

Diderot

“And the representation of the self”

Ole Helliesen



Masteroppgave i pedagogikk
Pedagogisk forskningsinstitutt
Det utdanningsvitenskaplige fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Høst 2009

SAMMENDRAG AV MASTEROPPGAVE I PEDAGOGIKK

TITTEL:

DENIS DIDEROT

And the representation of the self

AV:

HELLIESEN, Ole

EKSAMEN:

Masteroppgave i pedagogikk, allmenn studieretning

SEMESTER:

Høst 2009

STIKKORD:

Pedagogisk filosofi. Positivismekritikk. Materialisme. Denis Diderot.

Problemområde:

Oppgaven tar for seg det den har valgt å betegne som ”det mekanistiske paradigme”, og dens forståelse av verden som ”tingliggjort” og identifiserbar. Av særlig interesse er her paradigmets forståelse av mennesket, der man forholder seg til egne representasjoner (teorier) som imitasjon og speil av hva de er ment å representere (i oppgaven betegnet som ”fixed identity”). Slik transcenderer ikke lenger mennesket sine kategorier, diagnoser og teorier, men antas å kunne identifiseres gjennom nevnte. I kritikken av en slik identitetsforståelse gjør oppgaven bruk av opplysningsfilosof og materialist Denis Diderot. Oppgaven vil her søke å vise hvordan Diderot problematiserer materialismens monistiske determinisme, men også vitenskapens (empirismens) tendens til å erkjenne verden gjennom abstraksjoner, og således som representasjoner av virkelighet. Oppgaven vil benytte seg av Diderots kritikk av kunsten som et representasjonsmedium, der representasjonen, ifølge Diderot, nødvendiggjør en transcendering av det representerte. Kunst kjennetegnes således *ikke* ved dets likhet til hva det søker å representere, men ved en egenverdig *meningsskapelse* som oppstår i forholdet mellom subjekt og objekt. Dette perspektivet settes så inn i en kontekst tilknyttet spørsmålet om identitet, der Diderot tas til inntekt for en forståelse av selvet som et narrativt konstruert selv. I sterk kontrast til mekanismens ”fixed identity” poengteres det her at min forståelse av ”*hvem jeg er*”, er et konstituerende element som alltid vil overgå de definisjonene jeg gir meg selv.

Metode:

Metodologisk har oppgaven kun benyttet seg av litteratursøk. Oppgaven er av ren teoretisk karakter, og andre empiriske metoder var således utelukket. Litteratursøket har primært blitt gjort ved bruk av Bibsys, men også uttalige antikvariater og nettbutikker har blitt benyttet i jakten på Diderots tekster.

Kilder:

Oppgavens første del har i stor grad benyttet seg av sekundærkilder. Her vil jeg særlig trekke frem filosof Hjalmar Hegge (3 ulike tekster), historiker Ernst Cassirer, lingvist Anne Beate

Maurseth, psykolog Roald Nygård og historiker Jonathan Israel. Oppgavens andre del, tilknyttet Diderot, har i all hovedsak benyttet seg av primærlitteratur. Disse tekstene er alle oversettelser fra fransk, til enten engelsk, norsk, svensk eller dansk. I tilknytningen til Diderots forståelse av ”representasjonsbegrepet”, og således også hans kunstkritikk, har oppgaven, foruten Diderots egne tekster, benyttet seg særlig av artikler fra idehistoriker Frank Ankersmit, vitenskapshistoriker Aram Vartanian og professor i lingvistikk Joseph Breines. Oppgavens avsluttende kapittel om den narrative identitet baserer seg i stor grad på Løvlie, Mortensen og Nordenbos bok *Educating Humanity* (2003), men også på poststrukturalister som Michel Foucault og Michael White.

Hovedkonklusjoner:

Oppgavens første del har, i lys av det ”mekanistiske paradigme” og dets utvikling, forsøkt å vise hvordan teori- og empiribaserte representasjoner av ulike fenomen, ofte antas å identifisere fenomenet selv. Denne tenkningen forholder seg ikke til det erkjennende subjekt som en skapende del av erkjennelsen, men til et objektivt ”kosmos” der våre representasjoner antas å kunne speile verden slik den er ”i seg selv”. Oppgavens hovedfokus har vært å vise hvordan en slik tenkning aldri kan forstås som uttømmende ovenfor det fenomen man står ovenfor, et perspektiv som særlig ses i lys av spørsmålet om menneskets selvforståelse og identitet.

Måten dette er blitt gjort på, er ved bruk av opplysningsfilosofen Denis Diderot og hans kritikk av empirismens identifiseringsiver, materialismens determinisme og, ikke minst, hans kritikk av kunsten som et representasjonsmedium. Førstnevnte (hans kritikk av empirismen), er særlig tilknyttet hans forståelse av forholdet mellom ”representasjonen” og det ”representerte”. Diderots poeng er her at formelen/teorien vi benytter oss av, aldri vil kunne dekke den virkeligheten begrepet søker å favne. Empirismens, og ikke minst, mekanismens forståelse av ”objektive” fakta forstås, av Diderot, som forenklete stillbilder av en sær kompleks og forandelig virkelighet. Diderot forsøker med dette, å poengtere at forskningens abstraksjoner (representasjoner) aldri står i et uttømmende forhold ovenfor den virkelighet som forsøkes avbildet. Forskingen kan riktig nok meddele noe om et eggs natur og virke. Det er imidlertid mye ved *opplevelsen* av egget som også går utover de

språkpålagte symboler vi bekler egget med (foreksempel smaken, lukten, følelsen av eggets overfalte osv.).

Dette nyanserer ikke kun hans påståtte empirisme, men også hans filosofiske materialisme. En materialisme som tilsier at alt deler samme substans, en substans som samtidig forventes å kunne lokaliseres, forstås, og, ikke minst, forutses i funksjon og virke, omgjør også verden, og alt i den, til et reduserbart og determinert hele. Med overnevnte moment, problematiserer imidlertid Diderot denne reduksjonismen. Men Diderot stoppet ikke her. Også den nevnte determinisme skulle påkalle Diderots oppmerksomhet. Denne determinismen kom kanskje best til uttrykk gjennom den filosofiske sensualismen, som i Frankrike ble særlig representert av Helvétius. Diderot gikk her til et litterært angrep på Helvétius, som hevdet at menneskelig atferd var å anse som betingede responser på sensoriske stimuli. Som oppgaven vil vise, fant Diderot det særdeles vanskelig å akseptere denne påståtte mangelen av "fri vilje". Ifølge Diderot, omgjør en slik tenkning, mennesket til en hodeløs masse, kontinuerlig og viljeløst styrt av situasjonsbetingede påvirkninger. Diderot hevdet, med dette, at Helvétius fullstendig overså det faktum, at en rekke av de lidelser/gleder et menneske kan oppleve ikke bare var av fysisk karakter, men også av moralsk/etisk. Mennesker må derfor bestå av både kropp og sinn. På bakgrunn av dette, fremlegger Diderot en "psykofysiologisk" dualitet, der kropp (følelser) og sinn (fornuft) fremstår som interagerende poler i en evig kamp om herredømme. Denne dualiteten står i opposisjon til materialismens monisme, men besvarer allikevel ikke spørsmålet om hvorvidt mennesket er, det biologien tilsier at vi er (altså determinert, og således fastlåst i vår biologiske utrustning).

Som oppgaven vil vise, finner dette spørsmålet først sitt svar i Diderots kunstkritikk. Denne kritikken retter seg særlig mot en forståelse av kunst som "imitasjon", og således som en passiv representasjon av det representertes estetiske kvaliteter. Dette var revolusjonerende tanker. Særlig fordi dette innebar at den estetiske dimensjon her forskyves fra det "representerte" (en elg i solnedgang), til dens "representasjonen" (et maleri av en elg i solnedgang). Det er altså ikke den oppdagede estetikk ved selve "elgen i solnedgang", og imitasjonen av denne, som gjør maleriet til et kunstverk. Det er tvert om. Det er i konstruksjonen av representasjonen, estetikken finner sin form og sitt innhold. Kunsten er slik skapende, ved at dets uttrykk transcenderer både egne, og den observerendes formkategorier. Det er altså det ikke-identiske, det ikke-reduserbare, i representasjon som gjør kunst til kunst. I særlig grad relaterer Diderot dette til skuespillerkunsten, der paradokset

innebærer at skuespilleren verken kan være den han søker å representere (rollefiguren), men ei heller at han kan være seg selv. Han må altså transcendere begge de nevnte ”roller”, og således inneha evnen til å være noen *annen en seg selv*. Slik kan man si at både kunsten og, som oppgaven hevder, mennesket kjennetegnes ved dets evne til å konstruere en mening som går utover det representerte (det reduserbare), og/eller de representasjonene vi skaper av denne. Dette umuliggjør den deterministiske forståelsen av individets ”fixed identity”, og åpner opp for en forståelse av ”selvet” som et narrativt konstituerende selv. Oppgaven avsluttes derfor med en redegjørelse for begrepet ”narrativ selvrepresentasjon”, sett i lys av Diderot og nyere forskning.

Forord

UTEN VAKRE ØYNE
INGEN
VAKRE TING

(Jan Erik Vold)

Innhold

1.0 INNLEDNING.....	11
1.1 Tema og problemområde.....	11
1.2 Avgrensning og anmerkninger.....	14
1.3 Oppgavens struktur og oppbygning.....	15
2.0 DET MEKANISTISKE PARADIGME.....	17
2.1 Den moderne vitenskap.....	23
2.2 Mekanismens menneske.....	29
2.2.1 <i>Mekanismen i det moderne</i>	32
2.2.2 <i>Mekanismens identitet: Å være seg selv lik</i>	35
3.0 HVEM ER JEG, SA DU?.....	40
3.1 Diderot.....	42
3.2 Diderots materialisme.....	48
3.2.1 <i>Diderots kritikk av metafysikk og empirisme</i>	51
3.2.2 <i>Ser du detta ägg?</i>	53
3.2.3 <i>Materie</i>	55
3.2.4 <i>Dualismen</i>	63
4.0 IDENTITET.....	68
4.1 Identitet som narrativ selvrepresentasjon.....	75
5.0 AVSLUTNING.....	83

KILDELISTE.....86

1. INNLEDNING

1.1 Tema og problemområde

¹”Bjelken i sitt eige auga ser ein ikkje, for det er den ein ser med”

Fordi enhver pedagogisk teori og/eller praksis relateres til mennesket og menneskelig samhandling, og fordi mennesket bekles i utallige språk og teorier, har pedagogikkens domene alltid blitt viet interesse fra en rekke andre disipliner i det akademiske univers. Biologien, psykologien, sosiologien, litteraturvitenskapen, sosialantropologien og filosofien har alle gjort sine inntog på den pedagogiske arena, der spørsmålet om menneskets vesen og natur alltid har stått sentralt. Denne sammenblanding av de mer positivistisk orienterte disipliner med de samfunnsvitenskapelige og humanistiske fag førte til et, på mange måter, unngåelig brytningspunkt på 60- og 70-tallet. Der positivistene etterstrebet en generell teoretisk plattform i den metodiske tilnærming uavhengig av fag (samtidig som man søkte seg vekk fra den subjektorienterte erkjennelsesteorien), var dens motstander mer opptatt av å fremheve mennesket som et transcenderende, og således overskridende vesen. Særlig ble det her vektlagt at subjektet utgjør et grunnleggende og konstituerende moment i all samfunnsvitenskapelig teoridannelse.

Dette blir ofte fremhevet som et vesentlig vitenskapsteoretisk skille, da man på den ene siden synes å forholde seg til forskningsobjektet som død, årsaksbestemt og subjektløs natur, mens man på den andre siden fremhever forskningsobjektet som et subjektivt og meningsbestemmende vesen. For pedagogikken var disse problemstillingene særlig interessante da dette formet det teoretiske grunnlaget for utøvelsen av den pedagogiske praksis. Forenklet sett kan man si at den pedagogiske praksis her sto ovenfor det fundamentale skille mellom vekst versus forming, der valget mellom de to tilsynelatende var betinget av hvilke felt som besvarte spørsmålet (hva er mennesket og hvordan forholder vi

¹ Sitat hentet fra Hans Skjervheims artikkel ”Oppleving og eksistens”: (Skjervheim 2002: 52)

oss til det?), det være seg biologen, filosofien, psykologien, teologien eller pedagogikken selv.

En vesentlig forskjell i den positivistiske tilnærming kontra den humanistiske er dens forståelse av teoriens slektskap til praksis. En forståelse som tar utgangspunkt i en objektiv virkelighet, uavhengig av observatør, vil ofte hevde at representasjonen vi skaper av virkeligheten (teorien, begrepet, diagnosen, definisjonen osv.) speiler virkeligheten selv. Sosiobiologien er her et klassisk, og for noen, omstridt eksempel, da teorien gjerne antas å være praksis. Jeg kan eksempelvis forholde meg til min kone med visshet om at hun er (eller burde ha vært) genetisk disponert til å fungere som en omsorgsfull og monogam person, da kvinner, i henhold til teorien, nettopp er omsorgsfulle og monogame (så sant de er friske og fungerende eksempler av arten, eller teorien for den saks skyld). Men vi kan også påpeke det samme forholdet i mer "normale" sammenhenger. Eksempelvis ser vil jo gjerne at kirurgen besitter en viss mengde kunnskap som videre lar seg utføre i praksis. Vi setter også pris på at elektrikereren kan sin "strøm" før han gyver løs på bad og sikringsboks. Men er det dermed sagt at teori *er* praksis? At kartet *er* terrenget? Og hvis så; er det alltid slik? I en pedagogisk kontekst har disse spørsmålene blitt særlig berørt av filosofen Hans Skjervheim (1926-1999). Ved å drøfte forholdet mellom teori og praksis tok Skjervheim for seg spørsmålet om teknikkens innvirkning på det pedagogiske fagfelt. Forenklet og oppsummert, kan Skjervheim sies å ha spurt om teoriens modeller og analyser gir oss et konkret verktøy som videre kan benyttes i praksis. Kan man, slik en ingeniør vil kunne bruke teorien til å løse et praktisk problem, forvente at pedagogen kan gjøre det samme? Kan menneskelig samhandling omgjøres til kalkyler og tall? Finnes det en formel for god læring? En optimal måte å lære på? I den epokegjørende artikkelen *Det instrumentalistiske mistak* (1972) gir Skjervheim til svar at teknikkens inntog i pedagogikken synes å omgjøre det lærende subjektet til et objekt for den som lærer bort. Ved å absoluttere tall og teori overser man det pedagogikken faktisk omhandler; nemlig mennesket selv. Og mennesket selv, vil alltid overstige de representasjonene vi lager av det. Skjervheim avslutter sitt essay med å skrive at den "*pragmatiske, instrumentelle fornuft har sin rimelige plass, også i pedagogikken. Men den har òg sine grenser, og det er nettopp disse grensene eg her har vilja peika på*" (Skjervheim 2002: 137).

Nå vender Skjervheim sin kritikk primært mot det han anså var en økende mekanisering av individuelle og mellommenneskelige forhold, og da særlig i det pedagogiske og

psykologiske rom der teorien, ifølge Skjervheim, ofte synes å bli tilbudt praksisens plass. På denne måten forholder man seg til mennesket som ”teori”; som abstraksjoner, definisjoner, og, ikke minst, identifiseringer. Denne enorme viljen til å identifisere, til å befestes noe som alltid synes å være i bevegelse og som alltid oppleves kontekstuel gjennom språk og fordommer, manifesterer seg i også i vår samtid. Her representert gjennom vitenskapsjournalist Bjørn Vassnes sitt spørsmål om humanioras ”menneske”. Vassnes spør seg om hva som eventuelt skulle bli igjen av humanioras menneske når fysikken, kjemien og biologien, i de eksakte vitenskapers navn, vil kunne fortelle oss hvorfor vi tenker som vi gjør og hvordan vi gjør det. Ja, hva skal vi egentlig med pedagogikk når fysikken snart kan fortelle oss hvordan nye tanker skapes og formes? (Vassnes 1985: 172).

Som påpekt av Skjervheim, er det vanskelig å se bjelken i eget øye, da det nettopp er det man ser med. Det er således fristende å si, at noe av problemet med spørsmålet slik Vassnes fremsetter det, er de forutsetninger han tilsynelatende bygger spørsmålet på. Å spørre seg: ”Hva blir igjen når en atferd gis en teori, eller en tanke gis en formel?”, bygger på en antagelse om at representasjonen (formelen) kan *være* det den søker å representere (fenomenet). Men, ved å, for eksempel, alene gi en ”fysisk” forklaring på en estetisk erfaring, sier man samtidig at noe først er ”virkelig” (eller egentlig) på et grunnleggende og reduserbart plan. Altså blir kjærligheten her omgjort til biolog og kjemi, fordi kjærligheten også gjenspeiles på et fysiologisk plan. I den umiddelbare befatningen med kjærlighet, opplever vi imidlertid kjærligheten som alt annet enn hormonelle endringer og kjemiske reaksjoner. I den estetiske erfaringen av et maleri opplever vi maleriet som alt annet enn fargepigmenter på et lerret. Jeg drister meg til å påstå at, om kjærlighet *hadde* blitt forstått som ”hormonell ubalanse”, om kunsten *hadde* blitt sett som atomer og partikler, så hadde det ikke lenger vært verken kjærlighet eller kunst. Dette fordi vår opplevelse, vår representasjon av kjærlighet, er noe mye mer de formler (og teorier) vi søker å bekle fenomenet med. Således kan man også spørre seg om det blir riktig å si at noe i det hele tatt *bare er*.

Med dette, har vi på mange måter oppsummert oppgavens mer generelle tematikk. Nemlig spørsmålet om hvorvidt noe lar seg identifisere som noe som *bare er*. Eller, for å si det på Skjervheimsk: Spørsmålet om hvorvidt teorien (representasjonen) noen gang kan utgi seg for å *være* praksis (det representerte). Måten dette skal gjøre på, er ved først å rette fokus mot den tradisjon som nettopp søker å fortelle oss hva noe ”er” og, ikke minst, hvordan dette som *bare er* virker og kan påvirkes. Denne tradisjonen er kanskje best kjent under betegnelsen

”det mekanistiske paradigme”, og vil utgjøre hovedfokus for oppgavens første del.

Oppgaven vil her gjøre rede for paradigmets utvikling fra antikken og frem til i dag, men da med særlig vekt på modernitetens gjennombrudd under opplysningstiden. Sist, men ikke minst, vil oppgaven forsøke å vise hvordan denne tenkningen har påvirket, og fortsatt også i dag påvirker vår forståelse av mennesket og dets identitet.

Når så er gjort, flytter oppgaven fokus over på opplysningsfilosof, kunstkritiker og forfatter Denis Diderot (1713-1784). Som empirist og filosofisk materialist utviklet Diderot selv en teori om anatomiens funksjon og virke, der vilje ble hevdet å være en kausal og nødvendig årsak betinget av strengenes spill. Til tross for dette, og til tross for Diderots ry som filosofisk materialist, vil denne oppgaven forsøke å vise hvordan Diderot også problematiserer egne og andres tanker tilknyttet mekanismens determinerende identitetsiver. Oppgaven vil her særlig gjøre bruk av Diderots kritikk av kunsten som et representasjonsmedium, altså en forståelse av kunsten som et ”speil” og en imitator av det den søker å representere. Dette perspektivet legges så til grunn også i spørsmålet om identitet, der Diderot utfordrer den deterministiske forståelsen av ”fixed identity”, ved å tilkjenne at menneskets ”representasjon” av seg selv er noe mer, og noe annet enn det representerte.

1.2 Avgrensning og anmerkninger

Denne oppgaven er tuftet på en stor, og teoretisk sett, tung debatt tilknyttet vitenskapens forståelse av, og forhold til, erkjennelsen og ”sann” kunnskap. Et slikt emne gjør dessverre ”forenklingens kunst” til en nødvendig dyd. Så også her. Det er eksempelvis ingen tvil om at den tilsynelatende synonymiteten mellom den *moderne vitenskap* og det *mekanistiske paradigme*, er malt med overdrevent bred pensel. Det er allikevel undertegnedes, og oppgavens, påstand at vi her omtaler den dominerende diskurs fra opplysningstiden og frem til i dag. Det er her vi finner kimen til samtidens ”diagnostisering” og tingliggjøring av virkeligheten.

Når det gjelder undertegnedes lesningen av Diderot, bør det påpekes at denne oppgaven gjør et forsøk på en ”reaktualisering”, der tekstene fortolkes inn i en mer dagsaktuell kontekst. Det foreligger således et diskursivt skille mellom forfatter (Diderot) og undertegnedes tolkning av denne. Oppgaven bør derfor leses som en *muliggjøring* av Diderots teorier, da

den på ingen måte forsøker å innta noen autorativ posisjon i forhold til dens tolkning av nevntes forfatterskap.

Andre momenter som også kort bør nevnes, er undertegnedes bruk av fotnoter. Som lesere vil se, er et lite mindretall av oppgavens henvisninger blitt gjort i fotnoter. Disse fotnotene er alle tilknyttet sitater som følger overskrifter (der er derfor ikke *i* tekst som sådan), og er primært gjort av estetiske hensyn. Utover dette er også fotnoter benyttet i oversettelse av boktitler. Da oppgavens mange Diderot-tekster har en forholdsvis stor språklig spennvidde, har oppgaven valgt å benytte seg av originaltitteler ved generelle henvisninger i tekst. Det kan også påpekes at denne type henvisninger vil innebefatte både årstall for undertegnedes eksemplar (oversettelsen), samt årstallet for førsteutgivelsen (eks; 1987 [1742]).

1.3 Oppgavens struktur og oppbygning

Oppgaven tar utgangspunkt i de vitenskapelige utviklingslinjer som er å finne fra antikken og frem til opplysningstiden. Av særlig interesse her, er den skiftende forståelsen av forholdet mellom mennesket og den omkringliggende natur, og således er også spørsmålet av erkjennelsesteoretisk karakter. En økende mekanisert og materialistisk forståelse av verden vokser frem, og får særlig fotfeste i opplysningstidens materialistiske filosofi. Oppgaven vil derfor se på fremspringet av ”den moderne naturvitenskapen”, der den særlig retter søkelyset mot Isaac Newton og Rene Descartes respektive bidrag. Den påfølgende del berører ”mekanismen i det moderne”, og viser til hvordan den mekanistiske tenkning har slått rot i den ”moderne” tidsalder. Den avsluttende del tilknyttet det mekanistiske paradigme er betegnet som ”mekanismens identitet”, og oppgaven vil her forsøke å vise, og til dels problematisere, mekanismens søken etter å tingliggjøre og identifisere det som *er*.

Oppgavens andre del er utlukkende viet opplysningsfilosof og materialist Denis Diderot. Innledningsvis vil oppgaven her gi en kort poengtering av undertegnedes lesning av Diderot, samt noen momenter tilknyttet samtidens Diderot-forskning. Når så er gjort, vil oppgaven begynne med å gi en biografisk skisse av Diderots liv og virke. Den påfølgende del vier så sin interesse til Diderots filosofiske materialisme, samt hans empiristiske vitenskapssyn. Her vil imidlertid oppgaven forsøke å vise hvordan Diderot gir en forholdsvis subtil kritikk, ikke kun av den decartianske metafysikk, men også av det som tradisjonelt har blitt holdt for å

være Diderots personlige vitenskapspreferanse; empirismen. I avsnittet betegnet som *ser du detta egg?* (3.2.2), forsøker oppgaven å vise hvordan denne kritikken fremholder viktigheten av å anerkjenne virkeligheten som transcenderende i forhold til de representasjonene vi lager av den. Abstraksjoner som, for eksempel, ”et egg”, er nødvendig, men de kan ikke tas for å være hva de søker å representere. De er, til syvende og sist, kun forsøksvise ”kart” over et omfattende terreng. Når denne kritikken så er gjort rede for, beveger oppgaven seg over på Diderots kanskje best kjente perspektiv; hans biologiske materialisme. Av særlig interesse her er den medfølgende mekanistiske determinisme, som også hos Diderot gjør seg sterkt gjeldende. Mye tilsier imidlertid at Diderot selv var lite komfortabel med en slik tenkning, og oppgaven forsøker å vise hvordan Diderot beveger seg bort fra en materialistisk monisme, og inn i en psykofysiologisk dualisme (3.2.4). Mennesket slites her mellom kropp og sinn, mellom *l’homme physique* og *l’homme moral*. Spørsmålet som imidlertid fortsatt gjør seg gjeldende, er om Diderots moralske mennesket er overlatt i fysikkens vold? Er mennesket determinert til å handle slik det gjør? Oppgaven forsøker derfor, i kapittelet om identitet (4.0), å vise hvordan Diderot også kan sies å bevege seg bort fra en mekanistisk determinisme, ved å fremheve den tidligere nevnte representasjonens transcendentale, og ikke-determinerende natur. På bakgrunn av dette avsluttes oppgaven med et kapittel om den narrative selvrepresentasjon, der Diderots perspektiv ses i lys av nyere forståelser av selvet som narrativt konstruert.

2. DET MEKANISTISK PARADIGME

Fornuften kan sies å være et tilnærmet gitt utgangspunkt i enhver mekanistisk filosofi. Det er gitt, fordi den forutsetter at all refleksjon og erfaring tilknyttet et fenomen også øker forståelse av fenomenet selv. Den forteller altså ikke kun noe om hvordan fenomenet fremtrer for meg, men også noe om hvordan fenomenet virker *i seg selv*. Mennesket tilkjennegis med dette evnen til å se tingens natur. Den kommende tekst skal forsøke å opptegne noen sentrale utviklingshistoriske momenter, der særlig forholdet mellom subjektets erkjennelse, og den objektive virkelighet blir berørt. Spørsmål om *hvordan* denne erkjennelsen skjer, og hva ”virkeligheten” egentlig forstås som, har naturlig nok vært i konstant endring. I erkjennelsestenkningens spede begynnelse, snakker man imidlertid gjerne om *naiv-realismen*. Vi skal derfor begynne vår ”reise” i det gamle Hellas (ca 500 f.kr), der vi retter søkelyset nettopp mot det vi kan betegne som den *naivrealistiske* tilnærming.

La oss begynne med å gi begrepet *naivrealisme* et mer konkretisert innhold. Ifølge Hjalmar Hegge, er naivrealismen kjennetegnet ved en manglende ”*systemisk, vitenskaplig undersøkelse og refleksjon over fenomenene med henblikk på å nå frem til det ”virkelige” i dem, til det ”vesentlige”, det ”objektive”, det invariable, eller hvordan man nu vil formulere formålet med en slik refleksjon*” (Hegge 2003:12). Ethvert fenomen, blir således å anta som umiddelbart virkelig. Observatørens ubevisste evne til å ”modifisere” sine observasjoner legges brakk, og skille mellom erkjennelsen (ting slik de fremstår for meg) og erkjennelsens objekt (ting slik de er i seg selv) opphører. Filosof og kommunikasjonsteoretiker Paul Watzlavick gir oss et glimrende eksempel i sin ”*Pragmatics of human communication*”, der han skriver: *For the Greek mathematicians, numbers was concrete, real, perceivable magnitudes understood as the properties of equally real objects* (Watzlavick 1962: 23). Dette betyr eksempelvis, at man i det gamle Hellas ikke kunne operere med *negative mengder*, eller ”null” som matematiske variabler. Minus tre var ansett som en logisk umulighet, da det verken representerte noen reel mengde, eller perseptuell virkelighet. Fenomen av mer abstrakt natur, falt således utenfor naiv- realistens vokabular.

Denne forkjærligheten for det konkrete, synes i både tanke og tale. Et begrep, eller en ide, ble antatt å ha en realitet på lik linje med sanseobjekter. Hegge omtaler da også antikkens grekere som ”*begrepsrealister*” (Hegge 1994:34). Denne manglende problematiseringen av

forholdet mellom en representasjon (begrepet) og det representerte (det begrepet er ment å vise til), skapte da også et fruktbart grunnlag for det som gjerne betegnes som materialismens filosofiske mor; atomismen. Atomistenes grunnleggende tese, var at verden besto av et altomfattende grunnstoff, som videre ble antatt å være *bak* eller *i* det rent sansbare (Andersen 1998: 10). Hva dette grunnstoffet besto av, eksisterte det, naturlig nok, kun vage hypoteser om. Men, til tross for antagelser om at dette grunnstoffet lå utenfor det rent sansbare (det var jo så lite), fremførte en rekke atomister forsøksvise svar på spørsmål om atomets substans. Eksempler på dette ser vi hos Thales, som fremhever vannet som verdens grunnstoff. Aneximander omtaler ”det ubestemte” som det samme, mens Heraklit viser til ilden. Alle de nevnte er imidlertid tilhørere av det man ofte har betegnet som hylozoisme (den tidligere atomismen: Ca 650 f.kr). Denne tidlige formen for atomisme tilkjenner en forholdsvis ”mytisk” forståelse av materies (eller atomet) substans. Med ”mytisk” menes her at substansen anses som noe levende; som en slags livskraft, som muliggjorde endring innen det værende. Dette er et viktig poeng, fordi dette nettopp står i særlig kontrast til den senere atomisme, samt opplysningstidens materialisme, der man tilkjenner en forståelse av materie som ”døde” byggeklosser. Eksempler på dette, ser vi hos Epikur og Demokrit som opptegner en betraktelig mer mekanisert og materialistisk forståelse av forholdet mellom årsak og effekt. Andersen skriver at de senere atomistene (ca 500 f.kr): *”splitter væren opp i uendelige mange småpartikler som alle er ensartede og kvalitetsløse, dvs. forskjellige bare i størrelse og form og evt. vekt. Atomistene lar sine partikler være i tilfeldig bevegelse i det uendelige tomrom fra evigheten av og lar alt – i prinsippet – skje med mekanisk nødvendighet”* (Andersen 1998: 11). Enhver erfart endring, er altså her kun atomer i *nødvendig* bevegelse.

Denne tenkningen ble imidlertid viet lite oppmerksomhet (Platon nevner den ikke overhodet), ikke minst fordi den sto i særlig grell kontrast til den generelle antikke forståelsen av kosmos som en teleologisk og meningsbærende helhet. Her ble ”naturen”, som mennesket, oppfattet som en besjelet og levende helhet, som hele tiden kjempet for å utfylle sitt iboende potensial (det Aristoteles betegnet som ”causa formalis”). Der Aristoteles på sin side vektla den skapende kraft som noe immanent *i* fenomenet, var det særlig Platons forståelse av fenomenets ”essensen” som noe utenfor fenomenet selv, som skulle bli særlig utslagsgivende i den kommende middelalder.

Ifølge Kant, kan Platon (427-347 f.kr) anses som intellektualismens (idealismen/rasjonalismen) far. Her ble øyets møte med sitt objekt kun forstått som observasjon av skinn og skall (i motsetning til Atomismens begrepsrealisme). Med fornuften som sverd, hevdet Platon at den reelle og *virkelige* erkjennelse kun var oppnåelig gjennom refleksjon (ideens verden var da heller ikke sansbar). Dette skapte, ifølge Kant, en senere bølge av interesse for fornuftens vesen, spesielt fra kommende kristne filosofer. Fordi fornuften var en gave gitt av Gud, var det også av respekt for fornuftens skaper man søkte å forstå dens vesen. Dette gjorde seg sterkest gjeldende innen moral og teologi, som av Kant betegnes som drivkreftene for ”*alle avledede fornuftsundersøkelser, undersøkelser man siden hele tiden har viet seg til*” (Kant 2005: 735). Men med det ”egentlig virkelige”, innførte Platon også den nevnte metafysikken i datidens lignelser. Ifølge Platon, innehadde den sensible verden også en fullverdig ”storebror” betegnet som ”idéverden”. Platon (427-347 f.kr) tenkte seg at den abstraksjon mennesket gjorde av en gitt gruppe objekter (for eksempel ideen ”hund”) fantes uavhengig av den fysiske og faktiske virkelighet mennesket fanget med egne øyne (for eksempel ”Lassis”). Med dette, åpner altså Platon opp for en dualitet, som tilsier at det ”abstrakte”, og således ikke-fysiske, også kan ta plass i den ”faktiske virkelighet” (om ikke i den sensible verden). Et slikt perspektiv blir, i en filosofisk kontekst, gjerne betegnet som *idealisme* og skulle i den kommende fagfilosofiske sammenheng utgjøre utviklingens hovedpulsåre.

Sett i forhold til den mekanistiske og materialistiske utvikling, ser vi her at tenkningen gikk fra å oppfatte det rent visuelle som virkelighetens eneste side (atomistene/materialistene) til en forståelse av den sanselige verden som virkelighetens ”forside” alene (idealistene). Med dette skiltes det ”egentlige” og ”ekte” fra den sansbare verden, slik det også skulle gjøre det gjennom middelalder og deler av renessansen. Noen vil således hevde at naivrealismen her mister sin gyldighet, da det jo ikke lenger er noen grunn til å hevde at virkeligheten fanges i det umiddelbare møte med et fenomen. Ifølge Hegge er det imidlertid et særtrekk ved naivrealismen, at ”overtro” i ulike former også benyttes til å ”forklare” et fenomen. Man søker altså ikke inn i fenomenet, i dets *lex naturalis* (naturlov), men tilskriver årsaker enten til den rent umiddelbare sansing, eller i diverse usansbare og metafysiske faktorer (Hegge 2003: 18). Det var, som vi skal få se, ikke minst denne sammenblanding av ”sanset” virkelighet og mytisk overtro, som gjorde naivrealismen til et ”lett” offer for de senere naturvitenskapelige pionerer.

I den påfølgende middelalderen (500- 1400) ble Platons nevnte ideer godt ivaretatt, ikke minst av en rekke kristne filosofers virke. Kunnskap om fysikkens verden ble imidlertid nå systematisert etter "årsaksprinsipper", der også Gud tok del i lignelsen. Fenomenets "verdi" og posisjon ble således alltid klassifisert i forhold til dens første årsak. Guds væren, "den førstes orden", ble på latinsk betegnet som "*lex divina*", den hellige lov. Alt av verdens små og store mirakler sto i relasjon til dette ene, og menneskets viten om naturen var således intet unntak. I denne betydningen av sannhet ligger ingen virkelighet som kan defineres som "nok i seg selv". Ethvert "faktum", har sitt opphav og sin legitimitet i det hinsidige. "Sannheten" er derfor aldri så sann som den er i det idealiserte "eneste og evige sanne" (jfr. Platons ideliasme). Den *virkelige* sannhet er altså alltid å forstå som avskåret fra det menneskelige sanseapparat. Augustin (354- 430) legger sågar føringer på en lignende forståelse av etiske og sosiale fenomener, når han sier: "*Noen 'vera iustitia', noen rettferdighet i egentlig forstand, kan verden aldri oppvise, den finnes bare i civitas Dei (Gud rike), bare der hersker iustitia Christi (rettferdighetens Gud)*" (Gunnæs 1971: 28).

Betyr så dette at Gud ble antatt fraværende i natur og kultur? På mange måter, ja. Gud var ikke lenger antatt å være immanent i fenomenet, slik antikkens grekere tidligere hadde hevdet. Erkjennelsen var nå et subjektivt fenomen. Øye og den direkte sensoriske erfaring ga ingen svar av betydning, bare forstanden (og hjertet) viste den opplyste vei. Slik kan derfor middelalderen sies å forlate den mer aristoteliske og kosmiske forståelsen av mennesket og natur som en enhet, til særlig den platonske ides fordel, der naturen gis en ytrestyrt og teleologisk mening (dette til tross for dens dype forkjærlighet for naturen selv). Dette betyr imidlertid ikke, at naturen ble ansett som et "dødt" og livløst materie. På ingen måte; tanken var at mennesket også erkjente Gud gjennom naturen (eller skaperen gjennom skapelsen), og slik sto i et forpliktende forhold til ivaretagelse av denne naturen. Frans av Assisi søkte å understreke denne forpliktelsen ved å hevde at menneske nettopp måtte "*erkjenne naturen som Guds manifestasjon, utvise ærefrykt for den og tjene den i kraft av dette*" (Hegge 1993; 64).

Slik kan man si at middelalderens vitenskap forsøkte å finne Guds ordnede orden i naturen, slik den engang hadde blitt skapt. Cassirer skriver i sin *Philosophy of enlightenment*, at: "*God, The soul, and the world are the three great points on which all being hinges, and the system is oriented to them*" (Cassirer 1951: 39). Denne tenkningen skulle særlig bli utfordret i den kommende renessanse. En økende kritisk tenkning, også blant kirkens egne vitenskapsmenn,

pekte nå mot det de hevdet var en feilaktig forståelse av en dualisme mellom det skapte og skaperen selv. Det hinsidige var ikke fremmed for det sanselige, men tok derimot en aktiv del i det dennesidiges utallige fenomener. Det fraværende tok nå nærværets plass. Naturen kunne ikke lenger utelukkende anses som skapt, men måtte forstås som en proseduralt skapende prosess. Dette tilsa også at objektet fikk en egenverdi som nå kunne sies å være “nok i seg selv”, og som, ikke minst, åpnet opp for en ny “verden” for datidens kunnskapstørste vitenskapsmenn. Fenomenets “lov” var nå transformert fra det ytre og usanslige, til det rent indre og sanslige (Cassirer 1951: 41). Den vitenskaplige “mening”, kan således sies å endres fra å ha bedrevet forskning tuftet på vage hypoteser, der dets resultat måtte forstås som avskåret fra fenomenets første og egentlige årsak (“lex divina”), til en vitenskap der søken etter fenomenets konkretiserte og lovbaserte sannhet (“lex naturalis”) dannet det overordnede mål.

Der antikken befattet seg med en besjelet og levende natur, som mennesket selv ble ansett å være en del av, fastholdt middelalderen på en metafysisk forståelse av naturens liv og virke. I renessansen skulle imidlertid denne tenkningen gjøres tvert om, slik at naturen nå ble omgjort til et objekt for subjektets nytte. Hegge sier sågar, at menneskets sentrale oppgave nå ble ansett for å være nettopp utnyttelsen av de materielle egenskaper naturens mangfoldige fenomener innehadde (Hegge 1994: 91). Dette innebar følgelig en sterk forkjærlighet også for ”enkeltfenomenet”, og da særlig i et *vitenskaplig* øyemed. Med dette menes at kunnskapen om fenomenet ikke lenger ble forstått som religiøst, eller erkjennelsesmessig betinget. Det *var* en objektiv og fullstendig virkelighet, der utnyttelsen av de ressurser som forelå, naturlig nok, også ble ansett som betinget av en større grad av forståelse for fenomenets funksjon og virke. I søken etter dette, ble verken tanken eller sansningen alene forstått som tilstrekkelig. Det vil si; i hvert fall ikke tilknyttet den enkelte erfaring mennesket gjorde med fenomenet. Mennesket var avhengig av en mer metodisk og systematisk tilnærming til naturen, der innsamlingen av empiri skulle stå sentralt: ”*Empirien tenderer nå mot den blotte observasjon, innsamling og registrering av enkeltobservasjoner*” (Hegge 1994: 91). Kant gir oss et godt eksempel i sin ”*Kritik der reinen Vernunft*” (2005 [1781]), der han illustrer overgangen fra antikken og middelalderens *naivrealisme* til den moderne vitenskap med følgende eksempel: Der førstnevnte ville hevde at månens størrelse best lot seg definere av øyet og forstandens refleksiv tenkning (naivrealismen), vil den vitenskaplige metode basere seg på visse grunnsetninger den søker å forstå sitt valgte fenomen, ut ifra (Kant 2005: 735). Kant kan her sies å påpeke nettopp de overnevnte

endringer, der erkjennelsen går fra det rent umiddelbare, til det metodiske og lovregulerte. Nå er det kanskje verdt å merke seg at vi allerede hos Sokrates finner metodologiske tilnærminger til forskningsobjektet (Llyod 1995:68). Det er imidlertid liten tvil om at det først er i den moderne vitenskap vi ser at forholdet mellom den umiddelbare sansning, og kunnskapen om det objektivt observerte, faktisk forstås som avhengig av ”verktøy”. Verktøy som kun den kyndige evnet å bruke, i det Guds skapelse nå først ble antatt ”sann” i formler og konstruksjoner. Disse virkelighetens formler ble særlig antatt å være bekledd i matematikkens språk. Samtlige renessansiske berømteter som Kopernikus, Kepler, Galilei, Descartes og Newton sverget da også til matematikken i sine analyser av verden. Tanken var, at det kun var ved bruk av matematikkens presisjon man faktisk evnet å skape representasjoner av virkelighetens essens. Matematikken ble ansett som den enhetlige vitenskap, som således var ment å legge fundamentet for ethvert forsøk på å forstå verden. Den var et språkverktøy som var legitimert gjennom dets fornuftsmessige løsrivelse. Som Hegge sier: ”*de matematiske lover var ubetinget og fri for all subjektiv vilkårlighet.*” (Hegge 2003: 25). Matematikken ble således ansett som seg selv lik, uavhengig av tid og rom, tolkning, tanker og begreper.

Som tidligere nevnt, var det ikke kun matematikken alene som regjerte i naturens kretsløp. Tilnærmet alle renessansiske vitenskapsmenn inkluderte Gud i sine lignelser, men Gud var ikke lenger ansett å være immanent i fenomenet. Han var nå kun en igangsetter. En observatør. I dette lå det allikevel mengder av religiøst krutt. Spesielt Galileos proklamasjon om at ”sannhet” ikke måtte søkes i Guds ord (bibelen), men i hans handlinger (altså i naturen selv) skapte voldsomme bølger. Dette ble hevdet å fremheve vitenskapsmannen, på den boklærdes bekostning (og slik også sansene, på bekostning av rasjonaliteten). Til tross for at vitenskapens essens, ifølge Kepler og Galileo, var å bevisliggjøre Guds rolle i naturlovenes mekanikk, ble de altså begge antatt å undergrave den tolkningskåte kirken (og som en konsekvens av dette, ble de da også forfulgt av kirken). Slik kan vi sies å se en stadig tydeligere dreining mot en mer mekanistisk tekning. Dette fikk da også, som vi senere skal se nærmere på, omfattende konsekvenser for antagelsen av hvordan natur og fenomen kunne erkjennes og møtes av forskeren selv. Naturen ble nå antatt å fungere i logiske relasjoner, der den enkelte årsak ble antatt å fremskaffe en gitt virkning. På grunnlag av observasjoner hadde man da også vist at verden kunne omdannes og forklares i matematiske lignelser. I renessansens begynnelse (ca 1400- 1500), var imidlertid tanken om verden som et mekanisk system vond å selge. Å bevisliggjøre at verden faktisk var et eneste stort maskinelt virke

krevde ikke minst at man også påviste lovenes generelle gyldighet. Problemet var imidlertid at verken Galileo eller Keplers oppdagelser, om de så ble antatt som korrekte, gikk utover sitt spesifikke gyldighetsområde. For hvilken betydning hadde egentlig planetenes bane for livet ”her nede”?

Det store paradigmeskifte, skulle her komme i form av Isaac Newton. Hans lov om gravitasjon var nemlig, i motsetning til Kepler, Galileo og Kopernikus sine lover, en universell lov. Altså en lov med et ubegrenset gyldighetsområde. Ethvert fenomen var å forstå som underlagt dets betingelser. I sin ”*Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*”, som utkom i 1687, viste Newton hvordan Keplers lover om planetens bevegelser, også fungerte som en generell lov for tiltrekning mellom alt materie. Slik eple falt mot jord, måtte også himmellegemer se seg ”dømt” til sine ”fall” (i bane rundt jorden). Med dette fremsto Keplers analogi om urverket plutselig betraktelig mer naturlig og logisk. Kanskje *var* verden bekledd med lovbelagte betingelser og effekter? Kanskje *var* verden bare et omfattende og komplekst urverk? Men hvis så, hva med dyr? Og, ikke minst mennesker? Var også disse bare ”maskiner”? Og hva da med viljen? Var den kun en påtatt illusjon? Newton selv var mindre opptatt av denne type konsekvenstenkning, ikke minst fordi han i liten grad lot seg henrive av nevnte tanker om all verdens klokker. Selv var han nemlig svært skeptisk til en slik forenklet mekanistisk tenkning (Cassirer 1951: 52). De kommende materialister og mekanister skulle derfor særlig hente sin inspirasjon annensteds fra. Faktisk fra en mann som, paradoksalt nok, også skulle bli anklaget for å ivareta fortidens ”dogmer”; Rene Descartes.

2.1 Den moderne vitenskap

Newton blir, sammen med Rene Descartes (1590-1650), gjerne omtalt som en premissleverandør for den moderne vitenskap, og vil av den grunn utgjøre rammen for det kommende kapittel. Som allerede nevnt, var imidlertid de to herrer, Newton og Descartes, menn av to skoler, og kan i så måte sies å ha ulike, men kompletterende bidrag i den mekanistiske teoris utvikling.

Forenklet kan vi si at der Newtons "vitenskap" betinges av en teori med utgangspunkt i observasjon, prøvbarhet og falsifiserbarhet, skulle Descartes videreføre Platons "intellektualisme" (og idealisme), der "sann" kunnskap ble ansett som en konsekvens av refleksive prosesser. I så måte, snakker vi her om to store historiske motsetninger: empirismen *versus* rasjonalismen, eller sanser *versus* fornuft. Nå skal det sies at Newton, som til tross for sin forkjærlighet for empirismen, også vektla "intellektets" rolle i utviklingen av "sann lære". Han var altså ingen metodisk antirasjonalist, slik enkelte senere empirister kunne synes å være (i en metodisk forstand, vel og merke). Allikevel var Newtons grunnleggende antagelse at verden lot seg beskue direkte, uavhengig av tolkning og person. Det eneste man derfor kunne ta for gitt, var det som lot seg bevise empirisk. Newton var allikevel frisinnet nok til, ved behov, også å benytte seg av Gud i sine analyser. Blant annet gjorde han dette for å forklare matematiske uoverensstemmelser i utregningen av planetens gravitasjonskraft på hverandre. Ifølge Newton, løste nemlig Gud selv de eventuelle logiske brister med aktiv inngripen der feil (av Gud, ikke av Newton) var blitt gjort (Capra 1975: 51). En slik fysikk-teologi skulle med tiden bli sterkt kritisert, særlig da Newton også fremviste en viss motvilje mot å absoluttere sine mekanistiske teorier. Her var det imidlertid andre som mer enn gjerne sto løpet ut. Best kjent er nok Rene Descartes, som heroisk uttalte: "*Give me matter and I will build you a world*" (Cassirer 1951: 51). Descartes var overbevist om at verden, og alt i den, fungerte etter maskinelle og lineære årsaksprinsipper, der enhver komponent kunne løsrives fra sin helhet, og at helheten slik kunne forstås gjennom studiene av dets deler (Nygård 1993:132). Denne tanken var, som vi har sett, ikke ny. At teorien skulle omfatte alt levende organisk liv, inkludert mennesket, innehadde imidlertid mer revolusjonært krutt. Med dette hevdet altså Descartes, at menneskets handlingsrepertoar var forutbestemt og nødvendig, alt avhengig av situasjonsbestemte stimuli og anatomiske årsaksbetingelser. Dette innbar, ifølge Descartes, at om årsak og virkning er avdekket og kjent, vil fremtidige fenomen kunne forutsis, og eventuelt forhindres. Da alt, fra det minste atom til det største vesen, var effektuert av gitte betingelser, var vitenskapens essens kun et spørsmål om å avdekke og lokalisere. Når betingelsen var gjort kjent, ville årsaken være åpen for manipulasjon og endring, og således kunne virkningen ekstingveres og/eller erstattes. I tilknytning til mer "maskinelle teorier", snakker man derfor her gjerne om reduksjonisme og determinisme. Førstnevnte tilsier at vi kan redusere et fenomen til bestanddeler, for på denne måten forstå et fenomen gjennom dets enkeltdeler. Dette innebærer at helheten er identisk med summen av bestanddelene. Når det gjelder determinismen, gjør den seg synlig i form av de nevnte "årsaksbetingelser". En determinist

forutsetter at et fenomenes ”bevegelse” er effektuert av en gitt og objektiv årsak. Slik vil enhver handling antas å ha en gitt og *nødvendig* årsak, der belysningen av årsaken også forklarer den *nødvendige* virkningen.

Til de kommende materialisters fortvilelse, bekledd imidlertid Descartes mennesket også i immaterielle årsaksbetingelser. For, ifølge Descartes, var menneske også ”spaltet”. Der Newton avskrev ethvert immaterielt element i fysikkens verden, var Descartes overbevist om at mennesket var besjelet, og således åndelig av natur (til motsetning av den resterende verden, og dets innhold). Denne åndelige substansen var, ifølge Descartes, fritatt fra den maskinelle logikk. I ånden var mennesket fri; fri til å tenke og således fri til å rasjonalisere. Et overordnet og viktig skille mellom de to koloser (Newton og Descartes), var derfor deres posisjonering av ”metafysikkens” tilstedeværelse i det fysiske rom. De var begge dypt troende, men der Descartes oppteignet guddommeligheten som en tilstedeværelse i form av ”sjelen”, var Newtons Gud kun en bakenforliggende igangsetter av årsakssammenhenger (men, som vi har sett, allikevel en inngriper ved behov). I den kommende opplysningstid (1700- 1850) skulle dette skillet vise seg å bli underlagt heftig debatt. For det første, hevdet opplysningsfilosofene at den kartesianske tosubstanslæren kun var å forstå som tuftet på tradisjonelle maksimer og overtro. Viktigere var det imidlertid, at en slik hypotese også var ufalsifiserbar, da dens utgangspunkt og endelikt tilhørte intellektet og ikke den observerbare og fysiske verden (Israel 2001: 478). Sistnevnte moment, skulle da også danne mye av kjernen i ”striden” mellom newtonismen (og empirikerne), og kartesianismen (rasjonalistene). I særlig grad, var newtonistene kritiske til den berømte ”kartesianske tvil”, som de anså som tuftet på ”*ungrounded guesses*” (Israel 2001: 478). Den kartesianske tvil var, i likhet med Newtons ”*rules of reasoning in philosophy*”, en universal metodologisk fremgangsmåte, som var ment å legge grunnlaget for enhver forskningsbasert undersøkelse. Til forskjell fra Newtons regler, som altså tok utgangspunkt i observerbarhet, eksperiment og induksjon, hevdet Descartes at all kunnskap om verden nødvendigvis måtte finne sitt utgangspunkt i en rasjonell deduksjon (etter modell fra matematikken). Med sine ”*Regulae ad idirectionem ingenii*” (regler for styring av intellektet), fremholdt han at enkelte regler var så fundamentale for tenkningens væren, at om fulgt, så ville ”gale svar” aldri bli forstått som riktig.

Descartes viderefører her Platons nevnte ”intellektualisme”, som anså reel kunnskap som et fornuftsmessig anliggende. Det er imidlertid viktig å påpeke at det vitenskaplige objekt, for Descartes, ikke var å forstå som avbildninger av ideen selv (slik Platon hevdet det). De var derimot forstått som konstruksjoner; bilder frembrakt med grunnlag i de begrepslige ideene i menneskets egen bevissthet. Kunnskap om den ytre verden var derfor å forstå som en indre representasjon, som således måtte konstrueres gjennom et teknifisert begrepsapparat. Dette innebar følgelig et skifte også i forhold til fornuftens virke. Fornuften var ikke lenger noe ”gitt”, som tilhørende kosmos kun sto åpen for den innviede. Som Hellesnes skriver, ble rasjonaliteten nå posisjonert i mennesket, der dets evne til rasjonell og metodisk tenkning var ment å forvalte kunnskapen om den ytre verdens faktiske eksistens (Hellesnes 1999:49).

Her avvek kartesianerne sterkt fra empiristene, som hevdet at all kunnskap nødvendigvis måtte være sanset (og således komme utenfra og inn). Dette perspektivet ble særlig fremmet av Newtons arvtaker John Locke (1632-1704), som i sitt *Essay* (1689) fremla mennesket som et ”tabula rasa” (blank tavle). Ifølge Locke, er det nemlig ingenting som tilsier at mennesket besitter ideer før sansene gjør de erfart (Israel 2001: 479). Med dette fremla man også betingelser for eventuelle hypoteser og vidløftige tanker om verdens konstruksjon og virke. Alt måtte underlegges det observerbare, og således det sansende. Det er her fristende å sitere oppgavens hovedaktør, Denis Diderot, som i sin *Pensées sur L'interprétation de la Nature* (Thoughts on the interpretation of nature) skriver: ”*concepts which have no foundation in nature may be compared to those Northern forests where the trees have no roots. It needs nothing more than a gust of wind, or some trivial even, to bring down a whole forest of trees – and of ideas*” (Diderot 1999: 39).

Til tross for at Locke selv hevdet all sansning som ufullkommen, er opplysningstiden sterkt preget av en ”menneskesentret” erkjennelsestenkning, der verden ble hevdet å være hva den ga seg ut for å være (om man så måtte bruke ”metoder” for å avsløre dens fulle sannhet).

Det er, i så måte, liten tvil om at vi med empirismen serveres en økende grad av materialisering av verdens virke. Galilei sier det tidlig, men kanskje også best, når han skriver ”*mål alt som kan måles, og gjør alt målelig som enda ikke er det*” (Hegge 1993: 125). Og var det ikke da også nettopp det Newton gjorde? Oppdaget, eller omgjorde han ikke nettopp verden til ”objekter” bekledd i tall og formler? I sitt *Optics* (1704) skriver han: ”*Jag finner det sannlig at Gud i begynnelsen formade materiel till solida, massiva, hårda, ogenomtrångliga, rörliga partiklar, av sådan storlek och form, och med sådana egenskaper,*

och i sådan proportion till rymden, som var best lämpad för det syfte i vilket han format dem” (Capra 1975: 50). Newtons antagelse, som han da også hadde empirisk belegg for, var at disse partiklene beveget seg etter visse ”lover”, som videre kunne uttrykkes igjennom er matematiske språk (loven om tyngdekraft). Slik et regnstykke ville fremskaffe et nødvendig svar, ville også mekanismen betinge en nødvendig effekt, og på denne måten utgjøre: ”*Den absolute rymden, enligt sin egen natur, uten hensyn till något yttre, förblir alltid likadan och orubblig*” (Ibid).

Det er derfor fristende å si at det også er på bakgrunn av dette vi må forstå opplysningstidens mest populære forklaringsvariabel av mennesket og dets natur; den antikkfødte materialismen. Å materialisere ethvert aspekt ved livsverden, er samtidig en gunstig måte å fremheve forskningsobjektets analytiske og strukturelle kvalitet. Fordi alt i naturen ble antatt å ha et felles opphav, var det naturlig og også anta at all materie var av samme “art” og kvalitet. I et slikt lys, kan selv mennesket sies å bli et forutsigbart og “forståelig” vesen. På mange måter, kan da også materialismen sies å være empirismens ideologiske og filosofiteoretiske fundament. Slik empiristen søker sine svar *under* fenomenets overflate, hevdet materialisten at all objektiv virkelighet finnes bak de rent sansbare egenskaper, fortrinnsvis på atomære nivå (Hegge 1953:182). Finngeir Hiorth benevner da også de begge som fundamentalt sentrale, i sin bok *Opplysningstidens filosofi* (Hiorth 1995:9).

På bakgrunn av dette, kan vi begynne med å utmeisle hva materialismen som filosofi egentlig innebærer. For det første, kan vi påpeke at virkeligheten antas begrenset av det materialisten oppfatter som den materielle substans basisegenskap; nemlig et fenomens lokale bevegelse (som typisk blir hevdet å skje i form av lineære årsak – virknings kjeder). Å gi et teoretisk verk betegnelsen materialistisk, innebærer derfor at teksten har søkt å finne prinsipielle mekaniske årsaksforklaringer, som videre også vil begrense et fenomens bevegelse (Andersen 1998: 167). For det andre, tilsier den at materialismen finner sitt utgangspunkt i menneskets påståtte evne til rasjonell og/eller sansemessig stillingstagen ovenfor en objektiv og eksisterende virkelighet. For det tredje, tilsier den at denne virkeligheten er monistisk og enhetlig.

Materialismen blir derfor, i motsetning til idealismen, ofte tatt til inntekt for en altomfattende mekanistisk verdensanskuelse der alt underlegges rene fysiske prosesser. I praksis vil vi i imidlertid ofte oppleve, slik vi gjerne gjør i dag, mer moderate versjoner, der eksempelvis mentale prosesser som bevissthet, kognisjon, osv forstås som ”bi-produkter” av den

generelle hjerneaktivitet (ofte kalt epi-fenomener). Dette betyr imidlertid ikke, at vi her snakker om en idealistisk tosubstanslære. Et epifenomen er kun å forstå som en sekundær virkning av gitte prosesser, iscenesatt av fysiske eller kjemiske reaksjoner. Det er nettopp dette som er noe av kimen i materialismens hang til å forklare det uforklarlige; å definere noe som materialistisk, tilsier samtidig at man benekter tilstedeværelsen av annet enn det rent "substansielle" (sett i forhold til systemet det er underlagt). Verden har med dette, kun en side.

Ofte betegnes Thomas Hobbes (1588-1679) som den første konsekvente materialist, som gjennom sin lære søkte å underlegge ethvert fenomen, enten det var av fysisk eller samfunnsmessig art, den galileiske bevegelseslære. For mange sies han også å representere et erkjennelsesteoretisk skifte, der "jeget" nå ble satt ovenfor, og slik utenfor, den øvrige materielle verden (dette til tross for at mennesket selv, av enkelte, ble hevdet å være underlagt samme logikk). Denne forståelsen av materie som noe utenfor mennesket, og slik også som noe "dødt" og uvirksomt, skulle også gjenspeile seg på et mer naturetisk nivå. Naturen ble nå, av enkelte, omgjort til et "offer" for den menneskelige lyst og forlystelse (Vassnes 1985:32). Francis Bacon hevdet sågar at menneskets interesse for natur ikke kunne tilskrives dens estetiske utforming, men utelukkende lå i oppdagelsen, og utnyttelsen, av de ressurser som her var å hente (Hegge 1993).

På dette grunnlag skulle den kommende moderne vitenskap servere en rekke ulike "maskinelle" teorier om hvordan mennesket og verden er *i seg selv*. Man trenger da heller ikke å søke inn i matematikken eller fysikkens verden. Slik fysikerens antagelse tilsier at fenomenets "essens" er tilpasset hans abstraksjoner, vil atferdspsykologen forklare atferd med yterliggende stimuli, psykoanalysen med indre drifter, sensualister med sansene, rasjonalister til det rasjonelle, osv. Deres fellesanliggende kan nettopp sies å være å begrense et fenomens lokale bevegelser (eksempelvis menneskets motivasjon), ved å tillegge objektet prinsipielle og således universale årsaksforklaringer. De er med andre ord, alle reduksjonistiske og ofte også deterministiske. Denne type tenkning er i aller høyeste grad også eksisterende i dag. Professor Per Andersen, en av Norges fremste hjerneforskere, uttaler 12. januar 1990 følgende om identitet: "Jeg tror også denne delen av mennesket er et resultat av virksomheten mellom spesielle type nerveceller" (Nygård 1993: 138). Andersen presenteres da også som "reduksjonist, som de fleste andre vitenskapsmenn" (Ibid).

Innen medisin, og andre naturvitenskaplige domener, fremstår denne reduksjonismen som tilnærmet ”selvsagt”. Mindre selvsagt er det kanskje at den samme materielle reduksjonismen også synes tydelig i psykologien og pedagogikkens historie. Som Jensen påpeker, ble de ”sinnssyke” allerede fra slutten av 1700-tallet klassifisert under medisins kategorier (Jensen 2001: 150). Ikke minst skulle ulike infeksjonssykdommer, som syfilis, understøtte teorien om at somatiske årsaker ga psykiske virkninger. Med dette mente man altså å kunne hevde at det mentale var underlagt den samme maskinelle logikk, som den resterende kroppen var. Pierre Cabanis (1757-1808) er et tydelig eksempel på dette, da han mot slutten av 1700-tallet slo fast at tenkning utelukkende var å forstå som fysisk hjerneaktivitet. Ifølge Cabanis, kan hjernen derfor sies å fordøye inntrykk, og; ”*på en organisk måte produserer tankens sekret*” (Teigen 2004: 26). Slik magens fordøyelsessystem omdanner næringsstoffer, omgjør hjernen input til tanker.

Vi skal senere forsøke å argumentere for at et slikt perspektiv er problematisk i en psykologisk og etisk forstand. Naturvitenskaplige paradigmers inntreden i de mer ”myke” vitenskaper har da også møtt sterk motstand (jfr. positivismestriden). Store deler av denne motstanden har hevdet at menneskets tanker ikke kan forstås som et passivt speil av situasjonsbestemte stimuli, og med dette forsøkt å påpeke at mennesket også innehar en evne til å forme det de selv formes av. I den kommende del skal vi se nærmere på dette, ikke minst ved å søke å fremvise hva ”identitet” som begrep viser til, når mekanismens logikk gis fritt leide.

2.2 Mekanismens menneske

Vi skal innledningsvis forsøke å tydeliggjøre skille mellom materialismen og mekanismen, noe som på langt nær er lett (eller naturlig). Særs forenklet, kan vi imidlertid si at mens materialismen fokuserer på hva verden *er*, søker mekanismen å forklare hvordan den *fungerer*. Videre kan vi si at der materialismen er betinget av, og uløselig knyttet til, verden som et hele, kan mekanismen både tilskrives fenomenet alene, men også verden som helhet. Dette synes ikke minst i begrepets historiske forankring, der *mèkhanê* (maskin på gresk) opprinnelig viste til en konkret ”meningsfull oppfinnelse” (Mauresth 2008: 180). Slik referer begrepet her til noe konstruert og ”kunstig”, der distinksjonen mellom dødt og levende materie blir tydelig opprettholdt. Først på 1500-tallet ser vi en ”maskinell” forståelse som, i

det minste analogisk, også benyttes som forklaringsmodell på levende materie. Maurseth viser her til den store franske ordboken *Le Grande Larousee* (fra 1690), som gir følgende definisjon på ”maskinen”: ”*et mekanisk middel som er i stand til å produsere visse effekter, eller som er i stand til å forenkle visse operasjoner*” (Ibid). Når Johannes Kepler på midten av 1600-tallet, uttaler: ”*Mitt mål er å vise at den himmelske maskinen ikke er å sammenligne med en guddommelig organisme, men med et urverk*” (Jensen 2001: 21), er det da også denne tanken han bygger det på: naturlovene er å forstå som mekaniske midler, i stand til å produsere visse *nødvendige* effekter. Først noe senere skulle denne tanken gis bredere empirisk støtte, da av nevnte Isaac Newton. Som vi har sett, hevdet Newton at mekanikk handlet om materielle elementer som, lokalisert i det fysiske rom, innehadde masse. Ifølge Newton, var denne massen hevdet å kunne innvirke på omgivelsene med en bestemt kraft. Slik jorden og månen kunne ”trekke hverandre”, kunne en biljardball dytte en annen; og alt dette kun med overføring av kraft/energi (Ølgaard 2004:51). Med *materialismen* ble denne mekanistiske tanken gitt et kosmologisk perspektiv, der også mennesket ble innlemmet i dets maskineri. Idealismens fremhevelse av sjelen som substansielt ulikt kroppen ble forsøkt kritisert til døde, og mennesket ble nå underlagt ”lovenes” verden. Mennesket ble, av enkelte, hevdet å nettopp være: ”*et mekanisk middel som er i stand til å produsere visse effekter*” (Maurseth 2008:180).

Vi skal se litt nærmere på mekanismens videre vitenskaplige utvikling, men la oss først kort oppsummere, samt påpeke noen sentrale momenter tilknyttet dens tenkning. Når det kommer til det mer generelt prosedurale, og slik spørsmålet om maskinens funksjon og virke, kan man svært forenklet si at ethvert ”maskineri” antas iverksatt og opprettholdt av ”deler” som igjen iverksetter og effektuerer andre ”deler”. Ifølge biolog Erik Tunstad, er dette selve grunnlaget for moderne naturvitenskaplig forskning. I et avisinnlegg dedikert til Darwin og evolusjonsteorien, skriver han: ”*Utgangspunktet for vitenskaplig forståelse av verden er at det finnes en virkelighet, dette fungerer etter visse lover og regler, disse forandrer seg ikke fra dag til dag, de kan plukkes fra hverandre, studeres og til slutt bli forstått*” (VG 09.02.2009). At Tunstad føler seg forpliktet til å påpeke at det faktisk *finnes* en virkelighet, er sannsynligvis betinget av samtidens sosialkonstruktivistiske tilnærming, der virkeligheten anses som et produkt av sosiale konvensjoner uttrykt gjennom språk. Tunstads naturvitenskaplige forskning omtaler imidlertid ”objektive” prosesser, både i form av de lover som regulerer fenomenet, men også i form av de ”fakta” som utgjør dets eventuelle årsaker og effekter. Fra et sosialkonstruktivistisk perspektiv, er det fristende å si at man her

ivaretar det Hegge betegnet som en ”naivrealisme”, ved at fenomenet antas frigjort fra eventuelle språklige, eller andre erkjennelsesmessige påvirkninger (som enkelte vil hevde forstyrrer prosessen). Fenomenet blir altså hevdet å la seg beskue direkte og antatt uberørt av observatør.

Tunstads lover skiller således ikke mellom det vi senere skal lære oss å kjenne som ”representasjonen” og ”det representerte”. Med dette menes at et begrep, en formel eller definisjon (representasjonen) er ment å *være* det den søker å representere (eller vise direkte til et fenomens identitet). Med henvisning til nevnte John Locke, kan vi si at begrepet utledes direkte fra den erfaring det er ment å vise til. Ideelt sett, er altså forholdet mellom hva vi definerer noe som, og hva dette er *i seg selv*, kjennetegnet av ”likhet”. Da det representerte (fenomenet) forstås som underlagt lover, lover som Tunstad påpeker fungerer over tid, tilsier også dette at fremtidige fenomen vil kunne la seg predikere og kontrollere. Årsaken til dette, er den nevnte newtonianske logikk, der ethvert fenomen anses som et produkt av lineære årsakskjeder og effekter. Disse effektene, da underlagt lovs form, er også å forstå som *nødvendige* sett i forhold til de betingelser det står i relasjon til. Denne ”nødvendigheten” tilsier således at vi her berører en determinisme, der det som *er*, samtidig må være, fordi betingelsene nettopp er som de er.

Med dette, fremtrer også Tunstads påpekte reduksjonisme. Slik virkeligheten lar seg ”*plukke fra hverandre, studeres og til slutt bli forstått*” (Tunstad), tillegges ethvert fenomen/problem en tenkt fysisk og materiell identitet. Når man derfor søker å finne årsaken, søker man samtidig å redusere eventuelle ”kandidater”, for slik å fastslå fenomenets faktiske identitet. Denne reduksjonismen er nært relatert til materialismens mantra, der verden antas konstruert gjennom ”byggesteiner”. Kjennskap til disse ”byggestene” (i dag kan man tenke seg disse byggestene som atomer eller gener), og de ulike systemene de inngår i, antas å kunne legge grunnlaget for en total forståelsen av helheten. Man kan slik studere den enkelte del for seg, og når samtlige deler er studert, er kunnskapen om fenomenet total. Biolog Hanno Sandvik omtaler denne type reduksjonisme som *nothingbutterisme* (nothing-but). Denne ismen benyttes om en forklaringsreduksjonisme, der eksempelvis biologiske fenomener gis årsaksbetingelser som hevdes å være *ikke noe annet enn* (nothing but) (Sandvik 1999). Dette medfører derfor en reduksjon av forklaringsnivåer, der mening kun tillegges hierarkiets ”bunn”. Den danske filosof Søren Kjørup påpeker dette ved å skrive: ”*Slik reduseres så vel*

samfunnsvitenskapelig som estetiske fenomener til psykologi, psykologi til biologi, biologi til fysikk og kjemi, og fysikk og kjemi til atomteori” (Kjølrup 1984: 56).

Vi skal ikke her imøtegå denne reduksjonismen i nevneverdig grad. I stedet skal vi rette blikket mot de praktiske utslag den har gitt, med fokus på det mekanistiske paradigme. Da oppgavens andre del kontekstuellt innrammes av opplysningstiden spesielt, og ikke minst fordi materialismens ”gullalder” gjerne også tilskrives samme epoke, er det kanskje her viktig å påpeke at den maskinelle tekningen også ble møtt med stor motstand i dets spede begynnelse. Denne motstanden gjorde seg særlig gjeldende blant tyske idealister, men også blant franske opplysningsfilosofer. Et eksempel på dette er Jean-Jacques Rousseau, som i sin *Emilie* skriver: ”Intet materielt vesen er aktivt i seg selv, men jeg er nettopp det. Man må gjerne gå imot dette, men jeg føler det, og denne følelsen som taler til meg, er sterkere enn fornuften som bekjemper den” (Mauresth 2008: 103). Nå var Rousseau aldri noen typisk opplysningsfilosof (han la da også grunnlaget for den romantiske idealismen, som sto i direkte opposisjon til materialismen) og ei heller var han materialist (slik den klare majoritet av de franske opplysningsfilosofer faktisk var). Det skal da også sies at få var de, som nettopp var en ”typisk opplysningsfilosof” (hva det nå enn innebærer). Knut Eliassen påpeker dette, når han hevder at de ulike stereotypiene skaper et glasurpreget bilde av en enhetlig ide, utprøvd gjennom et enhetlig prosjekt, med et enhetlig kollektivt mål (Eliassen 2003: 2007). Slik var det selvfølgelig ikke. Når vi allikevel benytter oss av paradigmebegrepet tilknyttet *mennesket som maskin*, er dette særlig grunnet den bakenforliggende forståelsen av hvordan mennesket tradisjonelt har blitt oppfattet, også i en mer metodologisk forstand. Sist, men ikke minst, er det også grunnet den interesse som har blitt gitt denne tenkningen over år. Så også i dag.

2.2.1 Mekanismen i det moderne

Opplysningstiden kan, med rette, anses som den moderne vitenskapens krybbe, særlig fordi ”moderne vitenskap” nettopp relateres til erkjennelsen av en virkelighet som først nå lot til å kunne la seg ”fange”, manipulere og kontrollere. Ikke var den lenger ”guddommelig”, i form av å være regulert av noe hinsidig og fraværende. Ikke var den uforståelig, da virkeligheten nå syntes å være regulert av lover og materie som nettopp lot seg underkaste menneskets erkjennelse. Sjelden har man sett en epoke mer passende til det Rudolf Steiner senere skulle

betegne som ”kampen om mennesket” (Steiner 1995). På den ene side sto de som iherdig søkte å ivareta de tradisjonelle religiøse dogmer. På den annen, sto de ”fryktløse få”. De som med fornuften som sverd søkte å overgi verden i vitenskapen vold. Her ble mennesket, i sin helhet, forsøkt omgjort fra ”ånd” til vitenskap.

Menneskevitenskapen ble først tilegnet sitt eget ”fag” i form av psykologiens inntreden rundt 1850-tallet. Dette var imidlertid en psykologi særlig relaterte til fysiologiens område, og slik tilhørende legevitenenskapen (Saugstad 1998:33). Immanuel Kant diskuterte imidlertid spørsmålet om hvorvidt psykologien kan utgjøre en vitenskap på linje med fysikken allerede mot slutten av 1700-tallet (tidligere på samme århundre, fantes det da også de som hevdet at ”psyken” var et ikke-eksisterende fenomen). Interessant nok, konkluderte Kant her med at ”sjelelivet” ikke kunne kvantifiseres, eller opptegnes i matematiske formler (Saugstad 1998: 34). Kants etterfølger i Königsberg, Johann Friedrich Herbart (1776-1841), stilte seg imidlertid betraktelig mer åpen for en empirisk basert psykologi og pedagogikk. Sistnevnte fordi bevissthetslivet, ifølge Herbart, også opererer med størrelser som kan uttrykkes statistisk og matematisk. Med utgangspunkt i en slags ”systemisk logikk”, hevdet Herbart at den empiriske psykologi og pedagogikk skulle definere målene for den ”sedelige karakter” (Thuen & Vaage 1989: 125). På dette tidspunktet hadde man da også blitt servert en rekke tanker om ”bevissthetens” substans (eller mangel på det), dog uten noe tyngre empirisk grunnlag. Tyske Johannes Müller (1801-1858) blir av mange hevdet å ha innført den eksperimentelle metode i medisinsk vitenskap. Müllers tanke var at man ved å observere og dokumentere responser på kjente stimuli, også ville kunne komme nærmere fenomenets egentlige årsak. Han så ikke minst for seg, at man ved å kontrollere de omkringliggende betingelser, også ville gjøre det enklere å nettopp finne den nødvendige årsaken. På bakgrunn av egne forsøk lanserte Müller teorien om ”*spesifikke nerveenergi*”. Tydelig inspirert av fysikkens lover om energi, tenkte Müller seg at energien ble effektuert ulikt, alt avhengig av hvilke områder av hjernen energien berørte (Knardahl 2002: 27) (forøvrig noe av det samme den noe tidligere Denis Diderot fremla synspunkter på). På asken av Müllers tanker, kom det således en rekke vitenskapsmenn, særlig fysiologer, med mer eller mindre vidløftige tanker om hjernens ”årsak og virkning”. Av de mer berømte bør Pierre Cabanis (1757-1808) nevnes. Cabanis fremla nemlig en tese om at tekning kun var å forstå som en kjemisk hjerneaktivitet (slik enkelte også vil hevde i dag). Hjernen fordøyde, ifølge Cabanis, inntrykk og erfaring, og slik: ”*på en organisk måte produserer tankens sekret*” (Teigen 2004: 26). Andre kjente skikkelser er Jacob Moleschott (1822-1893), som på 1800-tallet

oppdaget fosfor i nervesystemet. Moleschott konkluderte på bakgrunn av dette, med at ”*uten fosfor, ingen tanke*”. Andre, som den tyske fysiologen Karl Vogt (1817-1895) hevdet at ”*tanker står i samme forhold til hjernen som galle til leveren og urin til nyrene*” (Teigen 2004: 27).

Hjernen ble, som vi har sett, et stadig større senter for oppmerksomhet. Da Paul Broca (1824-1880) i begynnelsen av det 19-århundre, bekreftet Müllers tese om at spesifikke deler av hjernen var særlig relatert til spesifikke evner og funksjoner (Knardahl 2002: 28), overlot han med dette samtidig få ”årsakssammenhenger” til fantasien (Broca oppdaget for øvrig hjernens talesenter, som også i dag blir betegnet som ”*Brocas område for tale*”). Det ble slik stadig mindre grunn til å tro at ikke også alt av mentale og sjelelige funksjoner nettopp var underlagt en mer generell og medisinsk logikk (der enhver evne/funksjon var effektuert av en ren ”maskinell årsak”). Dette synes, ikke minst, i psykiatriens historie. Her ble ulike typer psykiske tilstander i økende grad antatt å ha en mer direkte og konkret medisinsk årsak. Som Jensen påpeker, tilsier en slik medisinsk logikk at problemets årsak søkes *i materie*, eller i dets bakenforliggende historie (i motsetning til en mer systemisk og relasjonell tenkning) (Jensen 1994:23). Problemet er således gjerne antatt objektivt og konkret. Et velkjent eksempel er jakten på ”schizokokken” (schizofreni), som med bakgrunn i den nylig oppdagede syfilisbakterien (”*Treponema pallidum*”), ble antatt å ha nettopp en bakteriell årsak (Hårtveit & Jensen 2004).

En slik ”mekanisering” av det mentale skulle bli stadig mer utbredt, også innen den fremvoksende psykiatrien. Best kjent er kanskje Sigmund Freud og hans psykoanalytiske lære, som reduserte mentale prosesser til drifter, og med det, reduserte psykiske problemer til dysfunksjonelle forhold mellom ”id”, ”ego” og ”superego” (Kittang 1997). Freud krydret da også sine ”sjelsteorier” med begreper og uttrykk fra de ”eksakte vitenskaper”. Energi hentet han fra fysikken, projeksjon fra geometrien, instinkt fra biologi, og terapeuten som ”katalysator” fra kjemien (Tjersland & Eriksen 1995: 134). Når Freud således søker å forklare handling med utgangspunkt i menneskets drifter, er dette også en reduksjon av menneskelig motivasjon og ”sjeloliv”. Freud er på mange måter et glimrende eksempel, nettopp fordi han søkte å operasjonalisere/konkretisere, og ikke minst materialisere psykiske fenomen i form av ”energi”, ”utladning” og ”oppdamming” av konkrete nevrokjemiske ladninger. Denne materialiseringen, der effekten antas observerbar og målbar, er, som nevnt, et typisk kjennetegn ved ”mekanismens paradigme”.

I det 1900-århundre ble tilnærminger av den type Freud her bedriver betegnet som positivisme. Positivismen tilskrives gjerne August Comte, som selv hevdet at "sikker viten" alltid var et produkt av observerte og konkrete "kjensgjerninger" (av Comte betegnet som det "positive gitte") (Teigen 2004:29). Direkte inspirert av naturvitenskapen ble positivismen sosialvitenskapens mekanistiske vitenskap, der man ikke kun tilskrev fenomenet en "tenkt" identitet, men der man også lot til å anse identiteten som "fangbar". Med dette hevdet man samtidig at filosofien ikke hadde noe eget virkelighetsområde som sitt forskningsobjekt. Filosofiens oppgave var her forstått som å; "*analysere og klargjøre vitenskapens begreper, metoder og logiske tankeformer til hjelp i vitenskapens teoridannelse*" (Fløistad 1991:326).

Nå er det kanskje på sin plass å påpeke at også positivismen har undergått en utvikling opp og igjennom det 20-århundre. Alvesson & Sköldberg hevder eksempelvis at der 1800-tallets positivisme vektla innsamlingen av data på bekostningen av systematiseringen, og ikke minst, teoriutviklingen av disse, var 1900-tallets positivister mer orientert nettopp mot system og teori. Den moderne samfunnsvitenskaplige positivismen kan, ifølge Alvesson og Sköldberg, imidlertid anses å være en mellomting av de to nevnte. Samtidig er det viktig å poengtere at grunnlaget for de ulike avartene av positivisme er likt; Nemlig at all viten, uavhengig av om vi her omtaler den logiske eller klassiske positivisme, reduseres til sansedata og at denne viten kun nås gjennom metodiske, rasjonelle og vitenskapelige observasjoner av "virkeligheten". I et positivistisk perspektiv kan denne "virkeligheten" således sies å innholde det vi kan betegne som objektive "identiteter". I kommende avsnitt skal vi se nærmere på dette, og kanskje spesielt tenkningens tilknytning til mennesket og den individuelle identitet.

2.2.2 Mekanismens identitet: Å være seg selv lik

I Nietzsches *The will to power* (1901), referer han til en dialog der positivisten hevder at fakta er alt som finnes. Til dette svarer Nietzsche at; "*Nej, fakta är presis vad det inte finns, bara tolkningar*" (Alvesson & Sköldberg 1994: 23). Denne korte dialogen kan særlig sies å berøre den positivistiske reduksjonisme, der verdens mange fenomen antas å inneha en konkret substans og identitet, som videre kun krever en metode for å bli identifisert. Her slekter da også positivismen sterkt på empirismen, da "*det som er*" synes å utelukkende være det som også kan observeres, måles og falsifiseres. Virkeligheten antas her å tre frem,

uavhengig av den fortolkende og konstruktivistiske observatør (som Nietzsche også viser til). Slik finner vi den filosofiske avarten av samme retning, den logiske positivismen, som hevder at ethvert argument skal baseres på regler for logisk deduksjon, kombinert med observasjonsmessig erfaring av faktiske forhold. Med en slik stringent forståelse av menneskelig logikk, relatert til den ytre og observerbare verden, er man igjen inne på det mer ”mekaniserte” og gitte.

Positivismen, og empirismen, har alltid figurert i en polemisk debatt med sine motdebattanter. Problemene er nemlig mange, og også forholdsvis lett synelig når det kommer til dens anvendelse på menneske. Disse problemene ble, i en norsk sammenheng, særlig belyst av Hans Skjervheim, som ikke minst vektla relasjonens intersubjektive karakter i forholdet mellom observatør og den observerte. Diskusjonen er således særlig relatert til hvordan den metodiske vitenskap skal forholde seg til enkeltmenneske, og teoriens og metodikkens plass i det konkrete møte mellom mennesker. I denne sammenheng skriver Oddlie og Kjøs i sin artikkel *Å velge i et mangfold av terapimodeller* (2002) at tre momenter tilknyttet modernitetens påvirkning av ”menneskeforståelsen” synes særlig fremtredende også i dag: *universalisme* (alt og alle er underlagt de samme lover), *operasjonalisme* (man søker å kontrollere og forstå virkningens årsak), og *institusjonalisme* (enhver brikke kan erstattes, da alle brikker er underlagt samme lover). Disse momentene hevder Oddlie og Kjøs er et uttalt ønske om å redusere mangfoldet av teori og tanke, for på denne måten å komme frem til det ”egentlige ene”. Prosjektet er således formålsrasjonelt og universalt, og, ikke minst, reduksjonistisk. Oddlie og Kjøs gjør deretter et kjærkomment poeng ut av den sammenblanding som her gjøres, ved at teori omgjøres til praksis. Eller sagt på en annen måte; representasjonen (teorien) anses som det representerte selv (pasienten). Jürgen Habermas påpeker også dette når han hevder at denne type *moderne vitenskap* anvendt på mennesket, svikter sin tradisjonelle vektleggelse av teori, til fordel for dens tekniske anvendbarhet (Habermas 1983: 33). Habermas siterer Horkheimer og Adorno, som skriver:

”Man gir avkall på å begripe det foreliggende som sådant, på å registrere de gitte størrelser ut over deres abstrakte og kontrollerbare romtidige relasjoner, på å tenke dem som en overflate av formidlede begrepsmomenter uten mening isolert fra sin fulle menneskelige, samfunnsmessige og historiske sammenheng – kort sagt på erkjennelsens innerste pretensjoner” (Ibid).

Habermas, med flere, vil slik hevde at mennesket her mister sin autonomi og individualitet ved at det omgjøres til objektiviserte begrepsdefinisjoner. Mennesket *blir* teknikk og teori, omgjort til de representasjoner den enkelte forsker har for hånd. I dette kapittelet skal vi se på disse representasjonene, men da i lys av begrepet "identitet". Med begrepet "identitet" vises her til de teorier og tanker som søker å gi en innholdsmessig definisjon på hva mennesket er av natur. For teorier om menneskets natur har, tradisjonelt sett, nettopp vært preget av en reduksjonistisk og deterministisk karakter. Nygård gjør i sin bok *Aktør eller brikke* (1993), rede for en rekke teoretiske retninger som alle spiller på en psykologisk determinisme. Over år er antallet blitt mangfoldig og mangeartet. Deres motivasjon synes imidlertid lik, da de alle søker et universalt bakteppe å tolke menneske på. Mennesket "slik det er i seg selv", har således måttet finne seg i å bli erklært som "ondt av natur" (Hobbes), "hedonistisk" (som kan tilskrives alt fra Epikurs sensualisme til utilitarisme og psykoanalyse), "sensualistisk" (eksempelvis ved Helvétius, som vi senere skal se blir stilt til veggs av Diderot), "rasjonalistisk" (ikke minst etablert av Descartes), "naturalistisk" (tilskrives gjerne Rousseau) osv. Interessant nok, avslutter Nygård *sin* teoretiske "opptelling" med kapittelet og spørsmålet: *Personlighet: Et fengsel?* (Nygård 2003:173). Kapittelets tittel kan sies å spille på de overnevnte forsøk på å gi menneskets natur en uttømmende og enhetlig forklaring. En forklaring på hva mennesket *egentlig* er. En slik teoretisk monisme, der personlighet og identitet ikke utformes og skapes av individet "selv", men omgjøres til noe vi *er* eller noe vi har (eksempelvis karaktertrekk), er rent vitenskapshistorisk mer regelen enn unntaket. I et deterministisk lys kan subjektet her sies å bli fratatt sin evne til "selvdannelse", idet identitetsskapelsen overlates til de ulike teoriers respektive betingelser (for eksempel ved Freuds drifter). Mennesket blir med dette årsaksforklart i henhold til "menneske" (som en allmenn kategori), ikke i henhold til subjektet selv.

Dette er problematisk, all den tid da etikk, samfunn og teori (og ikke minst de straffende instanser) baserer sine prinsipper om skyld, plikt og konsekvens på frie, handlende aktører. Mange har også påpekt at denne "definisjonskåtheten" gjør at man, i et psykologisk og humanistisk perspektiv, omtaler og behandler "diagnoser" på bekostning av mennesker. En slik teknifisering i den pedagogiske og psykologiske sfære, er allerede blitt godt problematisert og dokumentert (ikke minst av tidligere nevnte Hans Skjervheim). Her skal vi videreføre den overnevnte "determinismens" søken etter å gi mennesket, og verden for øvrig, "faste" identiteter. Ved å materialisere ethvert aspekt ved denne verden (og alt i den), hevder

man også at ethvert mentalt fenomen tilhører fysikken og kjemiens kausale relasjonstenkning. Det er ikke lenger *min tanke* betinget av *min vilje*, men en virkning av de omstendigheter sinn og kropp figurer i. En handling kan da samtidig forstås dit hen, at den kun går i takt med egen natur og således fritas fra individets egne valg. Sagt med andre ord: Individet blir de lover det er underlagt. Intet valg er selvvalgt, da omstendighetene tar valget for deg. Jean-Paul Satre skriver i sitt *Væren og intet* (1943) følgende:

”I stedet for å se på dem som noe transcendent, hevder man at vi støter på dem idet vi dukker opp i verden: de kommer fra Gud, fra naturen, fra ”min” natur, fra samfunnet. Disse ferdiglagde og førmenneskelige mål vil altså avgjøre betydningen av min handling endog før jeg tenker denne betydning, på samme måte som motivene – som rent psykiske fakta – vil forårsake handlingen uten at jeg engang har oppdaget det” (Nygård 1993: 174).

Satre understreker her et særdeles viktig poeng, som kanskje særlig kan sies å gjøre seg synlig i naturvitenskapens definisjonskåthet: Nemlig at ”årsaksbetingelser” tendenserer til å fritta den enkelte fra muligheten til å påvirke egne valg. Det er ikke lenger *jeget* som står ansvarlig, da mine handlingers motivasjon nå tillegges den determinerte natur. Satres hevdet i den forbindelse at en slik logikk overser det enkle faktum at mennesket også evner å tenke seg til fenomen som *ikke* er (eksempelvis, for Satre, ved ideen om Gud). For det som ikke er, kan jo ikke forstås som fremsatt av noe som må være, da dette fullstendig bryter med determinismes interne logikk. Den ytre natur og dets planter, steiner, dyr osv. er, ifølge Satre, essens alene. De er hva de er, fritatt fra evnen til å flislegge egen vei. Mennesket derimot, innehar evnen til å *bli*. Det *er* (essens), samtidig som det *blir* (eksistens). Å være sosialist, kommunist, feig, dum, glup, kristen, muslim osv, er nettopp noe man blir. Satre hevder derfor at essensen av hvem jeg er (som eksempelvis kan forklares med overnevnte merkelapper), må underlegges det faktum at vi, i vår essens, alltid vil være fri til å bli (i motsetning til dyr, steiner og planter, som, ifølge Satre, bare er).

Sistnevnte poeng er i denne sammenheng, et særdeles viktig moment. Satres poengteringer av essens, er nettopp en kritikk av den mekanistiske tekning, der menneskets liv og virke omgjøres til passiv essens alene. Vi *er* våre karaktertrekk, våre diagnoser og våre teorier og tanker om natur, og glemmer at denne ”essensen” også har sitt opphav i konstruktøren selv.

Det er tross alt *vårt* språk, *våre* diagnoser og teorier. I denne oppgaven vil Satres nevnte ”essens” bli betegnet som ”fixed identity”. Betegnelsen brukes, fordi vi her nettopp snakker om en identitet som *er*, og ikke identitet som *blir*. Forskjellen er allerede omtalt: nemlig at vi på den ene side årsaksforklarer individet innenfor en fastsatt ramme, mens vi på den annen side, i hvert fall til dels, overlater konstruksjonen av rammen til individet selv. Sistnevnte kan betegnes som idealisme, da man her forutsetter at det eksisterer et skille mellom de påvirkninger individet er underlagt, og den handlingsevne individet tilgodeses. Man forutsetter altså *ikke* at individet handler uavhengig av påvirkning og erfaring. Man hevder imidlertid at individet ikke bare reagerer i henhold *til*, men også *på* de ulike stimuli det stilles ovenfor.

3. HVEM ER JEG, SA DU?

Så langt har oppgaven forsøkt å fremvise hvordan den mekanistiske og materialistiske tradisjon har påvirket, men også påvirker vår forståelse av mennesket i sin helhet. I særdeleshet har denne tradisjonen gitt plass til en mer determinerende, og reduksjonistisk tekning tilknyttet verdens virke og funksjon. Professor i biologi Dag Hessen understreker nettopp dette, når han i Morgenbladet skriver at ” *Den naturvitenskapelige sannhetssøken er av karakter materiell, den forholder seg til målbare størrelser*”(26.10.07). Dette fremstår for så vidt uproblematisk. Mennesket er avhengig av sine språklige abstraksjoner, og skaper slik stort sett ro og system, der uro ser ut til å foreligge. Det oppstår imidlertid et problem når vitenskapen ikke evner å skille mellom begrepet og det begrepsliggjorte, og slik forutsetter at representasjonen står i et uttømmende forhold ovenfor det representerte. Det er ikke minst et problem om ”*naturvitenskapens sannhetssøken*”, reduksjonistisk som den ofte er, forvaltes som en ”nothingbutisme”, der eksempelvis kjærlighet omgjøres til en ”hormonell ubalanse”. For hvilken mening gir egentlig begrepet ”hormonell ubalanse”? Er det slik kjærligheten fremtrer for den enkelte? Er det slik den oppleves i det konkrete møte mellom de to heldige? Eller kan det kanskje tenkes at mening skapes på flere på nivå? At man slik, med Hanno Sandvik, kan hevde at: ”*Forelskelse er nemlig sommerfugler i magen når jeg tenker på henne. Blant annet altså*” (Klassekampen: 02.10.99). Blant annet ja.

Som leser allerede vet, vil kommende del av denne oppgaven omhandle overnevnte tematikk, men da i lys av opplysningsfilosof og materialist Denis Diderot. At man her, ved bruk av Diderot, skal forsøke å belyse, samt utvikle en subtil kritikk av Diderots egen plattform, virker naturlig nok paradoksalt. Dette paradokset skal selvfølgelig bli drøftet fortløpende. Men det nødvendiggjør også en forklaring med tanke på hvordan Diderot har blitt lest av undertegnede. La mer derfor innledningsvis påpeke noen få, men sentrale momenter tilknyttet min lesning av Diderot, samt min bruk av sekundærkilder. I forbindelse med bruken av sekundærlitteratur, finner jeg det også naturlig å si noe om samtidens interesse for Diderot, og hvilke temaer som her vies særlig interesse.

Som leser vil oppdage, er store deler av denne oppgavedelen båret frem av primærlitteratur. Dette gjelder særlig de innledende kapitler, der leser gis en innføring i Diderots filosofiske, vitenskaplige og metodologiske tanker. Når det gjelder Diderots problematisering av disse tankene, og således også det overnevnte paradokset, vil den observante leser merke seg at

kildene i økende grad henviser til Diderots litterære og kunstteoretiske bidrag. Det er derfor ingen overdrivelse å si at undertegnede i liten grad skiller mellom det skjønnlitterære, kunstteoretiske og filosofiske i sin lesning av Diderot. Noen vil kanskje påstå at dette synliggjør en noe "lemfeldig" bruk av, og således, respekt for de ulike disipliners egenart. La meg derfor umiddelbart si; Diderot var materialist og monist. Slik oppgaven har lagt til grunn, innebar det for Diderot en tydelig oppfatning av vitenskapens, moralens og kunstens slektskap til et større hele. Eventuelle lesere av Diderots tekster vil da også raskt merke seg hvordan Diderot selv kler sine vitenskaplige arbeider i en estetisk og litterær språkdrakt, slik hans litterære bidrag er tilsvarende filosofisk orientert. Personlig forestiller jeg meg at Diderots søken inn i det skjønnlitterære betinges av den lekenhet og avstand som her gjøres mulig. I det litterære rom kan han ironisere over egne og andres tanker, samtidig som hans "dialogisme" muliggjør en stadig utprøving av argumenter, både refleksivt og selvrefleksivt. Her kreves ingen skarpe distinksjoner eller tydelige identifikasjoner, kun åpenhet og undring. Undertegnede leser denne "åpenheten" inn i en sammenheng med Diderots nevnte *dialogisme*, som, hos Diderot, må anses for å være et helt grunnleggende filosofisk og humanistisk prinsipp (dialogen benyttes som en fremtredende litterær form i tilnærmet alle av Diderots tekster). Det særegne ved denne dialogismen er at den ikke benyttes som et verktøy for refleksjon alene, men også for selvrefleksjon. Tilegnelse av kunnskap forstås slik *ikke* som et uttømmende prosjekt ledsaget av en refleksiv stillingtagen. Dialogen er nemlig også selvrefleksiv, ved at den hele tiden inntar en spørrende holdning ovenfor egne fremsatte hypoteser og spørsmål (mange har her påpekt Diderots slektskap til Sokrates). Således kan Diderots dialogisme sies å være en kratfull motsats mot datidens godt utviklede dogmatisme (som gjorde seg synlig i mange leire), og kanskje også nå, mot samtidens tilsynelatende overdrevne forkjærlighet for den vitenskaplige "sannhet"?

I en forlengelse av dette, vil leser derfor også kunne merke seg en stadig økende bruk av sekundære kilder i oppgavens avsluttende kapitler. Disse kildene er primært tilknyttet samtidens forskning på Diderot, der man kan sies å ha vist en særlig interesse for hans nevnte litterære dialogisme, hans holisme og biologisme, samt hans kunstkritikk.

Internasjonalt er denne forskningen bredt fundert, men med et naturlig sentrum innen fransk ide-, og kunst/litteratur historie. I norsk, og til dels nordisk vitenskap, er vi imidlertid betraktelig dårligere stilt. Noen hederlige unntak finnes imidlertid, også i Norge. Anne Beate Maurseths avhandling om *Opplysningens sjonglør* (2005) kan anbefales på det sterkeste. Knut Ove Eliassen bør også nevnes, men da mer som en kjenner av Diderot (meg bekjent har

han aldri skrevet noe om Diderot alene). I Danmark finner vi Else Marie Bukdahl, som leverte sin doktoravhandling om Diderot i 1979; *Diderot, Critique d'art*, samt Anne Sejtens nyere avhandling om *Diderot og det æstetiske* (1997). I Finland har Timo Kaitaro skrevet om *Diderot's Holism* (1995), og i Sverige ga Anders Hellden ut sin biografi om Diderot, *Diderot, en biografi*, (1994).

La meg avslutningsvis gjøre en aldri så liten bemerkning. Den kommende del av oppgaven gjør først og fremst bruk av Diderots tekster. Dette er ikke ensbetydende med at Diderot selv ville ha sagt seg enig i undertegnede's tolkning. Oppgaven kan leses som en "muliggjøring" av disse tekstene, som samtidig ikke uten videre kan tilskrive Diderot selv.

3.1 Diderot

² "If life is dearer to me than my mistress, I am a poor lover"

Diderots liv og teoretiske lære illustrerer på mange måter en noe tidstypisk reise. En reise fra idealismens metafysikk til materialismens fysikk, fra kulturismens Gud til naturalismens fornuft, fra deismens tvil til ateismens tro. Født i Langres i Champagne (5 oktober 1713) og tilhørende en godt bemidlet håndverker familie (faren, Dider Diderot, var knivmester), var hans utgangspunkt derimot fjernt fra hans endestasjon. I *Diderot* (1992) gir P. N. Furbank oss en kortfattet introduksjon i Denis Diderots barne- og ungdomsår. Familien Diderot fremstår her som særdeles "harmonisk", og Denis fremviste en forkjærlighet for både sin mor og far. Denis første uttalte "drøm" var å bli prest. Som de fleste andre barn på Diderots tid, begynte derfor hans "akademiske karriere" på en jesuitt skole i Langres i en alder av 10 år (Wilson 1957: 9-18).

Rundt denne tiden, henga Denis seg til en utpreget fromhet i sin livsførsel. Han sov på en tynn stråmadrass, spiste lett og lite og brukte enkle, loslitte klær. Som en følge av dette, ble

² Sitat hentet fra Diderot, og gjengitt av Romain Rolland i boken "French thought in the Eighteenth Century": (Roland m.fl 1953:276)

han rådet til å tilslutte seg jessuitenes kirkelige ”orden” i Paris. I full fortrolighet ble dette meddelt en av hans søstere, som senere skulle vise seg å frigi informasjonen til hans far. Faren samtykket derimot til Denis sine ønsker, og 1728 (eller i begynnelsen av 1729) bega Denis Diderot seg av gårde til Paris for å la seg utdanne på jansenist skolen ”College d’Harcourt” (for øvrig et overraskende valg, da jansenistene lå i bitter strid med jesuittene) (Ibid).

De kommende 10 år er de minst kjente av Diderots liv. Visse antagelser kan allikevel gjøres tilknyttet hans akademiske karriere. Forholdsvis sikkert er det at Diderot ikke viet sin presteutdanning mye tid. Arthur Wilson hevder imidlertid at Diderot deltok både på Louis-le-Grand og College d’Harcourt (førstnevnte en Jesuit skole, sistnevnte et aktivt senter for janister) men at han her dyrket helt andre interesser enn det teologiske (Wilson 1957:25). Sannsynlig er det også at Diderot ble tildelt en ”Master of Arts”, på universitetet i Paris i 1732, og at han videre dyrket språk, både av klassisk (latinsk og gresk) og moderne karakter (italiensk og engelsk) (Wilson 1957: 27). Han utviklet også en særegen interesse for matematikk, noe som må kunne sies å være et tidstypisk tegn i datidens franske intelligentsia. Det var imidlertid lite håndfaste ”diplomer” å skrive hjem om. Grunnet fars økende bekymring for sin sønns framtid ble et brev oversendt Diderot, med forespørsel om hvilke fremtidsplaner han var i besittelse av. Diderot junior, svarte freidig: ”*None. I enjoy study. I am well provided for and extremely content with life. I ask for nothing more*” (Furbank 1992: 12). Faren svarte med å kutte enhver form for økonomisk tilførsel, og Denis Diderot begynte nå et omflakkende liv som intellektuell bohem.

Diderot var et sosialt anlagt menneske og trivdes godt i sin bohemtilværelse, med alt det førte med seg. Best kjent er kanskje denne epoken for opprettelsen av opplysningstidens mest debatterte vennskap. I 1742, ble Diderot introdusert for Jean-Jaques Rousseau av en felles bekjent (Samuel Roguin). Dette vennskapet, som med tiden skulle avsluttes med en bitter strid mellom de to, sto begge de nevnte aktører særdeles kjært. Deler av den korrespondansen som i dag er å finne, tilsier også at Rousseau hentet mye inspirasjon fra nettopp Diderot i egne filosofiske tanker.

I årene som fulgte, skulle Diderot gå under betegnelsen ”filosofen”; en tittel han mer enn gjerne gjorde seg bekjente ved. Det er imidlertid verdt å bemerke at datidens opplysningsfilosofi var nært knyttet til de mer fysiske fenomen mennesket møtte på sin vandring. Filosofens oppgave stod ikke lenger i tradisjonalismens tegn. Dens mål og mening

lå ikke lenger i å skape eller teoretisere om og rundt abstrakte fenomener. Menneskets selv, dets samfunn og konstruksjoner, var filosofens egentlige tematikk. Dette var da også en rolle Diderot selv utlevde til fulle. Med sin retoriske eleganse, ble Diderot et naturlig midtpunkt for den franske fritenkende krets. Denne sosiale sirkel, som inneholdt enn rekke ”celebriteter”, skulle med tiden gjøre stadige forsøk på å revolusjonere tidens tanker.

I 1743, 2 år etter deres første møte, giftet Diderot seg med Anne-Toinette Champion. Dette giftemålet skulle derimot vise seg å måtte skje i full hemmelighet, da et giftemål, ifølge Diderots far, ville forhindre Diderot i og tre inn i et presteskap. Didier Diderots motstand mot dette ekteskapet, var så sterk at Denis ble arrestert og holdt i forvaring i ett nærliggende kloster, etter påtrykk fra hans far. Til tross for klosterets iherdige forsøk på å forhindre ett eventuelt fluktforsøk (blant annet ved å klippe av større deler av Diderots hår) forlot Denis Diderot sitt ”fengsel” kun dager etter sin inntreden (Wilson 1957: 40). Det påfølgende ekteskapet skulle derfor vise seg å forbli en hemmelighet for familien Diderot, i de 6 kommende år.

På 1740-tallet skulle det også begynne å løsne for Diderot, både som forfatter og tilrettelegger. I 1744-45 ble ³*Essai sur le Merite et la vertu* skrevet (utgitt i 1745), ⁴*Pensées philosophiques* ble nedtegnet i 1746, mens den skandaløse ⁵*Lettre sur les aveugles* ble utgitt i 1749 (sannsynligvis skrevet 46-47). Diderots første uavhengige tekst, nevnte *Penées philosophiques*, skulle vise seg å skape uante bølger. Etter å ha mistet sine to førstefødte i spedbarnsalder, vokste Diderots skeptisisme mot den stående religionsutøvelsen (både i teori og praksis), noe han tydelig fremviste i nevnte bok. Dette lille skriv, som også kan sies å bygge på Shaftesburys teorier, var i mye og mangt en sammenfatning av religionskritiske tanker og ideer. Den forble da også en av Diderots mest leste skriv, og opplevde sågar offentlig brenning på ordre fra det franske parlament.

I 1745-46, ble relasjonen mellom Diderot og Jean le Rond d'Alembert (1717-1783) opprettet. D'Alembert var allerede en ”størrelse” innen sitt eget felt (matematikk), ikke minst

³ En oversettelse av den engelske filosofen Anthony Ashley Copper Shaftesburys verk ”Inquiry Concerning Virtue and Merit” (1706)

⁴ Engelsk oversettelse: ”Philosophical Thoughts” I: Diderot`s Early philosophical works (1916)

⁵ Norsk oversettelse: ”Brev om de blinde” (2002)

grunnet sitt skriv *Treatise on Dynamics*, som utkom i 1743. Rousseau, Diderot og d'Alembert var raskt ute med å fordøye tanker om felles utgivelser. Det var imidlertid Diderot og d'Alembert som skulle fullføre disse planene. I 1745, i samtale med bokselgeren Andre-Francois Le Breton, ble de første tankene om *Encyclopedia* luftet. I en lettere form for "kunnskapsrus", begynte Diderot sitt utrettelige arbeid allerede i 1746 (for så å bli redaktør et år senere). Denne enorme kunnskapspakken, var primært ment som ett universalleksikon. Som det første av sitt slag, tok det sikte på å være en opplysende gave til folk og fe for den daværende og de kommende generasjoner. Diderot skulle vie store deler av sitt liv til de 28 bind som skulle bli utgitt (det første i 1751 det siste i 1772), og bidragslisten skulle vise seg og bli både lang og imponerende. Diderot selv skulle også skrive en rekke mindre skriv i *Encyclopedia*, da gjerne tilknyttet kunst, filosofihistorie og ulike håndverksyrker. Fordi en stor andel av disse skriftene forble usignerte (grunnet frykt for represalier), har det tidvis vært heftige debatter om hvem som har skrevet hva. Med tiden har imidlertid flere biter falt på plass, og en rekke skriv som tidligere hadde "ukjent" opphavsmann, er nå tilkjent Diderot selv.

Det var derimot det nevnte og påfølgende skriv *Lettre sur les aveugles* (2002 [1749]) som skulle ta Diderot til nye "høyder", både i positiv og negativ forstand. I denne lille boken bygger Diderot sine tanker på Lockes velkjente tese: "nihil in intellectu quad non prius in sensu" (intet er i intellektet, uten først å ha blitt sanset), og pålegger således den sansmessige "erfaring" et betydelig ansvar for menneskets vekst og næring. Med dette forstår vi også noe av alvorlighetsgraden i Diderots tekst. Kun den erfaringsbaserte kunnskap er tilgjengelig for mennesket, og de byråkratiske kråker som siklende flyr rundt Guds bord, er derfor utelukkende å forstå som hyklere. Som en konsekvens av nevnte skriv, ble Diderot fengslet sommeren 1749 i Vincennes. Ifølge myndighetene var hans tekst tatt til inntekt for en ytterliggående deisme, som således var en trussel for enhver moralsk standard (Rolland m.fl. 1953). Fengselsoppholdet gjorde et særdeles sterkt inntrykk på Diderot. Dette til tross for at Voltaire, gjennom sosiale kanaler, gjorde oppholdet kraftig forbedret og at Diderot kun ble sittende til 3. november 1749. Den sosiale og utadvendte filosofen, fant tydeligvis frihetsberøvelsen uutholdelig. Allerede få dager etter hans ankomst til fengselet, ble gjentatte brev med unnskyldninger og lovnader om "forbedring" oversendt politisjefen Berryer. Han sa seg også villig til å overgi informasjon om de ulike bidragsyterne til teksten, men da kun på den betingelse at de slapp forfølgelse. Hvorvidt denne informasjonen ble gitt, vites ikke. 3

september 1749 ble Diderot uansett frigitt. Det skulle imidlertid gå ett år før Diderot igjen utga noe skriv (1751). Denne gangen under tittelen ⁶*Lettre sur les sourds et muets*.

Det var allikevel *Encyclopedia*, som skulle bli hans hovedgjøft i de kommende år. Som en følge av dette, vokste Diderots nærmeste krets til også å innebefatte Baron d'Holbach (1723-1789). Som vitenskapsmann, materialist og selverklært ateist, skulle d'Holbach vise seg å bli en sentral bidragsyter både på det rent faglige, men også på det økonomiske plan. Første bind så derfor dagens lys i juni 1751. Med inspirasjon fra storheter som Newton, Locke, Bacon og Descartes, gikk de daværende skribenter storslagent til verks. Til tross for de strenge kriterier *Encyclopedias* opphavsmenn var underlagt, ble første bind en formidabel suksess. Kritikken lot derimot ikke vente på seg. En av verkets forfattere, Jean-Marie de Prades (en teologistudent), jobbet på denne tiden med sin egen doktoravhandling. Inspirert av sine medarbeidere, benyttet han anledningen til å fylle opp egen tekst med momenter fra Diderot og d'Alemberts "naturreligion". Til tross for stående applaus fra eget fagmiljø, ble avhandlingen møtt med furore i det franske parlament i Paris (som var hovedsette av de 13 parlamentene i Frankrike). De Prades ble forsøkt fengslet, og rømte til Holland. Diderot skrev derfor, i bind 2 av *Encyclopedia*, en hyllest til De Prades sin forkjærlighet for "sannhet og fornuft". Dette førte i siste instans til at kongen, i et desperat forsøk på å redde sin egen datter fra sykdom, forsøkte å blidgjøre Gud ved å stoppe de videre utgivelsene av *Encyclopedia*. Forbudet var derimot ikke av den langvarige typen. Med ⁷Lamoignon de Malesherbes på sin side, ble *Encyclopedia* snart gjort tilgjengelig igjen, dog underlagt kraftig sensur.

Rousseaus brudd med den "filosofiske sirkel" ble total i begynnelsen av 1760-tallet. Under en åpen tekstuell strid med Voltaire, forkynnet d'Alembert følgende: "*Jean-Jeaques is a sick man of great intelligence, but intelligent only when he is suffering from fever. One must neither cure him nor outrage him*" (Furbank 1992: 296). Diderots "slektskap med fienden", var fortsatt ikke et fastsatt faktum for Rousseau selv. Først fem år senere skulle også dette siste vennskapet strande. Diderot, på sin side, hadde derimot liten tid til å bekymre seg over den stadig mer innesluttede Rousseau. I 1765 fremla Katarina den II av Russland (1729-

⁶ Engelsk oversettelse: "Letter on the Deaf and Dumb" I: Diderot's Early Philosophical Works (1916)

⁷ Guillaume-Chrétien de Lamoignon de Malesherbes (1721-1794): Fransk statsmann, jurist og minister, med et særlig ansvar for sensur av presse og litterære utgivelser.

1796) planer av en forholdsvis sjelden karakter. I et brev oversendt Diderot ytret hun ønske om å kjøpe Diderots personlige bibliotek (som, ikke minst, innebefattet hans egne bøker, tekster, manuskripter osv.). Biblioteket skulle imidlertid forbli i Diderots varetekt, mot en månedlig gasje for den jobb dette innebar. Diderot ga sitt ubetingede ja, noe som ikke minst var berørt av Katarinas rykte som en ”tilhører” av opplysningsfilosofenes virke. Å besøke landet var imidlertid av liten interesse for Diderot. År etter år, fikk den svært så lite reisevante filosofen en forespørsel om å besøke det russiske rike. Gang på gang, takket han nei.

Da jobben med *Encyklopedien* var fullført i 1772, stod Diderot imidlertid ribbet igjen. Flere vennskap hadde mistet fotfeste, forholdet mellom Diderot og hans kone var vanskelig, det samme var forholdet mellom Diderot og hans elskerinne Sophie Volland. Samtidig hadde de tvilsomme bortforklaringene, som over år hadde blitt servert Keiserinnen Katarina, gjort det vanskeligere å takke nei til et besøk. I sommeren 1773 besluttet derfor Diderot at tiden var inne. Reisen til Russland skulle nå bli et faktum.

Forholdene i St. Petersburg skulle imidlertid bli langt vanskeligere enn antatt. Kulden var et naturlig og forventet element. Sviktende vennskap var imidlertid fullstendig uventet. Ved ankomst hadde Diderot tidlig bestemt seg for å oppsøke kunstneren ⁸Falconet. Planen var naturlig nok å søke husly hos sin svært så berømte venn. Svaret var imidlertid nedslående. Falconet hevdet at hans hus allerede var oppfylt av hans sønn, og at Diderot dessverre måtte søke bolig andre steder. Diderot ble derfor henvist til hans betraktelig mindre berømte ”kusk”. Skammen var et nedslående faktum, og vennskapet skulle aldri bli det samme igjen. Like så skuffende skulle imidlertid også møte med den russiske keiserinnen vise seg å bli. I sine daglige samtaler, som alltid kretset rundt mindre skriv Diderot hadde forberedt til samtalen, fremviste Katarina tidlig en særegen evne til å skille mellom teori og praksis. Diderot ble særs skuffet over det han anså var et rent spill for galleriet. At hun også pleiet et kjærlig og nært forhold til Voltaire, kan ha falt Diderot tungt for brystet. Med to svekkede ”vennskap” i bagasjen, forlot derfor Diderot St. Petersburg kun ett år etter hans ankomst (Bradbury 2001).

⁸ Étienne-Maurice Falconet, 1716-91, fransk billedhogger og kunstsribent.

Diderot var nå blitt 62 år. En imponerende alder sett i forhold til sin tid. Pennen skulle han derimot aldri gi hvile. Fra Russland gikk veien til Nederland og Denn Haag. Her gikk han raskt i gang med å skrive på en større imøtegåelse av filosofen ⁹Helvétius sitt verk *Om menneske* (1777). Samtidig jobbet han med teksten ¹⁰*Histoires des Deux Indes*, der Diderot søkte å åpne for en større forståelse for de koloniserte land og deres innbyggere. Frem til 1781 arbeidet han også som anmelder av de konglige utstillingene i Louvre, og det var også i denne perioden romanen ¹¹*Jacques le fataliste et son maître* ble skrevet. Først i 1783 opplevde Diderot alvorlige aldringstegn. 31. juli 1784 dør Diderot, 71 år gammel. Døden skal ha inntruffet hjemme under enn middag, og historien vil ha det til at de siste ord som ble uttalt av Denis Diderot var: ”*Det første skritt mot filosofien er vantrø*” (Maurseth 2005:23). Kun mot enn skyhøy betaling, var kirken villige til å akseptere en kristelig begravelse.

3.2 Diderots materialisme

¹²*“Always bear in mind, that nature is not God, that man is not a machine, and that a hypothesis is not a fact; you may be sure that if you think you have found something here which conflicts With these principles, you will have failed to understand me”*

Diderot er, noe den observante leser kanskje allerede har antatt, materialist. Diderots tanker kan derfor sies å være beslektet med den velkjente ideen om livets “*great chain of being*”, en tanke som kan sies å ha sine røtter hos de første greske atomister, der livets “mor”- dets årsak - ble forstått som tilhørende og skapt i et omfattende nettverk av fysiske elementer. Nå var aldri Diderot noen “dogmatisk materialist”, som Maurseth skriver (Mauresth 2005: 61). Det er nemlig noe “derridiansk” over Diderots tenkemåte når det kommer til det rent definisjonsmessige. Livet lar seg nemlig ikke posisjonere og presisere i forklaringskalkyler: “...*det som lever er i bevegelse, men det som beveger seg er ikke nødvendigvis liv*” (Ibid)

⁹ Claude Adrien Helvétius, 1715-1771, fransk filosof, materialist, ateist og litterat.

¹⁰ Min oversettelse: Historien om de to India

¹¹ Norsk oversettelse: ”Fatalisten Jacques og Herren hans” (1988)

¹² Hentet fra Diderots ”Thoughts on the interpretation of nature” (Diderot 1999:34)

sier han kryptisk, som for å forsøke å betegne livets tvetydighet. Diderots hensikt er derimot ikke å vise til immaterielle og åndelige elementer i sansemessige fenomen. Som Mauresth sier: “*Hvis livet ikke lar seg redusere til noe annet, er det fordi det er en primær og essensiell kvalitet ved materien*”(Ibid). Alt, selv det uforklarlige, må søke sin årsak i det naturlige, noe som gjør det fristende å benytte seg av begrepet “naturlig metafysikk” knyttet til Diderots forståelse av naturen.

Det er allikevel opplysningstidens vitenskaplige “kjepphester“ - fornuft og sanser - som først og fremst gjør seg gjeldende i Diderots filosofiske arbeid. I boken *Lettre sur les aveugles* (2002 [1749]) finner vi et meget dekkende eksempel på nettopp dette. Diderot opptrer her i skikkelsen av den amerikanske matematikkprofessor Nicholas Saundersons (1682-1739). Saunderson, som ble blind grunnet sykdom i meget ung alder, befinner seg på sitt dødsleie etter et liv i “mørke” og har av denne grunn besøk av Mr. Gervaise Holmes, en erfaren prest som følgelig ønsker å frelse den selverklærte ateisten. Dialogen starter med at Saunderson (Diderot) tilkjennegir en nærmest konkluderende forståelse: “*Om ni vill att jag skall tro på Gud måste ni låta mig känna på honom*” (Diderot 2002: 52). Dialogen fortsetter så i en noe tidstypisk tone. Presten henviser til “*The miracel of life*”, der guddommen kan sies å åpenbare seg i de hverdagslige mirakler, men fordi Saunderson har “sett” det presten ikke ser, er naturen i Saundersons øyne fratatt sine “mirakuløse” årsaksbetingelser. Diderot forklarer, som seg selv, på sin sedvanlige svulstige maner: “*De har øgon, Saunderson hade inga. Men Saunderson hade en sedenas renhet och en oförfalskad karakter som de saknar. Derför lever de som vore de blinda, och Saunderson dör som om han hade sett*” (Diderot 2002: 57). Diderot går her opplysningens ærende. Med et våkent øye og fornuften som sverd, skal mennesket overgis til den “virkelige” verden. Fortidens dogmer må forhindres fra å bygge fremtidens broer, og Diderot understreker dette når han i *Hvad mener i derom* sier: “*I hvert tilfælde er der intet bedre Middel til ikke at narre seg selv end bestandig at være oprigtig overfor sig selv*”(Diderot 1956: 56).

I så måte, er det kanskje ingen overraskelse at Diderot tillegger sin vitenskapsfilosofi et pragmatisk tilsnitt. For Diderot er nemlig vitenskapen forstått som underlagt en grunnleggende premiss for sitt virke. Et ”premiss”, som også i dag er aktualisert gjennom

utallige debatter og akademiske arbeid (eksempelvis i ¹³debatten tilknyttet Jon Elster). Ifølge Diderot er vitenskapen legitimert gjennom den “nytte” den evner å produsere. Dette begrepet (nytte) blir aldri gitt noen konkret definisjon, men som Wilda Anderson poengterer i *Diderot's dream* (1999), står ”nyttens” i klar relasjon til Diderots forståelse av vitenskapens (og således menneskets) manglende evne til å ”oppdage”, samt forvalte den helhetlige kompleksitet verden består av (Anderson 1990:18). Mennesket er muligens velsignet med ”klare” tanker og våkne sanser, men det er også begrenset av dets egen intellektuelle kapasitet. Vi er, og vil alltid være, et produkt av natur, aldri dets herre, og av denne grunn er vår ”famling” i det vitenskaplige mørke avhengig av en rettesnor. Det er denne rettesnor Diderot betegner som ”nytte”: *”There is only one way of truly recommending philosophy in the eyes of the common people, and that is by associating it with usefulness”* (Diderot 1999:42).

Fortidige ”minner” kan derfor sies å verdsettes kun om de også kan bidra til å bygge fremtidens broer. Diderots forståelse av verden og dens relasjon til vitenskapen, kan derfor best forstås som et puslespill der det vitenskaplige virke utelukkende består i å avdekke og posisjonere ”bitene” i forhold til hverandre. Men som nevnt fremviser Diderot allikevel enn viss grad av ydmykhet ovenfor naturens kompleksitet. For, ifølge Diderot, er fenomenenes verden også uendelighetens verden; dens årsaker og betingelser kan best anses som flyktige og foranderlige, og lar seg ikke begrense av menneskets manglende intellektuelle eller sansmessige kapasitet. Dette momentet er, som vi også skal få se, sterkt relatert til Diderots materialistiske livsanskuelse. Alt er underlagt tidens tvang, og derav foranderlig av natur. Således kan Diderot stille seg det noe retoriske spørsmålet: *”How long will it take for the language of philosophy to be complete?”* (Diderot 1999: 38).

Ved å plassere menneskets sansmessige kvaliteter i det vitenskaplige sentrum, posisjonerer Diderot seg samtidig som ”empirist”. Hans ”kjærlighet” til dette paradigme, ble imidlertid allerede tidlig i hans karriere etablert på visse betingelser. I streng forstand kan Diderot faktisk sies å ta avstand fra både den rasjonalistiske og den empiristiske tradisjon. Dette fordi man, ifølge Diderot, på den ene side synes å dyrke forkjærligheten for ideenes verden uten hensyn til sansenes edrulighet, mens man på den annen side blindt lot seg lede av

¹³ Jon Elster gikk i ”Nytt Norsk tidsskrift” i 2006 kraftig ut mot Holbergprisens vinner Julia Kristeva, og den ”postmoderne” forskningen bedrevet innen humaniora.

refleksjonsfri observasjon (Diderot 1999:42-43). Diderot var på dette tidspunktet, da heller ikke blygere en at han hevdet å forkynne ”geniets” nødvendige vitenskaplige prosess. En prosess som både tok hensyn til den refleksive evnen mennesket besitter, men også til den fordomsfrie observasjonen refleksjonen var ment å virke på. Han kan således sies å presentere en ”myk” empirisme som til dels ivaretok subjektets rasjonelle stillingstagen, men som først og fremst vektla den empiriske tilnærming vitenskapen burde søke ovenfor sitt objekt. Hans videre utdypning av dette temaet er av mindre interesse for oppgaven. Det kan imidlertid kort nevnes at Diderot i ¹⁴*Pennsess sur l'interpretation de la nature* (1999 [1751]) fremlegger et typisk Baconsk perspektiv på vitenskapen, der: *observasjon, refleksjon og eksperimentering* er ment å legge grunnlaget for all vitenskaplig aktivitet (Diderot 1999:42). Det som derimot er av langt større interesse for oppgaven, er den kritikk Diderot førte mot empiristene selv. En kritikk som langt oversteg Francis Bacons tidligere poengteringer.

3.2.1 Diderots kritikk av metafysikk og empirisme

¹⁵”*How long will it take for the language of philosophy to be complete?*”

Som vi senere skal få se, grunnla Diderot sin teori på en atomistisk og materialistisk verdensanskuelse. Det interessante med Diderot er imidlertid hans forsøk på å opptegne en psykofysiologisk dualitet, som alltid figurerer innenfor et materialistisk hele. Når oppgaven har påtatt seg å forsøksvis utrede, samt benytte seg av hans teori til å fremskaffe et identitetsbegrep, er det imidlertid grunnleggende å inkludere Diderots kritikk av metafysikken, men ikke minst også den kritikk som ble rettet mot egne materialister og empirikere. Dette fordi oppgaven vil søke å vise, at det nettopp er innenfor denne kritikken vi finner den skeptisisme og, kanskje viktigere, den ærbødighet ovenfor ”virkeligheten”, som senere muliggjør Diderots utbroderinger av spørsmål tilknyttet identitet og determinisme.

Vi har allerede påpekt enkelte momenter i Diderots vitenskapsteoretiske perspektiver. Dessverre skrev Diderot heller få akademiske tekster tilknyttet denne tematikken alene. Hans

¹⁴ Engelsk oversettelse: “Thoughts on the interpretation of nature” (1999)

¹⁵ Hentet fra Diderots ”Thoughts on the interpretation of nature” (Diderot 1999: 38)

Pennsess sur l'interpretation de la nature er i så måte hans fremste bidrag. Boken, som ble skrevet i 1751 kan imidlertid anses mer som et forsvarsskriv for tidstypiske tanker, enn et selvstendig forsøk på oppdyrkelse av ”ny mark”. Den innehar imidlertid, slik også den mer berømte *Lettre sur les aveugles* (2002 [1749]) gjør, en tydelig forankring i datidens kritikk av metafysikkens lære. Denne kritikken kan primært sies å være rettet mot den descartianske arv som, ifølge Diderot, i lang tid hadde fanget ”store hoder” i virkelighetsfjerne og abstrakte modeller. I nevnte *Pennsess sur l'interpretation de la nature* (1999 [1751]) retter Diderot søkelyset mot dens evne til å skape abstraksjoner uten relasjon til den sansbare virkelighet, og skriver i den anledning følgende: “*Concepts which have no foundation in nature may be compared to those Northern forests where the trees have no roots. It needs nothing more than a gust of wind, or some trivial event, to bring down a whole forest of trees – and of ideas*” (Diderot 1999: 39).

I et historisk perspektiv, kan overnevnte sitat sies å rette fokuset mot forvaltningen av Platons idealisme, som tilsa at ”ideer” eksisterer uavhengig av den faktiske virkelighet vi omgir oss med. Denne dualisme tilsier at ethvert faktum har sitt ”egentlige” opphav, og sin legitimitet i det hinsidige. En lang rekke kristne filosofer skulle senere forvalte denne arv, dog i ulik drakt. 1600- og 1700-tallet skulle imidlertid sette den gammelgreske atomisme på kartet, men nå under betegnelsen materialisme. Kristne materialistiske filosofer, som Descartes og Leibniz, ivaretok imidlertid ”åndeligheten”, primært gjennom å fremholde en dualitet mellom ”âme”(sjel) og ”corps” (legeme). Diderots kritikk kan i særdeleshet sies å ha blitt rettet mot denne tosubstanslæren, som forvaltet metafysikerens evne til å bekle verden i årsaksforklaringer mennesket selv aldri har kunnet se eller forklare. For Diderot, var derimot konseptualisering av ”virkeligheten” gitt av naturen. Mennesket er å forstå som uløselig knyttet til de evner og begrensninger vi innehar i vårt møte med den materielle verden. De begrepsorienteringer og årsaksforklaringer vi benytter oss av, er sålede forstått som evig forbundet til de erfaringer som gjøres i vår samhandling med denne verden. Skulle en blind mann bli gitt evnen til å se, er de visuelle opplevelsene avhengig av organets erfaring. Den blinde vil således ikke se, før øyet er trent til å se. Dette virker muligens noe særegent, men Diderot mener med dette ikke at det utrente øyet ikke evner å oppleve sansmessige stimuli. Hans poeng er derimot at mennesket ikke ”ser”, før det mentale ”øyeet” innehar de nødvendige erfaringer og konsepter mennesket kan se ut ifra (Kaitaro 1995:25-28). Da disse ”erfaringene” nødvendigvis vil være sanset forutfor den intellektuelle bevissthetens

inntreden, kan heller ikke det som forblir utenfor sansens erfaring benyttes som forklaring på det rent sansmessige (eller på det som ikke kan sanses overhode).

Diderot søker med dette å avfeie metafysikkens overdrevne tro på rasjonaliteten som, for Descartes, tilsa at man gjennom logikk kunne opptegne fullgode bevis for usanselige fenomen. Det var nettopp denne type logisk resonering Descartes benyttet seg av, for å kunne beviseliggjøre at kroppen hadde en substans utover det rent kroppslige. Metodologisk, mente Descartes altså at man kunne ”avdekke” sann kunnskap om virkeligheten, gjennom rasjonelle slutninger. Et av Descartes mange gudsbeviser illustrer nettopp dette. I tvilens ”natur” må det, ifølge Descartes, ligge en forutsetning om noe fullkomment. Ideen om noe ”fullkomment” må imidlertid selv ha et eksisterende fullkomment vesen som sin årsak, ettersom virkning (min forestilling) ikke kan være mer fullkomment enn årsaken selv (Elster 1977:53). Descartes gjør her et typisk forsøk på å føre et resonnement inn i de hinsidiges armer, for på denne måten å frarøve tvilen dens eksistens. Det var imidlertid nettopp denne type overrasjonelle slutninger Diderot ville til livs. Ved igjen å henvise til sansenes edrulighet, skriver han: ” *Unfortunately, however, it is quicker and easier to commune with oneself than to consult nature. That is why reason tends to remain cloistered, whereas instinct wants to reach outside itself. Instinct never ceases to watch, to sample, to touch and to listen*” (Diderot 1999: 39). Diderot har her “abstraksjonen” i sikte, og fremhever nødvendigheten av å forstå “representasjonen” som betinget av det man søker å representere. Abstraksjoner må derfor alltid søke sitt utgangspunkt i det erfarte fenomenet selv, og ikke i en ”ide” uten referanse til det erfarte og sanselige. Det kanskje mest interessante med denne kritikken, er imidlertid ikke dens tilknytning til metafysikken, men det faktum at Diderot også vender den mot empiristen og hans systematiserte trang til ”orden”. I kommende avsnitt vil derfor oppgaven søke å illustrere dette, ved å benyttes seg av et spørsmål Diderot stiller ovenfor fysikeren og materialisten d`Alembert (Diderot 1941:46). Spørsmålet lyder: *Ser du detta ägg?*

3.2.2 Ser du detta ägg?

I et brev til sin elskerinne Sophie Volland skriver Diderot følgende: ”*Om jag velat offra rikedomerna på djup för de nobla tonfallen skulle mina personer ha varit Demokratios, Hippoprates och Leukippos, men dä skulle kravet på sannolikheten stängt mig in inom den*

antika filosofins tränga gränser och jag skulle ha förlorat för mycket” (Diderot 1988: 11.08.1769). Som vi skal få se, er Diderots ”hang” til innstendig å referere til ”trange grenser” på ingen måte tilfeldig. Avsnittets overskrift lyder ”*Ser du detta ägg?*”, og er nettopp relatert til dette poeng. Tittelen henspiller på Diderots spørsmål ovenfor d`Alembert i ¹⁶*La Rêve de d`Alembert* (1942 [1769]), der diskusjonen berører sistnevntes forståelse av materiens funksjon og virke. I denne konteksten drar så Diderot frem sitt egg, og spør d`Alembert om han (egentlig) ser egget. Samtalens videre forløp etterlater liten tvil om hva Diderot søker å vise med sitt egg. Som vi skal få se, vil Diderot med det nevnte egg vise til den empiriske sneversynthet han mente rådet i egen samtid, og som han samtidig mente var adoptert fra de gamle greske atomister. I samtalens videre forløp henviser Diderot til egget og sier; ”*Det är med det som man omstörtar alla teologiska skolor och alla jordens tempel*” (Diderot 1942: 46). Igjen spiller Diderot på to fløyter; på den ene side henspiller han på den overnevnte baconiansk empirisme, som med sitt utgangspunkt søkte å avfeie metafysikken med sin tro på objektiv kunnskap. Men han sikter også til et annet tempel; templet som huser den datidige akademiske forskning, og som i sin higen etter ”kunnskap” overser tolkerens påvirkning på det som tolkes. Det vil si: tolkerens evne til å tillegge egne ”system”, på det fenomen han søker å forstå. For Diderot ville spørsmålet ”hva er materie?”, ikke finne sitt svar i en enkelt forskningsdisiplin og dets begreper. Skulle man besvare fenomen som ”sensitivitet”, ”mening”, ”liv”, ”minner”, ”tanker” og ”følelser”, fordrer dette et fortolkende eventyr, som uavhengig av disiplinens paradigmer nødvendiggjør et forsvar mot autoritative krefter som søker det stanset i fornuftens navn. På mange måter kan Diderot her sies å gi uttrykk for den noe senere kantianske forståelse, som tilsier at det finnes et overordnet skille mellom de abstraksjoner vi systematiserer verden med, og verden ”i seg selv”. Materialisten i Diderot forholdt seg imidlertid aldri til noen annen virkelighet enn den sansene åpnet opp for. Hans poeng var derimot at verden ikke figurerte i de ”termer” mennesket påla den, da verden alltid ville være ”nok i seg selv”. Disse termene er, og vil alltid være abstraksjoner og ”øyeblikkets forenkling” av komplekse og relative fenomen. Diderot kan i så måte sies å fremholde empirismen som ”autoritær” ovenfor sitt forskningsobjekt. Han etterspør en naturlig skepsis, ikke bare vendt mot forskningsobjektet selv, men også mot den som forsker. Det Diderot ber d`Alembert om, er altså ikke å analysere egget, men å respektere eggets ”egenverdi”. En egenverdi som tilsier at ”forskeren” bør møte sitt forskningsobjekt

¹⁶ Svensk oversettelse: ”d`Alemberts drøm”. (1942)

med en kritisk holdning ovenfor sin allerede eksisterende kunnskap. Kritikken berører således empiristens skole som, ifølge Diderot, ikke evner å ta den utfordring egget tilbyr, men i stedet lar egen ”overtro” frata egget dets rett til nettopp å stille spørsmål tilknyttet de ”svar” det blir pålagt. Essensen i forskningens virke kan således sies å manifestere seg i en fortolkende ”kamp”, der kampen selv må forsvares mot enhver autoritativ og sannhetskrevende stemme.

Diderot kan således sies å utfordre d’Alemberts manglende ”skeptisisme”, som han mente la til rette for en trang og lukket definisjon av den empiriske forskning. Innenfor det ”egg” Diderot viser til, skal det eksistere en ”åpenhet” ovenfor den ”kamp” som, ifølge Diderot, genererer utvikling. Som tidligere nevnt, kan Diderot her sies å skille mellom *representasjonen og det representerte*; mellom forskningen og forskningsobjektet. Det er også her ”paradoksene” i Diderots tekster gjør seg gjeldende, ikke minst tilknyttet den materialistiske determinisme han tilsynelatende la til grunn. Diderot spør da også d’Alembert, mens han peker på sitt egg: ”Menar du med Descartes, att det är en blott och bart härmande maskin? Småbarnen skola skratta åt dig, och filosoferna skola svara dig, att om det där är en maskin, så är du en annan” (Diderot 1942: 47). Som vi skal få se, vil hans organiske forståelse av livets virke, samt hans problematisering av systemtenkningens merkelapper, vanskeliggjøre hans deterministiske forståelse av samme tema. I kommende kapittel skal vi derfor forsøke å utrede hans materialistiske forståelse av anatomen og verdens virke.

3.2.3 Materie

Tenk deg et materie så omfattende og komplekst, men samtidig så substansielt og enkelt, at denne materien kan danne utgangspunktet for uendelighetens differanser. Enkelt sagt; tenk deg livets kime, naturens felles utgangspunkt. Se for deg denne kimen i form av en streng som i samvær med andre strenger, utallige andre strenger, alt avhengig av dets sammensetning, kan skape et tre, en nese, en stein, et organ, et menneske, osv. Strengenes sammensetning frembringer et sensitivt system, der ytre og indre stimuli, i ulike former frembringer ”dannelsen” av systemets funksjon. Enhver streng, har derfor visse læringsmessige evner, dog i meget begrenset forstand. Dets posisjon i forhold til de resterende, bestemmer da også dets ”sensibilitet”, og hva denne sensibiliteten skal rette seg

mot. Er den posisjonert i øret, frembringer dens "følsomhet" evnen til å høre lyd. Finnes den i ganen, er dens følsomhet rettet mot smak, i nesene frembringer den lukt, osv. Det er derimot strengenes totalitet som utgjør sansenes helhet, noe Diderot understreker på følgende måte: *"Føre assimilasjonen var det två molekyler; efter assimilasjonen ær det inte mer enn en....Sensibiliteten blir samfælld för den samfællda massan"* (Diderot 1942: 97-99).

La oss utdype overnevnte avsnitt. Vi kan forstå begrepet "streng", som det mer tidstypiske og anatomiske begrepet nerve. En nerve alene, er utelukkende å forstå som et inaktivt "materie". I dets inaktivitet ligger det likevel også en tilhørende "sensitivitet", som videre igangsettes og defineres av materies lokalisering. Materie er derfor å forstå som et "lærende" fenomen, og inneholder således spor fra fortidens erfaringer (ubevisste og bevisste). Hukommelse kan av den grunn sies å være en essensiell faktor i Diderots teoretiske rammeverk. Som Anderson sier det: *"memory is both the process of material analogy and the consciousness made possible by this processing"* (Anderson 1990: 58). Vi kan eksempelvis tenke oss hjertet, et komplekst og sammensatt organ konstruert gjennom utallige nerver. Alle like i sin essens, men skapt ulike i sin funksjon. Ulikheten kan, ifølge Diderot, tilskrives nervens posisjon, som således legger føringer for dets "lærenemhet". Hjertet vil derfor kunne sies å være "summen" av fibrenes sensibilitet, som til sammen utgjør dens livgivende funksjon.

Ethvert organ kan sies å inneha denne sensibiliteten; det være seg magesekken, hånden, lungene, øyet, hjertet, osv. Men, som nevnt er et organs funksjon fremkalt av strengenes totalitet, ikke den enkelte streng alene. Den enslige strengs formål er derfor å sammenslutte seg med fenomenets resterende strenger, for på denne måten å kunne skape en symfoni av sensible nerver, som til sammen skaper en gitt funksjon. Vi finner et noe diffust eksempel i *d'Alemberts drøm*. Diderot, i Dr. Bordeus skikkelse, tegner her opp kjærlighetens tenkte anatomiske sentrum. Et nett av "strenger" innehar et sentrum som definerer organets "aksjon og reaksjon". Om aksjonen trigges av vellystens tråd, som er naturens forsikring om videre forplantning, vil "reaksjonens" erfaring inngå i sentrumets senere potensielle "aksjon" (Diderot 1942:147).

Overnevnte avsnitt kan sies å utgjøre Diderots forståelse av naturens prinsipielle konstruksjon: *"Från elefanten til bladlusen...från bladlusen till den sensibla och levande molekylen, alltings ursprung; inte en punkt i hela naturen som inte lider eller som inte njuter"* (Diderot 1942: 89). Alt er systematisert av et felles utømmelig og udødelig materie

som skaper ulike “fenomen” gjennom materies sammensetning (og ikke dets felles “innhold”). Diderot hevder derfor at også “døde” elementer i naturen deler kroppens substans. Det finnes ikke noe diktatomisk skille mellom liv og død i Diderots verden. I et brev til sin elskerinne Sophie Volland, datert 15. oktober 1759, sier han følgende: “*Det eneste skillet jeg kjenner til mellom liv og død, er at akkurat nå lever du som helhet, men oppløst, spredd i molekyler kommer du om tjue år til å leve i detalj*” (Diderot 1988: 43). Hva kan vi så lese ut av dette? I sitt skriv ¹⁷*La suite d`un entretien entre M. d`Alembert et M. Diderot* (1942 [1769]), gir han oss en mer utfyllende forklaring:

For Diderot er ethvert element i naturen å forstå som enten av aktiv eller passiv art. Fenomenet betegnes, som tidligere nevnt, som sensibilitet. Dette begrepsparet (aktiv/passiv sensibilitet) må derimot ikke forstås dit hen at vi snakker om objektive og endelige størrelser sett i forhold til fenomenet de “måler”. Alle ting i naturen innehar evnen til å transcenderes fra et passivt, til et aktivt modus. Wilda Andersons ord formulerer denne prosessen på en følgende måte: “*the inorganic*” is nonliving because it is not at that moment highly organized and thus not obviously responding dynamically to the movement around it” (Anderson 1990: 55). Spørsmålet om liv og død er således utelukkende forstått som et spørsmål om organisering. Diderot selv gir oss et glimrende eksempel på sine tanker i sistnevnte skriv (*La suite d`un entretien*). D`alembert ber her Diderot utrede forholdet mellom en marmorstatue og dyret/mennesket, da Diderots resonnement tilsier at de begge deler samme substans og begge inneholder kimen til liv. Hvordan kan denne statuen sies å kunne omskapes til en aktiv sensibilitet? Diderot besvarer dette spørsmålet med følgende illustrasjon (Diderot 1942:33-35): Om du skulle pulverisere marmor for så å blande støvet med matjord, har du et utmerket vekstgrunnlag for planter av ulike slag. Om naturen, eller mennesket selv, skulle bidra med et frø samt litt vann, skapes det liv. Matjorden vil nå kunne gi liv til planter, som videre kan være livgivende for mennesket. Diderots poeng er her å vise at det opprettes en ”chain of being” der utgangspunktet (marmorstatuen) omformes fra passiv til aktiv sensibilitet, men endres i sin organisatoriske form. Diderot tenker seg således at ethvert element i prosessen også tar del i de “kommende”. Det finnes derfor ingen prosedural begynnelse eller slutt. Intet “forblir” i Diderots univers, men det er heller intet som forgår. Prosessen krever kun at naturens ulike elementer inntar nye roller i livets “great

¹⁷ Svensk oversettelse, og en av tre dialoger i nevnte ”d`Alemberts drøm”: ”En samtal mellan d`Alembert och Diderot”. (1942)

chain of being”, en natur som selv er underlagt tidens altoppslukende evolusjon. Et romantisert eksempel på dette finner vi når han lyrisk skriver til sin kjære Sophie: *“De som har elsket hverandre under sine liv og lar seg begrave side om side, er kanskje ikke så “dumme” som man tror. Kanskje presser den enes aske seg mot den andres, blandes og forener seg, hva vet jeg?”* (Diderot:1988: 43)”.

Som vi her ser antydninger til, kan Diderot sies å ha en evolusjonistisk forståelse av naturens ”undre”. Eksempelvis sier han at spørsmålet om høna eller egget blir meningsløst, da spørsmålet forutsetter at både høna og egget alltid har vært “seg selv lik”: *“man vet like lite om hva de har vært, som hva de skal bli”* (Diderot 1942:38). Diderot avviser derfor også, slik jeg leser han, muligheten for at preeksisterende “atomer” kan bære kodifiseringer av utviklingens konsekvens. En slik forståelse tilsier, ifølge Diderot, at elefanten alltid må ha vært en elefant slik mennesket har lært seg å kjenne den (Ibid). Det er nærliggende å anta at Diderot her har platonismens ideverden (idealismen) i tankene, der formen kan sies å eksistere uavhengig av den faktiske virkelighet. Samtidig er det også et spark i det “hinsidiges” retning, som for Diderot ser ut til å forutsette en teleologisk utvikling fra første til siste skritt. For Diderot blir derimot ikke elefanten til grunnet “tanken alene” (formen/formålet). Den har sin første og endelig årsak i naturen, og blir skapt gjennom en rekke sensible elementer og disse elementenes posisjonering i forhold til hverandre. En posisjonering som også selv er underlagt tidens tvang, da ethvert fenomen i naturen preges av forandring og tilpassning. Diderot sier selv: *“Den lilla ynkelige masken som kråler i smutsen er kanskje på veg fram mot gestalten av ett stort djur; det enorme djur som skrømmer oss med sin storlek är kanskje på veg til maskens skapnad”* (Diderot 1942: 38).

Overnevnte avsnitt gjør at Diderot kan påkalle solens “tystnad” og spå generasjoners død, uten å berøre livets “spire”, som alltid vil leve videre. Om en ny stjerne skulle tennes, vil man finne *“...den nødvendige årsaken til en uendelighet av nye generasjoner...”* (Diderot 1942: 39). Og her stopper også Diderots determinisme. Naturen er skapende, og ikke determinert av noe utover seg selv. Den er selv ingen slave av, men er “nyskapende” i forhold til, opprettelsen av relasjoner mellom de ulike fenomener og deres årsak. Når verdens evolusjon således “starter på ny”, er resultatet uavhengig av naturens tidligere valgte veier. Det foreligger altså en “tilfeldighet” i Diderots evolusjonistiske forståelse av fenomenets skapelse. Det finnes ingen overordnet og oppskriftsmessig horisont verden er påtvunget å seile mot. Ingen Gud som styrer roret.

Til tross for dette er Diderots verden en “nødvendighetens” verden. Fenomenet er “tilfeldig” kun i den forstand at det ikke svarer til noen mening utover seg selv. Sett i forhold dets naturmessige betingelser, er derimot enhver “konsekvens” utelukkende å forstå som kausalt forbundet til sin årsak. Og her støter vi på et avgjørende problem i Diderots teoretiske spill. Verden er et hele, og ethvert fenomen må ses i lys av dette. Et av flere spenningsforhold vi her står ovenfor, er derfor materies forhold til friheten. Er også menneskets vilje et produkt av materie? Er forholdet mellom natur og handling kausalt? Blir ikke mennesket da bare et passivt offer for naturens mekanikk? I mye og mangt må svarene på disse spørsmålene gis med et bekreftende nikk, noe som følgelig gjør en rekke paradokser synelig i Diderots tenkte horisont. I *La suite d`un entretien entre M. d`Alembert et M. Diderot* (1942 [1769]), svarer han følgende på d`Alemberts spørsmål om hvordan mennesket drar slutninger: ”*Därför att vi inte draga några, de dragas alla av naturen*” (Diderot 1942: 51). Uttalelsen synes å tilsi at Diderot forstår den menneskelige “vilje” som en nødvendig dans, betinget av strengenes spill. Der Rousseau betegner naturretten som opphavet og årsaken til den unike menneskelige frihet (Rousseau 1984: 89), kan det synes som om Diderot fremhever “naturretten” som opphavet og årsaken til frihetens motsats; tvang.

Vi kan allerede se konturene av en ”aktør/brikke” problematikk. Med et utgangspunkt lignende overnevnte, vil en “ond eller god” handling i naturmessig forstand, alltid forstås som en “riktig handling”, fordi ethvert vesen er determinert til å handle i pakt med egen natur. Vi er således “molekylets” fange: vi er det vi *er*, ikke det vi *blir* (jfr. Satres skille mellom essens og eksistens). I ¹⁸*Le Neveu de Rameau* (1994 [1762]) sier nevøen det på følgende måte: “*Hvis han er bestemt til å bli en hedersmann, gjør jeg ingen skade; men hvis molekylet har villet at han skal bli en døgenikt som sin far, ville de anstrengelser jeg gjorde for å få en hederlig mann ut av han, ha vært han i høy grad til skade* (Diderot 1994: 103)”. I praksis tilsier en slik forståelse at samfunnet er tvunget til å basere seg på et system som utelukkende straffer mennesker for dets “væren”, og ikke for dets selvvalgte handlinger. Der Kant senere skulle hevde at man ikke kunne søke årsaken til forpliktelsen i menneskets natur, eller i forhold til verden det er satt inn i, men ene og alene i den rene fornufts begreper *a priori*, hevdet Diderot altså at både fornuften og “den gode vilje” er betinget av naturens *a priori*.

¹⁸ Norsk oversettelse: ”Rameaus nevø” (1994)

En større debattering av fenomenet "vilje" finner vi i Diderots *Jacques le fataliste et son maître* (1998 [1771-1778]). I bokens forord skriver Henning Hagerup at Diderot gikk til sterkt motangrep på sin venn Claude Adrien Helvétius's bok *Om mennesket* (1773), der Helvétius visselig formaner til det Diderot betegner som en "streng logisk ufornuft"...."som i sin ekstase vil avskaffe alle ideer om menneskeverd". Ifølge Hagerup, henviser Diderot i sin kritikk blant annet til at "...Helvétius i all sin fysiologiske iver omtaler mennesket som om det manglet hjerne og reduserer det til et fullstendig passivt vesen uten evne til å påvirke sitt eget liv ved hjelp av handlinger og arbeid" (Diderot 1998: 8). Diderot kan hevde dette, fordi han selv oppfatter maskinelle bevegelser som kvalitativt forskjellige fra den "frie" bevegelse. I sin artikkel *Maskinell* (Encyklopedien), gjør han et forsøk på å forklare det nevnte skillet: Når et menneske kommer ut av balanse, vil det rent instinktivt følge et visst reaksjonsmønster for enten å forhindre, eller begrense skadeomfanget av det eventuelle fallet. En slik respondering er ifølge Diderot, en kimære. Den velges ikke, men er en iboende og instinktiv respons hos ethvert friskt menneske. På den annen side, har vi en "villet" respons. Diderot viser her til kvinnen som i forelskelsens rus faller i armene på sin elskede. Vi kunne imidlertid tenke oss 100 slike kvinner, organisatorisk like denne ene kvinne, underlagt de samme sosiale omstendighetene og impulsene. Da ville utfallet, ifølge Diderot, vært det samme: "Alle hengir seg i armene på sine elskere på samme tid, i samme øyeblikk, på samme måte: en arme på øvelse, kommandert i sine bevegelser, liksom dominobrikker" (Maurseth 2005: 50).

Med dette ser Diderot ut til å underlegge "hjernen" den samme logikk, og det samme system som den øvrige anatomi. La oss imidlertid se litt nærmere på den kritikk Diderot vender mot Helvétius og hans sanselære. Helvétius kan sies å ha bygget sine tanker på ¹⁹Condillac og Johns Lockes tese om mennesket som "tablu rasa". Kort fortalt mente Helvétius at menneskets persepsjon, og således dets evne til å skille mellom de ulike fenomen/objekter, utelukkende var betinget av den fysiske sensibilitet. Hjernen blir således omgjort til en passiv mottager av de sanseintrykk kroppen gir og blir gitt fra den omliggende verden. Enhver handling kan således oppfattes som en fellende "dom" basert på våre følelser ovenfor fenomenet. I *Lettre sur les aveugles* (2002 [1749]) kan Diderot, til dels, sies å omfavne overnevnte sensualisme, men da primært ved å henvise til den Lockeianske tesen, om at intet

¹⁹ Étienne Bonnot De Condillac, 1715-85, fransk opplysningsfilosof, katolsk prest, empirist og sensualist.

er i hjernen før det er sanset. Det er nettopp denne tesen som kan sies å ligge til grunn når Diderots hevder at en svekkelse eller ekstinksjon av et sanseorgan, skaper en gjensidig og nødvendig forandring i det mentale liv (Diderot 2002).

Den store forskjellen mellom de to filosofene (Diderot/Helvètius), ligger imidlertid i å vektlegge det ”mentales eksistens”. Et mer epistemologisk forsøk på å opptegne dette, finner vi først i *Reve d`Alembert*. Her ser vi plutselig at Diderot blant annet vektlegger de mentale prosesser som opphav til, og grunnlaget for, sentrale fenomen som identitet, hukommelse og handling. Eksempler på dette, finner vi når d`Alembert undrer seg over den sensualistiske tanke, som tilsier at hjernen kun evner å eie en tanke av gangen (Diderot 1942: 43). Ifølge d`Alembert, er dette en motsigelse, da handling påkrever et minimum av to sammenhengende faktorer: et objekt må være i fokus (sansene), og kvaliteten på objektet må kunne bedømmes (intellektet). Dette vil igjen betinge ”minner” av tidligere fenomen og objekter, som det nåværende kan måles opp imot.

Diderot sier seg her enig. En handling kan ikke, slik Helvètius hevder, anses som betinget av en enkeltstående følelse. En handling er i seg selv en valgt konsekvens av de ulike handlingsalternativ som synes mulig. Ei heller kan en følelse ”målbindes”, slik Helvètius ser ut til å tro. Ifølge Diderot, kan ikke følelser/sansninger forstås som enkeltstående, eller øyeblikkelige. Dette blir de kun ved abstraksjoner. En ”følelse” kan heller forstås som en sammenblanding av diverse kvaliteter, opplevd på en og samme tid. Diderot viser her til de utallige sensible vibrerende strenger som han mener kan ”spille” videre, lenge etter å ha blitt spilt på. Det er denne ”spillingen”(følelsen) som fastholder ”objektet/fenomenet”, og gir mennesket den *nødvendige* opplevelsen av nærvær til fenomenet (eksempelvis slik en følelse av frykt, kan henge igjen etter en hendelse). Nødvendig, fordi følelsen og hukommelsen på denne måten tilrettelegger for at forstanden kan sysselsette seg med opplevelsen og de egenskaper/kvaliteter den måtte finne interessant. Slik fødes ideer, ifølge Diderot. De vibrerende strengene setter seg selv, og eventuelt andre i sving, og refleksjon opprettes. En tanke vil så fremskaffe den neste, disse to en tredje osv. Dette skjer uten at man kan sette en grense for de tanker som vekkes, eller for tankerrekker som lenkes sammen. Fornuften velger sin egen vei, og er ikke styrt slik hunden er av sin nese.

Helvètius kan derfor sies å redusere enhver form for mental aktivitet, til et spørsmål om sansning og de automatiserte responser, som følger som en konsekvens av disse. I så måte, er det lite overraskende at Helvètius også følger den utilitaristiske tanken om at enhver

handling motiveres av en søken etter tilfredsstillelse. Igjen legger Helvétius altså det biologiske maskineri til grunn, der et sensorisk inntrykk dømmes utelukkende basert på den automatiserte følelsen av smerte/glede. Dette tilsier imidlertid ikke at altruistiske handlinger ikke kan forekomme. Å hjelpe en ”nøden” er allikevel kun et tillært handlingsmønster, der samfunnets moral trigger følelsen av ”velvære”. En slik godhjertet handling skjer, ifølge Helvétius, gjennom en slags ”selv-identifisering” med den lidendes opplevelse av negative sensoriske stimuli. Diderot er her enig med Helvétius i at den menneskelige motivasjon, i sin dypeste natur, kan sies å tilstrebe seg lik ”føde”. I *Historie des deux indes* (1992 [1772]) betegner Diderot denne allmenne ”føden” som lykke: ”*Its in human nature to look for ways to be happy*“, sier han (Diderot 1992:193). Diderot tar imidlertid sterk avstand fra den forenkling Helvétius gjør, ved å tilskrive enhver handling og erfaring til de rent sensoriske impulser. Den sansning som oppstår er nok en underliggende variabel og således medvirkende faktor for handling. Det kan imidlertid aldri forstås som en forklaring, eller et motiv *per se*. Dette viser Diderot, blant annet ved å stille spørsmål tilknyttet identifikasjonen mellom observatør og den lidende. Han undrer seg over observatøren, og spør: ”*Est- ce de l'homme physique eu de l'homme moral?*” (Er det, det fysiske mennesket, eller det moralsk?). For, ifølge Diderot, er ikke smerte og behag nødvendigvis legemlige størrelser. Moralsk lidelse er også en ektefølt lidelse, og kan ikke tilskrives kroppslige sensoriske impulser alene. Det er med dette Diderot frembringer ”bevissthet” og det mentale som en selvstendig og funksjonell substans. Dette er interessant av flere grunner. For det første, og som den kommende oppgave vil forsøke å fremvise, synes det som om Diderot med dette, åpner opp for en psykofysiologisk dualitet der mennesket forstås som summen av to kontraherende poler. For det andre frigjør Diderot seg med dette fra de klassiske deterministiske identitetsforståelser, der mennesket forstås determinert av ulike impulser. Det kan her være viktig å påminne om at Diderot aldri tilskriver materie noe metafysisk tilsnitt. Han var tydelig klar på målet om å overstige distinksjonen mellom ”âme” og ”corps”; mellom ”sjel” og ”materie/kropp”, noe han ikke minst viser i *Le rêve de d'Alembert* (1942 [1769]). Hans dualisme er allikevel særs interessant, da det nettopp er denne som åpner for en mer utdypende og ”eksistensiell” betydning av begrepet ”identitet”. Det kommende avsnitt vil derfor vie sin fulle oppmerksomhet til materialismens motpol, dualismen.

3.2.4 Dualismen

²⁰*Les Bijoux indiscrettes* (1993 [1748]) er den første av en rekke filosofiske noveller skrevet av Diderot. Boken utkom allerede i 1748, men ble revidert hele tre ganger av forfatteren selv. Novellen omhandler et slott i Kongo, eid av en velstående sultan. Sultanen, tynget av kjedsomhet, mottar imidlertid en ”ring” som evner å gi ”stemmer” til de mange kvinnelige genitalier som omgir han (eller ”jewels”, som den engelske oversettelsen betegner det som). Boken kan, ikke overraskende, sies å ha et politisk og samfunnskritisk tilsnitt ved at den retter fokuset mot kulturens påleggelse av ”skam” over de naturgitte drifter. Samtidig berører den også filosofiske aspekter, deriblant tilknyttet datidens determinisme og forståelse av anatomiens virke. Boken er av særlig interesse for oppgaven, fordi Diderot her fremlegger en anatomisk dualisme, der det affektive stilles ovenfor det fornuftige (som også kan bli tolket som naturlige variabler, ovenfor de kulturelle). Aram Vartanian betegner derfor romanen som et forsøk på å fremstille den ”kjønnslystenes” kamp, der kvinnen slites mellom sine naturlige affektive lyster (Bijoux), og den fornuft naturen og kulturen har gitt henne (Vartanian 1984: 252). I Diderots mer fysiologiske terminologi, kan vi her sies å snakke om nettets møte med sin ”edderkopp”. Eller sagt på en annen måte, møte mellom den sensible anatomi og bevisstheten. I boken utkjemper ”kampen” gjennom dialoger, der både fornuften og det affektive blir tilkjennegitt egne ”stemmer”. I følgende samtale mellom to av bokens kvinner, gis vi et eksempel på nettopp dette, der Zelida her skriker ut sin nød og lidelse over å være ”underlagt” sine ”juvelers” lyster (Diderot 1993: 83).

Zelida: Alas, my dear Sophie I shall die from it... I must die. No, I shall never survive my reputation”.

Sophie: But, Zelida, my dear Zelida, do not be in such a hurry to die” Sophie said to her. “Perhaps...”

Zelida: “There is no perhaps in this. I must die.”

Sophie: “But perhaps one might...”

²⁰ Engelsk oversettelse: ”The indiscreet Jewels” (1993)

Zelida: “*One might nothing, I tell you... But speak, my dear, what might on do?*”

Sophie: “*Perhaps on might hinder a jewel from speaking.*”

Zelida: “*Ah, Sophie, you seek to comfort me with false hopes; you deceive me*”

Sophie: “*No, no, I do not deceive you; just listen to me instead of raving like a madwoman, I have heard talk of Frenicole, of Eoliplius, of gags and muzzels*”

Dialogen kretser altså rundt spørsmålet om “lyst”, og i hvilken grad man evner å ta grep om denne lysten (det kan forøvrig nevnes at Sophies ”gags and muzzels” er en innretning som er ment å hjelpe kvinnen til selvtilfredsstillelse). Flere viktige momenter gir seg her til syne. Dialogen kan, som nevnt, leses i sammenheng med Diderots forståelse av en kultur som i økende grad syntes å mørklegge naturlige premisser for videre liv og vekst. Dette var ikke minst tuftet på den kritikk opplysningsfilosofene vendte mot den institusjonaliserte religionen, noe Diderot gjør til gangs i hans noe senere skriv ²¹*La Religieuse* (The Nun 2008 [1796]) og i ²²*Supplement au voyage de Bougainville* (1992 [1772]). Det kan imidlertid her være viktig å poengtere at Diderot aldri henviste til Rousseaus tenkte naturtilstand. For Diderot var kulturens normative “hensikt” å virke som en naturlig og logisk forlengelse av naturen. Naturen eier ingen forkjærlighet for ensomhetens virke. Den kan heller sies å fremelske menneskets sosiale karakter, dets solidariske og kommunikative evne. Natur og kultur, ble således aldri fremsatt som motstridende konstitusjoner i Diderots tekster. Som alt annet, er også mennesket underlagt tidens tvang. Naturen endres, og mennesket med den. Å motsette seg dette, ved eksempelvis å søke Rousseaus “naturtilstand”, er for Diderot å motsette seg naturens vilje.

Denne ”viljen” er av essensiell karakter, noe Diderot også viser i overnevnte dialog. For det første, tilskriver Diderot den kroppslige lyst en ”egenvilje”. Altså en ”drift” som kan forstås som polarisert fra den fornuft kvinnene benytter seg av som ”skjold”. For det andre, fremstår

²¹ Engelsk oversettelse: ”The Nun” (2008)

²² Min oversettelse: ”Supplement til Bougainvilles reise”. Tittelen henspiller for øvrig på en fransk admiral og oppdager, ved navn Louis Antoine de Bougainville (1729-1811). Bougainville utga boken ”Voyage autour du monde” i 1771, og Diderots tekst er en kommentar til denne.

fornuften her "fristilt" fra den anatomi den selv er et deltagende element i, ved at den nettopp stilles i opposisjon til dens drifter. Således ville man her kunne hevde at Diderot undergraver den materialistiske monisme han selv anses å være en talsmann for. Her kunne man riktig nok ha påpekt at *Les Bijoux indiscrettes* (1993 [1748]) er en roman, og slik bør bli ansett som estetikk, og estetikk alene. Det har seg imidlertid slik at det nevnte skillet også tillegges vekt i en rekke andre av Diderots tekster. Det er eksempelvis ingen tvil om at Diderot også viser til dette skillet i den mer berømte *Le rêve de d'Alembert* (1946 [1769]). Som tidligere nevnt, ble anatomien, av Diderot, i sin helhet forstått som en gruppemessig sammensmelting av sensible nerver, som i dets ulike organisering skaper evnen til å føle lyst, smerte, glede osv. (ved stimuli). Bourdeu sier i tilknytning til dette følgende: "Om det inte finnes mer en ett medvetande hos djuret, så finnes det en uendelig av viljer; varje organ har sin" (Diderot 1942:126). D'Alembert undrer seg over doktorens spørsmål, og ber han utdype nærmere. Bourdeu sier da følgende: "Jeg sade, att magen vill ha födoämnen, gommen vill inte ha några och att skillnaden mellan gommen och magen i förhållande till hela djuret är den, att djuret vet att det vill och att magen eller gommen vilje uten att veta det". Helvétius kan på mange måter sies å berøre den "vilje" Bourdeu påpeker eksisterer i de kroppslige organer, dog i en universell og forenklet utgave. For Diderot er imidlertid denne legemlige "viljen" kun å forstå som en abstraksjon på de mangfoldige impulser kroppen utsender. Det Helvétius også overser, er den "bevissthet" mennesket evner å utvise ovenfor denne legemlige vilje. Denne bevisstheten (hjernen) er også av anatomisk karakter, men organiseringen av denne ene substansen overgår alt annet av naturens foranderlige "mekanikk". Den konflikt vi således møter i *Les Bijoux indiscrettes*, kan derfor sies å eksemplifisere den nevnte dualitet, i det det oppstår en indre dialog mellom "kropp" og "hjerne", der begge representerer en selvstendig vilje i en evig kamp om herredømme over handling.

Slik kan Diderot tas til inntekt for en psykofysiologisk dualitet, der mennesket forstås som "summen" av to kontraherende poler. En dualitet som allikevel aldri forlater de materialistiske rammer, og således fortsatt ivaretar sin kritiske holdning til en metafysisk tosubstanslære. I Diderots tekster blir dualiteten kombinert; to prinsipper, begge av fysisk art, opererer parallelt med hverandre og duellerer om sitt herredømme. Denne kampen berøres da også direkte i *Reve d'Alembert*, der Bourdeu gir oss en rekke eksempler på hvordan den psykologiske "viljen" evner å utestenge eventuelle affektive impulser. Bourdeu forteller blant annet historien om en prest som gjennom intens bønn, fraskyver seg enhver

form for sanslig smerten under en operasjon. Han forteller også om hvordan en filosof overser sine smerter i øret, ved å nedsenke seg i grublerier tilknyttet en metafysisk gåte (Diderot 1942: 136-137). Samtidig viser Bourdeu hvordan fysiologien kan overstyre psykologien, ved å henwise til en pasient med omfattende fantomsmerter (kroppen lurer psyken) (Ibid). I mer medisinske termer fremviser altså Diderot en bilateral organisme, der kroppens mange nerver sender sine impulser til hjernen, og *visa versa*. Denne prosessen kan sies å være grunnlaget for all individuell atferd; fysisk, affektiv og intellektuell. Det vi imidlertid også ser, er at det oppstår et hierarkisk forhold mellom de to ytterpunkter. Hjernen evner å styre anatomien, slik anatomien kan styre hjernen. Vi kan således se for oss en akse, der det affektive og rasjonelle hver for seg danner de abstrakte ytterpunkter. En rent affektiv person, frittet for rasjonell tenkning, kan ikke uventet skape ekstreme handlinger og kjennetegnes for eksempel ved nevrotisme. En overdrevent rasjonell person, frittet for affektiv tilstedeværelse er gjensidig usunt, og vil ofte kunne fremstå som sosiopat/psykopat. Med en slik polarisering, fremlegger også Diderot konturer av en ”handling og identitets” forståelse. Ikke minst ved at Diderot selv stresser nødvendigheten av en naturlig balanse mellom de to. En balanse som tilsier at den enkelte innehar en ”kontroll” over sine legemlige lyster, uten at lystene undertrykkes (noe lignende en freudianske driftteori). Dette overordnede målet blir, ikke minst, problematisert i ²³*Paradoxe* (1976 [1769]), der Diderot berører spørsmålet om hvorvidt den gode skuespiller baserer sitt skuespill på det affektive (å *være* det man spiller), eller det fornuftige (å *spille* den man skal være). Ikke overraskende konkluderer her Diderot med, at skuespillerkunsten kun eies av den som evner å styre sine følelser ved bruk av sitt intellekt. Dette påpekes blant annet av Aram Vartanian i hans artikkel *Diderot: Digression and dispersion* (1984). Idealet kunsten søker å imitere kan verken være sann eller naturlig. Idealet er selv kun et produkt av en imaginasjon som transcenderer begge de nevnte kategorier. Når så skuespilleren skaper sin maske og sin modell, må denne leve uavhengig av egne affektive impulser. Som Vartanian skriver må den:” *...the competent execution of the work of art must be entrusted, not to his "entrailles," but to his head*” (Vartanian 1984: 260) . Igjen fremholder Diderot altså sitt dualistiske perspektiv ved å henwise til en psykofysiologisk polaritet der fornuften posisjoneres ovenfor sin affektive bror. Denne kampen om herredømme er følgelig sentral, også i utviklingen av

²³ Norsk oversettelse: ”Paradokset om skuespilleren” (1976)

et identitetsbegrep tilknyttet Diderots tekster. I kommende kapittel skal vi derfor videreføre overnevnte dualisme og knytte det opp imot spørsmålet om identitet.

4. IDENTITET

²⁴”*Mine lidelser er naturens verk, men min lykke er min egen*”

Enkelte momenter tilknyttet Diderots identitetsforståelse er allerede berørt i oppgavens tidligere faser. I så måte er overnevnte ”kamp” om handlingens herredømme, et sentralt moment. Et utdypende forsøk på å opptegne et identitetsbegrep, må imidlertid omfatte flere sider av dets forståtte virksomhet. Noe som ikke alene innebefatter hans forståelse av den ”sensible anatomi”, men også retter fokuset mot det mentale. I *Reve d’Alembert* (1942 [1769]) fremlegger Diderot sin grunnleggende forståelse av ”selvets” premisser. I et tilsvarende svar på Diderots spørsmål tilknyttet bevissthetens natur, sier d’Alembert (som altså er Diderot i d’Alemberts skikkelse): ”*Uten detta minne skulle han inte ha något själv, då han inte skulle ha någon historia om sitt liv, ettersom han inte hade någon förnimelse av sin tilvaron annat än i ögonblicket för ett mottaget intryck. Hans liv skulle vara en avbruten rad av sinnesintryck som saknade varje förbindelse med varandra*” (Diderot 1942: 42). Diderot vil med dette hevde at enhver selvoppfattelse nødvendigvis vil være grunnlagt på de minner vi besitter av egen virksomhet, samt den evne vi har til å forvalte og reflektere rundt disse. Dette er også den primære årsak til Wilda Andersons følgende uttalelse: ”*memory is both the process of material analogy and the consciousness made possible by this processing*” (Anderson 1990: 58).

Vi skal senere forsøke å se dette opp imot en mer ”narrativ” forståelse av selvet, og således også spørsmålet om identitet. Det er imidlertid et viktig moment som først bør gjøres rede for. Som allerede påpekt en rekke ganger, tilkjenner Diderots ”*l’homme physique*” en anatomisk dualisme, der spenningen består mellom fysikkens ”drifter” og ”*l’homme moral*”. Spørsmålet som gjenstår kan imidlertid sies å berøre ”*l’homme moral*”, og hvorvidt det finnes noen *reel* mening i å benytte seg av et slikt begrep tilknyttet Diderot. Spørsmålet må stilles da Diderots materialisme, slik den blir fremlagt i *Reve d’Alembert*, tilsier at all menneskelige atferd er underlagt naturlovene. Diderot hevder dette blant annet ved å vise til en tenkt situasjon, der både anatomiens organisering og situasjonsbetingede stimuli er identisk for et flertall av kvinner. Hvis så skulle kunne ha skjedd, sier Diderot følgende:

²⁴ Sitat hentet fra Diderots ”Hvad mener i derom”: (Diderot 1956 76)

”Alle hengir seg i armene på sine elskere på samme tid, i samme øyeblikk, på samme måte: en arme på øvelse, kommandert i sine bevegelser, liksom dominobrikker” (Maurseth 2005: 50). I så måte, kan man stille seg undrende til hvorvidt man i det hele tatt kan snakke om et moralsk og viljefritt mennesket, da menneskets handlinger forblir tvangspregede av de lover det er underlagt. Eller, som Diderot uttrykker det i *Jacques le Fataliste*: ”Had i done otherwise, I would not be myself but another” (Breines 1999: 1).

I den kommende tekst bes leser merke seg begrepene representasjon og det representerte. Vi skal straks gi de to begrepene sitt innhold, men først bør det påpekes av vi her forlater Diderots ”*l’homme physique*”, for å vende oppmerksomheten mot ”*l’homme moral*” alene. De to begrepene ”representasjon og det representerte” vil slik enten transcendere det nevnte skille mellom ”kropp og sinn”, eller vise til ”mentale” størrelser alene. Men la oss nå først forsøke å belyse Diderots forhold til determinismens påvirkning på det mentale, eller på ”*l’homme moral*” som Diderot betegner det som. Dette er naturlig nok et særdeles viktig moment, da en determinert dualitet på ingen måte besvarer noen eventuelle ønsker om alternative løsninger til determinismens ”*fixed identity*”. Det noe pussige med Diderots tekster, er imidlertid dens evne til å så tvil rundt egne hypoteser, og da særlig tilknyttet deterministiske påstander om individet. Overnevnte *Jacques le Fataliste* (1988 [1771-78]) er et typisk eksempel på dette, og har da også av mange blitt tolket som en ironisering over påstander av den type Helvétius fremmet. Samtidig kan det synes som om Diderot også tar et oppgjør med egne tanker, slik de blir fremstilt i *Le Reve de d’Alembert*. Dette er da heller ikke uten grunn. I Joseph Breines artikkel *A trial against myself* (1999), fletter han bruddstykker av Diderots *Jacques le Fataliste* sammen, og danner således en sammenhengende historie tilknyttet en av bokens bipersoner. Denne historien kan leses som et forsøk på å fremvise en ”praktisering” av det teoretiske grunnlaget determinismens gir oss, med tanke på identitetsforståelsen. Historiens hovedperson går under navnet Gousse. Gousse blir tidlig fremstilt som en prinsippfast herre, men samtidig som en mann uten ”moralsk ryggrad”. I sin manglende interesse for sin kone, men desto større interesse for sin elskerinne og personlige materielle goder, bestemmer han seg for å utføre et listig ”kupp”, som tar sikte på å frarøve sin kone deres felles eiendeler ved en skillsmisse. Som en innføring i denne historien, får vi gjengitt en samtale mellom Gousse, og M. de Saint Etienne, som er vert på hotellet han besøker (Diderot 1998: 69):

M: "Er det dem, Monsieur Gousse?"

G: "Ja, madame, jeg er ikke en annen"

M: "Hvor kommer De fra?"

G: "Dit jeg gikk hen"

M: "Hva gjorde De der?"

G: "Jeg reparerte en mølle som gikk dårlig"

M: "Hvem tilhørte denne møllen?"

G: "Jeg aner ikke, jeg gikk ikke dit for å reparere mølleren"

M: "I motsetning til ellers er De svært godt kledd i dag. Men hvorfor har De en skitten skjorte under disse fine klærne?"

G: "Det skyldes at jeg bare har en"

M: "Og hvorfor har De bare en?"

G: "Fordi jeg bare har en kropp"

Samtalen mellom de to er interessant av flere grunner. For det første, representerer fortellingen et "brudd" fra den resterende tekst, der "forfatter" av tekst kan synes å gi sin kommentar til bokens øvrige tematikk. Således kan denne "ironiseringen" rundt spørsmålet om "handlingstvang" også lett forstås dit hen, at det er Diderot selv som kommenterer. For det andre henspiller historien, og dialogen over, direkte på determinismens "absurditeter". Eksempler på dette ser vi når Gousse besvarer spørsmålssettinger av typen "hvorfor", ved kun å henvise til faktisk handling ("*M: Hvor kommer de fra?*", "*G: Dit jeg gikk hen*"). Når han samtidig uttrykker at han kun er seg selv, og ingen annen, og at han kun har en skjorte fordi han kun besitter en kropp, er det tydelig at Diderot her tegner en "karikatur" av det han oppfatter som den totalitære determinist.

Gousse fastholder altså sin "enhetlighet". Han er den han er, og kan aldri være noe annet. Det er umulig, og ikke minst meningsløst å stille seg til doms over seg selv og sine egne

handlinger. Tekstens andre del, forteller imidlertid en noe mer intrikat historie. I fortellingens innledende fase blir vi fortalt at Gousse nå sitter i fengsel. Forteller (forfatter?) av tekst kommer på besøk, og blir her fortalt om et besynderlig hendelsesforløp. Det viser seg nemlig at anmeldelsen av Gousse kom fra Gousse selv, og at det også var Gousse som selv førte saken ovenfor retten, igjen mot seg selv. Slik gjør teksten er tydelig vridning, der Gousse, mannen som aldri ville stille seg selv og sine egne handlinger til doms fordi man gjorde hva man var, nå plutselig omtaler og behandler seg selv, som om ”seg selv” var en annen. I hans egen versjon av hendelsesforløpet, forteller Gousse om sin opprinnelige plan, som var å få fradømt Gousse (seg selv) retten til alt materielt, ved å utstede en rekke kreditnotaer til sin elskerinne. Slik tenkte Gousse, kunne hun gjennom å saksøke han, frata ham, men viktigst, frata hans kone alt av materiell, slik at de to (Gousse og elskeren) kunne leve et liv sammen i materielle gleder. Som leser kanskje allerede har forstått, skulle planen imidlertid medføre visse problemer. Elskeren forlot riktig åstedet med hus og hjem. Problemet var imidlertid at hun verken ventet eller returnerte. Slik overlot hun Gousse til sine dommere, som allerede hadde fått servert hans skarpeste argumenter nettopp mot seg selv. Til alt overmål fikk han da også fengselsstraff. Forfatter av tekst fremstiller her en mann som oppgir sine prinsipper, vinner frem med sitt søksmål, og setter seg selv bak lås og slå (Diderot 1998: 87).

Breines stiller seg så spørsmålet om hvorvidt det ikke er Diderot selv som her tar sine prinsipper til doms (Breines 1999). Det finnes det naturlig nok intet svar på, men det er lite tvil om at Diderot gjentatte ganger berører tematikken i ulike tekster, og at han således var svært opptatt av de problemer determinismens identitetsforståelse medførte. Tematikken er eksempelvis tydelig synlig i *Le neveu de Rameau*, som i sin forståelse av seg selv og sine handlinger omtaler seg som ”molekylets fange” (Diderot: 1994:103). Hans allerede nevnte *Paradoxe* (1976 [1770]) kretser også rundt samme tema, men tilknytter seg her et slags ”tilsvar” i form av en dualisme, der skuespilleren antas å nettopp kunne ”være noen annen en seg selv”. Han skriver da også i den sammenheng at talentfulle skuespillere er ”absolutte herrer” over egne handlinger (Diderot 1976:98).

Det er ingen tvil om at denne type uttalelser ligger langt fra determinismens ”fixed identity”, og det skal da også sies at *Paradoxe* alltid har blitt viet mye tid og tanker (kanskje spesielt innen postmoderne kretser). Mye av årsaken til dette kan nok tilskrives Diderots påstand om at skuespilleren her er avhengig av å kunne være ”noen annen enn seg selv”. Dette skal vi

selvfølgelig se nærmere på. Det som videre er interessant med Diderot, er hans vektlegging av det vi kan betegne som representasjonens egenverdi. I *Rethinking History* (2003) skriver Frank Ankersmit at Diderot, blant annet i nevnte *Paradoxe* nettopp omtaler forholdet mellom det han betegner som det representerte og representasjonen (Ankersmit 2003:130). Representasjonen og det representerte viser, kort sagt, til det egentlige (det representerte: hva en ting er i seg selv), og abstraksjonen vi benytter oss av i det representertes fravær (representasjonen: symbolene/tallene/begrepene osv vi benytter oss av for å beskrive det representerte). Vi skal omtale dette nærmere ved å se de to begrepene i lys av *Paradoxe*.

Nettopp fordi representasjonen er ment å være en erstatter for det representerte, kan en skuespillers rolletolkning sies å være en representasjon av rollen han/hun søker å representere (som eksempelvis kan være Hamlet). Slik påpeker man altså det nødvendige, og evigvarende skillet som foreligger mellom en rolleinnehaver, og den faktiske person rollen henter sin inspirasjon fra. Vi kan forsøke å illustrere dette gjennom filmen *Max Manus*. Da Aksel Hennies aldri kan bli *Max Manus*, verken fysisk eller psykisk, tilsier hans rolle som sistnevnte, at den også innehar noe "eget" og individuelt; noe *kunstnerisk*. Aksel Hennies tolkning av *Max Manus* er noe *mer*, og noe annet enn hva *Max Manus* var. Hadde derimot rollen, hypotetisk sett, vært en ren imitasjon av det den søkte å representere, altså at Aksel Hennie *ble* *Max Manus*, hadde kunsten selv mistet sin egenart. Da er det jo ikke lenger kunst, bare imitasjon/kopiering. Samtidig er det opplagt at Aksel Hennie heller ikke kan basere seg på å være Aksel Hennie, i hvert fall ikke *bare* Aksel Hennie. Da mister jo rollen sin forankring til det representerte, og slik vil igjen kunsten miste "seg selv". Men hva gjør så Aksel Hennie? Vel, ifølge Diderot, og som tidligere påpekt, er han her overlatt i fornuftens favn. Følelsene må underlegges fornuften, ikke minst fordi førstnevnte innehar en så tydelig subjektivt forankring. Dette betyr ikke at følelser ikke inndras i "rollen". Det betyr imidlertid at følelsene *brukes* av intellektet. Samtidig kan Diderot også sies å "transcendere" fornuften, ved å hevde at skuespillet avhenger av en unaturlig og uekte atferd, som altså ikke representerer en selv: " *the act of creation involves the artist in a struggle with himself to actualize an inner modell of beauty that differs from his ordinary sensations, feelings, and reflexes*" (Vartanian 1984: 261). Skuespilleren, i vårt tilfelle Aksel Hennie, må altså slik nettopp evne å være noen *annen en seg selv*.

Dette står naturlig nok i sterk motsetning til tidligere nevnte Gousse, som jo anså at et menneskes rolletakning alltid var, hva den måtte være. Enkeltmennesket har kun *en* rolle, *en*

identitet, da alt som er, nettopp må være. Diderot gir imidlertid direkte uttrykk for at teaterets paradoks nettopp ligger i at en ”unaturlig” atferd er nødvendig, for å oppnå en naturlig presentasjon (Ankersmit 2003:328). Gousse ville her påpeke at det som *er*, samtidig aldri kan være unaturlig. Alt som finnes er det representerte, og eventuelle representasjoner er derfor kun betingede responser av det representerte. Når Diderot så sier det motsatte, nemlig at skuespilleren *ikke* kan forstås som en representasjon av den rolle han søker å representere (fordi en teaterscene nettopp tilsier at det naturlige blir unaturlig), er dette samtidig en hyllest til representasjonens egenverdi. I estetikkens verden kunne man enkelt forklare dette, ved å si at kunst ikke forstås som en representasjon eller imitasjon av noe ”indre” eller substansielt, men gis en selvstendig og uavhengig verdi nettopp ved bare å være kunst (slik løsrives den fra kunstnerens intensjoner, motiver, ideologier osv som alle ville vært ansett som essensielle momenter i det representerte). Når samme logikk tilskrives forskning, altså at representasjonen også her løsrives fra det representerte (eksempelvis ved at fysikkens lover kun tillegges en verdi i seg selv, ikke fordi de faktisk representerte noe ”virkelig”), blir det naturlig nok noe mer problematisk. Som vi allerede har sett, samt senere skal få se, er det lite som tilsier at Diderot ville ha vedkjent seg en slik oppfatning. Til det hadde han et altfor robust syn på virkelighet (og erkjennelsen av den). Det er imidlertid liten tvil om at Diderot på en rekke områder, nettopp ”løsriver” representasjonen fra det representerte. Dette viser seg blant annet også i hans samfunnsteoretiske tekster. I *Supplement au voyage de Bougainville* (1992 [1772]), er dette særlig tydelig, da han her forsøker å kritisere den utbredte romantiserte tanken om at mennesket best kan forstås som en forsøksvis ”representasjon” av naturen (det representerte). Dette perspektivet er kanskje særlig kjent gjennom Rousseau, som i ²⁵*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1995 [1755]) skriver:

”Når man reflekterer over de innfødtes gode konstitusjon, i det minste de av dem som vi ikke har ødelagt med vårt brennevin, når man vet at de omtrent ikke kjenner andre plager enn skadene og alderdommen, blir man meget tilbøyelig til å tro at man med letthet ville kunne skrive de menneskelige lidelsers historie ved å følge de siviliserte samfunns historie”
(Rousseau 1995:37).

²⁵ Norsk oversettelse: ”Om ulikhetene mellom menneskene, dens opprinnelse og grunnlag” (1995).

Slik opphøyer Rousseau sin definisjon av menneskets natur til *det representerte* og det egentlige. Ifølge Rousseau, vil kulturen i beste fall kunne sies å være en forsøksvis *representasjon* av hva mennesket i sin natur er, og bør være (noe som er særlig tydelig i *samfunnspakten*). Representasjonen blir slik fratatt sin egenverdi, og omgjort til noe som tidvis omtales som en degenerert løshund (Rousseau hatet forøvrig også teateret, som han anklaget for nettopp å frigjøre seg fra virkeligheten). I motsetning til sin gode venn Rousseau, hevder Diderot at natur og kultur helt feilaktig blir ansett for å være motstridende konstitusjoner. Ifølge Diderot, må kulturens eksistens anses som en løsrevet, og således egenverdig forlengelse av naturen. Mennesket, dets natur så vel som dets kultur, er underlagt en vilkårlig og kontinuerlig utvikling. Kulturer kan derfor ikke kopieres eller målbindes: ”*Wear the costume of the country you visit, but keep your own clothes for the journey home* (Diderot 1992: 74), skriver han blant annet. Diderot kan derfor heller sies å basere sine tanker tilknyttet kulturen på en kontinuerlig dekonstruksjon av den allerede etablerte kunnskapen. Slik det ble påpekt i avsnittet om ”Diderots egg”, fremhever Diderot viktigheten av å ta ”virkeligheten” på alvor, ved å akseptere at det som skjer, samtidig kan få skje uavhengig av de representasjoner observatør allerede besitter. ”Kultur” skal slik jobbes med, aldri mot. Diderot sier det på sin sedvanlige og lyriske måte: ”*Less harm is suffered in being mad among madmen than being wise on one`s own*” (Diderot 1992:74).

Slik kan Diderot igjen sies å løsrive mennesket fra det Rousseau anså for å være ”det representerte”, ved nettopp å tillegge det en sterk egenverdi. Mennesket er *mer enn* ”natur” (i hvert fall i en rousseauisk forstand), *mer enn* de lover som blir hevdet å regulere ”*l`homme physique*” eller planetens baner. Spørsmålet som derfor melder seg, er naturlig nok hva vi kan forstå dette ”mer”, som? Hvis vi, med utgangspunkt i *Paradoxe* (1976 [1769]), sier at en ”fixed identity”, altså en identitetsforståelse relatert til det mekanistiske paradigme, tilsier at mennesket av natur er passivt overlatt til drifter og/eller biokjemiske prosesser, vil man nødvendigvis samtidig si at mennesket nettopp ikke evner å være noen annen enn seg selv. Som allerede påpekt, hevder imidlertid Diderot det motsatte: nemlig at skuespilleren nettopp *avhenger* av å kunne være noen annen enn seg selv, ved at han ”spiller” noe han ikke er. Slik kan man altså si at Diderot åpner for at mennesket også evner å representere seg selv, uavhengig av den representerte identitet. Og, som vi allerede har sett og poengtert, vil en representasjon aldri kunne være identisk med det representere (slik et maleri aldri *blir*

landskapet det portretterer, eller Aksel Hennie aldri kan *bli* Max Manus). Slik kan man si at selvforståelsen (representasjonen) av hvem og hva man er, alltid vil gå utover hva det faktiske representerte (jeget) eventuelt skulle være. Sagt på en annen, og kanskje enklere måte: begrep og objekt vil aldri kunne bli identiske. At denne ”representasjonen” (selvbilde) er et essensielt moment i en forståelse av et identitetsbegrep, er ikke minst synelig ved at også ord/tanker om seg selv skaper identitetsmarkører, slik disse identitetsmarkørene også skaper nye ord/tanker. Representasjonen av seg selv (selvopplevelsen), og hva man faktisk er (fixed identity) blir slik divergerende størrelser. Det betyr imidlertid ikke at førstnevnte er av mindre verdi, eller mindre reel virkelig enn sistnevnte. I en konstruktivistisk ånd er det her nærliggende å hevde at menneskets selvopplevde virkelighet, til dels kan sies å bli hva du gjør den til. Altså en narrativ bekledning som må anses som like betydningsfull som ”det representerte” selv. Slik blir derfor også identiteten en narrativ størrelse, evig avhengig av hvilke ord vi bekler fenomenet med.

4.1 Identitet som narrativ selvrepresentasjon

²⁶”*There is a crack in everything – that’s how the light gets in*”

I *Technologies of the self* (1988), undersøker Foucault historien om et av de mest sentrale filosofiske spørsmål i den moderne vestlige kultur: ”Hva er sannheten om hvem vi er?” (Foucault 1988: 4) Spørsmålet betinges selvsagt av den materialistiske ideen om spørsmålet uavhengige og uttømmende svar.; det finnes en ”sannhet” og en menneskelig essens tilknyttet vår menneskenatur. Som Foucault forsøker å vise rent idehistorisk, er denne sannheten (essensen) nesten alltid forstått som tilslørt, benektet og utstøtt av ulike, ofte kulturelle betingelser. Det er altså noe som motvirker og blokkerer muligheten den enkelte har til å bli den han/hun *egentlig* er. Mennesket blir hevdet fremmedgjort, og slik omgjort til en blek kopi, en representasjon, av det som oppfattes som det opprinnelige essensielle, autentiske og naturgitte (Rousseaus naturalisme er et her et godt eksempel). Å identifisere seg *som* noe, og slik finne seg selv, avhenger således av evnen vi har til å frigjøre oss fra det

²⁶ Sitat hentet fra Leonard Cohens sang ”Anthem”

som kuer og undertrykker oss. Dette er en kjent salme også i dag. Vi møter den gjennom selvhjelps litteraturen, reklamen, litteraturen, ukeblader, ideologier, religioner, som alle nynner på ulike strofer om hvem vi er, eller burde være. Poenget er imidlertid at denne klagesangen ikke kan forstås som et kulturelt symptom alene. Den er også, i aller høyeste grad, tilstedeværende innen den moderne vitenskap (White 2006:118). Slik oppgaven har gitt flere eksempler på, har også vitenskapen, gjennom det man gjerne har betegnet som *metafortellinger*, gjort stadige forsøk på å servere mennesket universelle og uttømmende teorier om livet og den menneskelige natur. Denne "viljen til sannhet" har videre gitt inspirasjon til utviklingen av ulike systematiske og formaliserte tilnærminger til analyser av mennesket, og de bestanddeler som ofte oppfattes som dets kjerneelementer. White skriver i den sammenheng: "*Med disse sproglige praksiser indføres tale- og skrivemåder, der anses for rasjonelle, neutrale og respektable, og som fremhæver forestillingen om den autoritative fremstilling og det upersonlige ekspertsynspunkt. Disse praksisser løsriver den talendes eller skrivendes perspektiv og meninger fra kroppen*" (White 2006: 88).

Innen den poststrukturalistiske, postmodernistiske og den narrative praksis har man valgt en ganske annen innfallsvinkel til disse spørsmålene. På mange måter bedriver man her en slags historisk selvrefleksjon, der identitet, subjektivitet og konstruksjonen av selvet, anses som produkter av kulturell viten og praksis. Selvet er ikke lenger en tilslørt og undertrykt "essens" som uten videre lar seg identifisere og tingliggjøre. Hvis noe, så er selvet en selvopplevelse av seg selv som nettopp "tilslørt og undertrykt". På denne måten reproduseres "sannhetene" om hvem vi er, ved at mennesket hele tiden søker seg selv gjennom de ulike fortellingene om represjon. Det representerte selvet er altså ikke et undertrykt produkt, slik disse teoriene som hevder å ha avdekket en sannhet vil påstå. Det er tvert om. Selvet *blir* et produkt av disse fortolkningssystemene (Foucault 1988).

Den poststrukturalistiske/postmodernistiske tenkningen har således ofte et sterkt sosialkonstruksjonistisk tilsnitt. Med sosialkonstruksjonisme menes her et: "*erkendelsesteoretisk område, der kendetegnes ved, at den menneskelige verden ikke forstås som en allerede ordnet virkelighet fuld af ting, der kan identificeres gennem sproget. Virkeligheden forstås derimod som vag og kun delvis defineret og som værende åben for videre specificering i den kommunikative virksomhed*" (Hovmand 2006: 123). Med tanke på hva vi allerede har påpekt tilknyttet forholdet mellom det representerte og representasjonen, kan vi her si at i motsetning til empiristen, som etterstreber en "likhet" i forholdet mellom de

to, fremholder hans kritiker språkets, teoriens og tankens evne til å ”skape” den virkelighet vi erfarer. Mennesket lever slik *i språket, i kulturen og i historien*(vi kan således ikke stille oss utenfor den diskurs vi selv er en del av). Som tidligere nevnt er dette forholdet blitt viet særlig vekt innen postmoderne kretser, og ikke ute grunn. For, der empiristen forsøker å sammenflette representasjonen med det representerte (eksempelvis ved språk og objekt), sies postmodernisten å omgjøre representasjonen til intet mer enn en kontekstuel skapt ”historie”. Hvis vi derfor sier at en representasjon er en ”erstatning”, eller en stedfortreder for det den er ment å representere, som således har til hensikt å fylle ”fraværet” (gap) av det den søker å representere, vil man innen postmodernismen hevde at representasjonen aldri kan vise til noe ”substansielt” i fenomenet (i motsetning til empiristen som nettopp forventer å kunne avdekke fenomenets ”logos”). Poenget i denne sammenheng er, som vi har sett, at det nettopp er teorien om ”hvem jeg er”, som selv er *skapende* i forhold til den virkelighet vi tar del i. Dette perspektivet slekter kanskje særlig på Wittgensteins språkspillbegrep, der spillets regler, ifølge Wittgenstein, aldri legitimeres av noe utenfor seg selv, men kun gjennom relasjonelle forhold (Wittgenstein 1997).

Enkelte vil således hevde at språket/tenkningen kan sies å *være* vår verden, da ingen erfaring gjøres *a priori*, eller utenfor språket/tenkning (derav Foucaults begrepet om diskurs). Men hva så med Diderot? Forsøker undertegnede å pådytte Diderot en postmoderne merkelapp? Vel, Diderot påpeker forholdsvis tidlig i sitt forfatterskap at enhver term eller definisjon alltid vil forbli et øyeblikks forenkling av den kompleksitet den søker å omfatte (Diderot 1942: 46). Det som *er*, vil slik alltid forbli noe mer enn beskrivelsen selv (slik Aksel Hennies rolletolkning aldri vil *bli* Max Manus). Betyr så dette at Diderot ville ha samtykket i postmodernismens språkvirkelighet? Både ja og nei. Nei, fordi Diderot aldri gir noe uttrykk for å oppfatte språket som virkeligheten ”i seg selv” (eller mennesket som fanget i språket). Ja, fordi Diderot ser ut til å omfavne ”representasjonens” egenverdi, noe som samtidig tilsier at språkdrakten vi bekler noe med, ikke nødvendiggjør meddelelse av noe substansielt om det man søker å representere (og kanskje heller ikke trenger det). Der postmodernisten på den ene side hevder at ”representasjonen” er alt som er, og empirikeren på den annen, hevder at representasjonen kan utledes direkte fra det representerte (og at det ”representerte” derfor er alt som er), sier Diderot på mange måter ”ja takk, begge deler”. Hvordan kan så dette forklares? Ifølge Frank Ankersmit, er vi nødt til å tillegge både representasjon og ”virkeligheten” autonomi for å kunne følge Diderot. Han skriver:

*”Precisely the person who respects reality so much that he requires its representations to be as close to it as possible, and that it should be a mere mimetic imitation of it, precisely this honest and devoted worshipper of reality as such will see how reality loses its contours in its representation”. Og videre: “Just as in Diderot’s *paradoxe du comédien* the unnaturalness of play-acting is a condition of both the “naturalness” of play-acting and of represented reality, so is the recognition of the autonomy of the represented and of its representation a condition of both a sound sense of reality and of good representations of reality” (Ankersmit 2003: 334).*

Det unaturlige i det å spille en rolle (å være noe annet enn) blir slik kun unaturlig sett i forhold til det ”representerte”, men forholder seg naturlig til det å være en representasjon. Ankersmit tolker altså Diderot dit hen, at hva som fremstår som ”virkelig” må forstås som en løsrevet og autonom side; påvirkende men aldri utlignende i forhold til den representasjon som skapes. Skulle et kunstverk forstås i lys av kjemiens formler alene, ville det ikke lenger vært kunst. Kunstverket betinges altså av å oppleves som noe *annet enn*, eller noe *mer enn*, hva det er ”egentlig” er. Vi kan igjen vise til Rousseau som illustrer dette på en god måte ved å vektlegge naturen (som for Rousseau var det representerte, og det essensielt menneskelige) på bekostning av kulturen (som han mente korrumperte naturen). Diderot vektlegger verken eller (eller rettere sagt, både og), men påpeker nettopp at kulturen må tillegges en egenverdi, og ikke kun ses i lys av naturen (og slik det ”virkelige”). Han avskriver således ikke at det finnes en ”menneskelig natur”, eller at språkdannelsen gjør erkjennelser om den umulig. Han sier imidlertid at det ville være ”unaturlig” å vende tilbake til det ”naturlige”, fordi den kontinuerlig utviklende ”representasjonen” av hva mennesket er, også er en annen og verdifull del av den menneskelige væren. Slik kan vi også forstå hvorfor Diderot så sterkt kritiserer samtidens abstraksjoner og ”forenklinger” av naturen og mennesket. Han kritiserer altså den som tror at virkeligheten (og ikke minst mennesket) lar seg ”målbinde” gjennom formler og teorier, nettopp fordi han tilegger våre erfaringer en sannhetsgehalt som tilsier at ”virkeligheten” *også* skapes i dets møte med mennesket.

Det er denne *meningsskapelsen* som for undertegnede legitimerer bruken av begrepet narrativ selvrepresentasjon. Nå er det imidlertid ikke denne oppgavens intensjon å gi noen

fyldig dekning av dette begrepets korte, men svært omfattende historie. Den narrative tenkning, slik den fremlegges her, ses da her heller ikke i lys av Paul Ricoeur, Michael White, Charles Taylor eller andre kjente ”narrativister”, alene. Det sentrale for denne oppgaven, og det all narrativ teori hviler på, er imidlertid tanken om fortellingens viktighet i menneskets selvopplevelse, og dens utforming av livet i sin helhet (Battersby 2006). Spørsmålet om ”hvem jeg er”, blir således ikke et spørsmål om det kvantitative og utdefinerte alene, men også om den intensjonelle og meningsfortettede fortelling om *mitt selv*. Den narrative tradisjon har en sterk forankring i et sosialkonstruksjonistisk landskap, der mening antas skapt gjennom ulike fortellingens funksjon og form. Med Diderot i mente, må det imidlertid forholde seg noe annerledes, da han også synes å forholde seg til virkeligheten som en størrelse bestående uavhengig av erkjennelsen. Menneskets ideer, og således også dets selvforståelse, må i lys av Diderot, sies å virke i forhold til noe som faktisk *er* (og som således ikke anses å være et produkt av observatøren). Med Diderot kan vi derfor si at selvet, som verden for øvrig, innehar en faktisk og muliggjort opplevd natur. Noe min fortelling om meg selv, nødvendigvis må ta sitt utgangspunkt i. I så måta, kan vi kanskje omtale Diderot som en narrativ realist. Imidlertid er, som tidligere påpekt, min meningsmettete historie, min representasjon av meg selv, også noe mer. Jeg *er* ikke bare mine karaktertrekk, mine diagnoser og styrker/svakheter. Disse ”trekkene” gis nemlig først sin mening, og således en fortelling, fortalt av meg som forteller.

Når vi derfor benytter oss av begrepet ”virkelighet” tilknyttet Diderot, er det ikke kun i form av en opplevd virkelighet som anses som preeksisterende og gitt. Vår representasjon og opplevelse av denne virkeligheten blir først gjort meningsfull i en narrativ form. Med Diderot kan vi si at virkeligheten er høyst tilstede, og således alltid påvirkende. Den er imidlertid aldri utlignende. Det er, på mange måter, en opplevelse av en meningsfylt fiksjon muliggjort av fakta. Dette forholdet mellom fiksjon og fakta berøres, blant annet, av professor Klaus Mortensen i boken *Educating humanity* (Løvlie m.fl. 2003). Mortensen benytter seg her av et eksempel fra D. W. Winnicotts legendariske artikkel *Transitional Object and Transitional Phenomena* (1953). Kort sagt, forsøker Winnicotts artikkel å vise hvordan barnets transformasjon beveger seg fra en opplevelse av å være en del av en ”helhet”, til en opplevelse av selvet som noe uavhengig av mor og verden rundt. I denne prosessen blir teddybjørnen fremhevet som et viktig objekt, da den, ifølge Mortensen (og Winnicott) vil kunne fungere som en substitutt for noe som for barnet oppleves fraværende (mor). Samtidig innehar teddybjørnen også en egenverdi tillagt gjennom barnets imaginære

evne til å skape en representasjon av det representerte. Slik kan teddybjørnen sies å både være, og ikke være moren (barnet er jo klar over at det er en bamse, og ikke hans/hennes egen mamma). Det er nettopp denne prosessen som, ifølge Winnicott, muliggjør opplevelsen av moren som ”*outside and separate*” fra barnets fremvoksende ”selv” (Løvlie m.fl. 2003: 132). Teddybjørnen er altså et produkt av både ”absene and presence” (mors fravær/nærvær), av både fiksjon og virkelighet. Som Mortensen også påpeker, er det nettopp i møtet mellom det indre og ytre at denne meningen skapes, og historiene skrives. Det er her Diderots ”egg” må oppleves, og ikke bare ses. Det er her menneskets imaginære og narrative evne kommer til sin rett, og det er her mennesket, jamfør Diderot, evner å være ”noen annen enn seg selv”.

Viktigheten av en slik narrativ tilnærming synes da også å bre om seg i oppslutning. Nevroforsker Mark Turner, sier sågar i sin bok *The Literary Mind* (1996) at ”*Story is the basic principle of mind. Most of our experience, our knowledge, and our thinking is organized as stories*” (Løvlie m.fl. 2003: 129). Stadig mer forskning tilsier da også at det nettopp er våre fortellinger om hvem og hva vi er, som videre danner grunnlaget for utviklingen av selvets identitetsforståelse, samt struktureringen av de erfaringer som her gjøres (Løvlie m.fl. 2003: 128). Dette viser seg kanskje særlig i forhold til barnets konseptuelle selvforståelse, der det nettopp er gjennom dets evne til å skille mellom seg selv og ”den andre”, at barnet også kan se seg ”selv”, som et selv. Det interessante her er at vi ikke alene snakker om utvikling av språklige abstraksjoner, men også om endringer i hjernens spatiale, og temporale strukturer (Evang 2007: 37-44). Poenget er altså at vi *ikke* snakker om en narrativ form som anses effektuert av bevissthet og kognisjon. Den narrative form anses derimot som *selvutvikleren*, og således også formeren *av* bevissthet. Den narrative selvforståelse kan slik sies å være transcenderende, selvregulativ og selvrefleksiv, ved at den, på mange måter, selv underlegger seg utvikling. Vi er slik ikke lenger det vi er (fixed identity), men også det vi hele tiden gjør oss selv til. Dette forutsetter imidlertid at mennesket nettopp tilkjennevis evnen til å være ”noen annen enn seg selv”, slik det tidligere ble påpekt av Diderot. Ikke nødvendigvis i form av noen metafysisk, men ved at individet nettopp evner å ta en selvrefleksiv og selvregulerende rolle ovenfor sitt påståtte/pålagte selv.

Og det er da nettopp her Diderots psykofysiologiske dualitet kommer til uttrykk, ved at mennesket nå ikke anses for å være produkt *av* noe, men anses å virke i forhold *til* noe. Vi er/blir ikke kun ”forfattet”, men er også forfattere av våre egne liv, ja sågar av vår egen

biologiske utrustning (Evang 2007). At Diderot kan tas til inntekt for en tidlig forståelse av et narrativt selv, understrekes også av at den narrative selvrepresentasjon, i all hovedsak, er fundamentert på et diakronisk perspektiv. Dette betyr, som vi allerede har påpekt, at det selvopplevde ”selvet” blir forstått som bestående gjennom fortid, og inn i fremtid. I dag foregår det en debatt, der det diakroniske og narrative ”selv”, utfordres av en forståelse av selvet som et episodisk ”nå fenomen”, avkuttet fra dets fortid og fremtid (Battersby 2006). Det er verdt å merke seg dette, da Diderot også her kan sies å understøtte det narrative diakroniske ”selv”, ved å påpeke hukommelsens avgjørende karakter i utforming av individets selvforståelse. Han skriver for eksempel: “*Uten detta minne skulle han inte ha något själv, då han inte skulle ha någon historie om sitt liv.*.” (Diderot 1942:42). Selvet er altså, ifølge Diderot, en opplevelse av seg selv, konstruert av i lys av dets personlige og særegne historie.

5. AVSLUTNING

²⁷ ”Mennesket er Aand. Men hvad er Aand? Aand er Selvet. Men hva er Selvet? Selvet er et Forhold, der forholder sig til sig selv, eller er det i Forholdet, at Forholdet forholder sig til sig selv”

Noe av det vanskeligste undertegnede har stått ovenfor tilknyttet denne oppgaven, har vært å sammenfatte dens motivasjon, tematikk og mål. Også nå, når oppgavens avslutning underlegges pennen, finner jeg dette vanskelig. For hva har jeg egentlig villet si med min oppgave? Hva har vært den underliggende motivasjon for å skrive det jeg skriver? Og, ikke minst, har jeg oppnådd det jeg ville? I et forsøk på å besvare disse spørsmålene, vil jeg innledningsvis kort oppsummere oppgavens hovedpoenger. Oppgaven har altså, i lys av det mekanistiske paradigmet og dets tingliggjøring av virkeligheten, forsøkt å vise hvordan Diderot allerede på 1700-tallet ga uttrykk for en subtil positivismekritikk, der særlig avstandsforholdet mellom abstraksjon (representasjon) og virkelighet (det representerte) ble poengtert og vektlagt. Kort sagt, kan Diderot her sies å ha påpeke at virkelighetens kompleksitet, i liten grad, lar seg imitere i ord og formler. Dette ble tolket som en kraftig kritikk av datidens vitenskap, som særlig fremelsket bruken av matematiske formler i dets tolkning av verden (Diderot var da også særlig skeptisk til matematikkens abstraksjoner, som han betegnet som ren metafysikk). Oppgaven påpeker også at et slikt perspektiv gir visse implikasjoner for en eventuell materialistiske reduksjonismen, der et fenomen antas å kunne forstås i lys av dets bestanddeler. I forlengelsen av dette, forsøkte oppgaven så å vise hvordan Diderot fremlegger en dualitet i forholdet mellom kropp og sinn, der det mentale fremsettes som en selvstendig fungerende substans. Mennesket må slik forstås som å virke i *forhold til*, og ikke kun som en *reaksjon på*, sansenes betingelser og omstendigheter. Betyr så dette at Diderot fraskriver seg en mekanisk determinisme? Oppgaven sier ja, og underbygger dette med å vise til hvordan Diderot fremhever *l'homme moral* (det moralske mennesket), som en transcenderende størrelse. Her fremstår ikke lenger individet som et ”jeg er” (fixed identity), men som en fortolkende ”kan være”. Mennesket blir slik ansvarliggjort, ved at det tilskreves en evne til å være ”noen annen enn seg selv”. Dette perspektivet ble så tatt til inntekt for det oppgaven betegnet som en ”narrativ selvrepresentasjon”, der den også

²⁷ Sitat hentet fra Søren Kirkegaards ”Sykdom til døden”: (Kirkegaard 1962: 73)

gjorde bruk av nyere forskning tilknyttet fortellingens viktighet i utformingen av menneskets identitet.

Hvilken verdi kan så oppgavens Diderot sies å forvalte, som også er av interesse i dag? I et forsøk på å besvare dette, har jeg lyst til begynne med å sitere noe fra dannelsesutvalgets nyutgitte rapport om *Kunnskap og dannelse foran et nytt århundre* (Dannelsesutvalget 2009). Her skriver Inga Bolstad, etter å ha vist til Paul Liessmanns bok *Theorie der Unbildung* (2006), følgende: ”Her påpeker han at vi i dag ikke engang forsøker å gi et skinn av dannelse. Vi forstår ikke lenger hva dannelse skal være i all den utdanning vi bedriver. Dette poeng understrekes av det nyeste begrep om dannelse som er kommet opp innenfor pedagogikken: et psykologisk-naturalistisk begrep om menneskets forming og læring gjennom hele livet. Det er et begrep om livslang læring, som pussig nok kalles et ”helhetlig” dannelsesbegrep, da det ikke har noen til tilbake av det etisk-eksistensielle alvoret som preger dannelsesbegrepet fra Hegel eller Humboldt” (Dannelsesutvalget 2009: 36). Bolstads nevnte ”psykologisk-naturalistiske begrep om menneskets forming og læring” er, slik jeg ser det, et godt eksempel på samtidens overdrevne trang til å konstruere begreper/diagnoser/definisjoner som har til hensikt å ”temme sitt innhold”. Ikke fordi psykologiske og naturalistiske dimensjoner ikke er viktige aspekter i en dannelsesprosess, men fordi begrepet i liten grad rommer fenomenets kanskje viktigste dimensjon, nemlig menneskets forhold til seg selv. Professor Lars Qvortrup illustrerer dette godt når han skriver: ”det perfekte mennesket er et menneske, der har skapt sin egen perfeksjon” (Qvortrup 2009). Hvorfor? Jo, og dette tar oss tilbake til oppgavens begynnelse, fordi, som Hans Skjervheim sier det i sin artikkel *Psykologien og mennesket si sjølvfortolkning* (1964): ”Å forhalda seg til seg sjølv, å stå i forhold til seg sjølv, inneber at ein fortolkar seg sjølv og sin plass i verda” (Skjervheim 2002:95). Det er da også dette perspektivet oppgavens hovedaktør tas til inntekt for. Med Diderot kan man si at det foreligger en komplementær dualitet, der ”virkeligheten” (slik den fremtre for oss) ikke ”er” uavhengig av observatør/deltager, men først finner sin mening og form i dets møte med mennesket selv. Dette er et helt essensielt moment, som dessverre ofte synes å drukne i samtidens overdrevne trang til å fortelle oss hva noe er, og hvilke årsaker det har. Best, illustreres dette kanskje i samtidens psykiatri, som i dag teller over 360 diagnoser og underdiagnoser (DSM 10). Nå er det ikke diagnosens ”legitimitet” som her er av primær interesse. Det som derimot er av interesse, er hvordan denne diagnosen mottas av sin potensielle eier og fortolker. Jeg sier dette, vel vitende om at en psykiatrisk diagnose ofte vil kunne oppleves som en del av et

”representert selv”, der subjektet inntar rollen (representasjon) som det representerte (diagnosen). Som en konsekvens av dette, blir symptomer og verden nå ”ladet” med mening, ikke kun som en betinget reaksjon av diagnosen, men også som mentale konstruksjoner i den representasjonen den enkelte skaper av seg selv. Slik risikerer subjektet å bedrive en selvrealisering, fundamentert i diagnostiske kriterier. Hva har så dette med dannelse å gjøre? Først og fremst, fordi dannelsesbegrepet minner oss på at ”virkeligheten”, slik den blir presentert og presentere seg selv, alltid er noe vi virker i forhold til. Vi er, for eksempel, ikke kun et resultat av diagnoser og/eller den nyeste forskningen. Vi er også det som står i *forhold til* hva disse diagnosene/forskningstallene forteller om oss (meg). I dagens vitenskapstradisjon, og, ikke minst, i et kunnskapssamfunn av vår type, er dette et perspektiv som i økende grad synes viktig. Mitt beskjedne håp, er at denne oppgaven (og Diderot) har bidratt til en bevisstgjøring av nettopp dette.

KILDELISTE

- Alvesson, Mats & Kaj Sköldberg (1994). *Tolkning och reflektion- Vetenskapsfilosofi och kvalitativ metod*. Lund: Studentlitteratur
- Andersen, Øyvind. (1998). *Antikkens materialistiske filosofi*. Oslo: Pax Forlag A/S
- Anderson, Wilda. (1999). *Diderots dream*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press
- Ankersmith, Frank. (2003). "Pymalion: Rousseau and Diderot on the theatre and on representation". I: *Rethinking History*. 7:3. 315-339.
- Battersby, James L. (2006). *Narrativity, Self, and Self-Representation*. I: *Narrative*, Vol. 14, No. 1.
- Bradbury, Malcolm. (2001). *To the hermitage*. London: Picador
- Breines, Joseph. (1999). "A trial against myself": Identity and determinisme in Diderot's Jacques le Fataliste". I: *The Romanic Review*. Vol. 90, 1-18
- Capra, Fritjof. (1975). *Fysikkens Tao*. Göteborg: Bokförlaget Korpen
- Cassier, Ernst. (1968). *The Philosophy of the Enlightenment*. New Jersey: Princeton University Press.
- Diderot, Denis. (1942). *d'Alemberts drøm*. Stockholm: Tidens Forlag
- Diderot, Denis. (1999). *Thoughts on the Interpretation of nature and Other Philosophical Works*. Manchester: Clinamen Press
- Diderot, Denis. (1950). "Om våre dommers mangfoldighet". I: Nerdergård, Leig (red.) 1950. *Om kvinderne*. København: Steen Hasselbalchs forlag.
- Diderot, Denis. (2002). *Brev om de blinda*. Stockholm: Atlantis
- Diderot, Denis. (1956). "Hvad mener i derom? Et eventyr". I: Nerdergård, Leif. (red.) 1956. *Utvagte skrifter af Voltaire, Rousseau, Diderot*. København: H. Hagerup's forlag.
- Diderot, Denis. (1988). *Diderot- brev til Sophie Volland*. Stockholm: Atlantis

-
- Diderot, Denis. (1942). *Samtale mellom d'Alembert og Diderot*. Stockholm: Tidens Forlag
- Diderot, Denis. (1994). *Rameaus nevø*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag
- Diderot, Denis. (1988). *Fatalisten Jacques og Herren hans*. Oslo: Bokvennen forlag
- Diderot, Denis. (1992). "Supplement au voyage de Bougainiville". I: Adams, David. (red.) 1992. *Political Writings*. New York: Cambridge University Press.
- Diderot, Denis. (1992). "Histories des Deux Indes". I: Adams, David. (red.) 1992. *Political Writings*. New York: Cambridge University Press.
- Diderot, Denis. (1976). *Paradokset om skuespilleren*. Oslo: Solum
- Diderot, Denis. (1993). *The indiscreet Jewels*. New York: Marsilio Publishers, Corp.
- Eliassen, Knut Ove. (2003). "En lav opplysning". I: Eriksen, Trond Berg (red.) 2003. *Hva er idehistorie?* Oslo: Solum
- Evang, Anders. (2007). *Tankebilder – hjerne, følelser og styring*. Oslo: Cappelen Akademiske Forlag
- Fløistad, Guttorm. (1991). *Filosofi og vitenskap fra renessansen til vår egen tid*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Foucault, Michel. (1988). *Technologies of the Self*. Amherst: The University of Massachusettes Press.
- Furbank, P.N. (1992). *Diderot – A Critical Biography*. New York: Alfred A. Knopf, INC.
- Gunnes, Erik. (1971). *Kongens ære – Kongemakt og kirke i "En tale mot biskopene"*. Oslo: Gyldendal Norsk forlag AS
- Hegge, Hjalmar. (2003). *Frihet, Individualitet og samfunn: En moralfilosofisk erkjennelsesteoretisk og sosialfilosofisk studie i menneskelig eksistens*. Oslo: Antropos forlag
- Hegge, Hjalmar. (1993). *Mennesket og naturen: naturforståelsen gjennom tidene, med særlig henblikk på vår tids miljøkrise*. Oslo: Antropos forlag
- Hellesnes, Jon. (1999). *Renè Descartes*. Oslo: Gyldendal Norske Forlag

- Hioth, Finngeir. (1995). *Opplysningstidens filosofi*. Oslo: Human-Etisk Forbund.
- Hårtveit, Håkon & Per Jensen. (2004) *Familien – pluss èn*. Oslo: Universitetsforlaget
- Israel, Jonathan I. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650- 1750*. New York: Oxford University Press.
- Jensen, Per. (1994). *Ansikt til ansikt – System- og familieperspektivet som grunnlag for klinisk sykepleie*. Oslo: Gyldendal Akademiske
- Kaitaro, Timo. (1995). *Diderot`s Holism*. Helsinki: University Press
- Kant, Immanuel. (2005). *Kritikk av den rene fornuft*. Oslo: Pax Forlag
- Kittang , Atle (1997). *Freud*. Oslo: Gyldendal
- Knardahl, Stein (2002). *Kropp og sjel- Psykologi, biologi og helse*. Oslo: Gyldendal Akademisk
- Krefting, Ellen & Maurseth, Anne-Beate. (2008). *Mennesket. Arven fra opplysningstiden*. Oslo: Spartacus Forlag
- Lloyd, Genevieve. (1995). *Mannelig og kvinnelig i vestens filosofi*. Oslo: Cappelen Akademiske Forlag.
- Løvlie, Lars, Klaus Peter Mortensen & Sven Erik Nordenbo. (2003) *Educating Humanity – Bildung in Postmodernity*. Great Brittain: Blackwell Publishing.
- Maurseth, Anne Beate. (2005). *Opplysningens sjonglør*. Oslo Humanist Forlag
- Nygård, Rolf. (1993). *Aktør eller brikke? – om menneskets selyforståelse*. Oslo Gyldendal Norsk Forlag AS
- Oddli, H. W. & Kjøs, P. (2002). ”Å velge i et mangfold av terapimodeller: Momenter til en interpersonlig integrering av terapi.” I: *Tidsskrift for Norsk Psykologforening*, 39, 403-410.
- Qvortrup, Lars. (2009). *Opdragelse: eller drømmen om det perfekte menneske*. Asterisk: nr.

-
- Rolland, Romain, Andre Maurois & Edouard Herriot. (1953). *French Thought in the Eighteenth Century*. New York: David Mckay Company, INC
- Rousseau, Jean-Jacques (1958). *Om samfunnspakten: Eller statsrettens grunnsetninger*. Oslo: Dreyers forlag
- Rousseau, Jean- Jacques (1995). *Om ulikheten mellom menneskene – dens opprinnelse og grunnlag*. Oslo: Aschehoug & Co
- Sandvik, Hanno. (1999). *Om reduksjonisme, holisme og litt forelskelse*. Klassekampen: 2. oktober.
- Saugstad, Per. (1998). *Psykologiens historie – en innføring i moderne psykologi*. Oslo: Ad Notam Gyldendal
- Skjervheim, Hans. (1972). ”Det instrumentalistiske mistaket”. I: Hellesnes, Jon & Gunnar Skirbekk (red.) 2002. *Mennesket*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Skjervheim, Hans. (1962). ”Oppleving og eksistens”. I: Hellesnes, Jon & Gunnar Skirbekk (red.) 2002. *Mennesket*. Oslo Universitetsforlaget.
- Skjervheim, Hans. (1964). ”Psykologien og mennesket si sjølvfortolkning”. I: Hellesnes, Jon & Gunnar Skirbekk (red.) 2002. *Mennesket*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Teigen, Karl-Halvor. (2004). *En psykologihistorie*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Tjersland, Odd-Arne & Per Eriksen. (1995). ”Fra karaktertrekk til relasjoner og språk”. I: *Artikkelsamling Familieterapi og systemisk praksis* (2008).
- Vartanian, Aram. (1984). “Diderot, or, the Dualist in spite of Himself”. I: Unbank, Jack & Herbert Josephs. 1984. *Diderot digression and dispersion- A Bicentennial tribute*. Kentucky: French Forum Publishers
- Vassnes, Bjørn. (1985). *Gjenoppdagelsen av mennesket – det nye paradigmet*. Oslo: Gyldendal
- Watzlawick, Paul, Janet Bavelas & Don D. Jackson. (1962). *Pragmatics of Human Communication*. New York: W.W. Norton & Company

White, Michael. (2006). *Narrativ Teori*. København: Hans Reitzels Forlag

Wilson, Arthur M. (1957). *Diderot: The Testing Years, 1713 – 1759*. New York: Oxford University Press

Wittgenstein, Ludwig. (1997). *Filosofiske undersøkelser*. Oslo: Pax Forlag A/S

Ølgaard, Bent. (2004). *Kommunikation og økomentale systemer- en introduksjon til Gregory Batesons forfatterskap*. København: Akademiske Forlag.