Han er mag. art. i filosofi fra Universitet i Oslo i tillegg til studier i historie, sosialantropologi og gresk (Universitet i København). Var offiser i Sjøforsvaret fra 1975 til 2001 med tjeneste i blant annet Rederiforbundet/ Skipsfartens beredskapssekretariat (NORTRASHIP) 1986-89, Institutt for Forsvarsstudier (militærstipendiat) 1992-93, Forsvarets Forskningsinstitutt 1993-95 og Forsvarets stabsskole 1996-2001. Har skrevet flere forskningsrapporter og artikler om militære og sikkerhetspolitiske emner samt et par oversettelser fra gammelgresk til norsk i Torleif Dahls Kulturbibliotek (Aschehoug). Blant de siste produktene er Militärstrategiskt tänkande i ett småstatsperspektiv (Försvarshögskolan 2005) sammen med Tommy Jeppsson og «Vad är krigsvetenskap?» i Berndt Brehmer (red) Krigstenskaplig årsbok 2006 (Försvarshögskolan 2007) s. 39-129.*



# Begjæret etter Gud – en filosofisk vandring mot den Annen\*

*Raskolnikovs<sup>1</sup> voldsetikk og teologiske vending sett i lys av  
Emmanuel Levinas' moralfilosofi*

AV ESKILD SKJELDAL

«En død, men hundre liv til gjengjeld – det er et enkelt regnestykke!»<sup>2</sup>

Dette utsagnet stammer fra Dostojevskijs roman *Raskolnikov*. Regnestykket er faktisk skremmende enkelt, og i lys av dette utsagnet melder det seg en rekke interessante etiske problemstillinger: Finnes det en form for rasjonell nytteetikk som gjør et mord nødvendig? Er det rett å ta et menneskeliv dersom man kan berge mange andre menneskers liv? I denne artikkelen vil jeg løfte ut Raskolnikovs voldsfilosofi som en representant for en slik rasjonell etikk. Jeg ønsker å belyse hans filosofi ved hjelp av den jødiske filosofen Emmanuel Levinas' (1906-95) etikk. Levinas leverte et av de mest karakteristiske bidrag til moralfilosofien i det forrige århundret. Hans plassering av den menneskelige godheten, den annens<sup>3</sup> ansikt og Gud i sin moralfilosofi har bidratt til en metafysisk etikk der transcendens, godhet og medmennesket tenkes sammen på en måte som åpner opp rommet mellom etikken og teologien: Hvilke perspektiver bevarer vi

---

\* Artikkelen er fagfellevurdert.

<sup>1</sup> Hovedpersonen i romanen (fra 1865-66) med to navn: *Raskolnikov* og *Forbrytelse og straff*.

<sup>2</sup> Dostojevskij, Fjodor, *Forbrytelse og straff*, Oslo, Gyldendal, 1998, s. 60.

<sup>3</sup> Jeg velger å følge Asbjørn Aarnes' oversettelse av «l'autre» til «den Annen». Den store forbokstaven er benyttet for å understreke den Annens prioritet. Levinas bruker stort sett store bokstaver på Ansikt, Annen, Annet og Annetthet for å markere begrepens partikulære makeløshet. I denne artikkelen bruker jeg små bokstaver for ordens skyld.

ved en religiøs fundert etikk? Er det galt å drepe vår neste fordi Gud har sagt det eller fordi det er vår neste? Må etikken være fundert på allmenngyldige prinsipper frikoblet fra enhver religiøs forestilling? Kanskje kan den annen i møte med voldens logikk virke korrigerende og kritisk til en rasjonell form for nytteetikk?

Etter et forsøk på å sette Raskolnikov og hans problemer med sin egen godhet opp mot Levinas' etikk, vil artikkelen bevege seg videre i Levinas' filosofi, mot «Den åpenbarte Gud».<sup>4</sup> I Dostojevskijs roman er det en klar retning fra Raskolnikovs mord og manglende anger, mot en kristen forståelse av soning og tilgivelse, representert ved Sonjas (Raskolnikovs venninne og «forløser») kristne tro. Slik kan vi sammenligne og drøfte ikke bare Levinas' og Raskolnikovs etikk, men også deres gudsførståelse og teologi. Etter mitt syn åpner Levinas' filosofi seg opp ikke bare innenfor rammer satt av etikken. Jeg vil argumentere for at hans tenkning åpner seg opp mot teologien fordi han opererer med en metafysisk begrunnet etikk, en etikk der han på en subtil måte benytter seg av en forståelse av transcendent i sin begrunnelse for etikken. Hvem Gud egentlig er, vil Levinas ikke ut med, kanskje først og fremst fordi han hevder at spørsmålet er galt stilt: Gud «er» nettopp *ikke*, han er hevet over ontologien.<sup>5</sup> Om det ifølge Levinas er plass til, eller mulighet for å tenke, mer transcendent etter at vår neste har fått sin del, er derfor vanskelig å svare på. Jeg vil prøve å begrunne mine antagelser om at Levinas står på grensen til å tippe inn i et rom der yttergrensene er satt av teologien. Jeg skal derfor forsøke å gå opp retningen og bevegelsen mot ansiktet,<sup>6</sup> kjernen i Levinas' filosofi. For å lykkes med dette er det helt nødvendig å stifte bekjentskap med to begreper (*behov* og *begjær*) og deretter gå veien om en sentral forestilling i Levinas' filosofi: *Ideen om det Uendelige*, en forestilling som Levinas søker å tilbakeføre til den annens ansikt. Endepunktet for vår bevegelse er «den tredje person», *han*, ja, den som kanskje bare kan rom-

<sup>4</sup> Levinas, Emmanuel, *Den Annens humanisme*, Oslo, Aschehoug, 1996, s. 77. Uttrykket er ganske eksepsjonelt til Levinas å være, da det både inneholder en henvisning til begrepet «Gud», men også det at Gud skulle være åpenbart.

<sup>5</sup> Ontologi: Læren om væren. Det er viktig å forstå en ting ved Levinas' «teologi». Gud har ingen væren, kan ikke lokaliseres eller substantiveres, og kan ikke bli gjenstand for dyrkelse. Etter Thomas Aquinas er Gud forstått som den ypperste form for væren. Levinas' filosofi representerer en kritikk av denne onto-teologien, der teologiens Gud tenkes knyttet til ontologien slik at Gud ender opp som det høyeste værende, men fortsatt og allikevel i samme kategori som væren. Et av hovedproblemene med dette teologiske systemet er at det setter Gud som en nødvendig bærebjelke i en metafysisk teori som er skapt for å gjøre hele virkeligheten intelligibel for filosofisk refleksjon. Heidegger sier det slik: «the deity can come into philosophy only insofar as philosophy, of its own accord and by its own nature, requires and determines that and how the deity enters into it.» Heidegger, Martin, *Identity and difference*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, s. 56. Problemet blir altså både at Guds alteritet og transcendent ikke ivaretas i tilstrekkelig grad, og at systemet blir sårbart for religionskritikk.

<sup>6</sup> Å definere ansiktet hos Levinas er komplisert. Det er enkelt å avgrense det fra cogito: Det er transcendent og noe ganske annet enn jeget. En annen ting er å definere det i forhold til to andre størrelser i Levinas' filosofi: Den annen og «han»/«Gud».

rommes av «begreper som det Uendelige og Gud».<sup>7</sup> Med denne personen melder et siste begrep seg, hos Levinas og i *ansiktet: Sporet*. Kanskje kan det vise seg at ansiktets gudsdimensjon kan yte hjelp til begrunnelsesproblematikken innenfor etikken, og at vi kan sitte igjen med en allmenn fundert etikk, som samtidig og allikevel har en forankring i transcendent? Før vi beveger oss til St Petersburg og mordet på den gamle pantelånersken, skal vi gjøre oss kjent med to begrep hos Levinas, begrep som egner seg til å forstå Raskolnikovs situasjon bedre.

### *Behov og begjær, økonomi og etikk*

For Levinas dreier dette seg om to ordener. Skillet mellom de to ordener, behovets og «økonomiens» orden på den ene siden og begjærets og etikkens orden på den andre siden, er et sentralt skille i hans filosofi. Denne distinksjon er viktig på grunn av Levinas' stadfestelse av bevegelsen mot ansiktet, en bevegelse manifestert nettopp som begjær etter det uendelige, og da som begjær som ender som etikk, da det er «fuldstændig desinteressert Begjær – godheden».<sup>8</sup>

#### *Behov - et tomrom som fylles*

Et behov er et tomrom i mennesket som må fylles. Det er økonomien som fører regnskap innenfor denne ordenen, der omsorgen for fremtiden og bekymringen for å overleve karakteriserer denne «conatus essendi», værensstrebet som finner sted med svette i ansiktet. Behovene kjenner bare én trang, å tilfredsstille seg, å snylte på omgivelsene og på verden, som i denne orden kun ender opp som ressurs. Behovet kan bare en ting: Å konsumere. Bevegelsen går fra det annet til det samme,<sup>9</sup> og filosofien ender opp i jeg-sentrisme og makt-filosofi. Hva så med den annen og behovet? Den annen har ingenting med dette behovet å gjøre, da den annen som annet nettopp motsetter seg det behovet som tvinger det inn i erkjennelsen. Jo mer jeg forsøker å besitte, beherske og «makt-e» den annen, jo mer kjenner jeg den annens motstand; jeg glipper, grepet løsner og det eneste som nytter for å få overtak, er å slå i hjel. Bevisstheten fortsetter å operere behovisk, men ansiktet fordrer et møte med noe annet enn behovets glupske bevegelse.

---

<sup>7</sup> Levinas, Emmanuel, *Den Annens humanisme*, Oslo, Aschehoug, 1996, s. 66.

<sup>8</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalitet og Uendelighet*, København, Hans Reitzels Forlag, 1996, s. 41.

<sup>9</sup> «Det samme» må forstås som den orden der jeget regjerer grunnen, «det annet» er alt som ikke er meg selv, alt som har alteritet.

*Begjær – å trekkes mot den annen*

Det å møte den annen innebærer å tre over i begjærets og etikkens sfære, stedet der ansiktet taler og kaller meg til ansvar. For å forstå Levinas' tale om det metafysiske begjær, er det nødvendig å forstå det filosofen anså som den vestlige metafysikkens sammenbrudd. Denne metafysikk og filosofi søkte, ifølge Levinas, å tilbakeføre alt annet til det samme, la oss kalle det en slags behovsfilosofi. Positivistene presset alle værender inn i kun to modi, skjult og avdekket. *Tertium non datur*. Det annet blir således gjenstand for en «voldsutøvelse» ved min erkjennelse og slik nøytraliseres det inn i den totalhorisont som er min. Slik ender det annet opp som *mitt* tema, *min* idé og *min* forestilling. Levinas vil påvise en etikens vending ved nærmest å begå en saltomortale over ontologien. Dette foregår på følgende vis og eksemplifiseres her ved noen utsagn fra *Totalitet og Uendelighet*, avhandlingen fra 1961: «'Det sande liv er fraværende.' Men vi er i verden. Med dette alibi oppstår og fastholdes metafysikken.»<sup>10</sup> Hvis vi fortsetter med å vise at Levinas bestemmer det metafysiske begjær som begjær etter det som er absolutt annet, og at «Det absolutt Andet, det er den Anden»,<sup>11</sup> da blir metafysikken etikk. Levinas' kritikk av den manglende forståelse for den annens annethet i fundamentalontologien blir forståelig. Levinas snur på behovsbevegelsens retning: Behovet reduserer det annet til det samme, mens begjæret går fra det samme mot det annet, fra jeget til den annen. Retningsbestemmelsen går fra det samme til det annet, *i* begjær, *mot* den annen og *som* godhet. Denne bevegelsen er begjær og ikke behov. Den er etikk og ikke økonomi, godhet og ikke konsumpsjon.

Den annens epifani utenfor erkjennelsen er åpenbaring og ikke avdekking, en tredje modus bakenfor skjult og avdekket, et ansikt som *betyr*. Begjæret er derfor ikke uttrykk for erkjennelse, persepsjon eller avdekking. Den annen ville da blitt en del av min forestillingskrets, og hans annethet ville blitt opphevet. Men kan jeg da i det hele tatt persipere, møte eller forestille meg det annet? Og hvis svaret er positivt: Hvordan kommer denne forestillingen til bevisstheten? Hvis både det annet og det samme finnes, mens jeg samtidig ikke kan erkjenne eller tenke det annet (da det ville føre til at det blir det samme), så kan det hende at det er min intuitive måte å møte det annet på, denne tenke- og erkjennelsesprosessen, som må behandles annerledes. Den må kanskje vike plassen, og en annen *måte* å møte noe på må tre i stedet.

---

<sup>10</sup> Levinas, Emmanuel, *Totalitet og Uendelighet*, København, Hans Reitzels Forlag, 1996, s. 23.

<sup>11</sup> op.cit., s. 29.

Det er på dette tidspunkt «ideen om det Uendelige» og «sporet» blir nødvendige begreper i Levinas' tenkning. Dette skal vi vende tilbake til etter at vi har sett på «det godes problem» i Dostojevskijs roman, *Forbrytelse og straff*.

### *Raskolnikovs voldsetikk*

Ytre sett er den psykologiske romanen om Raskolnikov en ganske langsom, men allikevel spennende roman: Den begynner med at hovedpersonen myrder en gammel dame og hennes søster, og ender med at han sendes til fangeleiren i Sibir for å sone sin forbrytelse. Hans venninne Sonja, som må prostituere seg for å forsørge sin familie, representerer en dyp kristen livsanskuelse i boken og «frelser» Raskolnikov tilbake til livet ved sin medlidelse og kjærlighet til ham. Mellom disse ytterpunktene er leseren med i Raskolnikovs indre og får delta i hans tankeliv, i hans ideer og teorier, oftest avledet av hans interpretasjoner av virkeligheten der ute, som flimrende farer forbi hans blikk; en ensom ulv som titter ut av vinduet i sin bolig, men som sjelden går ut. På dette indre plan, i Raskolnikovs psyke, er det særlig en bevegelse som dominerer: Et menneskes etiske ferd fra selvforakt til selvrespekt, fra selvhat til nestekjærlighet, en ferd som kanskje kan vise seg å bevege seg nettopp i begjærets spor, fra det annet mot det samme. Raskolnikovs overmenneskelige, rasjonelle og kalkulerende forhold til sine omgivelser og medmennesker piner ham. Hans nøytralisering av det annet til det samme, til ideer og tanker, ved hjelp av en enorm og monoman tro på at all makt springer ut fra mental kraft, egen selvbevissthet og vilje, sender han ned i den dypeste fortvilelse og desto større isolasjon.

*For det totalt ensomme menneske er ikke lenger motsigelsene i verden vesentlige, det eneste av betydning er motsetningen mellom en selv og alt annet utenfor en selv. Den tilbaketrengte bevissthet blir til ren selvbevissthet, som må regenerere den tapte virkelighet ut ifra seg selv, hvor den så kan bekrefte seg selv som selvbevissthet; for Raskolnikov betyr dette å gi seg svar på spørsmålet om han er en lus eller et menneske (...) Bekreftelsen må bety tilintetgjørelse av en annens liv og dermed en utvidelse og intensivering av ens egen eksistens og ens eget liv.<sup>12</sup>*

Raskolnikovs egenisolasjon fremtvinger mordet og ikke omvendt. Han gjennomfører sine tanker og blir en teori-morder, mordet som er den ytterste konsekvens av den rene det-samme-gjøring av det radikale annet som et annet menneske faktisk er. Det annet menneske blir gjenstand for Raskolnikovs voldsutøvelse *som et bevis* på hans filosofi; først i erkjennelsen, der dette mennesket nøytraliseres inn i hans totalhorisont, senere i virkeligheten, ved mordet. Mennesker besittes

---

<sup>12</sup> Opeide, G.: «Raskolnikov og historien». I: Kjetsaa, G. (red.), *Dostojevskijs roman om Raskolnikov*. Oslo, Aschehoug, 1973, s. 22.

som ideer og plasseres som gjenstander inn i hans rigide regnskap: Han leker med tanken om å gjøre menneskeheten en stor tjeneste ved å drepe den gamle, unyttige og ondskapsfulle pantelånersken. Pengene skal gå til mennesker som virkelig trenger dem, ham selv iberegnet, en ung og intellektuell student med en fremragende fremtid. I tillegg får han høre andre som tenker akkurat de samme tanker som hans egne. Fra et bord ved siden av ham i en av byens kneiper lyder det:

*En død, men hundre liv til gjengjeld – det er et enkelt regnestykke! Og hva betyr vel livet til denne tæringsyke, dumme og ondskapsfulle gamle kjerringen når det veies på det almenes vekt? Ikke mer enn en lus, en kakerlakk; ikke det engang, for den gamle er skadelig. Hun snylter på andres liv, hun er ondskapsfull.<sup>13</sup>*

Disse tankenes overbevisende kraft, kombinert med en lang rekke omstendigheter, fører til Raskolnikovs tragedie. Han gjør seg skyldig i et mord, kanskje først og fremst fordi han vil bevise for seg selv at han er en av disse overmennesker som kan bære tyngden av regnestykket, og dreper noe i seg selv:

«Hva har De gjort, hva har De gjort med Dem selv! (...) ingen i hele verden er så ulykkelig som du!»,<sup>14</sup> utbryter Sonja idet hun forstår at det er han som har drept pantelånersken og søsteren hennes. Raskolnikovs menneskesyn, hans etikk og harde filosofi er ikke først og fremst et resultat av praksis og erfaringer gjennom et levd liv, men er hentet fra teorier og det tenkte liv. Hans etikk er uttrykk for et strikt tankesystem, en totalitet, der alle forstyrrelser, det være seg andre synspunkter, mennesker eller Gud, ikke kan tillates å slippe til. Raskolnikov har en nøye utarbeidet etikk, der det slett ikke er plass til ansiktets henvendelse om ikke å slå i hjel.

### *Raskolnikov og «det godes problem»*

La oss nå forsøke å plassere Raskolnikovs etikk i forhold til Levinas' etikk og avmakt-filosofi. For det finnes noe som forstyrrer Raskolnikov, et nærvær, en fordring som overmanner ham, og som kaller på ham, ja endog får makten over ham og setter ham i en tilstand av avmakt ved å ta styringen over hans enorme vilje og rasjonelle tilnærming til virkeligheten. Flere ganger melder intellektet hans seg i ettertid og rent ut irriterer seg over at hans gode sider har tatt kontroll over ham og gjort de mest idiotiske og lite gjennomtenkte ting: Raskolnikov stikker seg stadig ut ved å hjelpe mennesker i nød, nettopp med fare for å avsløre seg. Han gir bort pengene sine til Marmeladovs familie slik at de kan begrave

<sup>13</sup> Dostojevskij, Fjodor, *Forbrytelse og straff*, Oslo, Gyldendal, 1998, s. 60.

<sup>14</sup> op.cit., s. 365.

ham med respekt, betale for en sjelemesse og holde gravøl over ham (de samme pengene han drepte for og som skulle redde ham fra fornedrelse og fattigdom). Han beskytter unge prostituerte mot eldre menn med hensikter som følger etter dem på kveldstid. Og det er nesten som om Raskolnikov, den splittede (av raskol', ru.: splittet), spør seg selv om hva han skulle utenfor jeget; «hvorfør lot jeg meg ramme av den annens blikk». Han er jo splittet mellom den dype isolasjon, jegets hjemlengsel, der cogito deler ut mening til det annet, mennesker eller ting, på den ene siden, og fordringen fra den annen, på den andre siden. Hans egen godhet, som riktignok kommer fra ham selv, men som han ikke besitter og ikke har kontroll på, representerer et problem for ham. Vi minnes Levinas som et sted har sagt at den annen kommer som en tyv om natten og rundstjeler meg til min egen berikelse. Raskolnikovs cogito blir gjenstand for et plutselig innbrudd, og hans respons blir derfor totalt utenfor hans kontroll.

Slik er subjektet nettopp ikke aktivt i Levinas' etikk, men det oppsøkes, og står i akkusativ. På Parmenidesk (og ifølge Levinas bibelsk)<sup>15</sup> vis rager det Gode utover Væren, det kan ikke besittes og vil følgelig også plage en stakkar som egentlig ikke vil vedkjenne seg dette metafysiske begjæret som viser seg som godhet.

I denne romanen blir vi vitne til Dostojevskijs urokkelige og hardt ervervede tro på det gode i mennesket. Vi møter hans urokkelige overbevisning om at den ekstreme nihilistiske rasjonalisme og menneskeforakt som blomstret opp i Russland utover 1800-tallet nettopp ikke var samstemt med de dypeste lag i menneskenaturen. Raskolnikov er en begavet mann, en sympatisk og skarp nihilist, med et godt og vinnende vesen, men med et intellekt som skaper farlige teorier og ideer. Disse ideene resulterer i en rasjonalistisk etikk som hans guddommelige sjel må kjempe mot, en kamp for livet og mot døden, nettopp fordi denne etikken gjør mordet nødvendig. Raskolnikov drepte fordi han ville finne ut om han var et menneske eller en lus, et menneske som Napoleon og Caesar, en av disse overmennesker som kan og må transcendere lover og regler og drepe hvis dette blir nødvendig.

I Dostojevskijs fremstilling av nihilismens tragedie i én person pipler godheten frem, ukontrollert og mot hovedpersonens ekstremt sterke vilje, nettopp fordi den ikke kan kontrolleres. Levinas utdypet denne godhetens spontane og radikale natur flere steder i sin filosofi. Ansiktet treffer direkte og uten mellomledd, ved sin direkthet rettet mot meg. Denne retthet og bønnfallelse er fordring og det

---

<sup>15</sup> «Det usynlige i Bibelen er idéen om det Gode som høyere enn væren.» (Levinas, Emmanuel, *Den Annens humanisme*, Oslo, Aschehoug, 1996, s. 90). Dette kan leses som et uttrykk for at Levinas søker å bygge ned skillet mellom filosofiens språk, det greske, og Visdommens språk, det hebraiske.

finnes intet valg mellom å avvise fordringen eller å bøye seg for den: Jeget rammes, ubarmhjertig, og det etiske i besøken bebudes. Bevisstheten mister førsteplassen, fordi dette møtet nettopp ikke disponerer for et bevissthetsinnhold. Fenomenologiens intensjonalitet gjelder ikke her, dette er før-intensjonalt og det at bevisstheten settes på prøve betyr ikke det samme som å bli seg bevisst at man settes på prøve. Det absolutt annet kan ikke reflekteres i bevisstheten. Dette er altså ikke en etikk som bryr seg om egoets bevissthetsakter. Egoet taper, bevisstheten resignerer og avsettes, og cogito settes på prøve ved å ta i mot det absolutt annet. Jeg påkalles og be-ordres til å svare, ikke ved plikt, ikke som en beslutning som skal treffes med utgangspunkt i tiltalen, men som «tvers igjennom ut fra sin stilling, ansvar eller diakoni, som i kapittel 53 hos Esaias.»<sup>16</sup> Dette er en radikal etikk; bibelhenvielsen setter tanken på fenomener som stedfortredende lidelse, soning og offer, og Levinas legger ikke fingrene imellom:

*Å være Jeg betyr fra nå av ikke å kunne unndra seg ansvaret, som om hele skaperverket hvilte på mine skuldre (...) Det enestående ved meg er det faktum at ingen kan stilles til ansvar i mitt sted.*<sup>17</sup>

Jegets unike posisjon har sin pris i form av en skyldighet overfor verden, og vi minner om en meget sentral tanke i en annen roman av Dostojevskij, stedet i bok seks fra *Brødrene Karamasov*, der storets Sosima belærer sine klosterbrødre om menneskets skyld, nettopp med samme begrunnelse, det er ingen som kan ta din plass: «Og du skal vite at hvert menneske har skyld overfor alle andre, og jeg er den skyldigste av alle.»<sup>18</sup>

## *Raskolnikov og Gud*

Gud spiller en sentral rolle i fortellingen om Raskolnikovs vei tilbake til livet. Dostojevskij skrev sine romaner helt og holdent innenfor den ortodokse kirkens verdensanskuelse. Raskolnikovs stadig dypere innsikt i sin forbrytelse, tvinger frem en forståelse av egen skyld, men også et håp om tilgivelse. I Raskolnikovs *metanoia* blir Sonja en sentral kraft. Hun representerer en dyp kristen livsanskuelse i boken og «frelser» Raskolnikov tilbake til livet ved sin medlidelse og kjærlighet til ham. Hennes tro bærer hans forbrytelse, og som et kristent medlem menneske deler hun hans skyld. Til slutt bøyer da også Raskolnikov seg til jorden og

<sup>16</sup> Levinas, Emmanuel, *Den Annens humanisme*, Oslo, Aschehoug, 1996, s. 62. Henvielsen viser til Herrens lidende tjener i Deutero-Jesaja, han som lider for andres skyld, han som soner for forbrytelser begått av andre.

<sup>17</sup> *ibid.*

<sup>18</sup> Dostojevskij, Fjodor, *Brødrene Karamasov*, Oslo, LibriArte, 1995, s. 311.



bekjenner sin synd. Han tar opp sitt kors og forløses til en sunn syndserkjennelse, til anmeldelsen av seg selv og til soning av forbrytelsen. Alt dette innebærer at vi kan si at Sonjas etikk (som motpol til Raskolnikovs etikk) er fundert på Guds bud og menneskets uendelige verdi. Slik sett er den et uttrykk for en spesi-  
fikk kristen etikk og skiller seg fra Levinas' fenomenologiske (og allmenne) tilnærming til etikken. Vi har til nå sett på Levinas' etikk løst fra forestillingen om Gud. Men dersom vi ser på Levinas' bruk av forestillingen Gud, hvordan ser landskapet ut da? Henger ansvaret for den annen sammen med en form for Gudserkjennelse? «Jeget foran den Annen er uendelig ansvarlig.»<sup>19</sup> Den annen som kaller på ansvaret tilfører et overskudd som er begjær. Det vil si å tenke hinsides det man tenker. Dette overskudd skjer altså utenfor fenomenologiens skarpe, men dog ikke skarpe nok, blikk og forbindes hos Levinas med ideen om det Uendelige. Det er i forbindelse med Levinas' bruk av dette begrepet at døren mot Gud settes på gløtt.

### *Ideen om det uendelige – Descartes og Levinas*

«På grunn av dette overskudd som ikke kan integreres, på grunn av dette *hinsides*, har vi kalt båndet som knytter jeget til den Annen, for idéen om det Uendelige. Idéen om det Uendelige er Higen.»<sup>20</sup> Hvorfor er ideen om det Uendelige nødvendig for Levinas? Og hvilken funksjon har sporet i forbindelse med ansiktet? Disse to uttrykkene spiller en sentral rolle i det jeg vil kalle Levinas' teologi.

Ideen om det uendelige er en kartesiansk konstruksjon Levinas låner fra «*Meditasjoner over filosofiens grunnlag*». Denne konstruksjonen er nødvendig for Levinas fordi denne ideen muliggjør at cogito, som avgrenset og atskilt fra denne idé om det fullkomne som cogito tenker,<sup>21</sup> kan ha en relasjon til denne transcendens som frembringer tanken. Hos Descartes overgår *det* denne tanken forestiller seg, det vil si det fullkomne, selve tanken som tenker den. Tankens ideatum overgår selve ideen. For Descartes fører dette faktum til slutningen om at Gud er til:

*Disse egenskaper [uendelig, uavhengig, allvitende og allmektig, min anm.] er i sannhet så store og fremragende at jo mer omhyggelig jeg tenker over dem, desto mindre kan jeg overbevises om at denne forstilling har sin opprinnelse i meg selv. Man må derfor av det forangående slutte at Gud nødvendigvis er til.*<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Levinas, Emmanuel, *Den Annens humanisme*, Oslo, Aschehoug, 1996, s. 62.

<sup>20</sup> op.cit., s. 63.

<sup>21</sup> Avgrenset på den måten at subjektets erkjennelsesaktivitet ikke kan ha frembragt denne tanke.

<sup>22</sup> Descartes, René, *Meditasjoner over filosofiens grunnlag*, Oslo, Aschehoug, 1992, s. 46.

Men Levinas benytter ikke denne struktur til et Gudsbevis der en uendelig Gud skal ha nedfelt en tanke i mennesket. Han stopper lenge før denne konklusjon, men får allikevel mye ut av den kartesianske tanke. Levinas bruker strukturen til å vise at den menneskelige bevissthet er metafysisk og at det Uendeliges transcendent, men allikevel tilstedeværelse i min bevissthet, ikke er et spørsmål om tro, da denne forestillingen om det fullkomne slik Descartes ser det «(vert imot i høyeste grad [er] klar og tydelig og har mer objektiv realitet enn hvilken som helst annen forestilling)».<sup>23</sup> Min bevissthet må altså vike for noe som er mer objektiv enn selve objektiviteten. Det uendelige kaster bevissthet «av sadelen» og Levinas kan ved hjelp av den kartesianske tanke innkassere to gevinster: a) Bevissthet taper førsteplassen og må vike for noe helt annet, b) Vi kan ha en relasjon til dette helt annet. Forestillingen om det Uendelige bryter ned erkjennelsens diktatur, mens den samme erkjennelse, i tillegg og allikevel, har en retning utover seg selv slik at dette å tenke hinsides, eller mer enn en tenker, viser seg som overskudd som ikke kan integreres. Dette overskudd og denne forestilling om det Uendelige er bestemt som begjær, og begjæret viser seg som godhet.

Vi sitter igjen med følgende rekke: Møtet med det annet er møtet med den annen og i dette møtet åpenbares det Uendelige. Dette Uendelige manifesterer seg som metafysisk begjær, begjæret viser seg som godhet og metafysikken blir etikk, tenkning blir en ansvarlig akt, og det å møte den annen resulterer i et uendelig ansvar: Jeg er ikke bare ansvarlig for den annen, men også ansvarlig for hans ansvarlighet. Men hvordan kan dette ansiktet bety av seg selv, og nettopp som Levinas selv påpeker

*ikke bli blott og bar sann forestilling, hvor den Annen gir avkall på sin annethet? For å svare på det skal vi til avslutning ta for oss sporets eksepsjonelle betydningskraft og den personlige «orden» hvor en slik betydningskraft er mulig.<sup>24</sup>*

Ansiktets mening bryter gjennom verdens orden, men er altså allikevel av en slik karakter at vi kan ha en relasjon til den, men da i etikkens orden og ikke i ontologiens orden. Ansiktet viser seg ikke som ren annethet, men det *erfares* allikevel og det er tydelig at Levinas må søke en tredje vei som utelukker all avdekking og tildekking, eller bedre: Som er hinsides all avdekking og tildekking. Det finnes ingen metode latent i meg som kan forløse kontakt med dette radikalt annet og opprette forbindelsen med dette nærvær av fravær. Ansiktet bibringer *selv* mulighetsbetingelsen for å møte dette ansikt *som ansikt*, og på denne måten kan det unnslippe de to modi, skjult og avdekket.

<sup>23</sup> op.cit., s. 47.

<sup>24</sup> Levinas, Emmanuel, *Den Annens humanisme*, Oslo, Aschehoug, 1996, s. 61.

### Sporets karakter av fortid

Så hva er sporet og hva er ansiktets relasjon til sporet? Dette spørsmålets måte å spørre på er ontologisk fundert, og for Levinas blir det derfor noe galt med hele spørsmålet. Sporet er nettopp ikke, det er utenfor ontologiens orden og det utgår ikke fra en bevissthet, har ikke trådt frem som erkjennelse, det er bare som vitne om at noe eller noen har fart forbi og etterlatt seg et spor. Levinas vektlegger at vi ikke må søke dette sted, det hinsides som ansiktet utgår fra som verden, som sted. Det er ikke en verden bak verden: «Værens orden ville da atter være underforstått - en orden som bare kjenner alternativet: det avdekkede og det skjulte.»<sup>25</sup> Så nytter det da ikke å spørre etter hva sporet er, men kanskje heller om hvordan sporet kan erfares, siden det er tydelig at det i alle fall må ha én slags modus. «Dette hinsides som ansiktet kommer fra, betyr som spor. Ansiktet er i sporet av det fraværende som er absolutt omme, absolutt «forbi»».<sup>26</sup>

Sporet er ikke tegn. Tegn viser seg som kommunikasjon og er satt av et subjekt som vil at tegnet skal erkjennes og tolkes. Tegnet hører inn under ontologien, mens sporet kvalifiserer som etikk. Et spor er satt uten hensikt, som en forbryter som søker å skjule sin forbrytelse ved å fjerne alle tegn, men allikevel setter spor. Tegnet kan tolkes og oppklares, mens sporet nettopp unnslipper en slik aktivitet. Men hvem eller hva har satt dette sporet i ansiktet som et vitne om at noe eller noen nettopp har satt det?

### Gud og den annen

Levinas går i sin tenkning relativt langt ved å innføre en tredje instans i tillegg til den annen og jeget, en personlig orden som står i en tett forbindelse med sporet:

*Den personlige «orden» som ansiktet pånøder oss, går ut over væren. Hinsides væren er en Tredje Person som ikke lar seg definere ved Seg Selv, ved seg-selv-heten (ipseiteten). (...) Den profil som den uomvendelige fortid danner ved sporet, det er profilen av «Ham». Dette hinsides som ansiktet kommer fra, er i tredje person.»<sup>27</sup>*

Og denne «tredje person» er ikke i ontologien.

*Denne tredje person som i ansiktet allerede har trukket seg tilbake (...) er (...) det absolutt Annets hele Uendelighet, som unnslipper ontologien. Ansiktets høyeste nærvær er uadskillelig fra dette høyeste og uomvendbare fravær som ligger til grunn for selve besøkelsens høye stadi.»<sup>28</sup>*

---

<sup>25</sup> op.cit., s. 71.

<sup>26</sup> ibid.

<sup>27</sup> Levinas, Emmanuel, *Den Annens humanisme*, Oslo, Aschehoug, 1996, s. 72.

<sup>28</sup> op.cit., s. 73.

Her møter vi Levinas på sitt mest mystiske: Utsagn som innebærer nærvær av fravær, en uendelighet som «unnslipper ontologien» og «den tredje person», bidrar sterkt til denne vagheten. Ikke ansiktet som ansikt, *men sporet av Ham i ansiktet*, bidrar til en religiøs lesning av Levinas som samtidig må ta høyde for at Levinas ikke bestemmer et sted «over væren» der Han *er*. Ontologiens Gud er død, men etikkens Gud lever, og slik ser det ut til at den annen kommer før både Gud og meg, men at vi begge (Gud og meg) har en plass i Levinas' etikk.

Gudstjeneste er ikke å gå til Ham, er ikke å følge sporet, men for Levinas blir gudstjeneste mennesketjeneste, «å gå til de Andre som holder seg i sporet av Ham. Det er ved dette Ham (...), at væren har en mening».<sup>29</sup> Ideen om det Uendelige, sporet og «Ham» disponerer for videre arbeid med Levinas med tanke på en grundigere religionsfilosofisk lesning. Levinas' uttalelser om at «en filosofisk meditasjon står overfor nødvendigheten av å søke tilbake til begreper som det Uendelige og Gud»,<sup>30</sup> og «Men dette høyeste superlativ, denne høyhet, denne vedvarende stigen til styrke, denne overdrivelse, dette uendelige overbud – og la oss si ordet: denne guddommelighet»<sup>31</sup> er blant flere uttalelser i hans filosofi som peker i retning av en guddommelighet som riktignok ikke «lar seg avlede av det værendes væren eller av dets avdekking».<sup>32</sup>

### *Teologisk etikk, eller etisk teologi?*

Der teologien i *Raskolnikov* er eksplisitt og må tydes innenfor rammene satt av den ortodokse kirkens tro, er det en ganske annen måte å tenke teologi på hos Levinas. Han er da heller ikke teolog, men filosof. Allikevel synes Levinas' filosofi å representere en tredje vei og den er et viktig bidrag til å overvinne det klassiske dilemmaet mellom vitenskap og tro. For Levinas er det ikke sant at vi trenger å velge mellom filosofiens rasjonalitet og troens antagelser. Det finnes en tredje mulighet: Troen har sin egen rasjonalitet. Ifølge Levinas er det mulig med en rasjonell diskurs som verken er ontologi eller troens språk. Det er i denne forbindelse han taler om transcendentens rasjonalitet eller det rasjonelle ved transcendenten. Hans påvisning av sammenhengen mellom Gud og den annen viser en transcendentstenkning som har en egen form for intelligibilitet ved at denne representerer erfaringer som også kan «tenkes». Slik overvinnes Levinas alternativet mellom filosofenes Gud og Abrahams, Isaks og Jakobs Gud som

<sup>29</sup> op.cit., s. 77.

<sup>30</sup> op.cit., s. 66.

<sup>31</sup> op.cit., s. 75.

<sup>32</sup> ibid.

representanter for rasjonell tenkning og irrasjonell tro. Kanskje kan Levinas' tenkning om relasjonen mellom den annen og Gud aldri fullt ut forstås. I hans filosofi finner vi en jødisk a-sakramentalisme som er både tydelig og hard: Levinas' etikk stopper opp ved den annen. Ferden er over. Det hellige er ikke tilstede på jorden på noen som helst annen måte. Men denne hardhet resulterer ikke i en umenneskelig etikk. Hans filosofi viser nettopp til at vi ikke får fred med våre behov, den annens ansikt kaller på vår godhet, på ydmykhet, respekt og ærefrykt. En rasjonell form for nytteetikk er umulig etter Levinas. Å drepe et menneske for å redde et annet likeså. Slik viser Levinas' etikk oss hvordan tilværelsen må holdes åpen mot vår neste. Men allikevel mener jeg at hans etikk sprenger seg videre, mot teologien og Gud. Raskolnikovs vandring mot skyld og tilgivelse og Sonjas teologiske etikk, kan være en veiviser i Levinas' vage teologiske antydninger. Kanskje er det ikke plass til mer transcendens etter at den annen har fått tildelt sin rettmessige porsjon. Men begrepet «Gud» viskes allikevel ikke helt ut av filosofens univers. Ontologiens Gud er død, men etikkens Gud lever. Han viser seg bare ved sitt spor, i den annens ansikt.

### *Litteraturliste:*

- Bakhtin, Mikhail, *Latter og dialog. Utvalgte skrifter*, Oslo, Cappelen, 2003.
- Bakhtin, Mikhail, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.
- Bakhtin, Mikhail, *The Dialogic Imagination. Four Essays*. Austin, University of Texas Press, 1981.
- Descartes, René, *Meditasjoner over filosofiens grunnlag*, Oslo, Aschehoug, 1992.
- Dostojevskij, Fjodor, *Brødrene Karamasov*, Oslo, LibriArte, 1995.
- Dostojevskij, Fjodor, *Forbrytelse og straff*, Oslo, Gyldendal, 1998.
- Goud, Johan F., *Emmanuel Levinas und Karl Barth: Ein religionsphilosophischer und ethischer Vergleich*, Bonn, Bouvier Verlag, 1992.
- Heidegger, Martin, *Identity and difference*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002.
- Kjetsaa, Geir (red.), *Dostojevskijs roman om Raskolnikov*, Oslo, Aschehoug, 1973.
- Levinas, Emmanuel, *Autrement qu'être, ou Au-delà de l'essence*, Paris, Kluwer Academic, 1990.
- Levinas, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1986.
- Levinas, Emmanuel, *Den Annens Humanisme*, Oslo, Aschehoug, 1996.
- Levinas, Emmanuel, *Etik og Uendelighed. Samtaler med Philippe Nemo*, København, Hans Reitzels forlag, 1995.
- Levinas, Emmanuel, *Of God who comes to mind*, Stanford, Stanford University Press, 1998.

- Levinas, Emmanuel, *Otherwise than being or beyond essence*, Pennsylvania, Duquesne University Press, 2002.
- Levinas, Emmanuel, *Totalitet og Uendelighed*, København, Hans Reitzels Forlag, 1996.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et Infini*, The Hague, Nijhoff 1961.
- Levinas, Emmanuel, *Totality and Infinity*, Pennsylvania, Duquesne University Press, 2002.
- Marion, Jean-Luc, *God Without Being*, Chicago, The University of Chicago Press, 1995.
- Westphal, Merold, *Overcoming Onto-theology*, New York, Fordham University Press, 2001.

## *English Summary*

---

The moral philosophy of Emmanuel Levinas is radical in the way he stresses the total transcendence of the Other. In his ethics the relationship between the Other and God is balanced in a way that needs attention from a theological point of view. Why is it morally wrong to kill your neighbour? Is it because God said so, or because the Other is filled with so much alterity and transcendence in itself, independent of any God? This article examines an essay written by Levinas, and also introduces Raskolnikov, the main character in Dostoevsky's novel *Crime and punishment*. Levinas himself used examples from Dostoevsky's universe to illustrate philosophical ideas of his, and this article indicates that Raskolnikov's *ethics of violence* is very useful to illustrate crucial points in Levinas philosophy. This article also focuses on Levinas use of the idea «God» in his moral philosophy, and shows that the term «God» is for ever intertwined with Levinas' view on our responsibility of the Other.

*Eskild Skjeldal (f.1974), 8312 Henningsvær, eskskje@online.no. Vikarprest i Lofoten prosti, student på masterprogrammet i faglitterær skriving ved Høgskolen i Vestfold. Cand. Mag (UIO) og cand. Theol (MF). Han har jobbet som førstetekonsulent og vitenskaplig assistent ved Det teologiske fakultetet, UIO, og redaksjonssekretær i tidsskriftet Kirke og Kultur. Publisert: «Kampen for kunstnerisk integritet. Sjostakovitsj' symfoni nr. 5», Universitetsforlaget, Kirke og Kultur nr. 1/2004. «De hellige bilder», kronikk i Klassekampen, 7. mars 2006. «Dan Browns Jesus», kronikk i Lofotposten, 8. mai 2006.*

# How helpful is Hannah Arendt in looking «Into that Darkness»?

AV RICHARD BLUCHER

Hannah Arendt's *Eichmann in Jerusalem (EJ)* and Gitta Sereny's *Into That Darkness (ITD)* give us portraits of two Nazi bureaucrats who were involved in the extermination program of the Jews during World War II. Adolf Eichmann was in charge of transporting Jews from all over Europe to the concentration and extermination camps that comprised 'The Final Solution'. Franz Stangl began as a policeman and administrator in the German 'euthanasia program' of the late 1930s, and rose to become *Kommandant* of two death camps in Poland. The stories of these two men are highly illuminating in presenting complimentary views of the evil that caused the Holocaust. Both Arendt and Sereny raise disturbing questions for which there are no easy answers.

Hannah Arendt was a Jewish philosopher who escaped from occupied France in 1941, and came to the US, where she had a distinguished career as a writer and lecturer.<sup>1</sup> She covered the trial of Eichmann in Jerusalem for *The New Yorker* magazine in 1961, and her articles were later published in book form in 1963. Gitta Sereny is a Hungarian-Austrian who worked as a nurse in occupied France and joined the relief organization UNRRA after the war.<sup>2</sup> She served as a child welfare officer in camps for displaced persons in Germany. Later, she became a journalist. In 1971, she obtained permission to hold interviews with Franz Stangl after he had been sentenced to life imprisonment.

Arendt, a Jew who had herself been a refugee from the Nazi terror, based her study on the testimony of Eichmann's trial. Her work has a greater scope than Sereny's, using her philosophical background to examine the nature and causes of evil. Sereny, who had first hand experience with the victims of Nazi war

---

<sup>1</sup> Villa (2000), pp. xiv-xvi.

<sup>2</sup> Sereny ([1974] 1994), p. 9.

crimes, focuses her examination of Stangl's story on the questions of conscience and guilt. She seems to be seeking some sign of the acknowledgment of guilt in Stangl's account of his career in mass murder. Arendt studies her subject from a distance, only through the court proceedings. Sereny becomes acquainted with her subject through interviews, and in some respects presents a clearer, more personal picture of the man. She even interviews his wife and one of his daughters, which contributes to her multi-sided portrait of Stangl.

Hannah Arendt's writing on the Eichmann trial was in many ways groundbreaking. She was one of the first writers to look in detail at the Holocaust, and to encourage the Jews and the world to face 'the facts of the Nazi regime and the Holocaust in all their naked horror'.<sup>3</sup> When reading Sereny, one is struck by her reliance on Arendt for many of the basic facts about the Nazi program, for example the 'Euthanasia Program' as a preparation for 'The Final Solution'.<sup>4</sup> This is a confirmation of Arendt's precendency in the field of Holocaust studies. Sereny's contribution to the literature is in expanding on the information first presented by Arendt, and in presenting the human dimension of Nazism.

Adolf Eichmann and Franz Stangl were both 'cogs' in the Nazi machinery of extermination, but they occupied different positions in the hierarchy of death. Eichmann was higher in the chain of command. He served in the Head Office for Reich Security (R.S.H.A.), one of the twelve Head Offices of the S.S.,<sup>5</sup> and rose to become fifth in the R.S.H.A. chain of command.<sup>6</sup> His first major job was to facilitate the 'forced emigration' of Jews from Austria.<sup>7</sup> His 'success' in this endeavour led to promotion with responsibility for the transportation of Jews to the concentration and extermination camps after the invasion of Russia in 1941.<sup>8</sup> Stangl, also S.S., rose from Austrian policeman, first to head of security at one of the 'euthanasia institutes' in Austria, and later to *Kommandant* of the extermination camps of Sobibor and Treblinka. As camp *Kommandant* of Treblinka, he once received the visit of Eichmann, although he later denied it.<sup>9</sup>

Neither man gave hatred of the Jews as the motive for their involvement in the genocide program. Eichmann's motivation seems to have been his grand admiration of Hitler. He was deeply impressed by Hitler's rise to power from

---

<sup>3</sup> Benhabib (2000), p. 71.

<sup>4</sup> Cf. Arendt ([1963] 1994), pp. 106-107, and Sereny ([1974] 1994), pp. 48ff, 96, 102-105.

<sup>5</sup> Arendt, *ibid.*, p. 68.

<sup>6</sup> *ibid.*, p. 70.

<sup>7</sup> *ibid.*, p. 44ff.

<sup>8</sup> *ibid.*, p. 93ff.

<sup>9</sup> Sereny ([1974] 1994), p. 191.



corporal to *Der Führer*.<sup>10</sup> Eichmann's blind personal loyalty to Hitler is clearly demonstrated by Arendt in her description of the events of 1944.<sup>11</sup> As it became clear that the Germans would lose the war, Himmler decided on a more 'moderate' policy towards the Jews, in the hopes of a 'better peace settlement'.<sup>12</sup> This contradicted Hitler's standing orders on the continued extermination of the Jews. When Himmler sent an order to Eichmann to stop the evacuation of Hungarian Jews, Eichmann threatened 'to seek a new decision from the Führer'.<sup>13</sup> Unlike the Jerusalem judges, Arendt attributed this, not to Eichmann's fanatical hatred of the Jews, but to his warped conscience that could not allow him to disobey an order from Hitler. In addition to his personal admiration, as a member of the S.S. he had taken an oath which bound him to Hitler, not to Germany.<sup>14</sup> His 'uncompromising attitude during the last year of the war',<sup>15</sup> had, of course, a damning effect at his trial.<sup>16</sup>

Sereny describes how Stangl tried to attribute his participation in mass murder to the fear and intimidation techniques of the Nazis.<sup>17</sup> At decisive points in his S.S. career, he makes it sound as if he had little choice but to do what he was told and go where he was sent. This includes his joining the Nazi Party in Austria, signing the document renouncing his affiliation with the Church, his involvement with the Euthanasia Program, and, finally, his appointment as death camp *Kommandant*. The result of these rationalizations is that, from the 'imposing and dominant personality in full control of himself' that she first encounters,<sup>18</sup> he becomes a rather pitiful figure, lacking moral courage and secretly loathing himself for it.

Both men claimed to experience revulsion at the murderous consequences of their work. Stangl related that he avoided the gas chambers and execution pits as much as he could.<sup>19</sup> Because of the layout of the extermination camps, it was in fact possible to avoid much of the 'unpleasantness' if one was not directly in-

---

<sup>10</sup> Arendt ([1963] 1994), p. 149.

<sup>11</sup> *ibid.*, pp. 144ff.

<sup>12</sup> *ibid.*, p. 116, p. 145.

<sup>13</sup> *ibid.*, p. 147.

<sup>14</sup> *ibid.*, p. 149.

<sup>15</sup> *ibid.*, p. 146.

<sup>16</sup> *ibid.*, p. 147.

<sup>17</sup> Sereny ([1974] 1994), p. 37 *et al.*

<sup>18</sup> *ibid.*, p. 22.

<sup>19</sup> *ibid.*, p. 114.

volved with the killing.<sup>20</sup> He preferred to concentrate on beautifying the more accessible parts of the camps.<sup>21</sup> This of course contributed to the deceptive impression given to arriving victims, that they were coming to country work camps, not places of extermination.<sup>22</sup> This false sense of idyll made it easier for them to be led to the slaughter. Eichmann related to his examiners how he became physically ill at the sight of gassings, executions and the piles of corpses on his tour of extermination sights in the East.<sup>23</sup> The natural human reactions of these men to the consequences of their actions leave Sereny, Arendt and the reader pondering over the reason for the lacuna between their physical and moral perceptions. It is one of the most disturbing questions raised by these accounts.

The post-war chapters of these men's lives also contain interesting parallels. Both were captured by the Americans. Both were held in minimum security prisons in Austria where it was fairly easy for them to make their escape. Both started new lives in South America: Eichmann in Argentina and Stangl in Brazil. They were both able to arrange for their families to join them. Arendt attributes Eichmann's successful escape and relocation to South America to the help he received from ODESSA, 'a clandestine organization of S.S. veterans'.<sup>24</sup> Sereny attributes Stangl's successful 'emigration' to Brazil more to aid provided to him by individuals, and discounts the existence of ODESSA or any other secret Nazi organizations.<sup>25</sup> What is documented in the case of both men, however, is the help provided to them in their escape by Catholic priests in Italy.<sup>26</sup> Sereny seems especially disturbed by this, and presents a detailed description of the Pope's rather complicated position in relation to the Nazis and the war.<sup>27</sup> Stangl himself pointed to the Catholic Church's 'tacit approval' of the Nazis in Germany at an earlier stage as a factor which pacified his conscience and made his involvement with the Euthanasia Program easier.<sup>28</sup>

Gitta Sereny tries to understand her subject by focusing on the chain of personal moral decisions, influential and authoritative individuals and decisive events which led Stangl to choose his fatal path. In the interviews, Stangl does

---

<sup>20</sup> *ibid.*, p. 94-95, p. 146-147.

<sup>21</sup> *ibid.*, p. 166.

<sup>22</sup> *ibid.*, p. 115, p. 148.

<sup>23</sup> Arendt ([1963] 1994), pp. 87-89.

<sup>24</sup> *ibid.*, p. 236.

<sup>25</sup> Sereny ([1974] 1994), pp. 273-276.

<sup>26</sup> Arendt ([1963] 1994), p. 236, Sereny ([1974] 1994), pp. 275-286.

<sup>27</sup> Sereny, *ibid.*, pp. 277-286.

<sup>28</sup> *ibid.*, p. 58, p. 283.

express regret for many things and feels that he deserved to die during the war.<sup>29</sup> But the disturbing thing in his telling of his story is his inability to see ‘the big picture’ and his difficulty in expressing guilt. He tends to blame his situation on factors beyond his control. This can perhaps be attributed to an innate defense mechanism: how can anyone truthfully face the guilt of being personally responsible for the murder of 900,000+ innocent people?<sup>30</sup> Perhaps Sereny or the reader expects too much in wanting to find this in Stangl, and yet the lack of acknowledgment of personal responsibility leaves a gaping whole in one’s sense of morality and justice. Even his final conversation with Sereny, when the question of guilt was again raised, remains ambiguous, at least to this reader.

Although it can be argued that Sereny does not fully succeed in getting a clear confession of guilt from Franz Stangl, she does succeed in giving us a human portrait which dispels the myth of a ‘Nazi monster’ created, understandingly enough, by ‘Nazi-hunters’ like Simon Wiesenthal.<sup>31</sup> And, through her personal encounter with this man, she does achieve the aim of her book, which is, in her words:

*to demonstrate, how the personality and character of individual men and women, high and low, can affect and influence political life, and the tragic consequences that lack or suppression of courage and moral strength in individuals can have on the history of nations and the fate of men.*<sup>32</sup>

While the personal quality of Gitta Sereny’s narrative gives a needed human dimension to the engineers of the Holocaust, it is the philosophical depth of inquiry into the nature of evil that makes Hannah Arendt’s work the more profound of the two. Added to this is also Arendt’s own complex relationship to the Jewish people, which expresses itself in a tension between identification with and a distancing from the Jews of the Holocaust and the State of Israel.

Arendt came to Jerusalem to cover the trial for *The New Yorker*. While in her earlier life she had been involved in left-wing Zionist political movements in Europe before World War II,<sup>33</sup> her career since the war had moved into the world of academia, where she had explored the wider issue of Totalitarianism as a 20<sup>th</sup> Cent. phenomenon,<sup>34</sup> and the importance of a vibrant political life for the

---

<sup>29</sup> *ibid.*, p. 39, p. 364.

<sup>30</sup> *ibid.*, p. 39.

<sup>31</sup> *ibid.*, p. 21.

<sup>32</sup> *ibid.*, p. 14.

<sup>33</sup> *ibid.*, p. 72-73.

<sup>34</sup> Arendt, Hannah (1951).

health and security of democracy.<sup>35</sup> In her treatment of the Eichmann trial there is an ambivalence mixed with an irony and sarcasm aimed at various aspects of it that shocked and angered Jewish readers both in Israel and America.<sup>36</sup> She questioned the wisdom of Ben-Gurion wanting it to be a show trial,<sup>37</sup> and criticized the Chief Prosecutor, Gideon Hausner, for theatrics and for often missing key points.<sup>38</sup>

Arendt's ambivalence about the trial seems focused on the dilemma of the particular and at the same time universal issue of the Holocaust. It was a particular genocide aimed at Jews simply because they were Jews. At the same time she saw this as expression of a radical new evil, in which the 'unprecedented' could create a 'precedence for the future', not just threatening Jews, but other races and peoples as well.<sup>39</sup> She wanted to tell the story and fill in the details of the Nazi genocide, and at the same time emphasize its implications for humanity. She felt that the Eichmann trial failed on this latter score, because of its overtly political character.<sup>40</sup> However, to Karl Jaspers, her philosopher colleague and friend who argued that Eichmann should have been tried by an international court, Arendt defended Israel's right to try him.<sup>41</sup>

Neither Arendt nor her earlier involvement in Zionist politics was well known in Israel when she wrote *EJ*. She was seen as an 'outsider' in relation to the Holocaust experience by its victims, and her attempt to give it a universal perspective was seen as unjust and unfair by them. They felt that only one who had experienced it could write the story.<sup>42</sup> In her description of the trial, one can also sense the tension between Eastern and Western Jews. She wrote favourably of the judges who were German-educated, and disparagingly of the Prosecutor Hausner who had Eastern European background.<sup>43</sup> Her use of language also got her into trouble with her Jewish audience. Her use of the term 'banality' in relation to Eichmann was misinterpreted by many to mean that she believed his evil

---

<sup>35</sup> Arendt, Hannah (1958).

<sup>36</sup> Benhabib (2000), p. 67.

<sup>37</sup> Arendt ([1963] 1994), p. 8.

<sup>38</sup> *ibid.*, p. 9.

<sup>39</sup> *ibid.*, p. 273.

<sup>40</sup> *ibid.*, p. 10, p. 269.

<sup>41</sup> Benhabib (2000), p. 77.

<sup>42</sup> *ibid.*, p. 71-73.

<sup>43</sup> *ibid.*, p. 65.

deed were banal, when in fact she was referring to the character and mentality of the man himself.<sup>44</sup>

Like Gitta Sereny, Hannah Arendt's meeting with the character of Adolf Eichmann was a surprise which she struggled to express cogently. Expecting to see in him the personification of evil, she found an ordinary man who nevertheless was accused of 'enormous crimes'.<sup>45</sup>

*Eichmann spoke in endless clichés, gave little evidence of being motivated by a fanatical hatred of the Jews, and was most proud of being a 'law-abiding citizen'. It was the shock of seeing Eichmann 'in the flesh' that led Arendt to the thought that great wickedness was not a necessary condition for the performance of (or complicity in) great crimes. Evil could take a 'banal' form, as it had in Eichmann.*<sup>46</sup>

As Arendt herself expressed, Eichmann was not a Shakespearean villain.<sup>47</sup> He simply lacked the imagination to understand the implications of what he was doing. Another way of putting it is that he lacked the ability 'to think from the standpoint of someone else'.<sup>48</sup>

*That such remoteness from reality and such thoughtlessness can wreak more havoc than all the evil instincts taken together which, perhaps, are inherent in man — that was, in fact, the lesson one could learn in Jerusalem. But it was a lesson, neither an explanation of the phenomenon nor a theory about it.*<sup>49</sup>

As a result of her observations about the 'thoughtlessness' of Eichmann and its relation to evil, Arendt turned to philosophy to try to find an explanation or theory which would help her to understand it.<sup>50</sup> This ultimately led to her last major work, *The Life of the Mind* (1978). She wondered whether our ability to think and to have an 'internal dialogue with ourselves' was vital for developing and preserving our moral sense.<sup>51</sup> This could in turn affect our 'political judgments'.<sup>52</sup> 'Could the activity of thinking as such (...) be among the conditions that make men abstain from evil-doing or actually "condition" them against it?'<sup>53</sup> And Eichmann's inability to think from someone else's viewpoint demonstrates how vital 'representative thinking' is in making correct moral choices

---

<sup>44</sup> *ibid.*, p. 74.

<sup>45</sup> *ibid.*, p. 67.

<sup>46</sup> *ibid.*, p. 67.

<sup>47</sup> Arendt ([1963] 1994), p. 287.

<sup>48</sup> *ibid.*, p. 49.

<sup>49</sup> *ibid.*, p. 288.

<sup>50</sup> Villa (2000), p. 15.

<sup>51</sup> *ibid.*, p. 16.

<sup>52</sup> *ibid.*

<sup>53</sup> Arendt (1984), p. 8. Quoted in Villa, *ibid.*

which have social and political consequences.<sup>54</sup> The capacity for internal dialogue ‘has the effect of introducing a kind of plurality into the self. This plurality lies at the root of conscience itself’.<sup>55</sup> Eichmann’s thoughtlessness meant that his conscience ‘was defined almost entirely by his station and its duties’.<sup>56</sup> He could therefore commit the most heinous crimes.<sup>57</sup>

Because of these insights, Hannah Arendt stressed the importance of independent thought and judgment even when it put the individual in opposition to accepted moral or cultural norms of the majority.<sup>58</sup> Therefore, she posed Socrates ‘as the “model” thinker whose capacity to undermine custom and convention leads to an enhancement of moral judgment’.<sup>59</sup>

Hannah Arendt’s record of the Eichmann trial and her philosophical reflections on it are extremely helpful in moving the question of ‘human darkness’ – evil – from the metaphysical realm to the realm of human consciousness. The fact that Eichmann is portrayed as an ‘ordinary man’ makes his story and his crimes even more dangerous than first imagined – for it could have been anyone. The Jewish authorities wanted the picture of a ‘monster’, but Arendt’s portrait serves a larger purpose. She universalizes the key issue, which is greater than the Jewish dimension. It is a strength of her work that she preserves the tension between the two stories: the Jewish and the universal one. The danger of ‘thoughtlessness’ lurks in members of every society. Thankfully, there are few Hitlers in history. But the real danger lies in the many Eichmanns and Stangls who unthinkingly follow them. Arendt argues convincingly that the capacity for human thought is the surest antidote.

## *Bibliography*

Arendt, Hannah (1951), *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace & Co.)

Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press)

Arendt, Hannah ([1961] 1968), ‘Truth and Politics’, in Hannah Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* Rev. ed. 1968 (New York: Viking Press), pp. 241-242, referred to in Villa, Dana, ed. (2000), ‘Introduction: the development of Arendt’s politi-

---

<sup>54</sup> Arendt ([1961] 1968), pp. 241-242. Quoted in Villa, *ibid.*, p. 18.

<sup>55</sup> Villa, *ibid.*

<sup>56</sup> *ibid.*

<sup>57</sup> *ibid.*

<sup>58</sup> *ibid.*

<sup>59</sup> *ibid.*

*How helpful is Hannah Arendt in looking «Into that Darkness»?*

cal thought', in Dana Villa, ed., *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Cambridge: Cambridge University Press), p. 18.

Arendt, Hannah ([1963] 1994), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* (New York: Penguin Books)

Arendt, Hannah (1978), *The Life of the Mind* (New York: Harcourt Brace Jovanovich)

Arendt, Hannah (1984), 'Thinking and Moral Considerations: A Lecture', *Social Research*, 50<sup>th</sup> Anniversary Issue (Spring/Summer), p. 8, quoted in Villa, Dana, ed. (2000), 'Introduction: the development of Arendt's political thought', in Dana Villa, ed., *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Cambridge: Cambridge University Press), p. 16.

Benhabib, Seyla (2000), 'Arendt's *Eichmann in Jerusalem*', in Dana Villa, ed., *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 65-85.

Sereny, Gitta ([1974] 1995), *Into That Darkness. From Mercy Killing to Mass Murder* (London: Pimlico)

Villa, Dana, ed. (2000), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Cambridge: Cambridge University Press)

Villa, Dana, ed. (2000), 'Introduction: the development of Arendt's political thought', in Dana Villa, ed., *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 1-21.

*Richard Blucher is a lecturer in English at the Norwegian Military Academy. He has degrees in theology (Menighetsfakultetet 1989), English (UiO 1992) and a MA in War Studies from King's College London (2005). He has formerly been managing editor of Journal of Military Ethics (2001-2004).*





# Faglig klokskap

- mer enn kunnskap og ferdigheter

AV PAUL OTTO BRUNSTAD

*Where is the wisdom we have lost in knowledge?  
Where is the knowledge we have lost in information?*  
Choruses from 'the Rock' T.S.Eliot 1934

Selv om en offiser behersker sitt våpensystem, og er godt innlest på de militærfaglige sidene av yrket, fører ikke dette med nødvendighet til at vedkommende utøver sin profesjon på en god måte. Teknisk dyktige offiserer, med stor teoretisk kunnskap, kan likevel begå grove og fatale feilgrep, til skade for seg selv, sitt mannskap og den militære organisasjonen som helhet. Det å være faglig flink, enten det nå er teoretisk eller teknisk, er i seg selv viktig, men ikke nødvendigvis tilstrekkelig for å handle etisk godt. Denne artikkelen tar derfor mål av seg til å vise at selv om kunnskap og ferdigheter er avgjørende for enhver yrkesutøvelse, så er det likevel ikke tilstrekkelig. I tillegg må yrkesutøvelsen, om den skal realisere det gode, også være preget av klokskap.

Min påstand er at denne klokskapsdimensjonen langt på vei er forsvunnet i dagens militærfaglige utdanning. Med utgangspunkt i en del klassiske begreper innenfor teologi og pedagogisk filosofihistorie, ønsker jeg å vise hva klokskap er, samt begrunne hvordan og hvorfor den representerer noe *mer enn* teoretiske forståelse og praktiske ferdigheter.

## *Techne og episteme – teknisk og teoretisk kunnskap*

Gode tekniske ferdigheter er en forutsetning for en god yrkesutøvelse. Øvelse, trening og drill er viktig for både mestring og kontroll, ikke minst i en militær kontekst. Denne håndverksmessige siden ved et yrke har i gresk filosofi et eget begrepet, nemlig *techne* og som vi finner igjen i vårt eget ord *teknikk*. *Techne* rommer likevel langt flere nyanser enn det vi forstår med ordet *teknikk*. På engelsk kan det oversettes med uttrykk som *craft*, *art* eller *science*. Det norske ordet

*ferdighet* vil kunne være et mulig alternativ. Det gir mening å si at en snekker med sine *ferdigheter* kan *kunsten* (art) eller *håndverket* (craft) som er nødvendig for å bygge et hus.

Ser vi nærmere på innholdssiden av begrepet, fremhever den amerikanske filosofen Martha Nussbaum, med utgangspunkt i aristotelisk tenking, fire ulike aspekter ved begrepet *techne* (Nussbaum 2001: 95): 1. *Techne* er en type kunnskap som har et *universelt* preg. En dyktig kirurg vil kunne operere mennesker uavhengig av tid og sted. 2. Dette universelle ved kunnskapen gjør den *lærbar* over alt. Kirurgen kan like gjerne undervise på lokalsykehuset på Voss som på et sykehus i Kampala. Det engelske *teach* og greske *techne* hører derfor nøye sammen (Dunne 1993: 253). 3. Teknisk kunnskap vil gjennom erfaring og eksperimentering oppnå høyere grad av sikkerhet og *presisjon* når det gjelder å forstå et fenomen. 4. Dess mer presis kunnskap en har om et fenomen, dess bedre vil en kunne *forutsi konsekvenser* av ulike valg som gjøres. Det vil også gjøre at en bedre kan forklare hvorfor og hvordan noe fungerer som det gjør. Disse nyansene viser hvordan *techne* legger grunnlaget for kontroll. Gode ferdigheter av håndverksmessig eller teknisk art, der regler og prosedyrer er forstått og anvendt, inngir tillit og trygghet.

Et aspekt ved denne ferdighetsmessige kunnskapen gjenfinner vi i det Paul Connerton (1993) kaller for *kroppsliggjort kunnskap*. Dette er kunnskap som læres i praksisfeltet og som gradvis blir en del av kroppens automatiserte handlingsrepertoar. Dette svarer langt på vei til det Michael Polanyi (1966/2000) kaller for *den tause kunnskap*. Den tause, kroppsliggjorte kunnskapen vil ofte være så innarbeid at det til tider vil være vanskelig å forklare hvordan og hvorfor en gjør som en gjør. «Det er bare slik,» er svaret om noen spør. Den automatiserte kunnskapen har på en måte mistet ordene og lever sitt tause liv i vaner og rutiner.

Gode tekniske ferdigheter legger dermed grunnlaget for en trygg og sikker yrkesutøvelse. Kunnskapen er lagret og lært gjennom felles praksis og utøves gjennom kroppslige handlingsmønstre, som ikke trenger nærmere forklaringer. I min egen studie av ubåtmannskaps evne til å utholde lange perioder i neddykket tilstand (Brunstad 2007), er dette et fremtredende trekk. Hverdagslivet til ubåtmannskap er preget av vedvarende drill og trening. Dette ser ut til å legge grunnlaget for en type ferdigheter som over tid lagres som gode vaner og gradvis omformes til taus kunnskap. Det at ferdighetene så og si setter seg i kroppen og blir taus, påvirker også måte de kommuniserer med hverandre på. Ubåtsjefen leder gjennom en form for implisitt kommunikasjon. Ved hjelp av enkle signaler, et kakk i skottet, to bank på et rør, og alle vet hva som skal gjøres. Arbei-

det går sin gang uten at mennesket trenger å snakke sammen. Med disse kvalitetene på plass, fremstår livet om bord i ubåten som trygt og kontrollerbart, på tross av den ekstrem situasjonen de til enhver tid befinner seg i. Teknikken trygger livsverden.

Det finnes likevel en rest til overs som teknikken aldri helt kan få kontroll på. Denne utemmede biten, kalles i antikken for *tuche*. *Tuche* betyr slump, sjans eller tilfeldighet. Denne siden av tilværelsen kjennetegnes av tilfeldighetenes spill. Dette aspektet avspeiles ikke minst i de greske tragediene. Det tragiske unndrar seg mennesket tekniske innsikt og rasjonelle forståelse. Lykke og ulykke, glede og sorg, rammer mennesket på ulike måter, til ulike tider. Overgangen fra *tuche* til *techne* betegner en prosess der menneskene i stigende grad forsøker å få kontroll over de tilfeldige elementene i tilværelsen. Den tekniske kunnskapen forsøker å finne lovmessigheter i det som virker så tilfeldig og uforutsigbart. Der det lykkes, kan en gradvis være i stand til å forutsi og planlegge, påvirke og forandre de ulike faktorene som påvirker livet (Nussbaum 2001:90). Teknikken gjør på den måten verden tryggere og mer forutsigbar, og utvider menneskenes mestrings- og overlevelsessevner. *Techne* relaterer seg til de materielle sidene i tilværelsen. Med teknisk kunnskap kan verden omskapes og omformes til et bedre sted å bo. Utrykgheten i *tuche* fordrives av *techne*, men uten at det tragiske noen gang kan elimineres.

I gresk tenkning er *techne* ofte nært knyttet til et annet begrep, nemlig *episteme* (Dunne 1993: 237). Selv om det ikke er noe absolutt eller systematisk skille mellom *techne* og *episteme* i den antikke litteraturen (Nussbaum 2001: 94), vil *episteme* i noen grad uttrykke de mer prinsipielle, abstrakte og teoretiske sidene ved den tekniske kunnskapen (Nussbaum 2001: 186). Epistemisk kunnskap tar utgangspunkt i det abstrakte og universelle i et forsøk på å forklare det konkrete og partikulære. Denne type kunnskap representerer en deduktiv tilnæringsmåte til virkeligheten. Mens *techne* i stor grad læres i et praksisfellesskap preget av øvelse, vaner, rutiner og faste prosedyrer, læres den epistemiske kunnskapen gjennom lesning av litteratur.

Episteme kan knyttes til det Paul Connerton kaller for *innskrevet kunnskap*. Den skrevne kunnskapen gir hjelp og kaster lys over den praktiske yrkesutøvelsen. De mange glemte ordene gjenfinnes i bøkene. Ved hjelp av dette språket kan en så nærme seg praksisfeltet fra en annen vinkel, frigjort fra den konkrete deltagelsen i praksis.

På den måten ser vi at den mer teoretiske kunnskapen gir muligheten til et *kritisk perspektiv*. Teorien gir en nødvendig distanse til praksisfeltet. De praktiske ferdighetenes ordløshet og selvforklarende nærvær gjør en nødvendig kritisk

distanse vanskelige. Gammel vane er vond å vende, heter det. Den trygghet som ligger i vanen, kan under gitte omstendigheter bli en dysfunksjonell trygghet, som står i veien for nødvendige endringer. Det å være flink til noe, representerer en egen fare. Det tryggeste blir å gjøre som en alltid har gjort, selv om omgivelsene forandrer seg og krever nye løsninger. Den noe mer distanserte og abstrakte teoretiske kunnskapen kan da gi et videre perspektiv og fremme en nødvendig årvåkenhet i forhold til endringer i omgivelsene, og som praksisen må forholde seg til.

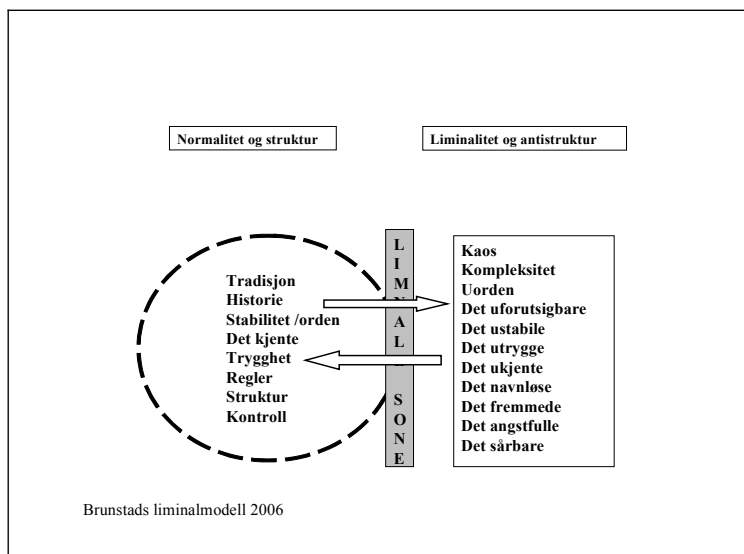
Sammenfattende ser vi at både *techne* og *episteme* representerer to grunnleggende kunnskapsformer som naturlig må høre med i enhver yrkesutøvelse. En god offiser må kunne fremvise gode ferdigheter og en stor grad av teoretisk innsikt. Min påstand er fortsatt at dette likevel ikke er nok. Selv med denne ballasten, er det fortsatt noe som mangler. Det er denne tilleggs kvaliteten jeg nå vil beskrive, idet jeg ser nærmere på klokskapens vesen og egenart, det som på gresk kalles for *phronesis*.

### *Klokskap som grenseerfaring – phronesis i lys av tuche*

For bedre å forstå hva klokskap er, må vi igjen hente frem *technes* motstykke, *tuche*. Selv hvor teknisk gode vi blir, selv hvor stor del av vår livsverden vi kan temme og forutsi gjennom ferdigheter og tekniske innsikt, vil det alltid være en rest tilbake, noe vi ikke helt mestrer. Slumpen, det tilfeldige og uforutsigbare, finnes der som en mulighet hele tiden. Plutselig er vi i en situasjon vi ikke har vært i før. Vi vet ikke hvordan vi skal løse problemet, takle medarbeiderne eller gjøre de riktige valgene. Med all vår erfaring og innsikt er vi likevel satt ut av spill. Vi må gjøre noe, men vi vet ikke hva. Vi er i en gråsoner, ved en grense der både våre tekniske ferdigheter og våre teorier synes å komme til kort. Det er her klokskapen får betydning. *Phronesis*, klokskapen, hører hjemme i disse vanskelige grensetraktene der slumpen rå. Det er der det kontingente og komplekse gjør handling vanskelig. *Phronesis* er den praktiske, kontekstavhengige kunnskapen som finner fleksible løsninger i situasjoner som ikke dekkes av tidligere regler eller prosedyrer (Nussbaum 2001: 299, 301). Den aktuelle utfordringen er for kompleks til at alt kan kontrolleres ved hjelp av teknisk eller teoretisk innsikt. Enhver yrkesutøver vil fra tid til annen stå i en slik gråsoner. Den kloke må da ta sin egen usikkerhet på alvor og faktisk erkjenne problemet. Det motsatte vil da være å definere situasjonen som kjent, og dermed bruke gamle løsninger. Da fastholder en tryggheten, men resultatet kan bli katastrofalt. Klokskapens vesen er dermed knyttet til en velutviklet situasjonsbevissthet samt evnen til å

handle godt der verken tradisjon eller erfaring kan svare på hva som er det riktige valget.

I en tidligere utviklet modell, en såkalt liminalmodell, har jeg forsøkt å fremheve noe av særtrekkene ved slike grensesituasjoner. Spenningen oppstår nettopp i overgangen fra det strukturerte og kjente, til det uoversiktlige og ukjente. Modellen er dels inspirert av nyere kompleksitetsteori, dels av arbeidene til Arnold van Gennep og Victor Turner.<sup>1</sup> Modellen ser slik ut:



Venstresiden i modellen markerer kunnskap og erfaring som har nedfelt seg i praksis, i tradisjoner, i regler og skriftlige prosedyrer og annen faglitteratur. Dette området forvaltes og videreutvikles på et administrativt nivå. Her utvikles også det pedagogiske arbeidet som må bedrives for å rekruttere og utdanne nye generasjoner inn i faget. I denne delen av modellen hører *techne* og *episteme* naturlig hjemme.

Modellens høyre side betegner fagtradisjonenes ytterkant. Dette er det dynamiske og operative området som stadig er i forandring. I en militær kontekst vil dette være førstelinjetjenesten. Begrepet *liminalsone* betegner hva det hele dreier seg om. Ordet *liminal* er latinsk og betyr dørstokk eller terskel. Terskelen

<sup>1</sup> Se mitt kapittel «Krigens ingenmannsland – om frontlinjen som pedagogisk og etisk lederutfordring» i Lunde og Mæland 2006, *Militæretikk*, Trondheim: Tapir forlag s. 204-218, og da spesielt modellen på s. 209.

befinner seg på et sted midt i mellom, et lite område som markerer overgangen fra et sted til et annet. I denne sammenheng står da den profesjonelle yrkesutøver i en liminalson, forstått som grensen for tidligere erfaring og kunnskap. Her er det noe av *tuche* som råder, det uforutsigbare og tilfeldige. I denne gråsonen mister yrkesutøveren den strukturerende og kontrollerende kraften som ligger i *techne*. Dette gjør en sårbar og usikker.

Selv om modellen i første omgang er utviklet i en militær kontekst, og i så måte representerer en ekstremvariant, vil grenseområdets særegenheter gjenkjennes i andre yrker. Legen i møte med en ny pasient, læreren som står overfor en klasse nye elever, oljearbeideren på leting etter mer olje i et ugjestmildt maritimt miljø, står alle på hver sin måte i et grenseområde. Uklare symptomer, elever med store sosiale atferdsvansker og havdyp som ingen før har klart å drive oljeboring i, vil på sine ulike måter være å utfordre tidligere erfaringer og gammel kunnskap. Det udiagnostiserte og ukjente skaper en ny situasjon.

Yrkeslivets mer uoversiktlige grenseområder bærer følgelig med seg en viss risiko. Vi kan ikke helt vite konsekvensene av de valgene vi gjør. Vi kan ta feil. Men det motsatte er også mulig. Risikovilligheten kan legge grunnlaget for ny innsikt og kunnskap. Klokskap vil da være nært forbundet med evnen til å utholde ubehaget og til å handle på tross av manglende oversikt. Skjæringsfeltet mellom fagtradisjonen og tidens skiftende utfordringer ser da ut til å være klokskapens *sted*, men hva er så nærmere forstått dets *innhold*?

### *Klokskapens vesen og egenart*

Nettopp ved å plassere klokskapen i det vanskelige grenseområdet, ser vi at klokskapen må ha noe av dristighetens vesen ved seg. Det gamle uttrykket, *per aspera ad astra*, gjennom smerte til kunnskap, fanger noe av kjernen i klokskapens egenart. Den er modig og utholdende. Feighet blir klokskapens motstykke. Dette samstemmer godt med at *klokskap* er en av de fire klassiske dydene, der nettopp *mot* er med,<sup>2</sup> sammen med *rettferdighet* og *selvbesinnelse*. Dette er kardinaldydene. Ordet kardinal kommer av latinske *cardo* som betyr dreiepunkt eller dørtapp, altså det som alle andre dyder har som sitt dreiepunkt. Visdommen er regnet som den første blant disse dydene. Den er kusken, den som styrer de andre. Klokskapen gjør at et menneske kan handle godt og riktig både i forhold til seg selv og til andre mennesker. Den bidrar til å fremme det gode i eget, men også andres liv. Klokskapen har med relasjoner å gjøre.

---

<sup>2</sup> For en god og innsiktsfull innføring i de klassiske dydene, se den tyske filosofen Josef Piepers bok *The Four Cardinal Virtues* fra 1966, utgitt på nytt i 2003.

Det norske ordet for dyd, som vi har fra latinske *virtue*, henger sammen med ordet å duger, være god til. Den kloke vil være dugende til å velge relevante midler for å løse komplekse problemer. Mens den tekniske viten er abstrakt og universell, vil klokskapen være forankret i det partikulære og konkrete. Den er på samme tid både situasjonsbevisst og fleksibel, og derfor i stand til å håndtere komplekse utfordringer. Klokskapen er summen av alt det den profesjonelle yrkesutøveren kan og har tilegnet seg, brukt med klokskap i en ny og uventet situasjon. Klokskapen er øyeblikkets kunst, *it is the state of art*, det er ingen lagerware. Oppsummerende så langt: *Klokskap er å gjøre de gode valgene, utført ved hjelp av de riktige midlene og med det for øyet at både en selv og andre skal kunne leve godt med konsekvensene.*

Klokskapen skiller seg videre fra teknisk eller teoretisk kunnskap ved at den ikke primært har det materielle, men det sosiale samspillet som sitt interesseområde (Winch 2006: 407). Menneskelige reaksjoner og relasjoner kan aldri helt kontrolleres ved hjelp av teknisk kunnskap. Dette gjør at klokskapen også har klare forbindelseslinjer til både ledelse og etikk, men også politisk tenkning (Winch 2006: 409). Menneskelige relasjoner og reaksjonsformer vil ofte være karakterisert av noe uforutsigbart og tilfeldig. Det vet alle som har ansvar for å lede mennesker, enten det er i krig eller fred. Derfor vil nettopp ledere og andre som på ulike måter arbeider med mennesker, være avhengig av en god porsjon klokskap for å kunne gjøre arbeidet på best mulig måte.

Det er særlig tre aspekter som gjør denne livskunsten mulig og som kjenneegner den klokes spesielle egenskaper. Dette er i følge Thomas Aquinas, *memoria, docilitas og solertia*. Jeg skal ved hjelp av den tyske filosofen Josef Pieper (1966/2003) se nærmere på disse momentene.

## *Memoria - hukommelse*

*Memoria* er knyttet til å huske fortidens erfaringer. Utrykket klok av skade, hører med i dette bildet. Det å gjøre feil, er ikke godt, men dersom en kan lære av feilen, vil en kunne stå bedre rustet til å løse lignende problemer i fremtiden. For at opplevelser skal gi kloke erfaringer, forutsetter det både hukommelse og refleksjon. Den kloke bærer med seg fortiden inn i nåtiden, for å utnytte den i løsningen av aktuelle utfordringer i framtiden.

Det å huske er i denne sammenheng mer en kognitive ferdigheter, det handler også om å den kroppslige hukommelse. Vaner og gode ferdigheter oppøvd gjennom trening og drill, er en viktig del av den klokes portefølje. Klokskapen står på den måten ikke i motsetning til tekniske ferdigheter, men utfyller og

beriker dem. Det hjelper lite å ville handle klokt, dersom en rent fysisk ikke er i stand til det. I krig blir dette tydelig. De grunnleggende ferdigheter må sitte spikret dersom en skal kunne løse oppgaven på en fleksibel måte, der også improvisasjon og oppfinnsomhet inngår som viktige elementer. Improvisasjon forutsetter grundig trening. Derfor er det klokt, ja, det er et moralsk ansvar å lære seg de tekniske ferdighetene og de teoretiske prinsippene. *Techné, epistémé* og *phronésis* hører med i en helhetlig triade som må samvirke for å nå gode mål for seg selv og andre.

Hukommelsen handler også om å ha et aktivt forhold til sin egen tradisjon og historie. Det at fortiden er viktig sammenfattes i det gamle ordtaket *vita brevis, ars longis*, livet er kort og kunsten er lang. Fordi livet er kort, rekker en aldri å gjøre alle de nødvendige erfaringene selv. Derfor vil den kloke vende seg til tidligere erfaringer for å søke hjelp og råd. I dette ligger det en respekt for andre menneskers kunnskap og erfaringer. I forlengelsen av denne holdningen finner vi så den neste avgjørende egenskapen hos den kloke, nemlig *docilitas*.

### *Ydmykhet og lærevillighet*

*Docilitas* betyr lærevillighet. Det å la seg belære av andre er et uttrykk for ydmykhet og ærefrykt i møte med livets mange vanskelige spørsmål. Det er knyttet til en erkjennelse om at ikke noe fenomen er så enkelt at et menneske kan forstå det fullt ut.<sup>3</sup> Dette svarer til den sokratiske tanken om at den høyeste visdom er å vite grensene for sin egen innsikt og kunnskap. Den som tror seg å vite alt selv, vet til syvende og sist minst av alle. Derfor er det klokt å lytte til andres erfaringer og innsikt. Gjennom en lærevillig holdning kan den kloke forstå langt mer enn en ville forstått alene. Ydmykhet er uttrykk for et åpent sinn som er i stand til å se det komplekse og sammensatte i enhver situasjon.

Ydmykhet innbefatter også evnen til å inn se sin egen feilbarlighet. Dette er viktig for å kunne la seg korrigere. Mens hovmodet bare kjenner korreksjonen som et angrep, som en trussel, og derfor lukker seg mot omgivelsene i forakt, vil den kloke og ydmyke kunne erkjenne betydningen av korreksjonen. Hovmod eller hybris er klokskapens rake motsetning. Den hovmodiges beslutningsgrunnlag vil være enklere, men samtidig langt spinklere og dårligere. Dette svarer til det Ibsen i *Peer Gynt* kaller *å være seg selv nok*. Når mennesket blir seg selv nok, mister en forutsetningen til å handle klokt i møte med skiftende utfordringer. Dette henger da sammen med den tredje egenskapen, nemlig *soleritia*.

---

<sup>3</sup> Pieper 2003: 14-18



## Årvåkenhet

*Solertia* som betyr å være oppfinnsom, årvåken og skarpsindig i møte med uventede utfordringer. Dette er noe av evnen som trengs for å se det nye i tilsynelatende kjente situasjoner. Årvåkenhet hjelper oss til å se at vi har et dilemma, samt alternative løsninger i en ellers fastlåst situasjon. Denne egenskapen omfatter også kunsten å se de mulige fallgruvene som ligger på veien frem mot det ønskede målet.

Til sammen utgjør da *hukommelse*, *lærvillighet* og *årvåkenhet*, kjerneferdigheter hos en klok person. Et siste element må likevel drøftes noe mer inngående, og det er klokskapens imaginære kraft. Den har noe av årvåkenhetens vesen, men i tillegg noen ekstra kvaliteter som gjør at den fortjener en ekstra gjennomgang.

## Klokskapens imaginære kraft

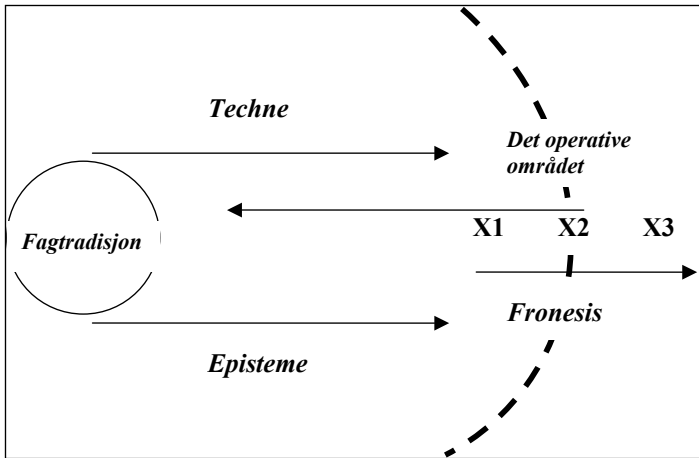
Imaginasjon, evnen til å se det som ennå ikke er, ligger gjemt i det latinske *prudens* som er en oversettelse av det greske *phronesis*. *Prudens*, som er en form av *providens*, betyr å være fremsynt eller forutseende. Den klokes fremsynthet har flere dimensjoner. Først å fremst innebærer det å ha målet klart for øye, selv om den aktuelle situasjonen både er forvirrende og uklar. En må se de utenforliggende verdiene som skal realiseres, og ha en forståelse av hvordan disse kan realiseres i praksis. Denne imaginære evnen er på samme tid grunnlaget for den empatiske evnen til et menneske. Gjennom forestillinger har en muligheten til å sette seg inn i den andres sted og se saken med den andres blick. Den kloke er i stand til å se utover sine egne interesser og behov.

Klokskap betyr dette å kunne *se i det aktuelle noe som ennå ikke er, men som kan bli*. Den klokes blick er på den måten et kreativt blick. Det stopper ikke ved det umulige, men det ser etter alternative muligheter. I dette ligger det samtidig evnen til å vurdere konsekvensene av ulike valg, alt før de er gjort.

En slik egenskap har også betydning for den moralske dømmekraften. For å handle moralsk, må en først se at en har et moralsk problem. Dernest vil en måtte se for seg ulike alternative handlingsmåter, og ikke minst kunne velge den rette i lys av overliggende normer for hva det gode er. Dette svarer i stor grad til James A. Rests *firekomponents modell* når det gjelder moralsk vurderingsevne (Rest 1984: 29). Å være klok er da i bokstavlig forstand å være fremsynt, samtidig med at en er situasjonsbevisst.

Dette leder da frem til en ny, kunnskapsteoretisk modell. Jeg velger å kalle den en *triadisk kunnskapsmodell*, der de ulike kunnskapsformer plasseres i en

yrkesfaglig kontekst. I så måte er den også en videreutvikling av *liminalmodellen* som er presentert tidligere i artikkelen.



Som modellen forsøker å vise, springer det fra fagtradisjonen to parallelle piler. Disse representerer henholdsvis den tekniske og den teoretiske kunnskapstradisjonen. Pilene stopper imidlertid et stykke fra det operative området og etterlater et gap, et tomrom. I dette området er det så at klokskapen innplasseres. Modellen er her forsynt med tre X'er. Dette er et forsøk på tematisere tre sentrale stasjoner innenfor utøvelsen av klokskap. X1 står da for evnen til å se at en står overfor et nytt problem eller et uløst dilemma. Dette er en del av situasjonsbevissthetens betydning for klokskap. X2 betegner den praktiske eller konkrete *handlingen* som utføres på bakgrunn av den kloke overveielse. Det er her klokskapen viser mot og risikovillighet til å handle, selv om konsekvensene kan være uklare. X3 er til sist likevel tankens foregripelse av handlingens konsekvenser. Det er klokskapens forutseenhet som her kommer til uttrykk. Til sist ser vi en pil som går fra det operative området og tilbake til det stabile kjerneområdet av fagtradisjonen. Med dette understrekes klokskapens forankring i erfaring, historie og tradisjon. Klokskapen trenger en god hukommelse.

### *Konkluderende bemerkninger*

Jeg mener nå å ha begrunnet hvorfor kunnskap og ferdighet ikke i seg selv er nok for en god yrkesutøvelse. Det kreves også klokskap. I dette ligger ingen

nedvurdering av de andre sidene ved kunnskapsfeltet, heller tvert om. Målet har vært å vise at det er i det triadiske samspillet mellom *techne*, *episteme* og *phronesis*, at den kloke utøver sitt yrke. Det som på en spesiell måte gjør klokskapen nødvendig, er at virkeligheten alltid stiller oss overfor nye og ukjente situasjoner. Tilværelsen er kontingent, den lar seg ikke helt fange av våre systemer og prinsipper. Dette gjør at vi trenger klokskapen for å kunne operere i dette foranderlige grensesnittet, i møte med en verden som vi ikke helt har kontroll på. Det gjelder ikke minst i ledelse av mennesker. Derfor blir klokskap ekstra viktig i et lederskapsperspektiv.

Det store spørsmålet i forlengelsen av disse drøftingene, er følgende forhold: Vi lærer tekniske ferdigheter gjennom deltagelse i praksisfeltet, og vi kan lese oss til god og grundig teoretisk forståelse i bøker og manualer, men hvor lærer vi klokskap og visdom? Kan klokskap læres, og i så fall hvordan? Det må bli et viktig spørsmål til videre overveielse, særlig om klokskapen har den plassen i en yrkesutøvelse som jeg her har argumentert for.

Ett annet spørsmål som også er uavklart, er det normative elementet knyttet til klokskap. Dersom klokskap handler om å realisere det gode, må vi på en eller annen måte innholdsbestemme det gode på en normativ måte. Faren er jo at alle de egenskapene som hører det kloke livet til, også kan anvendes i det ondes hensikt. Derfor kommer vi ikke utenom spørsmålet om forankring i et normsystem. Vi må i livets grenseområder ha et punkt utenfor oss selv, utenfor situasjonen, som vi kan orientere oss ut fra og som kan vise veien til det gode.

## *Litteratur:*

Brunstad, Paul Otto (2007) *Submarine boredom*. Upublisert manus.

Brunstad, Paul Otto (2006) «Krigens ingenmannsland – om frontlinjen som pedagogisk og etisk lederutfordring». I Nils Terje Lunde og Bård Mæland *Militeretikk*. Trondheim: Tapir forlag.

Connerton, Paul (1989) *How societies remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dunne, Joseph (1993) *Back to the Rough Ground: 'Phronesis' and 'Techne' in Modern Philosophy and in Aristotle*. London & Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Nussbaum, Martha (2001) *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. (Updated Edition). Cambridge: Cambridge University Press.

Pieper, Josef (1966/2003) *The Four Cardinal Virtues. Prudence, Justice, Fortitude, Temperance*. Notre Dame: University of Notre dame Press.

Polanyi, Michael (2000) *Den tause dimensjonen: en innføring i taus kunnskap*. Oslo : Spartacus.

Rest, James R. (1984) The Major Component of Morality, i Kurtines, W.M. & Gewirtz, J.L. 1984 *Morality, moral behavior, and moral development*. New York: John Wiley & Son.

Winch, Christopher (2006) Rules, Technique, and Practical Knowledge: A Wittgensteinian Exploration of Vocational Learning. *Educational Theory*, Volume 56, Number 4.

## *English Summary*

---

An abstract: Theoretical knowledge and practical skills are important, but not sufficient to be a good soldier. In order to use skills and theory in a proper way, the soldier also needs wisdom. This article argues for an expanded understanding of knowledge, in which also wisdom plays an important role. Wisdom helps a person to act good and wisely in practical situations not covered by rules, laws, or procedures. The nature of war, as a zone of chaos and complexity, is therefore the best argument for revitalizing the understanding of wisdom, not at least in a pedagogical perspective.

*Paul Otto Brunstad (f.1960). E-post: [paulob@broadpark.no](mailto:paulob@broadpark.no). Stabsprest/Forsker hos Feltprosten og medredaktør av PACEM. Dr.theol. på avhandlingen Ungdom og livstolkning. En studie av unge menneskers tro og fremtidsforventinger (1998). Siste utgivelser: Seierens melankoli. Et kulturanalytisk essay (2003), og Å være voksen. I et kulturelt, sosialt og pedagogisk perspektiv (2005)samt Våge å ville være voksen (2005), begge sammen med Trude Evenshaug. Medforfatter i Lunde & Mæland (red.) Militæretikk (2006) samt i Hovedlien & Kristiansen (red.) Fra Dante til Umberto Eco. 18 tekster om teologi og litteratur (2007).*

# Bokanmeldelser og kommentarer

## *Kampklar*

Knut H. Grandhagen, Kenneth Been Henriksen, Anne Kari Rom, Stine Walmsnæss Skjæret (2007): *Kampklar. Norske soldater i fredens tjeneste*. N.V. Damm & Søn forlag. 294 sider.

Boken er innbydende og på vaskeseddelen står det: «Kampklar gir en oppdatert fremstilling av hverdagen i felten og nye perspektiver på militært liv i det 21. århundre» samt «Det finnes ikke én sannhet om livet i fredsbevarende tjeneste. Hvert oppdrag har sine særtrekk, slik hver soldat har sin personlige historie.» Det er disse personlige historiene fra ulike operasjoner etter 1995, fra Balkan, Irak og Afghanistan, som er hovedinnholdet i boka. Boken er skrevet av fire forfattere, med hver sine særtrekk og med hver sine oppgaver i dette prosjektet. Soldatene Knut H. Grandhagen og Stine Walmsnæss Skjæret skriver om sine inntrykk og opplevelser, feltprest Kenneth Been Henriksen forteller blant annet om hvordan det er å forberede seg til å reise ut og ikke minst forholdet til de hjemme. Overlege Anne Kari Rom, med ni års erfaring fra Forsvarets Stressmestringsteam, har en mindre personlig rolle. Hennes kommentarer blir den røde tråden i boken. Den begynner med årsaken til at Forsvaret har endret seg, til utvelgelse og forberedelser, livet i internasjonale operasjoner og til hvordan det er å komme hjem.

Når sant skal sies tok det likevel litt tid før jeg fant sammenhengen i boken, men jeg ble etter hvert revet med av fortellingene. Anne Kari Roms skisseaktige opplysninger og observasjoner binder de personlige historiene sammen. Det blir kanskje vel mye oppramsninger av hva Forsvaret gjør og har av rutiner, men som innpakning til de andre fortellingene, synes jeg det fungerer bra. Noen ganger tenker jeg at dette er en bok av informasjonsmedarbeidere i Forsvaret, som det jo til en viss grad er, andre ganger, og de fleste, blir jeg revet med av åpne og ærlige historier om hvordan det er å være kampklar – med vekt på klar. Det er blitt en høyst levende bok. Stilen varierer fra de ulike forfatterne, men

nettopp i det jeg har plukket meg ut en favoritt, kommer det en ny skribent og utfordrer.

Jeg koser meg over mange av Grandhagens beskrivelser og billedlige utlegninger, samtidig ligger det et dypt alvor under det han skriver. Alt hadde nok ikke blitt pensum innenfor sosialantropologi. Skjøret deler med oss hendelser og erfaringer på en personlig og engasjert måte, ikke minst er det mange gode beskrivelser av å være kvinne i slike utenlandsoppdrag. Been Henriksen klarer også å fortelle om vanskelige ting på en engasjerende og ekte måte, ikke minst i kapittelet om forholdene hjemme.

Jeg lurer likevel av og til på hvem boken er ment for, hvem de skriver til. Er det til sine kollegaer, sine familier eller til den sivile allmennhet? Skillet mellom sivil og militær går igjen i mange av fortellingene, ord og uttrykk er ikke alltid forklart. Men beskrivelsene virker åpne og ekte, og jeg kjenner meg igjen i mye av det som blir beskrevet og ser for meg ulike operasjoner og reaksjoner mens jeg leser boka. Jeg liker også at forfatterne også tar opp temaer som ikke har vært så lett å diskutere i allmennheten.

Boken kan definitivt anbefales. Selv om jeg ikke helt vet for hvem. Dette er nok også styrken til boken, den er åpenbart ikke ment for en spesiell gruppe, til det er innslagene for ulike. Dette er en bok som gir god innsikt i hva det vil si å være kampklar i dagens norske forsvar, og det på en personlig og engasjerende måte.

*Are Eidhamar  
Krigsskoleprest*



