

RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for
Religionslærer-
foreningen i Norge

ÅRGANG 15 • 2003 • NR 3



Humanisme



Hva humanisme er ...?

Humanisme er et mangetydig begrep både historisk og aktuelt, og mange ønsker å erobre det, gi det et innhold de synes er passende. For hvem vil vel ikke være humanistisk? I dagens religionsfag i videregående skole er humanismen som livssyn et selvsagt tema, med en historisk del og en aktuell/systematisk del som gjerne kalles livssynshumanisme. Det er et vanskelig begrep der mange varianter bør holdes fra hverandre. Forholdet til kristendommen har vært blandet – for å si det forsiktig. På den ene siden har mange humanister pekt på det myndige, selvbestemte, frie menneske som ikke kan tenke seg noe annet ansvar enn ansvaret overfor seg selv, eventuelt overfor menneskeheten. På den annen side har denne abstrakte mennesket eller menneskegud vist seg uegnet som sisteinstans i en god del tilfeller. Det nå etter hvert «forrige århundre» med sine mange folkemord godtgjør den saken. De lange skygger fra Kambodsjas dødsmarker rakk til Norge også sommeren 2003.. Selvbestemmelse for noen – tragisk skjebne for andre. Det er rikelig med skygger ... Saken er vel den at erfaringene med mennesket hele tiden er tvetydige.

En artikkel skrevet i forkant av reideologiseringen på 70-tallet hadde tittelen: Teologisk forsvar for humanismen. Forfatteren, en ung og relativt oppkjeftig teologisk student, pekte på at den kristne skapertro hadde et vesentlig bidrag til støtte for den av og til vaklende humanistiske tro – nemlig troen på at mennesket er skapt i Guds bilde. Implikasjonen av dette er blant annet Paulus' kjente ord om at selv de som ikke er jøder gjør etter sin natur det som loven krever (Studenten ble for øvrig professor i sitt fag og senere rektor ved det universitet hvor han hadde studert, men forlot det hele etter hvert til fordel for politikken).

Nå er ikke dette ment som noe uttrykk for kristelig fortrefelighet – også kristne mennesker har øvet ugjerninger og i Guds navn. Poenget er rett og slett å gi et eksempel på den sammenfiltretthet som består mellom humanisme og kristendom og hvor vanskelig det er å gi en fremstilling som gjør rett og skjel for seg og ikke bare blir innlegg i dagens debatt. Det er nemlig noe vi religionslærere trenger – en hjelp til å se tingene fra flere synsvinkler, men uten at vi drukner engasjement og debatt i klassen. En vanskelig balanse. Et lite tidsskriftnummer gir et lite bidrag i den store sammenheng, men det er bedre enn ikke noe bidrag i det hele tatt, så vi legger frimodig fram hva vi har fått fra våre penneførende forfattere!

RELIGION OG LIVSSYN

Organ for Religionslærerforeningen i Norge
Nr. 3, 2003, 15 årgang

Redaksjonskomiteen:
Bjørn Myhre (ansv.)
Harald Skottene

Redaksjonsråd:
Heid Leganger-Krogstad
Otto Krogset
Dagfinn Rian
Svein Olaf Thorbjørnsen
Svein Aage Christoffersen

Illustrasjon:
Åsmund Risnes

Formgivning:
John Jones

Det planlegges 4 nummer i 2003

Tidsfrist for nr. 4, 2003
15. november 2003

Trykk:
Allservice A/S, Stavanger

Opplag dette nummer:
700

Redaksjonens adresse:
Religionslærerforeningen
v/Bjørn Myhre
Berg Videregående Skole
John Colletts allé 106
0870 Oslo

e-post:
bjorn.myhre@ils.uio.no
harald.skottene@grefsen.vgs.no

ISSN 0802-8214



Innhold

	Side
Leder	2
Foreningsnytt	4
TEMA: HUMANISME	5
<i>Per Anders Aas:</i> Det humanistiske paradoks	5
<i>Per Magne Aadnanes:</i> Homo sapiens? Fornuftens plass i humanismen	12
<i>Kjartan Selnes:</i> Humanetikk – humanisme som livssyn	19
<i>Gunnar Heiene:</i> Humanisme og kristendom – felles front mot det totalitære	27
<i>Arne Johan Vetlesen:</i> Snillhet – om Odd Børretzen som springbrett for å forstå den merkelige samtiden	31
<i>Magne Vestøl:</i> Måltrettet og allsidig bruk av internettressurser	35
BOKMELDINGER:	
Fra Moses til Marley	38
Ny bok om nyreligiøsitet	39

Tema i neste nummer: **Pilegrimsreiser**

Gå også inn på Religionslærerforeningen WEB-side:
www.religion.no

Feil eller uregelmessigheter ved utsendelse av bladet:
Kontakt Gunnar Holth (se baksiden)

FORENINGSNYTT

Kurs om Det flerreligiøse Oslo til våren

Styret planlegger til våren et kurs for religionslærere om Det flerreligiøse Oslo. Fokus vil ligge på det store mangfoldet av religioner som nå kjennetegner hovedstaden. Deltakerne vil oppsøke moske, synagoge, tempel og kirke og møte religiøse ledere fra de ulike tradisjonene. I tillegg gis det rom for diskusjon og foredrag om noen av de utfordringer denne situasjonen stiller oss overfor. Foreløpig er tidspunktet torsdag 13. – lørdag 15. mai. Endelig tidspunkt og nærmere opplysninger kunngjøres i neste nummer av Religion og livssyn.

Årsmøtet 2004

Styret har vedtatt å avvikle årsmøtet 2004 i forbindelse med kurset om Det flerreligiøse Oslo (se ovenfor), med andre ord i mai 2004.

EFTRE-samling 2004

EFTRE (European Forum for Teachers of Religious Education) skal ha sin neste konferanse i Finland, Helsinki, fra 26. – 29 august. Temaet denne gang er:

«RE: educating the whole person». Førrige gang var i Edinburgh, og gangen før der i København, før der igjen: Hamburg ... Inspirerende og innholdsrike samlinger med fokus på aktuelle temaer for religionslærere. Klikk inn på hjemmesidene til EFTRE: www.eftre.org og les mer om konferansen i Finland, dessuten mye stoff fra de tidligere konferansene.

TEMA

Per Anders Aas:

Det humanistiske paradoks¹

Det kan være vanskelig å få tak på hva humanisme er. Per Anders Aas prøver å bestemme humanismen ut fra andre, ikke-humanistiske perspektiver som humanismen både vil distansere seg fra, men samtidig – paradoksalt sett – beveger seg mot.

Begrepet *humanisme* har vokst seg så rundt at det er blitt vanskelig å gripe, enn si angripe. Samtidig har humanismen fått et fortjent fokus i skolen, både som verdigrunnlag og lærestoff. Da blir rundheten et problem.

Skal humanismen bli slagkraftig, må den slankes så konturer trer fram. Den må avgrensnes mot noe *annet* som ikke er humanisme. Og dette andre kan ikke bare forenkles til «det onde» (pedagogisk håndterlig når humanismen er fellesverdi), eller til «det religiøse» (håndterlig når humanismen er livssynslærestoff).

Humanismen må avgrensnes gjennom en *definitiv*, en *historisk* og en *normativ* refleksjon. Vi trenger en begrepsbestemmelse som er abstrakt nok til å heve seg over flertydigheten, men skarp nok til å skjære inn i den. Vi trenger en historisk konkretisering som viser humanisme profilert mot ikke-humanisme i ulike skikkelser gjennom tidene. Og vi trenger en normativ diskusjon – for vil vi si om humanismen at den er god, kan den ikke i utgangspunktet bestemmes som det gode.

En slik refleksjon vil løse noen problemer, men viktigere er det at den vil reise noen nye som vi plikter å la oss uroe av.

Overskriften min er «Det humanistiske paradoks». Det er nemlig noe ved humanis-

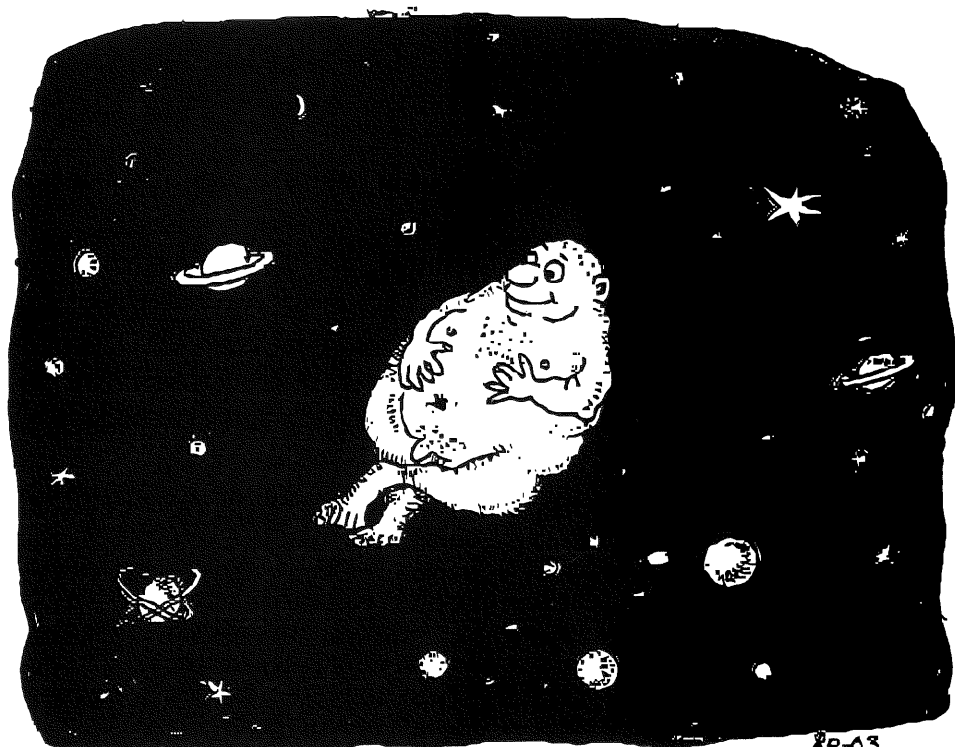
men som ikke går opp, som ikke lar seg sette endelig på plass – og hvis vi ikke tar inn over oss frustrasjonen over det, gir vi avkall på den dissonans som er en nødvendig forutsetning for læring, dvs. forandring.

1. Definisjonen

The Cambridge Dictionary of Philosophy definerer humanisme som «a set of presuppositions that assigns to human beings a special position in the scheme of things»; den er ikke så mye en tankeretning som et *perspektiv* som har artikulert seg gradvis gjennom Vestens historie. Og så poenget:

It comes into focus when it is compared with two competing positions. On the one hand, it can be contrasted with the emphasis on the supernatural, transcendent domain, which considers humanity to be radically dependent on divine order. On the other hand, it resists the tendency to treat humanity scientifically as part of the natural order, on a par with other living organisms. Occupying the middle position, humanism discerns in human beings unique capacities and abilities, to be cultivated and celebrated for their own sake.²

Det er en definisjon med fruktbare metaforer. Fokuserer vi gjennom et objektiv, er det



UNIVERSETS MIDTPUNKT

ÅR-03

bare i et syltynt øyeblikk, mens vi vrir fra den ene uskarpheten til den andre, at bildet er i fokus. I praksis er mellomposisjonen som humanismen okkuperer, så smal at den knapt eksisterer. Humanismen har glidd ut av fokus, eller med okkupasjonsmetaforen: den har ikke greid å holde balansen på den lille plassen i midten, men vært nødt til å plante et bein på den ene eller andre siden for ikke å falle.

Slagord-definisjonen av humanisme – mennesket i sentrum – kan dermed fastholdes, men får en påkrevd intensjonsdybde.

Vi har en kjerne: Mennesket virker i kraft av seg selv og må ikke reduseres til noe annet, verken til en kasteball i Guds hånd eller i naturens hånd. Men i kamp mot reduksjonismen har humanismen søkt motstridende allianser: Mot åndelig umyndiggjøring har den hyllet mennesket som natur, alliert seg med materialismen og realisert seg

som sekulærhumanisme. Mot materialistisk umyndiggjøring har den hyllet mennesket som ånd og realisert seg som spiritualistisk/religiøs humanisme. Alltid bindestreks-humanismer. Tilsetningene gir smaken.

Asbjørn Aarnes setter problemet på spissen når han viser til Jacques Maritain, som refererer til en tanke hos Aristoteles: «Ikke å by mennesket noe annet enn menneskelighet – det er å forråde mennesket. For den viktigste del av mennesket er ånden, og derfor er mennesket kallet til noe bedre enn et rent menneskelig liv.»³ Her er altså den ene alliansen, men vi vil være like fortrolige med den andre, som ser i forræderiet i ikke å by mennesket annet enn åndelighet.

Betyr det at humanismebegrepet er overflødig, hvis det i realiteten er spiritualisme og materialisme som står mot hverandre? Nei, men det betyr at vi må ta inn over oss at humanismen alltid har stått i spenningen

mellom en form for *subjektcentrering* – dvs. midtfokuset i Cambridge-definisjonen – og en form for *desentrering*, annethet eller «alteritet». Det betyr at humanismen stadig glir ut av fokus og definerer det menneskelige ut fra noe annet, noe subjekts-eksternt: den materielle natur eller den immaterielle ånd – eller konkret: gener, rase, nasjon, klasse, marked, samfunn, språk, Gud.

Og når den glir tilstrekkelig langt ut av fokus, har vi å gjøre med humanisme-kritikk eller anti-humanisme. Men motivet kan nettopp være omsorgen for mennesket. Det er det humanistiske paradoks.

Det humanistiske menneske

Jeg skal gå en runde med et case. Temaet er det sentralt menneskelige: retten til å bestemme over eget liv – og død. I en bok om helse kommer Trond Berg Eriksen inn på selvmordet: En skal selvsagt hjelpe andre mot forbigående selvdestruktive impulser, sier han – men det er like klart «at døden først og fremst angår den døende, og så langt som overholdet mulig bør sortere under hans frihet».

Mitt problem er om det finnes grenser for det ansvaret vi som medmennesker eller leger har for andres liv. I samme grad som vi tar det hele og fulle ansvar for andres liv, reduserer vi dem fra subjekter til objekter. For bare den som i prinsippet er ansvarlig for sitt eget liv, er et fullverdig subjekt. Hva er det egentlig vi vil redde om vi insisterer på å overta ansvaret for et fremmed livsprosjekt?

(– – –) [Selvmordet] kan være et uttrykk for viljen til å bevare sitt menneskeverd på tross av alle tap. Man kan gjøre slutt på sitt eget liv for å unngå smerter og hjelpeløshet, for å unngå en avhengighet av andre som ville være uforenlig med ens selvspekt.⁴

Så langt jeg kan se, er dette et godt poengtert *humanistisk* standpunkt. Men det er også et standpunkt det går an å være uenig i, som vi

vet fra debatten om aktiv eutanasi. I forlengelsen av den såkalte Sandsdalen-saken for noen år siden uttalte flertallet i Stortingets justiskomiteé:

at norsk strafferett bygger på et prinsipp om at den enkelte ikke disponerer fritt over sitt eget liv. Livet er et uavhengelig retts gode som staten og andre plikter å respektere og verne om. Hensynet til den enkeltes selvbestemmelsesrett må derfor vike for hensynet til livet.⁵

Det ble tatt fram i en betenkning til Kirke-møtet 1998, der det også påpekes at menneskelig verdighet ikke er det samme som opplevelsen av verdighet. Man ser det som en undergraving av menneskeverdet å knytte det til frihet og fornuft, evne til utfoldelse og handling, og vil i stedet knytte det til «selve dets eksistens og til det å motta menneskelivet».⁶

Men bekrefter ikke dette bare motsetningen vi stadig møter: at kampen egentlig står mellom et humanistisk, dvs. verdslig og et religiøst livssyn? – Nei, nettopp ikke. I argumentene fra Justiskomiteéen og Kirke-møtet opptrer instanser som staten, medmennesker, eller rett og slett «eksistens», «livet». Hvis menneskeverdet – eller hva vi kaller humanistiske verdier – sikres gjennom slike *subjektseksterne* instanser, da har vi å gjøre med det humanistiske paradoks.

Legen og forfatteren P.C. Jersild går presist inn i dette når han mener vestlig medisinsk etikk er på vei fra å legge avgjørende vekt på *livets hellighet* til å betone *livskvaliteten*:

Att människoliv betraktas som heligt är knutet till allt mänskligt liv oberoende av funktion. Heligheten – ofta tillsammans med föreställningen om det absoluta och odelbara människovärdet (...) – är knutet till arten människa. Det spelar ingen roll om man är ett geni eller är född utan storhjärna, alla har samma rätt till liv.

Livskvalitet hänför sig i stället till

medvetandet och sociala relationer. Den vars storhjärna är helt utslöknad och som inte på något sätt kann korrespondera med sina anhöriga, anses ha så låg livskvalitet att fortsatt liv är meningslöst. Medvetandet sätts alltså i centrum, inte livet som sådant.⁷

Det interessante ved Jersilds oppstilling er at «hellighet» ikke knyttes ensidig til det religiøse, det kan forankres både i den materielle naturen og det overnaturlige – men poenget er at det i begge tilfeller står i motsetning til det bevisste autonome subjekt.

Det er styrke i spenningen, og vi skal ikke straks harmonisere og si at en sann humanisme forener begge perspektivene. Også historisk dreier det seg om to måter å forstå mennesket på: konstituert *på grunn av* eller *på tross av* sin kvalitet. Og vi skal ikke være for raske til å si at den ene er sekulær og den andre religiøs, eller – som jeg kommer tilbake til nedenfor – at den ene er god og den andre ond når det står om menneskeverdet.

2. Historien

En historisk profilering av humanismen kan altså ta utgangspunkt i *det autonome subjekt* som kjerneverdi, vise hvordan denne forestillingen gjennom historien brytes mot (og allierer seg med) tankeretninger som representerer en desentrering av subjektet, det være seg naturalistisk «nedenfra» eller spiritualistisk «ovenfra» (eller «utenfra», f.eks. fra sosiale determinanter) – og hvordan disse posisjonene må svare for seg i kampen om menneskeverdet.

Historien om det autonome subjekt er dramatisk, og det er denne «store fortellingen» som i det postmoderne er blitt distansert og kritisert. Den kan følges i tre faser, fra vekst til fall: dens *utvikling* fra antikken via renessanse til opplysning, dens *kulminasjon* med Kants subjektfilosofi, som legger premisene for 1800-tallets store humanistiske tradisjoner, og dens *krise* på 1900-tallet med

manifestasjoner av det umenneskelige og filosofisk subjektuskritikk.⁸

Førkristen antikk gir oss naturligvis mønsterhumanisten i Sokrates, som vil hjelpe fram den erkjennelse som finnes i subjektet selv, og som tømmer sitt giftbeger med verdighet. Men i gresk antikk finner vi også stoff til diskusjonen om subjektets desentrering: materialisme så vel som platonsk idealisme.

Kristen antikk og middelalder er ikke tomme transportetapper i humanisme-perspektiv. I kristen tradisjon ligger en radikal humanismekritikk, en idé om menneskeverd konstituert utenfor subjektet («i Kristus») og på tvers av tradisjonelle kvalitetskriterier (ikke jøde eller greker), men også et ytelsesorientert etos der menneskelig kvalitet (eller manglende sådan) får følger like inn i evigheten. Middelalderens himmelvendthet uttrykker en desentrering av subjektet, men skolastikkens essensialisme underbygger viljen, og dette blir det kritiske punktet i neste fase: *renessanse og reformasjon*.

Det humanistiske paradoks er mønstergyldig eksponert i Luthers strid med Erasmus fra Rotterdam. Humanisten Erasmus fastholder menneskets viljefrihet i gudsforholdet (mennesket som essens, kvalitet), mens Luther hevder at Gud og ikke mennesket er troens subjekt. Luther definerer imidlertid ikke bare mennesket teologisk (plassert «utenfor oss selv»), men også filosofisk/politisk, der det i høy grad besitter kvaliteter.⁹ Perspektivene henger sammen: Når kvaliteter ikke har noe å gjøre i gudsforholdet, kan de til gjengjeld brukes i medmenneskelige forhold. Slik demonstrerer Luther kristendommens dobbeltstilling: subjektensentrering og desentrering, humanisme og humanismekritikk.

I *opplysningen* sekulariseres Luthers poeng hos Kant: det fornuftige subjekt opphøyes – men får begrenset sitt kompetansefelt til det dennesidige moralske. Grunnlaget er lagt for humanismens hundreår: *1800-tallet*.¹⁰

Pedagogen F.I. Niethammer lanserer i 1808 begrepet «Humanismus», et program for dannelse via antikke studier. Nå konstitueres humanismen polemisk: Menneske er enten noe man *blir* gjennom åndsdannelse (Niethammer), eller noe man *er* av naturen, og som siden perverteres (Rousseau). Begge humanismene er subjektentrerte; de peker til hver sin side, men glir aldri over i en fundamental humanismekritikk, bare i kritikk av hverandre.¹¹ Og begge er framskrittsoptimistiske, fundert i troen på menneskets (naturlige eller ervervede) kvalitet.¹²

1900-tallet bringer humanismen i krise. «Den store fortellingen» stilles i relieff av anti-humanisme og post-humanisme. Mot 1800-tallets humanistiske hybris reises motbilder av mennesket, som konstitueres utenfor subjektet. Heidegger ser ikke mennesket som et myndig subjekt, men som objekt, mottaker av Væren. Sartre kritiserer essensialismen i vestlig humanistisk tradisjon, men eksistensialismens erstatning av essens med eksistens, der subjektet i valget skaper seg selv, kan også tolkes som humanismens siste skanse.¹³

Antihumanismen viser seg ellers radikalt hos Foucault, med «diskurs» som subjekt-ekstern styrende instans slik produksjonsforholdene var det hos Marx, det ubevisste hos Freud og språkets upersonlige lover hos Saussure. Dermed blir det nødvendig å spore de *humanistiske* anliggender i humanismekritikken. At tanken om subjektets desentrering kan være det motsatte av menneskeforakt, ser vi vakkert hos Levinas, som tar utgangspunkt i det som er radikalt *annet* i forhold til subjektets bevissthet, i motsetning til den store vestlige tradisjonen fra Sokrates, som siktet mot å forløse det som allerede finnes i subjektet. Levinas' «den annens humanisme» går ikke som Descartes og Kant ut fra et selvcentrert ego, men fra en annen som definerer meg, og tar dermed opp tråden fra strukturalister og post-humanistiske tenkere der subjektet er sekundært i forhold til språk og sosial

mening: Vår menneskelighet er på lån fra andre.¹⁴

Men både humanismen og den humanistiske anti-humanismen står ved inngangen til 2000-tallet i fare for å bli fortrent av en post-humanisme¹⁵ der subjektet tvinges ut av fokus, mindre som følge av kritisk filosofi enn av eksterne krefters tilsynelatende egenlovmessighet. Kunstig intelligens skyver subjektet til side; maskinene som skulle være hjelpere blir herrer. Biologien reduserer mennesket til boplass for genene, som blir utviklingens virkelige subjekter. Og på makronivå er det ikke lenger marxismen, men markedet – som ideelt skulle tjene menneskets frihet og selvbestemmelse – som gjør subjektet til objekt.

3. Vurderingen

I siste instans er ikke humanismen det avgjørende, men menneskeverdet. Vi ser stadig menneskeverdet truet, krenket på synlige og subtile måter, og humanismen kan være et redskap for å redde det.

Jeg har prøvd å gi humanismen konturer ved å ta utgangspunkt i en konstituerende *kjerne* som får substans og slagkraft når den utbygges i ulike retninger, danner varianter som brytes mot hverandre – og mot en fundamental kritikk. Kjernen er et bestemt menneskesyn; den rommer ikke en bestemt virkelighetsoppfatning eller en bestemt etikk. Humanismen er slik sett ikke et livssyn, men et perspektiv som kan utbygges og bidra til ulike livssyn.

Dermed bortfaller to ofte uttalte forutsetninger: at humanismen må profileres i forhold til aksene religiøs/sekulær, og at humanismen er identisk med det gode. Ofte dekker humanismedebatten over en debatt om virkelighetsforståelse (religiøs/sekulær) eller om etikk (godt/ondt), og det egentlig humanistiske anliggende faller i skyggen.

Men når humanismen ikke skal levere alt, kan den bidra synligere med sitt perspektiv: en skarp – og langt fra selvfølkelig – påstand om menneskets særstilling i tilværelsen.

I humanismen ligger et potensial for menneskeverd: selvbestemmelsen, formulert i Kants maksime som sperrer mot å bruke mennesket som middel til eksterne formål. I Norge møter vi den sublimt formulert i Nansenskole-grunnleggeren Anders Wyllers kritikk av dem som taler om at mennesket «skal gå opp i en større enhet, uten å vite at en større enhet ikke finnes enn den som legger mennesket til grunn».¹⁶

Humanismen har siden antikken hyllet menneskets godhet, skjønnhet og tankekraft – dets *kvalitet*. Et slik kvalitetsorientering tjener i høy grad til å beskytte menneskeverdet: vi reagerer spontant når vi ser mennesker bli ødelagt og fornedret, vi reagerer instinktivt og med sympati.

Men reaksjonen er knyttet til vår opplevelse, og all kvalitetstenkning innebærer også en mulighet for kvalitetsgradering. I møtet med den avskyelige og tilsynelatende uverdige lidelsen, det meningsløse og frastøtende, trenger vi noe annet enn opplevelsen. Og i livets ytterkanter må menneskeverdet forankres i noe annet enn et opplevende subjekt.¹⁷ Nettopp som mennesker har vi evnen til abstraksjon, til å ta skrittet ut av vår følelsesopplevelse og foreta en distansert dom, anerkjenne verdi uavhengig av kvalitet.

Det humanistiske paradoks er at også anti-humanisme og desentrering av subjektet kan være motivert av omsorg for det menneskelige. Men slik faren ved subjekt-sentreringen er en fare for kvalitetsgradering, er faren ved desentreringen at mennesket blir sekundært i forhold til upersonlige størrelser: Hvis individet tilkjennes verdi gjennom noe annet utenfor seg selv (natur, stat, Gud), står man alltid i fare for at det også kan ofres til fordel for dette andre. Derfor skal vi alltid også se verdigheten i «annetheten», i det lånte og mottakende.

Noter:

- ¹ Artikkelen er et konsentrat av foredraget jeg holdt på landskonferansen for KRL-faget i lærerutdanningen, HiO 24.05.02. Om noen savner fortellingen jeg innledet med, finnes den i artikkelen «Den blinde flekken», *Religion og Livssyn* 4/93.
- ² Konstantin Kolenda: «Humanism», i Robert Audi (red.): *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge 1999 (1995), s. 396f.
- ³ Sitert etter Asbjørn Aarnes: «Humanismen som arv og utfordring», i Liv Bliksrud og Asbjørn Aarnes (red.): *Spor etter mennesket*, Oslo 1989, s. 91–106. Referansen er til Maritains *Humanisme intégral* (1936).
- ⁴ Trond Berg Eriksen: *Helse i hver dråpe. Innspill om etikk, kunnskap og omsorg*, Oslo 1995, s. 232.
- ⁵ Sitert etter *Betenkning om eutanasi utarbeidet av en arbeidsgruppe oppnevnt av Kirkerådet 1998 (del 1)*, Kirkemøtet 1998, Dok. 13.2, avsn. I (<http://www.kirken.no/Materiell/materiellkatalog.cfm>, nr. 3116).
- ⁶ *Betenkning om eutanasi (del 1)*, Dok. 13.2, avsn. VII.
- ⁷ P.C. Jersild: «Medicinsk-etiske värdekonflikter», i Svein Aage Christoffersen (red.), *Verdikonflikter i Norden*, Lund 1998, s. 80.
- ⁸ Til vekst og fall-perspektivet, jf. f.eks. John Carroll: *Humanism – the Wreck of Western Culture*, London 1993. – En historisk framstilling må dessuten minne om at hver epoke ikke bare skaper sin humanisme, men også sin *historie* om humanismen, dvs. at f.eks. renessansehumanismen må sees i lys av 1800-tallet da forestillingen for alvor oppsto. Flere forskere har i seinere år sett renessansehumanismen som en 1800-tallsanakronisme og sporer heller begrepet tilbake til moderne rettighetstenkning à la Rousseau. Jf. f.eks. Tony Davies: *Humanism*, London 1997, som i det hele er en ypperlig framstilling av humanisme-problematikken.
- ⁹ Jf. også Martin Luther: «Om mennesket»,

Verker i utvalg bd. VI, Oslo 1983, s. 337, og Inge Lønning: «Det teologiske menneske», *Kirke og kultur* 1/76.

- ¹⁰ Jeg skriver mer om dette, særlig 18- og 1900-tallet, i bokrevyen «Humanismen i hundreåret», *Norsk Teologisk Tidsskrift* 1/01. Jf. også «Humanisme på tvers», *Religion og Livssyn* 2/99, og avhandlingen *Dannelse i krise. Klassisk humanisme i møte med det moderne: Harry Fett, Charles Kent og A.H. Winsnes 1918–33*, TF/UiO 2003.
- ¹¹ Walter Rüegg har stilt opp to ideotypiske tradisjoner: en liberalistisk og en idealistisk. (Walter Rüegg, «Die Humanismuskussion» (1954), i Hans Oppermann (red.): *Humanismus*, Darmstadt 1977, s. 310–321.) – Dels kan de to tradisjonene forankres *geografisk*, i motsetningen mellom fransk-engelsk og tysk opplysning: den ene liberal, rasjonalistisk og etisk orientert, den andre konservativ, antikkvendt og estetisk. Jf. to artikler av Asbjørn Aarnes: «Humanisme i dag», *Kirke og Kultur* 1/86, og «Humanismen som arv og utfordring», i Bliksrud og Aarnes, op. cit.
- ¹² «Denna föreställningsvärld hade till matris ett speciellt kulturbegrepp som var progressistisk och hierarkiskt. Kulturbegreppet förutsatte en uppfattning om att det fanns lägre och högre former av mänsklighet, samtidigt som det betonade mänsklighetens enhet. Begreppet humanism kann ses som en sammanfattning av

denna föreställningsvärld.» (Jonas Hansson: *Humanismens kris. Bildningsideal och kulturkritik i Sverige 1848–1933*, Eslöv 1999, s. 207.)

- ¹³ Jf. Per M. Aadnanes: *Livssyn*, Oslo 2002 (1982), s. 134.
- ¹⁴ Framstillingen er her hentet fra Davies, op. cit. Om antihumanisme i nyere kontinental filosofi, jf. ellers Kate Soper: *Humanism and anti-humanism*, London 1986.
- ¹⁵ Jf. Neil Badmington (red.): *Posthumanism*, Houndsmills 2000.
- ¹⁶ Bernt Hagtvet: «Humanismen som idétradisjon og politisk utfordring – i mellomkrigstiden og idag», i Inge Eidsvåg (red.): *Reflekser. Nansenskolenes årbok 1995*, Oslo 1995, s. 89.
- ¹⁷ Det betyr ikke nødvendigvis at det er etisk forsvarlig å opprettholde alt liv, også uten mulighet for bevissthetsfunksjoner, men det betyr at vi må gjøre vurderinger som impliserer både empati og abstraksjon. (Jf. f.eks. skalaen over abortkriterier i Svein Aage Christoffersen: *Handling og dømmekraft*, Oslo 1994, s. 24.)

**Per Anders Aas underviser i KRL ved Høgskolen i Oslo, avd. for lærerutdanning.
Adr.: PerAnders.Aas@lu.hio.no**

Per Magne Aadnanes:

Homo sapiens?

Fornuftens plass i humanismen

Vi har bede Per Magne Aadnanes om å rette søkjelyset mot ein eigen streng i humanismens historie, nemleg fornuftsbegrepet. På det viset gir artikkelen eit historisk oversyn over humanismen, men med ein klar fokusering

Homo sapiens – det fornuftige, kloke mennesket – er det vitenskapelige namnet vi har sett på oss sjølve som eiga art innanfor det biologiske mangfoldet på denne kloden. Endå om det i utgangspunktet er meint som ei naturvitenskapelig nemning, er det freistande, og slett ikkje utan ein viss rett, å høyra ein klang av humanisme, av ei ekte humanistisk framheving av mennesket som eit fornuftsvesen, i dette uttrykket. Men om vi gjer det, støyter vi straks på eit nokså plag-somt paradoks. For medan ein innanfor humanistisk tankegang framleis litt trassig prøver å tala om fornuftsdimensjonen som noko eigenarta menneskeleg, synest den naturvitenskapelige tilnærminga heller å ha redusert mennesket til ein slag avansert automat. Dette paradokset fordoblar seg til og med for humanismen sitt vedkommande, i det ein på dette holdet gjerne oppfattar nett naturvitenskapen, med heile det manipulatoriske herreveldet denne har gjeve mennesket over verda si, som det fremste produktet av fornuftsevna.

I dette paradokset er mange trådar av både idé- og filosofihistorisk karakter floka saman. Og det er sjølvstykke ikkje gjort med ein kort artikkel å løysa det heile opp på klårgjerande og oversiktleg vis. Men nokre viktige liner lyt vi likevel prøva å følgja, for å kunna kasta tilstrekkeleg lys over den paradoksale rollen fornuften har fått i moderne humanistiske livssyn. Det skal vi gjera ved å sjå litt på sjølve fornuftsidéen gjennom tidene. Men aller først må det seiast

eit par ord om humanismen som eit moderne livssyn.

1. Humanistisk tradisjon og humanistisk livssyn

I daglegta vil ordet «humanisme» som regel bli oppfatta som namn på eit livssyn, eller ein livssynstipe, kjenneteikna av ein viss brodd mot religiøs tru og av ei tilsvarende insistering på at mennesket kan utvikla naudsynlege verdiar og livslover på eiga hand. Det sentrale momentet i grunn-gjevinga for eit slikt standpunkt er nettopp trua på fornuften. Det er i kraft av fornuftsevna mennesket har innsikt nok til både å analysa situasjonen sin og å endra på denne. Ved fornuften har vi altså fått eit handlingsrom som medskapningane våre manglar. I dette handlingsrommet møter vi så det moralske ansvaret. Også dette blir så å seia oppdaga og formulert ved fornuftens hjelp. Kort sagt: fornuftsevna er sjølve grunnlaget for dei to juvelane som all humanisme heilt frå Sokrates av har pynta seg med, nemleg fridommen og ansvarlegdommen.

Ei norsk utgåve av slik sekulærhumanisme har i snart eit halvt hundreår vore marknadsført under namnet «human-etikk». Talsmenn for dette utropa heilt frå starten av nettopp fornuftsevna, «det rasjonale elementet» som det gjerne heitte, til det sentrale momentet i eit humanistisk livssyn. Likevel, av gode grunnar har korkje human-etikken, eller andre former for sekulærhumanistiske

livssyn, kunna gje plass til heile den mangfoldige arven av idéar og ideal som knyter seg til oppfatninga av fornuften i den humanistiske tradisjonen.

For å kunna identifisera den sekulærhumanistiske fornuftsoppfatninga noko nærare er det altså naudsynt å skilja humanismen som moderne livssyn frå den breidare tradisjonen av humanistisk tankegods heilt frå oldtidsfilosofien av. Då ser vi nemleg fort at det i denne tradisjonen ikkje berre finst ulike oppfatningar om fornuften, men at desse også spelar saman med tydelege variasjonar i sjølve menneskesynet. Eit studium av fornuftsoppfatninga kan difor vera ein viktig nøkkel til å forstå kva for slag humanisme vi har å gjera med. Spørsmålet er altså kva for slag fornuft den moderne sekulærhumanismen hyllar, og kva for slag fornuft som har vorte liggjande att langs vegen. – For å kunna antyda svar på dette må vi kosta på oss nokre idéhistoriske «snapshots».

2. Guddommeleg eller menneskeleg?

Ein har gjerne karakterisert framveksten av den greske filosofien i oldtida som ein overgang «frå mythos til logos». Med dette uttrykket påstår ein at filosofien representerer ein siger over dei nedarva religiøse førestillingane om tilværet, og at dette eigentleg er ein siger for fornuften. Poenget er altså at filosofien illustrerer korleis fornuften, *logos*, har fått den høgaste autoriteten. Det er i kraft av fornuften at filosofen kan heva seg over dei tidlegare autoritetane, anten det no er spørsmål om å forklara naturen eller å finna fram til den beste samfunnsordninga.

Likevel, dersom vi spør korleis dei greske filosofane sjølv tenkte om fornuften, risikerer vi å få svar vi knapt vil kjenna ei moderne sekularisert fornuftsoppfatning att i. Alt frå naturfilosofane på 500-talet f. Kr. til stoikarar og nyplatonikarar i dei to-tre første hundreåra e. Kr., var fornuften oftast noko meir enn berre ein menneskeleg eigen-skap; det var tale om ein kosmisk storleik, om ein regulerande og ordnande instans i

heile tilværet. Og poenget var at grunnlaget for den menneskelege fornuften nettopp var denne kosmiske fornuften. Når mennesket i det heile kunne erkjenne og forstå seg på den verda det levde i, var det av di det var eit nært samsvar mellom menneskets fornuft og sjølve dei ordnande prinsippa i tilværet. Menneskefornuften var så å seia ei eiga utgåve av den altomfattande verdsfornuften.

Grunnholdninga i det meste av den greske filosofien, trass i dei skilnader vi elles finn når det gjeld kunnskapsteori, etikk og samfunnsoppfatningar, var altså at menneskets kunnskap og innsikt om både natur og samfunn, til sjuande og sist måtte vera ei innsikt i dei evige og guddommelege fornuftsprinsippa for tilværet. Hos Platon var dette dei evige mønsterbiletta, idéane, bakom dei synlege og forgjengelege tinga, og desse idéane var samstundes tilgjengelege i det menneskelege intellektet. Aristoteles tala på liknande vis om at alle konkrete enkelting realiserte uforanderlege allmenne former som kunne erkjennast ved fornuftens evne til å abstrahera. Også hos stoikarar og nyplatonikarar var det tale om ei delaktig erkjenning av dei ideal og idéar Verdsfornuften var berar av.

For den greske filosofien var altså sjølve det adelsmerket mennesket kan rosa seg av, fornuften, noko meir enn berre ein allmenn menneskefornuft; til sjuande og sist var fornuften eit uttrykk for heile den fornuftige verdsordninga. Menneskefornuften var såleis ikkje noko mindre enn ein guddommeleg givnad.

Vi kan utan vidare slå fast at moderne sekulærhumanisme ikkje vil kunna tenkja slik. Endå om enkelte drag i t.d. Aristoteles' fornuftsomgrep kanskje vil kunna passera, vil denne humanismen i det store og heile ha ei anna grunnforståing av fornuften enn den som gjennomsyrrer den greske filosofien.

3. Openberrig eller fornuft?

Det kan vera verd å nemna at også den kristne mellomalderfilosofien har gjeve

visse bidrag til det breiare humanistiske straumdraget. Rett nok det kan synast nærliggjande å tru at dei fornuftsoppfatningane som let seg utvikla innanfor teologiske rammor, ikkje kan ha gjeve særleg viktige bidrag til sekulærhumanistiske perspektiv. Likevel, idéhistoriske samanhengar kan av og til overraska.

I grove drag gjekk utviklinga frå den augustinske tanken om fornuften sitt behov for guddommeleg illuminasjon, over den thomistiske læra om kontinuitet og harmoni mellom menneskeleg fornuft og guddommeleg openberring, til den ockhamske nominalistiske og empiristiske protesten mot dette. Etter teologen og filosofen William Ockham sin måte å tenkja på var fornuften ei reint menneskeleg evne til bruk berre i denne verda, utan nokon opplyst eller openberra adgang til dei guddommelege sanningane. Openberringa måtte ein berre godta, og såleis avstå frå å søkja støtte for denne frå fornuftsargument.

Den oppfatninga av fornuften som Ockham stod for var eigentleg eit forvarsel om den empirismen som sidan skulle bli ei dominerande retning i nyare filosofi. Og det er utan tvil den empiristiske retninga sekulærhumanistar i dag kjenner seg mest på bøl-gelengd med, både når det gjeld kunnskaps-teori og etikk. Endå om dei gjerne kan omtala seg som rasjonalistar, legg dei som regel noko anna i dette uttrykket enn det vi kjenner frå den rasjonalistiske filosofien i nyare tid. Pussig nok står altså moderne humanistar nærare 1300-tals teologen Ockhams oppfatningar enn dei gjer t.d. 1600-tals matematikaren og filosofen René Descartes' hyllest til fornuften.

4. Innsikt eller erfaring?

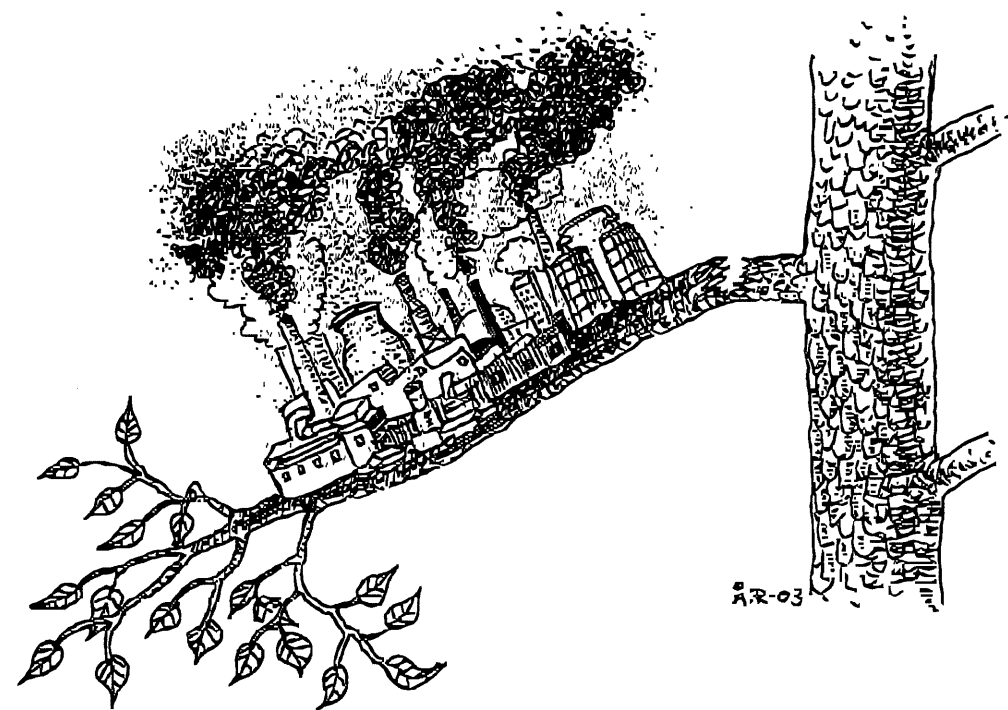
Grunnholdninga i rasjonalismen var ikkje så ulik den vi kjenner frå oldtidsfilosofien. Descartes kunne, trass sin såkalla «metodiske tvil», ikkje få seg til å tru noko anna enn at verda var rasjonelt innretta tvers gjennom. Og då måtte også den menneske-

lege fornuften, om han skulle vera nettopp fornuftig, ha den same rasjonelle strukturen. For Descartes, som for etterfølgjarane hans, var fornuften altså ikkje berre ei menneskeleg sak, men det fornuftige var universelt og låg til grunn for heile tilværet. Difor meinte han og at ein kunne nå fram til grunnleggjande og sikker kunnskap om verda omkring oss ved rein tenking.

Eit humanistisk livssyn av moderne sekulært slag vil likevel ha problem med den klassiske rasjonalismens klårt metafysiske fornuftsoppfatning. Descartes kan dessutan skuldast for å ha lagt ein reint teologisk premiss til grunn for rasjonalismen sin, i det han like godt innførte Gud som garant for både den fornuftige verdsordninga og den menneskelege tenkinga. Og sidan dei fleste utgåver av sekulærhumanisme er uttala anti-metafysisk orienterte, har det vore nærliggjande å velja empirismen, den engelske protesten mot den franske rasjonalismen, som den viktigaste filosofiske alliansepartnaren.

Denne empiristiske protesten vart for alvor innleia av John Locke, som gjorde nettopp spørsmåla omkring den menneskelege forstanden si rekkevidd til ei hovudsak i filosofien sin. Hovudtesen hans var at all menneskeleg kunnskap måtte stamma frå erfaring, dvs. frå sanseintrykk. Det fanst ingen «medfødde idéar», som det heitte. Med det reduserte han fornuften til å vera berre ein instans i det menneskelege subjektet. Sanserfaringane vart nok sorterte og strukturerte i samsvar med visse fornuftsfunksjonar, men det fanst eigentleg ingen garanti for at desse var i samklang med eventuelle kosmiske prinsipp og strukturar.

No heldt korkje Locke eller empiristar etter han det eigentleg for nausynt å krevja full visse, i streng kunnskapsteoretisk mein-ning, for den kunnskapen som kvilte på erfaring. Poenget deira var heller at så lenge denne kunnskapen dugde til praktiske formål, var han sann og påliteleg nok. Og det galdt ikkje berre for den kunnskapen om



naturen som dei nye vitenskapane var i ferd med å etablere, men også for dei moralske og politiske spørsmåla. Radikale empiristar, med skotten David Hume i spissen, avviste rett nok at fornuften i det heile hadde noko å bidra med når det galdt opphavet til moralske normer. Moralen knytte seg einast til kjensler, og kunne såleis ikkje argumenterast fram frå grunnleggjande fornuftsprinsipp, meinte Hume.

Med den engelske empirismen hadde fornuften fått ein posisjon som alt Ockham hadde peika på. I staden for å sjå fornuften som eit organ for innsikt i grunnleggjande metafysiske sanningar, oppfatta empiristane han som ein reint menneskeleg eigenskap, tilpassa dei behov for kunnskap og innsikt menneskelivet her og no medfører.

Empirismen har likevel ikkje fått seia sekulærhumanismen det heilt siste ordet om fornuftens rolle. Mot slutten av opplysnings-tida kom endeleg tysk filosofi på banen for alvor, og det med ein epokegjerande protest

mot den engelske empirismen si reduksjonistiske fornuftsoppfatning. Vi talar no om Immanuel Kant og den såkalla fornuftskritikken hans. Kant kom fram til at all menneskeleg erkjenning kviler på ein samverknad mellom sansing og forstand. Sansane våre plasserer røyndommen i to erfaringsformer, nemleg rom og tid, samstundes som sanserfaringane let seg ordna og strukturera av nokre allmenne forstandskategoriar. Og poenget er at sidan desse erfaringsformene og forstandskategoriane er allmennmenneskelege, er også den kunnskapen dei gjev opphav til, påliteleg. I staden for å knyta til-trua til forstanden til ei kosmisk, metafysisk og teologisk forankring, hevdar Kant altså at forstanden fungerer i kraft av nokre grunnleggjande og fellesmenneskelege føresetnader. Om ikkje kunnskapen vår kan gjera krav på å vera *objektiv* i streng mein-ning, er han i alle høve *intersubjektiv* i den mein-ning at han ideelt sett vil vera gyldig for eitkvart menneske.

Kant protesterte også mot dei mest radikale empiristane si avvisning av fornuftens rolle i etikken. I staden sette han fram tanken om det kategoriske imperativet. Vi støyer på dette imperativet når vi innser at ei norm kan gjerast allmenn, at ho altså kan gjerast gjeldande for alle menneske i alle situasjonar. Med andre ord: fornuften garanterer ikkje berre for sann kunnskap, men påviser også allmenngyldige moralske plikter. – Ei anna side av det kategoriske imperativet er at det stiller alle menneske i prinsippet på likefot. Universelt gyldige normer føreset nemleg likestilte og likeverdige moralske subjekt. Med imperativet sitt lanserte Kant dermed også ei grunngeving for menneskeverdet, ei grunngeving som ikkje trong å stø seg på tradisjonell gudstru eller metafysikk.

Om sekulærhumanistar – ikkje minst dei som står nærast engelsk-amerikanske tradisjonar – kan synast at fornuftskritikken til Kant framleis smakar for mykje av metafysikk, vil dei nok kunna hylla deler av etikken hans, særleg den som munnar ut i tanken om menneskeverd og allmenne menneskerettar. Likevel, med eit empiristisk syn på både fornuften og moralen, vil det også vera problematisk å oppfatta menneskeverdet og dei grunnleggjande menneskerettane som absolutt gyldige. Har ein først gjeve avkall på eikvar metafysisk forankring for fornuften, blir nemleg også alle forslag om absolutte sanningar, kunnskapsmessige som moralske, vanskelege å forsvare. Sekulærhumanismen kan med dette ha pådrege seg ein prinsipiell relativisme, ein relativisme som til sjuande og sist altså trugar med å gjera sjølve menneskeverdet diskutabelt.

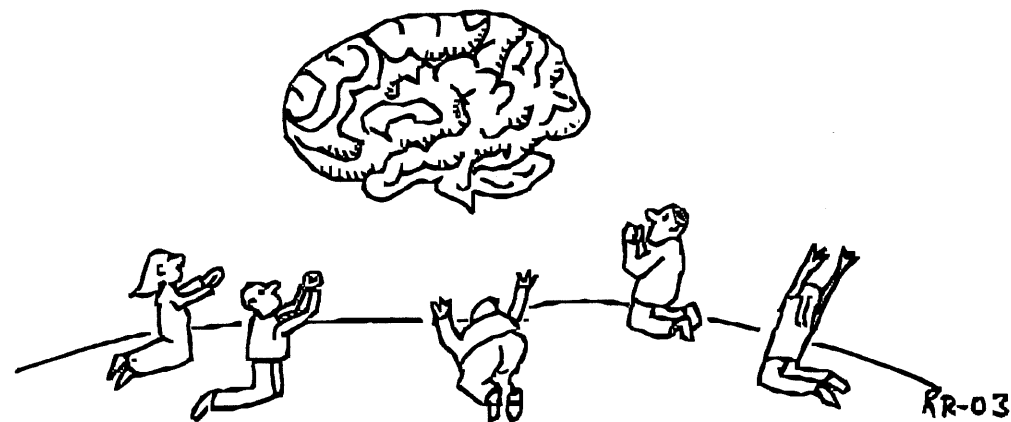
5. Humanisme eller naturalisme?

No er det ikkje vist at moderne humanistar opplever ein prinsipiell teoretisk relativisme som noko stort dilemma. Likevel er det eit spørsmål om kor godt sekulærhumanismen kan vernast mot dei drivkreftene som frem-

jar relativisme i aktuelle spørsmål i dag. Når ein har valt eit syn på fornuften som hovudsakleg hentar inspirasjon frå den empiristiske tradisjonen, har ein nemleg også plassert seg under den livssynspåverknaden som kjem frå den naturvitenskaplege granskninga og teoridanninga om mennesket. Og det har freista sekulærhumanistar til å inkludera synsmåtar frå både den biologiske utviklingslære, psykoanalysen, behaviorismen og sosiobiologien i menneskesyn og fornuftsoppfatning. Ei tilslutning til slike teoriar vil nokså sterke naturalistiske – og dermed relativistiske – synsmåtar. Denne dynamikken gjer det faktisk vanskeleg å dra ei tydeleg grense mellom sekulærhumanistiske og naturalistiske livssyn.

Eit godt døme på ein humanisme med klare naturalistiske innslag er den amerikanske humanisten Corliss Lamont si bok *The Philosophy of Humanism*. Ho kom på norsk for 15 år sidan under tittelen *Det humanistiske livssyn*, og er vel det næraste ein kjem ein bibel for norske human-etikarar. Lamont rosar empirisk forskning og held denne for å vera den aller finaste frukta av den menneskelege fornuften. Med brodd mot alle tendensar til metafysisk tenking hevdar han at empiri rett og slett er det einaste legitime grunnlaget for vitenskap og kunnskap. Om boka er for gammal til å ha teke mot impulsar frå moderne teoriar som sosiobiologi, hyllar ho i alle høve Darwin og evolusjonslære. Men endå om dette nære forholdet til naturvitenskapen får Lamont til å klassifisera humanismen sin som «naturalistisk humanisme», dreg han ikkje særleg radikale naturalistiske konsekvensar for menneskesynet sitt. Tvert om leverer han lange og omstendelige forsvar både for den menneskelege valfridommen og for menneskerettar og demokrati. Trass i det naturalistiske utgangspunktet sitt ønskjer han såleis å distansera seg frå klart deterministiske konsekvensar.

Med bakgrunn i den høge vurderinga



Lamont har av menneskets fornuft, og særleg i den empirisk forskande og vitenskaplege utgåva, gjer han seg også talsmann for ei optimistisk framstegstru. Heile boka hans er gjennomsyrt av den optimisme på menneska sine vegne som sidan opplysningstida har vore både eit allment innslag i vestleg mentalitet og eit kjennemerke på moderne humanisme. Han hevdar såleis at menneskeslekta har ei lysande framtid innanfor rekkevidd, no som vi er utstyrte med dei fornuftens triumfar som moderne vitenskap og teknikk representerer.

6. Sivilisasjonskrise og fornuftskrise

Etter kvart har det likevel vorte vanskelegare å halda fast på ein sekulærhumanistisk framtidsoptimisme av Lamonts type. Vilka for den humanistiske trua på framsteget vart nemleg påfallande dårlegare dei siste tiåra av 1900-talet. Det var i desse åra krise- og undergangsprofetiane nærmast stilte seg i kø, med frykta for dei menneskeskapte natur-, miljø- og klimakatastrofene i fremste rekkje. Og frå humanistisk synsstad måtte det vera ekstra urovekkjande at desse dystre utsiktene kunne skuldast på vitenskapen, og dermed på den menneskelege fornuften. – Når menneskeslekta såleis kollektivt, nettopp i kraft av å utfalda si vitenskaplege og tekniske kløkt, syntest å sigla med stø kurs

mot undergangen, kven kunne då i fullt alvor greia å tru på det menneskebiletet humanismen hevda?

At desse dystre framtidsoptimismene ikkje berre trugar med å sparka beina under den tradisjonelle framstegsoptimismen, men at dei også kan tæra kraftig på fornuftstrua, synest ikkje alle humanistar å ha oppdaga. Det finst likevel unntak. Eit slåande døme på ein humanisme som sivilisasjonskrise har fått gje ein meir pessimistisk farge, finn vi hos den internasjonalt kjende finlandssvenske filosofen Georg Henrik von Wright. Vi skal difor referera nokre av synspunkta hans til slutt her.

Frå slutten av 1970-talet har von Wright gjeve ut fleire essaysamlingar omkring kulturfilosofiske emne, der han nokså utvetydig vedkjende seg til eit humanistisk livssyn. Men trass at han hylla sentrale moment i den humanistiske tradisjonen frå oldtidsfilosofien av, var det dei problemstillingane ein teknologisk tidsalder reiser om forholdet mellom menneske og natur, som opptok han mest. Ikkje uventa munna dette ut i ein nokså pessimistisk farga kultur- og sivilisasjonskritikk. Faktisk meinte von Wright å sjå klare teikn på at den vestlege sivilisasjonen no nærma seg undergangen, og let dermed den typisk humanistiske framstegsoptimismen slå over i veritable dommedagsvisjonar.

No er von Wright slett ikkje åleine om slik kulturpessimisme i vår tid. Medvitnet hans om at denne pessimismen set sjølv den humanistiske grunntanken om det fornuftige mennesket – som han framleis ønskjer å hylla – på spel, er likevel originalt. Poenget hans er nemleg at denne teknologiske rasjonaliteten har teke slik overhand, og vevd seg så grundig inn i livsforma vår, at vi som kollektiv ikkje lenger synest i stand til å finna nokon balanse mellom den kort-siktig manipulerande og den klokt planleggjande omgangen med natur og livsgrunnlag. Det fornuftige menneske har altså, nett i kraft av fornufta si, utløyst historiske drivkrefter som er i ferd med å styra det mot undergangen.

7. Humanismens ufråkommelege paradoks

Vi tala innleiingsvis om det paradokset humanismen møter når naturvitskap og teknikk blir hylla som sjølv prøvet på at mennesket er eit fornuftsvesen. Då refererte vi likevel berre til den bumerangeffekten det kunne ha på fornuftsoppfatninga, dersom naturvitskapen også skulle få leggja premisane for menneskesynet. Poenget var at når eit naturalistisk perspektiv på mennesket får dominera, kan fornuftens funksjonar fort bli oppfatta som berre forvanska utgåver av biologiske mekanismar.

No ønskjer sekulærhumanistar stort sett å verja seg mot slike bumerangar, og insisterer heller på at mennesket i kraft av fornuften trass alt har relativt stor valfridom. Likevel, i kraft av den kulturpessimismen som også humanistar kan kjenna på i dag, tek denne bumerangen ein ny og farlegare sving. No må sjølv humanistar undrast på om ikkje den sivilisasjonskrisa dei ser i augo provar at menneskefornuften slett ikkje er slik dei har gjeve han ut for å vera.

Det spørsmålet humanismen til sist har møtt er altså om det å hylla homo sapiens – det fornuftige menneske – eigentleg står til truande. Og då talar vi ikkje berre om det

kunnskapsteoretiske spørsmålet om den menneskelege fornuften kan nå lenger enn til empiriske og relative sanningar. Nei, då spørst det altså på langt meir akutt og eksistensiell vis om den fornuften humanismen rosar slik, er klok nok til å berga oss frå ein sjølvpåført undergang.

Det er denne utgåva av humanismens paradoks von Wright har sett søkelyset på i dei kultur- og sivilisasjonskritiske essaya sine. Med det kan han ha lagt grunnlaget for noko så sjeldan som ein sjølvkritisk humanisme, ein humanisme som kan ta tvilen på eigne føresetnader på alvor, og leva med det. – Det står att å sjå om den norske utgåva av sekulærhumanismen nokon gong blir i stand til å gjera slike øvingar.

Litteratur:

Aspelin, Gunnar: *Tankens vägar I-II*, Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1958

Horn, Kristian: *Human-etikk. Definisjoner og utvalgte emner*. Oslo: Human-Etisk Forbund i Norge. 1979

Lamont, Corliss: *Det humanistiske livssyn*, Oslo: Universitetsforlaget, 1988

von Wright, Georg Henrik: *Humanismen som livshållning och andra essayer*, Borgå: Rabén & Sjögren, 1978

von Wright, Georg Henrik: *Vetenskapen och förnuftet*, Borgå: Bonniers, 1987

von Wright, Georg Henrik: *Myten om framsteget*, Stockholm: Albert Bonniers Förlag, 1993

von Wright, Georg Henrik: *Att förstå sin samtid*, Stockholm: Albert Bonniers Förlag, 1994

Aadnanes, Per M.: *Livssyn*, Oslo: Universitetsforlaget. 2002

Per Magne Aadnanes, professor ved avdeling for samfunnsfag, Høgskolen i Volda.
Adresse: pma@hivolda.no

Kjartan Selnes:

Humanetikk – humanisme som livssyn

Kjartan Selnes, rådgiver i Human-Etisk Forbund, bringer her et overblikk over humanetikken norske og internasjonale historie. Samtidig gir artikkelen et interessant uttrykk for humanetikken selvforståelse – slik den framtrer som livssyn i dag.

Begrepet humanetikk

Selve ordet **humanetikk** ble – innenfor det skandinaviske språkområdet – konstruert av den innflytelsesrike danske filosofen Harald Høffding (1843–1931). Betydningen ble presisert til: en etikk som var utelukkende humant (menneskelig) begrunnet, dvs. begrunnet ut fra menneskelig erfaring og fornuft i motsetning til at utgangspunktet var former for absoluttert religiøs og metafysisk dogmatikk. Moralfilosofisk sett ville en slik etikk ha elementer i seg fra alle de store idétradisjonene: utilitarisme/ konsekvensetikk, sinnelagsetikk og pliktetikk. Da Kristian Horn strevde med å finne et best mulig navn for det forbund han ville starte i 1956, vaklet han mellom ulike betegnelser. På tysk var uttrykket *humanistische ethik* endel brukt, men Kristian Horn var primært opptatt av at ordet måtte klarest mulig avspeile at det dreide seg om måten man begrunnet moral og etikk på. Lenge dvelte han ved ordet **ratio-etikk** (fornuftsetikk), et temmelig håpløst ord for noe som skulle danne en folkebevegelse, men kom så over Høffdings skrifter om dette, og følte han fant en lykkelig løsning i betegnelsen humanetikk.

Humanetiske pionerer

I kretsen rundt Horn fantes framtrede fagfolk og samfunnsetiske debattanter som psykiatriprofessoren Gabriel Langfeldt og kulturpersonligheten og psykiateren Johan

Scharffenberg; begge disse var gjennom mange år blant de fremste moralpolitiske aktører i den offentlige debatt. For disse var nettopp dette med å forstå og begrunne moral og moraldannelse i psykologiske, kulturelle og sosiale forhold det helt sentrale, samt å framheve at samfunnsvitenskapene kunne vise hvordan en del rammevilkår måtte være for å optimalisere menneskers etiske potensiale.

Johan Scharffenberg (1869–1965) var blant mye annet, én av de mest ruvende og kompromissløse skikkelsene i kampen mot den framvoksende fascismen og nazismen fra slutten av 1920-årene av, og en hovedperson i den norske motstandskampen under krigen. Arnulf Øverland (også sentral person i det tidlige HEF) sa om ham ved Universitetets 150 års-jubileum i 1963: «... en mann som uten noen embetsmessig forpliktelse eller tillitsverv, men bare ved sine personlige egenskaper hadde skaffet seg en myndighet som ingen privatmann har hatt siden Bjørnstjerne Bjørnsons dager.» (Nils Johan Lavik: «Makt og Galskap: En psykiater i konfrontasjon med nazismen» Pax 1990 s.11).

I internasjonalt perspektiv var Johan Scharffenberg både faglig innenfor psykiatrien og i allmenn samfunnsetisk debatt en stående ved at han var den første som i klare og vitenskapsbaserte vendinger advarte mot Adolf Hitler i god tid før maktovertakelsen

i 1933. Diagnostiske karakteristikk som «patologisk religionsstifter med profetparanoia» og «psykopat av profettypen – på grensen til sinnssykdom», «Cæsarvanviddets topp-punkt», og desslike vakte internasjonal oppsikt og anmeldelse for ærekrenkelser til Riksadvokaten (se Laviks bok).

Gabriel Langfeldt, en hovedfigur i norsk psykiatri gjennom mange år, og kanskje mest kjent for den noe kontroversielle rettspsykiatriske håndteringen av Knut Hamsun etter krigen, hadde som sosialpsykiatrisk hovedprosjekt å tydeliggjøre at de største sivilisatoriske farene alltid lå i ideologier og religioner som satte trosdogmatikken over og framfor den empatisk-intuitive moralske holdning og tenkning. En typisk passasje fra hans skrifter om dette kan være den følgende:

Forholdet er at i alle religionsdannelser krever religionen å stå over etikken og å diktere moralen. Selv om det gang på gang, ikke minst i den kristne verden, har vist seg at den menneskelige moral seirer overalt hvor det kommer til alvorlig konflikt med religionen, så har denne religionens dominans over moralen etter min mening et hovedansvar for at den menneskelige moralutvikling er blitt hemmet og blant annet helt akterutseilt sammenliknet med den øvrige kulturelle utvikling. Der må jo være en årsak til at menneskene fritt har kunnet utfolde sine anlegg på det tekniske, det sosiale, det kunstneriske og andre kulturelle områder, mens stagnasjonen på det moralske område er nær ved å medføre undergang.

(Gabriel Langfeldt: Den Gyldne Regel – og andre humanistiske moralnormer Universitetsforlaget 1966, s. 62 -63, utgitt i anledning HEFs 10 årsjubileum).

Ved å ta utgangspunkt i disse to frontfigurene i så vel det tidlige HEF som i sin samtids offentlige sosialetiske og sosialpolitiske debatt får vi anskueliggjort de to sentrale betydningsaksene i humanismen både som

livsholdning og som livssyn: kampen mot det totalitære og autoritære – **humanisme** kontra **totalitarisme**, og kritikken mot den absolutterte, religiøse og irrasjonelle dogmatikkens primat i forhold til allmennmenneskelig etisk tenkning, kritisk erfaringsfornuft og pluralistisk tolerant fellesskap: **humanisme** kontra **teisme**. Denne skjematisk og idealtypiske forenklingen forneker ikke at humanismen som grunnholdning er noe som kan være mer eller mindre realisert innenfor varianter av religionene, liksom dogmatisk og «fundamentalistiske» momenter i ulik grad kan prege pretenderte humanistiske ideologier.

Etikk uten religion

At etikkens begrunnelse i allmennmenneskelig og vitenskapelig forankret tenkning var det altoverskyggende siktemålet for etableringen av Human Etisk Forbund kommer enda tydeligere fram hvis vi ser på taler og diskusjoner i tilknytning til forbundets stiftelse. Kristian Horn selv formulerer seg blant annet slik:

Slik som formålsparagrafen er formulert, vil den, om den blir vedtatt, ikke stille noe krav til medlemmene om at de har å velge noe bestemt blant de filosofiske systemer som sitt livssyn. Er de enige i at etikken er en fundamental faktor som skal få virke uavhengig av religiøse systemer, så er de medlemsberettiget..... Om det som er skjult i det store mørke får enhver tenke hva han vil. Det som er grunnlaget for samlingen i arbeidet i dette forbund er anerkjennelsen av etikkens betydning og dens selvstendighet.

(fra innledningsforedraget til stiftelsen av HEF, Solveig Bonde Ormestad: Human-Etisk Forbund 1956–1881, HEF 1982 s.65).

Gabriel Langfeldt ordlegger seg slik:

En human-etiker behøver ikke nødvendigvis å være a-religiøs eller anti-religiøs, også blant human-etikere finner

man forskjellig innstilling til det mystiske. Det eneste de har felles, er at de – i likhet med Albert Schweitzer og mange av de store tenkere – mener at etikken ikke må baseres i guddommelige bud eller i teologisk dogmatikk, men i den medfødte menneskelige medfølelse, rasjonal tenkning – og i slektenes erfaring.

(Den gyldne Regel s.35).

Den samfunnspolitiske del av motivasjonen for initiativtakerne til HEF i å organisere en humanistisk bevegelse til samling av folk som ville engasjere seg i etisk tenkning på rent verdslig grunnlag kommer slående til uttrykk i følgende utsnitt fra et foredrag av Kristian Horn:

Det som måtte overvelde en i de årene jeg var en ungdom i utvikling var hvorledes Kirken og kristendommen så totalt monopoliserte alt som hadde med etikken å gjøre. Kirkens syn på moral og etikk var det eneste som kom til uttrykk i skrift eller tale. Hele området var så eksklusivt kristendommens område og eiendom at et menneske som åpent innrømmet at en ikke godtok kristendommens religiøse dogmer så å si automatisk ble sett på som umoralsk og utilforlatelig, ja gjerne et ondt menneske i den betydning som lå i ordet ugudelig.

(Ibid. s. 30).

Mangfoldig humanetikk

Har så HEF et samlet livssyn, og en entydig etikk? Liksom kristendommen er humanetikken bl.a. tverrpolitisk. Det betyr at folk har forskjellig samfunnssyn selv om de overordnet bekjenner seg til samme livssyn. Filosofisk sett kan det argumenteres for at livssyn og samfunnssyn på et dypere nivå henger tett sammen, eller i det minste bør gjøre det. Likeledes med forholdet mellom politikk og etikk. Liksom kristendommen er livssynshumanismen en temmelig romslig ramme som inneholder en rekke mer spesifikke livsfilosofier som kan være

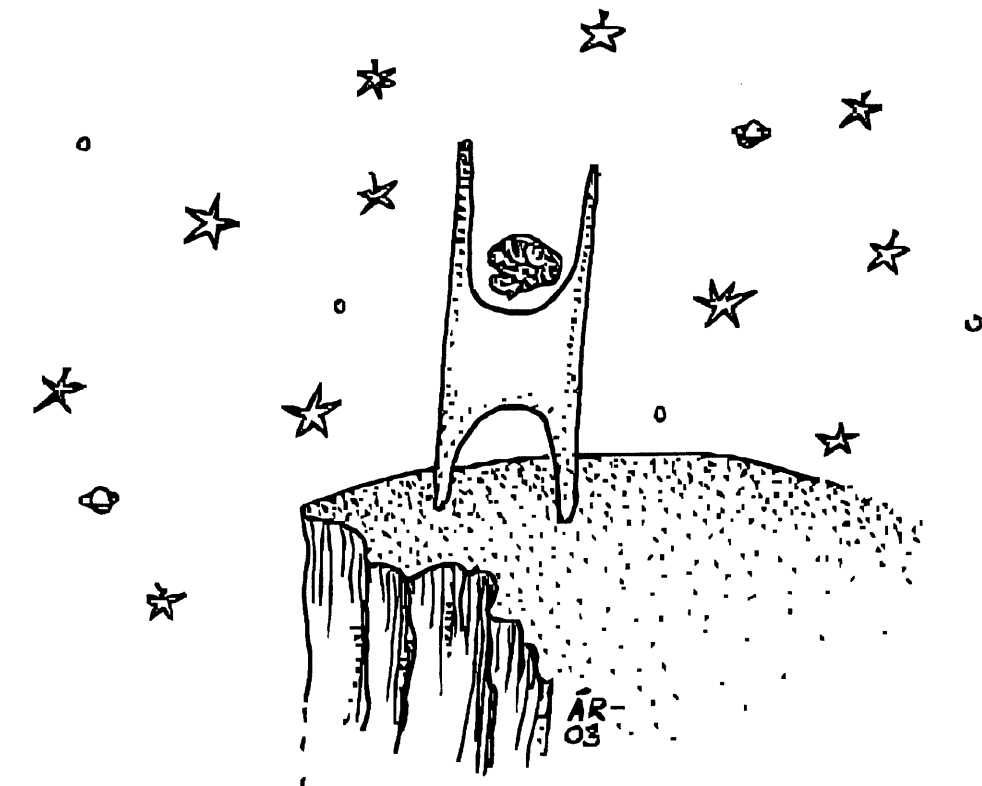
temmelig forskjellige og motstridende innbyrdes. I forhold til en rekke grunnleggende samfunnsetiske og livsfilosofiske engasjement kan man oppleve større samforståelse mellom visse grupper humanetikere og liberale kristne enn mellom grupperinger innenfor de overordnede grovsorterte livssynsbetegnelsene. Det samlet for humanister – for til slutt i denne sekvensen å gjenta det hovedpoeng vi begynte med – er den rent humane begrunnelsen av etikken – ved erfaring, empati og fornuft – dette utgjør den absolutte minimumsbetingelsen for en humanistisk etikk. Av dette følger respekten for individualitet, mangfold og særpreg.

Humanismens framvekst i Vestens kultur har helt fra de første tider av vært rettet inn mot kritikk på etisk og erkjennelsesmessig grunnlag av dogmatisk overlevering og tankemessig ensretting. Opp gjennom historien kjenner vi denne ensrettingen først og fremst som religioners ortodoksi og trostvang. Humanismen har oppstått bl.a. som en motbevegelse til dette.

Kristendommen og de store religionene kan henvise til røtter langt tilbake og til utviklingsforløp opp gjennom lange historiske tradisjoner. Den verdslige humanismen er på dette grunnlag av noen kritikere blitt kalt for «avskårne blomster» i den forstand at den historisk sett er et relativt nytt fenomen og ikke er tradisjons- og kulturbærer på samme måte som en religion. Uttrykket «den kristne kulturarv» er fast etablert. Uttrykket «den humanistiske kulturarv» ikke fullt så: det er både mangetydig og omstridt hva det generelt skal bety.

Humanetikken historiske røtter

Livssynshumanismen – det humanistiske livssyn – har imidlertid også vært svært opp-tatt av at det har utviklet seg historisk og har røtter. Det kan derfor være anskueliggjørende å antyde hvordan livssynshumanismen helt allment oppfatter seg selv i historisk lys. Den historiske bevissthet er nemlig



ganske sentral for hvordan livssynshumanismen oppfatter seg selv i dagens situasjon, som en frukt av en lang sekulariseringsprosess og et uttrykk for moderniteten. Følgende framstilling viser noe av strukturen i den verdslige humanismens historiske selvopfatning:

Vi kan begynne med ordet «humanisme»s etymologiske rot i det latinske *humanus* som betyr *menneskelig*, det som har med mennesket å gjøre. Ut fra dette har en rekke ord med rot i *humanus* blitt brukt opp gjennom historien for å angi en spesiell orientering av tenkningen omkring menneskets plass i tilværelsen og hvordan moralen bør begrunnes.

Innenfor vår vestlige kulturs idéhistorie med røtter i den gresk-romerske tanke tradisjon har tenkere helt fra oldtiden av brukt ordet *humanus* og avledninger av dette – f.eks. *humanitas* – for å angi en

tenkning som først og fremst tok utgangspunkt i mennesket – i menneskets sansning og selvopplevelse – og menneskets fornuftige og kritiske refleksjon over dette – framfor en tenkning som først og fremst tok utgangspunkt i fortolkning av autoritative og tradisjonsoverleverte dogmer om guder, det guddommelige og det overnaturlige, dvs. om påståtte virkelighetsforhold som var utilgjengelig og skjult for den menneskelige sansning og kritiske fornuft, og som var knyttet til samfunnsautoriteters krav om tro og lydighet. Man orienterte seg mer mot oppfatninger om en felles fornuft – i prinsippet tilgjengelig for alle – og man utviklet begreper om den individuelle samvittighet – individets indre røst – og respekt for denne.

Man tok erkjennelsesmessig utgangspunkt i det allment menneskelig erfarbare

– i *humanitas* – i motsetning til at utgangspunktet var i fortolkning av tradisjon og dogmatikk om det guddommelige – om *divinitas*. Man tok også utgangspunkt i at verden var forståelig for menneskets fornuft og historisk formbar framfor at den var uforståelig på grunn av en skjult guddommelig fornuft og for det meste forutbestemt.

Senere og andre vanlige ordlegginger av disse livssynsmessige hovedorienteringene er bl.a.: *Antroposentrisk* orientering av tanken framfor en *teosentrisk*, en *humanistisk* vektlegging framfor *teistisk*, eller i mer fornorsket uttrykksmåte: en menneskesentrert orienteringsmåte mer enn en gudeorientert orienteringsmåte.

Humanetiske verdier

Den vektleggingen innenfor humanismebegrepet vi her snakker om dreier seg hovedsaklig om det kunnskapsmessige, det erkjennelsesteoretiske – (det *epistemologiske*). En annen hovedvektlegging er på det *etiske*, som for så vidt kan avledes og begrunnes av det epistemologiske aspektet, og nærmest kan sies å henge logisk sammen med det:

Humanismen med sitt tyngdepunkt i respekt for enkeltmenneskets verdi og rett til frihet og kreativ selvrealisering står i opposisjon til alle former for totalitære og autoritære ideologier. *Humanisme* versus *totalitarisme*. Mer spesifikt står humanismen i denne sammenheng for pluralisme i motsetning til uniformisme (mangfold både individuelt og kulturelt framfor ensretting), og den står for universelle rettigheter og prinsippielt likeverd for alle mennesker (universalisme) framfor det som kalles partikularisme, dvs. at det å tilhøre bestemte grupperinger av mennesker skal innebære grunnleggende ulik tilkjenning av verdi og rettigheter slik det skjer ved rasistiske, etnisistiske og kulturimperialistiske holdninger, samt tendensene i utpregede klassesamfunn. Sammenhengene mellom disse

etiske aspektene av humanismen og de epistemologiske er at realiseringen av denne etikken er en forutsetning for variert kulturell kreativitet og kunnskapsproduksjon som igjen gir de beste muligheter for variert menneskelig selvrealisering.

En tredje vektlegging kan kalles det *estetiske* aspektet ved humanismen, menneskene som skaper av kultur og historisk endring framfor kun å være styrt av natur: *Humanisme* versus *Naturalisme*. Akkurat som mennesket ikke ansees å være fatalistisk underlagt guddommelige og overnaturlige krefter er heller ikke mennesket fatalistisk underlagt mekanisk-materialistisk determinisme. Mennesket kan gjennom handling og samhandling forme seg selv og historiens gang. Mennesker har hensikter og utfører *handlinger* og er ikke kun en serie *hendelser*. Et snørås er en hendelse, en menneskelig handling lar seg ikke meningsfylt forstås på prinsippielt samme måte, en edderkopps spindelvev er et produkt av en instinktuell og prekodet atferd, Edvard Munchs «Skriket» lar seg ikke meningsfylt forstås på samme måte. Gjennom kultur og skapende virksomhet forandrer menneskene sine omgivelser, sine opplevelser og seg selv gjennom sine liv og opp gjennom generasjonene. Mennesket eksternaliserer seg selv i kulturprodukter som igjen internaliseres og danner impulser til nye eksternaliseringer gjennom de enkeltes liv og opp gjennom historien. I Nordens mest omfattende filosofiske oppslagsverk: det danske Filosofi-leksikonet (Politikens forlag 1983) vektlegges især dette aspektet, og der formuleres det bl.a. slik:

Humanisme betegner for det første en lære som setter menneskets dannelse som mål. Mennesket skal dannes – danne seg selv – for å bli et helt og fullt menneske. Til grunn for dannelseskravet ligger det således en ideal bestemmelse av hva det innebærer å være menneske... mennesket framheves som et skapende sentrum, målet er utviklingen av de muligheter

som er de spesifikt menneskelige og et ideal om universalmennesket ... dannelse betyr den harmoniske utviklingen av det menneskelige individets ulike muligheter til en sammenhengende helhet, med andre ord utviklingen av det hele mennesket (personligheten)..... For det andre betegner humanismen en lære om menneskets selvrealisering gjennom frigjøring. Denne humanisme tar utgangspunkt i menneskets fremmedgjøring. Den får dermed karakter av kritikk, nemlig av de bestående, umenneskelige forhold. Denne kritiske humanismen betrakter mennesket som et historisk vesen. Det mennesket er blir det først gjennom hva det selv gjør. Og det blir seg selv særlig gjennom arbeidet. Ideelt sett er arbeidet menneskets måte å virkeliggjøre seg selv og sine muligheter på.

Kulturhistorisk lærebøker pleier å si at Vestens særegne kulturutvikling i det store og hele har vært drevet fram av en dynamisk vekselvirkning og sammenfletting mellom to hovedtradisjoner: Arven fra Athen og arven fra Jerusalem, arven fra filosofene og arven fra profetene, den gresk-romerske arv og den jødisk-kristne. Den humanistiske og den religiøse. Som det ofte uttrykkes: Humanismen er grekerånden opp gjennom vår historie, og man snakker mer spesielt om humanismen i renessansen, som rett og slett betyr gjenfødelse (av grekerånden) – og man snakker om humanismen i opplysningstiden, med vitenskapene og den empirisk-rasjonell kunnskaps framvekst, og med individualismen og frigjøringsideologienes framvekst, nasjonalt, kulturelt, individuelt – som igjen er en aktualisering av rasjonalismen, empirismen og pluralismen i det klassiske greske filosofimangfold.

I Norge er betegnelsen *livssynshumanisme* blitt mer og mer innarbeidet blant humanetikere for å angi at man har et rent verdslig og ikke-religiøst *livssyn* samtidig som man får eksplisitt i formuleringsmåten

skutt seg inn under den bredere humanistiske kulturstrømning. I forhold til uttrykket humanetikk er livssynshumanisme ment å favne bredere ved å tydeliggjøre at det dreier seg om en grunnleggende virkelighetsoppfatning og ikke bare en rent human begrunnelse av etikken slik Kristian Horn i sin tid grunnga hovedmotivasjonen bak akkurat dette ordet: En human begrunnelse av etikken framfor en religiøs.

Definisjoner av humanisme

Hvor mangetydig ordet humanisme vil forekomme en å være vil variere alt etter folks faglige og kulturelle bakgrunn og mellom forskjellige land og språk. Hvis man slår opp i forskjellige ordbøker, leksikon og encyclopedier blir dette bekreftet til overmål, – men tar man for seg de intellektuelt velrenomerte opplagsverk vil man også se at det er en viss felles grunnlogikk i framstillingene selv om de kan være formulert nokså forskjellig.

The Oxford Dictionary and Thesaurus (1997 – utgaven) har følgende:

Humanism: 1. an outlook or system of thought concerned with human rather than divine or supernatural matters. 2. a belief or outlook emphasizing common human needs and seeking solely rational ways of solving human problems, and concerned with mankind as responsible and progressive intellectual beings. 3. literary culture, esp. that of the Renaissance humanists.

Som korte betydningsangivelser er dette veloverveide formuleringer. I betydningsretning 1. om humanismens forhold til religion brukes uttrykket «rather than» – heller enn – som angir at det ikke dreier seg om et absoluttistisk skille, men om en hovedorientering, en hovedvektlegging.

I det mer fagspesialiserte «The Fontana Dictionary of Modern Thought» heter det på dette punktet:

Subsequently the use of the term has been

widened to signify theories or doctrines, however varied their conclusions, which take human experience as the starting point for man's knowledge of himself and the work of God and Nature.

Humanetikk og religion

Livssynshumanismen er ofte opptatt av klart å markere seg som et ikke-religiøst livssyn, som et alternativ til religion, og det er for så vidt på et vis helt uproblematisk som organisatorisk identitet hvis det er det man ønsker og synes er mest hensiktsmessig, men det som ikke er like uproblematisk på rent intellektuelt grunnlag er at dette blir absoluttert som en beslutning, et dogme eller et ubetinget postulat. Hvis man har den erkjennelsesteoretiske åpenhet som utgangspunkt for humanismen og det skjer at mennesker på helt udogmatisk og rasjonelt grunnlag finner det fruktbart og meningsfylt å bruke begreper som innbefatter forestillinger om guddommelige eller transcendentale dimensjoner for å ordne sitt erfarings- og opplevelsesmateriale, så kan det vanskelig sies å være uhumanistisk ut fra humanismens bærende epistemologiske kriterier. Det avgjørende her vil heller bli det mer spesifikke innholdet som gis det guddommelighets- eller spiritualitetsbegrep eller begrep om det transcendentale eller transpersonlige som det opereres med. En av HEF's stiftere, historikeren og den norrøne filologen Johan Hovstad kalte seg endog kristen deist ved siden av å være humanetiker. Framtredende tenkere som Arne Næss, Johan Galtung og Sigmund Kvaløy Setreng kaller seg både buddhister og humanetikere. Jeg skal ikke gå nærmere inn på denne problematikken her, men den er jo i høyeste grad verdt å merke seg.

Ifølge humanismens erkjennelsesteoretiske utgangspunkt er det rimelig å hevde at det sentrale i det humanistiske livssyns oppfatning av religionene er at religionene i vesentlig forstand ansees som menneskeskapt – kulturskapt – forestillingssystemer som søker å gi sammenheng og retning i til-

værelsen for mennesker i gitte historiske situasjoner. Nettopp mengden og variasjonen av religioner og ulike fortolkningsretninger innenfor disse er jo et massivt vitnesbyrd om akkurat dette.

Religionene har gjerne en oppfatning om at det finnes en *forhåndsskapt mening* med menneskenes liv i kraft av guddommelige hensikter eller i kraft av naturens hensiktsmessighet. Denne meningen med livet gjelder det da for menneskene å oppdage, avdekke, «finne sin plass i Guds bilde», «følge kallet» ...osv... Livssynshumanismen har som utgangspunkt at all mening i tilværelsen skapes og må skapes av menneskene selv, i fellesskap på samfunnsnivå og hver for oss innenfor våre individuelle livsvilkår. Det fins ingen forhåndsskapt og evig ferdigskapt mening, hverken gudeskapt eller naturskapt som bare ligger der og venter på å bli oppdaget av «sannhetsøkende mennesker».

Norske lærebøker i kristendom, religion og livssyn fra videregående skole og oppover er alltid svært påpasselige med å presisere skillet mellom humanisme i seg selv – og som overordnet begrep – og det som da mer spesielt navngis som sekulær eller profan humanisme, dvs. den verdslige humanismen, livssynshumanismen. Kultur- og idèhistorisk er det klart at dette har noe for seg i og med at humanismen som holdning og tankeutvikling siden renessansen gradvis har utviklet seg innenfor den europeiske kristendoms lærdomsinstitusjoner og på vesentlig vis har bestemte trekk ved den kristne forestillingsverden som filosofiske forutsetninger. Humanisme er en holdning og en tenkemåte som kan være mer eller mindre realisert innenfor ulike livssyn og religioner. Human-etikere og deres søsterorganisasjoner i andre land – hvorav de fleste kaller seg humanist-forbund – er svært opptatt av å poengtere at humanismen i sin kjerne er en verdslig tendens, en sekulariserende tendens og derfor en utvikling vekk fra det religiøses dominans. Av og til sies det at humanetikere

prøver å monopolisere begrepet humanisme for sitt livssyn. Denne definisjonskampen om dette lille ord «humanisme» og dets varianter er jo ganske interessant i seg selv og vitner om at her er det sterke interesser ute og går. Humanisme er et honnrord knyttet til en utvikling i vestens kulturhistorie som mange ønsker å framheve at de er en fortsettelse og ivaretaker av.

Kristian Horns humanisme

Til slutt noen få ord om Kristian Horns formulering av det human-etiske livssyn. Jeg tar det opp her fordi i livssynslærebøkene så gjengis ofte hans formuleringer og vinklinger av dette.

Kristian Horns hovedanliggende var å formulere i enkle, allmenne vendinger grunntrekkene i en virkelighetsoppfatning hvor kun vitenskapelig rasjonalitet og den medmenneskelige evne til empati skulle danne etikkens begrunnelsesfundament og således skape den frigjørende drivkraft for moralens utvikling og framskritt. Som flere av sine samtidige intellektuelle rundt 1950-tallet var han slått av problemstillingene rundt misforholdet mellom vitenskapenes og teknologiens vekst sammenliknet med moralens stillstand og mangel på noe som kunne kalles framskritt. Hans måte å formulere ting på var sterkt preget av sin samtids debattsituasjon og det pekes ofte på at han sto for den tidens noe naive positivisme og naturalisme som innebar en grunnleggende scientistisk og reduksjonistisk oppfatning av menneske, samfunn og kultur. Noe er det vel i dette. Men på et annet vis sett kan man like lett finne likhetspunkter mellom hans tenkemåte og hovdepunkter i moderne fenomenologi og eksistensialisme: Hans metodiske utgangspunkt er en opplevelseskvalitet, en opplevelse knyttet til rasjonell og skeptisk refleksjon over de forestillinger man har. Hans sentrale uttrykk «opplevelse av ærlighet ved erkjennelsens grense» som er blitt

filosofisk kritisert som en form for ukritisk tro på vitenskapen som kilde til livsmening, lar seg faktisk bedre forene med eksistensialismens fokus på «den autentiske livsopplevelse»: å være sårbar åpen, skeptisk og tvilende uten å fortvile, møte livet i dets eksistensielle dybde med dets usikkerhet og mange kilder til angst uten å flykte inn i verken det irrasjonelt lindrende og tillukkende illusjonære eller i det frihetsfraskrivende og trygge totalitære – flukten fra friheten som den humanistiske psykologen Erik Fromm kalte det. Denne holdning samsvarer jo da også med hva som er vitenskapens hovedkjennetegn og helhetlige ethos: metodisk å prøve og feile og stadig være rede til å endre oppfatning hvis man i den kritiske ærlighetens navn må. Kristian Horn hadde aldri ambisjoner om å framstå som fagfilosof og drev ikke med finurlige utbroderinger i den retningen.

Sluttord

Den verdslige humanismen er en romslig ramme for en rekke ulike mer spesifikt utformede livssynsfilosofier med ulike vinklinger og vektlegginger, men felles er verdiene frihet og mangfold og en tillit til at den vitenskapelige rasjonaliteten må ha et primat som erkjennelsesvei. Den kjente britiske astrofysikeren og livssynshumanisten Sir Herman Bondi definerte humanismen kort og greitt som antirevelationism, dvs. humanismen anerkjenner ikke åpenbaringer som reell kunnskap. Andre vil formulere det annerledes, mangfoldet vil alltid herske innen humanismen fordi det er dens kjerneverdi.

**Kjartan Selnes, rådgiver i etikk/
livssyn i Human-Etisk Forbund,
Adresse: selnes@human.no**

Gunnar Heiene:

Humanisme og kristendom – felles front mot det totalitære

Ofte fremstilles humanismen som et alternativ til kristendommen. Disse to har imidlertid viktige felles interesser. Gunnar Heiene drøfter dette med utgangspunkt i utfordringen fra det totalitære.

Når forholdet mellom humanisme og kristendom settes på dagsorden, er det vanlig å trekke fram de utvilsomme forskjeller som foreligger, især om humanisme forstås i retning av livssynshumanisme, som et sekulært alternativ til en religiøs livstolkning. I denne sammenhengen vil jeg heller ta utgangspunkt i fellestrekkene mellom humanisme og kristendom. Når de to livssyn konfronteres med totalitære ideologier, blir det lettere å se disse fellestrekkene, som især gjelder synet på menneskeverdet og respekten for hvert enkelt menneskes ukrenkelighet.

Eivind Berggrav og kampen mot det totalitære

En av de norske teologer som har understreket dette, er biskop Eivind Berggrav, som i sitt oppgjør med totalitær tenkning under og etter 2. verdenskrig viste hvordan et humanistisk perspektiv på tilværelsen er en integrert del av en kristen virkelighetsforståelse. Især blir dette tydelig i boken *Staten og mennesket*, som Berggrav skrev mens han satt fanget i sin egen hytte under krigen, etter to år med åpenlys motstand mot nazistiske overgrep mot rettsstaten og mot enkeltmennesker. Boken er et godt eksempel på hvordan kristne og humanistiske perspektiver på mennesket og det politiske liv er integrert i en samlende visjon av et menneskelig samfunn og en menneskelig stat, bygget på prinsipper som tillit, gjensidighet, myndighet og respekt.

«Humanisme og kristendom i dag»

I et foredrag etter krigen, «Humanisme og

kristendom i dag» (trykt i *Samtiden* 1950), isom Berggrav holdt i forbindelse med en diskusjon mellom kristne og humanister, tydeliggjorde han fellestrekkene mellom de to livsholdninger. Begrepet «humanisme» kan brukes i tre betydninger, peker han på. Det kan stå for et klassisk dannelsesideal, det kan betegne en filosofisk livsanskuelse, og endelig kan det være uttrykk for en praktisk livsholdning. Det er særlig den sistnevnte betydning av humanismen som opp- tar Berggrav, selv om han også berører de underliggende livssynsmessige forutsetningene.

Berggrav peker på at hele vår kultur har to felles røtter, i Hellas og i Palestina. I utgangspunktet har kristendommen og humanismen en felles respekt for mennesket som enkeltindivid og for hvert enkelt menneskes rett til å utfolde sin personlighet. Dette slektskap understrekes ytterligere av at humanismen og kristendommen i dag står overfor felles fiender, hevder Berggrav i sitt innlegg. Her sikter han åpenbart til de totalitære og materialistiske ideologier i det 20. århundre, både slik de kom til syne i nazismen og kommunismen, og slik de truer det moderne menneske gjennom ideologiske forkledninger, slik Berggrav i andre sammenhenger pekte på i sin kritikk av de totalitære tendenser i velferdsstaten.

Respekten for «det hellige»

Både i kristentroen og innenfor humanismen erkjennes eksistensen av overordnede etiske

verdier, sier han. Derfor står de to livssyn sammen i kritikken av positivisme og materialisme. Også humanister kan anerkjenne en instans som overskrider den menneskelige virkelighet; gjennom en respekt for *det hellige*, hevder han. Her tenker Berggrav på humanismens kritikk av naturalistisk og materialistisk reduksjonisme. En humanistisk livsholdning innebærer et idealistisk verdisyn. Troen på at det eksisterer overordnede, objektive etiske verdier er et klart fellestrekk for humanisme og kristendom. Det humanistiske synet blir karakterisert gjennom følgende spissformulering: «Om en humanist har valget mellom filler og ånd på den ene side og rikt bord og et tomt sinn på den andre, så er valget for ham ikke tvilsomt.» I kritikken av en naturalistisk og materialistisk innstilling vil en kristen og en humanist trekke de samme konklusjoner.

Fellesskapet mellom kristendom og humanisme har likevel sine begrensninger, peker Berggrav på. I en humanisme som bærer sterkt preg av den greske filosofi, vil respekten for mennesket ha et islett av aristokratisk tenkning. Kristendommens menneskesyn står for en mer demokratisk holdning, der den fundamentale likhet mellom alle mennesker blir betont. Men Berggrav må medgi at også dagens humanisme har mottatt impulser fra det kristne menneskesynet. Fra begge sider blir menneskeverdet oppfattet som «hellig», som absolutt forpliktende, og derfor kunne humanister og kristne forenes i motstanden mot «Hitlerismens lettvinde utryddelse av de skadede eller de livsudugelige».

Felles kamp for «det gode»

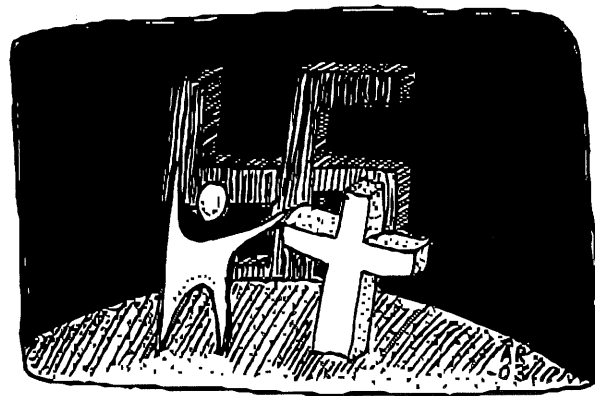
Det andre fellestrekk mellom humanisme og kristendom finner Berggrav i synet på *det gode*. Både kristen og human etikk går dypere enn til en ytre forpliktelse på en moralkodeks. Begge er bundet til godhet som overordnet verdi. Hos den kristne er grepetheten av det gode et spontant uttrykk for gleden over et rett forhold til Gud. Men

også humanisten trakter etter det gode og det rette, og fenomener som samvittighet og plikt er felles for de to livssyn. Humanitet krever troskap og ansvar, og derfor er troløshet og svikt uttrykk for det inhumane. I dette ligger en felles basis i kritikken av den inhumanitet som preger totalitære ideologier og regimer.

«Frihet» som humanistisk og kristent ideal

Det tredje fellestrekk er den sterke vekt som legges på *frihet*. I humanismen er frihet konstituerende, og begrepet er også dypt karakteristisk for kristendommen, hevder Berggrav. Han presiserer at han ikke opererer med et rent liberalistisk frihetsbegrep, men med en frihet som nøye korresponderer med menneskets ansvar. Når menneskesynet legger vekt på valgevnen og menneskets troskap mot sine egne overbevisninger, blir reaksjonen på tvang utenfra sterk. Riktignok har både humanismens og kirkens historie mange eksempler på at dette prinsippet ikke har vært fulgt opp i praksis, som i forsvaret for slaveriet, men betoningen av frihet er likevel et grunnleggende felles trekk ved en humanistisk og en kristen livsholdning. For humanismens vedkommende er dette en konsekvens av den høye vurdering av enkeltindividet, som medfører et vern mot enhver undertrykkelse eller utslettelse av den individuelle frihet: «Machiavelli var – tross hele sin og sin samtids estetiske humanisme – en klar antihumanist. Det samme må gjelde alle totalitære regimer og metoder. Den rene politistat er inhuman.» Dette synspunktet hadde Berggrav utfoldet i stor bredde i *Staten og mennesket*.

Humanismen er frihetsorientert, men samtidig har den rom for den gjensidige forpliktelse som følger av respekten for individene. Humaniteten har derfor også en sosial dimensjon, som kommer til uttrykk i den felles forpliktelse på den gyldne regel og omsorgen for nesten. Dermed inneholder humanismen (i likhet med kristendommen) et sosialt



korrektiv til liberalismen som er avgjørende betydning.

Berggravs velvillige fremstilling av likhetstrekk mellom humanisme og kristendom ender opp med følgende konklusjon: «Sammenfattende kan vi da si at humanisme er anerkjennelse av at hvert menneske har et opphøyet ('hellig') verd med en derav følgende forpliktelse til å følge det som for mennesket står som det gode og det sanne, og som forutsetning herfor en frihet til å tenke og handle etter egen overbevisning så snart det ikke derav skjer åpenbart innhugg i nestens frihet og rett.» Ut fra dette kan Berggrav hevde at humanisme og kristendom på mange måter faller sammen eller har felles interesser. Ganske særlig i forhold til de totalitære utfordringer kommer disse fellestrekkene til syne.

Inn vendinger mot humanismen

Likevel har Berggrav sine kritiske inn vendinger til humanismen, og på noen punkter finner han en skarp motsetning mellom de to livssyn. Det gjelder naturligvis troen på Gud, selv om humanismen rommer mange ulike posisjoner, fra personlig religiøs tro, via agnostisisme til ateisme. Men humanismens toleranse og anerkjennelse av at det er grenser for menneskelig viten, fører til at gudstroen ikke blir det avgjørende strids spørsmål i forhold til kristentroen.

Det finner vi derimot i antropologien, der

humanismen tenderer mot å bli blåøyd og idealistisk i sin tro på at mennesket er et harmonivesen, med «lykke» som overordnet mål. Her trengs det kristne syn på lidelsen som et korrektiv mot en perfektjonistisk optimisme på menneskets vegne. Også i synet på det onde behøver humanismen et korrektiv, hevder Berggrav: «For humanismen er det onde en plumpheit, en skjønnhetsfeil, kort sagt noe *relativt*, mens det onde for kristendommen er noe *radikalt* og *absolutt* som bestemmer hele tilværelsen.» Riktignok kan kristne og humanister enes i felles kamp mot det onde, som tilfellet er i kampen mot totalitære systemer. Men humanismen har ikke sett dypt nok i det ondes virkelighet, hevder han; den betrakter det onde som en ufullkommenhet som kan repareres, mens kristendommen stempler det som synd. Det kristne syn på forsakelse og frelse og evighetsperspektivet som preger den kristne livsholdning, føles derfor fremmed for humanismen. Satt på spissen er forskjellen at «humanismen bygger på tillit til mennesket, kristendommen bygger på tillit til Gud og til ham alene». Hovedforskjellen er kristendommens «eksentriske» antropologi, der tyngdepunktet flyttes vekk fra det menneskelige. Kristendommen er ikke i første rekke opptatt av menneskets forhold til seg selv, men av menneskets forhold til Gud.

Fellesskap på det etiske plan

Til tross for de grunnleggende inn vendinger mot humanismen, kan Berggrav likevel finne en plattform for samarbeid mellom kristne og humanister på kulturens og samfunnslivets område. Kristendom og humanisme møtes i appellen til den menneskelige samvittighet og i en felles kamp for det gode. Det gjelder å skjelne mellom «lovens» og «evangeliets» plan, hevder Berggrav, inspirert av den svenske teologen Gustaf Aulén. På evangeliets plan, der det er snakk

om tro og frelse, er det en avgrunn mellom humanisme og kristendom, men på lovens plan, der det er snakk om å gjøre det gode i mellommenneskelige forhold, kan de to livssyn finne sammen i felles innsats. Bibelsk begrunnelse for et slikt syn finner Berggrav i Paulus-teksten i Rom 2,14f om en felles moralsk plattform hos alle mennesker som svarer til tanken om en naturrett. På skapelsens plan er det et fellesskap mellom kristne og humanister, og derfor er det ingen, heller ikke kirken og de kristne, som har monopol på det gode eller på samvittighetsforpliktelsen.

I sin argumentasjon for et praktisk samvirke mellom kristne og humanister distanserer Berggrav seg fra en pietistisk grunnholdning, slik den for eksempel kommer til uttrykk i Hallesbys kultursyn. «Den pietistiske linje» er først og fremst opptatt av å advare kristne mot å engasjere seg i det som hører verden til. Den gir lite rom for et bredt kulturengasjement, og den argumenterer ut fra Lukas 11,23: «Den som ikke er med meg, er mot meg.» Mot dette setter Berggrav et annet Jesus-ord, som er talt i en typisk «humanistisk» situasjon, der det dreier seg om å yte medmenneskelig hjelp: «'Den som ikke er imot eder, er med eder.' (Lukas 9,49)». Dette er en formulering som åpner for samarbeid, i stedet for å avgrense.

Skjelningen mellom det religiøse og det etiske plan i forholdet mellom kristne og humanister gir åpning for et vidtrekkende samarbeid om etiske utfordringer, ikke minst i forhold til de felles utfordringer som kommer fra totalitære ideologier. Kan jeg samarbeide etisk med et menneske som ikke tror, spør Berggrav retorisk, og gir følgende svar: «Jeg ikke bare kan, men har gjort det. Hele vår kirke har gjort det. Den norske kirkes kamp mot nazistene ble ført på grunnlag av rett og samvittighet.» Den norske kirkekampen var dermed ikke en eksklusiv «kristen» kamp, peker Berggrav på. Alle som kjempet for retten og fulgte sin samvittighet, ikke minst de mange humanister, var like

viktige i den felles kamp mot nazismen. Her var det ingen som satte opp skillelinjer begrunnet i ulike livssyn og religioner.

Skjelningen mellom evangeliets og lovens plan fører også til at Berggrav gir både kristne og humanister rett til intoleranse på det religiøse plan. Likeså viktig som det er å innrømme kristne retten til å avvise et sekulært, humanistisk livssyn, likeså viktig er det at også humanister får rett til å være «intolerante», i betydningen avvisende, overfor det sentrale religiøse innhold i kristendommen. Veien til et nærmere samvirke mellom kristne og humanister går derfor ikke gjennom forsøk på å utvise forskjellen mellom de to livssyn, men tvert om ved å understreke det særpregede ved begge livssyn, samtidig som likhetstrekkene på det etiske plan blir fremhevet.

Identitet og dialog

Et slikt program har mange fellestrekk ved vår tids bevegelse for en felles global etikk, initiert blant annet av den katolske teologien Hans Küng. Også for Küng er det avgjørende å sondre mellom det religiøse og det etiske nivå, ved at han på den ene side advarer mot en sammenblanding av ulike religioner og livssyn, men på den annen side viser at det er grunnlag for en felles innsats på det etiske plan i kampen mot de krefter som truer vår verden i dag. Utfordringen i dagens samtale mellom kristne og humanister er å ta på alvor de klare ulikheter i virkelighetsforståelse og menneskesyn, samtidig som mulighetene for en felles kamp mot urettferdighet, undertrykkelse og brudd på menneskerettighetene blir understreket. Bevissthet om egen identitet og eget særpreg er ikke til hinder for, men tvert om en forutsetning for dialog om etiske spørsmål og felles innsats fra kristne og humanister mot de krefter som truer menneskets verdighet i vårt samfunn.

**Gunnar Heiene, professor i systematisk teologi, Menighetsfakultetet.
Adresse: Gunnar.Heiene@mf.no**

Arne Johan Vetlesen:

Snillhet – om Odd Børretzen som springbrett for å forstå den merkelige samtiden

Odd Børretzen ble i 2002 tildelt Humanistprisen. I begrunnelsen fra styret i Human-Etisk Forbund het det at «Samfunnsrefseren og multikunstneren har (...) bidratt med et klart humanistisk budskap til det norske folk.» I artikkelen nedenfor bruker professor Arne Johan Vetlesen Børretzens tekster som et spennende utgangspunkt for en kulturanalyse, og som et grunnlag for å sirkle inn hva det humane kan innebære i vår tid.

I en artikkel i Aftenposten 17. oktober 2002 stilte kulturjournalisten Arnhild Skre et viktig spørsmål: Hvorfor er det slik at snillhet provoserer oss? Foranledningen var utgivelsen av Odd Børretzens nye plate «Kellner», som inneholder en vise der Børretzen – slik det kan se ut – gir snillheten er real lusing. Med andre ord, i dagens Norge er snillhet sunket så lavt i kurs at selv en hedersmann som Odd Børretzen rykker ut og ønskes seg «et rykte som bronstekt flesk» og belønnes med terningkast seks og strålende salg over det ganske land.

Børretzen har, som så mange ganger før, truffet en nerve. Men hvilken? For ti år siden seilte Arbeiderpartiets Rune Gerhardsen høyt på sitt utspill mot norsk «snillisme», især i innvandringspolitikken. Er Odd Børretzens nye platesuksess bare et nytt vers på samme visa?

Med karakteristisk tvisyn antyder Arnhild Skre at snillhet umulig kan være problemet, i betydningen det vi har for mye av. Som en annen debatt nylig har vist – om hvorfor vi har så få «whistleblowers» innen store bedrifter og organisasjoner – er heller ikke kritikk noe vi i dagens norske samfunn har

for mye av. Spørsmålet som trenger seg på, er hvorfor snillhet og kritikk så raskt slås til jorden? Har disse to øyensynlig så forskjellige fenomenene noe med hverandre å gjøre?

Jeg vil foreslå følgende svar: Den som velger å være snill i vår dypt urettferdige verden, leverer en protest mot tingenes tilstand. Den som kritiserer tendensene til at alle samfunnets kjerneområder – nå sist universitetene, i tillegg til kollektivtransport, kringkasting og sykehusdrift (listen er endeløs) – skal omgjøres til butikk, skal måles og belønnes etter bedriftsøkonomiske kriterier, leverer en protest mot avviklingen av institusjoner som inntil nylig skjøttet goder og verdier som unndrar seg enkle cost-benefit-kalkyler, fordi de omhandler moralske forpliktelser og moralske oppgaver, til forskjell fra rendyrket økonomiske. Både den snille – den moralsk eller sågar altruistisk orienterte – og den kritiske bryter med TINA, mantraet om at «there is no alternative». Derfor provoserer de.

Man kan svare at dette er å blande likt og ulikt. Snillhet er et trekk ved en persons væremåte som først og fremst hører hjemme i uformelle sammenhenger, og som derfor

fortrinnsvis kommer personens nærmeste til gode. Kritikkk derimot hører hjemme i en offentlighet; kritikkk hefter ikke ved en enkelt person, men er avhengig av mange deltagere som bryner oppfatninger mot hverandre i et åpent rom – på personuavhengig vis og angående personuavhengige saker, saker i manges interesse. Kort sagt, mens snillhet er en privat dyd, er kritikken en offentlig en; mens snillhet handler om personlig moral, handler kritikkk om politikk, i betydningen fellesskapets anliggender.

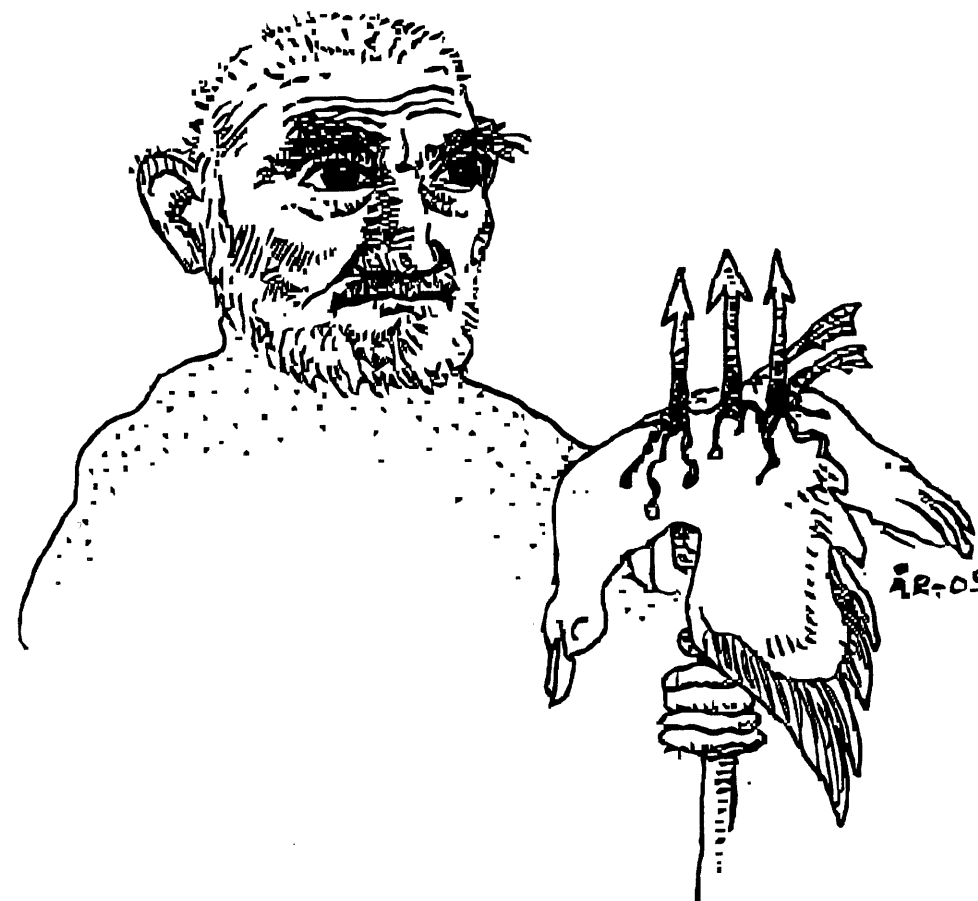
Dette doble skillet, så riktig i teorien, er i dag brutt ned. Mediene – aviser, blader, radio, TV – er blitt ekstremt personfokuserte, arbeidslivet likeså. Ingenting blir en «sak» i de opplags- og seertallsfikserte mediene om det ikke lar seg gjøre å la en person, en enkeltskjebne, et ansikt, være den knaggen som saken kan henges på; dermed får den temperatur, blir den følelsesladet, gir den leseren, seeren eller lytteren anledning til identifikasjon, til gjenkjennelse, til å være *for* eller *mot*. Innen det stadig mer moderniserte arbeidslivet snakkes det tilsvarende om «menneskelige kapitalressurser», om bedriften som familie, om stammekultur og felles verdier (visjoner) som skal gi hver enkelt ansatt identitet og tilhørighet – så lenge det måtte vare. For den arbeidssøkende gjelder det å selge sin personlighet, å fronte de egenskaper som gjør en attraktiv i yrkesmessig så vel som i privat sammenheng. Med i dette bildet hører også en annen forandring: Mens problemet tidligere var at man sakliggjorde det subjektive (filosofen Hans Skjervheims objektivismeanklage på 1960- og 70-tallet), er det i dag at personfokuseringen helt skygger for debatt om sak, om ytre oppfatningers gyldighet.

Endringene i forholdet mellom det private og det offentlige, det personlige og det saklige, gjør at vårt kjære kongerike i dagens utgave fremstår som et merkelig sted å være. Norge er nasjonen som ikke har råd til Ønskediktet i radioen, eller til å opprettholde postkontorene i små lokalsamfunn. Samtidig

er det en nasjon med privatpersoner som er så vellykket – målt med den herskende verdandard – at de har råd til 37 toaletter på hytta og verdens dyreste yacht. Dyrkelsen av kjendisers private rikdom – som nå legger beslag på stadig større deler av spalteplassen og sendeflatene til den såkalte offentlighetens medier – skjer parallelt med økende offentlig fattigdom. At luksusforbruk og prangende levesett vises frem uten blygsel hos mange av dem det gjelder, men i stedet blir ledsaget av standardklager over «det alt for høye skattenivået i Norge», er et relativt nytt fenomen i vårt land, skjønt det virker merkelig lenge siden måtehold ble ansett som personlig dyd.

Storsamfunnet generelt og det «individualiserte» arbeidslivet spesielt forlanger at dagens mennesker skal være i uopphørlig fornyelse. Fleksibilitet og forandringsevne er i dag de ypperste personlige dyder. Især de unge blir innprentet at det gjelder å holde alle opsjoner åpne, å ikke regne med at noe – det være seg utdanningen, arbeidet, bostedet eller kjærligheten – er kommet for å bli, men at alt i stedet er gjenstand for mulig brudd eller brått opphør. De økonomiske og politiske strukturene som bidrar sterkest til utviklingen der individene må drive rovdrift på seg selv for å henge med og hevde seg i konkurransen, er for sin del hevet over kritikkk: De er bare opphavet til gitte krav som individene må tilpasse seg som best de kan, hver for seg. Den snillhet vi etter sigende ikke lenger har ««råd»»til, er ikke bare en snillhet – hensynsfullhet – overfor andre. Det er også snillheten overfor oss selv – hvilket er noe annet enn reklamens innsmi-grende «shopping hjelper» eller «fordi jeg fortjener det».

Å være snill overfor andre så vel som seg selv, ville bety å gi rom for, å bejæ, *andre* sider ved det å være menneske enn de som passer inn i den «frie» konsumentrollen eller den «fleksible» yrkeskarrieren. Vet vi hva slags sider det er tale om? Ett av mange mulige svar er at det er sider som minner oss



om vår sårbarhet, avhengighet, dødelighet og ensomhet; sider som står i konflikt med nevnte samfunnsmessige krav til individuell selvtilstrekkelighet og vellykkethet. Har vi lenger et språk for å nærme oss disse sidene ved oss selv? Hvor artikuleres et menneskesyn som betoner de ufravikelige *grensene* ved å være menneske – til forskjell fra budskapet om alltid å forandre seg, om aldri-avsluttet omforming av egen identitet? Et menneskesyn som sier at vi ikke bare er egoister, opptatt av å maksimere selvorienterte preferanser, men også essensielt altruistiske, empatiske – snille?

Det er fare på ferde i et samfunn som anser snillhet som naivt, og naivitet som foraktelig. Den nyliberale besettelsen av effektivisering og kostnadseffektivitet er ikke bare problematisk ved at den i høyt tempo underlegger seg virksomheter hvis rettnes-

sige mandat er å skjømte immaterielle fellesgoder (omsorg, utdanning). Besettelsen er minst like problematisk ved at den adopteres av hver og en av oss, i individets jag etter å «effektivisere» og «fleksibilisere» seg selv, å herde seg overfor en forventet kald og rå verden der ute som for sin del går sin skjeve gang uten at særlig mange tør nære håp om å menneskeliggjøre den. Kjenner jeg Odd Børretzen rett, er det denne besettelsen han vil så tvil om: ikke vår snillhet som personlig egenskap, men vår unnfalldenhet, vårt manglende sinne, overfor de samfunnskrefter som dels latterliggjør, dels driver rovdrift på vår menneskelighet.

På denne litt dystre bakgrunn vil jeg påstå at Odd Børretzen kanskje – gjentar: kanskje – er å regne som en av Norges mektigste personer. Børretzen er kunstner, han er frittstående og politisk uorganisert; han vil verken

lede eller representere spesielle mennesker eller grupper. Likevel, eller nettopp derfor, tror jeg hans viser – tekstene og måten han fremfører dem på – fungerer som en kanal for dype strømninger i den norske folkesjela. I våre dager assosierer man ofte «grums» med den såkalte folkesjela, og tankene går da til holdninger som nyter stor utbredelse, men som ikke så godt tåler dagslyset: holdninger preget av intoleranse, av fiendtlighet og fordommer overfor alt og alle som ikke fremstår som «lik oss» og det vi er vant til. Det er *ikke* i denne betydningen at jeg foreslår at Børretzen er en kanal for trekk ved folkesjela. Snarere tvert imot. I den grad Børretzens viser har en tydelig adressat, noen de retter seg mot, ofte med harmdirrende indignasjon, er det *makta* det er tale om, og slett ikke de iblant oss som står lavest på rangstigen og som så lett fungerer som syndebukker for alt som er galt, slik innvandrere ofte gjør. Når Børretzen fremfører sin lange nidvise om «Det kongelige norske justisdepartement», etterlater han ingen tvil hos publikum om hvem han angriper og hvem han støtter. Det er de underlegne som gis en stemme overfor de – i mer enn en forstand – overlegne.

Etter mitt syn er denne strengen dog ikke den viktigste hos kunstneren Børretzen. Hans gjennomslagskraft må søkes et annet sted; det er tross alt ganske mange som i norsk offentlighet er ute i et ærend for å «ta makta», og de kan – i våre råpopulistiske tider – komme fra erklært venstrehold like hyppig som fra ekstremt høyrehold. Her har en Halvorsen og en Hagen mye felles – alt for mye, kunne jeg legge til. Spørsmålet er imidlertid hva som er Børretzens særtegn i det norske landskapet. Jeg tror det er følgende: Børretzen gir en stemme til fortiden; han gir en egen *verdighet* til vår kollektive hukommelse og alt det den inneholder, især på godt: visen om anorakkene minner oss på *hvordan det var*, og dermed på at alt i dag går så fort, så alt for fort, så fort at vi kanskje ikke har godt av det. Mens visen om

«Måkene» tydelig advarer mot våre nedrigste tilbøyeligheter – og, tror jeg, mot politikere og andre med makt som vet å utnytte vår egoisme for alt den er verdt –, så er Børretzens dypere og mer positive budskap å finne i hans kjærlighet til det som var, og som vi nå blir innbilt er «gått ut på dato».

Nostalgia? Gjerne det, gitt at vi ser det positive i strengen Børretzen slår an. Det er en hel livsform som innfanges i Børretzens tekster, fulle som de er av sanselige og livsnære bilder: det er regnet som slår mot ruten og som gir oss påskudd til å bli liggende i sengen, til å kjenne varmen fra vår nærmeste, kort sagt: påskudd til å gi blanke i det evinnelige jaget der ute, i kravene om for all del å gjøre noe, å ha noe å vise til; å bevise et eksistensverd gjennom å være til nytte for formål man ikke selv har satt. Børretzen går den oppleste og vedtatte tidsånden midt i mot ved å slå et livslangt slag for det *unyttige*, det som ikke er til for noe utenfor seg selv, men som vi opplever har verdi i seg selv – forutsatt at vi er i kontakt med disse sidene ved tilværelsen. Og det er ingen selvfølge i dagens samfunn. Børretzen gjør en uvurderlig innsats ved å bibringe oss denne kontakten. På sitt beste minner han oss om hva som er det vesentlige; om hvorfor vi er her, hinsides nytteprinsippet og ytelsesjaget. Han lar oss gjenoppta nærheten til hverandre, til tingene, til det som gir vår tilværelse mening, vår tilstedeværelse betydning – bare støyen fra uvesentlighetene får lov til å stilne. Børretzen skrur opp det vesentlige og demper det vi kan klare oss uten, bare vi tar sjansen på å prøve.

Arne Johan Vetlesen, professor i filosofi ved Universitetet i Oslo.
Adresse:
a.j.vetlesen@filosofi.uio.no

Magne Vestøl:

Målrettet og allsidig bruk av internettressurser

Internett er et medium med mangslungent innhold. Den primære utfordringen i undervisningen blir gjerne å sikre en konstruktiv utnyttelse av ressursene, det vil si å hindre at elevene kaster bort tid på nettstedet og kildestoff av liten eller tvilsom faglig verdi. Dette krever en bevisst og målrettet utforming av de læringssekvensene som involverer bruk av nettkilder.

Samtidig rommer mangfoldet av internettressurser også muligheter for kreative tilnærminger. Det er ikke gitt at et forhåndstestet og stramt designet opplegg sikrer det mest interessante kildetilfanget eller de mest spennende innfallsvinklene til disse kildene. Elever bør ikke avskjæres fra muligheten til å overraske medelever og lærere med spennende kildefunn og ditto perspektiver.

For sterk styring av internettbruken gir i tillegg elevene liten mulighet til å utvikle sine ferdigheter i nettnavigasjon og kildevurdering. Idealet for bruk av nettkilder i undervisningen synes derfor å måtte bli en kombinasjon av fasthet og frihet, en vandring i relativt åpne landskap, men med mål som i utgangspunktet er tydelig definert.

Denne artikkelen inneholder noen skisser til læringssekvenser med utgangspunkt i et slikt perspektiv. Balansepunktet mellom målfokus og kreativ frihet vil være noe ulikt plassert i de enkelte skissene. Men samlet sett kan de vedlagte utkastene kanskje peke ut en mulig retning for en konstruktiv bruk av nettkilder i undervisningen.

Den skolemessige erfaringsbakgrunnen for eksemplene er faget Religion og etikk i videregående skole. Skissene har derfor utgangspunkt i læreplanen for dette faget. Men forhåpentligvis har både prinsippene

bak utkastene og den konkrete utformingen overføringsverdi vis a vis KRL-faget.

Generelt om søk etter kilder

Balansen mellom styring og frihet er viktig å tilgodese også i selve søkefasen. Min foretrukne modell er som følger: Elevene får et avgrenset tidsrom til å søke etter stoff til et tema, for eksempel 20 minutter. Resultatet av kildesøket oppsummeres så raskt gruppevis eller i plenum, og lærer og elever vurderer i fellesskap om stoffet som er funnet gir grunnlag for å gå videre i arbeidet med stoffet. Læreren bør så eventuelt supplere med nettadresser som hun har funnet fram til på forhånd.

Når det gjelder søkeredskap anbefales www.kvasir.no for søk etter norske kilder, og www.google.com for norske/internasjonale søk. Vær oppmerksom på mulighetene for skreddersydde søk (velg alternativet «avansert søk»). Vær også oppmerksom på at Kvasir har et eget register over norske religions- og livssynsider: www.kvasir.no/c/rel/. Et tilsvarende internasjonalt register finnes på Yahoo: dir.yahoo.com (velg «Society & Culture», deretter «Religion and Spirituality» og endelig «Religious Faiths and Practices»).

Skisse 1: Kirkerommet og andre hellige rom

Utgangspunktet for denne læringsskissen er ønsket om å integrere to elementer i framstillingen av kristendommen, nemlig sentrale trosforestillinger og estetiske uttrykk gjennom arkitektur og kunst. Dette skjer gjennom en vandring i et kirkerom. I forlengelsen av dette foreslås det vandring i andre religiøse rom som utgangspunkt for refleksjon om forskjeller mellom ulike religioner.

I utgangspunktet er dette lagt opp som en tydelig målstyrt læringssekvens. Kirkevandringen foregår på nettadressen: www.religion.no/kirker/skien/ og aktiveres gjennom menyvalget «guidet/selvguidet tur». Ved hjelp av den interaktive kartskissen sendes elevene ut på oppdagerferd i kirkerommet med en eller flere av følgende oppgaver som målstyring:

- Velg ut de tre–fem viktigste elementene i kirkebygget/kirkerommet vurdert med utgangspunkt i det kirkesamfunnet som bygget/rommet tilhører.
- Velg ut de tre–fem mest sentrale felles-kristne symbolene i bygget/rommet.
- Gjør eventuelt et estetisk begrunnet utvalg av arkitektur/kunst/utsmykning

På denne måten kan estetikk og trosforestillinger knyttes sammen i en opplevels- og refleksjonsprosess. I forlengelsen av dette kan andre kirkesamfunns eller religioners bygninger besøkes, i den grad de er gjort tilgjengelige på nettet. La for eksempel elevene avlegge besøk i en svensk moske: www.algo-net.se/~ulwur/uppsala/. De følger linken under bildet og tar seg videre innover i bygget ved å klikke på interaktive felt i bildene som kommer opp. Sammenligningen mellom kirkerom og moske kan bli utgangspunkt for fruktbare refleksjoner. Samtidig åpner det for spørsmål omkring mangfoldet i arkitektoniske og kunstneriske utsmykninger. Etter den sterkt målrettede åpningsfasen kan man nå gi et større frirom. Elevene kan lete på nettet (eller i bibliotek og nærmiljø) etter alternative utforminger av kirkerom, moskeer, synagoger og templer, og på den måten utvide forståelsen av de ulike trosretningene.

Skisse 2: Religions- og livssynsamfunns selvpresentasjon

Nettet har en rik flora av religiøse selvpresentasjoner og salgsframstøt. Mangfoldet av tradisjonelle religioner og nyreligioner gir gode muligheter for kreative innfallsvinkler, og ditto muligheter for ørkesløst tidssløseri.

Egne erfaringer med miniprojekter av typen «Presenter en nyreligiøs bevegelse» er til dels lite oppløftende. Mangfoldet på nettet kan gi en falsk frihetsfølelse som i virkeligheten får mer karakter av hjelpeløshet og faglig ufrihet. Et tydelig målfokus vil kunne være avgjørende for at elever ender opp med noe mer enn ubearbeidd egenpropaganda fra en mer eller mindre tilfeldig valgt nettkilde. Jeg lister opp noen mulige strategier for å gi arbeidet fokus og retning:

- Vurdering av et samfunns egenpresentasjon på et nettsted sammenlignet med framstillingen i læreboken. Er det ulikt tilfang av opplysninger? Er tyngdepunktet i framstillingen det samme? Tilfører nettstedet nye dimensjoner i form av visuelt/auditivt materiale? Er det viktige sider som ikke blir formidlet i nettpresentasjonen?
- Vurdering av ulike nettsteder i innbyrdes sammenligning. For eksempel:
- Nettsted til tradisjonell religion sammenlignet med nettsted til nyreligiøs bevegelse.
- Nettsted til tradisjonelt kirkesamfunn sammenlignet med nettsted til nytt og ekspansivt kirkesamfunn.
- Nettsted til religion sammenlignet med nettsted til sekulært livssynssamfunn.

I slike sammenligninger kan man for eksempel konsentrere seg om en vurdering av nettstedenes formidlings- og påvirkningskraft. Hvilket nettsted har størst (eller minst) overtalelseevne? For at dette skal ende opp i noe mer enn utflytende synsing, kan følgende punkter brukes som sjekkliste og eventuelt som nøkkel til fordeling av arbeidsoppgaver:

- Faktamessig overtalelseevne: utvalg av informasjon, sannhetsgehalt
- Språklig overtalelseevne: språkets tilgjengelighet, formuleringskunst
- Visuell overtalelseevne: billedbruk, fargebruk, redigering

I en oppsummerende drøfting vil det være



viktig å vurdere hvilke av disse aspektene som skal veie tyngst. I tillegg er det interessant å vurdere den indre konsistensen i presentasjonen, graden av samsvar mellom budskap og presentasjonsform.

Skisse 3: Nettdebatt – saklighet, usaklighet og dialog

Gode debatter og diskusjoner på nettet synes ofte å være en mangelvare. Samtidig kan debattfora gi mulighet for å utforske ulike sjangrer og roller i grenselandet mellom konstruktiv dialog og det man må kunne kalle destruktiv «antidialog». I et slikt spenningsfelt kan også usaklige innlegg være nyttige eksempler i en bevisstgjøringsprosess.

Et studium av debattkultur og mangel på sådan kan for eksempel ta utgangspunkt i et utvalg av innlegg fra Sols debattforum www.sol.no/diskuter/. Nedenfor er gjengitt et par karakteristiske utdrag fra en slik debatt under kategorien «Religion» og underkategorien «New Age». Innholder Åge M. Åleskjær (formodentlig den ikke helt ukjente leder for Oslo Kristne Senter?) hevder at nyreligiøsitet representerer okkulte og demoniske krefter som står i fundamental motsetning til den frelsende kraften man møter Bibelens beretninger om Jesus. Innlegget bærer den karakteristiske tittelen «Nyreligiøse retninger er ikke veien til Himmelen».

Åleskjær får svar på tiltale, blant annet fra pseudonymet «pingus» alias «Morten (en Eckist)» og fra «Crazyeddy». Den førstnevnte oppfordrer, med atskillig lunhet, Åleskjær til å la folk få velge selv ettersom ingen religion besitter hele sannheten:

«De store religioner har en tendens til å si at VÅR VEI er den eneste. Jeg husker en kristen som forsøkte å overbevise en Eckist om at kristendommen var «best». Til slutt sa den opphissede Kristne mannen: Min Gud er størst. Til dette lo Eckisten og sa: Ja så menn. Din Gud er størst fordi dine behov er større. ... Mennesker med ditt syn vil for alltid være litt lik Robert Stoltenbergs figur Narvestad i Tertitten borettslag, litt navlebesuende, synes jeg. Umulig å se litt andre veier, fordi det da vil undergrave ditt syn på Bibelen, og da det er en stor del av ditt liv, så vil jeg heller ikke prøve på det. Bortkastet energi. Men jeg tror nok at det er like mye bortkastet energi fra din side, og fortelle folk på andre veier til Gud at de tar feil, for på den måten viser du hva slags syn DU som KRISTEN har på Gud og menneskers valgfrihet. Gud er ikke trangsynt. Det er vi mennesker som ikke er vidsynte nok. Kos deg i vårsola, og fryd deg over Guds skapelse du Åge. Jeg prøver iallefall det.»

Fra Moses til Marley

I forrige nummer av Religion og Livssyn ble det i en bokmelding skrevet litt om det melder kalte *den gode håndboka* for lærere, altså en bok som bidrar til konsentrert og rimelig oppdatert kunnskap for en lærer i sitt fag. Altså både til repetisjon og fornyelse. Robert Kvalvaags bok om Det gamle testamente *Fra Moses til Marley* er en slik bok. Den er innholdsrik og spennende og ikke minst en passe omfattende. Bokas siktemål er studenter ved høyskolenes lærerutdanning («lærerskolen»), men nettopp det gjør at boka egner seg så godt som håndbok for lærere i vanlig trakt. Bokas undertittel er Det gamle testaments teologi og virkningshistorie, så boka behandler varierte temaer innen feltet Det gamle testamente. Først kommer stoff om tekstene og deres litterære og historiske innhold: «Den store Bibelfortellingen» (kap. 1), videre om tekstene, kanon, historie, dernest følger en avdeling med med såkalt bibelteologi – om gudsbegrepet i tekstene, menneskesynet og etikken. Videre ser han på Det gamle testamente fra en religionsvitenskapelig/fenomenologisk synsvinkel, og endelig er det kapitler med tekstgjennomgang på et nivå som i rimelige doser kan passe rett inn i videregående skoles behov. Gjennom boka er det i det hele tatt en vifte av temaer som stadig dukker når en holder på

med denne biten – enten i kontekst jødedommen eller kristendommen: forholdet mellom Jesus og GT, dødehavsrullene, gt-lig kanondannelse, er Abraham en historisk person, billedforbudet, de apokryfe skriftene, med mer. Gjennomgangen av skriftene gir også svar på mangt som elevene kan undres over.

Det gamle testaments virkningshistorie dekkes ved en rekke eksempler, særlig fra musikkens verden, både den klassiske og den moderne, dessuten også noe fra billedkunst og litteratur. Hvordan islam har tatt opp stoff fra GT er også beskrevet.

Selvfølgelig er det ting en kunne savne, for eksempel er (nesten)ofringen av Isak bare nevnt i forbigarten. Til dette finnes det både teologi og virkningshistorie som kunne vært behandlet grundigere, kanskje særlig med tanke på den aktuelle interesse for Kierkegaard. Uansett er det liten tvil om at dette er en svært så lettlest og moderne bok om GT som religionslærere og KRL-lærere vil ha stor glede av som bakgrunnslesning for undervisningen, det vil for øvrig sikkert også elever som jobber i prosjekt eller med presentasjonsarbeider.

Robert W.Kvalvaag: Fra Moses til Marley, Det gamle testamentets teologi og virkningshistorie. Fagbokforlaget 2003. 222 sider, kr. 298.

bm

→
Kommentaren fra «Crazyeddy» er preget av mindre sofistikerte virkemidler:

«Syke mennesket, jeg sier. Ohhh syke mennesket. Hvorfor er du så syk? Hvorfor er du så syk? Du dummer deg ut sånn som du er! ... Du er hjernemanipulert av kristne til å tro dette, det er bare noe

bullshit de har funnet på for å hindre folk til å skifte religion. ... Jeg hater kristendommen mer og mer for idioter som deg og Åge som tror dette. Kan ikke du bare slutte? MED EN GANG!!! Nok er nok. Hvorfor begynner dere å rakke ned på folk som mediterer også da? Har dere

Ny bok om nyreligiøsitet

På Fagbokforlaget har Robert Kvalvaag utgitt en bok om aktuell nyreligiøsitet: *Det guddommelige jeg*. Med undertittel: *Nyreligiøsitet og religiøse strømninger i moderne ungdomskultur*. Som undertittelen antyder boka delt i to: Først gir den en innføring i nyreligiøsitet. Etter en generell innledning inndeler han retningene i fem grupper: *New Age/Alternativt Nettverk*, *Nyreligiøse Gurubevegelser*, *Okkulte strømninger*, *Teosofi og antroposofi*, *Den alternative Jesus*

Inndelingen virker fornuftig – først New Age som en generell strømning, deretter den noe mer eller mindre organiserte religiøsiteten knyttet til guruer. Videre de to strømningene som i norsk sammenheng ikke er så nye – okkultisme og teosofi/antroposofi. At Jesus i alternativt lys får et eget avsnitt, virker også rimelig ut fra de siste års interesse for nytestamentlige apokryfer.

Den andre delen av boka tar opp religiøse motiver i ungdomskulturen med tre kapitler: Først Fra generasjon X til XTC-generasjonen, konkret da for eksempel om religion og rus, religion og rock, rap og hiphop-kultur, house – rave og teknokultur. Det andre kapitlet tar for seg mytologier ved inngangen til nytt årtusen

med blick på Harry Potter og Ringenes Herre. Endelig et kapittel som tar opp ungdomsreligiøsitet i lys av de nye trendene.

De ulike retningene legges fram på en vennligsinnet måte, ingen panikkreaksjoner om en verden som skulle være i ferd med å gå av hengslene, kort sagt saklig og sindig fremstilt. Det forekommer noen «ekskurs» gjennom boka der Kvalvaag foretar korte sammenligninger, for eksempel «ekskurs III»: *Inkarnasjonen i hinduisme og kristendom* – i samme saklige tone som resten av stoffet.

Boka har – som den andre boka Kvalvaag, se ovenfor, karakter av å være en grei håndbok for læreren før undervisning, eventuelt viderelesning for spesielt interesserte elever. Den er på snau 150 sider og pretenderer ikke å være uttømmende, men gir god oversikt på nivået over lærebøkene i videregående skole. Det mest spennende er utvilsomt den siste delen som tar opp helt aktuelle kulturelementer av typen Harry Potter. Det er ikke minst denne delen som gjør at det også er all grunn til å kjøpe denne boka selv pluss at den bør tilhøre ethvert lærer- og elevbibliotek!

Robert Kvalvaag: Det guddommelige jeg. Nyreligiøse strømninger i moderne ungdomskultur. Fagbokforlaget 2003. 148 sider, kr. 249.

bm

→
ikke synket dypt nok? Husk at Jesus så alle som like, han hjalp jo den romern også. Du er ikke bare en skam til kristendommen, men til hele menneskeheten. Og når en er en skam til noe så fucka som menneskeheten så er det ille! Slutt å legge ut ting fra bibelen som støtter deg i dette, for det er ting fra bibelen som sier imot deg om dette også, men de legger du ikke ut. Og en gang til: SLUTT Å LEGGE DET DRITTEN HER OVERALT HVOR DET IKKE HØRER HJEMMET!»

Fokus i en læringssekvens med utgangspunkt i slike tekster vil være hva det er ved innhold og språkform i innleggene som fremmer eller hemmer en dialog. Her vil både utvalg av fakta, argumentasjon og språkføring være av betydning. Etter en analytisk fase kan man gjerne fortsette med å la elevene skrive sine egne kommentarer eller svar til en av debattantene og drøfte mulige kommunikasjonseffekter av eget tekstforslag med medelever. Om ønskelig kan man i klassen poste utvalgte innlegg i

Religionslærerforeningen i Norge

**Medlemsskap kan tegnes ved
å betale kontingent:**

kr. 250,- for enkeltmedlemmer

kr. 250,- for skoler og andre institusjoner

Postgiro: 7877 08 63243

Innmeldingsadresse:

Religionslærerforeningen
i Norge v/Gunnar Holth

Levrebakken 27, 1352 Kolsås

Telefon: 67 13 45 35

E-post: gunengel@online.no



debattforumet på nettet for å teste ut eventuelle reaksjoner, og så igjen drøfte hvorvidt innleggene har fremmet eller hemmet en dialogisk kommunikasjon. Dette forutsetter at debattforumet er aktivt, slik at eventuelle innlegg blir lest og reagert på.

På denne måten vil det være mulig å ta opp til drøfting også eksempler på ganske usminkede «magereaksjoner», som til vanlig neppe kommer fram i debatter i klasserommet. Disse sjangerformene fanger opp sider ved moralske holdninger og handlinger som ofte blir noe usynliggjort i det modell- og prinsippfokuset som til dels preger etikkundervisningen i faget.

En annen og mer eksperimentell ide er utviklet i en forsøksklasse i fremmedspråk. Her deltar elevene med innlegg i et debattforum i et passordbeskyttet nettbasert klasserom. Etter en hemmelig avtale med læreren bryter kollegaer inn i rommet og poster provoserende innlegg under dekknavn for å trigge debatten. Anvendt innenfor faget Religion og etikk kan man tenke seg representanter for ulike ideologier, livssyn og religiøse retninger som melder seg på en slik måte, og tvinger elevene til å gjennomtenke både innhold og form i egne svar. Et par slike debattsekvenser på ulike premisser kunne være nok til at elevene fikk oppleve både dialogen og antidialogen i praksis.

Nettbruk og tilgjengelighet

De foregående skissene er eksempler på hvordan bruk av internett kan aktivere ulike kombinasjoner av kreativitet og faglighet. Et gjennomgående problem ved mange skoler er imidlertid tilgangen på maskinvare. Økonomi- og språkfag har gjerne forkjørsrett til det som finnes av ressurser. Skal internett utnyttes i et fag som Religion og etikk, må man i tillegg til faglig og metodisk kreativitet også utøve en ikke liten organisatorisk oppfinnsomhet. I nødsfall kan nettkilder skrives ut og distribueres som papirkopier. Det kan også være aktuelt å la internettkilder inngå som del av et bredere kildetilfang, slik at de som har mulighet til det, utnytter hjemmemaskiner, biblioteksmaskiner og lignende, mens andre elever oppsøker trykte kilder og gjerne også mulige muntlige informanter. Man kan også med fordel blinke ut et tema eller to i faget man mener egner seg særlig for nettbruk, og så forhandle fram løsninger i skolens årsplanlegging som kan sikre tilstrekkelig tilgang innenfor disse utvalgte læringssekvensene.

**Jon Magne Vestøl, stipendiat ved
ILS, UiO. Medredaktør for nett-
stedet www.religion.no
E-postadresse:
jomagnev@online.no**