

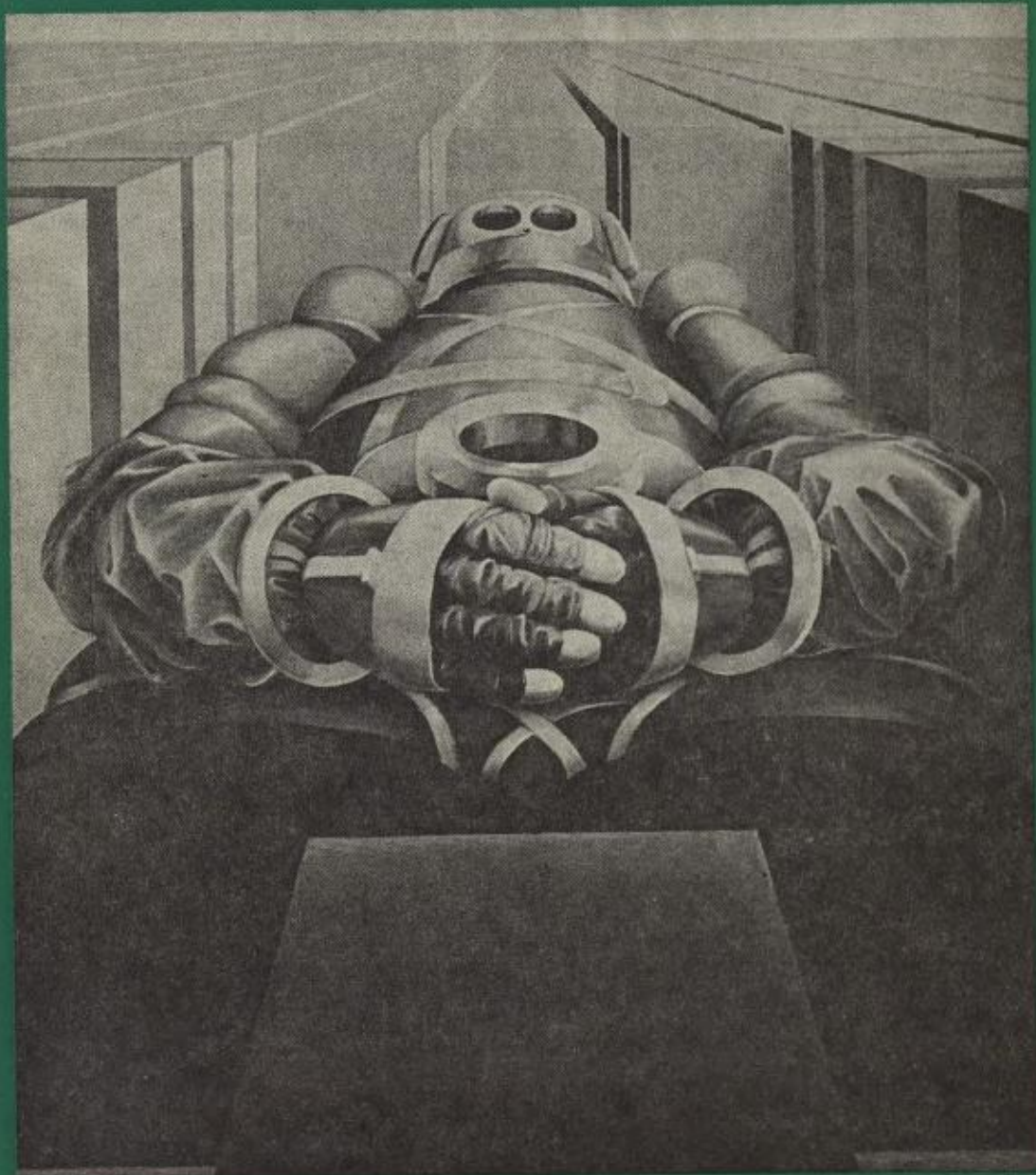
Mister vi friheten?

DYADE

DOBBELT-NR. 1 — 1976

LØSSALG

Kr 12,-



TIDSSKRIFT FOR KULTUR — FILOSOFI — SAMFUNN

kauf

FRIHET — MOT GRENSEN

Historien fanger oss ved unnfangelsen. Vi trekkes inn i livets strøm av hendelser. Noen gode, noen vonde, — formende erfaringer som gradvis bygger opp et jeg med særpreg og egenart. Formet av erfaringen, utenfra og inn, bygges en personlighet opp. Historisk personlighet.

— tanker idag....

Vi må si ja til verden selvom vi ser meget vi gjerne ville forandre. Uten å gå inn — og akseptere mine funksjoner som menneske i historien, taper jeg frihet — står i fare for å bli schizofren, ulevet.

Inntreden i historien — i samtiden — til deg og de andre — her og nå — er egentlig en spennende og oftest stadig befriende prosess. Den gir økende frihet. Jo mer jeg går inn i verden, — jo mer jeg tar imot dens utfordringer, sorger, gleder og vansker — desto mer har jeg mulighet til frihet — til å leve, være, skape, lide, gledes. Vekst til en grense.

Men jeg er formet av historiens tilskikkelser, binder også. Det venner oss til én kultur, én referanseramme, én måte å tenke og reagere på. Med en annen bakgrunn, andre erfaringer ville jeg være anderledes — kanskje finere, kanskje mer bundet, — i allefall

en annen. Men noe ville vært det samme, — uforandret av tid, kultur og ramme.

Hvem er jeg? Mer enn et produkt av historien. Hvem er jeg? Du lurer kanskje også.

Jeg har vokst til, historien har jeg gradvis tatt opp i meg og blitt del av. Men frihetstrangen i meg fant ikke endelig mål med dette. Den søkte videre — ville sprengte grenser som var ukjente. Mer inn i verden — var uten gevinst. Ikke lenger utenfra og inn. Vinden skiftet retning. Det begynte å brenne.

Ilden ble tent i sprekke der historiens omhyllende form begynte å løsne rundt min kropp og sjel. Kraften brenner i meg — lydløst, men voldsomt. Jeg kunne dø uten å miste det vesentlige. Jeg kan leve uten frykt — også mot stormen fra samtiden.

Hvorfor kunne jeg si hva jeg tenkte, følte og mente selvom de torturerte og pinte meg, selvom de dyrket og hyldet meg? Min etikk er ingen taktikk for fremtidsdrømmen.

Nei, jeg ville fullbyrde, — være nå. Stadig *akkurat nå*. Jeg kunne si hva som var sant fordi historien ikke kunne ta mer fra meg. Liv utover historien. Derfor brølte jeg mot dem: tyranner!

Frihetens grense var nådd og overskredet. Jeg fant den som en stille elv i stjernenenatten: frihet er forpliktelse uten tilknytning, kjærlighet uten plan, stille uten tomhet.

DETTE NUMMER AV DYADE

er et dobbeltnummer — det siste i 1975 og det første i 1976. På grunn av Postverkets bestemmelser kan vi ikke kalle det nr. 6/75 og 1/76, men det er det det er.

Dobbeltnummeret tar opp sider ved vårt frihetsbegrep, — prøver å avklare enkelte av de idealer vi har omkring frihet og rettferdighet i vår kultur. Arbeidet med stoffet har krevet meget tid og ettertanke. Syn som kommer frem i bladet, deles ikke nødvendigvis av redaksjonen, men er etter vår oppfatning med på å aktualisere nye aspekter ved denne erkjennelsesproblematikk.

INNHold:

Magne Haug og Rolf Brandrud:

| | |
|--|-------|
| <i>FRIHET OG SAMFUNNSFORM</i> | s. 5 |
| <i>MENNESKET OG DETS AUTORITETER</i> | s. 13 |
| Om den vesterlandske frihetsmyte. | |

Lasse Thoresen:

| | |
|---|-------|
| <i>FRIHET — ER DET Å HA EN MENGDE ALETERNATIVE VALGMULIGHETER</i> | s. 19 |
| <i>AUTORITÆR — ET MODERNE SKJELLSORD</i> | s. 28 |

Guttorm Fløystad:

| | |
|-------------------------------------|-------|
| <i>FRIHET OG DETERMINISME</i> | s. 30 |
|-------------------------------------|-------|

Eirik Jenssen:

| | |
|---|-------|
| <i>ÅYN RAND OG GRUNNEN TIL FRIHET</i> | s. 37 |
|---|-------|

Jon Wetlesen:

| | |
|--|-------|
| <i>SPINOZAS FILOSOFI SOM EN VEI TIL FRIHET</i> | s. 40 |
|--|-------|

Anders Lindseth:

| | |
|---|-------|
| <i>HINSIDES FRIHET OG VERDIGHET</i> | s. 45 |
|---|-------|

Siri Gjessing:

| | |
|-----------------------------------|-------|
| <i>FRIHET FRA LENGSLER?</i> | s. 58 |
|-----------------------------------|-------|

DYADE, Frimannsgt. 22, Oslo 1.
Postgiro 20 94 23. Abonnementet løper til skriftlig oppsigelse foreligger.
Ettertrykk forbudt uten avtale med redaksjonen.

REDAKTØRER:

Ailo Gaup
Carl Henrik Grøndahl
Torbjørn Hobbøl
Are Holen (ansv.)
Anders Lindseth

FORRETNINGSFØRER:

Kari Lem

ANNONSER:

Øyvind Ellingsen



FRIHET OG SAMFUNNSFORM

AV MAGNE HAUG OG ROLF BRANDRUD

DEL I: FRIHET AV MATERIE?

Vi starter med en påstand: Vår samtid har et materialistisk frihetsbegrep knyttet til betingelser ved ytre levevilkår og samfunnsstrukturelle forhold. Noe enklere sagt, betyr da frihet å ha normal levestandard, politiske rettigheter, yttingsfrihet, rettssikkerhet osv. Kjennemerkene på frihet knyttes til ytre, samfunnsrelaterte forhold og ikke til egenskaper hos individer. Lytter vi til pågående debatt om våre forhold, oppfanger vi stadig signaler om at friheten ennå ikke er nådd grunnet sosiale forskjeller, økonomiske ulikheter og ujevn maktfordeling m. v.

Kravet om materiell likhet og utjevning har naturlige bakgrunn i det materialistisk funderte frihetsbegrep. Rettferdighet tilsier da at det materielle grunnlag for frihet må deles likt. «Til hver etter behov, fra hver etter evne.» Å disponere materielle goder øker den-

ne frihet. En bil gir større bevegelsesfrihet, å eie avis gir mulighet til å påvirke mange, en fabrikk gir frihet til å styre en organisasjon. På denne måte henger materiell frihet nært sammen med makt. Materialistiske frihetsorienteringer aksenterer betydning av politisk makt. Politikk, velferd og frihet blir sammenvevede begreper.

Den som skal få etter behov, må ikke være forpliktet av innsats for å få hva han trenger. Etter denne tankegang kan derfor materiell frihet først vinnes når en person er behovsdekket og relativt fornøyd — om det noen gang skulle skje. Å være avhengig av å måtte arbeide blir da ufrihet. Innsatsen vi skulle yde må således ha preg av frihetsaktivitet, utfra egen lyst og evne, ikke påbud. Individet skal ha rett til arbeide, men ikke plikt til det for å opprettholde tilværelsen.

«Kjennmerkene på frihet knyttes til ytre, samfunnsrelaterte forhold og ikke til egenskaper hos individer — vårt samfunn har et materialistisk frihetsbegrep, politikk, velferd og frihet blir sammenvevet.» Bildet er fra studentoppøret i Paris i 1968.

Ut fra det materielle frihetsbegrep er ikke godene likt fordelt pr. idag. Utjevne omfordeling blir da også viktigste aktivitet for virkeliggjørelse av frihet i samfunnet. Variasjon og ulikhet er gjennomgående ved alle forhold i naturen. Slik også blant mennesker; noen sitter med mer, men til forskjell fra i naturen, oppfattes øvrige som utbyttet. Det materielle frihetsbegrep rettferdiggjør en moderne akt av menneskelig påtrykk for forandring: KRAVET. Bli med å kreve — og du blir aktiv med i progressiv frikjøringskamp. Krev av staten, arbeidsgiveren, læreren, the establishment. Den som krever er alltid syndfri. Kravet er den svakes rett, — den sterke kan aldri kreve uten å være autoritær, fascistisk eller undertrykkende.

Kravets berettigelse bekreftes i samtiden. Den som krever får snarere imøtekommelse enn den som forsiktig anmoder og begrunner. I vår tid er det ikke hvor godt og rimelig man kan begrunne sine argumenter, men hvor meget press man kan legge i sine krav som synes å avgjøre hvor langt man bli tatt til følge. Saksforhold avgjøres da snarere ved makt og press enn ut fra rettferdighet.

Tilværelsen blir således en stridsplass om materiell fordeling og makt. Både i marxisme og darwinisme gir dette seg klare uttrykk i grunnoppfatning av tilværelsen som «kamp». Periodevis kan klassekampen tilsløres av tilsynelatende harmoni, hevder marxismen, men det er utelukkende fordi menneskene ikke erkjenner den som tilværelsens dypeste realitet. I kampen vil alltid noen være sterkere enn andre og kunne utprøve «den sterkestes rett». Bare innsats ut over enkelt-menneskets individualitet kan sikre den svakes frihet — gjennom gruppen, fagforeningen, strukturen eller proletariatets diktatur.

Marxismen og dens ideologiske derivater preger meget av vår samtidenkning og orientering. Overalt hvor den gjør seg gjeldende bringes ulike fraksjoner i uforsonlig strid. Det beste grunnlag for dialektikk praktiseres ved at man arbeider for å finne frem til hovedmot-

setningen i enhver polaritet. Men i stedet for å gå inn i synteser, tar den ene fraksjon retten i sin besittelse ved å solidariserer seg med «folket». Alle motsetninger føres tilbake til klasse-motsetninger i en mistenkeligjørende interessekamp. Den som identifiseres med «folket» har *alltid* rett. Andre grupperinger kan utfra marxistisk grunnsyn aldri ha rett fordi man anses forblindet av posisjon og bakgrunn.

Det uforsonlige element kommer altså inn ved at ene siden naturbestemt alltid har rett. Marxismen er en kryptisk metafysikk hvor utviklingsgang i siste instans er bestemt av egenskaper nedlagt i materien og dens prosesser. Ikke Gud eller åndskrefter, men materiens struktur styrer historien.

Sosialistisk og marxistisk tankegang trukket til ytterste konsekvens definerer moral utfra fremtidsvisjon av idealsamfunnet. Den som i dagens aktuelle situasjon er identifisert med «arbeiderklassen» kan i dypeste forstand ikke være urettferdig — bare sosialisten/marxisten kan i ytterste forstand være et moralsk individ. Denne moral er ikke en etikk for nuet, men til virkeliggjørelse av et mål i fremtiden. De moralske gjerninger kan ikke fullbyrdes nå, men først i utopiens fremtidige virkeliggjørelse.

Ved makt og styrke gjennom selvdefinert solidaritet bestemmes rett og galt. Grunnlaget for frihet og rettferdighet er da resultater av taktiske sosiale og politiske prosesser, bestemt av et eller annet tilfeldig flertall. Almen forståelse for rettferd underkjennes i det de på «rette siden» i fordelingskampen har monopol på moralforståelsen. Tale om objektiv rettferd anses som skjult forsøk på kontroll og undertrykking.

Hva vår tid trenger er neppe slik frihet, vunnet ved politiske midler i bestrebelse på krisemaksimering. I stedet for at ulikheter skal oppfattes som truende kan de snarere virke befruktende om vi kan møte dem med respekt. Men når ene part har rett, blir ulikheter straks truende og inviterer til utvikling av videre maktapparat for å oppretthol-

de den ene sanne politiske visjon i praksis.

Dette er intet forsvar for sosial og økonomisk urettferdighet, heller ikke for den sterkeste rett. Hva vi anser være problemet i dag er at de naturlige forskjeller som eksisterer i vårt samfunn er for lite uttalt etter mange års styrings og ensrettingspolitikk. Vi har fått et konturnøst og lite inspirerende samfunn hvor flerfoldighet ikke stimuleres. Dette er følgen av det materielle frihetsbegrep fordi rettferdighetsoppfatningen er politisk og ikke etisk.

Marxisme er en ytterfløy i vårt sam-

funn som få virkelig sympatiserer med. Allikevel har mange av denne ideologis verdier fått gjennomslagskraft i andre politiske og kulturelle grupperinger. Den rettferdighetsforståelse som har materielt utgangspunkt er en slags sekterisk og ikke universell moral. Den dømmer egne og andre med ulike mål. Den ene siden har absolutt rett — utfra makt, ideologi og politisk analyse. Den «frihet» dette kan tilby, er således bare frihet for den som konformerer med ideologien, frihet til alternativ visjon dømmes gjerne som reaksjonær eller svermerisk.

DEL II: BEGRENSNINGER OG VI

Absolutt frihet til utfoldelse av lyster, idéer og impulser er en illusjon. Utfoldelse er og har alltid være begrenset, av materielle årsaker, fellesskapet med andre mennesker, samfunnets lover og forordninger, de fysiske naturlover, samt ens egen intelligens og følelsesmessige åpenhet.

Etter et visst samråd med velgere og interesseorganisasjoner beslutter de politiske instanser hva som skal oppfattes som rett og galt i relasjon til samfunnsutviklingen. I vår samfunnsform er det formelt staten og politikerne som setter grenser for hva som skal tillates innenfor fellesskapet. Det anses som det offentliges oppgave å sette målsetning og omdanne samfunnet. Midlene er økonomisk dirigering, lover og forordninger.

En samfunnsvitenskapelig forsker skal engang ha regnet ut at Ola Nordmann i gjennomsnitt bryter offentlige bestemmelser 7 ganger daglig. De fleste har lite av dårlig samvittighet for disse overtredelser; gjennomreguleringen av samfunnet stemmer ikke overens med vår

personlige rettsfølelse. Det er avstand mellom hvordan styrende myndigheter mener vi burde være og hvordan vi selv virkelig fungerer. Man kan spørre seg hva denne avstand kommer av. Forholdet kan neppe avfeies med å tilskrives vår slapphet. Det fortøner seg som vi er inne i en verdirelativisme — det er opp til enhver å avgjøre hva som forstås som rett og galt. Samfunnsflertallet er likt som betrodd ikke bare er fritt valg i praktisk gjerning, men også i moralske spørsmål. Når fellesskapet gir påbud og restriksjoner, eksisterer ingen *indre* grunner for hvorfor disse bør følges, bare ytre grunner. I etisk forstand står man ikke ansvarlig overfor mer enn likeverdige personer; de har like lite myndighet til å gi moralske påbud som en selv. En hver ser seg berettiget til å skape sin egen moral, ikke utfra åndsforankringer, men ens umiddelbare pragmatiske situasjon. Moral og politikk er sammenblandet. Vi vil i det følgende prøve å se hvilke historiske grunner som kan ligge under disse forhold i samfunnet.

DEL III: SAMMENBLANDING AV POLITIKK OG ETIKK



*Middelalderkirken:
Guds evige lover
styrer menneskenes
moralske og sosiale
liv — mennesket
kan ikke skape ny
rett, bare finne nye
uttrykk for den ver-
densorden som er
gitt.*

Middelaldersamfunnet var organisert helt anderledes enn vårt. Det var lagdelt med én samlende faktor: Kirkens enhet og universalitet. Alle samfunnslag var gjennomsyret av forestillingen om at forhold mellom mennesker var styrt av Guds evige lover, nedlagt i naturen, *lex naturae*. Slik tyngdeloven styrer stensens fall til jorden, hadde Gud skapt lover

som styrte menneskenes moralske og sosiale liv. Sedvane — keiser — kirkerett var forsøk på å uttrykke denne evige rettsorden. Mennesket, om det var konge, pave eller tigger kunne ikke skape ny rett. Det kunne bare prøve å finne frem til uttrykk for allerede gitt verdensorden.

Denne orden hadde enhver bevissthet

om gjennom sin rettsfølelse. Kongen eller annen øvrighet kunne ikke forandre lover og rettigheter egenmektig. Dette fordi alle hadde mulighet til å kjenne Guds orden gjennom sin rettsfølelse. I middelalderen hadde mennesker indre grunner for etisk livsførsel idet brudd på sådan ville være å sette seg ut over Guds lover og gjøre seg verdig til straff. Den individuelle rettsfølelse hadde sin veileder gjennom tradisjonen. Tradisjonen sikret balanse i systemet og sikret at ingen samfunnsgruppe tiltok seg nye og utvidete friheter på andres bekostning.

Moral er altså i dette syn ikke hva mennesker kan bestemme seg for gjennom et fellesskap. Derneft anvises tradisjon og individuelle rettsfølelse som hjelpemiddel, tradisjon oppfattes som nedfelt innsikt i de evige lover, — rettsfølelsen som instrumentet med hvilken hver enkelt kan avgjøre hva som er rett og riktig. I samvirke mellom tradisjon og rettsfølelse ligger muligheten for å vurdere om ny rett er i samsvar med de evige lover.

Det middelalderske system ble brutt ved reformasjonen. Kirkens universalitet ble sprengt. Fremdeles rådet forestillingen om *lex naturae*, men i tallrike protestantiske stater var det fyrstenes oppgave å fastslå hva som var rett kirkelære, etter Guds vilje. Grunnlaget ble derved lagt for «enevelde av Guds nåde». I denne samfunnsform sto kongen alene ansvarlig overfor Gud. Han kunne omdanne lovene som han ønsket, uavhengig av tradisjon og folkelig rettsfølelse. Befolkningens enighet eller uenighet med kongen var undeordnet. Folket tilkjentes ingen selvstendig mulighet til å vurdere rett og galt.

Med reformasjonen var ikke lenger etiske og religiøse spørsmål primært bestemt av åndsinstitusjoner, men underlagt politisk ledelse. Dette var med på å legge spiren til det materielle frihetsbegrep; frihetsforståelse knyttes til politisk virkelighet, til velferd, økonomisk system og samfunnsstruktur.

Den franske revolusjon sprang ut av

eneveldet: da avstanden mellom kongens vilje og folkets ble for stor sprakk systemet. Idémessig ble den franske revolusjon en videreføring når det gjaldt forholdet til lovgivning. Før var det kongen, nå fikk folkeflertallet og folkeledelsen noe av samme funksjon som tidligere den enevelde hersker: å fastslå hva som burde være lov og så få det vedtatt og satt ut i livet. Vi merker dette også i vårt samfunn. Det er staten og politikernes oppgave å lage lover som skal forbedre befolkningen og sikre dens frihet. Denne holdningen er den motsatte av middelalderens. Hos oss ønsker vi å oppdra folkets rettsfølelse i samsvar med politisk inspirerte etiske idéer, i ønsket om å bruke rettsfølelsen som hjelpemiddel til å lage en god samfunnsorden. Den etiske oppdragelse politikerne bedriver er politisk begrunnet, ikke utfra enslags åndsforankring.

Den middelalderske rettsfølelse har fått sin videreføring i det engelske samfunnssystem. Her har man aldri hatt gjennomgripende samfunnsstormer. Samfunnssystemet er vokst frem gjennom århundrenes behov for å regulere forholdet mellom mennesker. Samfunnet er dermed ikke bygd på ideelle politiske forestillinger om hvordan samfunnet bør være, men på praktiske forordninger sprunget ut av virkelige situasjoner.

Her er vi kanskje ved noe av problemets kjerne: forskjellen på hvordan vi og verden faktisk *er* og hvordan det *burde* være. Et ideelt samfunn som vårt, gir ofte «burde være» større omtanke enn faktiske problemer. Yppersteprestene i denne politiske totalideologi blir de folkevalgte som føler forpliktelse til å oppdra og bestemme også i åndelig-religiøse spørsmål, — et livsområde de ikke er eksplisitt valgt til å gripe inn i. Enda mindre har de posisjoner som folkevalgte er kvalifisert til å ivareta. Politikere er utfra sin stilling mer politisk ennetisk reflektert. Å se seg selv om samfunnsomformer vil lett føre til at det utføres uetisk tvang for å oppøve befolkningen til å leve i samsvar med politiske idealer.

En kirkeminister bør ikke ha autoritet til å bestemme hvilken bibeltolkning som skal anses som rett. Sammenblanding av politikk og etikk, slik vi har, bidrar til å undergrave folks rettsfølelse og tillit til at systemet vil ivareta utfoldelsesmuligheter for individuell frihet. Staten og styrende organer bør se sin oppgave snarere å ordne samfunnsforhold enn å

dømme over dem. Derved vil det også bli mer frihet, fordi samfunnsstyrerne ikke ser det som sin primære oppgave å forbedre befolkningen i etisk henseende. Dette er en oppgave i veiledning for dem med forankring i åndelig liv, — ikke for politiske og økonomiske utøvere av makt.

Folkepartiets liste

ved kommunevalget i Herred den 28. september 1959.

1. Skolebestyrer Arne Abrahamsen, Innbygd
2. Skolebestyrer Arne Abrahamsen, Innbygd
3. Baker Finn Fredriksen, Utbygd
4. Baker Finn Fredriksen, Utbygd
5. Husmor Hanna Haugen, Flatland
6. Husmor Hanna Haugen, Flatland
7. Småbruker Thor Tharaldsen, Fjellstrand
8. Småbruker Thor Tharaldsen, Fjellstrand
9. Installatør Birger Andersen, Utbygd
10. Bestyrerinne Cecilie Berg, Fjellstrand
11. Skipsfører David Christiansen, Utbygd
12. ~~Frisordame Eva Dahl, Innbygd~~ *Birger Andersen*
13. Bonde Fredrik Engelsen, Flatland
14. ~~Husmor Gunhild Foss, Innbygd~~ *David Christiansen*
15. Leketøyfabrikant Harald Gundersen, Flatland

Er dette vår mulighet til å avgjøre hvilke etiske regler som skal være rettesnor for våre liv?

DEL IV: FRIHET ER AV ÅND

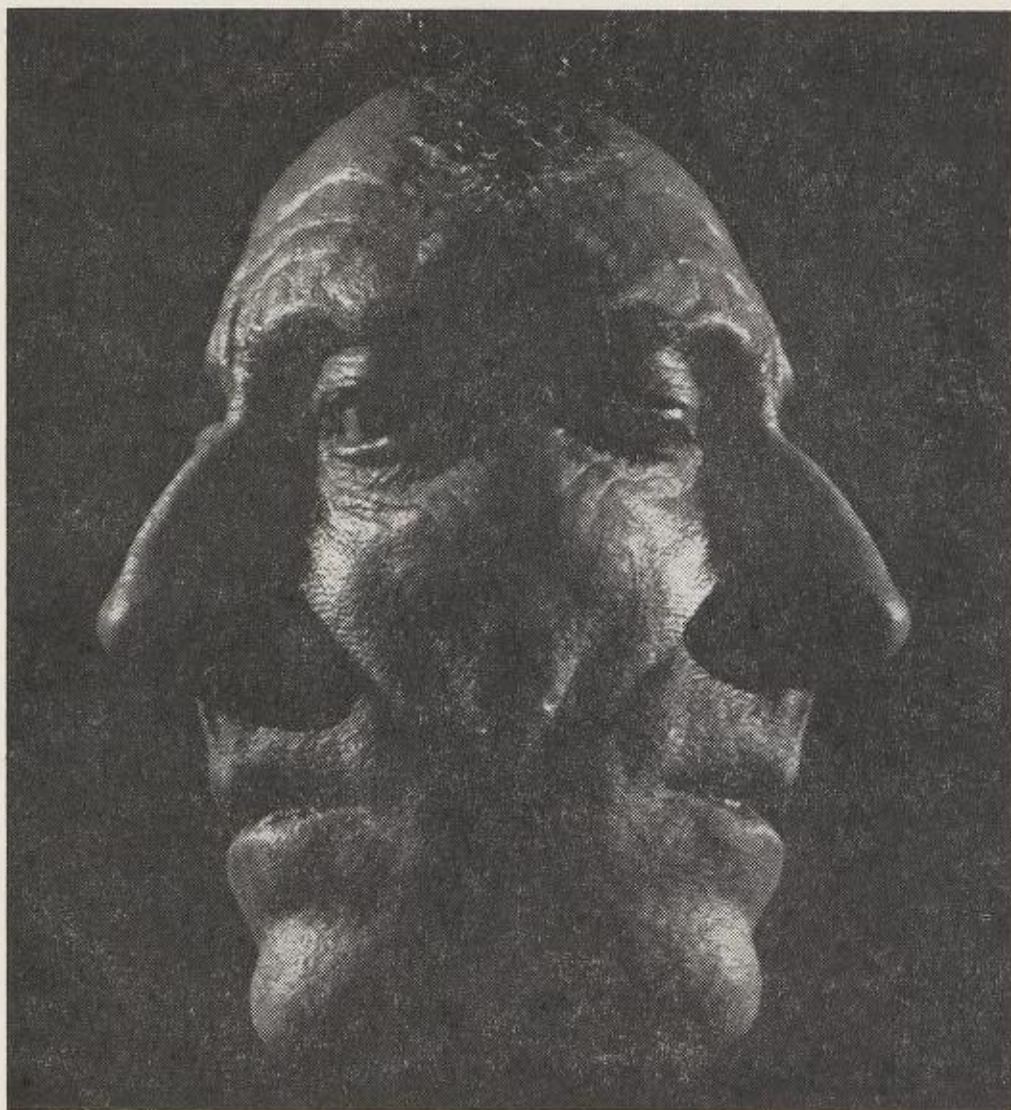
Vi deler ikke syn som hevder at frihet har sitt viktigste utgangspunkt i den politiske virkelighet: levevilkår, velferdsforhold og samfunnsstruktur. Det materialistisk funderte frihetsbegrep forkastes. Velferd og struktur kan via politiske instanser skape gunstige betingelser for frihet, men disse er hverken nødvendige eller tilstrekkelige.

Med et politisk-materielt frihetsbegrep blir raskt tilværelsen håpløs den dag velferd er tapt eller samfunnet kuppet. Den som søker frihet innenfor slik ramme blir rede til passivt å tilpasse seg forholdene om man bare får en viss velferd og ytre trygghet. Blant annet av disse grunner anser vi den politisk-materialistiske frihetsforståelse som uegnet til å minne oss om vår stadige mulighet til frihet også i krig, lidelse og motgang. Menneskets ukrenkelige kjerne av frihet er ikke avhengig av at man har det materielt og politisk bra.

Hvor fikk russiske opposisjonelle sin styrke og frihet fra når de våget å stå frem med hva de holdt for sant og rettferdig — selv om det brakte dem til års

opphold i fangeleire? Hvorfra hentet kristne martyrer sin ro og inderlighet til tross for at de sto overfor en sikker død? I allefall ikke fra velferd og samfunnsstruktur! Politisk-økonomisk makt og styring kan som nevnt tilrettelegge forhold for individets frihet, men ikke garantere denne. Frihet vinnes utelukkende av og i enkeltmennesket, — gjennom modning og innsikt, ikke ved politiske beslutninger, aksjoner og ikke gjennom kollektive bestrebelser. Håpet om frihet bor i mennesket, ikke i samfunnsformer eller politiske ideologier.

Nei, frihet slik vi ser det, representerer en aktualisering av menneskets dypeste eksistensielle realitet. Frihet vinnes ved å gå ut over det materielle, ut over den grunnleggende usikkerhet som er kjernen inntil åndskreftene har tatt fastere sete i oss; det er tapets gevinst. Frihet — er indre frihet og utgjøres av noe som ikke er sosialt produsert, men fremstår når eksistens og identitet er forankret bakenfor det timelige, historiske bestemte i vår personlighet og dens relasjoner. Frihet er av ånd.



Mennesket — sin egen autoritet? Denne frihetsmyten bygger på et materielt frihetsbegrep: får jeg mer, får du mindre — tilværelsen blir en kamp preget av fiendtlig konkurranse og mistro. Men det forholder seg ikke slik med frihet — deling gir stadig mer til flere.

MENNESKET OG DETS AUTORITETER

OM DEN VESTERLANDSKE FRIHETSMYTE

I den euro-amerikanske kultursfære har vi viklet oss inn i frihetsmyte som berøver oss viktige muligheter. Artikkelen beskriver frihetsmytens vesen nærmest som en forførende flirt; den får oss til å glemme underliggende eksistensielle usikkerhet og appellerer istedet til ubeskjeden tillit overfor et høyt selvbilde. Troen på at «enhver skal være sin egen autoritet» legger inn fiendskap og avstand mellom mennesker. Denne myte om frihet gjør oss manipulerbare for «ledere» som tilslører sine motiv bak gruppens og demokratiets troverdighet. Myten gjør at vi jakter etter frihet på måter som bærer i seg trussel om tap av nettopp hva vi ønsker.

Det er del av våre vesterlandske frihetsidealer at mennesket skal være sin egen autoritet, — selvstendig og uavhengig. I dette ligger stort håp til våre egenmuligheter når det gjelder å forstå, skape, være, innta standpunkt til vår tilværelse. Idealt er det vesterlandske mennesket rasjonelt, skolert og politisk bevisst.

Frihetsmyten er behengt med klare normer som preger oss. Det vurderes som bra når en person refererer til seg selv om autoritet for gjerning og tanke uten å ta ansvar for andre enn seg selv. Å forholde seg på andres vegne blir raskt formyndende, overbeskyttende — eller kanskje karest uttalt: autoritært. Vi er jo alle like, — derfor trenger vi ikke ivareta andre behov enn våre egne.

Likedan får det straks negativ valør om noen kommer i skade for å avsløre at en annen fungerer som ens autoritet. Sproget rommermengder av uttrykk med implisitt avstandtagen til slike trekk: man karakteriseres som underkastende,

selvutslettende, aggresjonshemmet, fars- eller morsbundet, persondyrkende, u-selvstendig, ukritisk etc. etc. — slik ingen vil eller bør være. Særlig ille regnes det å benytte et objekt som subjekt, — dvs. man tar etter trekk fra f. eks. Elizabeth Taylor, Ho-Chi-Min eller Guru Maharaj Ji.

Det moderne mennesket skal altså være sin egen herre og normsetter. Å tro på Gud, monarkiet eller tradisjon tilhører foreldede forestillinger hvor man aksepterer mer enn formelle autoriteter, — noe som vil virke undertrykkende på vår selvrespekt. I dette perspektiv blir blant annet gudstro stående i veien for virkeliggjørelse av frihetsidealet. Det synes å være et almenkulturelt valg å vrake Gud til fordel for egen selvrådrett. Skal vi bestemme over oss selv må vi råde grunnen *alene*, Gud ute-stenges, — blir noe som ikke passer inn i vårt system eller noe vi ikke får forhold til. Religiøs livsproblematikk anses neppe som sentralt akkurat nå. Mange hevder da også at vi lever i

etter-kristen tid; vi er «fri» religionens knugende åk.

Siden alle er like, kan vi bare akseptere andre som formelle autoriteter. Moderne tenkning gjør opprør mot at noen eller noe kvalitativt kan stå over oss — eller *være* mer enn vi selv er. Mennesket skal og bør selv forme sin egen livssituasjon enten alene eller kollektivt. Ved å se oss selv under en synsvinkel som bekrefter troen på egen autoritet har vi mulighet til å praktisere frihet.

Mytens verdier om frihet kan kanskje kondenseres i følgende: det er positivt å være egen autoritet, mens det er negativt å ha en annen som sin autoritet — men også det å forholde seg slik at man fungerer som autoritet for andre.

REALITET BAK MYTEN?

Hva slags manifestasjoner og hvilke illusjoner avler en slik myte, vil man naturlig spørre. Vi skal ikke her forsøke å gi endelig svar, men berøre enkelte momenter.

I erkjennelse av at vi dypest sett står alene, — er ensomme, er det neppe mange av oss som med tyngde tør hevde å ha eksistensiell sikkerhet for at nettopp hva vi tror, er sant, hva vi mener, er riktig. Derimot opplever vi usikkerhet og famling når vi tidvis må stå alene på oss selv og velge, ta avgjørelser uten å ha noe å støtte oss til annet enn vårt eget. Angst kan fange oss i slike stunder.

Som mennesker er vi vel gjerne mer eksistensielt usikre enn vi til daglig liker å innse. Usikre på hva vi tror vi vet, — på hva som er rett og galt. Dette er vel egentlig nokså fundamentalt for oss. Allikevel er den egnet til å tjene som godt utgangspunkt for menneskelig vekst. Hva angår tanke, følelse og gjerning forteller usikkerheten oss hvor vi er uferdige og hvor vi synes avklaret i forhold til det aktuelle. Åpenhet mot usikkerheten utgjør en betydelig ressurs.

NOE Å SKJULE

Men selv om grunnleggende usikkerhet egentlig er vår styrke, behandler vi den oftest som en svakhet vi ønsker å skjule. Den som viser usikkerhet fortoner seg kanskje nettopp da som en uten egenautoritet og uten evne til å leve opp til mytens fordring; man er av dem som snarere har behov for andres råd, motforestillinger og vurdering. Dette oppleves lett som ubehagelig, — assosiert med å blottstille egen mindreverdigheter eller utilstrekkelighet. Man er taper etter mytens normer.

Frykt for denne åpenhet gir derfor gode grunner for isolasjon: fra andre mennesker og fra noe av det grunnleggende i oss selv. Vi får behov for å gjøre oss *usett*. Våre innerste forhold blir hemmeligheter, tilslørt for egen, men mest for andres skuen. Vi har noe å gjemme, derfor noe å miste, noe å holde på og forsvare.

Det stadig uferdige i oss avlases, slik forblir det sjelden berørt av modifierende livserfaringer; hvor vår hemmelighet hviler forblir også våre mest ureflekterte og ubearbejdede sider.

FIENDSKAP TIL ANDRE

Gud blir farlig hvis han ser alt hos oss. Andre mennesker likeså. Å gjenomskue vår hemmelige svakhet og skjulte manøvre blir en forbrytelse; den som våger, dømmes raskt som autoritær, umyndiggjørende, reaksjonær eller en med tilrøvet ufortjent makt. Vi er alle like — derfor skal ingen se mer enn andre uten selv å bli dømt og mistenkeliggjort.

Men vår egen «svakhet» lar seg ikke totalt dølgjes. Andre menneskers innsikt blir derfor potensiell fiende til vår egen autoritet, — andre truer og kan ta den fra oss. Vi lever derfor mest betryggende ved å holde god psykologisk avstand — seksuelt, som i arbeide. Da beholder jeg bare ansvar for mitt og forpliktes ikke lenger enn mitt eget. Andre må lide eller gledes med sitt.

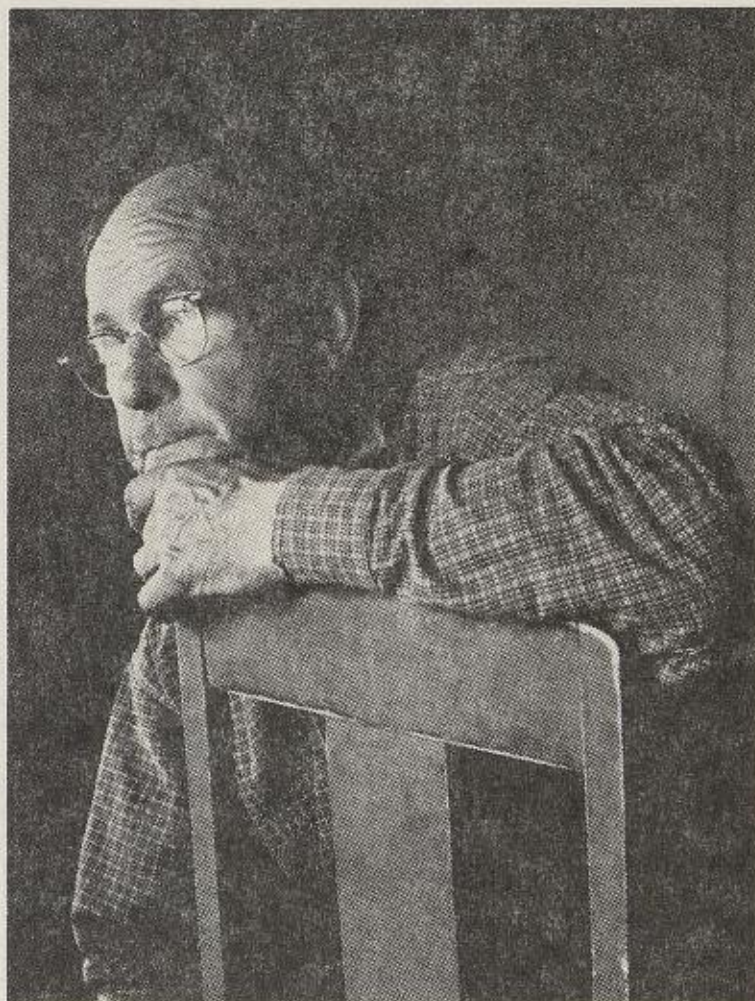
Jeg har mine behov og ivaretar dem — du har dine og er selv ansvarlig for hva du gjør. Denne avstand personer imellom er vel større enn hva gjennomgående er nødvendig for å etablere mellommenneskelig forhold. Mytens psykologi blir ikke relasjons-psykologi, mytens frihetsbegrep er et materielt frihetsbegrep: får jeg mer, da får du mindre — tilværelsen blir en kamp preget av

fiendtlig konkurranse og mistro. Enhver må sikre seg sitt.

Men det forholder seg anderledes med frihet og kjærlighet enn med materielle goder som penger, formell makt og mat: deling gir stadig mer til fler.

Avstand, isolasjon, mistenksomhet eller fiendskap til andre er således noen konsekvenser av frihetsmyten.

Vi er usikre — og forholder oss som om vi ikke var det. Eksistensiell usikkerhet sammen med det faktum at vi umulig kan ha et reflektert forhold til alt, åpner oss for manipulasjon.



BEHOV FOR LEDELSE

Hvis i det hele tatt noen, så er det få av oss som greier å ta stilling til alle forhold innen samtiden — mellommenneskelig, vitenskapelig, kulturelt, religiøst, politisk, etc. I mangt må vi hente fra andre om enn dette selvsagt kan gjøres på måter fra det helt umodne til det mer modne. Opprettholdelse av myten om at hvert menneske skal være sin egen autoritet tvinger oss i en viss utstrekning til å forholde oss som om vi hentet alle standpunkter ut fra oss selv. Om så var tilfelle ville vi jo klart fungere som vår egen autoritet. Men behovet for ledere og ledelse — hjelp til forståelse, til å skille mellom klokt og uklokt, rett og galt — forholdet lever fortsatt i oss.

Frihetsmyten bringer oss inn i et paradoks: vi er usikre — og forholder oss som om vi ikke er det på samme tid. Vi vet ikke, og må allikevel vite.

Normen om at ingen skal være vår autoritet binder oss. «Vi fødes som originaler og dør som kopier», skrev en av våre diktere. Men skal vi fremstå som originaler, som egenautoriteter, uten indre grunnlag må vi foreta en manøvre hvis myten om egenautoritet skal bevares. Vi får grunn til å skjule at i mange spørsmål henter vi oppfatninger fra andre — fra kirken, fra partiet, fra kadren, våre foreldre, samfunnets tradisjoner, personer som har gjort inntrykk på oss eller fra grupper innen den aktuelle debatt. Eksistensiell usikkerhet sammen med det at vi umulig kan innta reflektert stilling til alt, gjør oss rede for manipulasjon.

I vårt eget indre består denne manøvre i å tilsløre våre mange faktiske autoriteter, — dem vi har lånt fra til å bygge opp eget særpreg. Det moderne menneske vil gjerne fremstille sin egenart som noe med rot i det selv— dets formende autoriteter og overleveringer gjøres skjulte. Følgen blir nødvendigvis uklar identitet. Det blir vanskelig å adskille hva som faktisk er en selv og hva som er lånt fra andre. Tidvis vil identitetskriser oppstå. Ledere og insti-

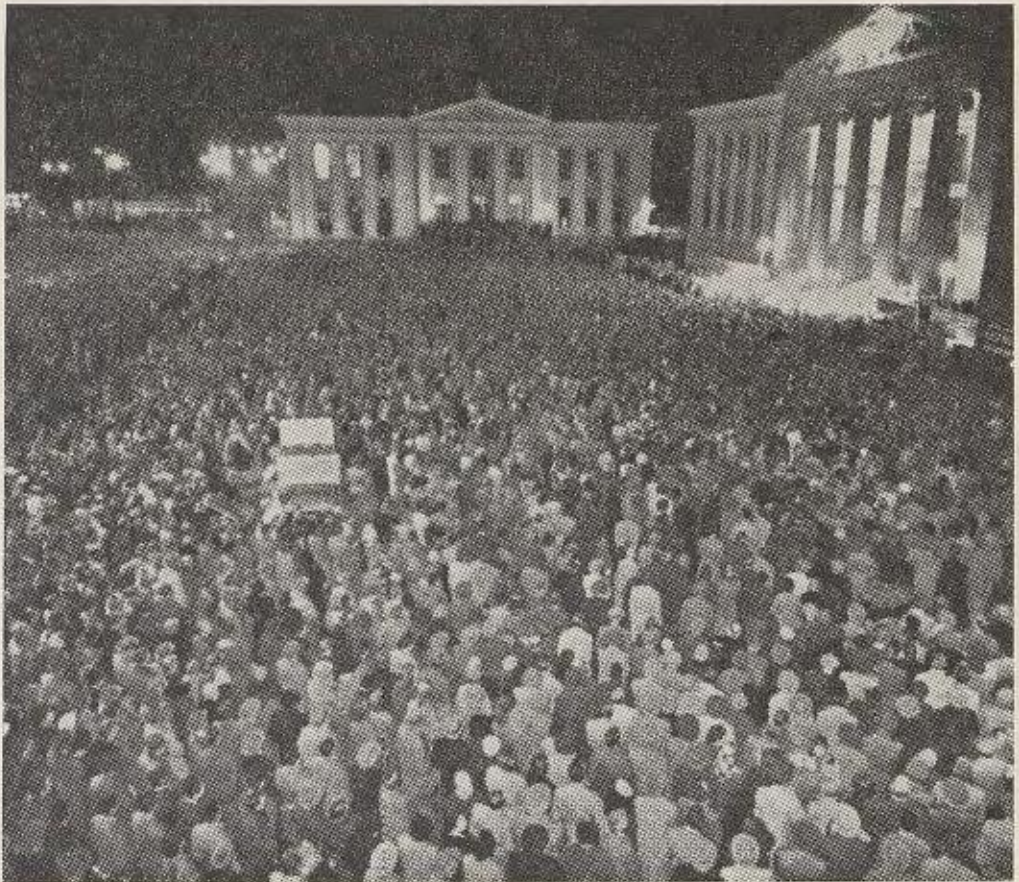
tusjoner som fremstår med klar autoritet om enn hvor redelig og ryddig deres holdning er, forbyr seg mot mytens normer og gjør seg skyldig for straff og forfølgelse. Vi ser da også stadig i samtiden hvordan det mot slike eksponerte autoriteter gjøres opprør, startes forfølgelse og klappjakt — ofte på klart irrasjonelle premisser; de bekrefter ikke mytens verdensbilde og ideal. Kanskje minner de oss endog om hemmeligheten vi selv bærer på, — jakten mot dem næres av frykt for avsløring?

Den moderne, bevisstgjorte person med egenautoritet og respekt for seg selv, kan iallefall ikke hente meninger fra slike autoriteter (personer eller institusjoner). Derimot blir det ofte et kriterium på frigjøring å nettopp inneha de motsatte holdninger.

SKJULTE AUTORITETER

Frihetsmyten skaper grobunn for en ny type lederskap. «Folket» vil ikke lenger se klare lederfigurer, men mer konturløse autoriteter. Den moderne autoritære personlighet, for den finnes stadig, kan således anta helt andre former enn tidligere. Ved å tilsløre sin egen manipulasjon og kommando av andre kan han gå syndfri ved høytyllyt å bekjenne seg til folket, gruppa, demokratiet. Han taler alltid på vegne av andre, ikke seg selv. Slik overholder han mytens betingelse: vi er alle like, jeg bestemmer ikke mer enn deg. Samtidig får han anledning til å dirigere uten å bli direkte identifisert. Folk vil gjerne tiljuble denne neo-autoritære personlighet — han leder oss uten at noen oppdager det.

I «demokratiseringsbølgen» som går over oss ved universitet, bedrifter, skole og ellers fornemmes ofte mere tendens til maktorientering og ensretting enn håndhevelse av demokratiets opprinnelige intensjon: individets rett til å være ulik. Demokratiseringen blir ofte brukt til å innføre skjulte autoritære systemer — hvis ledere ikke er umiddelbart identifiserbare. Vi trenger ledere — en avant garde som i kraft av



Frihetsmyten skaper nye lederfigurer — de som alltid taler på vegne av andre og tilslører sin egen manipulasjon ved høylytt å bekjenne seg til folket, gruppa, demokratiet.

sin innsikt på ulike livsområder kan hjelpe til å etablere frihet og vekst. Det er viktig at deres holdninger og gjerninger er kjent; da vet vi hva og hvem vi skal klarere oss i relasjon til. Da kjenner vi deres feil og svakheter, styrke og karakter. Den skjulte autoritet som frihetsmyten avler, er en trussel for oss alle, vår frihet og vår samfunnsorden.

I denne artikkel har standpunktet vært at folk flest fungerer uten indre grunnlag for å være egen autoritet. Spørsmålet melder seg: kan vi som mennesker overhodet nå en slik forankring at vi kan være egne autoriteter? Har menneske overhodet en slik mulighet innen rekkevidde? Vårt svar er at

vi tror ja. Imidlertid synes frihetsmyten å akseptere som tilstrekkelig en slags selvhevdelse som konformitet til en «pratekultur». Imidlertid synes det nærliggende å tro at hva som må til av modning, livserfaring og vekst for å nå frem til en grad av egenautoritet går langt ut over frihetsmytens nedre rammer. Egenautoritet kan neppe bli et ungdomsfenomen. Det er vår overbevisning at det ligger i menneskets mulighet å nå utover de historiske grenser i seg selv og vinne en indre forankring som gir individet mulighet til å transcendere samtiden, mulighet til å skape sitt forhold til seg selv og verden.

fex

FRIHET — ER DET Å HA EN MENGDE ALTERNATIVE VALGMULIGHETER?

AV LASSE THORESEN



«Valgfrihet i overfladisk forstand er blitt synonymt med frihet. Og i labyrinten av et komplisert samfunn, der materielle muligheter er så mange — i denne labyrint går vi oss lett bort, i det vi gir oss selv inntrykk av å velge uavlatelig, men uten at vi kanskje til syvende og sist begår et eneste skapende og dyptgripende valg.»
(Bildet — fra «2001 — en romodysse.»)

Er man først kommet til et veiskille, enten det er på reise, eller i en livssituasjon, kommer gjerne tre forhold inn i betraktning: Hvor vil jeg egentlig, hva er mitt mål? Finnes det noe sett av normer — et referansesystem eller kart — som kan begrense mine muligheter og lette mitt valg? Hvor er jeg egentlig i henhold til dette referanse-system, hva er min nåværende posisjon med hensyn til mitt mål?

Alt avhengig av hvor dypt-gripende det valg som må tas, er, kan besvarelse av disse spørsmål være temmelig provoserende, ettersom så mange eksistensielle faktorer settes i søkelyset: Hvem er jeg? Hvorfor er jeg? Og kanskje aktiviseres våre tanker om ansvar og skyld, om frelse og fordømmelse.

Behagelig er det ikke å komme til et slikt veiskille, snarere er det forvirrende og angstvekkende. Derfor har vi vel alle utviklet våre strategier for å unngå denne konfrontasjonen med knappstøperen:

— Vi kan benekte eksistensen av noe mål å bevege oss mot, noen overordnet eller høyere-stillet mening, og på den måte gjøre forpliktende valg unødvendig;

— Vi kan forlyve vår nåværende posisjon i forhold til målet, utvikle illusjoner om oss selv som får det til å synes som om et valg ikke var nødvendig (— at vi ikke er modne til å ta det, at vi allerede har tatt det etc.);

— Vi kan — og her kommer vi kanskje til det mest kompliserte tilfellet, der de fleste subtile muligheter for å flykte lurer seg inn; — vi kan anta et referansesystem, en ideologi, en moral eller en tro, som kan gjøre alt fra å rettled oss i valget til å ta valget for oss.

Det er virkelig et spørsmål: *Kan* vi noensinne ta et valg helt alene, — hva har vi egentlig igjen dersom vi fjerner enhver ytre sosial norm, enhver tillært rettesnor, ethvert bånd til autoritet? Står vi da på fast grunn fremdeles — ér vi noe innerst inne, der vi står, ensomme og alene under tilværelsens stjerneklare nattehimmel, — eller føres vi hjelpe-

løse med av vinden og forsvinner virvelende i værdensdypet?

Lar vi våre referansesystemer fullstendig ta ansvaret for våre valg, dersom vi unngår å forholde oss levende, dynamiske og helhetlig til vår tro, hvis vi graver ned våre talenter liksom den dårlige tjener, da står vi, i ytterste forstand med tomme hender, da eier vi egentlig intet når det ytre, som vi var avhengige av, faller bort om dette skjer som følge av livsomveltninger eller når vi dør.

Til syvende og sist er da ikke spørsmålet om tro eller ikke-tro, autoritet eller ikke-autoritet, men om vi genuint og ektefødt *eier* noe i vårt forhold til hva det nå enn må være vi lever henimot, ja ikke bare eier, men om vi, i roten av vårt vesen, og ikke i en sosial og ytre forstand, *er* noe i dette forhold.

Situasjonen som vi innledningsvis skisserte antar etterhvert en underordnet plass — frihet til å velge blir ikke annet enn en tilstand av økt mulighet til å bringe klarhet i sine egne eksistensielle grunnspørsmål, en økt mulighet til å være noe mer i egentligste forstand. Denne tilstand kan aktualiseres av de forskjelligste ytre situasjoner.

Hva samtiden tenker rundt denne problematik, synes villedende ut fra det syn som her presenteres. Det virker som om frihet er blitt ensbetydende med mulighet til å kunne velge forskjellige veier. Friheten på et stort varemarked er større enn i en liten forretning med lite utvalg. Valgfrihet i overfladisk forstand er blitt synonymt med frihet. Og i labyrinten av et komplisert samfunn, der materielle muligheter er så mange, der vi kan synes å ha så mange valg og så stor «frihet», — i denne labyrint går vi oss lett bort, i det vi gir oss selv inntrykk av å velge uavlatelig, men uten at vi kanskje til syvende og sist begår et eneste skapende og dypt-gripende valg.

ER FRIHET MULIGHET TIL Å GJØRE «NOE ANNET»?

Vår ustanselige tilgang på alternativer, på nye og bedre varer, den utbredte

forestilling om at vår lykke beror på *hva* vi forholder oss til og ikke på *hvordan* vi forholder oss, har bygd opp under en myte om at alt forskjellig fra det som er, er bedre enn det som er.

Drømmen om det som ikke er nærværende, dragningen mot det som er annerledes eller eksotisk, finner mange ytringsformer i vår kultur. Mest nærliggende er det å nevne de mange protest- og reform-bevegelser der protesten selv er blitt en livsholdning (ikke noe under at disse bevegelsene stadig splittes innvendig!). Vi finner den i mange mystisk og okkult orienterte sekter med orientalsk tilsnitt, og godkjenner den samme drøm bak økende interesse for uortodokse sinnstilstander fremkalt ved bl.a. drugs. Ekteskap brytes i frihetens navn og i håpet om at noe annet og no nytt er ensbetydende med noe bedre.

Ny er denne dragningen mot det andre ikke, og særlig blomstret myten om det fjerne, uopnåelige drømmeland i det forrige århundre, under den romantiske epoke. Vi kan bare tenke på hvordan den ulykkelige, ut fra sine premisser egentlig uopnåelig kjærlighet ble forgudet — en kjærlighet der drømmen og minnene til sist ble den eneste lykke, mens virkeligheten var kald, umenneskelig og fiendtlig. Det man lengtet etter fantes ikke her, men langt langt — uendelig fjernt borte, og nettopp det at målet er så fjernt, får det til å fremstå for tanken som noe ennå mer forlokkende, noe enda mer perfekt. Et par linjer fra Welhaven kan fremkalle denne stemning:

*«Men om jeg aldrig kan vinde did,
jeg kjenner dog Lokkesangen,
hvor sødt den kaller ved Sommertid,
naar Kvelden har dugget Vangen:
Tirilil Tove
langt, langt bort i Skove!»*

At mulighet til å gjøre noe «annet», visjonen om noe bedre, lengselen etter

det som er fullere og rikere — at disse livs-ytringer trenger representere noe negativt, er ikke hermed sagt: tvert om kan de være kilde til kreativitet og nyskaping. Negativt blir det først når drømmen blir fluktmekanisme, når våre liv får oppfyllelse i drømmen og ikke i virkeligheten, når vi forsøker å unngå at drømmen går i oppfyllelse fordi vi vil bevare den perfekt og utilsmittet.

Mange frihetsvisjoner har ikke tålt konfrontasjonen med virkeligheten, og drømmen om fremtidens forjettede land har vist seg uten kontakt med realitetene når den skulle settes ut i livet. Om dette vitner mange revolusjoner, som sprang ut fra de mest idealistiske motiver, men endte i tyranni og undertrykkelse.

I drømmens verden ligger en slags frihet som nok er besnærende, for tanken og fantasien kjenner ingen begrensning. Og når så drømmen prøves mot virkeligheten kan det vel tenkes at den mister atskillig av sin tiltrekning og kanskje tvinger man virkeligheten, mot naturens vilje, til å formes av ens forutinntatte oppfatning av den. På denne bakgrunn oppstår den forestilling at makt er ensbetydende med frihet.

ER FRIHET MULIGHET TIL Å GJØRE HVA MAN VIL?

For noen tiår siden trodde mange at vestens vitenskap gav mennesket en så godt som uinnskrenket makt overfor naturen. Det var bare et tids-spørsmål når vi hadde fra-vristet den alle dens hemmeligheter, og dermed bli i stand til å gjøre akkurat det vi ville, om det så var å utrydde døden selv. Med en lignende holdning hadde vi vært i stand til ustraffet å røve til oss herredømmet over andre kulturers ressurser og skjebne.

Drømmen om uinnskrenket makt til å gjøre «hva man selv vil» viser seg umoden og barnslig når den skal settes



Det er ikke alle frihetsvisjoner som tåler konfrontasjonen med virkeligheten — mange revolusjoner er endt i tyranni og undertrykkelse.

ut i livet. Definerer man frihet slik, avgrensner man nemlig også frihetens område til å være drømmen og myten.

Vel kan man forsøke å tvinge virkeligheten til å bli i overensstemmelse med drømmen. Det er illusjon å tro at vi kan det. Men det er en illusjon som har vært gitt fruktbar grobunn i vår vestlige kultur: Forført av suksess som vår vitenskap har gitt oss i å beherske områder av våre materielle omgivelser, hypnotisert av myten om det sterke individs rett til uhindret selvutfoldelse, har vi turet frem i imperialistisk overmøt,

erobret og lagt under oss, hersket og kontrollert. Intet mindre enn trusselen om fullstendig falitt, atombomben og økologisk katastrofe, skulle til for å sette i gang en svak, demrende erkjennelse om at noe galt var fatt, at vårt verdisystem og vår livsstil er modne for fundamental omlegging. Et øyeblikk i historien trodde man at vi hadde perfekte redskaper til å realisere herskerdrømmen ubeskåret, nå er det åpenlyst for de fleste at det var viktige forhold som ble latt ute av betraktning.

Hva var det så som ble glemt? At vi var en del av en større lovmessighet, en større sammenheng. Om ikke annet, tvinger den økologiske situasjon oss til å innse dette. Vi kan ikke lenger betrakte forsknings-resultater isolert, uten også å ta i beraktning deres forhold til økologiske og sosiale faktorer. Ved sitt inngående kjennskap til en del av det fysiske univers' lover er det at vitenskapen har gjort sine fremskritt og vunnet sin relative frihet. Den nye innsikt i vår globale økologiske situasjon gjør ikke denne innsikt ugyldig, men påpeker med all tydelig klarhet at innsikten må innordnes i et mer altomfattende og totalt perspektiv.

Frihet utøvet uten hensyn til sin kontekst er destruktiv. Vekst som skjer fritt og autonomt uten hensyn til helheten, er kreftartet, om det er tale om cellene i et legeme, befolkningseksplosjon eller sosial maktutøvelse. Frihet praktisert i virkeligheten er frihet praktisert i forhold til en totalitet. Dette innebærer at frihet praktisert uten hensyn til totalitetens lover er illusorisk. Frihet er bare mulig dersom lovmessigheten som styrer frihetens realiserings-kontekst, og realiserings-kontekstens il dens relevante totalitet, er kjent og behersket. For å ta et konkret eksempel: Kjennskap til kvantefysikkens lover førte til at man oppdaget atomkraften, noe som i seg selv gir en stor potensiell frihet i den kontekst der disse lover finner sin umiddelbare anvendelse. Men med-mindre man relaterer denne kontekst til en større og videre sammenheng (dvs. sosiale, medisinske og økologiske forhold) vil friheten som er vunnet bli av destruktiv art, og enten tilintetgjøre helheten eller også måtte finne sin naturlige begrensning i forhold til den.

KAN FRIHET VINNES VED DEL-ENS LØSRIVELSE FRA HELHET-EN?

Selvsagt ikke, vil man si på bakgrunn av det foregående. Likevel er det så mye

i vår kulturs tenkemåte som synes å antyde at vi kan svare ja på spørsmålet. Den analytiske tenknings triumfer har bidratt sterkt til denne mytedannelsen. Den industrielle revolusjons ide om uavhengighet som uløselig knyttes sammen med frihet peker i samme retning, om enn på mer emosjonelt grunnlag. Det utad vest-européiske syn på individet som noe isolert, alene og derfor utad skulende, kontrollerende, har gitt grobunn for en klatre- og selvhevdelseskultur der hensynet til andre mennesker, gruppen og samfunnet ikke lenger har noen sentral plass.

La oss se nærmere på forholdet helhet/del, eller element/struktur. I en levende organisme under utvikling foregår en stadig vekst. Veksten skjer likevel ikke tilfeldig; den er hele tiden i et balansert forhold til organismen som helhet. Fra å være en relativt diffus og ensartet ansamling av celler begynner det å finne sted en gradvis differensiering av cellenes funksjon i helheten, og derfor også i deres egen interne struktur. Selv om noen deler av organismen får en mer autonom karakter i forhold til andre deler av systemet, skjer det aldri at en del blir fullstendig selvstyrt og uten sammenheng med organismen forøvrig. At alle deler har en såpass veldefinert plass i helheten og forsåvidt kan sies å ha en sterkt begrenset grad av frihet, betyr imidlertid ikke at helheten som sådan er noe lukket eller statisk, slik en gjerne skulle forestille seg det med bakgrunn i gestalt-tenkningen. Helheten er i en kontinuerlig transformasjon, og forandrer seg radikalt over tid, men beholder i dette en kjerne av noe uforanderlig, en slags identitet eller integritet som system. En organisk helhet er ikke noe lukket, i seg selv tilstrekkelig system, men er i ustanselig og ofte dynamisk interaksjon med sine omgivelser: den er med andre ord et åpent system.

Denne innsikt i hvordan organiske systemer fungerer, har vært over-ført til mange andre felter. F.eks. har den vært brukt som modell for veksten som fin-

ner sted i samfunns- og administrasjons-systemer. Det har også vært vist at man kan overføre deler av modellen til vårt språkssystem.

De organiske strukturer representerer en meget høy grad av organisering. Den rake motsetning finner vi i systemer preget av entropi. Her finnes så godt som ingen overordnet struktur, eller noen differensiering av funksjon. Delenes plassering i helheten er relativt tilfeldig, dvs. determinert av lover som ikke står i relasjon til helheten som overordnet prinsipp. Det som særpreger et slikt system er med andre ord en maksimal «frihet» for delene.

La oss sammenlikne det entropiske og det organiske system med hensyn på «frihet»: Kan man si at det entropiske system har en større grad av frihet enn det organiske? Svaret må utvilsomt bli nei. Tar vi for det første delenes påståtte frihet i det entropiske system, viser det seg at hver og en del er determinert ut fra en årsakskjede. I en gass-sky vil f.eks. hver enkelt partikkels plassering være bestemt utfra dens sammenstøt med andre partikler etc. Det er derfor ikke meningsfullt å si at delen i et slikt system har noen reell frihet. Og, for det andre, siden noen overordnet struktur ikke eksisterer, kan vi heller ikke snakke om noen frihet for systemet som helhet.

I et organisk system kan vi i det minste skjelve mellom to hoved-typer av «frihet»: Den ene i systemets evne til å skifte funksjons-nivå eller funksjons-modus. Dette gir systemet en fleksibilitet i å reagere på ytre stimuli, og således også en større selv-bevarelses-evne. Et skifte i funksjonsnivå innebærer at en del av systemet kan fremheves eller utvikles i forhold til helheten, men at delen kan løsrives eller gis fullstendig autonomi, for dette ville nettopp føre til at helhetens ramme ble brutt, og at systemet ville gå til grunne og oppløses i flere delsystemer.

Den andre type frihet vi kan skissere gjelder helhetens evne til å overskride sin egen ramme uten tap av koherens. For å utelukke diskusjonen om det f.eks.

er frihet involvert i biologisk determinert vekst, vil vi begrense vårt emne til drøftelsen av den type helhets-struktur som mennesket kan innflyte på ved sitt eget valg. Dette taes opp til diskusjon i neste avsnitt.

Det ser ut til å være en utbredt tankegang i samtiden, at for å kunne bygge noe nytt, samfunnsmessig som menneskelig, må man først rive ned det som er. En entropisk tilstand der all samordnende struktur er forkastet, ansees altså for å være en ideell tilstand av frihet og det beste utgangspunktet for vekst. Å bryte ned den struktur som finnes, blir derfor den viktigste handling for å bringe mennesket i denne tilstand av frihet. Nedbrytningstanken finner vi representanter for på det samfunnsmessige plan (som rød eller blå revolusjon), og på det individuelle (drugs som bevissthetsutvider, nedbrytning av moral-prinsipper).

Bak denne forestilling lurar en annen av vår vestlige kulturs halv-bevisste myter: At bare vi har funnet den minste bestanddel, kan vi med lethet forklare alt ved hjelp av denne.

På vitenskapens område er denne tankegang gjerne blitt kalt for reduksjonisme. Her synes det som om man tenker seg universet sammensatt av et fåtall byggeklosser, og har man først analysert seg frem til disse vil man bli istand til å forklare alt, og gi neste omgang selv bygge alt. (Verden er «bare» en haug med atomer, all kulturell aktivitet er «bare» fortrenget seksual-drift etc.). Med et slikt utgangspunkt er det ikke merkelig at irrasjonelle allmakts-forestillinger og umodne drømmer om ubegrenset frihet har fått innpass i vestens kollektive kulturgrunnlag. Først i de senere år er man på vitenskapelig hold blitt oppmerksom på helhetens lover, og helhetens mulighet til selvoverskridelse. Hva den erkjennelse vil føre til når den ikke bare blir en vitenskapelig teori forstått av eliten, men får synke inn i vår kulturs tenke- og følemåte og blir en del av vårt verdens-bilde, kan vi ennå ikke vite med sikkerhet. Det reduksjonistiske verdensbilde førte til den industrielle



*Må vi bryte ned for
å finne friheten?
Kan vi forklare alt
bare vi har funnet
minste bestanddel?
Eller har et slikt
reduksjonistisk
verdensbilde ført
til industriell revo-
lusjon og ekstrem
individualisme?*

revolusjon, og til frihets-kamper basert på uavhengighet og selvstendighet; det ledet til ekstrem individualisme og fragmentering av vårt sanse- og føleapparat. Det helhets-orienterte verdensbilde leder oss i en ganske annen retning, det er sikkert, og vårt frihets-begrep vil måtte få nye nyanser.

ER FRIHET HELHETENS EVNE TIL SELVOVERSKRIDELSE?

Vi vil nå la det som er sagt om organiske systemer gjelde som en modell på hvordan de strukturgivende krefter i vår bevissthet fungerer.

Dersom vi ikke har en splittet personlighet, har vi en oppfatning av oss selv og tilværelsen som mer eller mindre helhetlig og korthet, og dersom vi ikke er ekstremt endimensjonale har vi også en viss evne til å skifte funksjonsmodus, slik som beskrevet i forrige avsnitt organisk system under vekst overskrider stadig sin egen ramme, den tilføres strukturegenskaper som er kvalitativt nye, organiseringsprinsipper som ikke på noen måte er å finne manifestert i organismen på tidligere utviklingstrinn. En fullt utviklet organisme har en mengde egenskaper, (lemmer, sanser etc.) som ikke finnes i den enkelte celle. Utviklingen av en organisme skjer på en måte som er fullstendig motsatt tilfeldighetens og entropiens lover.

En vekst av våre erkjennelses-muligheter vil på lignende vis innebære at vår bevissthet tilføres strukturelle egenskaper som man, med bevissthetens tidligere tilgjengelige resurser, ikke kunne slutte seg til at fantes, Til en slik utvikling knytter det seg derfor uvegerlig noe paradoksalt, noe usannsynlig, siden man, som sagt, ikke kan slutte seg til høyere nivåer av organisering fra lavere. Når slike sprang i vår bevisshets-struktur inntreffer, skjønner vi noe annerledes enn før, selv om det objekt vår forståelse er rettet mot slettes ikke trenger å forandre seg. Vi skjønner noe på en måte, som vi med våre tidligere tilgjengelige be-

visshets-ressurser ikke kunne; vi ser kanskje en ny dimensjon ved noe, en dimensjon vi ikke før hadde kontakt med.

Slike livssprang er ofte forbundet med en følelse av rotløshet og forvirring. Erkjennelsen om vår egen litenhet, om vårt ensomme ansvar for vårt eget liv, usikkerhet overfor det ukjente, kan trenge seg på. Når deler av vår gamle verden er falt i grus, når vi står der med vårt nakne liv mellom hendene, foran oss det store ukjente, det aldri sette, — hva gjør vi da, våger vi spranget, kaster vi av det som var — ofrer det på livsfyldens alter og styrer ut på dypet?

Andre ganger er det kanskje ikke angst som preger oss, bare en stille, vår innsikt, som om en dør var blitt åpnet av en vennlig hånd, som en mild duft gjør oss oppmerksomme på en hage vi ikke før har lagt merke til.

Å overskride seg selv i denne forstand er å bli noe i eksistensiell forstand. Og dette er i seg selv en tanke som er provoserende nok; for den innebærer at vi gir slipp på det vi har, på det vi er. Å bli noe mer, favne noe mer som menneske, innebærer ikke nødvendigvis et valg der vi har klare alternativer stillet frem for oss. Ofte består det heller i beslutningen om å gi seg inn i den strømmende og pulserende livets understrøm, om å gi etter for noen av de muligheter som ligger i oss, om å ta opp og realitets-prøve våre drømmer og idéer.

Hva er så frihet? For meg står det som muligheten til å vokse, og å nå henimot en forståelse av meg selv og min plass i altet, til å gripe dypere i eksistens-grunnen og ved det vinne en større livsfylde. Frihet i denne forstand er på det mest intime bundet sammen emd erkjennelsen av lovmessighet, og dernes tilegnelsen av en naturlig og spontan beherskelse av den. At frihet og lovmessighet ikke er motsetninger, skulle være blitt vist tilstrekkelig klart ved eksemplet om helhet og del. Når helheten utvider sine rammer og tar inn i seg en ny dimensjon, utvides samtidig ens frihetsevne.

Vår vestlige kultur forsøker å inn-

prente oss at frihet er å være uforpliktet, ubundet, — fri er man når det ikke stilles krav til en. Igjen virker det som «jeg-vil-gjøre-som-jeg-vil»-mentaliteten er ute og går. Frihet består snarere i å være sterk nok til å bære en forpliktelse, til å ha et ansvar, — være sterk så man ikke er slave-bundet i forpliktelsen, men bærer den av overskudd og med glede. Dersom ikke dette er mulig, er det heller ikke mulig å ofre noe. Og nettopp ofre er et av de mange livshandlinger som kan bringe oss til overskridelsen av vår egen begrensning. Uten evne til forpliktelse, hvordan kan noensinne lojalitet finne sted, eller genuin kjærlighet? I utfordringen om forpliktelse, møter vi igjen vår overskridelses-angst, redselen for å gi oss inn i det ukjente, redselen for å gi oss hen. En del av denne redsel er kanskje kulturelt betinget, for i vår européiske historie har vi nok av eksempler på hva hodeløs lydighet og underkastelse har ført til.

Men hvem har sagt at underkastelse nødvendigvis må være hodeløs, ureflektert og umoden? Er det virkelig intet alternativ til forkastende protest og den stupide lydighet? Selvsagt er det det, hvor fremmed det enn må synes oss.

Til syvende og sist er det kanskje vår evne til hengivelse som bestemmer vår mulighet til overskridelse av vår bevissthets totale ramme. I de øyeblikk vi ser vår egen eksistens' ensomhet og litenhet, og vi føler oss stilt overfor universets uendelighet, øker umiddelbart vår draging mot det som er symbolet på den ytterste, absolutte helhet, det tilværelsens punkt som forener både materiens og åndens riker. Bare ved et slikt perspektiv stilles vår ensomhet i en eksistensiell sammenheng.

Erkjennelsen av vår eksistensielle ensomhet, vår litenhet i den store sammenheng, vinner et nytt perspektiv og en ny mening ved at vår ensomhet stilles i polar spenning til det universelt Ene, som er universets Skaper og opphav. Kanskje er det i Gudshengivelsen, og i den oppriktige forståelse for og uforbeholdne adlydelse av Hans vilje og Hans bud at selv-overskridelsen finner sitt meningsfylte område, at utvidelse av vårt helhets-perspektiv ikke bare blir en filosofisk idé, men en ektefølt ønske og imperativ nødvendighet, og at det er i denne sammenheng menneskets sanne iboende potensiale for frihet kan nå sin fulleste utfoldelse.

Vi leverer:

Helsekost

Epleeddikk
Grønnsaksafter
Urte­d­rops
Fullkornsbrød
Urtetéer
Solsikkeolje
Kornprodukter
Sojaprodukter
Frokostretter
Ølgjær
Vegetarmat
Druesafter
Alkohol­frie viner

Diabetikervarer

Sjokolade
Konfekt
Tyggegummi
Drops
Sjokoladepålegg
Marsipanbrød
Syltetøy
Safter
Hermetiske frukter
Puddinger
Søtning­stoffer
Styrkemidler
Ølgjær

Glutenfrie varer

Riesal kaker
Riesal kavringer
Riesal makaroni
Aproten spaghetti
Aproten makaroni
Aproten brød
Joda glutenfritt mel
Premix glutenfritt mel
Juvel glutenfritt mel
Joco hvetepudder
Ritediet glutenfritt mel
Ritediet glutenfritt brødmel
Ritediet glutenfritt søtkjeks
Ritediet glutenfritt salt kjeks

Jonassen & Co.

Ing. Rybergs gt. 102
3000 DRAMMEN
Telefon: (02) 82 18 60

AUTORITÆR — ET MODERNE SKJELLSORD

Med samfunnsvidenskapene har gradvis *autoritær* fått en spesiell betydning. Man har studert og analysert den såkalte autoritære personlighet. Dette refererer seg ikke til en person som har autoritet og er utøver av denne, men til bestemte måter å benytte makt: umyndiggjørende, undertrykkende slik at andre ikke tilgodeses mulighet for selvstendighet eller utvikling av samme. Den autoritære personlighet krever underkastelse i alle forhold, vil selv bestemme og straffer hardt, med åpne eller skjulte midler, alle forsøk på løsrivelse. Møter han sin overmann, blir han selv underdanig og leflende. Den autoritære personlighet tillegges psykopatens trekk og settes i forbindelse med fascistisk-politiske holdninger. Så langt kan nok de fleste være enig så vel innenfor som utenfor samfunnsvidenskapelige leire.

Men uanet er ordet blitt indusert nye betydninger. I enkelte politiske grupper har man hatt tendens til å hevde at enhver autoritetsposisjon fremmer autoritære egenskaper. Dette har ledet til lett-vint og ukritisk bruk av betegnelsen på visse målpersoner og institusjoner som politisk propaganda har rettet seg mot. Man setter likhetstegn mellom posisjon og person. Det er ingen selsagt attributt ved en autoritet at han er autoritær.

Når lederen av en komité, bedrift, institusjon eller kontor fastholder et standpunkt, setter grenser eller på annen må-

te markerer at han ikke umiddelbart kan imøtekomme «folkets krav», slenger man raskt på ham merkelappen «autoritær». I tidligere tider ville man kanskje benyttet et bannord om vedkommende. Egentlig er vel dette også mer redelig, da en slik betegnelse ikke impliserer forhold, endog med quasividen-skapelig støtte. Vi ser da også hvordan de fleste viker tilbake når betegnelsen autoritær truer, selv om det er uberettiget. Ingen vil være autoritær, like lite som noen i tidligere tider ville tillegges djevlelske trekk.

Det er derfor et usaklig press, like meget som det er et tilslørt forsøk på kontroll av adferd vi ofte er vitne til når noen betegnes som autoritær. Allikevel fremsettes forholdet som om kritikeren alltid har rett og at enhver som ikke straks imøtekommer et selvdefinert «folkets krav» er mest som djevelens stedfortreder. Den eksponerte autoritet som derfor ikke ubesværet lar seg dirigere av tidens faktiske og skjulte autoritære krefter står i fare for å settes i bann: han dømmes til betegnelsen autoritær.

Selvsagt finnes autoritære personligheter som det er grunn til å rykke ut mot når de bryter rimelige grenser. Men ikke er det grunnlag for å hevde at dette sett av personlighetsegenskaper er knyttet til bestemte sosiologiske, religiøse eller politiske posisjoner.



Enhver som ikke straks imøtekommer et selvdefinert «folkets krav», blir nærmest betraktet som djevelens stedforteder. Den som ikke lar seg dirigere av tidens faktiske og skjulte autoritære krefter, står i fare for å lyses i bann — han dømmes til betegnelsen autoritær.

FRIHET OG DETERMINISME

AV GUTTORM FLØYSTAD

Ytterliggående oppfatninger har betraktet mennesket som fullstendig fritt eller som fullstendig årsaksbestemt (determinert). Rimeligere er det å anta at vi delvis er fri og delvis ytre betinget. Vi betinges av utrustning, miljø, livserfaringer og av den aktuelle situasjon vi befinner oss i — og vi er fri i den grad vi har indre kraft til å treffe et bevisst valg mellom de handlingsalternativer som bys oss, skriver artikkelforfatteren, som er professor i idéhistorie ved Universitetet i Oslo. Han belyser problemet om frihet eller determinisme delvis med utgangspunkt i tre kjente filosofer: Spinoza, Kant og Marx.

Frihet er et merkelig fenomen. Det er ett av våre dypeste behov samtidig som det er et av de vanskeligste å få oppfylt. Ingen kan f. eks. bli fri gjennom noen beslutning. Man kan i høyden beslutte seg til å arbeide for det. Er man blitt fri, har man på den annen side ingen garanti for at man fortsatt vil være det. Ens frihet kan når som helst slå over i ufrihet. Frihet medfører ansvar og kan derfor også være en belastning; da kan man gripes av ønsket om å leve 'sorgløst', fri fra sin ansvarstygende frihet. Å være fri behøver følgelig heller ikke alltid bety det samme for et individ: Det frie ved en situasjon eller tilstand kan i den neste oppleves som ufrihet. Frihetens innhold varierer også ofte fra det ene individ til det annet: Det som betyr frihet for én, kan bety ufrihet for en annen.

Dette innebærer at frihet og ufrihet i det minste delvis er betinget av krefter utenfor en selv. I vår tid er dette kommet særlig tydelig til uttrykk gjennom de mange frigjøringsbevegelser. Grupperinger av alle slag på alle plan, omfattende alt fra nasjonalpolitiske bevegelser over funksjonær- og arbeidergrupper til nyfeminister og skoleelever erfarer med ett sin situasjon som ufri og undertrykket og gjør opprør. Alle midler tas i bruk, voldelige og ikke voldelige. Intet politisk, sosialt, kulturelt eller økonomisk system synes fritatt for kritikk og angrep. Økonomisk velstand med høy levestandard legger åpenbart ingen demper på opprørstrangen, snarere tvertimot. Den paradoksale situasjon oppstår at frihet fra fattigdom som for femti — seksti år siden for mange fortonet seg som innbegrepet av frihet,



*Er mennesket fritt
først når det tenker
og handler ut fra
sin egen natur, uten
ytre tvang og
undertrykkelse?*

for den nye generasjon slår om i det motsatte eller blir likegyldig.

Alle disse bevegelser uttrykker behov for å forandre sin situasjon. Nøyaktigere, de uttrykker behov for å utforme sin personlige og sosiale stilling ut fra seg selv, sine egne interesser — i stedet for å la andre autoriteter påtvinge seg «fremmede» livsmønstre.

På denne måten er dagens frigjøringsbevegelser blitt en bekreftelse på den gamle sannhet om at mennesket er fritt først når det tenker og handler ut

fra sin egen natur, uten ytre tvang og undertrykkelse. Det er fristende å si at vår tid er første gang den gamle lære om menneskets selvbestemmelse forsøkes omsatt i praksis av de mange. Det betyr ikke at det er blitt mindre problematisk å realisere seg selv, snarere tvertimot. I de tradisjonelle filosofiske og religiøse læresystemer var menneskets bestemmelse og selvbestemmelse fastsatt. I den nye praksis synes denne bestemmelse å måtte utformes underveis.

ER MENNESKET FRITT ELLER UFRITT

I betraktning av at mennesket ofte mener å gjøre hva det vil, er det rimelig å hevde at det er fritt og har en fri vilje. Ikke desto mindre har mange, i filosofiens historie og ellers, stilt spørsmål ved nettopp dette. Er ikke mennesket, på tross av at det selv kan ha følelse av å handle fritt, likevel bestemt eller determinert til å handle slik det gjorde, altså ufritt. Spørsmålet kan ikke besvares med et entydig ja eller nei. For det er ikke uten videre klart at det å handle fritt utelukker enhver forutbestemthet, enhver årsak til handlingen. Det er for eksempel ikke vanskelig å peke på årsaksfaktorer i den situasjon ulike frigjøringsbevegelser befinner seg i som for dem gjør det nødvendig med en bestemt handlemåte.

DETERMINISMEN: MENNESKET ER ABSOLUTT UFRITT

Flere typer av teorier har vært framsett for om mulig å kaste lys over dette problemkomplekset. Et ytterpunkt danner oppfatningen av at mennesket er absolutt ufritt, dvs. alle dets tanker, handlinger og følelser er forutbestemte (determinert).

Årsakene finner man dels i arv og miljø, dels i den ytre situasjon man til enhver tid befinner seg. Dette utelukker ikke at den enkelte ofte kan ha følelsen av å være fri, altså selv være den som treffer sitt valg og bestemmer over sin skjebne. Ikke minst kan følelsen være levende når man forfølger sine «kjepphester» og andre lidenskaper. Men denne følelse er ifølge determinismen, illusorisk. Den skyldes bare manglende erkjennelse av de bestemmende årsaksfaktorer. I filosofiens historie har Nietzsche vært inne på slike tanker og i moderne tid den amerikanske adferdspsykolog B. F. Skinner.

En spesiell form for determinisme er fatalismen eller skjebnetroen. Ifølge denne er alt som skjer fastlagt på forhånd av en «høyere makt». Ethvert livsforløp og historiens gang som et hele utfordrer seg i overensstemmelse med «verdensplanen». Stoikernes skjebnelære er et velkjent eksempel.

Ingen form for absolutt determinisme er særlig utbredt. Grunnen er åpenbar: Den fratrar mennesket moralsk ansvar. Hvis mennesket aldri kan handle annerledes enn det gjør, og på denne måte dokumentere sin frihet, kan det heller aldri trekkes til ansvar. Og dette strider åpenbart mot en grunnleggende erfaring i oss.

INDETERMINISMEN: MENNESKET ER ABSOLUTT FRITT

Et motsatt ytterpunkt er indeterminismen: mennesket er absolutt fritt, ikke bundet av noen årsaker eller av en skjebne. Å handle er på en måte alltid å begynne på nytt. Sartre synes å være inne på slike tanker når han hevder at mennesket er «dømt til frihet».

Denne lære faller ikke fordi den gjør mennesket ansvarsløst. Tvertimot, den innebærer et maksimalt ansvar. Men den faller fordi den leder til oppløsning, både av den enkeltes livsforløp, av menneskelig samvær, av all historie overhodet. Og det er ikke tilfelle. Det finnes sammenhenger og historie. At sammenhengene ikke alltid er slik vi ønsker det, er i denne forbindelse uten betydning.

Den politiske retning som går under navn av anarkisme, har prøvet å redde teorien om menneskets absolutte frihet ved å si at bare friheten får utfolde seg uhindret av statlige inngrep vil frihetens iboende fornuft være en garanti for at handlinger stemmer overens og dermed for at samfunn er mulig. Slippes alle krefter løs, taler imidlertid all erfaring for at noen seirer på bekostning av de manges frihet. Altså motsier læren i praksis seg selv.

RELATIV DETERMINISME OG INDETERMINISME

Det uholdbare ved disse to ytterpunkter tyder på at løsningen ligger et sted i mellom: mennesket er delvis fritt og delvis ufritt i sine tanker og handlinger. Det vil si, enhver handling er i noen grad uttrykk for menneskets frihet, og i noen grad for dets ufrihet eller betingethet. I dette ligger at det normalt, innen visse grenser, kunne tenkes å ha handlet annerledes. Det innebærer enn videre at mennesket kan være fritt i større eller mindre grad og ufri eller betinget i tilsvarende mindre og større grad. Ettersom frihet erfares som et gode, kan man også si at mennesket streber ut fra sin natur etter å bli fritt i størst mulig grad. Hva betyr så dette? Og hvilke betingelser kan man generelt angi for menneskets frigjøring?

At mennesket alltid i noen grad er ufritt eller betinget er relativt lett å forklare: Det er betinget av sin utrustning og sitt miljø og ikke minst av sine livserfaringer under skolegang, i møte med andre mennesker og i sitt arbeide. Disse faktorer bestemmer i vesentlig grad hva eller hvem et menneske er blitt; de bestemmer i samspill med den situasjon det til enhver tid befinner seg, hvilke muligheter for handling det har. Det å være betinget eller begrenset på denne måten er ikke uten videre noe negativt. Snarere tvertimot, det gjør mennesket til noe bestemt og altså til et vesen som overhodet kan handle eller være på bestemte måter.

Dermed er det imidlertid også antydnet i hvilken forstand mennesket på grunnlag av en slik betingethet samtidig kan være fritt: det er fritt til å velge mellom de muligheter dets livserfaringer og livssituasjon gir det. Det er gjennom valg blant foreliggende muligheter at man kan sies å realisere seg selv og derigjennom skape seg nye muligheter. Og da sier det seg selv at jo flere muligheter man har å velge mellom, og det vil også si, jo rikere ens livserfaringer er, desto mindre er man betinget og desto større kan ens frihet være.

Å ha mange muligheter å velge mellom er imidlertid ikke nok til virkelig å være fri. Det forutsetter også en evne og kraft til å treffe et valg. Og det er utvilsomt en almenmenneskelig erfaring at denne kraft ofte mangler. Man kan ha alle muligheter til å realisere seg selv, og likevel blir man bare gående der, makteløs, uten vekst. Det kan skyldes mange ting, alt fra ren likegyldighet med hvordan «det går», til at man er forblindet av en lidenskap. I siste tilfelle er man nærmest underlagt en tvang fra de objekter eller personer ens lidenskap er rettet mot, og altså ikke fri til selv å velge hva eller hvem man vil forholde seg til. Denne form for betingethet eller forutbestemthet kan med rette kalles negativ.

Hvorledes blir man så herre over sine «tvangsforestillinger» og får kraft til å velge de muligheter som kan føre til den høyest mulige grad av selvrealisering? De forskjellige filosofer gir her naturlig nok forskjellige svar. Spinoza gir en forskrift, Kant en annen og Marx en tredje, for å nevne noe typiske eksempler.

SPINOZA: ERKJENNELSE SOM FRIGJØRING

Hos Spinoza er det å bli fri et spørsmål om sann erkjennelse. Erkjennelsen er sann bare når mennesket evner å se seg selv som del av et større hele, i siste instans av naturen i sin helhet eller Gud. Først da er det i stand til å velge de handlingsmuligheter som tjener helheten, det felles beste. Og hvorfor er det riktig? Jo, fordi mennesket som en del av helheten ikke kan være seg selv uten i forhold til «alt som er». Å realisere seg selv er å realisere denne helhet, eller Gud i seg selv. Vil man øke sin egen eksistens og handlekraft kan man altså bare gjøre det ved samtidig å styrke sine omgivelser,

og gjøre andre mennesker handlekraftige. Søker man derimot personlig vinning på miljøets eller andre menneskers bekostning, er det tilsvarende en effektiv måte å ødelegge seg selv og sitt forhold til helheten på; det er å gjøre seg selv ufri.

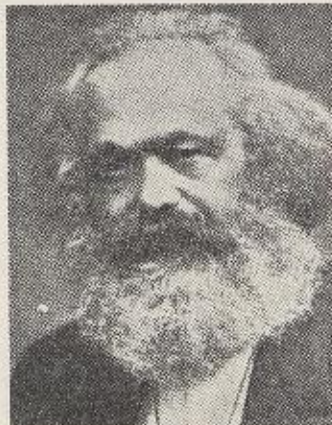
Når man er slave av en lidenskap er det nettopp ens forhold til helheten og derigjennom til ens egentlige selv som er ødelagt. Tilværelsen er inn-snevret, man kommer ikke til sin rett. Erkjennelsen av at dette er slik, kan sammen med erkjennelsen av sin plass i helheten sprengte lidenskapens makt over sinnet. Man får sans for andre verdier enn penger, prestisje og annen rus. Og verdiene ligger i den nye erkjennelse, i å eksistere og handle med tanke på naturen i sin helhet eller Gud. Å ha fri vilje i denne forstand er samtidig å «*ei*» det høyeste gode.

KANT: Å VÆRE FRI ER Å FØLGE PLIKTEN

Kant taler om menneskets naturlige trang til det onde. Denne trang gjør at mennesket i sine handlinger nærmest er underlagt lignende mekaniske årsakslover som gjelder i den fysiske verden. På dette nivå er derfor mennesket i høy grad ufritt. Fritt blir mennesket først når det er i stand til å følge visse moralske lover. Den grunnleggende moralske lov er for Kant det såkalte «*kat*egoriske imperativ», som går ut på at man alltid skal handle på en slik måte at man samtidig kan ville at alle andre i samme situasjon handlet på samme måte. Dette er den høyeste pliktlov. En annen viktig plikt eller lov går ut på at man aldri skal betrakte et menneske bare som middel til noe, men også alltid som et mål i seg selv. Man har



Kant: Plikt til å anerkjenne menneskets egenverdi.



Marx: Erkjennelse av politisk-økonomisk maktfordeling.

med andre ord plikt til å anerkjenne ethvert menneskes egenverdi.

Disse lover stammer ikke som hos Spinoza fra en erkjennelse av Gud eller naturen i sin helhet; det er lover som mennesket ved hjelp av sin fornuft henter frem fra sitt indre, og altså gir seg selv, som plikt. Siden disse lover for Kant gjelder med ubetinget nødvendighet for ethvert menneske, så følger herav at mennesket også må ha mulighet for å følge dem. Det må med andre ord nødvendigvis ha fri vilje. I motsatt fall blir enhver moralsk plikt en meningsløshet. Å være fri betyr altså å kunne handle i overensstemmelse med plikten. Og det er noe man ifølge Kant skal gjøre med begeistring.

MARX: Å VÆRE FRI ER Å HANDLE UT FRA BEVISSTHETEN OM DET KLASSELØSE SAMFUNN

For Marx er hverken Spinozas erkjennelse eller Kants pliktbegrep tilstrekkelige betingelser for menneskets frigjøring. Det mennesket skal frigjøres fra, ifølge Marx, er ikke primært sitt slaveri under individuelle lidenskaper og sin naturgitte hang til det onde, men sin undertrykkelse under politiske og øko-

nomiske maktforhold i kapitalistiske samfunnssystemer. At den menneskelige selvrealisering kan gå til grunne i lidenskaper er like meget et resultat at et samfunnssystem som av individuelle faktorer. For å kunne frigjøre seg fra politisk og økonomisk undertrykkelse er riktignok visse former for erkjennelse av almenmenneskelige plikter nødvendige, nemlig erkjennelse nettopp av de maktforhold man lever under og plikten mot seg selv og sine medmennesker til å medvirke til sosial forandring i retning av det Marx kaller det klasseløse samfunn. Men denne erkjennelse og pliktbevissthet kan i seg selv aldri være tilstrekkelig. Den er bare et utgangspunkt for en aktiv inngripen i og forandring av det politisk-økonomiske system man lever under, om nødvendig med makt. Det er, med Marx' ord, selve de materielle betingelser for en almenmenneskelig frihet som må forandres, slik at alle kan ha de samme betingelser. Da først kan ethvert individ erfare seg selv som en betydningsfull del av menneskeheten og dens historiske utvikling.

Slektskapet mellom denne marxistiske modell for frigjøring og Spinozas og Kants er, i det minste formelt sett, ubestridelig: de legger all vekt på menneskets forhold til en helhet.

ACEM sommerkurs 1976

Fordypelse til fremgang i meditasjonen

En uke — fra 1. - 7. august

Av programmet: Forelesninger, gruppeaktiviteter, omfattende meditasjonsveiledning, yoga-undervisning, slutt-å-røke-grupper etc.

Det har vært mulig å få prisen ned i kr. 375,— som dekker overnatting og kursavgift.

Medlemmer av ACEM tilsendes program for påmelding i april/mai. Andre interesserte, som også ønsker programmet, bes nå kontakte ACEM, Frimannsgt. 22, Oslo 1.

Pass inn sommerkurset i ferieplanene allerede nå!

FRIHET OG NØDVENDIGHET

«Å være fri eller ha fri vilje, er å handle med nødvendighet». Utsagnet er Spinozas. Det kunne også med noe forskjellig betydning stått både hos Kant og Marx, ja, for den saks skyld i de fleste andre beslektede teorier om menneskets fri vilje. Således definerer Kant likefrem frihet som lydighet overfor lover jeg selv har gitt — tydelig inspirert av en annen tenker, nemlig Montesquieu som hevdet at frihet er evnen til å gjøre hva man burde gjøre.

I denne oppfatning ligger tilsynelatende et paradoks. For hvorledes kan man være fri eller ha fri vilje når den skal bestå i å gjøre hva man *må*? Gjør ikke denne nødvendighet ethvert valg og dermed også min fri vilje illusorisk?

Svaret er nei. Å handle med nødvendighet, å kunne velge det man må velge, betegner tvertimot den høyeste grad av frihet. Og forklaringen er ganske enkelt den at den nødvendighet det her er tale om er nødvendigheten i den menneskelige natur, i dens selvtutfoldelse, ikke den nødvendighet som skyldes ytre tvang og som gjør mennesket ufritt. Å handle ut fra nødvendigheten i sin egen natur, er å bestemme seg selv ut fra det man erkjenner som sin høyeste livsmulighet. Og for Spinoza er dette erkjennelsen av Gud og av seg selv som del av naturen i sin helhet. For Kant er det nettopp å følge de høyeste moralske lover i sitt indre. Og for Marx er det å realisere det klasseløse samfunn og derigjennom den høyeste menneskelige virkelighet.

Umiddelbart er der noe riktig i denne modell. Det fremgår av dens motsetning, nemlig den situasjon, hvor et indi-

vid står tvilrådig overfor en rekke foreliggende handlingsalternativer, altså uten evne og kraft til å erkjenne og velge det riktige eller riktigste. Da kan det være befriende å iaktta den som vet hva han vil og må og samtidig har evnen til å gjøre det.

HVORI BESTÅR «DET ENE NØDVENDIGE» FOR OSS?

Vi kan neppe uten videre overta Spinoza, Kants og Marx' oppfatninger, selv om vi uten tvil har meget å lære av dem alle. Det problematiske ligger i deres forestilling om den helhet mennesket må realisere seg selv innenfor som betingelse for å være fri. Vår helhetsoppfatning, synes det, er blitt vrangere. I tillegg er det vel slik at vi i pakt med vår pluralistiske tenkemåte, forestiller oss mange former for helhet og mål for ens selvrealisering. Ethvert individ skal «fritt» kunne velge sin egen livsretning. Å stille opp et felles mål for alle vil av mange erfares som en krenkelse av individuelle særtrekk og derfor som en form for undertrykkelse.

Det er tvertimot ønskelig at individene i et samfunn, ihvertfall innen visse grenser, skal ha forskjellig målsetning. Det innebærer muligheten for fruktbar dialog som det beste grunnlag for valg av det riktige handlingsalternativ i en gitt situasjon. Fra «evighetens synsvinkel», for å bruke et uttrykk fra Spinoza, vil et slikt mangfold av divergerende målsetninger utvilsomt fortone seg som ufullkomment. Til det er å si, at det nå engang er vår situasjon. Den gjør ikke vår modell av frihet annerledes. Den stiller om mulig enda større krav til vår livserfaring og vårt ansvar.

AYN RAND OG GRUNNEN TIL FRIHET

AV EIRIK JENSSEN

Frihet er betingelse for menneskelig liv, mener den russisk-amerikanske filosof Ayn Rand. Menneskelig selvutfoldelse lar seg ikke årsaksbestemme på noen sikker eller entydig måte og er etter hennes mening i seg selv den høyeste verdi. Den bør derfor ikke knebles under henvisning til «høyere» verdier. Fysisk voldsbruk er det eneste som klart hindrer menneskets frie selvutfoldelse og samfunnet må derfor beskytte seg mot og straffe denne, men ellers begrense sitt formynderi til dette.

Alle er vi tilhengere av frihet. Det skulle da bare mangle. Men friheten vi alle er tilhengere av strides det også om hva er. Det sies derfor at det finnes ulike frihetsbegrep, begrep som tildels er ufor- enlige med hverandre. Slik blir det nær- mest trivielt at den enes frihet er den annens ufrihet.

Men det hevdes også at frihet bare er ett gode blant mange. Vi har også lykke, selvutvikling, en sikker inntekt, god hel- se, likhet, venner, kultur og endel annet vi må ta hensyn til. Mennesket lever ikke av frihet alene.

Det er nettopp det det gjør. I en me- get vesentlig forstand er frihet en nød- vendig betingelse for at mennesker skal kunne leve. I hvilken forstand dette er tilfelle er blitt klarlagt av den russisk- amerikanske forfatter og filosof Ayn Rand. Mye av det hun hevder er igjen bygget på Aristoteles, Locke og andre, men såvidt meg bekjent er hun den første til klart å innse på hvilken måte, og av hvilken grunn, frihet er så vesentlig for det menneskelige liv.

Opprettholdelse av livet er ifølge Ayn

Rand det ytterste formål og det siste kri- terium på hva som er godt for levende vesener. Det som tjener livet er godt — det som tjener ødeleggelsen av livet er ondt. Dette gjelder også for det menne- skelige liv — alt som tjener det, som er i overensstemmelse med det menneske- lige livs *natur*, er av det gode, og om- vendt, alt som er i uoverensstemmelse med det menneskelige liv, er ondt.

Det som først og vesentligst kjenneteg- ner et *menneskelig* liv er på hvilken måte det er opprettholdt. Mens planter og dyr automatisk og instinktivt oppfører seg riktig i forhold til livet, gjør ikke menne- sket. det. Mennesket må *produsere* det som er nødvendig for livet. Men for å produsere må der *tenkning, oppfinnsom- het, valg* til. Og ingen av disse mentale handlinger eller bevissthetsakter skjer au- tomatisk; ingen instinkter, automatisk git- te intuisjoner eller medfødt kunnskap sikrer oss livet. Det å tenke, det å lære, det å velge, ja det å leve er noe vi må bestemme oss for til enhver vedvarende tid.

Evnen til å tenke, til å forstå og beherske et språk, til å foreta valg, er det eneste mennesket er utrustet med i kampen for å overleve. Ikke at dette er lite, tvertom. Men fordi disse aktiviteter ikke skjer automatisk, men er noe man må velge å bedrive, unndrar de seg den beskrivelsesmåte vi gjerne bruker på den fysiske verden når vi sier at visse naturfenomener inntraff med nødvendighet utfra visse årsakslover. Det finnes ingen fysiske lovmessigheter i naturen som kan vise oss årsakslovene til de handlinger vi velger å utføre med vår bevissthet. For den fysiske natur kjenner i motsetning til vår ingen alternativer. Ikke desto mindre er våre bevisst valgte handlinger del av naturen — vi beveger kroppen, leppene når vi snakker, osv. Men for å være en menneskelig handling med mening i må denne kroppsbevegelsen dessuten utføres frivillig (ellers kan den f. eks. ikke ha noen *hensikt*). Det er kanskje dette som menes når vi sier at kroppen kan tvinges, men ikke sjelen.

Hva har så dette med frihet å gjøre? Hvis vi definerer frihet som fravær av *fysisk* tvang har det alt med frihet å gjøre. Når et menneske gjøres til gjenstand for fysisk tvang hindres det i å utfolde seg fritt i den fysiske verden. Det mister altså muligheten til å velge, for det mister alternativer der det fysisk tvinges. Men når et menneske mister alternativer på et område, mister det muligheten til å handle på dette område som et menneske, og det blir i det henseende det tvinges å betrakte som en død ting blant andre døde ting.

Fysisk tvang strider derfor mot menneskets natur som fritt tenkende vesen: mot de livsprosesser som sikrer opprettholdelse av livet, men som ikke kan skapes ved fysiske årsaker. Dette har dype konsekvenser for samfunnsspørsmål, — konsekvenser jeg mener er uomtvistelige, men som mange ikke vil kunne godta.

En stat er i siste instans den institusjonen i samfunnet som har monopol på lovlig utøvelse av vold. Skal en stat virke slik den bør, altså for å tjene det men-

neskelige liv, kan den ikke utøve fysisk tvang overfor samfunnets medborgere medmindre dette skjer som en reaksjon overfor tidligere voldsbruk av disse medborgere. Enhver bruk av vold utover dette fra statens side strider mot den moralske og politiske filosofi Ayn Rand forfekter, og som her er skissert. I den grad staten altså tar initiativ til fysisk å tvinge sine medborgere til å gjøre ting, altså til å berøve dem deres frihet, hindrer staten dem i å leve som mennesker.

Nå gjør staten som regel nettopp det. De vil oftest påberope seg hensynet til andre, «høyere» verdier for å begrunne voldelig tvang. Men hvis menneskets liv er alle verdiers målestokk, må mennesket selv være en «konstant», en verdi i seg selv, en forutsetning for, såvel som kilde til andre verdier. Der valg ikke finnes er derfor ikke verdier mulige. Hvis en stat ofrer et menneskes frihet for noe annet (likhet, økonomisk vekst, felleslykken), bedriver det derfor en slags kanibalisme, og alle forsøk på å begrunne slikt må betraktes som moralsk uholdbare. Tvang river bort grunnen til moral-valget.

Samfunnssystemet der staten ikke har rett til tvang utover disse snevre rammer (rettsvesen, politi, militært forsvar) heter hos Ayn Rand kapitalisme: «full, ren, ukontrollert, uregulert *laissez-faire* kapitalisme — der stat og økonomi er adskilt på samme måte og av de samme grunner som at stat og kirke adskilles» (*The Virtue of Selfishness* — s. 33.)

Laissez-faire kapitalisme er et ukjent ideal. Skal en gi seg i kast med opprydningsarbeide i vrangforestillinger om kapitalisme måtte en ha mange sider til rådighet. En sondring — grunnleggende, enkel og misforstått, vil jeg allikevel nevne. Politisk filosofi omhandler hva mennesker har *rett* til å gjøre, — noe annet, dessverre, er hva de gjør på sitt *beste*. En kunstner vil de fleste gi rett til å male det han vil, en tenker til å tenke det han ønsker å tenke. Det som er malt eller tenkt er ikke dermed nødvendigvis godt. Slik anses også forretningsmannen for å være en tenker og kunstner, — en produktiv skaper av verdier.

Ayn Rand har et annet og mer åndelig frihetsbegrep i tillegg til det politiske, som jeg tilslutt vil nevne. Også her er grunnlaget menneskets natur, men nå de *idealer* det er mulig for mennesket å realisere. Andelig frigjøring kan vi oppnå gjennom erkjennelse og utfoldelse av selvet, ego-et, — i kjærlighet, sosiale forhold og dypest sett gjennom skapende arbeide. Derfor kaller hun sin etikk for selvisk eller egoistisk. Oftest oppfatter en at selviskhet, — å handle ut fra egne

interesser — går ut på å trække ned og utnytte sine medmennesker. Men dette sier mer om alminnelige oppfatninger om egne interesser enn hva selvtutfoldelse kan og bør være. Egentlig er det å leve slik på andres bekostning parasittisk, — selvet får da en høyst betinget og underordnet plass i ens liv.

Hvilke evner som bor i oss, avklarer og formidler Ayn Rand gjennom sine originale og engasjerende romaner.



Ayn Rand ble født i St. Petersburg i 1905. Hun dro til USA i 1926 og arbeidet først i filmindustrien. I 1936 ga hun ut sin første roman «We the Living» — den omhandler konflikten mellom individ og stat i Sovjetunionen, men vakte lite oppmerksomhet. Hennes første bestselger kom i 1943 — «The Fountainhead» — om en arkitekt som i sin egoisme og sitt geni overviner fryktsom tradisjonalisme og sosial ensretting. «Atlas Shrugged», også en bestselger, kom i 1957. Det er en allegorisk roman som forbinder science fiction med et politisk budskap.

Hennes synspunkter kommer kanskje best frem i «For the New Intellectual: The Philosophy of Ayn Rand» fra 1961.

SPINOZAS FILOSOFI SOM EN VEI TIL FRIHET

AV JON WETLESEN

Filosofen Spinoza (1632—1677) var talsmann for lovfestede rettigheter som skulle sikre mennesket ytre frihet i samfunnet. Allikevel kan ikke disse i noe tilfelle, mente han, garantere oss det viktigste, — indre frihet. Det menneske er fritt som forstår seg selv og alle ting «under evighetens synsvinkel», sier han.

For Spinoza var filosofi en vei til frigjøring. Men hva er frihet? Dette er selv et filosofisk spørsmål som Spinoza forsøkte å besvare i sin filosofi.

Spinoza trakk et skille mellom ytre og indre frihet. Den ytre består blant annet av slike friheter som er blitt avgrenset i menneskerettighetene. I våre dager inndeles de i sivile og politiske friheter, såvel som økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter. Gjennom sine politiske avhandlinger var Spinoza en av de tidlige forkjempere for slike rettigheter. Hans synspunkter på dette felt har fortsatt aktualitet, selv om de bærer preg av de spesielle historiske forhold i Europa, spesielt i Nederland, på 1600-tallet.

De ytre friheter er antagelig en nødvendig, men ikke tilstrekkelig betingelse for indre frihet. Med andre ord, det kan tenkes samfunn som har oppfylt de ytre friheter i relativt høy grad, men hvor menneskene allikevel mangler indre frihet. Selv om menneskene ikke er slaver under ytre herrer, kan de være slaver

under sine egne lidenskaper. Det kan for eksempel tenkes at man knytter sin kjærlighet og sine begjær til ytre ting som ikke er helt i ens makt. Det kan dreie seg om slike ting som sosial prestisje, posisjon, makt, ytre goder og sanselige gleder. Hvorvidt man oppnår disse ting beror ikke bare på en selv, men også på ytre forhold. Man er ikke selv den fullstendige årsak i sitt forhold til dem, men avhengig av ytre årsaker. I denne forstand er man passiv i forhold til dem og denne passivitet innebærer at man mangler indre frihet ifølge Spinoza.

Hvordan oppnår man så indre frihet? Gjennom en viss type aktiviteter som har rent indre årsaker og indre virkninger. Den grunnleggende betingelse for indre frihet er vishet. Vishet innebærer en bestemt måte å forstå seg selv og sitt forhold til alle ting.

Alle ting kan erkjennes enten slik man forestiller seg dem i rom og tid eller slik man forstår dem under evighetens synsvinkel. Hvis man erkjenner seg selv på

Baruch de Spinoza, født i Nederland i 1632, død i 1677. Var av jødisk herkomst og ble utdannet som rabbiner, men utstøtt av synagogen 23 år gammel for sin vranglære. Levde senere som optiker og fri publisist.

Hovedverket er «Etikk» (Ethica ordine geometrico demonstrata) som kom ut etter hans død.



den første måten, danner man seg bilder av seg selv som del av forskjellige andre helheter som man også kan forestille seg. Man er for eksempel del av forskjellige sosiale grupper som i sin tur er deler av naturen slik den utfolder seg i rom og tid. Ens ego-bilder vil i høy grad avhenge av hvilke sosiale roller man har og hvordan andre oppfatter en. I en viss forstand er dette en generell og abstrakt selverkjenning. Man erkjenner seg selv gjennom forestillingsbilder.

Hvis man derimot erkjenner seg selv på den andre måten, forstår man seg selv på en mer konkret og direkte måte. Dette er en intuitiv erkjennelsesform som tar utgangspunkt i det som er i seg selv og

forstås ved seg selv, og som er absolutt uendelig og evig.

Spinoza antok at alle mennesker har tilgang til denne erkjennelsesform. Den er tilstede hele tiden i dypet av vår sjel. Men ikke alle er klar over dette. Hvis det blir bevisstgjort, blir man frigjort.

Veien til frigjøring forutsetter derfor først at man får kontakt med dette hos en selv. De fleste har kontakt med det nå og da, særlig i stille stunder, for eksempel hvis de mediterer.

Spinozas filosofi kan i høy grad sies å ha fremkommet gjennom en refleksjon over hva denne intuisjon innebærer. Den er en slags fornuftsmessig bearbeidelse av intuisjonen. Eller kanskje man heller

skulle si at den er et forsøk på systematisk og kritisk bearbeidelse av alle andre forestillinger om en selv og naturen i lys av denne intuisjon.

En av de ting som følger av denne betraktningsmåte, er at man forstår seg selv og alle ting under evighetens synsvinkel. Da innser man at man er indre forbundet med alle andre ting. Spinozas filosofiske begrunnelse for dette er som følger. Den som forstår seg selv på denne måte, forstår seg selv ved sin indre årsak, som Spinoza også kalte substansen, Gud eller den skapende natur. Siden Gud er uendelig, er han udelelig. Følgelig er han til stede i alle sine virkninger, og like meget i delene som i helheten. Men da kan ikke virkningene være reelt forskjellige fra hverandre. Derfor kalte han dem substansens modi eller fremtredelsesformer. Slik vil den som forstår seg selv ved Gud, forstå seg selv som samhörig med alle ting.

Et menneske har indre frihet i samme grad som det er indre determinert gjennom denne type selverkjennelse. Et slikt menneske vil også være den fullstendige årsak til visse typer indre virkninger. Det determinerer sin egen streben etter å vedvare i denne type erkjennelse, og dette determinerer i sin tur bestemte aktive affekter. For det første ledsages det av

glede eller lykksalighet som består i en dyp ro i seg selv. Når denne glede ledsages av ideen om sin indre årsak, nemlig Gud, blir den en intellektuell kjærlighet til Gud, såvel som til alt som følger av Guds natur. Kjærlighet til Gud impliserer derfor kjærlighet til ens neste, like meget som til en selv. Og denne type kjærlighet betinger ens begjær. Det aktive begjær har referanse både til en selv og andre. Hva det første angår, innebærer det at man vil foretrekke erkjennelsen av og kjærligheten til Gud fremfor andre goder, unntatt de goder som er nødvendige for å vedvare i denne væremåte. Hva det andre angår, innebærer det at man vil strebe etter det samme på vegne av andre som man ønsker for seg selv og at man vil gjengjelde hat med kjærlighet.

Som vi ser, innebærer den indre frihet meget av det samme som den jødisk-kristne kjærlighetsetikk. Man kan kanskje si at det Spinoza gjorde i sin etikk var å gi et filosofisk grunnlag til denne. Han mente at denne frihetsetikk kunne vokse frem av vishet, uberoende av profetisk åpenbaring og ytre autoriteter. Dette er not hver enkelt kan ha tilgang til, og er ikke forbeholdt medlemmer av bestemte konfesjoner, hverken religiøse eller humanistiske. Det ligger en kime til toleranse i dette.

Helsekost-restauranten i sentrum **FRISKSPORT**

Grensen 18, etablert 1938

Vi serverer råkost og vegetarmat, råsafter og desserter.
Spis sunt, godt og billig.
Spis i FRISKSPORTRESTAURANTEN

SOLUM FORLAG

| | |
|---|----------|
| <i>Oscar Wilde: Salome. Oversatt av André Bjerke</i> | Kr. 56,— |
| <i>Charles Baudelaire: Dagbøker.</i> | « 36,— |
| <i>Gerard de Nerval: Aurelia.</i> | « 36,— |
| <i>Hugo von Hofmannsthal: Fire fortellinger</i> | « 36,— |
| <i>Hermann Broch: De skyldløse.</i> | « 56,— |
| <i>Fjodor Dostojevskij: Fattige folk.</i> | « 36,— |
| <i>Ivan Turgenev: Asja.</i> | « 36,— |
| <i>Leo Tolstoj: Kreutzersonaten.</i> | « 30,— |
| <i>Anton Tsjechov: Huset med arken</i> | « 30,— |
| <i>Iosif Brodskij: Gladiatorene.</i> | « 48,— |
| <i>Robert Rozjdestvenskij: Ubebodde Øyer.</i> | « 28,— |
| <i>Ivar Magnus Ravnun: Streiftog i russisk kultur.</i> | « 36,— |
| <i>Georg Trakl: Åpenbaring og undergang.</i> | « 24,— |
| <i>Hans Henrik Holm: Frå borg og torg. Mellomalderspel frå Nederlanda</i> | « 68,— |
| <i>Albrecht Haushofer: Sonetter fra Moabit. I gjendiktning ved André Bjerke</i> | « 36,— |
| <i>Odd Abrahamsen: Telte dager. Tysk etterkrigslyrikk i utvalg</i> | « 36,— |
| <i>Magnus S. Øglænd: Kjærlighetsreisen.</i> | « 36,— |
| <i>Ulla Bingang Folkman: Din jord er din.</i> | « 20,— |
| <i>Jan Wilsberg: Sort oktober.</i> | « 20,— |
| <i>Jan Wilsberg: Kornmo med dere.</i> | « 28,— |

I ENHVER BOKHANDEL



RENE TELEFONER OG CALLINGER

VAR SPESIALITET

Telefonhygiene

Rådhusgt. 8, Oslo 1 — Tlf. 41 43 90

Min i det første af det
der er af en god og stærk
og af gode sort
der vil, som det altid er
i naturen og i livet
og i alle andre til



Derfor, som det er
og er det, som det
er det, som det
der er, som det er
og er det, som det er
og er det, som det er

Hestens Bøn!

Giv mig rigeligt Foder og Vand og plej mig vel!

Vær altid ventlig mod mig!

Ryk aldrig haardt i Temmerne!

Pisk mig ikke til at gaa opover bratte Stigninger!

Gjør ikke mit Læs for tungt!

Sko mig godt!

Beskyt mig om Sommeren mod Solhede!

Beskyt mig om Vinteren mod iskoldt Bidsel og læg De'kken paa min Ryg!

Kjærtegn mig af og til!

Jeg bærer dig! Jeg trækker dig!

Jeg lever jo kun for dig!

Da ved, at jeg ikke selv kan tale om min Nød, men

Gud skal belønne dig!

Skulle de ikke træffe sig her, jeg vil jeg det altid smerteligt tænke!

Darwin opdaget at livskraftige arter utvelges av naturen. Skinner opdaget at naturen, nærmere bestemt miljøet, også utvelger individenes atferd. God mat og godt stell er det Skinner kaller positive forsterkere — vi kan fort lære oss en atferd som fører til mat og stell.

HINSIDES FRIHET OG VERDIGHET

AV ANDERS LINDSETH

Den amerikanske atferdspsykologen B. F. Skinner definerer frihet som «frihet fra ubehag». Ingen annen frihet finnes, mener han, fordi mennesket er fullstendig årsaksbestemt (determinert) av ytre forhold. Den klassiske forståelse av frihet som det å handle selvstendig ut fra sin natur, tar han avstand fra, fordi den bygger på en «utvitenskapelig» forestilling om indre menneskeverd. Skal vitenskapen om mennesket gjøre fremskritt, må den etter hans mening distansere seg fra slike gamle og ufruktbare oppfatninger. Artikkelforfatteren presenterer Skinners synspunkter, med utgangspunkt i hans bok «Beyond Freedom and Dignity» (Hinsides frihet og verdighet), og vurderer disse i lys av europeisk filosofisk tenkning. Blant annet konkluderer han med at mennesket må tilkjennes verdighet og at Skinners frihetsbegrep må forkastes.

Reaksjonene varierte fra grenseløs ros til svarteste fordømmelse da B. F. Skinner, professor i eksperimentell psykologi ved Harvard University, i 1971 utga boken «Beyond Freedom and Dignity», (— utgitt av Gyldendal Norsk Forlag 1973 med tittelen «Har vi råd til frihet?» Undertittel: «Omstridt bok om frihetens illusjon i dagens verden.»)

Den Amerikanske Psykologforening tildelte ham sin årlige pris og kalte ham «en pioner innen psykologisk forskning, en leder i teori og mester i teknologi, som har revolusjonert studiet av atferd i vår tid. En fremragende vitenskapsmann, lærer og skribent.» Ifølge The Times

ble han beskrevet av sine kolleger som «USA's mest innflytelsesrike psykolog». Men samtidig haglet skjellsordene ned over professorens hode. En anmelder i The New York Times Book Review forteller at Skinner «igjen har fremtrådt som den man liker å mislike» (... he has become once again the man you love to hate). Ifølge denne anmelder finnes tre utgaver av B. F. Skinner. Den ene er den fremragende eksperimentelle psykologen, forfatteren av «The Behavior of Organisms» og oppfinneren av den berømte «Skinner-boksen». Den andre er forfatteren av romanen «Walden Two», en bok som beskriver Skinners drøm om

det utopiske samfunn, — eller kanskje snarere mareritt, tilføyer anmelderen. Den tredje B. F. Skinner fremtrer med «Beyond Freedom and Dignity» som en ytterst tvilsom moralfilosof hvis oppgave det er å utslette tradisjonelle, såkalt «indre» verdier, især verdier som frihet og verdighet.

SKINNERS VITENSKAPELIGE MENNESKESYN

Mens naturvitenskapen har gjort store fremskritt fra antikken frem til idag har forståelsen av mennesket stagnert, forteller Skinner. «Mens gresk fysikk og biologi, uansett hvor primitive de var, førte til moderne vitenskap, førte greske teorier om menneskelig atferd ingen vegne.» (s. 9) Innsikt i menneskelige forhold har utviklet seg lite siden Sokrates, Platon og Aristoteles. «Aristoteles ville ikke ha vært istand til å forstå én side av moderne fysikk eller biologi, men Sokrates og hans venner ville ikke ha besvær med å følge tidens diskusjoner om menneskelige forhold.» (s. 9)

Årsaken til denne manglende fremgang i menneskeforståelse står klart for Skinners blikk: Et uvitenskapelig menneskesyn! Helt opp til våre dager var det ikke uvanlig at man forklarte menneskelig atferd utfra demoner eller besettelse, sier Skinner, årsaksfaktorer som på ingen måte lot seg systematisk utforske eller kontrollere. Men situasjonen er ikke så meget bedre idag, mener han. «Intelligente mennesker tror ikke lenger at mennesker er besatt av demoner, men menneskelig atferd forklares stadig i alminnelighet med indre årsaker.» (s. 11) F. eks. forklares en handling ut fra den handlendes motiv eller ut fra hans vilje eller følelser, — alt sammen faktorer som unndrar seg objektiv utforskning i like så høy grad som skjulte, demoniske krefter. Skal vitenskapen om mennesket gjøre seg forhåpninger om fremskritt, må den helt se bort fra slike størrelser. Den må vende seg mot det synlige og etterprøvbare: Atferd — eller atferdsenheter. Og forklare disse, i noen grad i lys av fysiologiske funksjoner, men først og fremst

i lys av miljøpåvirkninger. «Oppgaven for vitenskapelig analyse er å forklare hvordan en persons atferd som et fysisk system har forbindelse med de betingelser hvorunder den menneskelige art utviklet seg og de betingelser hvorunder individet lever.» (s. 17) Skinner er behaviorist; det indre menneske forkastes og tilbake står menneskets atferd slik denne forklares ved fysikkens, biologiens, kjemiens, fysiologiens og medisinsens vitenskaper, og nå sist, men etter Skinners mening først og fremst, ved hans egen atferdsvitenskap.

Skinner fremstiller seg selv ubeskjedit som fullbyrder av det vitenskapelige storverk Darwin la grunnen for med sin evolusjonslære. Darwin oppdaget, sier Skinner, at livskraftige arter *utvelges* av naturen selv etter naturlige lover; de mest livskraftige lever videre og utvikler seg, mens andre bukker under i utviklingens gang. Selv har han oppdaget, sier han, at naturen, nærmere bestemt miljøet, også *utvelger individenes atferd*. Altså, — ikke vilje eller motiver velger primært hva vi gjør, men miljøet omkring oss er bestemmende.

Som eksperimentell psykolog har Skinner nedlagt omfattende arbeide i utforskningen av ytre betingelser for menneskelig atferd. Hans hovedpoeng er at atferd påvirkes og vesentlig bestemmes av de konsekvenser den får, eller rettere sagt av hva som umiddelbart følger den. Innenfor rammen av mulig atferd forsterkes altså den som har følger man setter pris på. Ting eller hendelser som øker sannsynligheten for gjentakelse av en gitt atferd, kaller Skinner positive forsterkere. Dersom sannsynligheten for gjentakelse av atferden blir mindre, kalles tingen eller hendelsen negativ forsterker. Disse forsterkningsmekanismene illustreres enkelt og mest slående eksperimentelt, ved anvendelse av Skinners egen oppfinnelse: den såkalte Skinner-boks. Dersom en due får mat bare når den hakker på et bestemt sted i boksen, lærer den seg raskt å hakke fortrinnsvis her. Maten fungerer altså som positiv forsterker for hakkeatferden. Atferd kan på denne måte for-

Skinner og behavioristene hevder at vi i all vår gjerning styres og formes av intet annet enn fysiologiske reflekser og forsterkere i miljøet.

Derfor anbefaler han en gjennomført adferdsteknologi som botemiddel på all verdens elendighet:

Atferdsforskernes systematiske kontroll av atferd.



mes og kontrolleres i utrolig stor grad og med imponerende presisjon. Hvis eksperimentator f. eks. forsterker duen ikke bare fordi den hakker på det bestemte sted, men utelukkende når den i tillegg løfter sitt venstre ben, går det ikke lang tid før en hinkende og målbevisst hakkende due kan observeres i boksen. Slik kan man formelig lære duen å danse tango ved enkle midler. Hvis man dessuten over en viss tid lar en lampe på veggen i boksen blinke like før matklumpen ramler i skålen, begynner duen raskt å svare på blinket i seg selv, også når det ikke ledsages av føde. Lysblinket er da blitt hva Skinner kaller en «betinget forsterker» — som kan erstatte den umiddelbare forsterker, maten. Det er forundrende hva man da kan få duen

— eller rotten eller kaninen eller hvilket dyr som nå er plassert i boksen — til å gjøre, simpelthen ved å blinke med en lampe. Slik tenker Skinner seg at også menneskets atferd formes og styres av samme mekanismer. Riktignok er menneskets naturlige omgivelser uendelig komplisert i forhold til de oversiktlige forsøksbetingelser som etableres i Skinnerboksen, og riktignok er menneskets atferdsrepertoar umåtelig mer nyansert. Allikevel mener Skinner og andre behaviorister, styres vi i all vår gjerning av intet annet enn fysiologiske reflekser og ubetingede eller betingede forsterkere i vårt miljø.

Det er i og for seg mulig å godta at vår atferd formes av de ubetingede og betingede forsterkere som utgjør konse-

kvensene av atferden. Det fortjenstfulle ved Skinners forskning — og ved all annen atferdsforskning — er dens systematiske undersøkelse av forsterkningsbetingelsene. Dermed oppnås innsikt i prinsipper for menneskelig atferd som i høyeste grad er anvendelige, skjønt både på godt og vondt, vil mange mene.

Kritikken mot Skinner rammer ikke atferdsforskning så meget som filosofien og menneskesynet som ligger bak. For det første får han mange mot seg når han hevder at mennesket ikke er annet enn et «fysisk system» som svarer på livsbetingelser i pakt med Darwins lover og på forsterkningsbetingelser i pakt med Skinners egne teorier. Det er for lettvint å avvise det «indre menneske» med den begrunnelse at en slik størrelse er uvitenskapelig. Skulle dette argumentet ha noen vekt måtte man forutsette at innsikt gitt utenfor naturvitenskapenes snevre rammer var verdiløs, — et syn vel de færreste vil gi sitt samtykke.

For det andre vekker Skinner en storm av protester når han anbefaler en gjennomført *atferdsteknologi* som botemiddel mot all verdens elendighet. Som skikkelig, avansert vitenskap, mener Skinner, legger atferdsvitenskapen — på lik linje med f. eks. fysikk — grunnen for en raffinert teknologi. Naturvitenskapelig teknikk har forandret og utviklet våre livsbetingelser kolossalt; nå er det atferdsteknologiens oppgave å fullføre hva annen teknikk har påbegynt. Det er ikke tilstrekkelig at nye metoder er utforsket for landbruk og produksjon av medisiner, sier Skinner. Konsekvensene av naturvitenskapelig teknologi avhenger av atferd. Det er heller ikke tilstrekkelig at bygningsteknikken med letthet produserer skyskraperer når menneskers sammenstuvning i byer medfører trivselsproblemer og kriminalitet. «Sammenstuvning kan kun unngås hvis man får mennesker til å la være med å stuve seg sammen . . .» (s. 8) Før atferd kontrolleres og systematisk blir modifisert, mener Skinner, er det lite håp om virkelig, grunnleggende bedring av våre livsvilkår. Hans løsen er atferdsteknologien: Den systematiske

kontroll av all atferd. På dette punkt i Skinners filosofi reises med kraft en innvending: Men hvem skal kontrollere? Skinners svar er enkelt og konsekvent utfra hans forutsetninger. Atferdsforskeren skal kontrollere! Slik atomfysikeren er den rette til å kontrollere aksellerasjonen av elementærpartikler, slik er atferdsforskeren den rette til å kontrollere menneskelig atferd. Han vet best hvordan forsterkningsprinsippene virker. Og han ville kunne utrette det utrolige — dersom det ikke var for to inngrodde fordommer, synes Skinner å mene, nemlig forestillingene om frihet og verdighet.

FRIHET FRA UBEHAG

«En slags frihet oppnås ved den relativt enkle form for atferd som kalles reflekser,» sier Skinner. «Et menneske nyser og befrir sine åndedretsveier for irriterende stoffer. Han kaster opp og befrir sin mave for ufordøyelig og giftig føde. Han trekker sin hånd tilbake og befrir den for en skarp eller hard gjenstand.» (s. 28) Reflekser «er simpelt hen former for atferd som har vist seg nyttige til å forminske forskjellige trusler mot individet og derfor mot arten i utviklingshistorien.» (s. 28)

Disse ord om frihet ved reflekser viser hvilket perspektiv Skinner forstår friheten innenfor. Det menneske er fritt, synes Skinner å mene, som unngår trusler mot sin eksistens eller mot sitt velbefinnende. Ufrihet er å utsettes for stimuli som helst skulle vært unngått. Skinners frihet, kunne vi si, er frihet fra ubehag. Som frihetens motsetning kan altså like gjerne ubehaget fremheves som ufriheten. Ved fysiologiske reflekser unngås til en viss grad ubehag, primært ubehag innenfor vår egen kropp. Men det ytre miljø er en langt farligere kilde til ubehag. «Menneskets kamp for frihet,» sier Skinner, «skyldes ikke vilje til å være fri, men visse atferdsprosesser som er karakteristiske for den menneskelige organisme, hvorav den viktigste er å unngå eller unnsnippe såkalte «ubehagelige» trekk i omgivelsene.» (s. 42)

Varig frihet, forstått som permanent



Er frihet det samme som frihet fra ubehag? «Menneskets kamp for frihet skyldes ikke vilje til å være fri, men visse atferdsprosesser som er karakteristiske for den menneskelige organisme, hvorav den viktigste er å unngå eller unnsnippe såkalte «ubehagelige» trekk i omgivelsene,» mener Skinner.

unngåelse av ubehag, har menneskeheten alltid savnet, mener Skinner. Dette har i stor grad sin årsak, tror han, i mangelfull forståelse av hvorledes vi påvirkes gjennom positive og negative forsterkere. Frihetens litteratur, sier han, har oppfordret mennesker til kamp for frihet. Men den kommer til kort, i stor grad fordi den alltid har konsentrert seg om bare én form for påvirkning: Menneskers bevisste og ubehagelige kontroll av andre. Litteraturens tema har vært bevisst un-

dertrykkelse; — en påvirkning som kan møtes med to alternative reaksjonsmåter: flukt eller angrep. Opphevelse av ubehag er målet i begge tilfeller; enten trekker man seg bort fra ubehaget eller man prøver å forandre dets årsaker. Det er enkelt å forstå hvorledes friheten begrenses av bevisst undertrykkelse, og samtidig ganske lett å anbefale strategier for frigjøring. Men vanskeligere, sier Skinner, er det å fatte hva som skjer når man kontrolleres gjennom ikke-ubehagelige

virkemidler. Av følgende grunn: Positive forsterkere — både ubetingede og betingede — kan ha svært ubehagelige følger på lang sikt. F. eks. er de kortsiktige følgene av akkordarbeide ofte positive for arbeideren: lønnen øker. Men på lang sikt sliter han seg kanskje ut og ødelegger helsen ved slikt arbeide. Problemet er at disse negative konsekvenser er for langt borte; den kortsiktige gevinst merker arbeideren tydelig, mens de fjernere og alvorlige, negative konsekvenser lett bagatelliseres. «En fengslende sport, kjærlighetshistorie eller en stor lønn kan konkurrere med aktiviteter som ville være mer forsterkende i det lange løp, men «løpet» er for langt til å gjøre motkontroll mulig.» (s. 37) Slik kontroll gjennom ikke-ubehagelige virkemidler har frihetslitteraturen liten forståelse for, sier Skinner. Men i virkeligheten er den langt vanligere enn mange er villige til å innrømme, — kanskje den vanligste kontrollmåte. Det er atferdsvitenskapens for tjeneste, og i det er det lett å være enig med Skinner, at den utforsker ubehagelige konsekvenser som følger på lang sikt av tilsynelatende ikke-ubehagelige virkemidler. Atferdsvitenskapen avslører altså hvilke forsterkere som ikke bare faktisk *anses* for positive, men også hvilke som egentlig, på lang sikt *er* det, vil Skinner hevde. Han trekker den konklusjon, og her er det ikke lenger så lett å være enig, at nettopp derfor er atferdsforskeren den rette til å sikre menneskers frihet gjennom sin styring av dem. Dette bør han gjøre, mener Skinner, bl. a. ved å lære mennesker å styre seg selv etter de samme atferdsteoretiske prinsipper. Barneoppdragelsens vesentlige innhold i Walden Two, Skinners utopiske ideal-samfunn, er f. eks. øvelse i selvkontroll, — en øvelse i å motstå umiddelbar nytelse til fordel for mer langsiktige målsettinger.

SKINNERS KRITIKK AV RÅDENDE FRIHETSBEGREPER

Skinner forkaster oppfatninger av frihetens vesen innenfor tradisjonell litteratur og filosofi. Disse, sier han, definerer

frihet enten som det å *føle seg fri*, eller som det å kunne *gjøre hva man ønsker*. Den første oppfatningen har noe for seg, mener han, men er upålitelig. Frihet sikres ikke av gode følelser nettopp fordi positive forsterkere i det lange løp kan vise seg å ha negative konsekvenser. Derfor må altså selvkontroll og planlegging, basert på atferdsvitenskapelig innsikt, inn i bildet. Den andre oppfatningen av frihetens vesen er verre, mener Skinner. Den er ikke bare fundamentalt gal, den har også uheldige konsekvenser.

Den er gal fordi den bygger på «uvidenskapelige» teorier om menneskets indre. Man tenker seg at mennesket når det gjør hva det ønsker, er determinert i sine handlinger av indre årsaker, som om disse var uavhengige av ytre årsaker. Hvis jeg f. eks. begrunner min handling ved å henvise til en eller annen følelse som ledsager tanken på handlingen, — jeg sier f. eks. at jeg handler som jeg gjør fordi jeg har slik lyst til det, fordi det gjør meg glad, fordi det er spennende, fordi jeg håper å oppnå noe ved det, osv. — da glemmer jeg at følelsen som såkalt «motiverer» meg igjen er betinget av ytre forhold. Jeg glemmer, sier Skinner, at «visse (ytre) betingelser har fremkalt sannsynlighet for en atferd og har *samtidig* skapt betingelser som kan føles.» (s. 38) Ved henvisning til indre motiver overses lett atferdens egentlige avhengighet av miljøet. Følelser og motiver, mener Skinner, må i stor grad forstås som ledsagerfenomener til atferd og som sådanne er de like betinget av ytre forsterkere som atferden selv. Altså gjør jeg ikke hva jeg gjør *fordi* jeg ønsker eller føler, men *fordi* jeg er forsterket av ubetingede eller betingede forsterkere; at denne forsterkning «samtidig har skapt betingelser som kan føles», se det er en annen sak, — av interesse for dikteren kanskje, men ikke for vitenskapsmannen. Med behavioristenes vitenskapsideal kan derfor ikke motivasjonspsykologi kalles vitenskapelig.

Men, — kunne man innvende mot Skinner, å gjøre hva man ønsker betyr ikke nødvendigvis å være motivert slik

som her beskrevet. Vår innvending forstås kanskje lettest med utgangspunkt i den tyske filosof Kant's skille mellom det å handle av tilbøyelighet på den ene side og det å handle av plikt på den annen. Når vi handler av tilbøyelighet, er vi styrt av drivfjærer, sier Kant. Disse er de formål vi begjærer eller streber etter og kan med letthet forstås innenfor en behavioristisk ramme som forsterkere. Slik blir det greit å tenke seg at handlingen ikke egentlig bestemmes av handlingstilbøyeligheten eller motivet, men til syvende og sist av ytre formål (drivfjærer), altså forsterkere. I den grad vi handler utfra begjær eller tilbøyelighet er vi således fullstendig ytre determinert, og for så vidt er forståelsen av menneskelig atferd — kunne vi si med Skinner — en forståelse av forsterkningsbetingelser og av organismens reaksjoner på disse. Kant synes faktisk selv å dele dette syn når han sier: «Man kan altså innrømme at dersom det var mulig for oss å nå en så dyp innsikt i et menneskes tenkemåte, slik denne viser seg både i indre og ytre handlinger, at enhver — selv den minste — drivfjær for disse handlinger var oss kjent og dessuten alle de ytre faktorer som innvirker på disse, så kunne man med sikkerhet regne ut menneskets atferd i fremtiden, slik man beregner en måne- eller solformørkelse . . . » (Kritikk av den praktiske fornuft, 99)

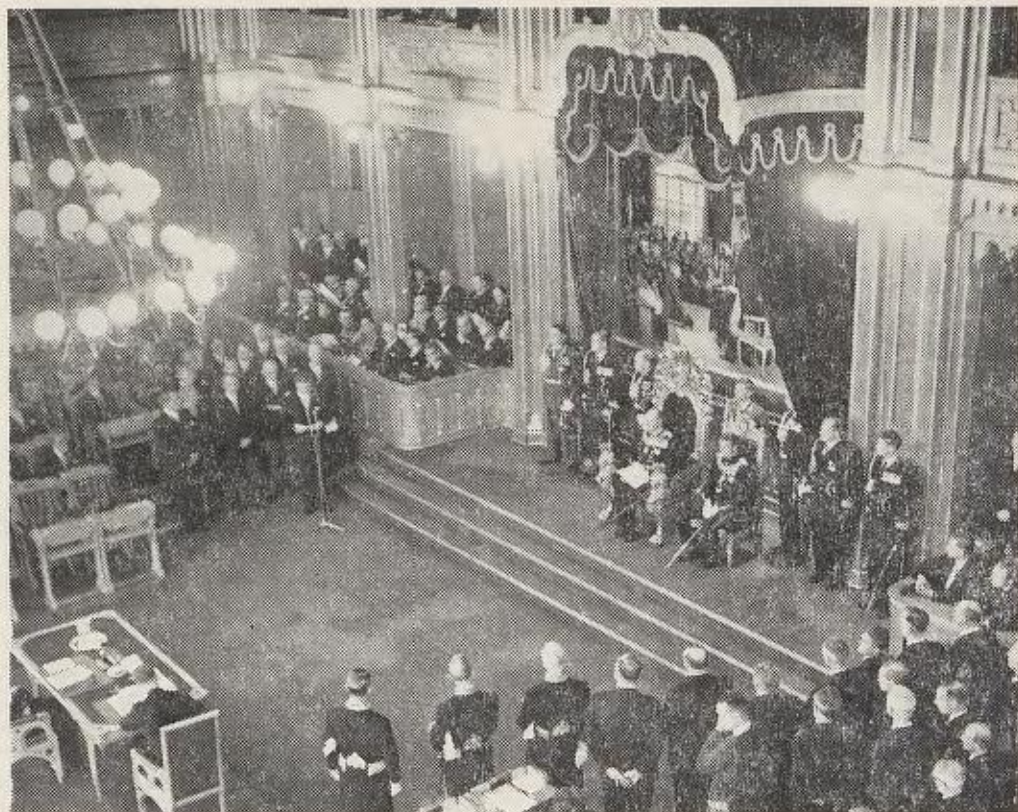
Men som mennesker handler vi ikke bare av tilbøyelighet (slik som dyrene), vi kan også handle av plikt, sier Kant. Og i den grad vi handler av plikt handler vi også fritt, mener han. For å handle av plikt betyr ikke i denne sammenheng å underordne seg en ytre autoritet eller makt, men derimot å føye seg etter sin egen rasjonelle bestemmelse av det alment rette. Gjennom sin fornuft har ethvert menneske adgang til innsikt i en almen moral, mener Kant, — i dette ser han menneskets umåtelige verdighet, dets menneskeverd. Problemet er å sette egoistiske tilbøyeligheter til side for derved, for det første, å bli istand til å forstå hvordan moralens almene prinsipper skal omsettes i konkret handling og, for det

andre, i sin egen handling å virkelig rette seg etter denne forståelse. Den som slik handler av rasjonelle grunner, han handler fritt — i den forstand at han handler automat, selvdeterminert. Han har selv, mener Kant, i frihet innsett sin plikt og bestemt seg for å innordne seg under den.

Som Kant vil også Skinner kunne skjelle mellom behovsstyrte og rasjonelle handlinger, men for ham blir dette en uvesentlig distinksjon. F. eks. handler atferdsforskeren i høyeste grad rasjonelt, i den forstand at han handler med omtanke og plan. Men omtentksom og planmessig fremgangsmåte tilegnes etter Skinners mening ved de samme forsterkningsprinsipper som styrer all atferd. Enten det er snakk om spisevaner eller forskningspraksis, poenget er at de forsterkes av ytre faktorer. Noen atferd krever tenkning i langt større grad enn annen, derfor kan den sies å være rasjonell, styrt av tanken, i motsetning til atferd som mer direkte er tilknyttet fysiologiske behov; dette skillet må Skinner anerkjenne. Men hva han på det bestemtteste tar avstand fra er oppfatningen av den rasjonelle handling som autonom, selvbestemt, uavhengig av ytre påvirkning.

ALL ATFERD SOM YTRE DETERMINERT

Frihet forstått som «det å kunne gjøre hva man ønsker» er altså etter Skinners mening en falsk oppfatning av frihetens vesen. Uansett — om vi forstår oss selv som indre motivert eller som rasjonelt handlende — bestemmes vi av ytre årsaker. Forestillingen om det indre, selvstendige menneske er ikke bare falsk, den er også farlig — fordi den legger store hindringer i veien for en effektiv atferdsteknologi og derved, mener Skinner, for løsningen av de problemer vi står overfor i verden i dag. Ved å forstå all ønsket eller villet atferd som indre bestemt har nemlig menneskene helt frem til våre dager unngått å oppdage at også denne atferd er ytre kontrollert, skjønt ved *positive* forsterkere. Bare ubehagelig kontroll, slik som tvang, tortur o. l. har



For at vi ikke skal føle at all kontroll er av det onde, sier Skinner, har det vært nødvendig å skjule eller forkle foranstaltningene — eller foretrekke de svake nettopp fordi de kan forkles og skjules. Hvis vi bare ville innse at vi er fullstendig kontrollert, kunne vi beskjeftige oss med de sosiale omgivelser på en like så enkel måte som vi beskjeftiger oss med de ikke-sosiale.

man klart oppfattet som kontroll; og på dette grunnlag — ved ytterst uheldig generalisering, sier Skinner — har den oppfatning utviklet seg at all kontroll er av det onde. Straks noen påpeker at vår atferd kontrolleres av et eller annet, har vi tendens til å protestere mot eller fordømme situasjonen, selv om kontrollen skulle være til vårt eget beste. For ikke å provosere «det synspunkt at all kontroll er

av det onde,» sier Skinner, «har det vært nødvendig å forkle eller skjule nyttige foranstaltningers natur, å foretrekke svake foranstaltninger, nettopp fordi de kan forkles eller skjules — i sannhet et bemerkelsesverdig resultat — å forlange straffende forholdsregler.» (s. 42) Kunne bare menneskene innse en gang for alle at de fullstendig kontrolleres, bestemmes — da ville det hele være så meget

lettere. Da «ville vi beskjeftige oss med de sosiale omgivelser på like så enkel måte som vi beskjeftiger oss med de ikke-sosiale.» (s. 42)

SKINNERS AVVISNING AV MENNESKETS VERDIGHET

En annen side ved den «vitenskapelige» forståelse, mener Skinner, av mennesket som selvstendig, er det «falske ideal» om menneskets verdighet. Dersom vi roser et menneske for hva det har gjort, anerkjenner vi dets verdighet, og den mengde anerkjennelse vi gir, sier han, «er omvendt proporsjonal med hvor iøynefallende årsakene til dets atferd er.» (s. 57) Et menneske anerkjennes f. eks. ikke like lett for borgerdyd dersom politiet var i nærheten. «Å kreve at en borger underskriver en lojalitetsed, er å ødelegge noe av den lojalitet han ellers kunne vise, siden enhver følgende lojal atferd så kunne tilskrives eden.» (s. 54) Anerkjennelse av menneskers verdighet kan ha den praktisk nyttige funksjon å forsterke atferd som ellers ikke ville blitt forsterket på noen naturlig måte, men bortsett fra dette er slik anerkjennelse av det onde, mener Skinner. I likhet med oppfatningen av kontroll som generelt uheldig, tjener idealet om menneskets verdighet til å vanskeliggjøre utviklingen av atferdsteknologien. Denne blir en trussel fordi den frarøver mennesket dets selvstendighet og dermed også dets verdighet. Effektiv atferdskontroll — «social engineering» — forutsetter at mennesker ikke gjør krav på å ha spesiell verdi eller verdighet. Konsekvent nok er følgende ros og anerkjennelse ukjente begreper i Walden Two.

Mange vil si at mennesket etter å ha mistet sin verdighet og sin autonome frihet og innsett sin totale avhengighet av ytre faktorer, står fullstendig ribbet tilbake, — prisgitt vilkårlige krefter. Men så galt er det allikevel ikke, mener Skinner, for de fleste forsterkere er betingede, altså skapt gjennom menneskelig atferd, — og det står derfor opp til mennesker å omskape dem. Dersom former for atferd

har uheldige konsekvenser gjelder det å eksperimentere med forsterkere som endrer dem. Slik betrakter Skinner menneskelivet nærmest som et eksperiment, — et eksperiment som burde styres av «kompetente fagfolk», dvs. atferdsforskere, for derved å unngå den «planløshet» og «vilkårlighet» som hittil stort sett har preget samfunnsutviklingen. Hans avsluttende konklusjon i «Beyond Freedom and Dignity» er sikkert ment å skulle lyde optimistisk, oppmuntrende, men mange opplever den nok snarere som en trussel: «En eksperimentell analyse flytter bestemmelsen av atferd fra det selvstendige menneske til omgivelsene — omgivelser som er ansvarlige både for artens utvikling og for det repertoar som er erhvervet av hvert medlem. Tidlige former for miljøforskning var utilstrekkelige fordi de ikke kunne forklare hvordan omgivelsene fungerte, og der var meget tilbake å gjøre for det selvstendige menneske. Men omgivelsenes betingelser overtar nå de funksjoner som en gang ble tilskrevet det selvstendige menneske, og det oppstår visse spørsmål. Er mennesket så «avskaffet»? Bestemt ikke som art eller individ! Det er det selvstendige indre menneske som er avskaffet, og det er et skritt fremad. Men blir mennesket så ikke bare et offer for eller en passiv iakttager til det som skjer med ham? Visst er han influert av sine omgivelser, men man må huske at det er omgivelser han stort sett selv har skapt. Utviklingen av en kultur er en gigantisk øvelse i selvkontroll. Man sier ofte at et vitenskapelig syn på mennesket fører til såret forfengelig, en følelse av håpløshet, samt til nostalgi. Men ingen teori endrer hva den er en teori om. Mennesket fortsetter med å være hva det alltid har vært. Et vitenskapelig syn på mennesket gir spennende muligheter. Vi har ennå ikke sett hva mennesket kan få ut av mennesket.» (s. 195—6)

KRITIKK AV SKINNERS MENNESKESYN

Det er vanlig å si at vestlig filosofi ved sitt historiske frembrudd i Lilleasia ca.

600 f. Kr. representerer en begynnende overgang fra Mythos til Logos, dvs. fra mytisk til logisk-vitenskapelig tenkning. Man forstår ikke lenger seg selv og tilværelsen utelukkende i lys av uforklarlige krefter, men begynner til en viss grad å lete etter «naturlige» og oversiktlige forklaringsprinsipper. Man søker etter teorier som fullstendig kan begrunnes ved erfaring og rasjonell tenkning. Denne utvikling har særlig naturvitenskapens forkjempere vurdert enormt positivt; Logos ble oppvurdert og Mythos tilsvarende underkjent. Mens andre, kanskje særlig diktere og i våre dager et stigende antall filosofer, har vurdert den som mindre vesentlig. Filosofihistorisk legger de mindre vekt på den og ensidig logisk-vitenskapelig tenkning tar de avstand fra. I den grad intuisjon, religiøs tro o.l. betraktes som «mytisk tenkning» og derfor forkastes, representerer overgangen til vitenskapelige forståelsesmåter en betydelig innsnevring av perspektivet, hevder de. Men Skinner står fast i den naturvitenskapelig tenknings leir, han tar klart parti for den mest nøkternt-tørre Logos. Hans atferdsteori representerer vel nærmest den endelige og totale avmytologisering av fenomenet mennesket. Det spørres bare om denne teori, bygget på atferdsenheter og forsterkernes «trygge», vitenskapelige grunn, når det kommer til stykket forklarer hva den pretenderer å forklare, nemlig mennesket. F. eks. kjærlighetens eller forelskelsens fenomener, forklares disse tilfredsstillende av teorien? Den nøkterne forsker kan kanskje betrakte disse ting som samspill mellom stimulus og respons, mellom påvirkning, reaksjon og forsterkning, og gjennom et slikt perspektiv utvilsomt avdekke mange interessante forhold, men — det må vi allikevel innrømme — ut fra et slikt perspektiv forstår han den forelskede verden på en høyst ensidig og begrenset måte. Ser man bort fra det indre menneske og dets følelser og motiver, blir det lite igjen av den forelskelse som besynges, skildres i litteraturen og leves av mennesker. Atferdsteorien som total filosofi om mennesket har altså systematisk oversett en

del av mennesket, — kanskje den vesentligste. Følgelig er den allerede i utgangspunktet avskåret fra å gi et helhetlig og sant innblikk i menneskelige forhold.

Et annet eksempel kan ytterligere illustrere dens svakheter: Problemet med å forklare nyskapende, kreativ atferd. «Kreativ atferd er en torn i siden for deterministen,» sier Finley Carpenter i boken «The Skinner Primer» (New York 1974, s. 209), «fordi han finner at den unndrar seg hans bestrebelser på å beskrive den som en konkret prosess, og fordi han kan gjøre lite for å forutsi eller kontrollere den kreative handling. Allikevel kan han ikke benekte eksistensen av utallige tilfeller av originalitet. Newtons frembringelse av binomialteoremet, hans oppfinnelse av differensial- og integralregningen og hans utvikling av mekanikkens lover gjør man riktigst i å beskrive som «kreative handlinger», fordi de ikke kan forklares som rutine og heller ikke som tilfældige. Men hvilke atferdsprosesser Newton fulgte, kan bare vakt anes.» Altså må Newtons nyskapende handlinger, mener Carpenter, i likhet med alle slike handlinger, anerkjennes som former for menneskelig atferd som ikke lar seg tilfredsstillende forklare på atferdsteoriens grunn. I den kreative handling stikker det dødsdømte indre menneske hodet frem og forkynter at det allikevel lever.

REHABILITERING AV MENNESKETS VERDIGHET

Som et tredje eksempel på atferdsteoriens begrensning kan forestillingen om menneskets verdighet trekkes frem. Den er utvilsomt dypt forankret i vår bevissthet, av mange anerkjent som vesentlig, allikevel forkastes den av Skinner og hans likesinnede — fordi den går på tvers av atferdsteorien. Derfor bortforklares og underkjennes den. Han benekter terrenget, kunne man fristes til å si, fordi det ikke stemmer med kartet. Allikevel rommer idéen om menneskets verdighet, om menneskeverdet, en innsikt som hverken blir ugyldig eller uvesentlig selv om den

Ideen om at ethvert menneske har mulighet for erkjennelse og handling ut fra et absolutt fundament, blir hverken ugyldig eller uvesenlig fordi om den benektes av behaviorister.

Fra å forstå seg selv som det siste ord i saken må adferdsteorien ta til takke med å utgjøre et moment innenfor den totale filosofi om mennesket.



benektes av behaviorister. Kort fortalt sier denne idé at ethvert menneske har mulighet for erkjennelse og handling ut fra et absolutt fundament, et urokkelig, miljøuavhengig grunnlag. Enten dette kalles «det godes idé» (Platon), «den rene form» (Aristoteles), «Gud», «Substansen» (Spinoza), «transcendental fornuft» (Kant), «det absolutte Jeg» (Fichte), «den absolutte Ånd» (Hegel) e. l. — så representerer det en side av mennesket som gjør det til noe mer og høyere

en blott og bart et sansevesen eller samfunnsvesen. Menneskets oppgave blir da å realisere sitt menneskeverd, sin høyere natur, — å virkeliggjøre sine innerste menneskelige muligheter. Derved kan mennesket tilkjennes verdighet på to måter. For det første har ethvert menneske verdi rett og slett i kraft av sine muligheter, uansett hvor meget det har virkeliggjort av disse. Denne oppfatning av menneskeverdet uttrykkes f. eks. innenfor Kristendommen med ordene: «Alle er

vi like for Gud». For det annet kan et menneske tilkjennes verdi eller verdighet etter hvor meget det har virkeliggjort av sine dypere muligheter. Dersom det er bevisst at livets mål er virkeliggjørelsen av disse muligheter, tilkjenner det dessuten seg selv verdi etter en slik vurdering, vil mange hevde. Her er samvittigheten dommer og bedømmelsen kommer til uttrykk f. eks. innenfor kristen tenkning gjennom innrømmelse av synd.

Anerkjenner vi idéen om menneskets verdighet tvinges vi til å forkaste atferdsteorien som den endelige teori om mennesket. Dens forskningsresultater blir ikke derved ugyldige; dens innsikt i atferdens ytre betingelser er fremdeles gangbar og kan ofte med hell anvendes i terapi, men rammen for innsikt må endres. Fra å forstå seg selv som det siste ord i saken må atferdsteorien mer beskjedent ta til takke med å utgjøre et moment innenfor den totale filosofi om mennesket. Forestillingen om en strengt naturvitenskapelig metode som eneste kilde til menneskekunnskap må gi opp sin monopolstilling og gi plass også for andre perspektiver og forståelsesmåter.

SKINNERS FRIHETSBEGREP MÅ FORKASTES

Etter denne betydelige reduksjon av atferdsteoriens status fremtrer også frihetsidéen i nytt lys. Skinners definisjon av frihet som frihet fra ubehag, (strengt tatt definerer han frihet i behavioristiske termer som organismens varige unngåelse av avvergeatferd, avoidance reactions) — denne definisjon blir nå ikke bare uvesentlig, men direkte falsk. Dersom menneskelivets mening er selvrealisering — forstått som virkeliggjørelse av en absolutt menneskenatur, da kan ikke unngåelse av ubehag være noe definitivt mål eller uopphevbart ideal, hverken på kort eller lang sikt. Selvsagt unngår vi gjerne ubehag, det er ubestridelig, men dette medfører ikke — slik Skinner ser det — at vi derfor også bør unngå ubehag. For like ubestridelig synes det å være at selvrealiseringens vei ikke alltid er behagelig

lett å gå. Å virkeliggjøre seg selv synes forbundet med smerte, derfor er ubehag i en viss utstrekning nødvendig. Lidelsen blir altså meningsfull i dette perspektiv. Skal vi kunne vokse som mennesker må vi være i stand til å møte ubehaget og leve med det. Tilfredsstillelse av et savn eller en lengsel forutsetter mer enn at vi bare flyktig registrerer den; vi må tillate oss å leve med den for derved å erkjenne dens opphav. Mer adekvat selvhevdelse forutsetter f. eks. at vi ikke skyver fra oss den ubehagelige erkjennelse av å komme til kort. Selvsagt vil vi ha det godt, men veien til lykke er kanskje smalere, brattere og mer tornefull enn det vi liker å innrømme. «Det eneste skjønne i livet er å elske, det eneste sanne å lide,» sier den franske dikter Musset. Vi setter visst større pris på skjønnheten enn på sannheten. Ofte foretrekker vi behaget fremfor fullbyrdelsen, og Skinner støtter oss i dette.

FRIHET OG VERDIGHET

Det gjenstår nå flere måter å meningsfylt snakke om menneskets frihet på. I all enkelthet og korthet skal her gjennomføres et todelt argument, tilsvarende det vi nettopp gjennomførte da vi drøftet menneskets verdighet. For det første kan ethvert menneske sies faktisk å være fritt siden friheten utgjør dets innerste mulighet; for det annet kan et menneske vurderes som mer eller mindre fritt alt etter hvor langt det har virkeliggjort sin mulighet for frihet. Eller det samme sagt på en annen måte: Alle har fri vilje i den forstand at viljen kan være fri, mens noen har fri vilje i den forstand at viljen faktisk er fri. Å handle fritt eller av fri vilje må da forstås som det å selv bestemme seg for å handle — av indre overbevisning og ikke pga. ytre tvang, — hverken pga. andres tvang eller pga. egen tvang gjennom sanselige tilbøyeligheter. Å virkeliggjøre sin mulighet for frihet blir da å finne inn til et fellesmenneskelig, et absolutt urokkelig grunnlag for handlingen, en slags evig overbevisning. Altså skjønner vi at det å virkeliggjøre

sin frihet er en annen side ved det å virkeliggjøre sin verdighet, realisere seg selv, sin høyere natur, sin fornuft eller visdom.

Som filosofi om mennesket virker atferdsteorien som skapt for samfunnsformer og -ideologier som enten ikke anerkjenner noen evig menneskenatur eller som legger liten vekt på denne forestilling. Marxismen opplever mennesket som fundamentalt historisk og sosialt betinget og er avgjort forenlig med atferdsteorien. «En marxistisk kritikk av Skinner går ikke på at han bare beskriver det ytre og overser det egentlig menneskelige,» skriver C. E. Grenness i tidsskriftet Vardøger nr. 7/75, «men at han ikke beskriver det mest vesentlige (determinerende) ved det ytre, nemlig den konkrete samfunnsformasjon og særlig dens økonomiske struktur.» Atferdsteknologiens pretensjon om planmessig å sikre

mennesker mot ubehag synes også å harmonere godt med sosialdemokratiets pretensjon om samfunnsplanlegging og -kontroll. Atferdsteknologer og sosialdemokrater forenes i den tro at frihet, fred og lykke sikres bare «forholdene legges til rette», — et syn som også deles av borgerlige politikere. I praksis viser det seg at oppgaven da blir å legge forholdene stadig «bedre» til rette gjennom stadig mer omfattende kontroll. Resultatet blir ikke frihet, men tvang, både i den vanlige betydning av ordet og «skinneriansk» forstått som ubehag, et utbredt ubehag og frustrasjon blant folk. Forbausende — for intensjonene var jo så gode. Av dette uføre bør utkrystallisere seg den erkjennelse at alternativet må være et samfunn som reelt anerkjenner menneskets iboende verdighet og dets frihet til å virkeliggjøre denne.

Burrhus Frederic Skinner er født i Pennsylvania i 1904, og er en meget innflytelsesrik eksponent for behaviorismen.

Han har utført høyst originale eksperimenter med dyr, særlig duer — under krigen trente han dem til å styre torpedoer og bomber, etter krigen har han lært noen av dem å spille bordtennis.

Oppfinnelsen av en læremaskin og utviklingen av programmert læring betraktes som revolusjonerende nyvinninger i utdannelsesmetoder.

Blant hans mest kjente verk er «Walden Two» (1948), «Science and Verbal Behavior» (1953) og «Beyond Freedom and Dignity» (1971).





B. F. Skinners bok heter «Walden Two». Hva er «Walden One»? Jo, det er en bok av den amerikanske transcendentalist og forfatter Henry Thoreau - eller rettere, det er et lite vann en halv times gange fra byen Concord i New Hampshire. Der foretok Thoreau et sosialt eksperiment i årene 1845 til 1847 — han bygde selv en liten hytte (bildet) og livberget seg med bær og grønnsaker som man selv dyrket. Ved Walden finner han sin frihet: Hva er det vi trenger? spør han, hvilke åndelige verdier er det livet i Amerika gir plass for? Svaret han finner er ikke oppmuntrende: Vi lever i hvileløst hastverk, vi fliser opp livet i bagateller. Bare en ting kan hjelpe oss: Forenkling! Forenkling! Vårt siktepunkt — det finner vi inne i oss.

Det er budskapet fra Walden. «Walden Two» har et annet budskap.

FRIHET FRA LENGSLER

AV SIRI GJESSING

Walden Two er adferds-psykologen B. F. Skinners idealsamfunn og utopi. Artikkelforfatteren har tenkt seg inn i forholdene og skriver et brev til en venninne hvor hun forteller om sine opplevelser. I dette samfunn er primære behov godt dekket sier hun, men individets frihet til selv å ta ansvar for sitt liv og til å nå høyere utvikling mangler. «Unngå ubehag» synes å være mottoet. Dypere lengsler gis liten mulighet til virkeliggjørelse. I lengden blir dette for overfladisk og begeistring for stedet har avtatt nokså raskt.

Kjære Liv!

Sørgelig du skulle brette benet akkurat før vi sammen var i ferd med å reise til Walden Two, men siden du ble forhindret fra å komme, forteller jeg i brev om stedet slik at du ihvertfall kan oppleve det gjennom min beskrivelse.

Jeg har nå vært her tre måneder i Walden Two, — B. F. Skinners utopi hvor samfunnet er bygget opp rundt hans grunnprinsipper: stimulus, respons og forsterkning. Her er du hva samfunnet gjør deg til.

I begynnelsen var det mer fascinerende å være her enn jeg hadde trodd. Det var så mange detaljer å sette seg inn i at jeg bestemte meg for å forlenge oppholdet utover opprinnelig planlagte besøkstid. Dette ga anledning til dypere forståelse av samfunnsstrukturen her, og det var etter dette at jeg begynte å få

motforestillinger og betenkeligheter. Det ble gradvis ikke så tilfredsstillende å være, — tanken på å forbli er mer og mer fremmed.

Men nå først litt mer om tilværelsen i Walden Two.

Ingen får anledning til å snylte fordi vi alle må opparbeide et visst antall arbeidspoeng. Dette for å kunne bo, spise og få del i alle tjenester som tilbys. 1200 arbeidspoeng i året sikrer dette, dvs. ca. 4 arbeidspoeng hver arbeidsdag. Tiden vi arbeider kan variere og tiltrekkende aktiviteter belønnes med få arbeidspoeng, mens lite populært arbeid som f. eks. kloakkrensing, belønnes høyt, ca. 1½ poeng i timen slik at litt over to timers innsats er nok til å fylle dagskvoten. Forøvrig er det lett med litt ekstra innsats å opparbeide seg

overskudd av poeng, slik at man kan ta seg ferie noen dager eller uker.

Daglig går vi til bestyreren for arbeidsfordelingen og spør hva som er ledig. Deretter velger man alt etter lyst og behov for poeng. De fleste former for arbeide er lagt opp svært rasjonelt. Til oppvasken f. eks. etter alle de tusen personer som bor her, er det behov for bare to arbeidere på hvert skift. Vi spiser på gjennomslittige brett med fordypninger for maten, og vi tar kun bort uspiselige gjenstander og setter brettene i maskin. Der sprøytes de med skummet melk; matrestene med melken samles og gis til grisene. Brettene sprøytes etter dette med såpe, skylles og steriliseres.

Arbeidsoppgavene er like for menn og kvinner, og det gis samme arbeids-poeng uansett kjønn. Kvinner og menn er jenvt representert både i samfunnet som helhet, i planleggingsutvalget og på de forskjellige jobbene. Det er f. eks. like mange menn som kvinner som arbeider med barn. Foreldre kan fylle sin arbeidskvote på barneavdelingen. Dermed har de anledning til å være sammen med barna sine, spesielt fedrene.

Barnestellet og oppdragelsen har forundret meg. Babyene bor i små tempererte og fuktighetskontrollerte glassbokser. De ligger ikledd bare bleier og frottéplastikk madrasser som tørkes rene. De små slipper således ukomfortable klær og har full frihet til å røre seg og masse klesvask er på denne måte spart.

Barn mellom ett og tre år bor på en annen avdeling med mer bevegelsesfrihet, men de sover og lever etter samme prinsipper som babyene. Smittefaren er dermed også redusert, men hadde jeg hatt mine barn her, ville jeg nok ønsket å få dem herdet mer.

Fra tre-års alderen har barna alminnelige klær og sover i senger. På dette alderstrinn begynner deres opplæring. Den etiske oppdragelse er fullført innen de er blitt 6 år. Hovedprinsippet er å lære barna selvdisciplin og selvkontroll. Dette gjøres på ulike måter, f.eks. ved at barna etter å ha kommet sultne hjem fra lang tur blir fortalt at de nå skal gjen-

nomgå en prøve på selvdisciplin. Prøven kan bestå i at barna skal stå foran rykende og varmt duftende mat i ca. 5 minutter uten å røre den.

Barnas opptreden blir nøye observert; positive reaksjoner, slik som latter eller spøk over situasjonen oppmuntres, mens f. eks. surmuling eller sinne oversees. Neste fase i opptreningen er at barna må stå aldeles tause de 5 minuttene for derved å oppøve kontroll over egne behov og impulser. Siste fase er at barna blir bedt om å slå mynt og krone. De som f. eks. får mynt kan spise, mens øvrige må se på ennå 5 minutter til. Slik er tanken at de skal lære seg å motstå umiddelbar nytelse, samtidig mestre frustrasjon og misunnelse.

Det blir faktisk lagt ganske stor vekt på å motarbeide misunnelse. Derfor prøver man å skape bredt utvalg av muligheter som kan virke oppmuntrende på alternativ adferd. Lykkes f. eks. ikke barnet i en oppgave og føler seg mislykket eller misunnelig på dem som greier det bedre, ansføres det til selv å velge nye veier for utprøving hvor det da bedre kan lykkes.

Ikke nok med at man motarbeider tendens til misunnelse, men barna trenes også til ikke å være personlig triumferende hvis de lykkes bedre enn andre. Barna lærer å tenke kollektivt. De får stadig høre at gruppen som helhet har intet å vinne på at ett eller flere medlemmer fremheves særlig, — det vil være å støtte opp under den enkeltes «ære». Som konsekvens av dette er svært få leker slik at de har konkurranseelement i seg. Ledere innenfor samfunnet blir heller ikke fremhevet, titler som professor, lege og annet brukes overhodet ikke.

Av disse grunner oppmuntres man ikke til å gi ros eller personlige takksigelser; det anses nærmest for å være anmasende. Dette vender jeg meg visst ikke til; stadig savner jeg anledning til å gi og motta personlig oppmuntring og anerkjennelse.

Den kollektive tankegang virker også på forholdet mellom foreldre og barn. De små betrakter alle som sine foreldre



Hovedprinsippet ved barneoppdragelsen i Walden Two er å lære barna selvdisciplin og kontroll. Det oppnås blant annet ved å la dem stå foran maten i fem minutter — og de skal ikke røre den.

— og omvendt; alle voksne betrakter barna som sine. Foreldre kan selvfølgelig tilbringe så mye tid de vil sammen med sine barn, men ikke alene. Tar man dem med på picnic, er det også en selvfølge at også andre barn blir med. Familien eksisterer med andre ord ikke i vår forstand.

Med denne oppdragelsesform håper man at alle barn skal få tilstrekkelig kjærlighet, trygghet og oppmerksomhet, — få dekket sine behov og derved unngå mindreverdighetsfølelse og mulighet for nevrotisk utvikling.

Skolegang er et kapittel for seg. Det er ikke formelle klassetrinn, heller ikke karakterer eller eksamener. Utdannelses-systemet baseres på barnets egeninteres-

se og nysgjerrighet. Hvert barn fortelles hvor det kan finne opplysninger og informasjon om hva det har lyst til å lære. I mange tilfeller greier de dette godt, men i andre tilfeller er det så tydelig at barnet ikke vet hva det selv burde lære og derfor ikke har mulighet til å søke hva det kunne ha nytte av.

Ved 13-års alderen flytter barna over i de voksnes avdeling og inntar naturlig plass blant dem. Svært mange gifter seg ved kjønnsmoden alder; de er jo vokst opp sammen og kjenner hverandre godt. Ingen ytre vanskeligheter setter stopper for tidlig ekteskap slik som hos oss: utdanning, jobb, økonomi eller bolig. Det nye ektepar bygger bare et lite tilbygg for seg selv i tilknytning til et

av hovedbyggene. Eventuelle barn plasseres i barneavdelingene.

Tiden som ikke brukes til arbeide kan benyttes til et utall varierte aktiviteter. Her er alle slags sportstilbud og hobbyvirksomheter, teater, konserter og kino samt bibliotek med 3000 av de beste bøker. I musikk-biblioteket kan man høre grammofonplater, lydband med konserter og radioprogram som tas opp. Det kjøres også stadig underholdning i felles høytaleranlegg. Har man lyst til å spille et instrument som en annen behersker, kan den andre underveis og få arbeids-poeng for dette.

I allfall på en del vis må man si at levestandarden her er høy, samtidig som forbrukermentaliteten er beskjeden. Det spares jo en del materielle ressurser, bare tenk hvor mange hus, biler og TV-apparater som skulle til for å dekke alle individuelle behov i vår del av verden.

Primærbehovene er godt dekket her og det på en enkel måte. Menneskene kler seg hensiktsmessig og enkelt, motebølger eksisterer ikke. Maten er god og variert, samtidig enkel. Vi serverer oss selv og kan spise når vi vil; frokost glir over i lunsj, lunsj over i middag uten opphold. Det meste av maten produserer stedet selv ved sitt jordbruk, kvegdrift og egne griser. Sauer og eget veveri fremskaffer stoff til klær.

Soverommene er hyggelige og enkle, de inneholder det mest nødvendige. Mellom dem og andre oppholdsrom, er det ganger bygget etter sosiale behov. En av korridorene, populært kalt Stigen, består av svært brede trappetrinn hvor bord og stoler er gruppert. Ene veggen utgjøres av vinduer, den andre er overstrødd med materialer utarbeidet av innbyggerne. På hver side av trappetrinnet er store blomsterpottes plassert; når jeg står nederst og ser opp, ser jeg blomst i blomst hele veien opp Stigen. Vakkert. Selvom vi har flere samlingsrom, brukes gangene til spisested, leserom og møtested.

Reglementet for Walden Two påvirker det sosiale klimaet her. Personlig sladder er uglesett. Man tillater og oppmuntrer medlemmene til å si ifra hvis de

kjeder hverandre. Kvinner og menn oppfordres til å være hverandre hengivne og vennskap knyttes ofte mellom gifte uten at fri kjærlighet dermed blir resultatet. Ved første hånds skuen kan det derfor virke som behov for medmenneskelig nærhet og kontakt langt på vei er tilfredsstillende dekket i dette samfunn.

Her er imidlertid intet demokrati. Det er tabu å diskutere samfunnsreglementet seg imellom. Er en innbygger misfornøyd med noe, er det hans frihet og rett til å klage direkte til en av de seks planleggere og bestyrere på stedet. De vil vurdere klagen og eventuelt bringe inn forandringer; en eksperimentell holdning er av de prinsipper man prøver å etterleve. Men de grunnleggende målsetninger for dette samfunnet står fast, slik disse er sammenfattet på tavlen for «det gode liv». Den består av 5 punkter: god helse, arbeide, kunne utøve evner og talenter, ha intime og tilfredsstillende personlige forhold og ha adspredelse samt hvile. Tavlen henger i inngangshallen. Hver gang jeg går forbi lurer jeg på om ikke et fullverdig liv består av mer enn dette. Motforestillingene mot denne velregulerte samfunnsform blir stadig tydeligere for meg.

Når det gjelder barna føler jeg at selvom de får mye oppmerksomhet og kroppskontakt, protesterer noe i meg mot at de ligger i glassbokser og at de senere hen fortsatt er adskilt fra sine foreldre. Jeg har også en del innvendinger mot at den altfor harde disiplin i oppdragelsen når det gjelder behovsmestring. Jeg reagerer også alvorlig på den manglende frihet til å gå utover samfunnets grunnregler. Behov for frihet fra nød, tvang og sensur, — frihet til å gjøre og velge som man vil innenfor systemet er godt dekket, men den kanskje viktigste form for frihet nemlig det å ta ansvar for sitt eget liv mangler i vesentlig grad. Ansvar er kollektivt og derfor strever man da heller ikke for å utvikle eget ansvar med den derved følgende modenhet og evne til frihet. At man tar ansvar for sitt liv som voksen, er vel hva som bringer frem dyperes res-



Skinner's idealsamfunn — en slags pensjonisttilværelse basert på å leve godt fra dag til dag?

surser i oss. Bare slik kan man vel oppfylle livets forpliktelser og tilfredsstillende sin innerste samvittighet? Med disse mål for øye synes det naturlig å bruke sine krefter på oppgaver med langsiktige mål som gradvis fører til selvrealisering.

Dessverre belønnes ikke slike holdninger i arbeidet her i Walden Two. Man får aldri feedback på sitt arbeidende jeg, menneskets stolthet og verdighet forminskes. Kan egentlig noen arbeidspoeng oppveie dette? Min mest alvorlige innvending mot Walden Two er at samfunnsstrukturen virker sløvende

og drepende på alt initiativ for nyskapende menneskelig vekst. Den sentrale tankegang er basert på å leve godt fra dag til dag med en trygg fremtid sikret. Man kan vel nærmest si at det er en slags nydelsesfilosofi. Alt skal her være behagelig, man skal få gjøre akkurat hva man har lyst til, men selvsagt utelukkende innenfor rammen av Walden Two. Det hele minner kanskje om en slags pensjonist-tilværelse på aldershjem, eller sommertilværelse på en feriekoloni.

Det er et ideal for Walden Two å arrangere en verden hvor seriøse konflikter forekommer så sjelden som mulig. U. U. kaller jeg dette, unngå ubehag — for enhver pris. Jeg tror konflikter og ubehag i mange tilfeller har modende virkninger på oss, en modning borgerne i Walden Two ikke får anledning til. Selvdisciplinen som oppøves, tjener neppe til å unngå ubehag på lang sikt. Tanken er imidlertid den at når de 5 punktene på «det gode liv» — tavlen er oppfylt, da er også alle behov dekket og alle mennesker fornøyde. Men dette tror jeg egentlig ikke er sant. I allefall gjelder det ikke for meg og jeg tror heller ikke det gjelder for andre her i Walden Two selvom de ikke gir uttrykk for tanker i denne retning.

Jeg begynner å føle en indre tomhet og opplever bare mer og mer lengten etter annen livsutfoldelse og livserfaring enn hva denne dukketilværelsen tilbyr. Alt er liksom for lettvtint her. Når de første seksuelle lyster melder seg, gifter man seg. Alle behov er dekket, sies det. Det lyder jo vel og bra, men slik jeg ser det forblir dypere behov i oss stadig udekket.

Skal vi mennesker ha det bare behagelig? Trenger vi ikke et incitament som utfordrer noen annet enn *trangen* til makelighet i oss? Trenger vi ikke motgang som skjerper oss? Når vi sliper en øks eller kniv for å få frem dens egenskaper, bryner vi ikke da den nettopp mot den harde slipesteinen.

Det virker for meg som om menneskets sjeloliv er oversett. Her er f. eks. intet rom for lengsler. Hva med det stille, taust lengtende i dypet av oss? Skal ikke disse lengsler hentes frem og bearbeides, skal ikke disse også få sin naturlige plass i vårt arbeide med oss selv? Hva med livets mening for hver enkelt av oss, — er det livets dypeste mening at vi unngår ubehag, samler oss arbeidspoeng og har det bekvemmelig her i Walden Two's omgivelser? Ut fra min tidligere livserfaring er jeg klar over at det ofte er når vi ikke har det fullt så

behagelig at vi kan komme nær våre lengsler, at vi blir nødt til å erkjenne sider ved oss selv som vi ellers så lett styrer utenom. Det sies jo at «lidelse lutrer.»

Det hjelper oss i vår menneskelige vekst å bli kjent med det som søker noe mer. Å leve i et aktivt bearbeidende forhold til lengslene virker karakterdannende og dette må da være vel så viktig på lang sikt som å stå i selvdisciplinert forhold til mat i 5 minutter?

Mange ulike lengsler trenger å bearbeides i oss — barnets lengsel etter å bli voksen, mors lengsler, lengsler etter nærhet og kontakt, etter ektemake, seksuelle lengsler og religiøse lengsler, ønsket om forening og enhetsopplevelse med en høyere makt, ønsket om forståelse av livets virkelige mening. Likedan en lengsel etter å forstå og akseptere at dødens mysterium engang skal innhente oss alle. Vi dør alene med oss selv og vi har vel alle derfor en lengsel setter å få et nærmere forhold til denne vår innerste og dypeste ensomhet; vi trenger å lære mer enn å leve kollektivt.

Nei, i Walden Two finnes ingen klangbunn for slike tanker, jeg føler meg sjelelig ensom her. Enskjønt er det ikke bare her man kan føle seg åndelig alene. I samfunnet ellers, utenfor Walden Two finnes så vel enkeltindivider som grupper med livsanskuelse av parallell art; la oss kose oss og være glade, også når vi burde møte alvoret og dypere livsutfordringer.

Det har ikke vært bortkastet å være her for meg, tvert imot synes jeg det har vært meget interessant og avklarende for min egen forståelse. Imidlertid lengter jeg nu vekk herifra, — en lengsel som jeg har anledning til å imøtekomme snart.

På snarlig gjensyn og med hilsen
Din venninne.

B. F. Skinner
Walden Two 1948,
The Macmillan Company



Bli heller abonnent på **DYADE**

Jeg ønsker (kryss av og send inn til DYADE, Frimannsgt. 22, Oslo 1.)

abonnement for 1976. 6 nummer for kr. 35,—.

TEMANUMMER OM:

transcendental meditasjon

kristen meditasjon

familien

kosthold og natur

litteratur

filosofi

ungdomskulturer i 60-årene

gullalderdrømmer

yoga

å få tilsendt kort for gaveabonnement på DYADE

Navn

Adresse

Transcendental meditasjon (TM) er en enkel metode til daglig avspenning. Men også noe mer. Teknikken gir mulighet til å finne frem til mer ekte og naturlige sider ved oss selv.



Hvordan lære TM – Hvordan bli medlem

Jeg ønsker (vennligst kryss av og send til ACEM,
Frimannsgt. 22, Oslo 1.

- å få nærmere beskjed om hvordan man kan lære TM i ACEM.
- å tegne fullt medlemskap i ACEM da jeg er utøver av TM (kr. 70,—).
- å tegne tilslutningsmedlemskap i ACEM. Jeg er utøver av TM (kr. 30,-).

Adresse:

Navn:

ACEM Norsk Meditasjonsskole

FOR UTØVERE AV TM:

En liten revolusjon i meditasjonsforståelse

Total revisjon av M1, „grunnsirkelen“ i meditasjon

Sirkelen gir større utbytte av egen meditasjon, den drøfter, gir modning og perspektiv på stoffet ut fra daglig meditasjonserfaring.

Det skjer både nytenkning og sensitivisering når det gjelder meditasjonsutførelsen, rapporterer studiedeltagerne: «Det var overraskende mye innsikt å hente til egen meditasjon.»

Sirkelen går over minimum fem møter og koster kr. 20,—. ACEM er behjelpelig med ledere så langt kapasiteten rekker. Er du interessert? Skriv eller ring til

ACEM — studieselskapet

Frimannsgt. 22, Oslo 1

Tlf.: (02) 20 29 59 — (02) 20 22 93

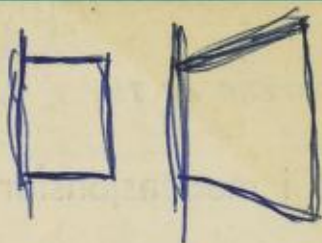
BØKER MOTTATT I 1975:

Karin Bang: Fugl Blå (Dreyer)

Kristine Kabo: Hva med Lone? (Dreyer)

Kjell Sandvik: Stormen (Dreyer)

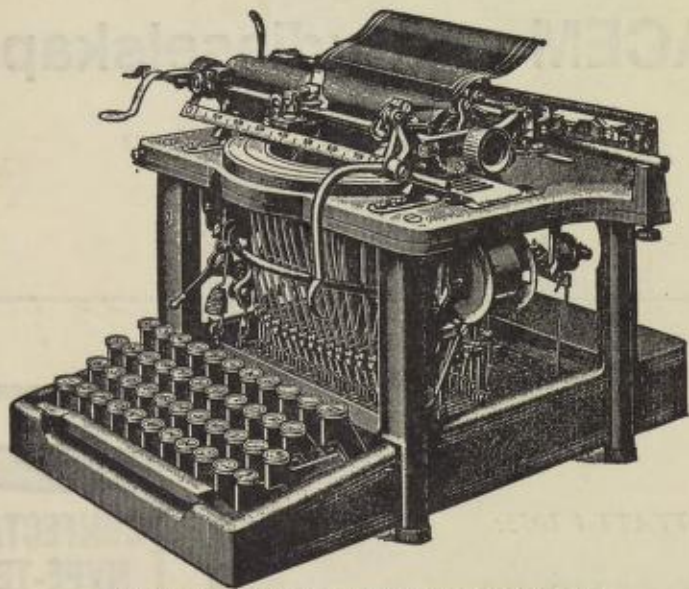




DYADE,
Frimannsgt. 22
Oslo 1

DYADE

tidsskrift med særpreg



- på tvers av etablerte skillelinjer i menneskesyn og Ideologi
- søker dypere forståelse av mennesket
- tro på egenerfaring og innsikt fremfor teoretisk kunnskap
- utfordrende lesning for dem med åpent blikk mot seg selv og nye strømninger i tiden