

Copyright Acknowledgment

Publication Information

Hösle, Vittorio. 1993. "Hva Er De Sentrale Forskjellene Mellom Den Antikke Og Den Moderne Filosofien?". *Norsk Filosofisk Tidsskrift* 28: 1–20.

This publication is made available in our archive with grateful acknowledgment to the original publisher, who holds the copyright to this work. We extend our sincere appreciation.

The inclusion of this work in our digital archive serves educational and research purposes, supporting the broader academic community's access to the works of Vittorio Hösle.

Terms of Use

Users are reminded that this material remains under copyright protection. Any reproduction, distribution, or commercial use requires explicit permission from the original copyright holder.

We are committed to respecting intellectual property rights and supporting the scholarly publishing ecosystem. If you are the copyright holder and have concerns about this archived material, please contact us immediately.

obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de

Hva er de sentrale forskjellene mellom den antikke og den moderne filosofien? d

VITTORIO HÖSLE

HARVARD UNIVERSITY
LIBRARY

MAY 17 1993

W110-LC
B
8
N6
N67x

Spørsmålet om forskjellene mellom den antikke og den moderne filosofien synes viktig av følgende grunner. For det første kan bare et svar på dette spørsmålet hjelpe oss til å nærme oss det egentlig viktige problemet om det finnes en utviklingslogikk i filosofihistorien. For uten tvil er den antikke og den moderne filosofien de mest originale epokene i den europeiske filosofihistorien; kontrasten mellom dem sier derfor mye om en mulig utviklingsretning. For det annet kan den moderne filosofien selv forstås som en *querelle des anciens et des modernes* - innenfor den kan vi skille mellom tenkere som forstår seg som radikale kritikere av den antikke innstillingen, og filosofer som forsøker å innrømme den en relativt rett og å korrigere den moderne verden gjennom en gjenoppliving av antikke kategorier. Bare et grundig kjennskap til den antikke filosofihistorien gir mulighet til en dypere forståelse av den moderne; og det er grunn til å frykte, at med det fortsatte forfallet i vår fortrolighet med den antikke tenkingen vil den nåværende filosofien fjerne seg mer og mer også fra det som har vært den moderne. Endelig vil jeg ikke legge skjul på, at dette foredragets¹ tema interesserer meg også som anledning til en (viss) tilbake-

¹ Artikkelen ble opprinnelig holdt som foredrag ved Universitetet i Oslo høsten 1992. Jeg takker min kollega og venn Audun Øfsti for å ha bragt teksten på en leselig form.

kalling. I en tidligere bok² analyserte jeg likhetene som synes å bestå mellom den antikke og den moderne filosofien: Dogmatisk metafysikk, empirisme, skeptisisme, kritikk av skeptisismen, objektiv idealisme synes å være posisjoner som gjentas i filosofihistoriens løp. Særlig kritiserte jeg dengang den naive oppfatningen, at et enkelt fremskritt hever enhver senere over enhver tidligere filosofi: Det er ikke lett å overbevise seg om at Epikur skulle være større enn Platon eller Aristoteles, Dilthey større enn Kant eller Hegel. På den andre siden kan man heller ikke benekte at Platon løser noen av problemene hos førsokratikerne, Leibniz noen av Descartes' og Spinozas spørsmål - ellers ville ikke bare filosofien, men også den historiske undersøkelse av filosofihistorien bli meningsløs. Jeg foreslo derfor å tolke filosofihistorien som bestemt av noen sykliske strukturer. Fremdeles er jeg overbevist om at denne teorien får tak i mye av åndshistoriens dynamikk - men sikkert ikke alt. Således forsømte jeg i denne boken, fengslet som jeg var av analogiene mellom sofistikken og opplysningstiden, Sokrates og Kant, Platon og Hegel osv., spørsmålet om de forskjellene som jeg vil undersøke her. Selv om min teori godtok og forutsatte fremskritt fra syklus til syklus, selv om jeg snakket om en spiralformet struktur i filosofihistorien, var jeg knapt interessert i den vertikale dimensjonen i utviklingen. Men liksom kastevåpens bevegelse er resultatet av forskjellige krefter, så vil en teori om filosofihistorien bare være tilfredsstillende, hvis den analyserer både felles, konstante elementer i alle sykluser, og bevegelsen som driver fra syklus til syklus.

Jeg er interessert i differenser både med hensyn til *metoden* og med hensyn til *innholder*; både hva angår *nye filosofiske spørsmål* og mulige *nye svar* på gamle problemer. Og jeg vil drøfte både *indre filosofiske forandringer* og mer omfattende forrykninger i menneskets *bevissthets-historie* som dels er forårsaket av filosofien og dels har tvunget filosofien til å reagere. Mine overveielser skal inndeles etter de sentrale disiplinene metafysikk (II), etikk (III) og politisk filosofi (IV). Men først skal jeg undersøke om det finnes en mer alminnelig forskjell, som ligger til grunn for alle mer konkrete differanser (I).

² Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984.

I.

Uansett den uhyre intellektuelle avstand mellom dem, stemmer de to vel viktigste forfatterne av en *filosofisk* filosofihistorie overens i *ett* poeng: at en ny form for subjektivitet er hovedårsaken til forskjellene mellom den antikke og den moderne filosofien. Naturligvis vurderer Hegel og Heidegger denne overgangen på motsatt måte - men de tviler ikke på at vi i en første tilnærming kan tolke kontrasten mellom den antikke og den moderne verden ved hjelp av kategoriene "objektivitet" og "subjektivitet".³ Det er det moderne jeks uhyggelige evne til abstraksjon fra den naturlige og sosiale verden det lever i, som gir den moderne filosofien dens karakteristiske trekk. Selv om man kan oppdage analogier mellom Parmenides' og Spinozas monistiske metafysikker, er det likevel Descartes' "Meditasjoner" som innleder den moderne filosofien, og ingenting i den gamle filosofien svarer til dem. Siden Descartes må filosofien regne med en struktur som ennå ikke eksisterte i oldtiden: et subjektivt punkt som gjør krav på å tvile på alt som ikke er gitt i det; som er villig og i stand til å lodde ut sin egen dybde; og som i den naturlige og sosiale verden bare godtar det som er konstruert på grunnlag av dette punktet. Jeg gjentar, ikke alle moderne filosofer aksepterer kravene til dette jeget; men for enhver filosof som vil tas alvorlig må jeget bli et problem. De som bare overser denne nye strukturen (som neoskolastikerne) tilhører ikke egentlig den moderne verden, selv om de er født i våre dager; for moderniteten er mer enn et kronologisk begrep - moderniteten er nettopp den kulturen som må regne med dette jeget. På den andre siden, de som vil temme jeget kan ringeaktes som utlevd levning fra en overvunnet tid bare av dem som allerede *forutsetter* at dette jeget er det siste og største resultatet i filosofihistorien. Men hvis dette jeget ikke lenger er et problem for dem, så har de ennå ikke anvendt refleksjonens makt mot dens eget prinsipp, dvs. dette jeg; og derfor er de selv mindre moderne, enn de tror

³ Se G.W.F.Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Werke in zwanzig Bänden, hg. von E.Moldenhauer und K.M.Michel, Frankfurt 1969-1971, XVIII 58ff., særlig 68: "Die Selbständigkeit des Ich in sich, sein Fürsichsein war ihm (sc. Platon) fremd"); M.Heidegger, Die Zeit des Weltbildes (Holzwege, Frankfurt 1972, 69-104, særlig 81: "Nicht daß der Mensch sich von den bisherigen Bindungen zu sich selbst befreit, ist das Entscheidende, sondern daß das Wesen des Menschen überhaupt sich wandelt, indem der Mensch zum Subjekt wird. ... Der Mensch wird zur Bezugsmittel des Seienden als solchen. Das ist aber nur möglich, wenn die Auffassung des Seienden im Ganzen sich wandelt.")

å være. Den som helt mangler sansen for tvetydigheten i den moderne subjektiviteten, er mye mindre dyktig til å utøve den aktiviteten som skiller den moderne ånd fra den antikke: den metodiske tvil.

Et av de mest interessante spørsmål for filosofihistorien er om en immanent interpretasjon er tilstrekkelig, eller om vi trenger ytre faktorer for å forklare idéenes utvikling. Hva angår den moderne filosofien er det åpenbart at i det minste tre strukturer spilte en viktig rolle for fremveksten av de moderne idéene: kristendommen, den moderne vitenskapen, og opplysningsbevegelsen. Men det er ikke vanskelig å se at disse strukturene selv har intellektuelle årsaker; den moderne vitenskapen og opplysningsbevegelsen er selv frukter fra det treet, hvis røtter er det moderne jeg. Derfor er det, i det minste i dette tilfellet, filosofien som har innflytelse på seg selv - skjønt via en omvei gjennom den ytre virkeligheten. Hva forbinder kristendommen, den moderne vitenskapen og opplysningsbevegelsen? Det sentrale poenget består i det faktum, at den kristne gud for alltid ødela oldtidens lukkede kosmos. Mens de greske guddomene er en del av *physis*, så innførte den kristne guds transcendens i menneskets bevissthet noe som er utenfor den verden vi bebor, og som har makt til å skape eller å tilintetgjøre den. Identifikasjonen med denne verden måtte således avta; og det enda mer, da jeget i den moderne verden begynte å sette seg i Guds sted, og å konstruere den naturlige og den sosiale verden ut fra seg. Det er fengslende å se hvordan det moderne jeg bare via omveien om Gud kunne utvikle motet til å redusere verdens ontologiske verdi; den første distansering fra verden var mulig bare gjennom teologien. I sitt verk om gnosisen har Hans Jonas analysert den radikale kosmosflukt som finner sted i den sene oldtiden; og han sa noe svært viktig da han hevdet at gnosisen og Descartes' filosofi oppviser et felles trekk - til tross for den absolutte kontrast i stemningen, som er mystisk i gnosisen, vitenskapelig hos Descartes. Dette trekket er dualismen - overbevisningen om at sjelen bare kan finne sin lykke utenfor naturen. "Dieses (dvs. det gnostiske) All hat nichts mehr von der Verehrungswürdigkeit des griechischen Kosmos."⁴ Ganske visst betyr kristendommen en korrektur av den gnostiske innstillingen til naturen; og naturligvis er veien fra de gnostiske fornemmelsene til Descartes' klare argumenter for kropp-sjel-dualismen lang. Sant å si er nettopp denne siste dualismen en absolutt moderne teori, som ikke har noen forløper i oldtiden; den som

⁴ Organismus und Freiheit, Göttingen 1973, 292-316: "Gnosis, Existentialismus und Nihilismus", 301.

leser innvendingene mot Descartes' "Meditasjoner" ser snart hvor vanskelig det var for hans samtidige filosofer å forstå poenget. Men det er likevel riktig at Descartes' begrep om naturen ikke ville ha vært mulig uten denne teologiske forhistorien. Husker man at Aristoteles erklærte dem for gudløse, som mener at verden ble skapt eller kunne ødelegges igjen,⁵ så forstår man straks hvorfor intet mindre enn den transcendent Gud var nødvendig for å forberede det moderne forholdet til naturen. Men den absolutte motsetning mellom jeg og natur er bare det første skrittet i den moderne verdens genesis. Hos Descartes er jeget kun autonomt; det er ennå ikke allmektig. Men det er ikke tilstrekkelig, at jeget ikke lenger er en del av verden - verden selv må konstitueres av jeget. Derfor består den sentrale forskjellen mellom den antikke og den moderne vitenskapen i et prinsipp, som man med Vico kan kalle "verum-factum"⁶. Prinsippet er mye eldre enn Vico,⁷ som anvendte det på historien; det har sin opprinnelse i matematikkfilosofien og finnes allerede hos Nicolaus Cusanus.⁸ Prinsippet betyr at bare det som mennesket selv skaper, virkelig kan begripes, virkelig anerkjennes som sant. I begynnelsen anses dette prinsippet som gyldig bare i matematikken, ikke i fysikken. Men den enkle refleksjonen, at den moderne fysikken nettopp forutsetter denne matematikken som vi har skapt, fremtvinger de subjektiv-idealistiske konsekvenser med hensyn til naturen som vi møter hos Kant og den tidlige Fichte. Den andre viktige kilden til den subjektive idealismen - som i det minste aldri ble utarbeidet til et system i oldtiden - var kropp-sjeldualismen, særlig de forferdelige problemene til alle interaksjonistiske løsninger, som oppmuntret til å forsøke en konstruksjon av naturen på grunnlag av subjektet. Jeg kommer tilbake til det.

Som man ofte har sagt, er verum-factum-prinsippet grunnlaget for det moderne ekteskapet mellom vitenskapen og teknikken: Teknikken, som i oldtiden ikke hadde noe å gjøre med vitenskapen, er blitt dens forlengelse.

⁵ Philo, De aeternitate mundi, 3.10-11 (=Aristotelis Fragmenta Selecta, rec. W.D.Ross, Oxford 1955, 85f.).

⁶ Se "De nostri temporis studiorum ratione" (Opere di G.B.Vico, 8 in 11 Bänden, Bari 1911-1941, I 85) og naturligvis "Liber metaphysicus" (I 135ff.).

⁷ Se R.Mondolfo, Il "verum-factum" prima di Vico, Napoli 1969.

⁸ Se f.eks., De possest (Philosophisch-theologische Schriften, 3 Bde., hg. von L.Gabriel, Wien 1964-1967, II 318).

Kun idet vi gjentar den guddommelige skapingen, forstår vi virkelig hvordan noe virker: Derfor sikter den moderne vitenskapen fra begynnelsen av mot *innvirkning* på naturen, ikke bare mot *theoria* i klassisk forstand. Men modernitetens projekt, å forvandle verden gjennom vår tekniske makt over naturen, ville ikke ha blitt realisert uten den tredje faktor, som jeg nevnte lenger oppe: den moderne opplysningsbevegelsen. Forøvrig er det betegnende at jeget først våget å konstruere den naturlige, og først etterpå den sosiale verden; og det er ikke mindre betegnende at den andre store dualismen i den moderne metafysikken - dualismen mellom Er og Bør - kommer senere enn den teoretiske dualismen mellom sjelen og kroppen. Kanskje kunne man si, at revolusjonen i etikken (hos Kant) måtte følge revolusjonen i metafysikken (hos Descartes) fordi etikken allerede er et skritt videre i verum-factum-prinsippets logikk: For i etikken er det *vi* som handler, mens det i metafysikken er det som *er* som står i sentrum for våre betraktninger. I det minste kan man si at Kants idé, at den praktiske filosofien er den teoretiske overlegen, gir full mening bare etter verum-factum-prinsippet: For den antikke, i det minste for den førhellenistiske filosofien er metafysikken viktigere enn etikken, for metafysikken handler om det som er evig, etikken bare om våre avgjørelser i den sublunare verden. Og også i denne sfæren er det høyeste som vi kan komme til *theoria*, dvs. nettopp vår metafysiske aktivitet.⁹

Sammenligner vi historiens første opplysningsbevegelsen, sofistikken, med den moderne, er de mange analogiene påfallende; men det ville være absurd å benekte at sofistikken aldri hadde til hensikt å forandre den sosiale verden radikalt. Nettopp denne viljen er det som har gitt den moderne opplysningen dens innflytelse på den politiske verden, som har gjort den til noe mye mer enn et filosofisk problem. Denne viljen å forandre den sosiale verden peker nettopp på den nye selvbevisstheten, som ikke lenger forstår dét som virkelig som *er*, men bare det som er skapt av subjektiviteten. For subjektiviteten forstår seg som siste kilde, ikke bare til sannheten, men også til det gode. "Bonum" og "factum" konverteres ikke mindre enn "verum" og "factum".

⁹ Se Aristoteles, *Ethica Nicomachaea*, X 6-10. Sokrates er et unntak.

II.

Etter dette korte overblikket, la oss analysere mer detaljert de enkelte disipliner. Metodisk er det to trekk som skiller den moderne fra den antikke metafysikken. Først må vi naturligvis nevne *den metodiske tvil*. Ganske visst har skeptisismen en stor tradisjon i oldtiden, ganske visst har skeptiske argumenter hatt en betydelig innflytelse også på utarbeidelsen av positive filosofier - Platons "Theaitetos", den fjerde boken i Aristoteles' "Metafysikk", Augustinus' "De libero arbitrio" er gode eksempler. Men idéen om å grunnlegge hele filosofien på det som ikke kan betviles, er moderne. På den ene siden er resultatet (eller bedre: et mulig resultat) av denne metodiske tvilen nettopp jegets særstilling; på den annen side kan man like gjerne si at det allerede er jegets vilje til å bli filosofiens sentrum, som gjør den filosofiske tvilen - og ikke lenger *thaumazein*¹⁰ - til filosofiens grunnlag. For det synes klart, at noe må først være gitt i sitt vesen før jeg kan tvile på om dets eksistens virkelig er gitt; og tvilen synes fruktbar bare hvis det tvilen gjelder har en verdi, i det minste en interesse for meg. Derfor forutsetter, i det minste i en genetisk forstand, den moderne den antikke filosofien: Uten en analyse av hva naturen, staten osv. *er*, ville det formale epistemologiske spørsmålet, om vi kan erkjenne naturen, om staten kan rettferdiggjøres, neppe kunne besvares. Man må ha nytt den fenomenologiske rikdommen i Platons dialoger og Aristoteles' "Fysikk", "Politikk", "Rhetorikk", før man fullt ut innser meningen til Kant's kritikker; og en av de dypeste årsakene til filosofiens stagnasjon og frustrasjon for øyeblikket synes meg å være at vi oppdrar fler og fler filosofer som har glemt å dukke ned i verdens rikdom, og som ikke lenger er flinke til å se før de problematiserer. Metaetikken er viktig, men det blir galt hvis den erstatter etikken. Den fenomenologiske skolen er et storartet forsøk på å gjenopplive den uforstilte tilgang til realiteten; men den viser seg som moderne nettopp i det at Husserl har viet sine fleste verk til den metodiske rettferdiggjørelsen av denne tilgangen. "Zu den Sachen selbst" kan man rope bare hvis man har tapt gjenstandene av syne; og livsverden blir et filosofisk problem bare når vitenskapen har fortrengt den.

Det andre trekket til den moderne filosofien er *systemet*. Hegel har en fenomenologisk kraft og en interesse for det konkrete, som minner om Platon og Aristoteles; men et slik system ville vært umulig i oldtiden.

¹⁰ Se Platon, Theaitetos 155d; Metaphysika I 2, 982b11 ff.

Mange begrep i Spinozas metafysikk er antikke; ja, han er det første filosofiske geniet som forsøkte å betvinge Descartes' subjektivitet i en tenkning som er mye nærmere den antikke innstillingen til verden enn til Descartes' filosofi. Men det finnes ingen tidligere tekst, som kan sammenlignes med hensyn til viljen til system. Og det er klart, at viljen til system og metodisk tvil er to sider av samme sak: For bare en fullstendig sammenknytting kan forsvare de mange sanne setninger mot skeptisismen - især når det utvungne fenomenologiske blikket, intuisjonen, er blitt blind. Systemets oppstigning har naturligvis også å gjøre med dialogens nedgang. Med dialogen hadde Platon funnet en litterær form som var egnet til å uttrykke det greske begrepet om filosofi av to grunner: For det første ble det filosofiske resultatet formidlet med forskjellige synspunkter; for det annet viste dialogen sammenhengen mellom visse filosofiske idéer på den ene og samtale- og livsform på den andre siden. Dialogen - som hadde fengslet nesten alle antikke og mange middelalder- og renaissanse-filosofier - trer mer og mer tilbake i moderne tid. Det er ikke vanskelig å begripe hvorfor f.eks. "Meditasjoner" ikke kunne ha blitt skrevet i dialogform: Det andre menneskets eksistens er selv problematisk for Descartes. Og viljen til objektivitet hinsides enhver mulig tvil måtte ødelegge interessen for de personlige, moralske forutsetningene for filosofien - i det minste så lenge etikken ikke kunne anses som fundert.

Vi har allerede berørt noen nye innhold.¹¹ Som sagt, så er prinsippet til den moderne filosofien jeget; og for dette jeget, som absolutterer seg selv, må verden bli problematisk. Spørsmålet om det finnes en ytre verden, er et typisk moderne spørsmål. Det er sant at Platon i "Theaitetos" tilskriver Protagoras en fenomenalistisk posisjon; men det er også klart, at det antikke mennesket bare kunne leke med dette spørsmål; det ble aldri et alvorlig problem, hvis løsning var sentral for en konstruktiv metafysikk. Desto mer gjelder dette for solipsismen, som forøvrig ble et problem først sent i den moderne filosofien: Selv en filosof som Berkeley torde ikke benekte eksistensen til andre *res cogitantes*. Ikke mindre ny er, som allerede sagt, Descartes' sjel-kropp-dualisme.¹² Jeg tror at den argu-

¹¹ Se Hegel, op.cit., XX 61ff, særlig 68f.

¹² Popper undervurderer nyheten i Descartes's posisjon. "One of my main aims in writing on the ancient history of the mind-body problem is to show the baselessness of the doctrine that this problem is nothing but part of a modern ideology and that it was unknown in antiquity. ... It is asserted that ancient philosophy was materialist - an assertion which, though misleading, contains a

mentative kraften i hans posisjon blir særlig overbevisende i jeg-perspektivet: Jeg kan skille klart mellom en blå flekk på min kropp og den ledsagende smerten. I han-perspektivet, på den annen side, er det mye mer nærliggende å betrakte f.eks. min venn som en enhet av kropp og sjel, og å vise tilbake spørsmålet om det er hans kropp eller hans sjel som er syk, som spissfindig: Det synes å være *han*, han uten videre differenser, som er syk. Men det er nettopp jeg-perspektivet som ble utdypet i den moderne tiden; og derfor er det naturlig at en teori som Descartes' kunne utvikles. Visst kan man si at det finnes posisjoner i oldtiden som er nærmere Descartes enn Aristoteles; Platons "Phaidon" synes å forutsette en større autonomi hos bevisstheten enn "De anima". Men det er lett å se den radikale forskjellen mellom den greske og den moderne innstillingen: For grekerne går det viktigste innsnittet mellom de entiteter som ikke kan fatte det evige, og de entiteter, som kan gjøre det;¹³ det er *et horisontalt innsnitt* i et vertikalt hierarki. For Descartes og Spinoza på den andre siden er *et vertikalt innsnitt* mellom *res extensa* og *res cogitans* den sentrale ontologiske differensen, mens den tradisjonelle idéen om en *scala naturae* blir oppgitt. Det er klart at de to inndelinger ikke er kongruente: For grekerne hører filosofiske tanker, men ikke den fysiske smerten, til det som fatter det evige. For Descartes på den andre siden er den fysiske smerten selv ingenting fysisk, men en modus ved *res cogitans*. Omvendt ville for ham tanken ha vært absurd, at stjernenes sykliske bevegelse kunne stå i overensstemmelse med den filosofiske tanken, at de sammen kunne tilhøre den høyeste sfæren.

Jeg vil ikke analysere her de forskjellige løsninger på sjel-kropp-dualismen. Fire hovedvarianter er logisk mulig: *interaksjonismen*, dens krenkelse av konstansprinsipper førte til *parallelismen* og dens forferdelige forenklinger, nemlig *den materialistiske epifenomenalismen* og dens inversjon, *den idealistiske fenomenalismen*. Viktig er her bare det faktum, at den detaljerte diskusjonen av dette spørsmålet er typisk moderne - som også diskusjonen om *determinismen*. Naturligvis er determinismen et klassisk problem for filosofien siden megarikerne; men tre faktorer bidro til dens uhyre betydning i den moderne filosofien. Den første er teologisk. Kristendommens eneste, allmektige og allvitende Gud påtvinger verden en

grain of truth." (K.R.Popper/J.C.Eccles, *The Self and Its Brain*, Berlin/ Heidelberg/London/New York 1977, 151)

¹³ Se Platon, *Phaidon* 79aff.

gjennomgående enhet, som synes å kunne garanteres bare av en fullstendig kausalitet. Den andre er naturligvis den moderne vitenskapen, som er deterministisk på en måte som ville ha vært ubegripelig for oldtiden: Forsøket å subsumere livet under mekaniske lover støtte for sterkt mot oldtidens overbevisninger. Den tredje er jegets nye posisjon, som skylder sin totale makt over naturen nettopp dennes deterministiske forfatning - som riktignok truer jegets frihet (i det minste hvis man aksepterer parallelismen eller epifenomenalismen). Nettopp denne grusomme ironien, at det allmektige jeg ser seg selv innhentet av sitt herredømme over naturen, gir problemet dets prinsipielle betydning, og forklarer den ofte irrasjonelle irritasjonen som det ble diskutert med.

Jeg har allerede sagt at den cartesiske dualismen avløser verdens tradisjonelle hierarkiske struktur. På den ene siden har vi et absolutt subjektivt punkt, på den andre en uendelig, homogen og sjelløs ytre verden, som mer og mer synes som bare en mulighet blant uendelig mange andre. Da det moderne begrepet om naturen allerede har vært analysert mange ganger, vil jeg her bare nevne noen særlig karakteristiske kjennetegn. Den ytre verden er *homogen*: Hadde den ennå vært en strukturert helhet, et kosmos, kunne ikke jeget ha lekt med den som det ønsker, kunne det ikke ha satt den sammen etter behag. Teleologiske strukturer, som kunne begrense subjektets allmakt, må forsvinne;¹⁴ og en av de mest opplagte bestanddelene i den antikke ontologien, den særlige mellomstillingen til det organiske, går raskt til grunne både i materialistiske og i idealistiske utkast. Siden jeget har absorbert hele subjektiviteten i seg, er naturen sjelløs: Den moderne vitenskapelige objektivismen er det nødvendige resultatet av den nye subjektivismen, rommets og tidens homogenitet resultatet av jegets abstraksjonsmakt. Den moderne verden mangler ikke bare indre, den mangler også ytre grenser - hvor skulle de komme fra? - den er *uendelig*. Hos Spinoza er ikke bare den ytre verden uendelig: Ingenting peker tydeligere på hans inkorporering i den moderne filosofien (tross hans kritikk av Descartes) enn hans lære om substansens uendelige attributer¹⁵ - en lære som i en viss forstand

¹⁴ Se M. Schramm, *Natur ohne Sinn? Das Ende des teleologischen Weltbildes*, Graz/Wien/Köln 1985.

¹⁵ Se Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelvs Welstand, Deel 1, cap. 2 (Spinoza, *Korte Geschriften*, bezorgd door F. Akkerman osv., Amsterdam 1982, 254f.), *Ethica* I def. 6.

motsier hans overbevisning om at det absolutte må være begripelig. Mens Spinoza uten videre antar at verden er den eneste mulige, dvs. nødvendig, er det Leibniz' fortjeneste å ha innført begrepet om mulig verden i filosofien. Det som er interessant i dette begrepet, er dets radikale forskjell fra det greske begrepet om mulighet. Hos Aristoteles, som vi har å takke for den første modalteorien, er mulighetsbegrepet grunnlagt i organiske vekstprosesser: Paradigmatisk for noe mulig er spiren. To ting er betegnende: organismenes betydning for den alminnelige metafysikken og det faktum, at det mulige for Aristoteles er noe som selv allerede er virkelig, om enn ennå ikke komplett. Leibniz' mulige verdener på den annen side er ikke deler av den virkelige verden - man kan tenke dem bare hvis man har ervervet det moderne jeks evne til abstraksjon.

Jeg vil ikke analysere her *de nye teologiske problemene* som plager moderne tid. Særlig relasjonen mellom den transcendent Gud og verden kunne ennå ikke beskjeftige den antikke filosofien; og det er klart at teodiseproblemet måtte få et større alvor da Gud ble verdens skaper. Jeg må her også ta lett på *forskjellene mellom den antikke og den moderne empirismen*. To bemerkninger er tilstrekkelig: For det første har den moderne empirismen (f.eks. hos Locke) en interesse av jegets liv som ville ha vært umulig i oldtiden; den cartesiske opprinnelsen til empirismen føles nesten alltid. For det annet skylder den moderne empirismen sin suksess utarbeidelsen av den moderne vitenskapen. Den antikke atomismen ville aldri ha vært i stand til en slik utarbeidelse av en meget enkel grunn: Den mangler enhver matematikkfilosofi. Den moderne empirismen er, som allerede nevnt, alltid fristet til å slå om i subjektiv idealisme; i alle fall kan den overbevise bare som logisk empirisme, og problemet om logikkens grunnlag inneholder mye som viser hinsides empirismen. Men likevel har vitenskapens verdenshistoriske seier hatt en konsekvens, som har forandret filosofiens natur dypt. For oldtiden er begrepet *episteme* knyttet til filosofien; det syntes evident, at den egentlige viten finnes i filosofien. I moderne tid utviklet det seg en konkurrerende form for viten, nemlig den vitenskapelige, som mer og mer blir ansett som den sanne viten. (Bare hos Hegel betegner "vitenskapen" - som i den greske filosofien - alltid filosofien.) Det er i en viss forstand paradoksalt, fordi den moderne vitenskapen aldri ville ha utfoldet seg uten den moderne metafysikkens program - et program som til syvende og sist synes å slå tilbake på sitt grunnlag. Vi ser her den kanskje dypeste forskjellen mellom den antikke og den moderne metafysikken: Den siste har en tendens til selvødeleggelse, som heller ikke kan bli uten konsekvenser for vitenskapen; for

med metafysikkens krise må også vår overbevisning om at vitenskapen har en egen verdi, bli tvilsom. La oss se, om det også i den moderne etikken finnes noe analogt.

III.

Den radikale moderne filosofiens linie, som ble begrunnet av Descartes, ble fortsatt av Kant og Fichte; mens Spinoza og Leibniz, og senere Schelling og Hegel, representerer en reaksjon mot subjektivitetens autonomi, som de forsøker å integrere i en filosofi hvor prinsippet ikke er jeget, men det absolutte. Kants viktigste innovasjon i den teoretiske filosofien har vi allerede nevnt: Hos ham er jeget, og ikke lenger Gud, prinsippet som garanterer verdens enhet; han betyr et viktig skritt framover med hensyn til verum-factum-prinsippet. Det er ikke mindre sant i den praktiske filosofien, hvor Kant sannsynligvis er enda originalere enn i den teoretiske filosofien. *Dualismen mellom Er og Bør* fullfører jegets makt: Det finnes ingenting i den naturlige eller den sosiale verden som kunne binde menneskets vilje. Nå kan man naturligvis si, at allerede Platon - som i det hele tatt er mye modernere enn Aristoteles - søker et ideelt grunnlag for moralen; ingenting empirisk kan rettferdiggjøre en handlings moralitet. Idéteorien ble innført ikke bare, men også for å fundere etikken; og kontrasten mellom idéene og den sanselige verden antesiperer forskjellen mellom Er og Bør. Men selv om Platon og Kant er enige i at et naturlig faktum ikke legitimerer noenting, er forskjellen klar: For Platon finnes en ideell verden, som ikke tilhører til den empiriske, men hvis eksistens likevel transcenderer subjektet.¹⁶ I denne ideelle verden er også naturen begrunnet; og for så vidt kan det naturlige kosmos, som avspeiler den ideelle verden, ha en moralisk betydning.¹⁷ Kant på den annen side, lærer ikke bare at noe som er ikke kan begrunne noe som bør være; han forsvaret den mye videregående tesen, *at rasjonale veseners vilje er det eneste, som har en indre verdi*. Konsekvensen er at naturen ikke lenger

¹⁶ Se Platon, Parmenides, 130eff.

¹⁷ Se Platon. Gorgias 507ef.

kan være et direkte objekt for moralske plikter.¹⁸

Eliminasjonen av enhver teleologisk argumentasjon har sine røtter i forandringene i naturbegrepet; men den endrer også sjelens begrep. Både Platon og Aristoteles legger *en hierarkisk modell til grunn for sjelen*; de er overbevist om at de høyere nivåenes aktiviteter har en høyere indre verdi. Men jegets absolutisme aksepterer ikke et slikt hierarki. Liksom den ytre verden er uendelig og homogen, så er også jeget strukturløst. Var den antikke sjelen et kosmos, så er det moderne jeg et dynamisk punkt. Hos Kant er det tradisjonelle hierarkiet redusert til kontrasten mellom høyere og lavere strebeevne. Jeg sier "reduisert", for den høyere strebeevnen kalles høyere bare fordi den lyder det kategoriske imperativ, ikke fordi den har et eget innhold. I den senere etikken - med verdietikken som unntak - er også denne forskjellen oppgitt, og tanken om plikter mot seg selv forsvinner: Etikken skal bare koordinere forskjellige viljer.

Kants etikk er *formal og deontologisk*. Han anerkjenner ikke noen goder eller verdier som det er en etisk plikt å realisere. Det som hos Kant har en moralsk verdi er ikke en konkret tilstand i verden, men viljen - og naturligvis ikke en vilje som vil et konkret ytre gode. Den formale egenskap hos viljen som danner maksimer, er det eneste som teller. Den moralske viljen streber ikke etter noe annet - den *vil bare seg selv*. Denne strukturen finnes på forskjellige plan i hele den moderne filosofien. I epistemologien blir en strikt refleksjon, som reflekterer bare på seg selv, et av de mekeligste våpen i begrunnelsen av gyldighetskrav (Fichte). I den politiske filosofien utvikler den moderne verden en vilje til makt, som ikke skal tjene andre mål, men er blitt formål i seg selv (Hobbes, Nietzsche). På lignende måte skiller det kristne kjærlighetsbegrep seg fra det antikke: Grekerne tilskriver verdien til kjærlighetens objekt, de kristne til den

¹⁸ Se Kant, *Metaphysik der Sitten*, A 106ff, §§ 16f: "Von der Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe: das, was Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, für Pflicht gegen andere zu halten". Med den størst mulige brutalitet skriver Fichte: "Ich soll ein selbstständiges Ich seyn: dies ist mein Endzweck; und alles das, wodurch die Dinge diese Selbstständigkeit befördern, dazu soll ich sie benutzen, das ist ihr Endzweck." (*System der Sittenlehre*, in: *Fichtes Werke*, 11 Bde., hg. von I.H.Fichte, Berlin 1834-1846, Nachdruck Berlin 1971, IV 212) Stoikerne - som allerede representerer et skritt på veien mot den moderne subjektiviteten - benektet bare at det finnes rettferdighet mellom menneske og dyr (Diogenes Laertius, VII 129).

elskende aktiviteten.¹⁹ Derfor elsker grekerne gudene, men forventer ikke deres kjærlighet. Den kristne Gud, på den annen side, har den høyeste verdi nettopp fordi det er han som elsker.

Riktignok forsøker Kant gjennom det kategoriske imperativ å begrunne en objektiv og universell etikk; og man kan neppe tvile på at nettopp den deontologiske formalismen er den dypeste grunnen til den *universelle karakteren* i hans etikk, et av de mest storartete fremskritt i den menneskelige historien. Men det er ikke urettferdig å peke også på den abstrakte universalismens grenser. Således blir det et uløst problem for universalismen å legitimere, ja endog å forstå nødvendigheten av *begrensete fellesskap*. Hegels begrep om "Sittlichkeit" og senere former for kommunitarisme er forsøk i denne retningen - forsøk som er inspirert av den antikke etikk og politiske filosofi. Men la oss være ærlige: Ingen slike forsøk har endret noe i den moderne verdens individualisme.²⁰ Siden *viljen* er den evnen som passer best til verum-factum-ontologien, konsentrerer den moderne etikken seg mer og mer om den - filosofien ikke mindre enn litteraturen: Jeg minner om Goethes "Faust" og Ibsens "Brand". Bare med nød og neppe kan den moderne etikken anerkjenne at også viljens resultat - den moralske vanen, som man kaller dyd - har en verdi; og nesten uforståelig blir den posisjonen, at også medfødte følelser - som knapt kan dannes av viljen - har en egen verdi. Bare den slags ting som man kan arbeide seg fram til gjelder som moralsk relevante: Framvokste fellesskap hører ikke til dem. For det annet er universalismen mest interessert i *alminnelige plikter*, mens de konkrete pliktene mellom mennesker som står i et spesielt forhold til hverandre trer tilbake: Ethiske plikter mellom ektefolk, foreldre og barn, lærere og elever spiller i den moderne etikken mindre og mindre rolle. Det er ikke tilfeldig at et av de viktigste temaene i den antikke etikken - vennskapet - nesten forsvinner i den moderne filosofien; ikke bare i den politiske filosofien, men også i individualetikken. Kants "Metaphysik der Sitten" er vel det siste betydelige verket som ennå behandler dette fenomenet relativt grundig. Den universalistiske karakteren til den moderne etikken fører til en klar

¹⁹ Se M.Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, Frankfurt 1978, 38ff.

²⁰ Se A.MacIntyre, *A short history of ethics*, London 1967, 266: "In our society the acids of individualism have for four centuries eaten into our moral structures, for both good and ill."

priviligerer av *symmetriske relasjoner*. Det er vel og bra; men det ville være urealistisk å benekte at asymmetriske relasjoner nødvendigvis hører til verden. Den moderne bevisstheten har både teoretiske og praktiske vanskeligheter med dem, og resultatet er ikke alltid en større humanitet. Endelig må man nevne at den moderne etikken ikke lenger kjenner idealet om det vise mennesket, som står så sentralt i oldtiden. Autonomiviljen til det moderne jeget behøver ikke - ja mistror - enhver konkret utarbeidelse av etiske prinsipper slik det skjer i dette idealet.

Viljens betydning er vel den dypeste grunn for *lykksalighetens tilbakegang* som fundamentalt begrep i etikken. For lykksalighet er noe som man ikke kan ville - den er et resultat av en livsform som har ganske andre mål. Mindre og mindre er det moderne jeg i stand til å begripe at det vesentlige i livet kanskje ikke kan villes - bare å regne med denne muligheten ville være å dra verum-factum-prinsippet i tvil. Istedenfor lykksaligheten blir *fordelen* den sentrale kategorien i de ikke-deontologiske etikkene; og ønsket om å forvandle etikken til en vitenskap etter modell av naturvitenskapene fører til homogeniteten av alle fordeler: Bare på den måten kan man *regne dem sammen*. Tendensen mot enkelhet og homogenitet forklarer at f.eks. Hobbes reduserer alle dyder til noe som er nyttig for freden;²¹ han kan ikke godta deres indre verdi. Det rike kosmos av greske og kristne dyder skrumper sammen til en eneste verdi, freden, som selv er grunnet på den egoistiske selvoppholdelsesdriften og angsten for døden. Naturligvis finner vi analoge tanker i den antikke sofistikken; men den viktige forskjellen synes meg å være den universalistiske pathos hos Hobbes. Thrasymachos og særlig Kallikles forstår seg som aristokratiske unntak; de vet og aksepterer at deres forhold ikke kan universaliseres. Hobbes' sentrale poeng, på den annen side, er at et samfunn av kloke egoister kunne overleve og ville være det beste for alle deltagere.

Et annet innhold som er typisk for den moderne etikken (hvis den forlater det metaetiske feltet), er *det onde*. Analyser av det onde av en slik gripende intensitet som hos Kant eller Kierkegaard vil man søke forgjeves i den antikke filosofien; og særlig ville det ha vært umulig at det onde skulle ha beskjeftiget metafysikken, som hos Böhme eller i Schellings "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit". Hvis det onde forutsetter en fordypning av subjektiviteten, er det ikke vanskelig å begripe hvorfor det først i moderne tid kunne bli et sentralt tema.

²¹ Se Th.Hobbes, Leviathan, Ch. 15.

IV.

To verk, som ble skrevet nesten samtidig, peker mest tydelig på forskjellene mellom den antikke og den moderne politiske filosofien: Machiavellis "Principe" og Morus' "Utopia". Hva angår det første, så kjenner oldtiden ingen tekst som analyserer makt på en like fordomsfri måte. Mens den kinesiske og den indiske kulturen har hatt lignende verk (i Sun Tze og i Kautilya), så er den politiske filosofien i oldtiden alltid en del av den normative praktiske filosofi: Liksom individualetikken hos Platon og Aristoteles nødvendig fører til statsfilosofien, siden et menneske bare kan bli fullstendig godt i staten, så forutsetter den politiske filosofien etikken. Ettersom boken har denne tradisjonen som bakgrunn, er heller ikke "Principe" bare en deskriptiv tekst: Machiavelli forsøker å besvare det normative spørsmålet om hvorfor statsmannen bør handle annerledes enn en god privatmann. Men bevisstheten om at han må handle annerledes er moderne, selv om det først var Hobbes som forente denne bevisstheten med programmet til den moderne naturvitenskapen. Ikke mindre moderne hos Machiavelli er et nytt begrep om verdier. Med ham begynner den tradisjonen, som analyserer sosiale verdier som fakta, for å være nøyaktig: som sosiale fakta, som har en betydning i maktkampen (og derfor er politisk relevante). Denne tendensen ble fullført i den moderne samfunnsvitenskapen, som mer og mer spør etter verdienes sosiale funksjon og som mindre og mindre blir i stand til å forstå deres krav på normativ gyldighet.

Samtidig med den sosiologiske objektiveringen av verdier utvikler moderniteten utopiske energier som var ukjente i antikken. Begge deler er uttrykk for jegets distansering fra sin sosiale verden: Idet jeget danner seg et utopisk Bør hinsides realiteten, fremstår de faktiske sosiale verdiene for det som døde fakta uten eget normativt liv. Allerede kvantitativt er tallet på utopiske romaner i tidlig moderne tid overraskende; og også med hensyn til deres innhold er forskjellen til den antikke utopien påfallende. Særlig hvis vi sammenligner dem, ikke med hellenistiske verk som Jambulos' skrift, men med den eldste modellen, Platons "Politeia", blir den intellektuelle avstanden klar. For det første har Platon en tydelig bevissthet om at hans stat finnes i himmelen, dvs. er en regulativ idé.²² Ingenting i hans ontologiske og epistemologiske undersøkelser, som danner sentrum i "Politeia", har noen parallell i de moderne utopiene, som for det

²² Se Platon, *Politeia*, 592af. Se også 499cf, 502af.

meste mangler enhver bevissthet om den ontologiske differensen mellom utopien og realiteten. For det andre står Platons antiindividualisme ikke særlig langt fra den reale greske sedeligheten som ble oppløst i hans livstid, mens moderniteten nettopp er grunnet på den individualismen som flertallet av utopikerne ønsker å rydde av veien. Endelig kjenner antikken naturligvis ikke forbindelsen mellom sosiale idealer og et vitenskapelig-teknisk program, slik det ble utarbeidet i Bacons "New Atlantis". Det er denne forbindelsen som har forvandlet historien; og i marxismen-leninismen har utopismen inngått et selsomt ekteskap med machiavelismen. Man kan derfor si, at den merkelige blandingen av abstrakt moralisme og brutal maktpolitikk som karakteriserer (eller karakteriserte) marxismen (ikke nødvendigvis Marx selv), uttrykker noe meget typisk i moderne politisk filosofi. Uten tvil ville denne kombinasjonen aldri ha vært mulig i antikken. Forøvrig eksisterer allerede før marxismen en begeistring for revolusjonen - leser man f.eks. Thomas Paines skrifter, støter man på en religiøs tolkning av den Franske Revolusjon som er inspirert av en overføring av verum-factum-prinsippet til politikken.²³ Ingenting av dette kan man finne i den femte boken i Aristoteles' "Politikk", til denne dag en av de mest storartete revolusjonsteoriene. Revolusjoner er for Aristoteles noen ganger nødvendige, men å forvente menneskehetens regenerasjon fra dem ville for ham rett og slett vært en absurd tanke. Det antikke begrepet om historie mangler, som det ofte har vært sagt, framskrittsdimensjonen; det er en av de grunnene til forskjellene mellom den antikke og den moderne politiske filosofi.²⁴

Den sentrale legitimasjonsfiguren i den moderne statsfilosofien er *kontrakten*: Staten blir et rent menneskelig anliggende. På den ene siden er dette et fremskritt; på den annen side er antagelsen ikke ubegrunnet, at den nåværende økologiske krisen ville ha vært lenger unna med et annet statsbegrep. Den imponerende slutten i Ciceros "De republica" viser, at for den antikke filosofien er staten en del av kosmos, mens for den moderne posisjonen er tanken om at staten må søke en tilpassing til naturen, ikke lett å forstå. Visst finnes kontraktteorien allerede i oldtiden

²³ Se E.Burke, Reflections on the Revolution in France/Th.Paine, The Rights of Man, Garden City, N.Y 1973, 353, 383, 505.

²⁴ Se H.Arendt, On Revolution, New York 1963.

(f.eks. hos Lykophron²⁵); men for det første er den et sjeldent unntak, og for det annet hadde denne teorien i oldtiden som mål å relativere, ikke å legitimere, en stat som ikke er physei.²⁶ Kontraktteorien forutsetter voksne, autonome subjekter: Barn er et alvorlig problem for den, og spørsmålet om hvorfor vi har lov å binde kommende generasjoner, kan ikke løses på dette grunnlaget. Hos Hobbes, Locke, Kant, Fichte forutsetter enhver kontrakt at alle parter får en fordel av overenskomsten - statens ytterste grunnlag er den rasjonelle egoismen hos isolerte enkeltmennesker. Og naturligvis er det uhyre vanskelig fra dette utgangspunktet å begrunne hvorfor staten i ekstreme situasjoner kan kreve sine borgeres liv.²⁷ I alminnelighet er det karakteristisk for moderne politisk filosofi at den snakker *mye om retter og lite om plikter* - selv om det er klart, at uten tilsvarende plikter vil rettigheter ikke kunne garanteres.

Likhet er en annen moderne kategori. Dens grunnlag er den universalistiske etikken, som vi alt har diskutert og som er inkompatibel med antikkens aristokratiske ånd. Den homogeniseringen som vi så i den moderne fysikken og etikken, gjentas også i den politiske verden. På den ene siden kan bare en slik betoning av likhet føre til demokrati. På den annen side kan man ikke skjule at også demokratiet trenger ledelse; og forskjellene mellom mennesker er et faktum som er filosofisk mer relevant enn mange moderne filosofer tenker. En riktig politisk avgjørelse forutsetter to ting: et problems saklige løsning og en mest mulig almen konsensus. Mens den antikke filosofien vanskjøttet konsensaspektet, er det en typisk feil i moderne filosofi å spørre etter enighetens vilkår og å anse det saklige spørsmål som irrelevant. Demokratiet blir mer og mer formalt; det aktes ikke fordi det mest sannsynlig leder til det beste resultat, men som beste resultat defineres det som kommer demokratisk i stand, aldri en overbevisende måte å løse et problem på.

Frihet i moderne politisk filosofi betyr blant annet at staten ikke intervenserer i det indre moralske liv, men forsvaret inderlighetens autonomi. Det moderne jeg vil ha sin egen privatmoral, så lenge det respekterer statens lover - en indre anerkjennelse av den moral som ligger

²⁵ Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch von H. Diels, Siebente Auflage hg. von W. Kranz, 3 Bde., Berlin 1954, 83, 3.

²⁶ Se L. Strauss. Natural Right and History, Chicago 1965, Ch. 3 (slutten).

²⁷ Se Th. Hobbes, Leviathan, A review and conclusion, hvor han tilføyer en ny naturlig lov som kan knapt formidles med resten av boken.

til grunn for statens lover kreves ikke. På den ene siden har den moderne staten vist at den, mye lettere enn kritikerne trodde, kan overleve uten denne anerkjennelsen. På den annen side er det ennå ikke avgjort om den enkelte, som ble berøvet mer omfattende identifikasjonsmuligheter, er blitt mer lykkelig. Den platonske harmonien mellom sjelen og staten synes oss naiv; men det er vanskelig å tro at det gode liv, som etter Aristoteles utgjør statens mål,²⁸ kan oppnås uten noe slikt som denne harmonien. Livets beskyttelse, og tilfredsstillelse av stadig nye behov, som ikke lenger er temmet av sjelens hierarkisk struktur og som ikke lenger har å gjøre med lykksaligheten, er blitt statens eneste oppgaver.

V.

Dette korte og ofte overflatiske overblikket over sentrale forskjeller mellom antikk og moderne filosofi skulle forsøke å vise at det virkelig er det moderne jeget som genererer alle relevante differenser. Jeg hadde ikke den ærgjerrighet å ville løse det systematiske spørsmål om hvem som har rett: den antikke eller den moderne filosofien. Likevel må det ha vært tydelig, at jeg ikke synes jegets triumf bare er en velsignelse - hverken på det teoretiske eller på det praktiske område. Og derfor vil jeg slutte med å nevne de ulike mulige reaksjonene mot jegets seier. For det første har jeg alt sagt at det *innenfor* moderne metafysikk, etikk og politisk filosofi finnes forsøk på å temme dette jeget: Leibniz og Hegel har formodentlig utviklet de mest omfattende og dypeste. Men man må være forsiktig med den moderne verdens kritikere. Rousseau f.eks. er med sin entusiasme for antikken enda mer moderne enn Hobbes og Locke; og hans lengsel mot et mer arkaisk samfunn er bare en forskrekket reaksjon mot den eksaltasjon som det moderne jeget vekket i hans sjel. Rousseau leder over til en annen gruppe, som ikke ønsker å formidle jegets pretensjoner med oldtidens visdom, men som forkaster moderniteten fullstendig - inklusive den moderne vitenskapen²⁹ og den universalistiske etikken. Heidegger er den

²⁸ Se Aristoteles, Politika, 1252b28ff.

²⁹ Jeg kan ikke her diskutere spørsmålet om den nåværende vitenskapen allerede betyr en overvinnelse av den moderne, som begynte i det 17. århundret. Med hensyn til f.eks. begrepet om det absolutte, homogene rommet har Th.S.Kuhn rett når han skriver: "In some important respects, though by no means in all, Einstein's general theory of relativity is closer to Aristotle's than either of them is to

mest innflytelsesrike representant for denne retningen, som idag kaller seg postmodernisme. Frykten er ikke ubegrunnet, at et flertall av dens nåværende tilhengere virkelig har overvunnet det moderne jeks dyder - og potensert dets laster. Den tredje gruppen påstår, at etter objektiviteten og subjektiviteten er intersubjektiviteten blitt filosofiens sentrale tema - Habermas og Apel snakker endog om et tredje paradigma³⁰; og man kan ikke benekte, at språket og intersubjektive relasjoner i det sene 19. og det 20. århundret fengsler den filosofiske refleksjonen mer og mer.

Jeg synes alle tre retninger har sett noe viktig. Uten en intersubjektivitetsteori kan heller ikke jeget forstås. Men intersubjektivitetsteori mangfoldiggjør bare den moderne subjektivismen, hvis den ikke er formidlet med en tradisjon som godtar at det finnes noe som transcenderer det endelige subjektet - det være seg i entall eller i flertall. Den objektive idealismen er den filosofien, som både er immun mot verum-factum-prinsippet og i stand til å anerkjenne åndens særlige stilling i verden. Men den objektive idealismen kan ikke overbevise, hvis den ikke kan forklare hvorfor det moderne jeg er blitt en slik dominerende struktur - en struktur, som truer både naturen og andre kulturer. Selv om man ikke identifiserer seg med denne strukturen, er den for mektig til å oversees av en filosofi som godtar en rasjonalitet hinsides jegets maktvilje. Sine krefter vil en slik filosofi alltid hente fra møtet med antikkens guddommelige sans for det virkelige. "Car ces anciens estoient plus solides qu'on ne croit."³¹

Newton's." (The Structure of Scientific Revolutions, Chicago ²1970, 206f.)

³⁰ Se f.eks. J.Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt 1988, 20.

³¹ G.W.Leibniz, *Système nouveau de la nature* (Die philosophischen Schriften, 7 Bde., hg. von C.J.Gerhardt, Berlin 1875-1890, IV 481). Se også IV 435 om skolastikken.