

Lars Gunnar Lingås

Humanisme

og andre verdslige livssyn

©

Denne nettutgaven er en rettet og revidert versjon av boka "Skape en himmel her?" som i fjor ble utgitt av Høyskoleforlaget, men som jeg trakk tilbake fordi den inneholdt en del feil.

*Da forlaget ikke ønsket å trykke en rettet versjo, har jeg valgt å legge denne versjonen ut på nettet til **fri avbenyttelse** forutsatt at kildeangivelse oppgis ved en hver bruk.*

www.etikk.net 2002

“Gi meg de gudløse stolte, som ikke har trang til mystikk,
men dristig vil skape en himmel her efter sin egen skikk.”

Rudolf Nilsen

Forfatteren har mottatt stipend fra Norsk Faglitterært Fond under arbeidet med denne boka.

Innhold

| | |
|--|----|
| <i>Forord</i> | 6 |
| Del I Verdslige livssyn – en lang og bred tradisjon..... | 10 |
| 1 <i>Med fokus på menneskenes liv</i> | 11 |
| Hva er verdslige livssyn?..... | 11 |
| 2 <i>Fra Prometheus til Zarathustra</i> | 15 |
| Titanen som stjal ilden fra gudene og ga den til menneskene | 15 |
| Å være herre over seg selv..... | 20 |
| 3 <i>Humanismens idéhistoriske røtter</i> | 25 |
| Oldtidens tenkere | 26 |
| Antroposentrisme mot teosentrisme | 26 |
| Humanismens røtter | 27 |
| “Mennesket er alle tings mål” | 30 |
| 4 <i>Verdslige livssyn i indiske og kinesiske tradisjoner</i> | 33 |
| Indisk materialisme..... | 33 |
| Theravada-buddhismen – et verdslig livssyn?..... | 34 |
| Konfutse og troen på mennesket og vitenskapen..... | 37 |
| 5 <i>Materialisme og religiøs skepsis blant oldtidens grekere</i> | 41 |
| Materialistene..... | 41 |
| Sokrates og sofistene | 43 |
| Aristoteles og skeptikerne..... | 45 |
| 6 <i>Troen på fornuften</i> | 48 |
| Rasjonalisme som livssyn..... | 48 |
| Filosofisk rasjonalisme | 50 |
| Empirismen..... | 52 |
| Kritikken av den rene fornuften..... | 53 |
| Bertrand Russell om vår viten om den ytre verden | 54 |
| Kritisk rasjonalisme | 55 |
| 7 <i>Positivism – livssyn og vitenskapsretning</i> | 58 |
| Igreja positivista do Brasil | 58 |
| Auguste Comte og grunnleggelsen av positivismen..... | 59 |
| En utviklingsteori..... | 60 |
| Vitenskapens utvikling mot nytte | 62 |
| En fallitt som satte spor | 62 |
| 8 <i>“Alt er natur” – om naturalisme og materialisme som livssyn</i> | 64 |
| Naturalisme..... | 64 |
| Forandring, bevegelse og mangfold..... | 65 |

| | |
|--|---------|
| Determinisme og fri vilje..... | 66 |
| Artenes opprinnelse | 67 |
| “Mennesket er hva det spiser!” | 68 |
| Dialektisk materialisme og oppgjøret med vulgærmaterialismen | 69 |
| Historisk-dialektisk materialisme | 70 |
| Kritisk marxisme..... | 73 |
| <i>Gjengangere</i> og oppdagelsen av det ubevisste | 74 |
| Erkjennelsen av erkjennelsen..... | 75 |
| Del II Din tanke er fri!..... | 78 |
| 9 <i>Trosfrihet utvikles i “Den nye verden”</i> | 79 |
| Religionsfrihet | 79 |
| Menneskerettigheter..... | 80 |
| De verdslige livssyns stilling i USA | 81 |
| Ingersoll og forsvaret av den sekulære staten | 82 |
| 10 <i>Laïcité – forsvaret for sekularisme i skolen</i> | 84 |
| Skolen, religionen og den tredje republikk | 85 |
| Etterkrigstid med religiøse spenninger | 86 |
| 11 <i>“Man friest være bør i Tro!”</i> | 88 |
| Fritenkere i norsk historie | 89 |
| Kulturradikalismen i mellomkrigstiden | 93 |
| Arbeiderbevegelsen og livssynsfriheten i Norge | 95 |
| 12 <i>Livssynshumanisme på frammarsj</i> | 99 |
| Norge sekulariseres | 99 |
| Human-Etisk Forbund i rask vekst | 100 |
| Humanisme som livssyn alminneliggjøres | 102 |
| Mangfold blant norske verdslige | 103 |
| Scenarier videre | 105 |
| Humanismens organisering internasjonalt..... | 106 |
| Del III Mennesket i sentrum..... | 109 |
| 13 <i>Gudsbevis, ateisme og agnostisisme</i> | 110 |
| Ateisme og agnostisisme | 111 |
| Kosmologiske gudsbevis | 112 |
| Entropologisk gudsbevis..... | 114 |
| Andre gudsbevis | 115 |
| 14 <i>Grunnelementene i det humanistiske livssynet</i> | 120 |
| Livssynets betegnelse | 120 |
| Menneskets erkjennelse av verden | 121 |
| Synet på mennesket | 122 |
| En human etikk | 125 |
| 15 <i>Livssyn i hverdag og fest</i> | 128 |
| Følger det traurighet med et verdslig livssyn?..... | 128 |

| | |
|--|------------|
| Navnefest | 130 |
| Borgerlig konfirmasjon..... | 131 |
| Bryllup og inngåelse av partnerskap..... | 132 |
| Borgerlig gravferd..... | 133 |
| <i>16 Menneskets verd.....</i> | <i>135</i> |
| Menneskeverd og likeverd..... | 135 |
| Kjærligheten..... | 138 |
| Friheten | 139 |
| Livets ukrenkelighet | 141 |
| Selvbestemmelse og livets egenverd | 142 |
| Barn er også mennesker | 146 |
| Respekten for andre livsarter | 147 |
| Menneskeverdets rasjonelle begrunnelse..... | 149 |
| <i>17 Livssynsmangfold i moderniteten.....</i> | <i>151</i> |
| Mangfoldet i Norge..... | 151 |
| Dialog..... | 153 |
| Fellesskapsetikk | 156 |
| Kommunitarisme eller universalisme? | 157 |
| Et scenario for framtidens etikkinteresse..... | 159 |
| <i>Litteratur og referanser.....</i> | <i>162</i> |
| <i>Navne- og stikkordregister</i> | <i>167</i> |
| <i>Ordforklaringer:</i> | <i>175</i> |

Forord

En bok om verdslige livssyn kan falle i mange grøfter. Det kan bli en bok som er tettpakket med religionskritikk. Det kan også bli en bok som bare legger vekt på historien til ideer og tanker der fraværet av en gud er gjennomgangstemaet. Og det kan bli en bok som kun forbinder verdslige livssyn med den moderne livssynshumanismen og dens grunnleggende lære.

Ambisjonene med denne boka er å gi kunnskaper om og innsikt i mangfoldet av verdslige livssyn, både historisk og aktuelt. Og det er et langt lerret å bleke. For verdslige livssyn har mange sider, noe innholdsfortegnelsen alene viser. Et livssyn handler om forholdet til tilværelsen i vid forstand: menneskets erkjennelse og forståelse av verden. Det handler om menneskesyn. Og det handler om etikk. Det berører dessuten synet på hvordan en stat bør tilrettelegge sin livssynspolitik slik at mennesker kan utfolde og praktisere sin religion eller sitt livssyn. På alle disse områdene kan vi spore både likheter og ulikheter innad i mangfoldet av verdslige livssyn, både når det gjelder hvilke spørsmål som er i fokus, og hvilke svar som blir gitt.

Har det da noen hensikt å dekke alt dette i en bok, bortsett fra at jeg som forfatter ønsker å treffe et pensummarked av kommende undervisere innen tro og livssyn? Eller blir det først og fremst interessant lesning for alle dem som deler forfatterens eget humanistiske livssyn? Jeg har et ønske om få belyst noen sammenhenger som begge disse målgruppene kan dra nytte av å kjenne til. Tankemangfoldet i verdslige livssyn og disse tankenes lange historiske røtter er dessverre ukjente for svært mange. Jeg har gjennom flere år ført dialoger og diskutert livssynsspørsmål med mange mennesker, med dem som har delt mitt eget syn, og med dem som har hatt helt andre ståsteder – og – ikke minst med mange som har vært søkende. Det har slått meg at svært mange i første rekke forbinder et verdslig livssyn med den moderne, velutdannede europeers mer eller mindre skråsikre avvisning av at det finnes noen gud. Dessuten finnes det stereotype oppfatninger om at denne vestlige ateisten ikke er mer frigjort fra de religiøse tradisjonene enn at han eller hun trenger et religionssubstitutt i form av verdslige seremonier. Og han eller hun har sine helt private oppfatninger om “de evige

spørsmål.”. For meg blir dette altfor lettvinde og historieløse påstander om mennesker med verdslig livssyn. Derfor ønsker jeg å formidle både kunnskapsstoff og vurderinger av dette mangfoldet og disse tradisjonene, slik at bildet blir både fyldigere og mer nyansert.

I de færreste bøkene som skrives om religioner, blir verdslige livssyn omtalt. Dette kan skyldes at verdslige livssyn faller utenfor et religionsbegrep som forutsetter en religiøs tro eller en religiøs rituell tradisjon. Men samtidig blir denne utelatelsen problematisk i en tid da samfunnet er preget av mangfold i livssyn, og i en tid der dialog, forståelse, respekt og sameksistens tvinger seg fram.

I tradisjonelle religionsbøker blir også andre religiøse livssyn enn de som står i en vestlig kristen tradisjon, ofte behandlet ut fra gitte forutsetninger, der forfatterens egen kulturelle, historiske, geografiske og religiøse bakgrunn skinner igjennom. Så lenge forfatteren på ærlig vis innrømmer disse forutsetningene og på den måten viser at han eller hun er seg bevisst de begrensningene dette perspektivet gir, er dette greit. Både kontekst og begrepsbruk farger oss alle. Det vesentlige er at det blir gjort klart også for leseren.

Denne boka er skrevet av en som har et verdslig livssyn som humanist, der vestlig modernitet er en viktig kontekst. Så er det gitt til kjenne! Jeg var generalsekretær i Human-Etisk Forbund i perioden 1993-1997 og fikk da og seinere god kontakt med mennesker i inn- og utland som bekjenner seg til verdslige livssyn. Denne bakgrunnen vil uvilkårlig prege det utvalget jeg har gjort av problemstillinger og tekster. Derfor unngår jeg neppe helt noen av de grøftene det er mulig å falle i. For religionskritikken og ikke minst den livssynspolitiske kritikken vil utgjøre en del av tankene. Forestillingene om Gud eller guders eksistens og ikke-eksistens blir ganske sentrale. Og modernitetens livssynshumanisme får uunngåelig en sentral plass i kraft av den organiserte styrke den har, ikke minst i Norge gjennom Human-Etisk Forbund. Men utover dette er ambisjonen med boka som sagt å legge fram bredden i og røttene for verdslige livssyn. .

Det ståstedet jeg selv har som humanist, forplikter meg på verdier som respekt for andres tro og tanke. Gjennom deltakelse i forskjellige dialogprosjekter har jeg erfart at en slik respekt

kan oppnås i møtet mellom mennesker som tenker ulikt. Denne respekten handler ikke om å utviske forskjellene og motsetningene, men om å la dem møtes og brytes i likeverdige samtaler om livets aller vanskeligste spørsmål – samtidig som man verdsetter mennesker som har et annet ståsted enn en selv. Jeg håper at denne boka også gjennomsyres av en slik grunnholdning, og at dette kan oppfattes som et positivt utgangspunkt for å gi seg i kast med prosjektet.

Boka er delt inn i tre hoveddeler.

Del I tar sikte på å vise at verdslige livssyn har en lang og bred tradisjon. Her er det mye historisk stoff som søker å få fram noe av innholdet i verdslige livssyn i de mange avskygningene som har eksistert og satt sine spor inn i vår tid. Mange lesere vil bli slått av at jeg her refererer til svært mange kjente og kjære filosofer, som mange vil huske fra innføring i filosofihistorien. Men min behandling av disse i denne boka begrenser seg til å dra fram livssynsrelaterte sider ved deres tenkning, og har ikke som formål å gi en dekning av helheten i deres filosofi.

Del II tar opp de betingelsene tros- og tankefriheten har hatt i samfunnet, og de organisatoriske utfordringene som dette har skapt både internasjonalt i vår kulturkrets og i Norge. Her er det altså mindre om selve innholdet i verdslige livssyn.

I Del III er derimot siktemålet å belyse innholdet i humanismen som livssyn, og som det mest sentrale verdslige livssyn i vår tid.

Boka er skrevet primært for studenter og lærere i religions- og livssynsfagene i grunnskolen og videregående skole. Alle de som underviser borgerlige konfirmanter, kan også ha stor nytte av boka. Videre håper jeg at engasjerte medlemmer av Human-Etisk Forbund, foreldre til borgerlige konfirmanter og andre interesserte i livssynsspørsmål vil ha glede av å lese den. De som tilhører andre livssyn enn dem som her er presentert, og som gjennom dialog og diskusjoner har kommet fram til at de vil vite mer om humanisme og andre verdslige livssyn, vil forhåpentligvis finne stoff av interesse.

Jeg vil spesielt takke stipendiat Solveig Østrem ved Høgskolen i Vestfold for grundig og innsiktsfull kritikk og masse gode råd. Jeg takker presidenten i Det humanistiske

verdensforbund (IHEU), Levi Fragell, for alt det han har bidratt med av informasjon og vurderinger. Sekretæren i Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn, Barbro Sveen, skal ha takk for nyttige kommentarer.

Jeg takker Det faglitterære fond for arbeidsstipend. Og jeg vil takke Jorun, som har holdt ut med meg under samme tak under skriveprosessen. Uten all denne hjelpen hadde jeg ikke kunnet fullføre prosjektet. Men som humanist regner jeg meg selv som grenseløst eneansvarlig for produktet; jeg kan uansett ikke skylde på helperne om det fortsatt skulle finnes feil og mangler i boka.

Den foreliggende nettutgaven er en rettet og revidert versjon av boka *Skape en himmel her?* som i fjor ble utgitt av Høyskoleforlaget, men som jeg trakk tilbake fordi den inneholdt en del feil. Fordi forlaget ikke ønsket å trykke en rettet versjon har jeg valgt å legge denne versjonen ut på nettet til fri avbenyttelse.

Som forfatter er jeg opptatt av å komme i dialog med leserne mine, og med dagens teknologi er det lettere enn noen gang. Jeg kan nå gjennom min hjemmeside www.etikk.net eller gjennom e-postadressen lingas@etikk.net.

God lesning!

Holmestrand, september 2002

Lars Gunnar Lingås

Del I Verdslige livssyn – en lang og bred tradisjon

1 Med fokus på menneskenes liv

Hva er verdslige livssyn?

Hva kjennetegner verdslige livssyn? Har de noe til felles med religionene? Eller er de religionenes motsats? Har de snarere noe med filosofi å gjøre?

Et *livssyn* kan, slik jeg bruker dette ordet, være verdslig eller religiøst. Men et minste felles trekk ved alle livssyn er at de inneholder tre viktige elementer: et perspektiv på menneskets erkjennelse av verden, et menneskesyn og en etikk.

Erkjennelseslære og syn på tilværelsen

For det første bringer alle livssyn til torgs et syn på tilværelsen. Dette kan vi kalle det *ontologiske* perspektivet (ontologi er læren om vår *væren*). Menneskets erkjennelse av verden blir derfor sentral, og svært mange livssyn har en *epistemologi*, det vil si en oppfatning eller en lære om hvordan vi mennesker kan erkjenne verden i vid betydning og dermed utvikle en ontologi eller et syn på tilværelsen. På dette området flyter filosofiske og livssynsmessige perspektiver over i hverandre. Hvordan kan vi forstå og forklare at det finnes et univers, en jord og et liv på jorda der mennesket selv inngår? Selv de som hevder at disse “evige spørsmålene” er uforklarlige, forholder seg – med nettopp et slikt bevisst syn på at spørsmålene ikke kan besvares – til dette epistemologiske perspektivet. Spørsmålet om gud(er)s eksistens er et annet sentralt punkt i denne forståelsen. Likedan kan spørsmålet om *meningen med livet* bli behandlet under det ontologiske perspektivet.

Menneskesyn

For det andre har alle livssyn en forestilling om mennesket og menneskeverdet. Mange livssyn, både verdslige og religiøse, står for et *antroposentrisk* menneskesyn, som betyr at mennesket står i sentrum. Men begrunnelsen for å sette mennesket i sentrum kan være forskjellig i de enkelte livssyn. Kristen antroposentrisme begrunnes med at Gud har skapt mennesket i sitt bilde, mens humanismen begrunner sin antroposentrisme ut fra rein medmenneskelighet. Dette skal jeg komme nærmere tilbake til. Det finnes verdslige livssyn

som ikke har et antroposentrisk menneskesyn, i den forstand at de ikke ser på mennesket som et mål i seg selv. Likedan finnes det religiøse livssyn som setter sin(e) gud(er) så høyt at mennesket reduseres til et middel for en gudsfrykt. Mange livssyn kan hevde at alt liv, ikke bare menneskenes liv, er ukrenkelig eller hellig. Antroposentrisme er i seg selv ikke til hinder for å se verdien av alt liv, men antroposentrismen vil likevel vurdere menneskets behandling av annet liv på menneskets egne premisser.

Synet på mennesket kan også berøres sterkt av det ontologiske perspektivet, for eksempel når det gjelder synet på forholdet mellom materie og ånd eller kropp og sjel. Og ikke minst er menneskesynet preget av det tredje elementet som vi finner i alle livssyn, nemlig etikken.

Etikk

Hvordan mennesker bør leve sammen og sammen med jordas øvrige liv, er emnet for det tredje perspektivet, nemlig livssynenes *etikk*. Både etikk og moral handler om å skjelne mellom rett og galt, godt og ondt, og om å finne normer for å handle rett og godt. Etikk kalles av mange moralens teori, for etikk handler om bevisste valg av normer på grunnlag av verdier, verdier som løftes fram og settes ord på. Et livssyn har som regel et formulert verdigrunnlag.

Moralen handler mer om å etterleve og praktisere de gode og rette normene, og således er moralske normer ofte resultatet av vaner og tradisjoner i en gitt kultur. Og livssynssamfunn er ofte svært viktige bærere av slike tradisjoner.

De enkelte livssyn kan ha ulike verdigrunnlag, ulik vekt på hvilke områder det er viktig å styre etisk og moralsk, og ulike normer for hva som er rett og galt. Noen er mer opptatt av individets handlinger, andre kan legge større vekt på samfunnsforhold. Og som om dette ikke var nok, er det påfallende at de fleste livssynene også sliter med indre stridigheter om hva som er viktige etiske spørsmål, og hva som er rett og galt, godt og ondt. Likevel er ikke ulikhetene større enn at mange livssyn fører interessante dialoger nettopp om såkalte fellesetiske spørsmål.

Ulikheter i normer har ofte sammenheng med ulikheter i *begrunnelsene* for de etiske normene. Og her vil det være tette forbindelser mellom de tre nivåene – erkjennelse av verden, menneskesyn og etikk. For eksempel er troen på om mennesket har en fri vilje, noe som

berører både menneskets erkjennelse av verden, menneskets vesen og det etiske grunnlaget. Også på dette området blir det tette forbindelser til filosofien. Hvis mennesket ses på som determinert eller styrt av ytre krefter, berører dette i seg selv en virkelighetsoppfatning, og ikke minst får det følger for om mennesket kan tillegges et etisk ansvar for sine handlinger.

Forskjellige livssyn legger forskjellig vekt på de tre hovedområdene for et livssyn. Bruker vi verdslige livssyn som eksempel på dette, vil vi finne at norske livssynshumanister er lite ensartet i spørsmål om virkelighetsoppfatning – iallfall etter Human-Etisk Forbunds formålsparagraf – men de legger desto større vekt på menneskesyn og etikk. Men internasjonalt finner vi verdslige livssynsorganisasjoner som nesten utelukkende beskjeftiger seg med erkjennelsesproblemet.

Det kan, i tillegg til disse tre hovedelementene for definisjon av livssyn, hevdes at alle livssyn forholder seg til livets gang gjennom riter og seremonier. Noen har bare seremonier. Slike tilskipninger gir rammer for å praktisere livssynet, og slike rammer er gjerne grunnet på sterke kulturelle, moralske og estetiske tradisjoner. Men når dette er sagt, må vi atter finne oss i å bli slått av mangfoldet i livssyn. Vi kan finne livssyn uten gudstro som har rituelle handlinger som for oss i vår del av verden framstår som former for tilbedelse og som vi derfor knytter opp til religiøse tradisjoner, eksempelvis positivistene i Brasil og enkelte buddhistiske tradisjoner. På den annen side finnes det livssyn med gudstro, både innenfor kristendommen og andre religioner, som er blottet for riter og seremonier som er synlige for omgivelsene, eksempelvis kvekerne.

Verdslig

Når vi her skal behandle *verdslige* livssyn, krever det en begrepsavklaring av ordet 'verdslig'. Ordet brukes ofte synonymt med *profan* (som kommer av latin *pro fanus* = utenfor/foran det hellige) og *sekulær*. 'Sekulær' oppstod som begrep da mange kirker i Europa ble tømt for gods og gull (latin *seculare* = tømme, tørke); det har nå stort sett en betydning som markerer at noe er utenfor Kirken eller det hellige rom. Bruken av ordene 'profan' og 'sekulær' medfører på denne måten at kristendommen og kirkene i Europa og Vesten blir gjort til en sentral kontekst for forståelsen av verdslige livssyn. Dette utgangspunktet blir i mange tilfeller altfor

snevert. Det blir også – sett med verdslige livssynsbriller – et *negativt* utgangspunkt for forståelsen av verdslige livssyn. Jeg er derfor kritisk til å bruke disse begrepene. Men i visse sammenhenger kan begrepet ‘sekulær’ likevel være dekkende når ordet kan synliggjøre konkrete hendelser i forholdet mellom vestlige etablerte kirker og ikke-troende borgere.

Ser vi tilbake i historien, har det ikke alltid vært noen forutsetning for å kalle en oppfatning verdslig at oppfatningen er gudsfornektende (ateistisk) eller gudsbetvilende (agnostisk). De fleste pionerene i europeisk åndsliv som var orientert mot det verdslige, var *deister* (latin Deus = gud) i den forstand at de trodde på at en gud hadde skapt verden. Men de mente at livets mening var å rette all sin oppmerksomhet mot det “dennesidige” og livet her på jorda. Etter mitt syn er det meningsløst om representanter for religiøse og verdslige livssyn i dag skulle begynne å slåss om eiendomsretten til disse opplysningsfilosofenes sjel. Mange av dem trodde at en gud stod bak skapelsen av jorda og livet, men likevel brukte de all sin kløkt på å bære fram ontologiske tanker som uten tvil var verdslige i alt sitt vesen – ja, disse tankene var til og med naturalistiske. Og når det gjaldt antroposentriske og etiske tanker, var de iallfall svært verdslige i sitt fokus. Men de var altså slett ikke ateister og mange av dem beholdt sin tilknytning til kirkene i sin samtid.

I behandlingen av verdslige livssyn i denne boka har jeg valgt som kriterium for å regne noe som verdslig, at *hovedfokuset* i synet er rettet på “menneskenes liv” og “denne verden” – og ikke på det “hinsidige” eller det “guddommelige”. Jeg har brukt dette som kriterium for det jeg tar opp av fenomener, tanker og retninger som inngår i historien om verdslige livssyn. Og dette kriteriet er også lagt til grunn for hva jeg tar med av aktuelle verdslige livssyn. De retningene som ikke regner med guders eksistens, får rimeligvis mest plass. Det som verdslige livssyn slik sett har felles, er at de er *ubundet* av gudstro, eller at en gudstro ikke spiller noen essensiell rolle i livssynene. Når det er sagt, må det føyes til at også tenkere med en erklært gudstro i noen grad vil bli nevnt eller trukket inn, i kraft av at de har bidratt med viktige tanker som utgjør røtter for dagens verdslige livssyn.

2 Fra Prometheus til Zarathustra

Titanen som stjal ilden fra gudene og ga den til menneskene

I gresk mytologi finner vi historien om titanen Prometheus, en myte som har kommet til å spille en stor rolle i europeisk åndsliv under brytningene mellom kristendommen og de verdslige livssyn.

Da Prometheus, jordens sønn, som tilhørte den gamle gudeslekten titanene, hadde formet de første menneskene og fått Minervas hjelp til å gi dem sjel, slo Athene fast at det jordiske liv fortonte seg ganske så traurig og smått.

– *De skulle hatt ilden til hjelp, disse dine mennesker, sa hun til ham en dag. Da hadde det blitt et helt annet liv! Men hun la til at det bare er den høyeste av Olympens guder, Zevs, som rår over ilden.*

– *Så det er nok umulig, mente hun.*

Promethevs ble besatt av tanken om å gi ilden til menneskene, og spurte derfor Athene om hun visste om en bakvei opp til Olympen. Og Athene ropet gjerne sin kjennskap til denne. Utstyrt med en diger hul stengel fra en fennikel tok Promethevs seg opp til Zevs' verden. I et ubevoktet øyeblikk rappet han noen glødende kull fra den hellige ild og la dem i stengelen.

Trygt tilbake på jorden ga han menneskene den guddommelige ilden. Den skulle tjene dem. Og da utviklet menneskene seg. De formerte seg, befolket jorden, dyrket og tilberedte maten og la seg opp rikdommer. Promethevs ble riktig stolt av sitt verk.

Men da Zevs oppdaget at han var blitt lurt, ble han rasende. Fra hans øyne sprutet gnister av glødende sinne. Han sverget å hevne seg. Zevs ba derfor guden Hefaistos, som var smed, om å skape en kvinne, og han ba de fire vindene blåse liv i henne. Han befalte alle gudinnene å sørge for at denne kvinnen – Pandora – ble den vakreste verden hittil hadde skuet. Zevs tilvirket selv en eske av gull som var utstyrt med en vrien lås, og i denne esken stappet han alskens piner, plager og ulykker. I skadefro forventning skuet han den yndige Pandoras gang på regnbuen ned til jorden og til Prometheus, som etter planen skulle falle for hennes skjønnhet.

Promethevs satt utenfor huset sitt og arbeidet da hun kom. Da han hørte hvor hun kom fra, var han ikke sein om å sende henne av gårde.

– Her kan du ikke bli! befalte han.

Hun adlød – i strid med Zevs' planer. Og Zevs ble etter dette så sint at han mistet besinnelsen helt.

Han ga ordre til at Promethevs skulle pågripes og at smedguden skulle lenke ham naken til en klippe i Kaukasus – som var verdens ende. Der skulle han holdes fanget i tusen år.

Men den standhaftige Promethevs ville ikke fornekte at han elsket menneskene mer enn gudene. Det ble derfor ikke noen forsoning med Zevs. Zevs lot ham bli rammet av lynet, og han lot en diger gribb hakke ut leveren hans om dagen. I nattens kulde vokste den ut igjen, slik at gribben til Promethevs' endeløse smerte og fortvilelse kunne hakke videre neste dag.

Promethevs hadde en bror, Epimethevs. Han var redd for å dele sin brors skjebne, og derfor giftet han seg i all hast med den skjønn Pandora – noe som falt ham lett i betraktning av hennes ynde. Da de hadde giftet seg, lokket han henne til å lette litt på eskens lokk, blant annet for å se om den kunne inneholde noe som kunne befri Promethevs. Fra Pandoras eske fløy alt innholdet ut som en sverm av sinte veps og satte seg på alle menneskene. Og siden har menneskene lidd den skjebne å måtte bære sykdom, slit, savn, piner, plager, galskap, ondskap og begjær. Men til sist kom også håpet ut av esken, og derfor heter det at mennesket ikke kan overleve uten håp.

Vestlig kultur har hentet et utall symbolske uttrykk fra denne greske myten, som jeg her har gjengitt i min egen kortfattede versjon:

For det første var han en *pyrphoros*, en ildstjeler som skapte frihet og opplysning, og fakkelen hans kom til å bli et frihetssymbol og et symbol for framskritt, opplysning og vekkelse.

Folkeopplysningsorganisasjoner og ikke minst avholdsbevegelsen har brukt myten helt siden den fikk en renessanse etter opplysningstiden. Ja, helt tilbake til den nordeuropeiske allviter Erasmus Rotterdamus (1469-1536), som ville forene humanisme og kristendom, var Promethevs et eksempel for alle som ville motarbeide kunnskapsløshet og dumhet, og hos

Erasmus fulgte det ikke – som hos mange andre fortolkere – noen form for straff med denne kunnskapsjakten og opplysningen.

For det andre var Prometheus en *opprører* som trosset den øverste guden og fornektet hans autoritet og makt. Således ble han et symbol for den frie tanke og troen på fornuften. Fritenkere, humanister og rasjonalister verden over bruker Prometheus' navn på sine organisasjoner og forlag, og hans fakkell er ofte anvendt som deres logo.

Han var for det tredje den forutseende og fornuftige. Ja, selve navnet *Prometheus* betyr 'den som er klok på forhånd', mens hans brors navn *Epimetheus* betyr 'den som er etterpåklok'. Prometheus er således blitt et symbol på den menneskelige tankes enorme skaperkraft, på forskningsånd og filosofisk klokskap, på teknologisk og vitenskapelig framgang. Her til lands har blant annet et forskningsnettverk fått navnet Prometheus.

For det fjerde kan han tolkes som en som var dumdristig, som trosset gudenes vilje og demonstrerte en *hybris*, et overmote, som endte med ulykke og undergang. I denne sammenheng brukes han som symbol på menneskehetens overmote og dumheter og framskrittets forbannelser. Og når han dessuten var den som skapte og gjenskapte mennesket av vann og leire, en *plasticator*, som med Minervas hjelp utstyrte de menneskelige skapninger med sjel, eigner han seg derfor også som symbol på menneskehetens farlige tukling med naturen. Dermed blir han opphavsmann til doktor Frankensteins uhyrlige monster som tok makten over sin skaper. Denne symbolbruken føyer seg inn i en tradisjon etter renessansetenkeren Marsilio Ficino (1433-1499), som rett nok lot Prometheus være symbolet på sjelen som søker etter sannhet, men som samtidig dømte ham til å lide under tortur for den oppnådde fornuften.

Fra steinene i de kaukasiske klipper, der han ble bundet, finner vi opprinnelsen til et femte symbol, nemlig ringen. Fra disse klippene ble det laget ringer som menneskene kan bære som en symbolsk takk for at Prometheus brakte oss ilden, og som et solidarisk uttrykk for at vi vil dele hans straff.

Skikkelsene, mytene selv, gudenes navn og elementer fra mytene om Prometheus og Pandora er ennå i dag symboler for et utall fenomener i verden rundt oss. Brukerne av symbolene spenner fra livssynsorganisasjoner, som Forbundet for borgerlig konfirmasjon i Finland og det humanistiske forlaget Prometheus Books i USA, til foreninger for teknologiske nyvinninger, avholdslag, brevskoler og studieringer. Og symbolikken tas i bruk i spesielle ytringsformer som i musikken til Black Metal-band, i dommedagsprofetier, og i teorier av New Age-orienterte psykologer. Myten er også et symbol for miljøorganisasjoner som bekjemper modernitetens utvekster og det menneskelige overmot. Ja, til og med dyrkere av den mytelignende skrekkhistorien om Frankenstein bruker symbolikken i tråd med poesi fra engelsk romantikk. Godt over 1000 oppslag på Internett vitner om at Prometheus fremdeles er utrolig aktuell.

I en tid da Europas masser øynet håp om å kaste av seg føydalismens gamle åk gjennom opprør, opplysning og sosial og økonomisk framgang, kom Prometheus-myten til å spille en aktiv rolle. I kjølvannet av den franske revolusjonen vant denne skikkelsen god gjenklang i kraft av å være menneskeorientert, opprørsk og progressiv. Særlig betatt ble de engelske romantikerne, blant andre diktere som Lord Byron og ekteparet Mary W. og Percy Bysshe Shelly. I 1820 skrev sistnevnte dramaet *Prometheus Unbound*, som på mange måter må karakteriseres som et ekte humanistisk dikt, der kjærligheten til livet, troen på menneskets fornuft, troen på framskritt og troen på frigjøring og mulighetene for å skape en himmel her på jorda står helt sentralt:

*My soul is an enchanted boat,
which, like a sleeping swan, doth float
upon the silver waves of thy sweet singing;
and thine doth like an angel sit
beside a helm conducting it,
whilst all the winds with melody are ringing.
It seems to float ever, forever,
upon that many-winding river,
between mountains, woods, abysses,
a paradise of wildernesses!*

*Till, like one in slumber bound,
Borne to the ocean, I float down, around,
Into a sea profound, of ever-spreading sound:*

*Meanwhile thy spirit lifts its pinions
in music's most serene dominions;
Catching the winds that fan that happy heaven.
And we sail on, away, afar,
without a course, without a star,
but, by the instinct of sweet music driven;
Till through Elysian garden islets
by thee, most beautiful of pilots,
where never mortal pinnace glided,
the boat of my desire is guided:
Realms where the air we breathe is love,
which in the winds and on the waves doth move,
harmonizing this earth with what we feel above.*

*We have past Age's icy caves,
and Manhood's dark and tossing waves,
and Youth's smooth ocean, smiling to betray:
Beyond the glassy gulfs we flee
of shadow-peopled Infancy,
through Death and Birth, to a diviner day;
A paradise of vaulted bowers,
lit by downward-gazing flowers,
and watery paths that wind between
wildernesses calm and green,
peopled by shapes too bright to see,
and rest, having beheld; somewhat like thee;
which walk upon the sea, and chant melodiously!*

Troen på opplysning, fornuft og menneskelig styrke og kraft til å skape en bedre verden står sentralt hos de aller fleste som bekjenner seg til verdslige livssyn. Menneskenes rett til å være i sentrum, til å innta en plass på jorda, går igjen i så å si alle verdslige livssyn. Slik sett er Promethevs-myten meget godt egnet til å symbolisere humanisme, både i betydningen en generell orientering og godhet overfor menneskene, og i en spesifikk livssynshumanisme som ikke inkluderer noen gudstro.

Den verdslige læren om *væren*, den verdslige ontologi, plasserer menneskene i det dennesidige med jordelivets gleder og sorger og med en eksistensiell frihet som er tett forbundet med et ansvar for seg selv og hverandre. Den greske myten om Promethevs er ikke helt ulik den jødiske myten om utdrivelsen fra Paradis. Der spiser de første menneskene – i trass mot Gud – av de forbudte fruktene på Kunnskapens tre og drives deretter ut i en utfordrende, konfliktfylt verden med alle ulykkene hengende over seg – på samme måte som all den elendighet som ble sluppet ut av Pandoras eske. Også i denne myten blir menneskenes jordiske liv et *moralsk* liv – med frihet og ansvar til å *formere seg, befolke jorden, dyrke og tilberede maten og legge seg opp rikdommer* – og til å handle godt eller ondt mot hverandre. Men i den bibelske myten ligger det ikke noe grunnlag for å oppheve det hinsidiges eksistens. Slik sett har det i den europeiske kulturtradisjonen der kristendommen med sine røtter i jødisk tro har vært dominerende, vært lettere for det moderne mennesket å erklære Zevs' død enn Jahves' død. Det var nok derfor både mer akseptert og mer bekvemt for 1800-tallets europeiske religionskritikere å bruke fortellingen om Promethevs som symbol på Guds død enn å gå løs på kristendommens sentrale troslære.

Å være herre over seg selv

Modernitetens ofte misforståtte filosof, Friedrich Nietzsche (1844-1900), hadde på sin side meningers mot og erklærte Gud som død i sitt berømte verk *Slik talte Zarathustra*.

Nietzsches litterære jeg-person heter altså Zarathustra. Men han har neppe annet enn navnet til felles med den persiske religionsstifteren som grunnla parsismen i det sjette århundre før

alminnelig tidsregning. Nietzsches Zarathustra har likevel også noe profetisk ved seg, selv om profetien handler om det motsatte av gudstro.

Nietzsche pekte på religionenes utgangspunkt, nemlig at de er skapt av mennesker, og at gudene menneskeheten har laget seg, er skapt i våre bilder og derfor er svært lik oss:

Akk, mine brødre, den gud som jeg skapte meg, var menneskeverk og alt for menneskelig – som alle guder.

Menneske var han, og et ynkelig stykke menneskejeg: fra min egen aske og mine ulmende glør steg dette spøkelse frem! Det kom ikke fra det hinsidige!

Dette behovet for å skape antropomorfe (menneskelige) guder eller guder som skapes i menneskenes bilde, knytter Nietzsche opp til menneskenes avmakt, viljeløshet og svakhet, og ikke minst til menneskets bevissthet om å være et dødelig vesen:

Lidelse og vanmakt skapte alle hinsidige verdener – men også den korte vanvittige lykke som bare den intenst lidende kan oppleve.

Den dødelige tretthet som vil nå målet med ett sprang, med et dødssprang – en stakkars, uvitende tretthet som også har mistet viljen til å ville: den skapte alle guder og hinsidige verdener.

Mot denne avmektige skrøpeligheit og hangen til å skape håp av falske forestillinger setter så Nietzsches Zarathustra opp parolen om at menneskets eksistens og meningen med livet er avhengig av at mennesket selv skaper en mening med sitt liv. Nietzsche beskyldes ofte for å være nihilist, fordi han ikke så noen mening i å avdekke en forutgitt mening med livet, søke eller finne en mening. Nihilismens utgangspunkt er at menneskenes liv er meningsløst og tragisk, og at det ikke finnes verdier som vi kan navigere moralsk etter. Men Nietzsche regnet ikke seg selv som nihilist, og han kritiserte den erklærte nihilismen i sin samtid. Det han imidlertid ville ta et oppgjør med, var menneskets oppgitte kjensle av å være maktesløs i en meningsløs verden:

En ny stolthet lærte jeg av mitt jeg, og denne læren gir jeg videre til menneskene: skjul ikke lenger ditt hode som en struts i den himmelske ørkensand, men lær å bære ditt hode høyt og fritt, et jordisk hode som gir alt jordisk – mening!

Også verdiene må konstrueres og velges av oss mennesker. Vi kan ikke basere vår etikk og moral på overleverte falske sannheter, vi må ha tillit til at våre valg kan bli gode. Og Nietzsche går så langt at han opphøyer den frie vilje og menneskets skaperevne til den viktigste verdien, når han lar Zarathustra si:

Å verdsette er å skape: hør dette, I skapende! Selve verdsettelsen er den verdifulleste av alle ting!

Han går ut fra at mennesket er overlatt til seg selv. Den moderne verdens utvikling har innebåret at mennesket er og blir et individ, som står alene på godt og ondt. Mennesket har i første rekke og dypest sett kun seg selv som referanse. Gjensidigheten og nestekjærligheten som et bærende etisk prisnipp finner han ikke brukbart som etisk ledetråd, for det overser at mennesket er seg selv nærmest:

Du trenger din neste og trenger deg inn på ham, og du har smukke navn på din påtrengighet. Men jeg sier deg: din nestekjærlighet er din ulykkelige kjærlighet til deg selv!

Men likevel formidler Nietzsche et håp for det moderne, overlattede menneske, og det er å vinne sin makt til å handle godt, sin frihet til å velge og sitt oppgjør med gammel overtro, gammel avhengighet og avmektighetsfølelse. Det er her han lanserer det omstridte begrepet 'overmennesket', et uttrykk som nazistene i en forkvaklet fortolkning av Nietzsches verker misbrukte til å rangere menneskeverdet. Og rett nok er Nietzsche både kvinneforakter og aristokratisk antidemokrat, men hans begrep 'overmenneske' refererer ikke til noe annet enn at det moderne menneske må bli herre *over* seg selv. Overmennesket i en ekte Nietzsche-tolkning er, som en dansk filosof så treffende har sagt det – "like fjern fra en engelsk 'supermann' som fra en nazistisk, blond arier". Nietzsche talte snarere om overmennesket som en analogi til det moderne, opplyste, frigjorte og verdslig orienterte mennesket. Men

dette menneskets store utfordring er å bruke sin viljes frihet, å velge sine verdier og sin moral når gudene er døde:

Og det skal kalles den store middag når mennesket står i sin skjebnebanes midte: midt mellom dyret og overmennesket, og feirer sin vei mot aftenrøden som sitt høyeste håp – som veiviser til en ny morgenrøde.

I den time vil den som går under, velsigne seg selv og be at han måtte være en som går over broen – og hans erkjennelses sol vil stå i middag.

“Døde er alle guder: nu vil vi at overmennesket skal leve!”

Ved den store middag skal dette være vår siste vilje!

– *Slik talte Zarathustra.*

Ikke uten grunn valgte Nietzsche bildet av den frigitte Prometheus som omslagsbilde på sin siste filosofiske avhandling. Nietzsche kritiserte også sønder og sammen den forestilling som vi finner i flere religioner og politiske ideologier, nemlig at historien har et endemål, et formål eller en bestemt hensikt som kommer til uttrykk i lovmessige trinnvise utviklingstrekk. Her er han tidlig ute i et ærend som utgjør et stort dilemma i den verdslige livssynstradisjonen, og der vi finner et mangfold av forestillinger. Vi kan finne en framtidstro som er grunnet på at alt framskritt og sosialt liv vil fortsette å utvikle seg i positiv eller riktig retning, slik positivister og marxister ofte hevder. På motsatt side finner vi en dyp pessimisme som sier at alt er tragisk og meningsløst og at menneskets skjebne er å bære rollen som “jordens verste skadedyr”, slik den norske nihilisten Peter Wessel Zapffe uttrykte det (Zapffe 1969). Men vi finner også den ateistiske eksistensialismen, som hevder at ingen retning er gitt, ingen vei er staket ut på forhånd. Derfor er det i menneskets lodd å velge vei og retning, - det er vi ”dømt” til, slik Jean-Paul Sartre hevdet. Samtidig hevder eksistensialistene at mennesket formår å velge å handle godt eller ondt

Nietzsches innspill var – for å bruke et understatement – ikke svært optimistisk. Slik han så det kommer vi nok aldri til å oppheve våre illusjoner. Sannheten er at det ikke finnes noen himmel eller noe Paradis ved historiens avslutning, for historien slutter ikke. “*Die ewige Wiederkehr des Gleichen*”, læren om den evige gjenkomst, er det moderne menneskets siste

utfordring, mente han, og understreket med det at alt er formålsløst i betydningen at et formål er gitt. Spørsmålet blir derfor om vi i vår tolkning av virkeligheten kan *skape* mening av det meningsløse? Tør vi å erkjenne at det vår vilje streber etter, aldri nås? Og kan mennesket klare å komme til seg selv, vinne over sine egne svakheter, bli herre over seg selv?

Svarene på alt dette hadde heller ikke Nietzsche. Men han stilte spørsmålene, og ga dermed det moderne samfunnsmennesket den egentlige og store livssynsmessige utfordring. For en ting er opprøret mot gudenes makt, slik Promethevs-myten beveger oss til. Noe annet er å bruke den makten vi da selv får, på en god måte, slik Nietzsches Zarathustra bevisstgjør oss om. Og dette vil mange hevde utgjør kjernen i den utfordringen mennesker med et verdslig livssyn står overfor.

3 Humanismens idéhistoriske røtter

Vår europeiske kulturarv er ikke bare preget av kristendommen, men også av humanismen. Begrepet humanisme brukes på norsk i tre betydninger: (1) om en generell menneskeorientering i tenkningen; (2) om en mer spesifikk livssynstradisjon; og (3) om de fag og vitenskaper som er opptatt av mennesket, som også kalles *humaniora*. I store deler av den engelskspråklige verden er det i første rekke den andre betydningen, altså den livssynshumanistiske tradisjonen, som forbindes med ordet *humanism*. Her til lands bærer Nansenskolen på Lillehammer betegnelsen Norsk Humanistisk Akademi, og da er det den første betydningen som legges til grunn. Human-Etisk Forbund kaller seg humanistisk i den andre betydningen, mens universitetene og Humanistisk Forum, som er et intellektuelt samtaleforum, bruker ordet i den tredje betydningen. I denne boka vil jeg bruke ordet i den andre betydningen, altså humanisme som livssyn, selv om jeg er godt klar over at trippelbetydningen av ordet har sine historiske grunner og dermed heller ikke er tilfeldig. Den første betydningen vil jeg et par steder omtale som *felleshumanisme*, mens jeg bruker *humaniora* om den tredje kategorien. Der det er nødvendig for presisjonens skyld, bruker jeg begrepet *livssynshumanisme* om den andre kategorien.

Humanismen kan påberope seg en lang og rik kulturarv. Den er ikke arvet eller overlevert som en harmonisk og ubrutt historisk linje som peker i én retning. Heller ikke er det en tradisjon som er upåvirket av hendelser i vår samtid, og som derfor kan leveres videre uendret. Nei, denne kulturarven er preget av både faste linjer og brutte bånd.

Livssynshumanismen forbinder vi gjerne med den humanismen som vokste fram i Europa etter renessanshumanismen, opplysningstiden og de etterfølgende store politiske jordskjelvene, og som gjentatte ganger havnet i konflikt med inngrodd kirkelig dogmatikk. Parolene *Frihet, Likhhet og Brorskap* fra den franske revolusjon i 1789 uttrykker kjernen i dette livssynet og dette menneskesynet. Men forestillingene om menneskets verd er eldre enn som så, for det har opptatt mennesket selv så langt tilbake som vi finner kilder om hvordan vi har tenkt, i litterære, religiøse og filosofiske tekster.

Oldtidens tenkere

Som jeg skal vise i de to neste kapitlene, blomstret kinesisk, indisk og gresk åndsliv i perioden fra det sjettede århundre f.Kr. og fram til de store verdensreligionene gjorde sine inntog i historien. Så vel konfutsianismen og buddhismen som de greske filosofene tenkte avansert på alle de tre viktige feltene som angår livssyn:

Først og fremst hadde de en gjennomtenkt epistemologi, altså en lære om menneskets erkjennelse og forståelse av virkeligheten, jorda og universet. De hadde en gjennomtenkt ontologi eller lære om livet og den menneskelige eksistens. De hadde et *menneskesyn*, og iallfall for grekernes vedkommende en overbevisning om menneskets verd. Og de hadde en avansert lære om *etikk*, om moralske og verdimeslige spørsmål. Deres tenkning var til tider konkret og preget av en klar språkbruk, og inneholdt følgelig færre tolkningsmuligheter og i mindre grad mytiske og mystiske forestillinger enn det vi finner i de større verdensreligionene som kom til å prege verdenshistorien i millenniet etterpå.

Det var forbindelser mellom europeiske og kinesiske vitenskapsmenn, etter at jesuittiske prester hadde latt seg imponere over konfutsianske filosofers enorme kunnskaper. Slik vet vi at konfutsianismen tidlig ble kjent i Europa. Men ellers finner vi ingen klare forbindelseslinjer mellom Østens visdom og tenkningen i den spirende modernitet i Vesten. Det er likevel påfallende at det i tenkningen fra den gang kan spores innslag av de tankene som vokste fram etter renessansen i Europa, og som i sterk grad har kommet til å prege oss moderne mennesker som nå lever i begynnelsen av et nytt millennium. Når dette er sagt, vil det være utilgivelig å overse den forståelseskloften som en slik påstand kan forskreve seg på. For som sagt er forbindelseslinjene uklare og sporadiske, og tenkningene den gang i øst som i vest hadde helt andre kontekster enn vår egen modernitet og postmodernitet.

Antroposentrisme mot teosentrisme

Å sette mennesket i sentrum kalles, som allerede nevnt i kapittel 1, et *antroposentrisk* menneskesyn. For Abrahams barn – jødene, de kristne og muslimene – er jorda skapt av Jahve, Gud eller Allah, og mennesket er skapt i denne gudens bilde og tildelt en utvalgt plass i Hans skaperverk, slik at det å krenke mennesket dermed blir å krenke sin skaper.

Begrunnelsen for antroposentrisme i disse religiøse livssynene kan altså sies å være *indirekte*. Humanismen på sin side setter mennesket *direkte* i sentrum. Om man setter Gud i sentrum, kalles det *teosentrisme*. Og innad i de tre nevnte religionene har det vært og er det fremdeles store motsetninger mellom antroposentrisme og teosentrisme.

Europeisk kristenliv har historisk sett overveiende vært preget av teosentrisk tenkning. Med den fulgte en autoritetsetikk. Dette ga opprivende motsetninger mellom Kirkens autoritetspersoner og kjempende humanister som ville sette mennesket i sentrum. Så seint som i 1950 uttalte den norske biskopen Eivind Berggrav at humanisme og kristendom ikke kunne forenes, fordi humanismen satte mennesket og ikke Gud i sentrum (Berggrav 1950).

Antroposentrisk tenkning om mennesket har også røtter i klassisk stoisk filosofi og i det menneskesynet som vi finner hos den gamle greker Aristoteles. Aristoteles mente at mennesket er spesielt i kraft av sin evne til å overskue tilværelsen. Vi overgår planteriket ved ikke bare å oppta næring. Vi overgår dyrene ved at vi ikke bare følger våre instinkter. “Mennesket er det eneste dyr som vet det skal dø,” hevdet han. Også i legeetikken som filosofen og legen Hippokrates utviklet for 2400 år siden, finner vi normer som vitner om antroposentrisk tenkning. Hippokrates formulerte normer mot diskriminering og forskjellsbehandling. Legebehandlingen skulle utføres enten det gjaldt “kvinne eller mann, trell eller fri”, het det. Først 400 år seinere formulerte den kristne apostel Paulus normer for likeverdet på en liknende måte.

Humanismens røtter

På 1500-tallet brukes uttrykket menneskets verd (‘*Hominis Dignitate*’) for første gang, av renessanshumanisten Pico della Mirandola. I sin hyllest til menneskenes verd sa han (i *Oratio de Hominis Dignitate*):

Verken himmelsk eller jordisk, verken dødelig eller udødelig har vi skapt deg, slik at du kan bli fri etter din egen vilje og ære, være din egen skaper og konstruktør. Til deg alene ga vi vekst og utvikling avhengig av din egen frie vilje. Du bærer i deg spirene til universelt liv”.

Selv om selve uttrykket 'humanisme' faktisk ikke dukker opp før i 1880,¹ kan vi retrospektivt gjerne feste humanismen som fenomen til Mirandolas bruk av uttrykket 'menneskets verd'. Renaissancehumanismen koplet kristendom og antikk filosofi slik at det forløste helt nye tanker i samtiden. Kristendommens budskap om nestekjærighet og tilgivelse fikk under renessansen en ny dimensjon i brytningen med den antikke filosofiens tanker om menneskeverd og demokrati. Slik finner humanismens antroposentriske menneskesyn og sosiale etiske engasjement viktige røtter i *arven fra Jerusalem* – kristendommen – og i *arven fra Athen* – antikkens filosofi.

Humanismen kan idéhistorisk spores til arvet tankegods fra fire hovedsteder. Jerusalem og Athen er de to første, dernest Roma og Paris, som vi skal se også var arnesteder for tanker som fikk stor betydning.

1700-tallets opplysningsfilosofer John Locke, Francois Voltaire, Jean-Jacques Rousseau og Charles-Louis Baron de Montesquieu gjorde alle opprør mot *absolutismen*, den dogmepregede kristne oppfatningen av hvordan verden så ut. Absolutismen i datidens kirkelære tillot ikke kritiske spørsmål til dens egen tolkning av Bibelen. Og denne manglende mulighet for spørsmål og problematisering medvirket til å underkjenne individets verdighet og dets rettigheter. Opplysningsfilosofene mente at mennesket *i kraft av å være menneske* oppbeærer naturlige rettigheter til blant annet trosfrihet og ytringsfrihet. Voltaire tillegges gjerne de berømte ordene: "Jeg er uenig i alt du sier, men vil dø for din rett til å si det!"

De politiske og sosiale kravene dette frihetskravet ledet til, var ikke upåvirket av den tredje arven, nemlig *arven fra Roma*. Romerretten hadde utviklet tanker om rettferd for enkeltmennesket. Og en av de romere som ble studert av opplysningsfilosofene, var politikeren og filosofen Marcus Tullius Cicero (106-43 f.Kr.). I sin erkjennelsesfilosofi var han skeptiker, og dermed åpen for alle kritiske spørsmål. I sin moralfilosofi var han påvirket av de greske stoikerne. Han så på loven som uttrykk for den høyeste fornuft, som sikret både enkeltmenneskets og fellesskapets interesser. Romerrettens tanker om rettferd og rettergang fikk også stor betydning for opplysningstiden.

¹Friedrich I. Niethammer var trolig den første som brukte ordet, i 1808 (Walter 1997, s. 17).

De politiske og sosiale frihetsidealene førte til at de første erklæringene om menneskers rettigheter ble utformet på slutten av 1700-tallet. Og i noen av disse ble menneskeverdet begrunnet naturrettslig og verdslig.

De første humanistene var som nevnt såkalte *deister*. *Deismen* var en rasjonalistisk teologisk retning som oppstod i Vest-Europa på 1600-tallet og virket i en kristen kontekst. Noen få deister var utenfor denne konteksten. Tilhengerne mente at troen på en gud (som regel kristendommens Gud) var rasjonell i den forstand at de trodde at denne ene guden var universets skaper. Men de mente ikke at Gud griper inn i historiens gang, han ble bare regnet som en "igangsetter" eller den opprinnelige "beveger". Menneskene må selv styre sitt liv uten videre innblanding fra Gud, hevdet de. Noen deister trodde også på et liv etter døden. De fleste avskrev imidlertid alt det de regnet som irrasjonelle fenomener i den kristne tro, som overtro. De forkastet fenomener som åpenbaring, og de regnet ikke Jesus som Guds sønn. De var aktivt mot klerikale privilegier og dogmatikk, og de holdt den offisielle kirkelære for å være irrasjonell og i strid med den opplysningstanken som de fleste av dem brant sterkt for.

De oppfordret til rasjonell kritikk av Skriftens ord: "Still åpenhjertige spørsmål selv ved Guds eksistens, for hvis det finnes en Gud må han sette mer pris på tilbedelse ut fra fornuft enn ut fra blind frykt!" skrev Thomas Jefferson (Ford 1892-99, bd IV, s. 430). Mange deister ble av slike grunner regnet som kjettere, særlig i Europa. Og de ble forfulgt av Kirken for sine meninger fordi den så på deres lære som blasfemisk. Den mest kjente deistiske martyren var Giordano Bruno (1548-1600).

Deismen vokste fram i en tid da troen på den menneskelige fornuften eller rasjonalismen hadde økende oppslutning i fransk og engelsk tenkning. Deismen og rasjonalismen spredte seg videre til Nord-Amerika gjennom de store emigrasjonsbølgene. Det var nok i første rekke blant intellektuelle at deismen hadde tilslutning. Europas livegne bønder og småhåndverkere tok Kirkens lære for sannhet, og de hadde en tradisjonspreget lojalitet mot sin egen fyrste. Så om fyrsten skiftet tro, gjorde også folket det, slik det skjedde i Norge under reformasjonen.

Deismen var på en måte forløperen for de seinere verdslige livssynene som også satte spørsmålstegn ved deismens antagelse om en “første beveger”. Deistene bidro i første rekke til at de politiske rammene for livssynene ble endret i de fleste land, ved at konstitusjonene og statenes politikk ble sekulære eller verdslige. Men deismen var i tillegg – med sine kritiske spørsmål og sitt etiske og sosiale fokus på det verdslige – det første gløtt inn døra til en verdslig, rasjonell livsanskuelse. For der kom fritenkerbevegelsen og den verdslige humanismen etter hvert til syne.

Blant de mest kjente deistene i Frankrike var Francois Voltaire (1694-1778) og Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Også filosofen Baruch de Spinoza (1632-1677) regnes ofte som deist, men i hans tilfelle hadde det utgangspunkt i mosaisk tro. I England var Isaac Newton (1642-1727) og Gotthold Lessing (1729-1781) framtrepende deister. Og på den andre siden av Atlanterhavet finner vi kjente skikkelser som Benjamin Franklin (1706-1790), Thomas Jefferson (1743-1826), Thomas Paine (1737-1809) og seinere Robert B. Ingersoll (1833-1899). Det er grunn til å tro at USAs to første presidenter, George Washington og John Adams, begge var sterkt påvirket av deismen, både gjennom sine omgangsvener og på grunn av det generelle åndelige klimaet (Lamont 1988, s. 51).

Den rene deismen som livssynsretning ble ikke videreført inn i det tjuende århundre. Likevel er det nok mange mennesker også i vår moderne tid som deler deistenes syn på tilblivelsen, og som i likhet med deistene har fokus på det verdslige – kanskje uten å føle noen tilhørighet til noe livssynssamfunn.

“Mennesket er alle tings mål”

Spenningen mellom antroposentrismen, som setter mennesket i sentrum, og teosentrismen, som setter Gud i sentrum, var gjennom flere hundreår en viktig diskurs i europeisk åndsliv. Den skapte bevegelse i tenkningen innad i de enkelte kirkesamfunn, og ble opptakten til en sekulær eller verdslig humanisme, som forlot deismens tro på skapelsen.

Rasjonalismen, eller troen på fornuften, utviklet seg i Frankrike, og i England utviklet [empirismen](#) seg, en retning som tok utgangspunkt i menneskers konkrete erfaringer. Kombinasjonen av slike nye tanker og de politiske omveltningene som i mange tilfeller også

rettet seg mot Kirken, gjorde at det vokste fram en ny tidsånd. Den var preget av åpenhet og grundighet i tenkningen som handlet om epistemologi eller menneskers erkjennelse. Den satte fokus på enkeltmenneskets verd og rettigheter og på statens plikter overfor borgerne, slik det uttrykkes i parolen *Frihet, Likhet og Brorskap*. Frihetsidealene var særlig knyttet opp til tros- og tankefrihet og ytringsfrihet, likhetsidealene var spesielt opptatt av likeverdet og likhet for loven, mens brorskapstradisjonen, som vi i dag kanskje heller omtaler som solidaritetstradisjonen, inneholdt etiske normer for fellesskapet blant “les enfants de la patrie” – nasjonens barn.

Disse tankene kan vi kalle *arven fra Paris*. Med den var grunnlaget lagt for en verdslig humanisme og seinere erklæringer om menneskeverdet og dets ukrenkelighet slik vi finner det uttrykt i våre moderne menneskerettigheter. Så når livssynshumanismen i dag har gjort menneskerettighetene til et grunnleggende element for sitt menneskesyn, står dette i en lang humanistisk tradisjon.

Vi kan trekke en lang linje i utviklingen av synet på den menneskelige person, individet eller enkeltmennesket. Denne linjen går fra grekeren Protagoras, som i det femte århundre f.Kr. sa at “Mennesket er alle tings mål!” via renessansehumanismen, som satte fokus på menneskets verdighet, videre til den franske revolusjon og dens fokus på enkeltmenneskers rettigheter i *Declaration des Droits de l’Homme* fra 1789 og fram til FNs universelle menneskerettighetserklæring fra 1948.

FN-erklæringen lanserer et interessant uttrykk, nemlig at alle mennesker “har et *iboende* verd.”. Dette uttrykket er revolusjonerende fordi det begrunner menneskets ukrenkelighet på tvers av livssynsmessige, politiske og ideologiske skiller, i en felles antroposentrisk anskuelse. Kjernen er menneskets rett til å eie seg selv og sine tanker. Og mennesket er likeverdig, uavhengig av ethvert *ytre* kjennetegn som rase, kjønn, alder, sosial klasse, hudfarge, etnisk bakgrunn, utseende eller funksjonsevne. Moderne humanister vil tilføye seksuell legning. Menneskeverdet er også uavhengig av “*indre*” kjennetegn som tro eller ikke-tro, tanke og politisk syn.

Historien om humanismens utvikling handler likevel ikke bare om stadige framskritt i synet på mennesket. Den veven som vi i ettertid kan beskue som humanisme, består også av helt andre tråder, tråder av åndskamp, strid og motsetninger. Det var medgang og motgang i utviklingen. Og historien hadde sine martyrer. De som tenkte og trodde annerledes, møtte motstand fra en mektig kirke og fra fyrster som mente de hersket av Guds nåde. Kravet om underdanighet og om lydighet til den rådende lære ble både martyrenes bane og en oppfordring til å tenke og handle revolusjonerende. Både åndsliv og politikk ble derfor motsetningsfulle arenaer for den gryende humanismen. Utstøtelse, forfølgelse, sosiale, religiøse og nasjonale kriger og konflikter har dessverre satt tydeligere avtrykk i Europas historie, både på eget og andres kontinenter, enn de vakre ordene som vi benevner som arven fra Jerusalem, Athen, Roma og Paris.

4 Verdslige livssyn i indiske og kinesiske tradisjoner

Indisk materialisme

Oppfatningen om at det ikke finnes noen guder, finnes som en lang og tydelig tradisjon i India. Da jeg var på besøk hos indiske livssynshumanister i 1995, framholdt mange av dem at de var stolte av denne tradisjonen, selv om den neppe kan bevises å ha vært uavbrutt, og selv om dagens tilhengere av verdslige livssyn i India er vel så påvirket av vestlig humanisme og filosofi som av sine lokale filosofiske røtter.

Det eldste skriftet som man vet om, men som er gått tapt, het *Bṛhaspati Sūtra*, og antas å være fra det sjettede århundre før vår tidsregning. Innholdet er bare kjent gjennom skrifter som kritiserte det. Indisk materialisme kalles *Cārvāka* eller *Lokayata* (Hiorth 1993, Radhakrishnan and Moore 1957). Denne materialismen eksisterte i mange hundre år, og som vi skal se, satte den også noen spor i eldre buddhistisk tenkning. Retningen druknet seinere i bølgen fra hinduisme og jainisme som rullet over det indiske kontinentet, og som også mer eller mindre skylte vekk buddhismen fra India.

Lokayata innebar at bare denne verden (*loka*) eksisterer, i kraft av grunnstoffene, som man den gang trodde var jord og luft, ild og vann. De materielle elementene er alle tings bakgrunn, også bevissthetens, for bevisstheten kan ikke eksistere uten materie, hevdet de indiske materialistene allerede den gang. Den forsvinner når elementene løses opp. Materialismen anser forestillinger om sjel, gud, liv etter døden som falske. Naturen har ingen moral, og livet på jorda har ingen retning eller noe formål. Men vi kan glede oss over livet. Vi kan søke å unngå smerte. Og vi kan leve etter menneskeskapte sosiale regler.

Denne reindyrkede ateismen og naturalismen var ikke uten poetiske uttrykksformer (oversatt fritt etter Radhakrishnan and Moore (1957) s. 235):

*Hvem mater påfuglene, eller hva får gjøkene til å synge?
Her finnes bare naturen som kilde.*

*Her finnes ingen annen verden enn denne, ingen himmel, intet helvete.
Shiva og hans riker og land er funnet opp av dumme bedragere
fra andre skoler.
Vår eneste himmelske nytelse er deilig mat, selskap med unge kvinner, vakkert tøy, gode
lukter, kranser og pasta fra sandeltreet...
Vår helvetes smerte er fiender, vold og våpen og sykdommer.
Døden er vår frigjører, vår moksa, for da opphører livets pust.
Den vise bør ikke strebe etter denne moksa, for bare tåper ødelegger seg selv med bot og faste.*

Theravada-buddhismen – et verdslig livssyn?

Den finnes en tradisjon i buddhismen som kalles Theravada, som i en viss grad er relevant når vi skal søke etter livssyn med verdslige tendenser i eldre tid i India. Når det gjaldt fokus på livets viderverdigheter var for øvrig denne tradisjonen ikke uten likhetstrekk med de verdslig orienterte forståelsene av livet og den ytre verden som vi finner hos verdslig orienterte tenkere i antikkens Hellas. Og de såkalte Theravada-skriftene er eldre enn de greske filosofene. På den andre siden er de yngre enn materialismen i India, som ble omtalt ovenfor, og mange mener det fins holdepunkter for at denne materialismen satte sine spor i den tidlige buddhismen. Den engelske spesialisten på indisk filosofi Rhys Davids, som virket rundt forrige århundreskifte, sørget for at de såkalte *Pali*-tekstene ble kjent (Davids 1914). Disse er eldre enn de tekstene vi vanligvis forbinder den religiøse buddhismen med i vår tid.

Nå må det understrekes at Theravada-buddhismen som filosofi eller livssyn fortsatt er levende, for eksempel i Thailand og på Sri Lanka, men religionen der er iblandet ulike lokale tradisjoner og oppfatninger som gjør at den skiller seg den fra de opprinnelige tekstene.

Dagens klart religiøse buddhisme, som er mest kjent og utbredt, kalles *Maha Yana*. Maha Yana-buddhismen spredte seg også fra India, men *etter* at Theravadabuddhismen hadde slått rot i Sørøst-Asia og på Sri Lanka, og etter å blitt preget av blant annet animistiske oppfatninger. Maha Yana dyrker Buddha mer som hellighet, noen vil si som gud. I India selv er buddhismen nesten ute av bildet, men i indisk åndsliv finner vi likevel spor av både gammel og nyere buddhisme.

Den tidlige buddhismen, slik den utviklet seg i India i det sjette århundre før vår tidsregning, var på ett vis mer et livssyn eller en filosofi enn det var en religion. I Theravada-skriftene møter vi et livssyn i sterk opposisjon til sin samtids animisme, mystikk og dogmatikk. Prins Siddhattha, eller *Buddha* (563-483 f.Kr.), utviklet en lære om tingenes evige og naturlige orden (Dhamma) og dens indre bevisshetsmessige representasjon i menneskesinnet av den ytre orden av ting og begivenheter (Abhidhamma). Denne læren om virkeligheten og bevisstheten representerte et helhetssyn som ifølge Davids kan minne om læren til Aristoteles. Og den var ifølge samme kilde faktisk mindre religiøst orientert enn den læren vi finner hos den gamle grekeren.

Hva var så essensen i dette livssynet? *Dhamma* (på sanskrit kalt *Dharma*) var begrepet for alle tings naturlige og evige orden, en orden som ble drevet av nødvendighet, og ikke av noen gud. Utviklingen hadde ingen skapelse, ingen hensikt og heller ingen ende. Det var ingen gjennomgående plan eller mening med tilværelsen som mennesker kunne fravriste den. Tilværelsen var fra evighet til evighet – og bestod av integrasjon og desintegrasjon. Bevissthetslæren var i sin grunnleggende utgave naturalistisk. Buddha utviklet et logisk system for erkjennelse som antok at vår erkjennelse avspeiler erfaringer med en virkelig verden.

Det var noen få grunnleggende elementer som hang sammen i denne buddhismen: Det første var prinsippet om *Antta* ("ikke selv"), nemlig at det *ikke finnes noen sjel* som er løsrevet fra kroppen. Det var med andre ord en monistisk (enhetlig) lære og ikke en dualistisk (todelt) slik vi finner i jødisk-kristen tro om kropp og sjel og slik også filosofien til Platon og Descartes postulerer. Mennesket ble forstått som et sammensatt, relasjonelt og prosessuelt vesen, og vi finner en lære (*Khandha* – på sanskrit *Skanha*) om våre følelser, vår erkjennelse, vår vilje og vår bevissthet.

Den canadiske humanisten Pat Duffy Hutcheon skriver at "*Buddhas lære uttrykker for første gang i menneskenes historie en naturlig, organisk og psykologisk orden som mennesket kan plassere seg selv innenfor*" (Hutcheon 2001, min oversettelse).

I logiske termer om årsak og virkning og andre ikke-metafysiske forståelsesmåter tegner denne læren en virkelighetsoppfatning der mennesket kan handle rasjonelt.

Theravadabuddhismen omtaler også elementer som handler om fundamentale prinsipper som virker i livet:

- (1) Noen handlinger – i vid forstand av ordet – gir smerte, mens andre gir lykke og tilfredsstillelse.
- (2) Mennesker formes av det som det gjør av gode og onde handlinger.
- (3) Menneskelivet er en større og sammenhengende mekanisme som strekker seg utover den enkeltes liv mellom fødsel og død.

Moralen som kommer til uttrykk, handler om at man høster som man sår og sammenfattes på en enkel måte i følgende poetiske formulering fra *Tipikata* (sanskrit: *Tripikata* eller *De tre kurvene som den buddhistiske læren er gruppert etter*), her sitert etter Davids (s. 123 i min oversettelse):

*I samsvar med sæden som sår,
slik blir frukten moden fra den.
Den som gjør godt vil høste godt.
Den som gjør ondt vil sanke ondt.
Sået er sæden, og du skal smake
frukten av denne.*

Theravada-buddhismen opererer med tre aspekter for “Den edle åttedelte vei” som skal lede til Nibbana (sanskrit: Nirvana). I første aspekt, *Sila*, finner vi blant annet de etiske normene som synes å være ganske universelle, nemlig å ikke slå i hjel, stjele og lyve. Begrunnelsen som anføres, er at bruddene på disse normene er ugjenkallelige eller irreversible: “Du skal ikke gjøre det som ikke kan gjøres ugjort!” Vi finner dessuten normer mot seksuelt misbruk og mot misbruk av rusmidler. I andre aspekt, *Samadhi*, finnes oppskriften på mental disiplin og advarslene mot det som kan hindre et godt liv, nemlig vellyst, sinne, hat, innbilning og mistak. Tredje aspekt er *Panna* som betyr visdom. Nibbana, som er utlagt som ”Den tredje edle sannhet”, kan nås gjennom ”å realisere sin skjebne som del av en evighet eller å gå naturens vei”. Her finner vi slett ikke askesen eller fanatismen, men tvert imot noe som

minner om det som også grekeren Aristoteles framholdt som en dyd, nemlig måtehold eller “den gylne middelvei”.

Oppfatningen av døden var også rasjonell i disse skriftene. Døden er definert som “å gå ut av livet.”. Den som vil følge ”den rette vei”, må trene seg opp gjennom høyere etisk praksis, høyere mental disiplin og høyere nivå av visdom.

Slik kan Buddha hevdes å være en av de første som formulerte et verdslig livssyn, selv om dagens tilhengere av buddhisme nok vil være delt når det gjelder å tilslutte seg en slik påstand og en slik tolkning av hans skrifter som her er gjort. Maha Yana-retningen i buddhismen må med rimelighet kunne sies å ha utviklet seg en del bort fra disse typisk verdslige trekkene i Theravadekstene; mange vil hevde at de blant annet har gjort Buddha til en slags gud. På den annen side regnes Theravada-retningen også av dets egne tilhengere fortsatt mer som et verdslig livssyn enn en religion i snever vestlig forstand.

Konfutse og troen på mennesket og vitenskapen

Når vi her i Vesten snakker om gamle kinesiske vismenn, er det ikke sjelden læremesteren Kon vi i virkeligheten refererer til. Kon fikk tilnavnet læremesteren (fu-tze), og han kalles ofte også Konfucius, som ble hans latinske og dermed vestlige navn. *Konfutse* levde fra 551-479 f.Kr., men mange forskere hevder at konfutsianismens lære samlet er blitt utviklet av mange “fu-tze-er.”. En samling eldre tekster, som antas å stamme fra Konfutse selv, heter *Analectene*. Disse tekstene sies å ha beholdt sin originalitet uten ettertidens omtolkninger, som ofte har søkt å forene mesterens entydig verdslige orientering med de mest utbredte religiøse forestillingene i Midtens rike.

Konfutsianismens utgangspunkt er en vitenskapelig forståelse av menneskesamfunnet. Derfor er tekstene preget av det samfunnet de ble til i, nemlig et samfunn med sterke tradisjoner for et autoritært keiserdømme, der keiseren nesten hadde status som gud, og der det fantes en sterk og nærmest byråkratisk stat og der det hersket en meget streng sosial orden.

En av etterfølgerne etter Konfutse het *Men Tze* og levde noen generasjoner etter den store læremesteren selv (372-289 f.Kr.). Hele perioden konfutsianismen vokste fram i, var preget

av frustrasjon over at de gamle storhetstidene var en saga blott. Kina hadde i denne perioden ingen effektiv sentral stat. Riket var herjet av vold, sosialt kaos og korrupsjon. Mot disse oppløsningstendensene ble Konfutses budskap viktig og vant innflytelse. Som en av de første vi kjenner i verdenshistorien, ble Tze en talsmann for å behandle menneskene likt og for menneskers rett til å bestemme i samfunnet, altså en form for demokrati. Konfutsianismen frambrakte en konservativ drøm om å vende tilbake til tidligere og bedre regimer. Samfunnsforståelse og forståelse og bruk av historiske erfaringer ved hjelp av fornuften, med andre ord en slags sosiokulturell virkelighetsoppfatning, fortrenget mer eller mindre alt som het guder og åpenbaringer. Vi kan vanskelig ta ord som likhet, demokrati og rasjonalitet i bruk om konfutsianismen, for dette er vestlige begreper som er utviklet i vår historiske kontekst, men vi kan likevel ha lov til å peke på visse likheter mellom disse gamle kinesiske fenomenene og de tankene som mange hundre år seinere utviklet seg i vår del av verden.

Dette var uten tvil et livssyn som framholdt nytte og pragmatisme uten gudstro. Og det er derfor rimelig å kalle konfutsianismen et verdslig livssyn, fordi den understreker fornuftsmessige sammenhenger som årsak og virkning, men mest fordi den er blottet for det vi kan kalle religiøse forestillinger om overnaturlige krefter. Når mesteren fikk spørsmål om åndene, svarte han:

Før du har lært å tjene menneskene, hvordan kan du tjene åndene?

Før du har lært livet å kjenne, hvordan kan du vite noe om døden?

Etikken i konfutsianismen har god familiemoral som basis, men den setter også fokus på indre menneskelige kvaliteter og moralske dyder. Bakgrunnen for dyder og moral er at normene og verdiene er menneskeskapte og menneskeavhengige. Godhet nås slik:

Se nøye på den annens mål. Iakttatt hans midler for å nå dem.

Undersøk hva som tilfredstiller ham.

Kan da den annens virkelige verdi holdes skjult for deg?

Logikken i den etiske refleksjon minner om den vi mange hundre år etterpå finner i utilitarismen og konsekvensetikken i Vesten. En viktig norm var å følge “den gylne middelvei”, å inngå kompromisser og å søke etter harmoni. Den kloke bør se en sak fra flere sider. Dette er heller ikke helt ulikt etikken som vi finner hos grekeren Aristoteles om lag på samme tid.

Hos Konfutse finner vi også den gylne regel, eller gjensidighetsprinsippet: “*Gjør mot andre det du vil skal bli gjort mot deg!*” heter en av de gamle kinesiske versjonene (Waley 1971, 37, Bk. XII (8)). Et annet viktig prinsipp var: “*Gjør det du lærer!*”

Om erkjennelse sier Konfutse at intellekt og verdier, tanke og ånd utgjør enheter. Sterke følelser forstyrrer fornuften:

Skal jeg fortelle deg hva kunnskap er?

Når du vet noe, anerkjenn at du vet det.

Og når du ikke vet noe, anerkjenn at du ikke vet det!

På et seinere stadium av konfutsianisme, i det fjerde århundre f.Kr., møter vi den såkalte *mohismen*, som hadde en mer åndelig og rituell orientering. Agnostisismen var imidlertid også framtreddende på denne tiden: Himmelen ble brukt som et begrep som var mer eller mindre synonymt med naturen. “Himmelen taler ikke!” hevdet Mon Tzu. Han var en framtreddende læremester som fikk denne seinere epoken oppkalt etter seg.

Et drøyt hundreår etter dette kom en annen mester, Hsün Tzu (298-238 f.Kr.). Han var mer entydig ateistisk, selv om han godtok at folk benyttet seg av de religiøse seremoniene. Men disse seremoniene, som det utviklet seg mange av i gammel konfutsianisme, “angår bare de levende,” hevdet han. Han ga slik sett oppspillet til den forståelsen enda en ny mester kom med mange hundre år seinere, en konfutsianer ved navn Wang Ch’ung (30-100 e.Kr.). For i sine *Kritiske essays* uttrykte Ch’ung en rein naturalistisk oppfatning av livet og verden. Naturen har ingen hensikt, og naturfenomenene er ingen overnaturlige varsler. Ingen overnaturlige

påkallelser virker. Døden er slutten, og ånder finnes ikke, hevdet han (Creel 1953, Hiorth 1993).

Wang Fu Zhi var en kinesisk filosof som levde på 1600-tallet e.Kr. Også han var materialist og hevdet at alt i verden er konkret materie. I likhet med konfutsianerne brukte han begrepet "himmel" som symbol på naturens gang, men ikke som et begrep om noe overjordisk. Som materialist kom han til å få stor anerkjennelse av kommunistene i Kina i nyere tid, der jo statsateisme råder grunnen med den historisk dialektiske materialismen. Og mange hevder at maoismen, som retning innenfor marxismen, er sterkt påvirket av tradisjonene både etter Konfutse og Wang Fu Zhi .

5 Materialisme og religiøs skepsis blant oldtidens grekere

Mange moderne mennesker blir slått av de tankene som ble utviklet under den såkalte greske gullalder, særlig i det athenske bysamfunnet i det femte århundre før vår tidsregning. Her finner vi tanker om demokrati (forstått som de frie menns rett til å styre staten), om å sette mennesket i sentrum, om ikke å diskriminere noen på grunn av ytre kjennetegn, om livets mening og om etiske spørsmål og grunnlaget for å skjelne mellom godt og ondt. Vi kan se for oss hvordan meninger brytes og tanker utvikles i søken etter sannhet blant den greske gullalderens kloke hoder, der de vandret opp og ned langs søylegangen Peripatos og førte fordypende samtaler om livet, døden, gudene og menneskene.

Det lar seg vanskelig bevise at den gamle greske tenkningen hadde noe stort innslag av rein gudsfornektelse (Hiorth 1993, s. 32). Men noen av tenkerne var nok – iallfall i perioder av sitt liv og i noen av sine skrifter – å regne som ateister. Desto flere kan regnes som agnostikere. Blant ateistene finner vi blant andre en som ble kalt Theodoros atheos (ateisten), som virket ca. 275 f.Kr. I sin etikk var han såkalt hedonist, og hedonismens kjennetegn er at lysten og nytelsen bør anerkjennes som det viktigste grunnlaget for menneskelige valg. Han forfattet et skrift, *Om gudene*, der han gikk aggressivt i rette med gudene og forkastet deres eksistens.

Materialistene

Det er nærliggende å tro at i det minste de tenkerne som regnet seg som materialister, kunne regnes som gudløse, men så enkelt var det ikke. Materialismens far, Demokrit (ca. 460-370 f.Kr.), så for seg at gudene var noen høyerestående, rett nok dødelige, vesener som vi bare kunne møte gjennom de bildene vi dannet oss av dem. Hans etterfølger, Epikur (341-270 f.Kr.), beskriver gudene som vakre og lykkelige overmennesker utenfor denne verden, som ingen interesse hadde for menneskenes liv på jorda. Men de var kvinnelige og mannlige vesener som var laget av atomer. De spiste og drakk. Og de snakket gresk! Vi ser at her lager Epikur en typisk antropomorfisk vri på sine forestillinger. (Antropomorfisme innebærer at mennesker lager seg bilder eller forestillinger ut fra sitt eget

liv.) Han skaper sine guder i sitt eget materialistiske bilde og ut fra menneskelige drømmer. Epikur gjorde for øvrig kun bruk av det gudsbeviset som grunngir guders eksistens med folks utbredte tro på at guder finnes. Epikurs materialisme skulle komme til å få viktig og langvarig innflytelse, selv om hans verker ble brent på bål og gikk tapt for ettertiden som førstehånds kilder.²

En noe tidligere materialist i antikkens Hellas var Anaksagoras (500?-428 f.Kr.).

Han hevdet at vårt solsystem er bygd opp omtrent slik vi i dag faktisk vet at det er, og sa at solen er et glødende metallegete og ikke en guddom. Han trosset den athenske bystatens forbud mot astronomiske studier. På grunn av dette ble han dømt til døden for gudsbespottelse.

² En av dem som videreførte Epikurs tanker, var den romerske dikteren Lukrets. Han virket i det siste århundre f.Kr., og skrev ned sine tanker i et verk om naturen: *De Rerum Natura*. Verket var også inspirert av Cicero. Her kombinerte Lukrets rasjonell fornuft med begeistring over naturens vidundere – uten noe særlig innslag av mytologisering. Han avviste at naturen har noe mål eller noen hensikt i sin utvikling. Og framfor alt avviste han dualismen, som påstår at naturen og livet er styrt utenfra av overnaturlige krefter. Mer kjente romerske diktere som Horats og Virgil brakte Lukrets (og dermed Epikurs) tanker videre gjennom sine dikt. Gjennom disse kunstnerne fikk tankene fra Epikur, som i filosofisk forstand var materialistiske, en videre spredning til nisjer av det bysantiske riket og mange hundre år seinere til de tidlige islamske rikene.

Perseren Omar Khayyan (1048-1131) var en stor poet og vitenskapsmann med betydelig innflytelse i sin samtid. Han skrev ned tankene sine – sterkt inspirert av Epikur – innenfor rammene av det nye islamske regimet i Persia. Han måtte delvis skjule sine anskuelser i poesien slør:

*Jeg kan ikke skjule solen med skitne skyer,
ei heller kan jeg vise Skjebnens mysterier.
Fra tankens fordypelser kan fornuften bare gi
en perle som frykten aldri vil la meg bruke som smykke.*

Khayyan var også påvirket av sin landsmann Ibn Sina, eller Avicenna (980-1087), som var den islamske verdens mest innflytelsesrike filosof. Han hadde førsteklasses innsikt i tenkningen til både Platon, Aristoteles og Epikur. Khayyan og Avicenna fikk begge stor betydning for Ibn Rushd (1126-1198), som ble kjent under navnet Averroes av Cordoba. Han var mannen som sammen med jødiske intellektuelle brakte den greske filosofi tilbake til Europa da maurerne dro inn i Spania, og dette la selve grunnsteinen for renessansen (Hutcheon 2001).

Disse seinere fortolkerne av de gamle grekerne var muslimer som havnet i dialog med europeiske kristne, og således hadde de iallfall en gudstro felles. Men selv ikke i deres fortolkninger kan vi finne holdepunkter for at de greske materialistene Demokrit og Epikur, og for den saks skyld heller ikke Aristoteles, egentlig var noe særlig opptatt av spørsmålet om gudenes eksistens. Materialistenes interesse lå i å hevde at verden var konkret og bygd opp av materie.

Sokrates og sofistene

Også den mest kjente av alle de greske filosofene, selveste Sokrates (469-399 f.Kr.), ble henrettet fordi han satte spørsmålsteget ved ideenes kraft i seg selv. Og hans samtid dømte ham for gudsfornektelse (atheos) selv om han selv ikke fornektet de olympiske gudenes eksistens. Hans budskap var at etikken måtte bygges på mennesket og menneskesamfunnet og ikke på religiøse forestillinger. Den parolen han utviklet, og som siden er blitt en av felleshumanismens grunnsetninger, er: *“Kjenn deg selv!”*

Blant sofistene var det flere som inntok et agnostisk livssyn. Den som uttrykte dette klartest, var Protagoras. Han var en venn av den berømte statsmann Perikles, og levde ca. 490-420 f.Kr. Protagoras sa:

“Hva gudene angår, har jeg ingen mulighet til å vite om de eksisterer eller ikke, ei heller hvilken form de måtte ha. For en slik viten hindres både av spørsmålets uklarhet og menneskets korte liv.”

Denne uttalelsen kostet ham borgerskapet. Han ble utvist, og hans skrifter ble samlet inn og brent på torget. En av sofistenes kritikere var idealisten Platon (427?-347 f.Kr.), som også stod i motsetning til materialistene. Han bidro til at sofistene ble regnet som kverulanter og ikke det ordet sofister egentlig betyr: vismenn.

Også når det gjelder agnostikerne, er det egentlig et sidespor å bare beskrive deres relasjon til datidens gudstro. Protagoras regnet “mennesket som alle tings mål”, og er nok mest kjent for denne formuleringen. Han var slik sett en pioner innenfor den klassiske humanismen. Men vi skal ikke utelukkende hylle disse tenkerne fordi deres idealer til dels er blitt våre moderne idealer. Noen av idealene fra den gang er heldigvis ikke lenger humanistiske idealer, slik som den ekstreme patriotismen og den utpregede dyrkingen av mannsidealene som djervhet i krig og mot. Vi skal heller ikke glemme at kvinnene nesten konsekvent ute av offentlighetens liv. Det var kun i dionysiske komediespill – for øvrig utelukkende med mannlige skuespillere – at kvinnene kunne gjøre opprør mot datidens mannsamfunn.

Men bak bypatriotismens slagord finner vi en rekke andre verdier, slik det også går fram av verker av de store dikterne på den tiden, slike som Evripides, Sofokles og Aristofanes. Vi finner en utpreget antroposentrisme, altså at mennesket og menneskenes liv i det dennesidige settes i sentrum. I *Antigone* skriver Sofokles:

Jorden er rik på undere. Mennesker selv er det største!

Vi finner også dyder som å søke visdom og å vise måtehold. Vi finner forståelse for verdier som likhet og betydningen av å handle godt i livet for å få et godt ettermæle.

Protagoras' politiske venn Perikles var leder for den athenske bystaten. Han holdt i 431 f.Kr. sin berømte gravferdstale, der han presenterte dydene og idealene i den klassiske humanismen på en måte som har gjort talen til det berømte dokument det fortsatt er (her i Henning Mørlands oversettelse):

“(Vår) forfatning kalles demokrati, fordi det ikke er noen fã, men flertallet som styrer i byen. Etter lovene er alle likestilt for retten, men den respekt man nyter, er avhengig av om man har noe å påberope seg, og ikke blir foretrukket i det offentlige liv fordi man tilhører en bestemt klasse, men fordi man viser dyktighet... Vi elsker det skjønne uten å ødsle, vi elsker visdom uten å bli bløtaktige. I vår rikdom har vi et middel til dåd, ikke et påskudd til skryt... Jeg vil kort sagt betegne hele vår by som en skole for Hellas, her hos oss kan den samme mann utvikle seg til dyktighet på så mange områder, og samtidig ha en elegant og smidig opptreden. Med store talende bevis, som vi alle kjenner til, har vi demonstrert vår makt og vil bli beundret av samtidens og fremtidens mennesker.”

Om soldatene som falt i krig, sier han:

“... hver av dem fikk et uforgjengelig ry og herligeste grav, ikke den som deres legemer hviler i, men den hvor deres ry lever evig så lenge som en tale eller en handling vil gi anledning til å minnes dem. Fremragende menn har hele jorden som sin grav, og ikke bare innskriften på søylen

i deres fedreland minner om dem, men også i fremmed land er det hos enhver et minnesmerke uten innskrift mer om det mot de viste enn den dåd de øvet”.

I et livssynsperspektiv er det påfallende at denne gravferdstalen faktisk ikke har noen referanse til guder eller til et liv etter døden, utover det jordiske ettermæle og idealenes evige og universelle karakter. Og dette kan lede til spørsmålet om hvordan troen på de olympiske gudene egentlig fortonet seg. Framtredende humanister har i vår tid hevdet at for disse greske intellektuelle framstod gudene som reine symboler og allegorier på naturens krefter, og ikke minst på menneskenes skaperkraft og skaperevne i dette livet (Lamont 1988, s. 56). For eksempel i den legeeden som var utformet av filosofen og legen Hippokrates (som virket omkring år 350 f.Kr.), er dette ganske tydelig. De gudene som eden sverges overfor, utgjør nettopp et sett av symboler for ulike deler av menneskenes sykdom og helse, og gudene spiller slik sett ingen rolle for selve de legeetiske prinsippene som kommer til uttrykk. Prinsippene ble for øvrig bibeholdt i en kristen legeed i år 900 og i den verdslige WHO-versjonen fra 1949 som gjelder ennå (Lingås 2000).

Når vi som moderne mennesker leser omtaler og originale kildeskrifter fra antikkens Hellas, kan vi lett fortolke det som står skrevet ut fra våre egne forestillinger. Selv begreper som er like i språket den gang og språket i dag, kan føre oss galt av sted. Vi kan neppe med stor grad av treffsikkerhet slå fast hva de enkelte borgere i det gamle Athen innerst inne trodde på. Men vi kan slå fast at de var opptatt av å skape en mening med dette livet og av å utvikle etiske prinsipper, og at de var mye mer opptatt av å sette menneskene enn gudene i sentrum. De innrømmet at deres forestillinger om gudene ikke var noe enkelt spørsmål, og noen reiste til og med det grunnleggende spørsmål at kanskje var det slik at gudene var skapt i menneskenes bilde. Agnostikeren Xenophanes (565-470 f.Kr.) hevdet mer eller mindre blasfemisk at dyrene nok kunne skapt seg merkelige gudebilder med like god grunn som menneskene.

Aristoteles og skeptikerne

Aristoteles (324-382 f.Kr.) fulgte i kjølvannet av de sokratiske dialogene og dispuuttene mellom sofistene og Platon. Han var selv Platon-elev, men distanserte seg på mange måter fra sin læremester, særlig i forhold til å skille mellom sjel og legeme (den såkalte dualismen). Aristoteles var først og fremst en helhetlig vitenskapsmann som gikk grundig inn for å

analysere alle tings sammenheng. Han systematiserte sin samtids viten i skrifter som omfattet logikk, etikk, retorikk, drama (*Poetica*), statskunnskap (*Politica*), biologi, fysikk, psykologi og metafysikk. Han oppsummerte, gjenga og tok utgangspunkt i sine forgjengeres totalt oppsamlede viten. Det sentrale hos Aristoteles er likevel hans menneskesyn. Han så på mennesket som et fornuftsbegavet dyr, og hans menneskesyn og etikk skulle komme til å danne utgangspunkt for en hel verdensdels kultur helt fram til vår tid. Han var verken ateist eller agnostiker, men fordi han som Sokrates gikk inn for å bygge etikken på mellommenneskelige relasjoner og prinsipper som tjente menneskene i det dennesidige, fikk han stor innvirkning på verdslige tenkere i ettertid. Han så mennesket som helhetlig, en enhet av sjel og legeme.

En filosofisk retning som vokste fram på Aristoteles' tid, og som holdt seg levende i et halvt årtusen, var den greske skeptisismen. Grunnleggeren het Pyrrhon (360-270 f.Kr.). Skeptikerne gikk imot å binde seg til skråsikre påstander, for det gir uro i sinnet, hevdet de. Alt kan stilles spørsmål ved. Alt kan argumenteres imot. Guders eksistens og ikke-eksistens kan også diskuteres. Slik sett var skeptikerne nære til agnostisk tenkning, men igjen må vi slå fast at guds eksistens var et uhyre perifert spørsmål også for de fleste av disse. Den eneste som eksplisitt gikk inn på en diskusjon av gudenes eksistens, var Karneades (213-128 f.Kr.), for han gikk i nærkamp med stoikerne, som hevdet at folks gudstro er et bevis på at guder finnes. Karneades viste til det faktum at ikke *alle* trodde på noen gud, og han argumenterte mot at flertallets tro beviser at noe er sant. Han framførte også argumenter som at jorda ikke behøver å være skapt av en gud, for hvem kan avgjøre om det ikke er naturen selv som har dannet jorda? Guds uendelighet var også for Karneades et meningsløst utsagn, for i så fall ville guden ikke ha et sted å bevege seg til!

På etikkens område viste han til at det ikke kunne finnes noe guddommelig forsyn som angivelig skulle være godt, fornuftig eller allvitende og allmektig, fordi dette ikke var forenlig med alt det som finnes av grusomhet og dumhet i verden.

Skeptisismen holdt seg som nevnt levende i mange hundre år, og dens siste representant var romeren Sextus Epiricus (200 e.Kr.), som sørget for at denne åndsretningens ideer ble brakt videre.

Det viktigste vi kan trekke ut av vår kulturs vugge når det gjelder livssyn, er nok at spørsmålet om guder og om et liv etter døden ikke var deres hovedfokus. Likevel finner vi et mangfold av oppfatninger, fra rein ateisme, via materialisme, agnostisisme og skeptisisme til stor lojalitet til den etablerte olympiske tro og de dualistiske forstillingene om at ideer eller ånd er det egentlige, og at menneskets sjel er udødelig. Kanskje var det dette mangfoldet av dialoger og meningsbrytninger mellom sofister og platonikere, mellom stoikere og skeptikere som skapte de største tankene? Vi skal heller ikke underslå at kvinner og barn ikke ble regnet som mennesker. Vi har sett at henrettelser, utvisninger og bokbål ble tatt i bruk for å slå ned meningsmotstandere. Men likevel må vi slå fast at det var interessen for mennesket, menneskeverdet og den menneskelige etikken – og menneskenes liv på jorda – som stod i sentrum. Derfor var dette også humanismens vugge.

6 Troen på fornuften

Rasjonalisme som begrep er avledet av det latinske ordet for fornuft, nemlig *ratio*.

Rasjonalisme brukes i dag i to betydninger. Den ene viser til *rasjonalisme som livssyn*, der en generell fornuftsorientert virkelighetsoppfatning står sentralt. Den andre bruken av rasjonalisme viser til en spesifikk tradisjon i filosofien, der det blir lagt stor vekt på epistemologi og på menneskets evne til å tenke i fornuftskategorier. Denne retningen kaller jeg *filosofisk rasjonalisme*. Også den sistnevnte rasjonalismetradisjonen har hatt og har betydning for verdslige livssyn. I dette kapitlet skal jeg derfor ta opp begge disse to tradisjonene. I tillegg vil jeg ta opp *empirismen*, som når det gjelder erkjennelseslære stod i interessante motsetninger til den filosofiske rasjonalismen. Disse motsetningene hadde, som vi skal se, innvirkning både på rasjonalismens og empirismens videre utvikling. Og rasjonalismen som livssyn har hentet tankegods både fra filosofisk rasjonalisme og empirisme.

Rasjonalisme som livssyn

Rasjonalisme som verdslig livssyn er spesielt utbredt i England og India, der det finnes livssynorganisasjoner som kaller seg rasjonalistiske. Denne benevnelsen knytter seg i første rekke til den alminnelige bruken av ordet, nemlig at vi bare kan tro eller mene det som bygger på erfaring og fornuftsorienterte – gjerne vitenskapelige – analyser.³

Også de verdslige livssynorganisasjonene som kaller seg humanistiske, er sterkt orientert i retning av rasjonalismen. I vedtektene til Human-Etisk Forbund i Norge er begrepet “rasjonell

³ Slike analyser kan være *induktive*, det vil si at vi setter opp premisser og bruker disse for å underbygge en slutning. Eksempelvis: Hvis jordas skygge på månen under måneformørkelse er buet, viser det at jorda er rund. Eller de kan være *deduktive*, det vil si at vi trekker slutninger om holdbarheten i et utsagn ut fra andre utsagn som vi allerede mener er holdbare. Eksempelvis: Når vi vet at jorda er rund, kan vi slutte at vi kommer tilbake til utgangspunktet om vi fortsetter å reise vestover.

tenkning” anvendt i formålsparagrafen. Det samme gjelder [minimumserklæringen](#) for Det humanistiske verdensforbundet (IHEU).

Den kritiske tanken og den kritiske fornuften har en høy stjerne i disse verdslige livssynene. Rasjonalismen forbindes med en sunn skepsis. I første rekke reiser den kritikk mot alt det den regner som overtro og irrasjonelle forestillinger. Skeptikerbevegelsen, som vi finner representert innenfor svært mange verdslige livssynorganisasjoner, driver en utstrakt virksomhet med å rette søkelyset mot alle former for irrasjonell tenkning – den tenkning som rasjonalister regner som overtro, slik som mystisisme og okkult virksomhet – dels også mot de delene av den alternative medisinen som rasjonalister regner som spekulativ. Eksempler på dette spenner fra vitenskapelig baserte avsløringer av triksene bak Uri Gellers bøyning av skjær, og beviser for upåliteligheten i astrologiske spådommer, til medisinske tilbakevisninger av teoriene om virkningene av bruk av utvannet stoff i homøopatisk behandling.

På grunn av sin tro på fornuften og delvis også på grunn av de moderne skeptikernes nitide innsats mot irrasjonalismen har de verdslige livssynene ofte blitt beskyldt for en kullsviertro på vitenskapelige sannheter fra naturvitenskapens og positivismens gullalder i andre halvdel av 1800-tallet – med derav følgende avvisning av alt som ikke kan telles, måles og veies. Med andre ord mener disse kritikerne at rasjonalisme er uttrykk for en arrogant holdning mot nytenkning og nysgjerrighet og mot en åpenhet i livsanskuelse. En slik kritikk har ikke bare kommet fra dem som har følt seg angrepet av rasjonalistene, men også fra vitenskapsfolk som selv har regnet seg som rasjonalister. For en del slike vitenskapsfolk har advart nettopp mot faren for å fryse fast etablerte forestillinger om vitenskapelige sannheter. Det var kanskje særlig Einsteins omveltning av grunnteser i Newtons fysikk som førte til en slik selvkritisk holdning innad i rasjonalistenes rekker.

Mange av dem som har reist disse beskyldningene mot rasjonalismen, har oversett at rasjonalismen selv er grunnleggende *kritisk*. Den er ikke bare kritisk mot sin egen motsetning: irrasjonalismen (Emberland 2001). Denne kritiske rasjonalismen er nettopp *ikke* preget av noen overtro på fornuftens ufeilbarlighet. Den overser ikke betydningen av intuisjon og fantasi i søkingen etter erkjennelse. Den erkjenner at fornuften ikke kan fange alle fenomener.

For selvsagt kan ikke kjærlighet, kunstopplevelser, intimitet og fellesskap måles og veies. Og selv om også rasjonalisten må innrømme at vi mennesker drives av irrasjonelle krefter, blir det for en ekte rasjonalist en feilslutning om vi av den grunn hevder at vi bør la oss drive av slike krefter når vi søker sann erkjennelse om den ytre virkeligheten (Emberland 2001). Dette skal ikke tolkes slik at vi ikke bør la kjærligheten, opplevelsen, intimiteten og fellesskapet motivere oss på andre av livets områder.

Den sjelløse teknokratiske tenkningen, som er snusfornuftens ektefødte barn, stilles således absolutt under livssynsrasjonalismens kritiske lupe. Mange humanister har også direkte tatt til orde for at den kritiske, søkende og nysgjerrige livsholdningen bør få en renessanse i egne rekker, for det var jo nettopp den holdningen som i sin tid la grunnlaget for humanismens gjennombrudd (Lingås i Rasmussen og Thomassen (red.) 1999, s. 552).

Filosofisk rasjonalisme

Den filosofiske rasjonalismen er i første rekke en erkjennelsesfilosofisk retning. Det vil si at den søker etter viten om hvordan vi mennesker kan finne fram til sannheter. Og den hevder at det er fornuften og menneskers evne til å tenke som er kilden til å erkjenne hva som er sant. Ved tankens hjelp – og bare det – kan vi finne sannheter, hevder den. Selv om flere av de filosofiske rasjonalistene ikke kan regnes som representanter for verdslige livssyn, er det viktig å se helhetlig på utviklingen av rasjonalismen. Den var uten tvil en av hovedgrunnene til sekulariseringen i Europa og utgjorde en viktig inspirasjonskilde for seinere reindyrkede verdslige livssyn, slik som det rasjonalistiske livssynet som er omtalt ovenfor.

En filosofisk rasjonalist vil hevde at all vår erkjennelse er avhengig av at vi er i stand til å avlede sannheter ut fra bestemte selvinnlysende grunnsetninger eller aksiomer. For eksempel formulerte den filosofiske rasjonalismens grunnlegger, den franske filosofen Descartes (1596-1650), det berømte aksiom:

“Cogito, ergo sum” – “Jeg tenker, altså er jeg!”

Ut fra denne grunnleggende og uomtvistelige sannheten sluttet han seg fram til nye opplysninger om hvordan virkeligheten, både den fysiske og den metafysiske, ser ut. Descartes selv trodde på Gud, og han mente faktisk at de grunnleggende aksiomene trolig var

gitt oss av Gud fra skapelsen av, for eksempel det matematiske aksiomet at midtpunktet i en sirkel bestemmes av at punktet har lik avstand (radius) til hele sirkelen. Samtidig var han gjennom sine kritiske refleksjoner åpen for at også grunnlaget for disse aksiomene var diskutabelt.

Descartes skjelnet mellom to grunnleggende kategorier, som han hevdet stod mot hverandre, nemlig bevissthetens verden (*res cogitans*) og den materielle verden (*res extensa*). Denne todelingen i hans filosofiske system kalles *dualisme*.

Andre som fikk stor betydning for utviklingen av den filosofiske rasjonalismen, var den nederlandske filosofen Baruch de Spinoza (1632-1677) og den tyske filosofen Gottfried W. Leibniz (1646-1716). (Begge disse var i første rekke naturalister, og vil bli nærmere omtalt i kapittel 8.) De første filosofiske rasjonalistene var deister, som avviste at Gud blandet seg inn i verden eller styrte menneskene. De så på mennesket som fritt og tenkende. Følgelig avviste de at menneskers handlinger skyldes at vi er programmert, determinert eller predestinert (forutbestemt). De mente at vi har en medfødt evne til å skjelne mellom sant og falskt, en intuisjon, som vi fritt kan bruke for å forstå verden, slik at vi umiddelbart og uten å ta feil kan ta stilling til fenomener rundt oss.

Den filosofiske rasjonalismen hevder at vi mennesker som fornuftsvesener kan slutte oss til sannheter som strekker vår viten lenger enn det som ligger i selve de premissene vi regner som virkelige og sanne. Vi kan *utlede* (dedusere) fordi vår bevissthet omfatter medfødte og overleverte tanker og begreper som ikke er *dannet av* våre erfaringer, men som snarere gjør oss i stand til å *tolke* våre erfaringer. Det som kommer til syne for oss, det vi sanser og erfarer, har ingen mening uten at vi bruker fornuften til å tolke det, og dermed trenger bak det *tilsynelatende*. Om jeg ser en mann som løper etter et barn, kan jeg ved hjelp av tenkning og begrepsmessig rydding tolke fenomenet for eksempel i retning av at han gjør dette for å redde barnet. Men isolert sett er en løpende mann med utstrakte hender i retning av et barn en meningsløs observasjon.

Rasjonalistene hevder at vi bruker fornuftsbegreper i språket. Disse begrepene former tenkningen vår, og samtidig er de uttrykk for at vi besitter en fornuft. Slike begreper kan for

eksempel være *rom, tid, årsak, virkning, likhet og ulikhet, enhet, del, levende, død, avstand, substans* eller *masse*. Virkeligheten og fenomenene uttrykker ingen forståelse i seg selv, jamfør den løpende mannen. Virkeligheten er i sitt vesen uten mening. Det er først i møtet mellom fenomenene i verden på den ene siden og vår fornuft og vår erfaringsverden på den annen side at vi kan komme til erkjennelse av hva som er sant, og hva som er falskt, for eksempel at mannen er i ferd med å redde barnet fra en fare.⁴

Med hensyn til etikk, som særlig Spinoza var opptatt av, hevder den filosofiske rasjonalismen at moralske handlinger og valg er resultat av kunnskap og riktig innsikt.

Empirismen

I spørsmålet om hvordan vi mennesker når fram til erkjennelse, fikk den filosofiske rasjonalismen hard medfart av *empirismen*, som utviklet seg noen år seinere innen engelsk filosofi. Empirismen legger vekt på at erkjennelse kommer gjennom erfaringer, eller empiri. John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753), David Hume (1711-1776) og John Stuart Mill (1806-1873) var blant empirismens store filosofer i kjølvannet av renessansefilosofen Francis Bacon (1561-1626). De mente at all vår viten om virkeligheten stammer fra sanseerfaringene våre. De avviste troen til enkelte rasjonalister på at vi har medfødte ideer og konsepter. Det er ved hjelp av den overleverte bevisstheten som ligger i språket, at vi kan bearbeide våre sanseinntrykk slik at vi kan forstå virkeligheten. Når vi anvender logikk og matematisk og analytisk formal tenkning om virkeligheten, er dette ikke erkjennelse, men bearbeiding av erkjennelsen, hevdet empiristene. Erkjennelse er således noe annet enn *analyse*. Iakttakelse, hukommelse og induktive analytiske slutninger gjør at vår viten om virkeligheten sammenfaller med vår erfarte viten.

Empirismen avviser de metafysiske forklaringene som vi finner hos noen av de filosofiske rasjonalistene, og flere av empiristene avviste dermed også rasjonalistenes aksept av deismen. Den typiske empiristen var snarere agnostiker. Slik ble flere av empiristene erklærte

⁴ Leibniz hadde en annen forståelse enn Descartes og Spinoza når det gjaldt hvilken karakter virkeligheten har, basert på antagelser om virkelighetens gudегitte formål og innebygde "kraftenheter" som han kalte monader.

tilhengere av verdslige livssyn. Trenden fra slutten av det syttende århundre og framover var at den empiriske vitenskapen ble funnet verdig til å overta den dominerende plassen som religions metafysikk og rasjonalistenes matematiske og teoretiske tilnærminger hadde hatt når det gjaldt å finne fram til viten om verden og livet. Empiristene trodde på naturvitenskapens muligheter til å prøve og feile for å finne ut hva som var sant og falskt, og de forkastet teologiske og abstrakte forklaringer som en følge av dette. Dette skjedde i en tid da de naturvitenskapelige oppdagelsene innen fysikk, astrologi, kjemi, biologi og geografi gjennom vitenskapelige metoder hadde gjort store framskritt og fått gjennombrudd slik at de begynte å legge grunnlaget for at mennesker radikalt kunne forandre sitt liv og forbedre sine kår.

Kritikken av den reine fornuften

Den tyske filosofen Immanuel Kant (1724-1804) var ikke ateist eller agnostiker og hadde i store deler av sin filosofi et religiøst utgangspunkt. Men han regnes ofte som rasjonalist, både fordi han behandlet de samme grunnleggende problemstillingene som rasjonalistene, og fordi han brukte rasjonalismen som en viktig referanse i sine verker. Selv likte han ikke denne betegnelsen om sin tenkning, og skrev det store verket om erkjennelsesfilosofi som het *Kritikk av den reine fornuften* etter å ha studert blant annet Humes kritikk av rasjonalismen og Leibniz' rasjonalisme. Kant var enig med de filosofiske rasjonalistene i at vi har en type viten forut for vår sansning (a priori-viten). Han mente imidlertid at det var nødvendig å skjelne mellom på den ene siden hvordan denne syntetiske a priori-viten sier oss noe om hvordan verden er ("Das Ding an sich" eller "tingen i seg selv"), og på den andre siden hvordan en kritisk viten sier oss noe om hvordan fenomenene i verden framtrer for oss ("Das Ding für mich" eller "tingen for oss"). Descartes og de andre filosofiske rasjonalistene hevdet at vår fornuft avspeiler en bakenforliggende virkelighet. Dette avviste Kant. Han hevdet at kategorier som *tid, rom og årsak* er gyldige for oss og hjelper oss til å erkjenne og forstå verden, ikke fordi de avspeiler den verden vi erkjenner, men fordi de utgjør betingelser for at vi mennesker kan oppnå viten i det hele tatt. Slik Kant så det, har altså ikke vår aprioriske viten eller forutviten, som han altså mener er til stede, noen mystisk sammenheng med en gudегitt intuisjon. At vi evner å tenke oss fram til sannheter skyldes ifølge Kant heller ikke at det skulle være en sammenheng mellom menneskets fornuft og virkelighetens bakenforliggende karakter.

Bertrand Russell om vår viten om den ytre verden

I forhold til livssyn er motsetningene mellom den filosofiske rasjonalismen og empirismen og Kants kritikk av disse svært interessante. En framtrædende filosof som viste interesse for begge leirer, var engelskmannen Bertrand Russell (1872-1970). Russell var konsekvent verdslig orientert, og han utviste en bred livssynspolitisk virksomhet gjennom hele sitt lange liv, både i USA og i Storbritannia. Hans verk *Hvorfor jeg ikke er en kristen* er trykt i svært mange opplag og er også oversatt til norsk (Russell 1998). Her begrunner han sitt livssyn ut fra empiriske og – i ordets alminnelige forstand – rasjonelle ståsteder. Også hans hovedbidrag til verdslige livssyn handlet imidlertid om erkjennelsesteorier.

Hans første store filosofiske verk, *Matematikkens prinsipper*, er en grundig gjennomgang av de analytiske redskapene som ligger i aritmetikk, formal logikk og mengdelære. Han understreker at disse redskapene er helt grunnleggende både for vitenskapen og for filosofien. Hans logisk-analytiske metode fikk stor gjennomslagskraft i moderne vitenskapsteori. At erkjennelse oppnås gjennom analyse er et syn som langt på vei sammenfaller med den filosofiske rasjonalismen. Men i sin grunnholdning holdt Russell seg likevel innenfor rammen av empirismens forståelse, som hevder at analytisk *virksomhet* ikke er det samme som empirisk erkjennelse. Og Russell regnes da også som den filosofen som videreførte den engelske empirismen etter John Stuart Mill.

I verket *Vår viten om den ytre verden* fra 1914 kommer Russell med en viss kritikk av den reine empirismen, som han selv hadde tilsluttet seg i sitt verk om filosofiens problemer få år før (1912). Denne empirismen hevdet nemlig at den ytre fysiske verden eksisterer helt uavhengig av våre erfaringer. I det nye verket utviklet Russell en form for *fenomenalisme*, en retning som hevder at all erkjennelse kan reduseres til sansedata om fenomenene. Når vi for eksempel ser en ring, fortøner den seg både rund og ellipseformet, avhengig av synsvinkelen vi ser den fra. Vi kan også se en ring som faktisk ikke fins, dersom en god illusjonist kan sine kunster. Og et menneske som hallusinerer, “ser” iallfall ting som ikke fins. Dette viser at det ikke er selve ringen vi ser, for den kan ikke på samme tid være både rund eller ellipseformet og ikke-eksisterende! Det vi erkjenner er våre sansedata om ringen.

Russell hevder at de ytre gjenstandene er logiske konstruksjoner av sansedata. Ethvert utsagn om en ytre gjenstand kan tolkes og analyseres til en rekke andre utsagn om sansedata.

I et seinere verk, *Analyse av bevisstheten*, hevder Russell at også bevissthet – på samme måte som stoff – er sammensatte, logiske konstruksjoner av våre sansedata. Når vi sammenfatter våre sansedata av materielle ting, anvender vi fysikkens lover, mens når vi sammenfatter våre sansedata etter psykologiens lover, utgjør disse sansedata vår bevissthet. Men dette betyr ikke at disse sansedataene, enten de nå berører den materielle verden eller vår egen bevissthet, *er* den materielle verden eller *er* vår bevissthet. Dette synet på bevisstheten og materien mener Russell er løsningen på det bevissthetsproblemet som filosofer har slitt med etter at Descartes ikke fant noen annen løsning enn å skjelne mellom den ytre verden og bevissthetsverden, altså i form av en dualisme.

Det viktigste trekket ved Russells tanker om menneskelig erkjennelse er hans vilje til kritikk og tvil. På den måten bygger han en bro mellom den ekte vitenskapelige grunnholdningen som empirismen målbar, og den tanke- og fornuftsorienterte forståelsen som vi finner både i rasjonalismen som livssyn og i deler av den filosofiske rasjonalismen. Han sier følgende om denne viljen til tvil (Russell 1998):

Ingen av våre oppfatninger eller formodninger kan gjøre krav på full sannhet; alle har i alle fall en halvskygge av vaghet og feil omkring seg. De metodene vi benytter når vi vil øke sannhetsgraden av våre oppfatninger er velkjente: Vi hører alle parter i saken, vi prøver å forsikre oss om alle fakta, vi kontrollerer vår ensidighet ved å diskutere med folk som har den motsatte ensidighet, vi søker å oppøve vår villighet til å sette hypoteser til side når disse ikke viser seg adekvate. Disse metodene er det vitenskapen benytter, og ved dem er de vitenskapelige vitenskapsmengdene bygget opp. I vitenskapen, det eneste område der vi kan finne noe som nærmer seg ekte kunnskap, er menneskenes innstilling prøvende og full av tvil.

Kritisk rasjonalisme

Kritisk rasjonalisme, som er en videreføring av den filosofiske rasjonalismen, knyttes gjerne til vitenskapsfilosofen og livssynshumanisten Karl Popper (1902-1994). I sin generelle erkjennelsesteori kritiserer Popper både den tradisjonelle filosofiske rasjonalismen og empirismen. Han hevder at forsøkene på å finne sikre grunnlag for erkjennelse – både den

tradisjonelle rasjonalismens jakt på opplagte sannheter og empirismens jakt på fullt pålitelige måter å erkjenne på – er helt forgjeves. Ikke minst har han framstått som en sterk kritiker av positivismen, som mener at tingene er slik de positivt framtrer for oss (dette blir tatt opp i neste kapittel). Ingenting av det vi sier at vi vet med sikkerhet, er *bevist* en gang for alle, hevder Popper. Det er snarere meninger enn viten – men disse meningene har vi rett nok ikke funnet noe bevis mot, og heller ikke virkeligheten selv har fått oss til å tvile på dem. Like fullt har de karakter av å være meninger og ikke sannheter. Derfor må vi aldri slutte å underkaste disse tilsynelatende sannhetene eller meningene våre en kritisk etterprøving. Vi må heller aldri slutte å stille spørsmål ved måtene vi erkjenner på. Dette gjelder enten vi studerer materielle forhold som fysikkens lover, eller om vi studerer abstrakte fenomener. Popper selv arbeidet mye med naturvitenskapelige teorier, og fant gode holdepunkter for sin erkjennelsesteori i det som skjedde innen fysikken, der Einsteins teorier helt omstyrtet de gamle forestillingene i Newtons fysikk. Den nye forståelsen av masse, tid og rom, bevegelse, energi og relativitet i Einsteins fysikk gjorde at grunnleggende forestillinger i den gamle mekaniske fysikken i tradisjonen etter Newton ble kullkastet. Poppers poeng var at før Einstein var det så å si ingen som satte spørsmålsteget ved de newtonske forklaringene. Og de ble derfor tatt som ”naturlige” og gitte sannheter.

Popper var også opptatt av politikk; han gikk inn for skrittvis sosiale reformer og å underkaste disse en kritisk vurdering i et åpent samfunn. En logisk følge av hans kritiske rasjonalisme ble at han forkastet forestillinger om bestemte lovmessigheter i historiens utvikling (såkalt *historisme*). Han forkastet også tanken om at vitenskapen bare er et redskap for å handle, såkalt *instrumentalisme*.

Skal vi finne ut av noe, må vi ifølge Popper først velge å være frie og kreative, og i denne oppfinnsomheten er det “fritt fram.”. Her nytter det ikke å fastlegge noe metodisk; her må vi formulere spørsmålene våre så dristig som mulig. Dernest bør vi søke de metodene som er knyttet til den teorien som virker mest opplysende og mest rasjonell i forhold til de dristige spørsmålene vi stiller. Da må vi forsøke å følge presise logiske regler på en kritisk måte. Vi må gjøre alt vi kan for å *falsifisere* (avkrefte) våre hypoteser. Vi må stille dristige hypoteser og iherdig prøve å avkrefte dem, sier Popper i det han kaller en *kritisk-eksperimenterende* metode.

Klarer vi dette, kan vi evne å se problemstillinger på en ny måte eller på et høyere plan, og på den måten kan vi vinne ny innsikt om verden rundt oss, om livet og om samfunnet.

De filosofiske retningene som er gjennomgått i dette kapitlet, rasjonalisme, empirisme og kritisk rasjonalisme, har hatt stor betydning for utviklingen av verdslige livssyn. Til tross for at empirismens filosofer, som vi har sett, opponerte mot den filosofiske rasjonalismens jakt på opplagte sannheter, eller aksiomer, var begge retningene grunnleggende sett orientert mot det fornuftige og rasjonelle. Motsetningene på det erkjennelsesteoretiske området har ikke vært til hinder for at verdslige livssyn som kaller seg rasjonalistiske, har latt seg påvirke både av den filosofiske rasjonalismen og av empirismen. Mange fritenkergrupper er sterkt orientert mot Russells filosofi. Og både Russell og Popper med sin åpne og kritiske holdninger til forholdet mellom sansedata og analyse, har en høy stjerne i den internasjonale humanistbevegelsen.

Et konkret uttrykk for dette er virksomheten til skeptikeren og humanisten Paul Kurtz og hans krets i Buffalo i USA. Han utgir tidsskriftet *Sceptical Inquiry*, som bringer mye vitenskapelig stoff i tråd med Russells analytiske empirisme og Poppers kritiske rasjonalisme. Paul Kurtz, som lenge var president i Det humanistiske verdensforbundet (IHEU), driver også forlaget Prometheus, som har utgitt mange bøker i disse tradisjonene.

7 Positivism – livssyn og vitenskapsretning

Igreja positivista do Brasil

I Rio de Janeiro ligger det en kirkelignende bygning som hver uke samler sine trofaste og nokså tallrike tilhengere til en seremoni. De fleste utenforstående som er vitne til seremonien, vil mene at dette må være en religiøs sekt. Tilhengerne kaller seg da også religiøse, men deres religion heter *Religião da Humanidade*, eller Menneskehetens religion. Kirkens navn er “Igreja positivista do Brasil” –Positivistkirken. Menigheten erklærer at de har *Kjærligheten* som prinsipp, *Orden* som grunnlag og *Framsritt* som mål.

Når vi så oppdager at de to siste av disse tre ordene faktisk finnes gjengitt i Brasils flagg, sier det oss en del om bevegelsens historiske innflytelse i dette store og folkerike landet. Og *Igreja positivista do Brasil* hyller de mest innflytelsesrike av de mange positivistene i Brasils politiske, sosiale og militære historie som sine apostler, ja, de bruker akkurat det ordet!

Møter du opp til seremoniene deres, kan du blant annet få høre følgende bønn (min oversettelse):

*I Menneskehetens navn:
Kjærligheten som prinsipp, Orden som grunnlag og Framsritt som mål!
Kvinne, du har slik en englekraft,
at den som vil ha nåde og ikke spør etter deg,
selv ikke med vinger kan fly – om han ønsker det.
Din godhet hjelper ikke den
som bare trygler om veldedighet
eller titt og ofte går over til å be.*

*For i deg er tilgivelse,
i deg er medlidenhet,
i deg er storhet,
i deg er tilskuddet
til alt som er godt i verden!*

*O, jomfrumoder og din sønns datter!
La oss
for deg – mer enn for oss selv,
elske uten opphold
Og for oss er det ren kjærlighet fra deg
som får oss til å elske.*

Det er ingen tvil om at denne bønne er religiøs i formen, men helt gudløs i innhold. Og det var da også intensjonen med hele prosjektet for grunnleggeren av denne verdslige religionen, den franske filosofen Auguste Comte (1798-1857). Som dens stifter har han en framskutt posisjon som profet og midtpunkt i denne kirken. Kvinnen som det henvises til i bønne, er den unge og vakre Clotilde de Vaux, som døde etter at Comte hadde kjent henne i ett år, og som han etterpå tilbad som symbol på “den store væren” eller menneskeheten.

Positivistkirken i Brasil ble grunnlagt 11. mai 1881, men selv bruker tilhengerne en egen tidsregning, innstiftet av Comte, og kaller for eksempel denne samme datoen Cæsar 29., år 93; for de regner den franske revolusjon i 1789 som en ny begynnelse – og dermed som år 0. Månedene i deres kalender har navn etter store helter som Cæsar, men også etter betydningsfulle diktere, filosofer og oppfinnere som Homer, Aristoteles, Gutenberg, Shakespeare, Descartes og Kant.

Ved siden av kirken i Brasil fins det positivistiske selskaper i både Frankrike og Italia, men disse dyrker ikke i samme grad de religiøse seremoniene; de dyrker snarere den positivistiske filosofien.

Auguste Comte og grunnleggelsen av positivismen

Hva var det så som fikk Auguste Comte, en verdslig fransk filosof som hadde studert opplysningsfilosofene og gått i skole hos den sindige Immanuel Kant, til å stifte en ny religion? Og det en religion som noen av hans læresvenner, etter å ha brutt med ham, kalte “katolisisme uten kristendom”!

Kort fortalt var Comte et ektefødt barn av den franske revolusjonen. Han begynte å studere i en tid da den politiske og sosiale motreaksjonen satte inn etter at revolusjonen gikk i oppløsning. Men han hadde en innbitt tro på at fornuften skulle seire over menneskenes åpenbart destruktive lidenskaper og følelser. Hans læremester, den franske utopiske sosialisten Saint-Simon, mente at samfunnet måtte forandres før menneskene kunne ta til fornuften, mens Comte selv mente at en moralsk opprustning av menneskene måtte gå forut for samfunnsendringene. Derfor landet han på den mening at samfunnet måtte styres av fornuftige eksperter. Likesom i Platons idealstat burde meritokratiet eller ekspertstyret sikre fornuftens gjennombrudd.

I 1830-årene kom Comte i kontakt med John Stuart Mill og engelsk empirisme, som ble behandlet i forrige kapittel, og der fikk Comte anerkjennelse for sine deduktive sosiologiske teorier som han hadde lansert i verket *Kurs i positiv filosofi*. Hjemme i eget land høstet han derimot bare storm. Han fikk ingen karriere, hadde et nervøst sammenbrudd, men kom seg på fote igjen etter at han møtte Clotilde de Vaux. Hun var kvinnen i hans liv, men hun døde bare ett år etter at de hadde møtt hverandre.

Kort tid etter hennes død utga han sitt andre store verk som nettopp handlet om nødvendigheten av en menneskehetens religion. Her forlot Comte sin tidligere naturalistiske oppfatning av mennesket og utviklet et mer mystisk menneskesyn med en tilhørende streng moral i form av *altruisme*. Altruisme, som er det motsatte av egoisme, innebærer en oppofrende holdning til de(n) andre eller nesten. Gjennom altruismen, som han så på som formålstjenlig for alle mennesker, kunne menneskene samtidig få tilfredsstilt sin religiøse trang. Og det kunne skje uten at folk spilte sin energi på ikke-eksisterende, hinsidige guder, mente Comte. Han fastholdt nemlig at bare det som er gitt og faktisk, er virkelig. Overnaturlige spekulasjoner om tilværelsen, livets opprinnelse og mål avviste han som fantasier. Erfaringsvitenskapelige resultater og systematiske helhetsbilder er grunnlaget for all erkjennelse. En sterk tro på en positiv utvikling og framskritt ligger i bunnen av dette. Men like fullt trenger menneskene, slik Comte så det, et moralsk liv som må stimuleres av de oppbyggende rammene som ligger i en religion. Selv gikk han mot slutten av sitt liv omkring som en asketisk munk, og lot seg velvillig hylle som profet og religionsstifter av sine disipler og beundrere.

En utviklingsteori

Comte mente at menneskeheten er umoden, men at vi gjennom modernitetens framvekst går i positiv retning mot mer modenhet. Menneskehetens historie er som et spill av enkeltmenneskets utvikling, påpekte han. Og for oss nordmenn er det ganske interessant å peke på at Bjørnstjerne Bjørnson i en fase av sitt liv i betydelig grad var påvirket av denne tenkningen (Stigen 1994). Diktet *Salme II*, som ærer “*det evige forår i livet som alting har skabt!*”

og som uttrykker tro på at “*slægt føder slægt, stigende ævne den når*”, kunne gjerne vært framført i et positivistisk ritual.

Uten at jeg her skal gå grundig inn på Comtes sosiologi, vil jeg peke på at vi i samfunnsteoriene hans kan finne en interessant overordnet teori om hvordan menneskenes erkjennelse og samfunnet har utviklet seg. Comte lanserte en utviklingslov – likesom mange andre på den tiden (jf. Hegels dialektikk, Darwins utviklingslære, Malthus’ jernlover,⁵ Marx’ historisk-dialektiske materialisme). Den positivistiske utviklingsloven er som de øvrige klart historistisk, det vil si at den hevder at historien utvikler seg lovmessig.

Comte delte vitenskapen og den menneskelige tenkningen inn i tre stadier: et *teologisk*, et *metafysisk* og et *positivt* trinn.

På det *teologiske* stadiet forklarer menneskene alt ved gudenes inngrep. Og samfunnet er preget av kongemakt og militarisme.


På det *metafysiske* stadiet forklarer menneskene alle fenomener ved hjelp av abstrakte ideer og upersonlige krefter, slik vi for eksempel finner det hos Descartes. Samfunnet er preget av kaos og egeninteresse, demokratiet forsøker å avløse kongemakten. Og jusen overtar styringen etter våpendragerne. Beskrivelsene hans av dette stadiet er ganske treffende for situasjonen i hans samtid.

Først på det *positive* stadium godtar folk at vi må forklare fenomenene ut fra fenomenene selv, slik de positivt framtrer for oss. Og da kan vi registrere og ordne det meste rundt oss på grunnlag av våre pålitelige erfaringer.

På dette stadiet er det nemlig ingen som tror at en høyere eller mystisk makt står bak. Når vi får en slik positiv erkjennelse, kan vi forutsi og dermed kontrollere naturens og samfunnets gang. Da kan vi skape et positivt, velordnet og rasjonelt samfunn. Vi ser at begrepet “positiv” stadig går igjen, og Comte brukte dette i flere betydninger, både erkjennelsesteoretisk, samfunnsmessig og etisk: det *virkelige* (motsatt det innbilte), det *nyttige* (motsatt det ørkesløse), det *sikre*, det *nøyaktige* og det *verdifulle* (Stigen 1994).


⁵ Thomas Robert Malthus (1766-1834) var en britisk sosialøkonom som hevdet at befolkningsutviklingen i verden ville ødelegge menneskehetens eksistensgrunnlag

Vitenskapens utvikling mot nytte

Comte mente at vitenskapene også er underlagt en lovmessig utvikling  kan danne oss et erkjennelsesteoretisk mønster i denne utviklingen, for vi kan iaktta at astronomien ble utviklet på matematikkens grunn; på astronomiens grunn utviklet fysikken seg. Kjemien ble utviklet på grunnlag av fysikken; og biologien og psykologien på grunnlag av kjemien. Som den høyeste vitenskapen regnet han sin egen vitenskap sosiologien, som han mente skulle hjelpe oss til å innrette det gode, positive, ordnede samfunnet – “skape en himmel her!” For i all sin tenkning var Comte innrettet mot at all vitenskap skal være nyttig: *Savoir pour prévoir pour pouvoir* (å vite for å forutse for å kunne). Han avviste dypere spekulasjoner om årsaker, krefter og tingenes vesen. Så lenge noe gjør nytte for seg, bør det godtas, mente han.

Denne skarpe nytteorienteringen og den overflatiske interessen for fenomenene slik de framtrer, gjør at positivismen som vitenskapsretning blir ukritisk. Og bestående oppfatninger blir således konserverte. Positivismens mange kritikere mener at denne vitenskapsretningen mangler en dagsorden for *analyse* av fenomener. Uten at vi analyserer fenomener under de framtredelesformene de har, vil vi aldri kunne komme til en egentlig forståelse (Skjervheim 1964).

En fallitt som satte spor

Og kanskje var det i sin oppgittethet over at menneskeheten var kommet til kort i sine bestrebelse  en rasjonelle, verdslige og opprørske Auguste Comte opphøyde seg selv til sannsiger, med en hang til å mystifisere sine egne tanker om alt positivt.

Dermed ble han på den ene siden en religionsstifter for en verdslig religion, som aldri fikk noen revolusjonerende utbredelse eller kraft, men som i vår tid snarere har endt opp som en kuriositet.

På den annen side begrenset hans vitenskapelige innsats seg til å grunnlegge en *grunn* sosiologi, som kom til å handle om å telle, måle og veie. Den fikk aldri den kraft til å skape et bedre liv for menneskene som den var tiltenkt. Slik sett ble vel ingen av prosjektene, stiftelsen av en ny religion og grunnleggingen av en ny vitenskap, sosiologien, noen stor suksess.

Religionsstifteren ble, sett med ettertidens øyne, mer eller mindre en fallitt. Men man kan

likevel ikke fraskrive Comte æren for å være sosiologiens grunnlegger. Og positivismen som vitenskapsretning lever i beste velgående innenfor flere fagtradisjoner. Selv om forbindelsen til Comte ikke lenger er så framtrædende, utgjør positivismen i dag den viktigste teoretiske retningen innenfor naturvitenskapene, og til dels også i samfunnsvitenskapene, f.eks. kvantitativt orientert sosiologi og statsvitenskap.

Det er interessant at positivismekritikken i seg selv er blitt et viktig teoretisk grunnlag for mange fag innen humaniora. Denne kritikken har flere elementer utover det som allerede er nevnt om manglende evne til å trenge bak fenomenene. Den framskrittstroen som ligger til grunn for positivismen, er rokket ved av historien selv: to verdenskriger og økte sosiale skiller i verden. Dessuten er positivismen gjenstand for en kulturkritikk som problematiserer dens konservering av makt til herskende kulturer, herskende kjønnsroller og herskende politiske regimer. I tillegg er positivismens anvendelse på samfunnsvitenskapens områder kritisert ut fra dens manglende perspektiver på forholdet mellom observasjon og påvirkning av det observerte, eller som Skjervheim uttrykker det: forholdet mellom “deltakar og tilskodar!” (Skjervheim 1976). Endelig bør det også nevnes at positivismens ensidige vektlegging av positive, målbare resultater som grunnlag for å treffe etiske valg blir kritisert fordi det fortrenger pliktetiske og sinnelagsetiske perspektiver på slike valg til fordel for rene nyttehensyn.

Det meste av denne kritikken tilhører tiden etter 1960, og den kommer ikke som man skulle tro i første rekke fra religiøst hold, fordi positivismen påberoper seg en type verdinøytralitet, eller fordi dens grunnlegger var ateist. Den kommer først og fremst fra kritiske, verdslig orienterte vitenskapsfolk. Men denne kritikken berører likevel ikke positivismen dens viktige plass i vitenskapene gjennom hundre år.

Det var en sentral plass på godt og ondt. Det gode var at den jaget mange troll ut av vitenskapenes skoger gjennom sin rasjonalitet. Det onde var dens mangel på grundighet og forutsetning for dypere analyse. Uansett har positivismen satt sine dype spor, særlig som vitenskapsretning. Og i så ulike fenomener som i Brasils flagg, i Bjørnsons hyllest til livet, og i Statistisk Årbok finner vi sporene av den.

8 “Alt er natur” – om naturalisme og materialisme som livssyn

Naturalisme

Begrepet naturalisme brukes i mange sammenhenger, blant annet om retninger i kunst og litteratur. Her skal vi imidlertid avgrense bruken av begrepet til det som handler om synet på virkeligheten slik det kommer til uttrykk i naturalismen som filosofi, som livssyn, som etisk retning og som vitenskapsretning.

I overordnet filosofisk forstand innebærer naturalisme det motsatte av idealisme. Naturalisten hevder at det bare er naturen som fins, ikke noe annet er virkelig. Naturalismen tilbakeviser derfor tanken om at vi må dele virkeligheten i to: i materie og ånd, og for menneskenes del i kropp og sjel. Likeledes avviser den at sjelen kan virke løsrevet fra kroppen. Naturalismen er derfor uforenlig med *dualisme*. Mot idealismens forestilling hevder naturalismen at åndsliv, tanker, ideer – alt som ikke er materielt – springer ut fra det materielle eller fra naturen. Den anser at menneskers sjelsliv er avhengig av kroppens celler, og at det derfor ikke finnes noe som kan forklares uten ved materielle forhold. Denne motsatsen til dualisme kalles *monisme* (gresk mono = enhet).

Når en slik forståelse gir seg uttrykk i en overordnet forståelse av livet på jorda, dets opprinnelse og formål, og i en forståelse av menneskets karakter, kan vi tale om naturalisme som livssyn. Og blant ulike utforminger av naturalistiske livssyn finner vi også materialismen, slik den har blitt formidlet som et bestemt ateistisk livssyn for millioner av mennesker som har levd og lever i kommuniststater der dette har vært “statsreligion”. De naturalistiske livssynene har som felles kjennetegn at de forklarer alle fenomener (også kultur og sjelsliv) ut fra naturlige og materielle forhold og lovmessigheter som kan sanses og vises fram konkret. De rommer ingen plass for metafysiske fenomener eller guder.

Den naturalistiske etikken er kjennetegnet av at den forsøker å utlede moral og normer ut fra naturen selv eller ut fra det naturalister kaller “de naturlige driftene våre”, og som de mener vi må godta som nyttige, slik som sult og selvoppholdelses- og seksualdrift. Dette innebærer at

man forsøker å kalkulere seg fram til det normative, hva vi bør gjøre, ut fra det deskriptive, hvordan vi mennesker er.⁶

Den vitenskapelige naturalismen har som grunnholdning at alt vi skal undersøke og forstå vitenskapelig, må ha som utgangspunkt at det fysiske univers i tid og rom er den eneste virkeligheten.

Naturalismen hadde sin glanstid i siste halvdel av 1800-tallet, i kjølvannet av de store politiske omveltningene i Europa og ikke minst i kjølvannet av de store vitenskapelige oppdagelsene. Men også naturalismens historie kan vanskelig trekkes opp uten å gå til en av de gamle grekerne vi allerede har nevnt før, nemlig Demokrit.

Forandring, bevegelse og mangfold

Demokrit (ca. 460-ca. 380 f.Kr.) utviklet en naturalistisk virkelighetsoppfatning når han sa at alt består av enten atomer eller tomt rom (se tidligere omtale av [Demokrit](#)). Også menneskenes kropp, og dermed til og med våre sanseorganer, består av atomer. Alt liv og alt som skjer i verden, skyldes at atomene er i forandring og bevegelse. Og det fins et mangfold av atomer. Når disse foranderlige og mangeartede atomene beveger seg og støter sammen, skaper dette årsak for alt som skjer, hevdet han. Men han frakjente ikke av den grunn oss mennesker vår fornuft. Fornuften gjør oss i stand til å erkjenne dette mangfoldet, disse bevegelsene og disse forandringene, og vi evner også å erkjenne alt det som skjer med oss selv som mennesker. Demokrit utviklet en etikk som hadde ro i sinnet som det fremste mål og middel. I ettertid kan det kanskje sies at sammenhengene mellom hans virkelighetsoppfatning, hans menneskesyn og hans etikk er vanskelig å spore. Og som vi husker, hadde han også en forestilling om eksistensen av høyerestående vesener, nemlig gudene på Olympen, selv om han hårdnakket hevdet at også de var laget av atomer.

⁶ Å slutte fra *er* til *bør* på denne måten blir kraftig kritisert av andre etiske retninger. Blant andre den Kant-inspirerte engelske nyttefilosofen (utilitaristen) *G.E. Moore* (1873-1958) kalte dette “*den naturalistiske feilslutning*”. Det “gode” kan ikke utledes analytisk av det deskriptive, fordi begrepet i sitt vesen er normativt, hevdet han.

Determinisme og fri vilje

Mellom Demokrit og 1800-tallets naturalisme finner vi en betydelig tenker, nemlig engelskmannen Thomas Hobbes (1588-1678). Han hadde god klassisk dannelse, og hadde studert både materialisten Demokrit, matematikeren Euklid og dikteren Homer. Og ikke minst var han kjent med tankene til sin samtids store renessansefilosof og statsmann, landsmannen Francis Bacon, som regnes som den første i rekken av engelske empirister. Hobbes var hans sekretær, og videreførte hans tanker. Begge levde i en tid da de store naturvitenskapelige og tekniske oppdagelsene begynte å forandre menneskenes liv på avgjørende måte.

Hobbes var opptatt av matematikk og geometri, og var overbevist om at mekanikken, slik den var utviklet av Galileo Galilei (1564-1642), ga svar på mange av tilværelsens gåter. Virkeligheten består av materie i mekanisk bevegelse som forårsaker fenomenene vi kan observere. Menneskets handlinger og tanker kan årsaksforklares ettersom ytre krefter påvirker og bestemmer det vi gjør og det vi tenker. Dette kalles *determinisme*. Hobbes mente at vår tenkning som sådan består av beregninger og kalkyler.

Mennesket er således ikke fritt i betydningen upåvirket. Men Hobbes forsøkte likevel å fastholde forestillingen om menneskets frie vilje, og han utviklet tanker om at vår frihet kan forenes med deterministiske virkelighetsoppfatninger. Deisten Hobbes hevder nemlig at vi – innenfor rammen av det som “den første beveger”, altså Gud, har satt i gang – ikke alltid er *forhindret* i å følge vår vilje. Fraværet av hindringer gir oss en slags fri vilje eller en handlefrihet, som vi kan ha mye eller lite av. Men selve viljesakten er likevel årsaksbestemt fra tidenes morgen.

Hobbes’ etikk utgjør en stor del av det store verket *Leviathan* fra 1651. Her drøfter han menneskenes utvikling fra en mer eller mindre vill naturtilstand der moralen var alles kamp mot alle for å overleve, basert på primitiv egoisme. Selv om selvoppholdelsesdriften og egoismen er menneskets drivkraft, finner vi ved hjelp av fornuften og erfaringene holdepunkter for å erkjenne at vi har behov for å lage oss en samfunnsautoritet (en *suverén*) som vi frykter og lystre ut fra erkjennelsen av at en slik pakt (covenant) tjener vår felles

interesse for å overleve. Samfunnspakten baseres derfor på naturretten, og har derfor forbindelse til vår innforståtte egennytte i naturtilstanden.

På den andre siden av Den engelske kanal levde det på samme tid en stor filosof, som vi har støtt på i kapittel 6 om rasjonalismen, Baruch de Spinoza (1632-1677). Spinoza hadde studert tankene til Bacon og Hobbes, og hans erkjennelseslære var grunnleggende sett rasjonalistisk. Men han regnes kanskje først og fremst som naturalist. Han var en av de mange som ble beskyldt for å være ateist. Spinoza beholdt imidlertid en formell gudstro som riktig nok passet dårlig inn både i forhold til hans jødiske bakgrunn og det kristne samfunnet han var omgitt av. Hans oppfatning av Gud og udødelighet er etter mange fortolkeres mening mer eller mindre jevngod med en intellektuell forståelse av naturen som helhet, ja, noen hevder han stod for en form for panteisme.

Ikke desto mindre var Spinoza tilhenger av en naturalistisk filosofi og psykologi. Han var også sterkt påvirket av de store og viktige vitenskapelige gjennombruddene som hadde skjedd, og var opptatt av å ordne verden i systemer etter mønster fra geometrien. Selv hans verk *Etikken*, som kom ut to år etter hans død, behandlet *alle* aspektene ved et naturalistisk livssyn, og ikke bare etiske aspekter som tittelen skulle tilsi.

Artenes opprinnelse

I 1859 kom verket som satte fart i naturalismens betydning både for andre halvdel av 1800-tallet og for ettertiden: Charles Darwins (1809-1882) *Artenes opprinnelse*. Darwin kom fra en familie som var unitarer, og han gikk i prestelære innenfor Unitarkirken,⁷ men skiftet studium underveis. I 1825 kom han i kontakt med materialistiske fritenkere i Edinburgh, og ble påvirket av dem. I lang tid etter sin berømte observasjonsreise slet han både med å få sine funn og teorier anerkjent og med å utforme dem. Men i 1859 kom så det store gjennombruddet med det nevnte verket. Her viser Darwin at livet på jorda har utviklet seg fra lavere livsformer, og at mennesket ikke er noe unntak. Mange religiøse forskere hadde inntil da akseptert ulike teorier om naturens utvikling, men nå var det et ufravikelig dogme som ble

⁷ [Unitarkirken](#) står for et livssyn der religionsutøvelsen i form av seremonier og riter understrekes som verdifull, mens den ikke stiller krav til medlemmene om troen på Gud. Derfor har den rekruttert både troende og agnostikere.

rystet i sine grunnvoller, og det var dogmet om at mennesket er annerledes enn dyrene fordi det er skapt av Gud. Darwins funn fikk store følger for synet på mennesket, og var kontroversielle også her i Norge helt fram til 1950-tallet. Med Darwins overbevisende funn var grunnlaget lagt for en naturalistisk forståelse av mennesket. Menneskeheten er og blir en del av naturen selv, slo han fast.

En annen viktig forestilling som darwinismen bidro til å tegne, var knyttet til selve utviklingslæren: Drivkraften bak utviklingen av alt liv er *transmutasjoner* med årsak i det *naturlige utvalg*. En ting var at utviklingslæren plasserte mennesket i naturen selv. Noe annet var at læren innebar naturalistiske forestillinger om lovmessige utviklingstrekk fra de lavere til de høyere livsformene. Denne læren om lovmessig utvikling skulle komme til å innvirke på videreutviklingen av positivismen (se kapittel 7), og den fikk mye å si for utviklingen av den historisk-dialektiske materialismen (se nedenfor).

“Mennesket er hva det spiser!”

Mens verken Demokrit eller Hobbes ekskluderte guder fra sin naturalistiske virkelighetsoppfatning, var det etter hvert ingen plass for guder i det livssynet som den tyske filosofen Ludvig A. Feuerbach (1804-1872) utviklet.⁸ Religion var Feuerbachs store interessefelt, og han gjennomgikk selv store forandringer i sitt forhold til religiøse spørsmål. I sin spede begynnelse som filosof var Feuerbach deist, men etter en kort panteistisk periode der han mente at mennesket ved sin død “oppløses i det allmenne”, forlot han enhver forestilling om guds eksistens. Han ble da først og fremst religionskritiker og religionsanalytiker, og utviklet omfattende teorier om religionenes *antropomorfske* karakter. Tankene hans er ikke ulike de vi seinere finner hos [Nietzsche](#). Feuerbach hevdet at i alle religioner til alle tider har menneskene skapt sine guder i sitt eget bilde, basert på sin egen livssituasjon og sine egne erfaringer. Gudene blir utstyrt med menneskenes ideelle egenskaper. Enhver gudstro er således uttrykk for menneskenes *selvkjærlighet*, sier Feuerbach. Men fordi gudene på denne måten blir uttrykk for menneskenes allmenne vesen, har den religiøse praksisen dermed også noe overskridende i seg blant menneskene.

⁸ Feuerbach startet som så mange på sin tid som elev av den store idealistiske filosofen Hegel, som regnes som dialektikkens grunnlegger. En av de andre elevene hos Hegel var Karl Marx, og Feuerbach og Marx hadde mange disputer, blant annet om religionens plass i samfunnet.

Religionsutøvelsen bidrar nemlig til å transcendere den enkeltes vesen til menneskehetens allmenne vesen, som blir symbolisert ved gudenes menneskelige egenskaper.

Religionsutøvelsen som selvkjærlighet er slik sett ikke forkastelig, hevder Feuerbach, fordi den bidrar med noe mer enn bare å uttrykke falske forestillinger om guder som ikke fins.

Men Feuerbach utviklet sin filosofi om religioner enda lenger. I sine forelesninger om religionens vesen i 1851 hevdet han en rein naturalisme. Her sier han at alt, også menneskers fornuft, er et produkt av materielle omstendigheter. Han går kraftig i rette med all filosofisk idealisme med spisformuleringen: "Mennesket er hva det spiser!". Mennesket er et dyr i naturen som andre dyr, og all vår etikk bygger på egoisme og naturlig selvoppholdelsesdrift.

Dialektisk materialisme og oppjøret med vulgærmaterialismen

I vitenskapen var det visse motsetninger mellom naturalister som søkte forklaringsmodeller i *fysikken* i tradisjonen etter Hobbess' mekaniske og matematiske årsaksforståelser, og de som stod for mer dynamiske og "levende" forklaringsmodeller som var hentet fra *biologien*. Begge retningene var på et vis materialistiske, fordi de regnet materien som det grunnleggende og egentlige stoff i tilværelsen. Men tilhengerne av mer biologisk orienterte forklaringsmodeller regnet den "døde" mekanikk som en primitiv og vulgær forståelse. En av dem som fremmet en slik kritikk, var mannen som utviklet den dialektiske materialismen, tyskeren Friedrich Engels (1820-1875). Han ble mest kjent som Karl Marx' politiske parhest, men hadde som filosof utviklet en ontologi, eller iallfall en lære om *tilværelsens generelle utvikling*, som var basert på en forening av idealistisk dialektikk⁹ og den naturalistiske materialismen. Også Darwins utviklingsteori fikk etter hvert stor betydning for hans tenkning.

På mange måter utgjør Engels' teorier et livssyn, med stor vekt på det nevnte ontologiske utviklingsperspektivet. Han hevdet at verden utvikler seg på alle områder: det fysiske, det

⁹ Hegel stod for en *idealistisk* dialektikk som hadde røtter tilbake til Platon. Kort framstilt er det en teori om hvordan vår forståelse av virkeligheten kan ses som en utvikling eller en prosess av forskjeller, sammenhenger og motsigelser. Forståelsen fanger det samspillet (dialektikken) som også kan avdekke virkeligheten i sin vorden. En slik forståelse på idéplanet skulle man tro lå langt unna naturalistenes og materialistenes forståelse og interessefelt. Men selve tanken om motsigelsers brytning og innvirkning på nye trinn i utviklingsprosesser vakte interesse hos Marx og Engels og en rekke andre som gikk i Hegels skole.

organiske, det bevissthetsmessige, det sosiale og økonomiske og det kulturelle og historiske området. I all denne utviklingen er det vekselvirkninger mellom områdene og mellom utviklingsnivåer på de ulike områdene. Det høyere nivået bygger på det lavere, og det høyere nivået kan ikke reduseres til det lavere. Det handler om allmenne utviklingslover, mente Engels, der vekselvirkningen (dialektikken) medfører trinnvise sprang i utviklingen. Han anvendte den samme forklaringsmodell på naturen som på samfunnet, og hans såkalte naturdialektikk har vært gjenstand for stor uenighet blant hans etterfølgere i den dialektisk-materialistiske tradisjonen.

Historisk-dialektisk materialisme

Det var særlig på det sosiale, økonomiske og kulturelle og historiske området at Friedrich Engels traff Karl Marx på hjemmebane. De to utviklet i nært samarbeid det de kalte den historisk-dialektiske materialismen. Deres tanker utviklet seg til en meget omfattende og helhetlig teori om menneskesamfunnets historie, dets aktuelle tilstand og framtidige utvikling, slik det i nærmest poetisk kortversjon kommer til uttrykk i *Det kommunistiske manifest*. Her heter det blant annet:

“Historien om ethvert samfunn inntil denne dag er historien om klassekamp. Fri og slave, patrisier og plebeier, baron og livegen, landsborger og svenn. Kort sagt, undertrykkere og undertrykte har stått i stadig motsetning til hverandre, har ført en uavbrutt, snart skjult, snart åpen kamp, en kamp som alltid har endt enten med en revolusjonær omdannelse av hele samfunnet eller med de kjempende klassers felles undergang Hele samfunnet deler seg mer og mer i to store fiendtlige leirer, i to klasser som står rett overfor hverandre, bursjoasi og proletariat.”

Lenger ute berører de også religionens rolle i klassesamfunnet:

“(bursjoasiet) har med ett ord i stedet for den med religiøse og politiske illusjoner tilslørte utbytning satt den åpne, uforskammede, direkte tørre utbytning. Det har trukket helgenklærne av alle hittil ærverdige og med from ærefrykt betraktede virksomheter. Det har gjort legen, presten, poeten, vitenskapsmannen til sine betalte lønnsarbeidere.”

Og de berømte sluttordene er:

“Proletarer i alle land, foren dere!”

Det er ingen overdrivelse å si at tankene til Marx og Engels kom til å utvikle seg til et allment, verdslig livssyn som i utbredelse og fordypning skulle komme til å bli blant verdens mest kjente. Jeg sikter da til at disse skriftene ble pensum for millioner av unge mennesker over hele kloden i det tjuende århundre gjennom at marxismen ble en type “statslivssyn” i de aller fleste land med kommunistisk styre.

Men den historisk-dialektiske materialismen kan ikke forstås uten å trekke inn de tidlige tankene til Karl Marx (1818-1883). Allerede i sine ungdomsarbeider var Marx farget av den dialektiske tradisjonen som var formidlet av Hegel. I menneskesyn var Marx sterkt kritisk til det reduksjonistiske og etter hans syn nærmest vulgære menneskesynet som enkelte naturalister, blant andre Feuerbach, hadde formidlet, nemlig å se på mennesket som et dyr blant andre dyr. Marx så mennesket som et aktivt skapende vesen, som bar i seg potensial til å beherske naturen og bli frigjort fra de begrensende og undertrykkende handlingsrom som var skapt av naturen selv og av menneskeskapte sosiale forhold. Alt som ung analyserte han menneskets forhold til arbeid og utviklet sine teorier om fremmedgjøring. Menneskets bevissthet forkvakles av at det berøves fruktene av sitt arbeid. Det ser ikke meningen og sammenhengen i sin skapende virksomhet, men blir fremmed for seg selv og sin rolle i arbeidsprosessene.

Gjennom sine analyser av samfunnenes politiske og økonomiske utvikling, særlig hans store empiriske verk om kapitalismens utvikling i det nittende århundre, *Kapitalen*, mente Marx å kunne avdekke dialektiske lovmessigheter i den historiske utviklingen. Disse tankene var i samsvar med Engels’ syn på historiens dialektikk. Historien ble sett på som en historie om klassekamp, der sosiale lag av folket stod i bestemte relasjoner til arbeidsprosessene, og dette innvirket på politiske prosesser og maktforhold i samfunnet. Samtidig utviklet produksjonsmidlene seg trinnvis til høyere nivåer som gjorde at menneskenes bevissthet endret seg med endringene i arbeidets karakter. Alt synes å utvikle seg i dialektiske trinn, der

slavesamfunnet ble erstattet av føydalsamfunnet, føydalsamfunnet av kapitalismen; og kapitalismen ville i nær framtid bli erstattet av sosialismen, forstått som arbeiderklassens herredømme i industrisamfunnet.

En side ved dette synet på menneskesamfunnet er erkjennelsen av hvordan de materielle forhold påvirker politiske og bevissthetsmessige forhold på en dialektisk måte. Men det har et annet særlig trekk. Jeg sikter da til den innebygde *historisisme* som ligger i troen på historisk lovmessige utviklingstrekk. En ting var at Marx og Engels fant visse empiriske holdepunkter for at utviklingen opp til deres egen samtid kunne forstås etter bestemte skjemaer, selv om mange historikere vil si at de her presset virkeligheten inn i sitt skjema. En annen ting er å gi dette skjema gyldighet for framtidige utviklingstrekk med et normativt innhold. Jeg tenker da på deres kullsviertro på at sosialismen *med historisk nødvendighet* ville seire over kapitalismen, og at den videre utvikling ville føre fram til det kommunistiske, klasseløse og statsløse paradiset etter sosialismen. De trodde i sannhet på en vakker drøm om å “skape en himmel her!” For mennesket vil i dette samfunnet frigjøres fra arbeidets slavepreg. Enhver skal yte etter evne og få etter behov.

Nå må det tilføyes at Marx i liten grad brukte spalteplass på sitt kommunistiske Utopia. Men i den marxistiske historieoppfatningen finner vi innebygd en tro på at historien har en mening eller et gitt, nedlagt formål. Mange kritikere hevder at dette er noe historien selv ikke gir holdepunkter for, og at denne troen derfor bare er en ny metafysisk forestilling, som på mange måter har likhetspunkter med den historisisme som er innebygd i den hebraisk-kristne religiøse utviklingslære fra syndefallet, via frelsen til en framtidig gjenforening av himmel og jord.

Det ligger også en interessant spenning mellom den unge og den eldre Marx, som har gitt opphav til seinere disputer og kamper innad i marxistiske grupperinger. Det er motsetningene mellom den politiske optimisten og den deterministiske materialisten Karl Marx. Politikeren er på linje med hans egne ungdomsskrifter, der han ser mennesket som skapende og villende. De undertrykte kan gjøre opprør, de kan overskride de materielle forholdene de lever under. De kan kjempe her og nå mot undertrykkelsen, og kan selv

påvirke når tiden er moden for en samfunnsomveltning eller en revolusjon. Når viljen som fri vilje på denne måten blir tillagt avgjørende vekt, kalles dette *voluntarisme*. Den deterministiske materialismen finner vi i *Kapitalens* analyser av hvordan produksjonskreftene med nødvendighet fører til bestemte politiske tilstander og bevissthetsnivåer. Det er den rene naturalismen som her skinner igjennom i en forestilling om at alt er bestemt av materien. Samfunnets materielle grunnlag, økonomien, er bakgrunn for og årsak til alt som skjer. Dette kalles også for *økonomisme*. Denne motsetningen mellom voluntarisme og økonomisme avspeiles for så vidt også i forståelsen av marxismen som *livssyn og verdensanskuelse* på den ene siden og som politisk-økonomisk *metode* for å analysere samfunnet på den andre siden.

Kritisk marxisme

Det er mange som har fulgt opp den marxistiske filosofien, og særlig interessante er de som innenfor den marxistiske tradisjonen har rettet kritikk mot sider ved marxismen selv. I rimelig god avstand til den politiske kommunismen hos Lenin i Sovjetunionen og Mao Ze Dong i Kina og deres etterkommere finner vi europeiske intellektuelle marxister, for eksempel Frankfurterskolens filosofer. Jeg skal her kort trekke fram en teoretiker fra denne skolen som kritisk har gått inn på marxismens virkelighetsoppfatning på grundig vis, nemlig Theodor Adorno (1903-1969). I verket *Opplysningens dialektikk* fra 1947, som han skrev sammen med Max Horkheimer, tar han utgangspunkt i at de store framskrittene innen vitenskap og teknologi har frigjort mennesket til herredømme over naturen. Og dette er et uhyre viktig steg i sivilisasjonens utvikling. Men mennesket er selv en del av naturen, og naturbeherskelsen slår derfor tilbake på mennesket selv. Der naturen før tvang oss, tvinger nå samfunnet oss, slik at framskritt og opplysning gjør oss til slaver av våre egne framskritt. Det moderne samfunn er blitt et instrument for herredømme. Og vi kan ikke komme videre uten å gjenfinne oss selv som deltakere i naturen. Som makthavere utenfor naturen oppnår vi bare en illusorisk frigjøring.

Dette henger igjen sammen med vår rolle som deltakere og språkbrukere i samfunnet. Samfunnsfenomenene er vi ikke tilskuere til, vi er aktive deltakere. Gjennom vår *identifisering* av fenomenene i språklige begreper overser vi at virkeligheten er mer enn det som gripes av begreper. Rasjonaliteten eller fornuften som kommer til uttrykk gjennom vår begrepsbruk, er ikke den direkte inngangen til å erkjenne virkeligheten, mener Adorno, og dermed bygger

han en forbindelse mellom den marxistiske tradisjonen og rasjonalismens og empirismens erkjennelsesteori, som vi omtalte i kapittel 5.

Adorno mener at vi kritisk må søke å *overskride* de begrensningene fornuften og begrepsbruken setter når vi ønsker å fange en dypere forståelse av tingenes vesen. Dermed sprenger han noen av de fundamentale grensene mellom den naturalistiske materialismen og den idealistiske dialektikken.

Gjengangere og oppdagelsen av det ubevisste

Som vi har sett, satte naturalismen sine spor i samtiden, og sporene har virket inn på ettertiden, i filosofien, i politikken og i vitenskapen.

Men den har også i dypere forstand virket inn på vår kulturelle selvforståelse. Og her kan vi ikke komme utenom en god målestokk på nettopp det, nemlig Henrik Ibsens dramaer. Ibsen hadde god kjennskap til sin samtids tenkning på flere områder: den filosofiske naturalismen, de politiske brytningene og den erkjennelsesmessige revolusjon som lå i psykologiens gjennombrudd.

Går vi til vår store dikter, kommer dette til uttrykk i disse linjene fra "Gjengangere":

Fru Alving: . . . Det er ikke bare det, vi har arvet fra far og mor, som går igjen i oss. Det er alleslags gamle avdøde meninger og alskens gammel avdød tro og slikt noe. Det er ikke levende i oss; men det sitter i allikevel, og vi kan ikke bli det kvitt. Bare jeg tar en avis og leser i, er det liksom jeg så gjengangere smyge imellem linjene. Der må leve gjengangere hele landet utover. Der må være så tykt av dem som sand, synes jeg. Og så er vi så gudsjammerlig lysredde allesammen.

Pastor Manders: Aha, – der har vi altså utbyttet av Deres lesning. Skjønne frukter i sannhet! Å, disse avskyelige, opprørske, fritenkerske skrifter!

Naturalistiske påvirkningstrekk kan vi også finne i den forståelse av den menneskelige psyke som ble utviklet av Sigmund Freud (1856-1939). Jeg skal ikke her gå inn på psykoanalysens mange sider, men dvele litt ved dens menneskesyn. For hos Freud er det gjennomgående at det ikke er bevisstheten eller det bevisste subjektet som primært er det styrende for

mennesket. Tvert om er mennesket i stor grad drevet og styrt av noe ubevisst. Vi fortrenger bevissthet. Vi har også motstand mot bevissthet. Og i stor grad er vi oss ikke bevisst *at* vi fortrenger, og *at* vi har en slik motstand. Både førbevisste tilstander, drømmer og fortrent bevissthet bestemmer hvordan vi bearbeider vår erkjennelse av oss selv og verden omkring oss. Dette som ligger utenfor bevisstheten, blir – kanskje i større grad enn vår bevissthet – styrende for det vi gjør, sier og mener. Iallfall spiller det en større rolle enn hva vi selv tror eller er bevisste om. Men Freuds teorier rommer også håp. For gjennom bevisstgjøringsprosesser kan vi utvide våre handlingsrom for bevisste handlinger.

I det vesentlige bygger Freud på et grunnleggende naturalistisk syn når han hevder at mennesket som vesen er styrt av noe utenfor sin egen bevissthet. Disse kreftene oppdaget Freud gjennom naturalistiske metoder og plasserte dem inn i naturalistiske forklaringsmodeller og paradigmer. En del av de tilstandene han avdekket, navnga han med begreper hentet fra gresk mytologi – for eksempel “ødipuskomplekset” som begrep for hat-kjærlichkeit til egen mor.

I sin tid var dette epokegjørende erkjennelser som mange var opptatt av å få kjennskap til. Hva styrer mennesket? Dette var det store spørsmålet som naturalismen inkludert psykoanalysen pretenderte å besvare. Ibsens fru Alving har en følelse av at styrende krefter smyger seg på henne, men hun er samtidig opptatt av at disse kreftene vil sprekke som troll i sollys, bare vi ikke var “så gudsjammerlig lysskye, alle sammen.”.

Erkjennelsen av erkjennelsen

Mange naturalister har vært opptatt av erkjennelsesteorier. Hvordan kan mennesket med sine naturlige sanser fange og forstå en naturlig virkelighet som det selv er en del av? Dette har opptatt de aller fleste av dem som jeg har nevnt i dette kapitlet, fra Demokrit til nymarxister som Adorno. Det bør også tilføyes at amerikanske vitenskapsfolk i 1930- og 1940-åra, både representanter fra den rene naturvitenskapen og samfunnsvitere som pedagogen og humanisten John Dewey (1859-1952), var orientert mot naturalistiske erkjennelsesteorier.

Dewey hadde en sterk tro på at dynamisk vitenskapelig avdekking av fenomener ville bringe menneskeheten framover i moderniteten. I sin teori om *pragmatisk instrumentalisme* hevder han

at virkeligheten er kjennetegnet av problemsituasjoner som kan løses gjennom erkjennelse. Når vi kan komme med påstander som vi er berettiget til å hevde er sanne, er disse instrumenter for å løse problemene, og problemsituasjonen er dermed endret, og vi har beveget oss på en framgangsrik og pragmatisk måte til et nytt og høyere nivå av erkjennelse. Det finnes ingen sannhet eller noen erkjennelse som er løsrevet fra posisjonen og den aktive deltakelsen til den som erkjenner, hevdet han (Dewey 1922).

Ganske moderne utgaver av erkjennelsesteori i den materialistiske tradisjonen finner vi ellers i arbeidene til de to australske filosofene John J.C. Smart (1920-) og David Armstrong (1926-). De har, som Adorno, mye fokus på materialistisk identitetsteori, men disse to har gått i en annen retning enn Adorno, som var mer udogmatisk og dristig i sitt forhold til sitt utgangspunkt i naturalisme og materialisme. Smart forsvarer den opprinnelige naturalismen i en erkjennelsesteori som han kaller *fysikalisme*. Den går i korthet ut på at det vi påstår at vi kan erkjenne bare gir oss mening når vi kan oversette det til påstander som vi kan observere som realistiske fenomener, det vil si i form av fysiske gjenstander og fysiske handlinger. Armstrong har utviklet en naturalistisk erkjennelsesteori, som legger vekt på en *realistisk* oppfatning av forholdet mellom det særegne og det allmenne. Han forsøker i denne teorien å forklare hvordan mennesket på en realistisk måte er i stand til å erkjenne allmenne trekk uten først å måtte observere det særegne. For eksempel kan vi erkjenne allmenne trekk ved kvinner eller menn i sin alminnelighet uten å gå via en og en mann eller en og en kvinne som særegne fenomener.

Felles for alle disse tenkerne er at de opererer innenfor en verdslig tradisjon når det gjelder å forklare og forstå det vanskelige spørsmålet om hvordan vi mennesker erkjenner virkeligheten – innbefattet hvordan vi erkjenner vår egen erkjennelse som en del av denne virkeligheten.

I dagens samfunn møter vi en vulgær naturalisme, når vi for eksempel i debatter om kjønnsroller opplever at debattanter henviser til *naturen* som et argument for å opprettholde de tradisjonelle kjønnsrollene. Disse kjønnsrollene er etter mitt syn overveiende menneskeskapte, kulturelterte forhold. Det samme er tilfelle i debatten om homofili, der noen med referanse til “det naturlige” går så langt som å ta til orde for å behandle homofile og

lesbiske for deres legning. Det fins også eksempler på at etiske standpunkter fremmes med referanse til hva som er “naturlig”, der man lett vint slutter seg til normer ut fra tingenes tilstand, altså slutter fra *er* til *bør*.

Etter mitt syn har dette lite å gjøre med naturalismen som livssynsretning. Snarere er det uttrykk for en delvis metafysisk *oppfatning* av naturen, som ikke har rot i naturen selv. De aller fleste naturalister, både blant dem som er trukket fram her, og aktuelle forskere som står i en naturalistisk tradisjon, enten de arbeider med bioteknologi eller genforskning, har som utgangspunkt at mennesket i sitt møte med kulturelle, bevissthetsmessige og etiske forhold har handlingsrom for valg. Vår erkjennelse av virkeligheten er, som Adorno hevdet, ikke upåvirket av at vi er en *deltaker* i naturen. Denne deltakelsen gir oss frihet, for de færreste med et naturalistisk livssyn vil i dag stå inne for å redusere mennesket til et determinert produkt av naturen, slik Hobbes og Feuerbach delvis i sin tid gjorde.

Del II Din tanke er fri!

9 Trosfrihet utvikles i “Den nye verden”

Rasjonalismen, eller troen på den menneskelige fornuft, skjøt fart blant franske og engelske tenkere. Og med emigrasjonen nådde den også det som ble mange trosavvikeres tilfluktssted fra tidlig på 1700-tallet, nemlig Nord-Amerika eller “Den nye verden.”. Som nevnt i kapitlet om rasjonalismen, var mange av disse tenkerne deister.

En av de mest sentrale deistiske rasjonalistene var forfatteren av den amerikanske uavhengighetserklæringen fra 1776, Thomas Jefferson (1743-1826), som ble USAs tredje president. Med sin allsidige viten som spente fra arkitektur via språk til naturvitenskap og filosofi, kom han i tett kontakt med tenkere fra det engelske intellektuelle miljø, særlig Isaac Newton og John Locke, og franske tenkere som Montesquieu. Jefferson var blant annet ambassadør i Paris en periode. Disse opplysningsfilosofenes¹⁰ innsikt i naturen, i menneskets bevissthet og i folkenes rett til å verne sine rettigheter mot tyranner og undertrykkere, inspirerte Jefferson både i hans egen intellektuelle tenkning og i hans politiske praksis i den amerikanske revolusjonen. Han så på opplysning som “fellesskap av vitenskap og filosofi, innsats for kunsten, for utdanning, fremskritt og rasjonalitet” (Pharo 1994).

Det er særlig på to områder vi her skal trekke inn Jeffersons mangslungne innflytelse på ettertiden: hans innsats for religionsfriheten og hans utvikling av tenkningen om menneskerettigheter for øvrig. Han hadde i tillegg et epokegjørende syn på folkets suverenitet i forhold til makthavere og et utviklet syn på maktfordelingsprinsippet, men det faller utenfor denne boks tema.

Religionsfrihet

Jeffersons syn på religionsfrihet kom til uttrykk i *Bills for Religious Freedom* (1787) og var resultatet blant annet av de store reformene han hadde deltatt i i delstaten Virginia. Her finner vi den klassiske argumentasjonen for den frie tanke, nemlig at enkeltmennesket har en *naturlig*

¹⁰Opplysningsfilosofien var en bred åndsstrømning i Europa på 1700-tallet. Perioden kalles opplysningstiden, og hadde bakgrunn i de store naturvitenskapelige oppdagelsene på 1600-tallet. Dens særtrekk var empirisme i erkjennelsesteorien, en kombinasjon av deisme og materialisme i ontologien, antroposentrisme i menneskesyn og naturalisme i moralfilosofien.

rett til å tenke og tro hva det vil. Enhver har selv sin tro og sine tanker, og har derfor også rett til å tro og tenke annerledes enn andre. Intet majoritetspress, slett ingen despot eller overhode og ingen stat kan tillate seg å kontrollere menneskers tro.

Vi kan se utviklingen av dette prinsippet i lys av at USA i stor grad ble befolket av religiøse minoriteter fra Europa. De hadde konkret erfaring med religiøs undertrykkelse fra de landene de forlot. Men samtidig havnet de alle i gjensidig avhengighet i en ny stat, og oppdaget at naboen kanskje tilhørte en annen kirke og en annen tro enn dem selv. Og i et land av katolikker, lutheranere, metodister, kvekere, unitarer, ortodokse og sekulære jøder, og innimellom også en og annen fritenker og en og annen muslim, ville motsetningene ført til det totale kaos om ikke det ble etablert en grunnleggende religionsfrihet med en religionsnøytral stat, og med årene også en religionsnøytral offentlig skole.

Menneskerettigheter

Jeffersons andre bidrag til ettertiden var hans videreutvikling av menneskerettighetene. Med sitt deistiske utgangspunkt formulerte han likhetsprinsippet med en tydelig, men i utgangspunktet kristen begrunnelse: at alle er *skapt* like. Som liberal demokrat var han ikke her først og fremst opptatt av resultatlikhet, men av at alle har likt verd. Han talte mot slaveriet, men holdt selv slaver, så teori og praksis hang ikke alltid helt i hop.

Det var imidlertid noe grensesprengende ved hans tanker om menneskerettighetenes kilde, som kom til å bety mye også for humanismen. Rettighetene til liv, frihet og streben etter lykke så Jefferson på som noe som var i pakt med naturens lover, som noe frigjørende, som noe individet kan påberope seg for egen utfoldelse, noe vi har frihet *til*. Og her videreutviklet han John Lockes tenkning om det samme. Locke begrunnet menneskerettighetene med behovet for å beskytte enkeltmennesket mot undertrykkelse og krenkende bruk av autoritet, en frihet *fra* krenkelse. Frihet *fra* og frihet *til* er begreper som stadig er tema i tenkningen rundt menneskerettighetene, og som derfor også utgjør tankegods for ettertidens humanisme.

De verdslige livssyns stilling i USA

De verdslige livssyn hadde ikke mange representanter blant dem som utvandret til Amerika, men vi finner tre grupper. Den ene var enkeltstående intellektuelle fritenkere, som nok fantes også blant de tidlige bosettere. Utover på 1800-tallet ble *Unitarkirken* etablert i USA. Dens hovedidé var å beholde sentrale etiske idealer og kirkelige seremonier som et tilbud til alle, uansett tro eller ikke tro, og den hadde også mange agnostikere som medlemmer. En tredje gruppe var *Ethical Society*, som det var mange som søkte til, særlig sekulære jøder og engelske rasjonalister. Enheter av *Ethical Society* ble først og fremst etablert på den amerikanske østkysten. De definerte seg som en slags “church”, og møttes på søndagene til samling for voksne og søndagsskole for barna, og arrangerte seremonier ved fødsel, inngang til voksenlivet, bryllup og død. De var ellers ateister og agnostikere og hadde etisk engasjement som hovedbudskap. Og både Fritenkerne, Unitarkirken og *Ethical Society* fins fortsatt innen det mangfoldige amerikanske samfunnet, og alle tre gruppene har i dag forbindelse til Det humanistiske verdensforbundet.

Disse verdslige livssynene hadde aldri kunnet etablere seg og virke i det amerikanske samfunnet med sine dominerende og sterke religiøse innslag med mindre *Bills for Religious Freedom* hadde satt standard for enkeltmenneskets rett til tro og ikke-tro. Men selv om Jeffersons innsats historisk sett var av uvurderlig betydning for religionsfriheten som prinsipp – også i seinere menneskerettighetstenkning – kom de religiøse strømningene såpass sterkt til uttrykk i USA at selv konstitusjonen, som Jefferson førte i pennen, henviser til at “alle av sin skaper (min uthevelse) er utstyrt med visse uavhengelige rettigheter.”

Seinere kom “in God we trust” på dollaren, og referansen til Gud var og er gjennomgående i de politiske seremoniene, i retterganger og i samfunnet for øvrig i USA. Mange kaller da også nasjonen “Gods own country”. Jeffersons deisme dannet slik sett en felles konsensus for majoriteten av alle religiøse (både kristne og ikke-kristne). Imidlertid innebar og innebærer fortsatt dette en underkjennelse av ikke-troendes likestilte plass i amerikansk samfunnsliv. De har opplevd og opplever yrkesforbud til lærerstillinger, trakassering i vitneboksen og eksklusjon fra deltakelse i så ulike aktiviteter som speiderbevegelsen og politikken.

Ingersoll og forsvaret av den sekulære staten

Robert G. Ingersoll var en amerikansk forfatter og jurist som virket på andre halvdel av 1800-tallet. Han hadde stor innflytelse i politikken. Hans eget livssyn var deistisk, noen vil hevde på grensen til agnostisisme. Men framfor alt var han en erklært fritenker og tilhenger av den filosofiske rasjonalismen. Som rasjonalist kom han med til dels sterke og agitatoriske angrep på ortodoks kristendom. Og disse angrepene vakte oppsikt i et land som hadde store og innflytelsesrike grupper med dogmatisk og fundamental troskap mot Skriftens ord.

På hans tid slet den amerikanske politikken med å forene en sterk religiøsitet i befolkningen med den livssynspolitikken som i Jeffersons ånd skulle sikre religionsfrihet for alle grupper. Ingersoll kom til å spille en viktig rolle for å fremme også ikke-troendes rettigheter, noe som har gitt ham plassen som en stor stjerne blant dagens amerikanske verdslige livssynsorganisasjoner. Kampen for en sekulær statspolitikk på alle områder var en av hans brave innsatser, selv om hans kamp ikke førte til de resultatene han ønsket.

Det var særlig forestillingen om at en straffende gud ville hevne menneskers synder på de mest grusomme vis, han argumenterte sterkt imot. Intoleransen og hegemonibestrebelsene blant de ortodokse, som gjorde seg gjeldende i andre halvdel av det nittende århundre, stod i ferd med å undergrave Jeffersons konsept om fredelig sameksistens mellom ulike trosretninger. Imidlertid hadde han stor sans for religiøse grupper som opererte med en tilgivende og kjærlig Gud.

Hans egen parole var preget av troen på den frie tanke: *å tenke selv*. Og han ga klart og tydelig uttrykk for at han mente at gudstroen var menneskeskapt. "En ærlig Gud er menneskets fineste verk," uttrykte han. Ingersoll fikk betydning også utenfor USA. I 1883 oversatte Bjørnstjerne Bjørnson, som da selv var blitt fritenker, et utvalg av hans tekster til norsk og publiserte det under tittelen: *Tænk selv!* (Ingersoll 1883).

Ingersoll fikk først og fremst betydning som rasjonalist i samtidens brytninger mellom rasjonalisme og de religiøse motreaksjonene som utviklet seg mot denne rasjonalismen. Denne utviklingslinjen finner vi også igjen i kjølvannet av de borgerlige revolusjonene i

Europa: Nye statsdannelser som verner menneskets trosfrihet, møtes med en religiøs motreaksjon som truer den frie tanke.

10 Laïcité – forsvaret for sekularisme i skolen

Den franske revolusjon i 1789 førte til en ny konstitusjon i 1791. Den slo fast at det skulle herske full tanke- og trosfrihet i den nye staten. Det het også at den offentlige undervisningen skulle sikre dette. Bakgrunnen for denne omveltningen var at de franske borgerne hadde vært tvunget til å godta adelens politikk, som hadde vært utformet sammen med en sterk og reaksjonær katolsk kirke. Mange borgere i katolske land opplevde på den tiden at de var underlagt et religiøst diktatur, som var like forhatt som den rike adelen. I allianse med statsoverhodene kunne Kirken stoppe det intellektuelle åndsliv, de kunne utøve kirketukt og pålegge sine undersåtter de mest vanvittige krav om underkastelse under autoriteter. Det var nok mer Kirken og dens privilegerte klerikale stand som var gjenstand for hat enn det var gudstroen som sådan. Men ånden fra den franske revolusjon var entydig: Frihet til tro og tanke var en menneskerett og et privat anliggende. Og det som utviklet seg i Frankrike, der kanskje innslaget av fritenkere, deister, agnostikere og ateister var større enn i nabolandene, var derfor av stor betydning også i de katolsk-dominerte nabolandene Belgia, Spania, Italia og flere andre.

Revolusjonens grensesprengende tankegods ble likevel moderert etter at Napoleon I, som selv hadde deltatt i revolusjonen, bokstavelig talt lot seg utnevne til keiser i 1804. Han ble enig med paven om å tolke de nye prinsippene på en måte som ikke kunne føre til konflikter mellom kirke og stat; det meste forble som før. Men i 1816 ble det innført en plikt for alle kommunene i Frankrike til å tilby en grunnskoleutdanning, og denne måtte nødvendigvis følge grunnloven. Fra 1833 ble de offentlige skolene garantert og kontrollert av staten, men Kirken fikk lov til å drive private skoler. Den nye revolusjonen i 1848 kunne skapt nye reformer, men i stedet kom det en motreaksjon året etter med en monarkistisk valgseier, der den første keisers nevø, Napoleon III, formelt ble valgt til president, men 3 år etter gjorde statskupp og ble keiser. Disse hendelsene innebar et tilbakeslag for skolereformene.

Det store stridsspørsmålet kom i første rekke til å handle om hvorvidt og hvordan Kirken skulle spille en aktiv rolle i den religiøse og moralske oppdragelsen (“l’enseignement”) av

skoleelevene. Striden handlet i mindre grad om resten av undervisningen (“l’instruction”). I 1850 gikk de store åndskjempene med Victor Hugo i spissen mot monarkistenes forsøk på å gi Kirken en særrett til å lede den åndelige og moralske oppdragelsen i den offentlige skolen. Men de vant fram bare i en viss grad. I 1867 inngikk Napoleon III en ny avtale med paven i Roma, der den sekulære skolepolitikken ble ofret for andre maktpolitiske hensyn. Kirken skulle få sin spesielle rolle ivaretatt etter denne avtalen, både i form av et fortsatt ansvar for “l’enseignement” i de offentlige skolene, og særlig i form av retten til å starte og drive private skoler.

Reaksjonene lot imidlertid ikke vente på seg. Noen få år seinere, i 1871, underskrev 400 000 franske borgere kravet om “La laïcité”.¹¹ Dette var turbulente tider i fransk politikk, og Pariserkommunen stilte det ultimative krav om å skille stat og kirke. I 1870 falt det andre keiserdømme, og den tredje republikk ble en historisk realitet. I de etterfølgende 1870-årene kom den franske skolen til å bli en kamparena, fordi laïcité i skolen ble en kampsak for de kreftene som også krevde at Frankrike skulle bli republikk, og at Kirken skulle skilles fra staten.

Skolen, religionen og den tredje republikk

Skolen ble et sentralt politisk felt i den tredje republikk. Jules Ferry ble undervisningsminister for den nye republikken. Regjeringen fremmet straks en rekke lovforslag for å skille stat og kirke, og Ferry fikk æren av å starte prosessen med å kaste Kirken ut av de statlige universitetene og presteskaper ut av oppdragsfagene i grunnskolen. Det ble gjennomført en rekke andre undervisningsreformer, blant annet fikk jenter for første gang rett til offentlig skolegang (i form av egne skoler) i denne perioden, og middelskolen ble satt i gang. Innenfor disse nye tilbudene var det laïcité-politikken som ble satt ut i livet. I 1882 opprettet man egne statlige, livssynsneutrale tilsynsorganer for de kommunale skolenes moralske og åndelige undervisning, og Kirken måtte trekke seg ut – nå også der Kirken på tross av lovene hadde rådet grunnen fordi ingen lokale laïcister hadde kastet den ut av skolen. I 1886 ble den

¹¹ Laïcisme eller laïcité (av adjektivet laïque) er et uttrykk som ikke er så lett å oversette til norsk, men innholdsmessig betyr det at en verdslig, sekulær ramme for utdanning og oppdragelse er en forutsetning for at alle skal få ivaretatt sin tros- og tankefrihet. Uttrykket er mest knyttet til en skole uten religion, men det brukes også om livssynsneutralitet i fengsler, på sykehus, i militæret, osv.

offentlige skolen lovmessig erklært som sekulær. Men ikke før i 1905 kom det endelige og formelle skillet mellom stat og kirke i Frankrike.

Enhver reform fører, som vi har vært inne på tidligere, til en motreaksjon. Katolikkene begynte å organisere seg for å gjenvinne tapt terreng, så særlig fram til 1911 ble skolen atter en politisk kamparena uten at vesentlige skanser ble tapt for sekularistene. Under første verdenskrig var Frankrike som en del av ententemaktene avhengig av et godt forhold til allierte katolske land, og den indre nasjonale alliansen mellom politiske og religiøse myndigheter førte til at kirken fikk ny innpass i skolen. Det kulminerte i en stor kirkeforsamling som i 1925 krevde opphevelse av de sekulære lovene ("les lois laïques") og etter forsamlingens mening den fåfengte oppfatning at undervisning kunne være nøytral ("la conception mensongère de la neutralité"). Disse motkreftene mot verdslige skoler vant likevel ikke fram nå heller, og tre-fire år seinere skiftet de strategi og dannet et forbund for å ivareta de private, religiøse skolenes interesser. Paven godtok i en egen erklæring statenes rett til å drive og styre sine sivile skoler, noe som gjorde at tanken om laïcité fikk vind i seilene i flere land der katolsk-kristen tro hadde dominert skoleundervisningen. Dette dannet opptakten til flere interesseorganisasjoner for laïcité i katolskdominerte land.

Reformene fortsatte utover i mellomkrigstiden, og i 1936 fikk Frankrike en skolereform som gjorde at religionsundervisningen gikk fra å være oppdragende til å bli reint orienterende. Under det forhatte Vichy-regimet under den andre verdenskrig fikk alle reformene tilbakeslag, men dette ble bøtt på rett etter krigen.

Etterkrigstid med religiøse spenninger

Fransk etterkrigstid har vært preget av fortsatte omfattende livssynstridigheter knyttet til skolens rolle i samfunnet. På den ene siden finner vi de verdslig orienterte med laïcistene i spissen og med god støtte fra sosialistpartiet. På den andre siden har katolikkene stått, men uten særlig politisk støtte. Begge leirene har hatt omfattende foreldreorganisering som har utkjempet kamper om betaling av undervisning, kontroll med undervisningen, rett til fritak fra religiøs undervisning og rett *til* å få religiøs undervisning. Mot slutten av 1950-årene tilspisset kampen seg, og i 1959 ble over 1 million foreldre mobilisert av laïcistene i kampen mot å uthule de offentlige skolenes stilling i forhold til de private skolene, som tok økte

“markedsandeler”. I 1959 ble det samlet inn 10,8 millioner underskrifter mot å gi de private skolene en likestilt plass med de offentlige, noe som utgjorde en majoritet av franske foreldre den gang. Med skiftende regjeringer har frontene hatt sine seire og nederlag, men laïcistene og venstrekreftene har så langt trukket det lengste strå. I 1972 var 100 000 ute i gatene for å forsvare La laïcité, og så seint som i januar 1994 var det en tilsvarende mobilisering.

Historien om hvordan en moderne statsdannelse som den franske har ivaretatt ideen om en verdslig ramme om det offentlige liv, er interessant på mange måter. Vi ser at den franske staten har hatt en langt mer konsekvent nøytral holdning enn den amerikanske.

For det første er selve reformenes gjennomslag en interessant historie, som viser at overgangen fra en religiøst dominert offentlighet til en livssynsnøytral offentlighet er lang og møysommelig. For det andre viser historien hvordan livssyn og oppdragelse kan mobilisere sterke folkelige krefter. For det tredje avdekker historien viktige og vanskelige prinsipielle spørsmål, som handler om at livssynsfrihet kan være vanskelig å praktisere sammen med friheten *til* religiøs utfoldelse. Dette kommer tydelig til uttrykk i dagens Frankrike når muslimske unge kvinner nektes å gå med slør på skolen. Det har lenge ligget som et uløst problem i fransk livssynspolitik at de gruppene som ønsker frihet til å oppdra sine barn i en bestemt religiøs tradisjon, ikke kan regne med statens støtte til dette, selv om staten gir dem friheten til å drive private skoler, så lenge de selv betaler for den.

De amerikanske og franske erfaringene er viktige for utformingen av en moderne livssynspolitik i land der flere livssyn er representert i befolkningen, og i praksis gjelder det så å si alle verdens land. Ikke minst er det tydelig at ikke-troende med sitt verdslige livssyn har vanskelige kår dersom ikke staten på alle områder unngår å favorisere ett bestemt livssyn.

11 “Man friest være bør i Tro!”

Var det en arbeidsulykke under innspurten av grunnlovsarbeidet på Eidsvoll i 1814 som gjorde at Norge den gang ikke fikk en sekulær statsforfatning etter modell fra Frankrike? Forbildet og tankegodset for øvrig var hentet fra den franske revolusjonen. Det første utkastet til Grunnlovens § 2 proklamerte at den unge nasjonen skulle ha full religionsfrihet. Historikerne har aldri helt kommet til bunns i hva som førte til formuleringen i § 2 om at “den evangelisk-lutherske tro forbliver statens religion”, og at jøder, jesuitter og munkeordener ikke skulle ha adgang til riket. Noen mener det var kongevalget som spilte inn, fordi den foretrukne danske prinsen var lutheraner. Andre har vist til at de unge bøndene kanskje var preget av en viss fremmedfrykt for katolsk og jødisk innflytelse. Uansett forklaring ble resultatet som nevnt at vi fikk en konstitusjon med en bestemmelse som kritikerne mente var tvang til tro.

Dette gjorde Henrik Wergeland (1808-1845), sønn av en av de sentrale Eidsvolls-mennene, skamfull. I mange år etterpå førte han en lang og seig kamp for å få opphevet jødeparagrafen. I 1842 skrev han disse enkle linjene, som uttrykte hans ståsted:

*“Man friest være bør i Tro,
thi bør forandres § 2!”*

Ikke før i 1851 kom gjennombruddet for opphevelsen av “jødeparagrafen”, og jøder kunne etter dette legalt bosette seg og drive handel i landet. Forbudet mot jesuitter og munkeordener ble opphevet i 1897, etter at den første dissenteren på Stortinget hadde talt deres sak.

Kampen for religionsfrihet i Norge etter 1814 ble først ført av kristne som stod utenfor statskirken. Det begynte med haugianerne, og noen tiår seinere av en voksende frikirkebevegelse som stod for ulike kristne trosretninger utenfor statskirken. I 1845 oppnådde de omsider gjennomslag for noen av sine rettigheter, godt hjulpet og inspirert av sine åndsfrender i Amerika og på kontinentet. Men det ble i første omgang en frihet *til* religionsutøvelse, og bare det. For de det gjaldt fikk ikke fulle borgerrettigheter. Blant annet

fikk de ikke bekle dommerstillinger før i 1892 eller statsrådsposter før i 1919. De fikk ikke undervise i norske skoler før i 1917. Og de fikk ikke praktisere som religionslærere faktisk før så seint som i 1972 (Nygård 1997).

En annen – og tallmessig mer perifer – åndsretning, var fritenkerbevegelsen. Fritenkeri var en samlebetegnelse her til lands på den verdslige tenkning som fra andre halvdel av det nittende århundre og utover kom til uttrykk utenfor den kristne tradisjonen. Fritenkerne var gjerne mennesker som hadde lest om og tilsluttet seg tankegods fra rasjonalisme, naturalisme og materialisme, slik disse retningene kom til uttrykk i europeisk og nordamerikansk filosofi. Rundt inngangen til det tjuende århundre fantes det kretser av fritenkere her i landet, blant annet i Kristiania, Bergen og Stavanger, og på enkelte mindre steder.

På grunn av den store avstanden i livssyn ble det imidlertid aldri noen forening av kreftene mellom fritenkerne og frikirkebevegelsen. Fritenkernes innsats i kampen for tanke- og trosfrihet ble derfor ikke særlig betydningsfull før Human-Etisk Forbund gjorde seg gjeldende fra siste halvdel av det forrige århundre. Det siste er tema for neste kapittel.

Fritenkere i norsk historie

I norsk historie finner vi mange kjente fritenkere som vi kan regne som representanter for verdslige livssyn. Det var personer som ble kjent for sin innsats på ulike områder av samfunnslivet, som forskere, politikere og kunstnere. Felles for dem var at deres livssynsmessige innsatser overveiende handlet om å fremme menneskeverd og etisk bevisstgjøring. Når det derimot gjaldt forholdet deres til gudstro eller til de ontologiske og epistemologiske problemstillingene, utgjorde de en blandet gruppe. Ja, snarere må vi konstatere at det var få av dem markerte seg noe særlig på dette området, selv om det, som vi skal se, også fantes enkelte som var opptatt av dette. Noen av dem betegnet seg selv som fritenkere og var med i fritenkergrupper. Disse gruppene var overveiende orientert i retning av rasjonalistisk og dels også positivistisk inspirerte livssyn. Både i deres samtid og seinere har imidlertid begrepet “fritenker” på norsk vært et nedsettende ord i kristne majoritetsmiljøer.

Hvem var så disse? Og hvilke tanker bar de til torgs? For å illustrere dette skal jeg presentere et utvalg av dem. De fleste av de følgende tekstene er hentet fra en presentasjon av norske

fritenkere, utgitt av Human-Etisk Forbund under tittelen *Tolv norske humanister* (Human-Etisk Forbund 1986).

Den første jeg vil trekke fram, er **Jo Gjende** (1795-1884), en vidgjeten jeger og fjellkar i Nord-Gudbrandsdalen. Han lærte seg å lese først som voksen, men da leste han til gjengjeld mye. Han ble kjent med tankene til Voltaire, Ludvig Holberg og Thomas Paine, og kom med i en liten krets av rasjonalister på sitt hjemsted i Hedal. Han erklærte seg som fritenker og republikaner, og ifølge muntlige kilder hadde han et jordnært livssyn og mente at fornuften og vettet skulle styre vårt liv:

Kunnskapen vokser og fordommer minker med den. Preste- og embetsmenn får ikke det overtaket de hadde i gamle dager. Det vi har å holde oss til her i verden, det er vettet. Fornuften, den er overskridende når vi holder oss til den; og om vi gjør vi rett og skjel, trenger vi ikke å gruble på det vi ikke forstår; det kommer vi ingen vei med likevel..”

Den neste erklærte fritenkeren som fortjener en plass i norsk livssynshistorie er **Marcus Thrane** (1817-1890), i første rekke kjent fra arbeiderbevegelsens historie. Han var inspirert av de franske utopiske sosialistene som Saint-Simon, og utviklet tanker om utjamning og fordeling, om forholdet mellom folk og stat og om moralske og juridiske spørsmål. Han festet lit til at om bare folket fikk makt til å bestemme, så ville nestekjærligheten få et gjennomslag i lovene. I 1849 stiftet han den første norske arbeiderforeningen, som fikk 30 000 medlemmer. Staten slo ned bevegelsen og satte Thrane i fengsel i fire år. Seinere dro han til Amerika, og der ble han en kjent fritenker. I Amerika utga Thrane fritenkerbladet *Dagslyset*.

Bergenseren **Gerhard Armauer Hansen** (1841-1912) fikk nysgjerrigheten vekket av en religionslærer ved Bergen Katedralskole som var godt orientert om den filosofiske rasjonalismen. Da Armauer Hansen seinere ble lege og vitenskapsmann, stiftet han bekjentskap med Darwins verk om *Artenes opprinnelse*:

“Aldrig før har jeg læst noget lignende; hele verden kom til at stå i et andet lys for mig end før”

skriver han i sine memoarer. Armauer Hansen ble verdensberømt for sin oppdagelse av leprabasillen, et vitenskapelig gjennombrudd som endret livet til millioner av mennesker. Han var medlem av en fritenkergruppe i Bergen, og han kunne være besk i sin religionskritikk:

” ... at folk i sin higen efter at faa livsgaaten løst forstaar saa litet at resignere, og saa indbilder sig at ha løst den ved å sette op en gud som alle tings utspring og gjøre ham almæktig o.s.v; da nu denne gud ogsaa fordrer en oprindelse, omgaar man denne fordring ved at gjøre evig, hva der kun er udtryk for uvidenhed.”

Dikteren **Arne Garborg** (1851-1924) hadde skiftende livssyn i voksen alder, men i lange perioder var han erklært fritenker. Med den bakgrunnen han hadde fra det pietistiske Jæren, og med sin nærhet til målrørsla og nasjonsbyggende organisasjoner, er det interessant at både han og kona hans, Hulda Garborg, var frilynte intellektuelle som var orientert mot det som utspant seg av åndsliv på det europeiske kontinentet. Arne Garborg er blitt kalt den første konsekvente europeer i Norge. Ekteparet Garborg fulgte godt med i tidens åndskamper. Både positivismen og fritenkeriet opptok Garborg sterkt. I 1885 skrev han en artikkel om “fritenkjerskapen”, der det blant annet heter:

” Men um fritenkjaren ingenting veit og for det meste ingenting trur um det andre livet, so trur han kanskje so mykje meir på det livet, som er. Han trur på utviklingi; han trur at verdi gjeng allstødt fram, og at “paradiset ikkje er attanfor oss, men frammanfor”. Og so legg han sin elsk og sitt arbeid på å hjelpa denne utviklingi fram, so vidt som han kann då. Han tek att på moralen, det han har misst på trui; og um han ikkje veit nokon himmel å gleda seg til, so gjeng han ikkje helder og ber på denne fæle tanken, at dei fleste av dei armingane, som liver her i verdi, og som etter hans meining er meir usæle enn syndefulle, at dei skal brenna æveleg i helvetet.”

En annen dikter som vaklet i sin kristentro var **Bjørnstjerne Bjørnson** (1832-1910). Han var i likhet med Garborg godt kjent med europeisk åndsliv. I en periode sluttet han seg til grunnsynet i positivismen, slik det blant annet går fram av hans dikt *Salme II*, som ble omtalt i kapittel 7. Han hadde tette forbindelser til utlandet, og var fascinert av Robert Ingersolls tanker om livssynsfrihet, tanker han mente burde gjøres kjent i Norge. Derfor oversatte han også skriftet *Tænk selv!* Det er mindre kjent her til lands at fedrelandssangens forfatter var medlem i den britiske fritenkerforeningen “The Rationalist Press Association”. Bjørnson hadde et ambivalent forhold til Kirken i Norge, selv om han uten tvil var en kristen i mesteparten av sitt liv. Men i lange perioder hullet han mot verdslige livssyn. Bjørnsons positivistiske budskap var for det meste av moralsk karakter, slik som i dette brevet til tidsskriftet *Samtiden* i 1907:

Det er en eneste vei til å utvikle det gode og minke det onde. Det er at vår selvoppholdelsesdrift lærer å omfatte mer enn oss selv. At vi finner oss selv igjen i forholdet til de andre om oss, og til dem som kommer etter; at vi når så langt frem at vi kan elske oss selv i dem. Lærer at begrepene ondt og godt intet annet er enn menneskehetens erfaring om hva som gavner oss som samfunn.”

En som virkelig havnet i presteskapets unåde, var kvinnesaksforkjemperen **Katti Anker Møller** (1868-1945). Alt i 1915 reiste hun spørsmålet om å tillate abort., og hun skrev følgende om ekteskapet:

“Kvindene tror, fordi prestene har sagt dem det, at egteskabet er en religiøs institution, at Gud fordrer deres selvopofrelse, og at opponere herimot er at krænke Guds fordringer... I dette punkt er derfor den nuværende krise, den offisielle religion, mødrenes værste fiende. Vi må derfor få egteskabet ut av denne kirkens indflytelse og bygge det helt på borgerlig grund.”

Fridtjof Nansen (1861-1930), vår berømte polfarer, forsker, politiker og humanitære organisator, skrev åpent om sitt livssyn. Han fikk Nobels fredspris i 1922 for sitt hjelpearbeid i Russland, og var en sterkt beundret person i inn- og utland. Nansen hadde et erklært verdslig livssyn. Om sin tro skriver han i 1929, ett år før han døde:

Det er nødvendig å bygge op en ny, rettferdig morallov i samklang med tidsmessige synsmåter, befridd så meget som mulig fra overtro, og på grunnlag av de gamle prinsipper om solidaritet og kjærlighet. Det må tydelig understrekes at moralregler ikke er bud som vi må adlyde på grunn av frykt – det laveste instinkt hos mennesket, – men at de er gode i seg selv, fordi deres overholdelse fremmer menneskenes lykke her i livet, og har ingenting å gjøre med den egoistiske tanke om en individuell frelse i en annen verden.”

Nansen fikk en borgerlig begravelse på statens bekostning, og da samlet det seg tusenvis av mennesker på gatene i Oslo for å ta et siste farvel.

Christian Michelsen (1857-1925) var Norges statsminister i 1905. Han kunne ikke ha bekledd denne posten den gang uten medlemskap i kirken. Men han erklærte seg likevel som frisinnnet agnostiker. Han skrev følgende i sitt testamente med relevans til tros- og tankefriheten:

(at) alle vore religiøse, politiske og sociale forestillinger er skabt i vort eget billede, (at) intet religiøst, økonomisk eller politisk system har noget krav paa at repræsentere den absolutte sandhet, (at) de menneskelige idealer skifter med de skiftende tider, og (at) ingen race, og ingen religion har nogensomhelst ret til at paatvinge andre sine meninger og systemer.”

Endelig skal nevnes pioneren i skandinavisk seksualopplysning, **Elise Ottesen-Jensen** (1866-1973), eller “Ottar”, som hun ble kalt i Sverige, der hun virket store deler av sitt voksne liv. Hun var medlem av Fritænkerklubben i Bergen, og en ivrig talskvinne for seksualopplysning og familieplanlegging, to aktiviteter som hun møtte stor motstand mot fra kirkelig hold.

I 1965 skrev hun i sin selvbiografi:

Seksualproblemet, som hittil hadde vært “slikt man ikke snakker om”, noe farlig, stygt og forbudt, ble løftet frem i lyset, og ble et spørsmål som ikke bare grep inn i de voksnes liv, og ikke bare i den enkeltes, men i samfunnets, i hele det almene samliv, ja, i spørsmål om krig eller fred.”

Kulturradikalismen i mellomkrigstiden

Norsk mellomkrigstid var preget av store motsetninger i livssyn. Vi finner konservativ kristendom med Ole Hallesby i spissen. I den moralske debatten finner vi bevegelsen “Moralsk Opprustning”, som ønsket å fremme borgerlig-kristne verdier. I motsetning til begge disse retningene finner vi kulturradikalerne med forbindelseslinjer til den sosialistiske gruppen Mot Dag og arbeiderbevegelsen. Kulturradikalismens nedslagsfelt var kunstnere og intellektuelle.

Ved siden av kulturradikalerne – og til tider i allianse med dem – finner vi radikale kristne, der Norges Kristelige Studentforbund var basen og Kristian Schjelderup (1894-1980) var den toneangivende ideologen. Sammen med Anders Wyller stiftet han i 1936 Nansenskolen på Lillehammer, som han kalte Norsk Humanistisk Akademi. Rett etter krigen havnet han i polemikk med Hallesby i den såkalte “helvetesdebatten.”

Det “radikale trekløveret” Helge Krog (1889-1962), Sigurd Hoel (1890-1960) og Arnulf Øverland (1889-1968) var toneangivende kulturradikalere. Både i artikler, foredrag og i diktning var de alle tre i markert opposisjon til kristendommen som religion og statsreligion, og til den borgerlige moralen, som de fant undertrykkende.

Helge Krog formulerte sin tro på “åndsfrihet, fremskritt, en høyere erkjennelse og en redeligere moral” og søkte å forene samfunnsanalysen fra Karl Marx med psykologien etter Sigmund Freud, som vitenskapelige uttrykk for en lang opplysningstradisjon. Han så på dikterens oppgave som et opplysningsprosjekt, og ga uttrykk for utålmodighet med “de intellektuelle og moralske tåker som folk flest svever omkring i” (Longum 1986).

Sigurd Hoel så på den norske kulturradikalismen som et høyere nivå av to tidligere åndslivsstrømninger. Den første var opplysningstiden, den andre var rasjonalismen, som i Norden hadde brødrene Brandes¹² som toneangivende hærførere. Sigurd Hoel hadde en kritisk holdning til at fornuftsorienteringen hadde oversett menneskets følelsesliv. I artikler og ikke minst i egen diktning var han opptatt av å avsløre den voldsomme kraft de irrasjonelle kreftene hadde over menneskesinnet. Han var som Helge Krog betatt av Freuds arbeider, og så på psykoanalysen som en frigjørende teori. “Det dypeste motiv for kulturradikalismen er – tror jeg – drømmen om det frie mennesket”, skrev han i et essay (Hoel 1980).

Arnulf Øverland var den dikteren som rettet mest aggresjon mot kristendommen. Han kalte den i en berømt tale i Studentersamfundet for *Den tiende landeplage*, der han også hudflettet de kristne dogmene og kirkens rolle i samfunnet (Øverland 1969). Han ble av den grunn tiltalt for blasfemi, men frikjent. Samtidig var Øverland en dikter med et stort moralsk og etisk engasjement, noe som særlig kommer til uttrykk i diktet *En hustavle*:

*Der er en lykke i livet
som ikke vendes til lede:
det at du glæder en anden,
det er den eneste glede*

Der finnes en sorg i verden

¹² *Edvard Brandes* (1847-1931) var en dansk kulturradikal politiker og forfatter som stiftet avisen *Politiken*. Hans enda mer kjente bror *Georg Brandes* (1842-1927) var en samfunnsstormende litteraturkritiker, som først var sterkt påvirket av engelsk empirisme og utilitarisme. I den radikale storhetstid 1870-1890 stod han sentralt og inspirerte blant andre Ibsen, Bjørnson og Kielland her i landet. Seinere fikk han sympati for Nietzsches filosofi og dyrket det han kalte “det store mennesket” som både kilde for og formålet med kulturen. Men han var hele tiden en skarp kritiker av kristendommen og kirken.

som ingen tårer kan lette:

Den, at det var for sent,

da du skjønte dette

Ingen kan resten av tiden

stå ved en grav og klage.

Døgnet har mange timer.

Året har mange dage

Øverland var på sine eldre dager aktiv deltaker i Human-Etisk Forbunds arbeid, og han var blant dem som bygde bro mellom mellomkrigstidens kulturradikalisme og det organisatoriske uttrykket som verdslige livssyn fikk her til lands i etterkrigstiden gjennom Human-Etisk Forbund.

Arbeiderbevegelsen og livssynsfriheten i Norge

Blant norske fritenkere var det mange som sognet til arbeiderbevegelsen. Denne bevegelsen skjøt fart på tampen av det nittende århundre, da nettopp rasjonalismen hadde sin glanstid i vår del av verden. For mange var det studier av sosialismens klassikere som Marx og Engels som førte deres tro inn på verdslige baner. Og det var mange intellektuelle og ideologisk skolerte arbeidere som derfor sluttet seg til den livsanskuelse som fins i den historisk-dialektiske materialismen. Særlig gjaldt dette blant radikale intellektuelle i Arbeiderpartiet i 1920- og 30- årene, da partiet var inne i sin mest radikale periode.

Men det hører også med til historien at noen politisk progressive prester i Den norske kirken var med på å organisere arbeiderbevegelsen i dens barndom, og partiets første Stortingsrepresentant var prest. Både i fagbevegelsen og i partiorganisasjonen var det en norm at folk ikke skulle angripes for sin tro. Kristne Arbeideres Samfund var et organisatorisk uttrykk for dette.

I arbeiderbevegelsens barndom i siste halvdel av 1800-tallet, men før den ble organisert i parti og fagbevegelse, fikk fattigdommen blant proletarene stor oppmerksomhet fra Kirken i form av et filantropisk sosialt arbeid. Det var den kristne plikt til nestekjærlighet som lå som motiv

for dette, og ikke ideer om rettferdig fordeling. Vi kan derfor se helt tydelige ideologiske og livssynsmessige forskjeller mellom kristendommens nestekjærlighetsprinsipp, slik det kom til uttrykk på den tiden, og arbeiderbevegelsens ideer om rettferd, rettigheter og humanisme. Arbeiderbevegelsens tanke var, som arbeiderdikteren Rudolf Nilsen skrev, “å skape en himmel her”, mens presteskapet ofte møtte de elendige sosiale forholdene mange levde under med løfter om himmelske tilstander i “det neste liv”. Det fantes også prester som med glede nøt sin konjakk, men foraktet avholdspionerene i arbeiderklassen fordi avholdet ga verdighet til en klasse som embetsstanden var vant til å se ned på.

Kirken og arbeiderbevegelsen stod på hver sin sine av de politiske barrikadene som formet det nye, industrialiserte Norge. Og særlig i 1920- og 1930-årene ble presteskapet i Norge titt og ofte mobilisert til å propagandere mot den røde faren som Kirken så i sosialismen.

Det var to årsaker til at Arbeiderpartiet i 1930 gikk til valg på en programpost om å oppheve statskirken og innføre full tros- og tankefrihet. For det første var det krefter i partiet som hadde sett seg kraftig lei på Kirkens propaganda mot sosialismen. For det andre – og kanskje primært – var det en prinsipiell tenkning som lå bak, nemlig at en moderne statsdannelse ikke kunne være tjent med å ha en så avleggs og umoderne institusjon som en statskirke. Sjefsideologen i partiet på den tiden var motdagisten Edvard Bull, og han hadde hovedansvaret for formuleringene i programmet, der stat og kirke ble foreslått skilt. Arbeiderpartiet opplevde et stort tilbakeslag i velgeropplutning ved dette valget. Årsaken var nok i første rekke at partiets svært revolusjonære program ble for sterk kost for sindige norske velgere. Men i oppsummeringene av valgnederlaget ble det pekt på at krigserklæringen mot Kirken trolig også var for mye for en i stor grad kristentro norsk arbeiderklasse. Iallfall hadde kirkekritikken blitt utnyttet for det den var verdt av politiske motstandere, og den måtte ta sin del av skylden (Mauseth 1987).

Allerede ved neste valg var dette punktet fjernet fra programmet, og siden har ikke opphevelse av statskirken stått på Arbeiderpartiets program. En anekdote sier at da partiformannen Reiulf Steen skulle lede programarbeidet i Arbeiderpartiet en gang på 1970-tallet, innledet han komiteens arbeid med å si: “Kamerater! Det er to ting vi ikke skal mene

noe om: kongehuset og kirka!” Partiene til venstre for Arbeiderpartiet, Norges Kommunistiske Parti, Sosialistisk Folkeparti og seinere Sosialistisk Venstreparti og Arbeidernes Kommunistparti (ml), har derimot alle hatt skille mellom kirke og stat på sine program.

Mange sentrale tillitsvalgte i arbeiderbevegelsen har vært og er humanetikere. Til tider har statsrådpostene vært vanskelig å besette på grunn av Grunnlovens krav om en viss andel statskirke-medlemmer blant regjeringsmedlemmene og på posten som kirkestatsråd. Det er symptomatisk at det overveldende flertall av Arbeiderpartiets mange statsministere i det tjuende århundre har stått utenfor statskirken.

Ved begynnelsen til det nye århundre er det derfor i manges øyne et paradoks at Arbeiderpartiet nå er det eneste partiet ved siden av Kristelig Folkeparti som i partiprogrammet sitt ønsker å beholde statskirkesystemet. De øvrige partiene og alle politiske ungdomsorganisasjoner har programfestet et skille mellom stat og kirke. Forklaringen på Arbeiderpartiets konservatisme på dette punktet ligger i hovedsak i tre forhold: For det første er det i partiet oppstått en tradisjon for mene at spørsmålet vil splitte partiet og virke negativt inn på valgresultatet. Erfaringene fra 1930 sitter fortsatt i. For det andre har partiet i mange år brukt som argument at så lenge vi har en statskirke, vil det politiske systemet kunne forhindre usunne religiøse tilstander i form av fundamentalisme og ekstremisme. I mange saker har dette vist resultater: Staten har tvunget Kirken til å godta nye lover i spørsmålet om likestilling og utnevning av kvinnelige prester, i spørsmålet om selvbestemt abort, i spørsmålet om toleranse overfor homofile og lesbiske osv.¹³ Det tredje forholdet som har innvirket på at et flertall i Arbeiderpartiet ønsker å beholde statskirken, er at mange politisk radikale kristne har engasjert seg i partiet. Dessuten har radikale biskoper og sentrale representanter i Kirken selv åpnet opp for dialog med arbeiderbevegelsen, og søkt å forene kreftene i saker som har handlet om solidaritet og nestekjærlighet i inn- og utland. Dialogene om likheter og forskjeller mellom nestekjærlighetsprinsippet og

¹³ Mot Dag-lederen Erling Falk sa om dette argumentet at å opprettholde kirken for å hindre usunn religiøsitet, var som å gå inn for offentlige bordeller for å bekjempe kjønnsykdommer. Det blir derfor ofte kalt “hygiene”-argumentet.

solidaritetsprinsippet som etiske tradisjoner i kristendommen og i arbeiderbevegelsen har i seg selv vært interessante. Og det er ingen tvil om at kirkens sosialetiske engasjement etter hvert har tatt preg av arbeiderbevegelsens fellehumanistiske verdier.

Statskirkemotstanderne hevder at en felles innsats i etiske spørsmål slett ikke behøver å knyttes til opprettholdelsen av en statskirke. De hevder også mot det andre argumentet som anføres for å beholde statskirkesystemet, at uansett hvilke resultater den statlige innblanding i Kirken kan vise til, er det prinsipielt galt at politikere – i egenskap av politikere – skal styre læren i et trossamfunn. Noe annet er hva de gjør som kirkemedlemmer. Statskirkesystemet virker som en rød klut på dem i arbeiderbevegelsen som sogner til andre livssyn, og spesielt på dem som har et verdslig livssyn.

Norsk livssynspolitik i moderne tid har i hovedsak blitt utformet av arbeiderpartiregjeringsregjeringer. Et spesielt trekk ved denne politikken er at den har gitt livssynsminoritetene en rekke *kompensatoriske* ordninger i form av økonomiske tilskudd og rettigheter. Dette har lettet tilværelsen for dem som tilhører både verdslige og religiøse livssynssamfunn utenfor Den norske kirke.

Men kompensatoriske ordninger er ikke det samme som likestilling. Og her ligger det store utfordringer for de politiske partiene i tiden som kommer. Utfordringene ligger også hos statskirken selv, som må oppgi privilegier, og hos de ulike tros- og livssynssamfunnene som skal sette sine krav om likeverdig behandling på dagsorden. Så lenge Norge har en statskirke, vil mange hevde at vi ikke har full livssynsfrihet i det norske samfunnet.

12 Livssynshumanisme på frammarsj

Norge sekulariseres

Norske folketellinger viser at det bare var 31 personer som stod utenfor Kirken i 1875. I 1920 var dette tallet vokst til 17 000. I 1950 og 1960 lå tallet på kirkeløse på rundt 20 000, inntil det i 1970 plutselig var økt til over 52 000 personer. I 1978 meldte hele 11 755 personer seg ut av statskirken i Norge, og dette tallet er så langt rekord. Antall årlige utmeldinger i årene som fulgte (1980-84) lå i gjennomsnitt på drøyt 8 000. Tallene har etter dette sunket noe og holdt seg på rundt 5 000 utmeldinger pr. år (Aagedal 1995). De årlige innmeldingstallene i Kirken i nyere tid har ligget på under tusen mennesker, og har aldri kommet i nærheten av å balansere utmeldingene. Antall døyte gikk også ned i perioden 1970-1985. Det har seinere steget litt igjen, men svingningene blir ikke så dramatiske i lys av barnekullenes størrelse (Årbok for DNK).

At en person melder seg ut av eller inn i et tros- eller livssynsamfunn eller bærer sitt barn til dåp eller navnefest, er ikke nødvendigvis noe godt mål på en persons tro eller ikke tro. Tradisjoner er blant de forhold som gjør at overbevisning og medlemskap ikke alltid følges ad.

Andre undersøkelser enn kirkestatistikken viser imidlertid at det er stadig færre kirkemedlemmer som tror på de sentrale trosartiklene i kristendommen, slik som Skapelsen, at Jesus var Guds sønn, Jesu oppstandelse og gjenkomst. Også troen på et liv etter døden har svekket tilslutning. Samlet er det bare om lag 20 % av den norske befolkning som sier at de tror på de tre artiklene som bekjennes i troserklæringen som brukes av Den norske kirke (Aagedal 1995). Kirkebesøkene har falt dramatisk (Årbok for DNK). En meningsmåling som ble gjort for avisen Vårt Land i mars 2001, viste at det nå er under halvparten (49 %) av Norges befolkning som tror på Gud. Det er derfor ikke uten grunn at Verdikommisjonens hovedrapport fra 2001 konkluderer med at Norge er "avkristnet" (Verdikommisjonen 2001).

Studentopprøret og kvinnebevegelsens framgang i 1970- og 1980-årene førte til en markant nedgang i tallet på kirkemedlemmer blant kvinner og menn som var født like etter andre verdenskrig. De som forlot kirken, var overveiende i aldersgruppene under 45 år; de bodde

sentralt i landet, de hadde høy utdanning og høy inntekt, og de stemte radikalt (sosialistisk eller liberalt).

Disse tallene avspeiler en omfattende sekulariseringsprosess som også har gjort seg gjeldende i resten av den vestlige verden. Folk har søkt bort fra dogmatikk. “Utmeldingsbølga (...) er boren fram av opprør og modernitet”, skriver religionsforskeren Aagedal (Aagedal 1995). Og det er en viktig side ved sekulariseringen at opprørske tanker i tiden, både studentbevegelsens antiautoritære ideologi og kvinnebevegelsens krav om likestilling og likeverd, var en drivkraft for alle de som bevisst meldte seg ut av statskirken og eventuelt inn i alternative livssynssamfunn. For i sine etiske standpunkter i disse kjerneområdene var Kirken konservativ. En annen viktig side ved sekulariseringen er selve moderniteten, der mennesket løsriver fra tradisjonelle tilhørighetsbånd og overleverte verdier, og må finne sitt eget private ståsted både hva gjelder samlivsformer, ritualer fra fødsel til død, og ikke minst hva gjelder verdivalg. Overleverte dogmer blir snarere en provokasjon enn et holdepunkt. Når verdivalgene privatiseres som i moderniteten, skaper det bevegelse i standpunktene. Det moderne mennesket ser på seg selv som fritt til å velge – også livssyn.

Human-Etisk Forbund i rask vekst

Alternativet ble for mange livssynshumanismen eller humanetikken, slik den organisatorisk kom til uttrykk i Human-Etisk Forbund, som hadde eksistert siden 1956. Innholdet i livssynet skal jeg utdype i seinere kapitler. Her skal jeg i første rekke berøre arbeidet som den norske humanistbevegelsen har gjort og gjør organisatorisk og livssynspolitisk for å posisjonere seg som et tilbud om tilhørighet og interessefelleskap for moderne, verdslig orienterte mennesker.

“Tiden var på vår side,” sier Levi Fragell. Han var primus motor i *Aksjon Ut av Statskirken*, som hadde sin storhetstid i 1970-årene. Han ble seinere en sentral skikkelse i Human-Etisk Forbund både som generalsekretær og som styreleder. I 2001 ble han gjenvalgt for andre periode som president i Det humanistiske verdensforbundet (International Humanist and Ethical Union, forkortet IHEU). Fragell kan se tilbake på en eventyrlig utvikling fra han som avhoppet pinsevern for en mannsalder siden kastet sine krefter inn i kampen mot statskirkesystemet i Norge. Han legger vekt på at 1960- og 70-årenes ideologier mot

autoriteter og kvinneundertrykkelse var del av en internasjonal tidsånd som førte til mye av sekulariseringen i det norske samfunnet.

Human-Etisk Forbund utgjør den organiserte humanistbevegelsen i Norge. I dag står denne organisasjonen i en særstilling internasjonalt med sine drøyt 63 000 medlemmer, og den er det største livssynsamfunnet utenfor Den norske Kirke. Det er tre viktige faktorer som kaster lys over frammarsjen for Human-Etisk Forbund.

For det første var Human-Etisk Forbund godt kjent allerede før den store veksten inntrådte. Forbundet hadde 1 900 medlemmer i 1977, og hadde markert seg gjennom offentlige debatter om etikk og livssynsspørsmål, men også gjennom kirkekritikk og arrangementen av borgerlig konfirmasjon. De alternative seremoniene har vært forbundets viktigste ansikt utad, og bidratt til at forbundet er blitt godt kjent i offentligheten.

For det andre kom det mange dyktige personer inn i forbundets arbeid i perioden 1976-77. Disse så betydningen av å arbeide etter moderne organisatoriske metoder for å spre informasjon om forbundets syn. Med sin bakgrunn fra reklamearbeid hadde Fragell et vell av ideer og metodiske ferdigheter, der nøkkelen til suksessen lå i en ikke-akademisk stil – noen vil kalle det “frekkhetens nådegave” – kombinert med en aktivisering av mange uutnyttede ressurser.

For det tredje fikk forbundet i 1981 offentlig økonomisk støtte per medlem på linje med frikirkene, som hadde fått slike rettigheter i 1968. Stortingsrepresentantene Haldis Havrøy og Thor Eirik Gulbrandsen, begge fra Arbeiderpartiet, stod sentralt i dette arbeidet.

Kirkeministeren ble overdyngnet av skriv, juridiske utredninger og henvendelser fra partifeller landet over som var humanetikere. Den offentlige støtten førte til en radikalt bedre økonomi for forbundet med mulighet til å ansette stadig flere i heltidsstillinger (Fragell 2001).

Mange vil hevde at det ikke bare var humanetikernes dyktighet og strategi, men i like stor grad kirkens mangel på det samme, var med på å skape den dramatiske veksten i Human-Etisk Forbund. Den såkalte Hognestadsaken, der den unge teologens ærlige tvil omkring enkelte sentrale dogmer førte til at han ble avsatt, var sterkt medvirkende til masseutmeldinger. I mange saker, fra atomvåpenmotstand til selvbestemt abort, inntok Kirken standpunkter som var i utakt med datidens politiske korrekthet. Og i spørsmål om levestil, som samboerskap og

homofili, ble kirkens standpunkter opplevd som uforenlig med holdningene hos svært mange i det moderne Norge. Alt dette utnyttet Human-Etisk Forbund til fulle for å få folk til å melde seg inn.

Humanisme som livssyn alminneliggjøres

Den store veksten førte til at holdningene i samfunnet til det å være humanist eller humanetiker endret seg radikalt. Mens en humanetiker i slutten av 1950-årene ble møtt med undring fra gjennomsnittsnordmannen, er det i dag svært få som ikke har hørt om livssynet eller ikke vet at Human-Etisk Forbund arrangerer borgerlig konfirmasjon. Inntrykket av humanetikerer har forandret seg fra å være en sær, intellektuell fritenker til å være en vanlig samfunnsborger med stort etisk engasjement som respekteres for sitt syn på livet. Ja, meningsmålinger de siste ti årene viser at mellom 16 og 19 prosent av alle nordmenn regner det humanetiske livssynet eller humanismen som det livssynet som ligger nærmest deres eget (ScanFact 1995-97). Vi kan derfor snakke om en alminneliggjøring av det humanistiske livssynet.

I tillegg til velorganiserte innsatser for å nå alle dem som delte forbundets livssyn, hadde Human-Etisk Forbund en annen nøkkel til suksess og alminneliggjøring av livssynet. Det dreier seg om forholdet til sentrale personer i det regjeringsbærende partiet gjennom mange år, Arbeiderpartiet. Tidligere justisminister Inger-Louise Valle knyttet i sin statsrådsperiode til seg Levi Fragell som en nær medarbeider, og hun var fra sin posisjon en pådriver for at forbundet som nevnt fikk offentlig støtte fra 1981. Men forbindelsen til Arbeiderpartiet var eldre. Allerede tidlig på 1950-tallet var statsministerens kone, Werna Gerhardsen, med i styret for Foreningen for Borgerlig Konfirmasjon, forløperen for Human-Etisk Forbund. Og mange, ikke minst en økende andel av den kulturelle og politiske elitens barn, valgte å konfirmere seg borgerlig.

De berømte nordmenn med verdslige livssyn som ble omtalt i forrige kapittel, var også viktige symboler på at verdslige livssyn ikke var noe sært og ekstremt. Men først og fremst ble humanetikken profilert av mange kjente ansikter i norsk offentlighet, noe et lite utdrag av talerrekken for Borgerlig Konfirmasjon i Oslo Rådhus fra 1951-1980 vitner om (Ormestad 1982):

Brynjulf Bull (Oslos ordfører), Hans Jacob Ustvedt (Kringkastingssjefen), Eva Kolstad (første likestillingsombud), Arnulf Øverland, Finn Carling, Åke Anker Ording (forfattere), Torild Skard, Haldis Havrøy, Sissel Rønbeck, Olav Gjærevoll, Einar Førde (stortingsrepresentanter og statsråder), Wilhelm Aubert, Berthold Grünfeldt, Johan Galtung, Anders Bratholm, Ingrid Eide, Helmut Ormestad (kjente og populære forskere), Gabriel Langfeldt, Mathilde Oftedal Broch, Kristian Horn, Sverre M. Halbo og Theodor Broch (sentrale og kjente tillitsvalgte i Human-Etisk Forbund).

Mangfold blant norske verdslige

Fredsaktivisten Fredrik S. Heffermehl ble forbundets første betalte generalsekretær i 1980 etter Solveig Ormestad, som hadde vært fulltids, ubetalt sekretær i forbundet fra starten. Heffermehl ble kort etter etterfulgt av Levi Fragell som virket i to femårsperioder fram til Kari Vigeland overtok i 1991. Fra 1993-1997 var Lars Gunnar Lingås generalsekretær og ble etterfulgt av Tove Beate Pedersen. Hun virket i 2 år til dagens generalsekretær Lars Gule overtok i 2001. Aktive styreledere og generalsekretærer bidro til å gi den organiserte norske livssynshumanismen mange ansikter og stort mangfold i saksområder.

Dette mangfoldet i ansikter utad gjenspeiler et mangfold i medlemsmassens orientering. Grovt sett kan medlemmene i Human-Etisk Forbund sies å representere fire hovedorienteringer. En stor, passiv gruppe gir sin stabile tilslutning til forbundet gjennom et medlemskap som de opprettholder, trolig i første rekke fordi de trenger forbundets tjenester ved de store seremoniene. De bidrar til at forbundet får offentlig, økonomisk støtte gjennom deres medlemskap, og dermed markerer de også motstand mot statskirkesystemet. En ganske stor gruppe aktive gjør en enorm frivillig innsats knyttet til seremoniarbeidet, og synes det er meningsfullt for eksempel å delta i kursingen av borgerlige konfirmanter. En mindre gruppe er med for å ha et forum for intellektuelle diskusjoner. De deltar på seminarer, kurs og møter med både etiske og religionskritiske emner på dagsorden. En enda mindre gruppe utviser stor aktivitet i det organisatoriske arbeidet, og er dels overlappende med de to sistnevnte gruppene.

Medlemsundersøkelser viser at hovedtyngden av medlemmene er radikale, middelaldrende personer med stort samfunnsengasjement. De har høy inntekt og er velutdannet. Det er en

liten overvekt av kvinner, og svært mange er ansatt i offentlig sektor. Forbundet er sterkest representert i befolkningstette strøk. Men dette bildet kan skape en stereotyp oppfatning som overskygger det faktum at medlemsmassen er representert i så å si alle kommuner, alle aldersgrupper og alle sosiale lag av befolkningen.

En viktig forklaring på Human-Etisk Forbunds suksess ligger i at forbundet har klart å forene og integrere disse ulike gruppene. Det har vært svært få interne stridigheter, bortsett fra noen personmotsetninger og en perifer, men prinsipiell strid i synet på norsk innvandringspolitikk og kampen mot rasisme. En uforløst motsetning ligger i synet på forbundets strategi, nemlig om det skal nøyes med å arbeide for kompensatoriske ordninger for livssynsminoriteter eller om det skal ha ambisjoner om full likestilling mellom livssyn i Norge og en livssynsnøytral stat. Et annet uløst strategispørsmål er hva forbundet skal bruke kreftene på når stat og kirke eventuelt blir atskilt.

Avstanden mellom det postmoderne følelsesmennesket og den superrasjonelle skeptikeren kunne lett ha ført til splittelse for lenge siden om det ikke hadde vært for at grunnleggeren Kristian Horn i sin tid utformet et agnostisk utgangspunkt for medlemskapet (Fragell 2001). Noen av de reine ateistene – som innad i forbundet for så vidt utgjør en vitaliserende spydspiss i det ideologiske arbeidet – har derfor funnet det nødvendig å ha sin egen organisasjon, Det norske Hedningsamfunnet, som har et par hundre medlemmer, de aller fleste med dobbelt medlemskap i Human-Etisk Forbund.

Etter 1998 har det vært en viss utflating og tidvis nedgang i medlemsveksten, og et fåtall gamle aktivister har meldt seg ut. En forklaring på dette kan være at liberale grupper i kirken, med biskopene Rosemarie Köhn, Gunnar Stålsett og Sigurd Osberg i spissen, har sørget for at det ikke lenger er så mange som melder seg ut av Kirken på grunn av reaksjonære standpunkter, manglende etisk engasjement eller manglende fokus på menneskerettigheter og andre sentrale humanitære spørsmål. Tvert imot har disse stått for en linje som i svært mange spørsmål sammenfaller med livssynshumanismens etiske engasjement. Det er ikke uten grunn at veteranen Levi Fragell sier at “humanismen har fått et betydelig gjennomslag i kirken” (Fragell 2001).

En annen forklaring på stagnasjonen kan være at forbundet selv har vært lite synlig i media i perioder. Når forbundet har kommet til syne, har det vært i saker som mange forbinder med en angstbitersk religionskritikk. Dette er ikke lenger ansett som politisk korrekt i et flerkulturelt samfunn der ulike livssyn må leve side om side og føre en dialog. Nå har faktisk Human-Etisk Forbund både deltatt i og vært en pådriver i livssynsdialogene her til lands, men det kommer ikke alltid til syne i dagens mediebilde.

Scenarier videre

Fragell, som har fulgt utviklingen over lang tid, peker på tre scenarier for Human-Etisk Forbund de neste ti årene (Fragell 2001).

Det ene er at forbundet blir en hovedaktør i arbeidet for å skille stat og kirke i Norge. Dette standpunktet har, som vist i forrige kapittel, fått økende politisk tilslutning de siste årene. Dessuten er det sterke krefter i Den norske kirke selv som mener at dette skillet er prinsipielt riktig. Men det er langt fram før en grunnlovsendring er sikret, og saken får derfor neppe gjennombrudd før Arbeiderpartiet skifter syn. I dette påvirkningsarbeidet vil Human-Etisk Forbund spille en viktig rolle på vegne av kirkeløse, både når det gjelder å fremme krav til selve skillet, men også i alle de økonomiske spørsmålene som dukker opp i kjølvannet av et slikt skille.

Det andre scenariet er at forbundet blir en stadig viktigere seremonileverandør i det norske samfunnet, og får en legitim og akseptert plass ved siden av Kirken når det gjelder å stå for kontinuitet og tradisjon i samfunnslivet. Når hver fjerde ungdom i sentrale strøk i dag velger borgerlig konfirmasjon, er det rimelig å anta at utviklingen vil gå i retning av full likestilling med de kirkelige seremoniene.

Det tredje scenariet er en økende etisk aktivitet som saksorientert interesseorganisasjon, eller såkalt nongovernmental organisation (NGO) som det kalles internasjonalt. Ulike ad hoc-saker vil påkalle forbundets humanistiske standpunkter og innsatser i et flerkulturelt Norge som opplever mange spenninger mellom livssyn og mellom etniske og politiske grupperinger. Dagens ledelse i humanistbevegelsen er spesielt opptatt av antirasistisk arbeid, og dette vil trolig prege forbundets prioriteringer framover.

Disse tre scenariene tegner tre roller i det organisatoriske arbeidet. Rollen som de kirkeløses talerør, rollen som seremonileverandør og rollen som humanistisk og etisk aktivistorganisasjon har nok vekslende appell til medlemmene. Men det er likevel roller som er forenlige og som er godt forankret i tradisjonene til de verdslige livssynene.

Humanismens organisering internasjonalt

Humanistiske organisasjoner i de enkelte land hadde nokså tilfeldige forbindelseslinjer til hverandre inntil Det humanistiske verdensforbundet, International Humanist and Ethical Union (IHEU), ble stiftet i 1952. Det var humanister med nær tilknytning til det unge FN-systemet som stod bak, og den første presidenten i IHEU var UNESCOs direktør, sir Julian Huxley. IHEU har konsultativ status ved FN og deltar aktivt i flere FN-organer. Forbundet arrangerer verdenskongresser og møter om humanisme, etikk og livssynundervisning mange steder i verden.

Over 100 organisasjoner fra nærmere 40 land har tilknytning til IHEU, som således er verdensomspennende.

Internasjonalt forsøker den internasjonale humanismen i dag å markere seg som modernitetens livssyn, gjennom å være en drivende kraft på flere områder. Det humanistiske verdensforbundets president i dag, Levi Fragell, peker på følgende satsningsområder i et intervju i 2001:

For det første markerer den organiserte humanismen seg som forsvarer av det frie valg i forhold til menneskers følelser, familieform og seksualitet. Det kommer blant annet til uttrykk i ad hoc-aksjoner for homofile og lesbisk rettigheter.

For det andre utgjør verdensforbundet en drivende kraft i kampen for sekularisme i det offentlige liv, og denne kampen strekker seg utover Vest-Europa, ja, kanskje er kampen hardere i mange andre deler av verden. Det gjelder kampen for å skille de religiøse organisasjonene fra staten, kampen for livssynsnøytral utdanning og nøytralitet i annen offentlig tjenesteyting.

For det tredje føres det en aktiv kamp for åndsfrihet i mange land. Særlig er det makabre tilstander i en del muslimske kulturer, slik som i det ayatollastyrte Iran, der FN-observatører har rapportert om utallige menneskerettighetsbrudd, ikke minst når det gjelder tanke- og

trofrihet. Men også i Øst-Europa er tilstanden kritisk i de postkommunistiske regimene. Flere av de nye statene, slik som Russland, har gitt Kirken en posisjon som innebærer at den fritt kan forfølge virksomheten til personer og grupper med andre livssyn. En rekke forfulgte enkeltpersoner, forfattere, intellektuelle og kunstnere på flere kontinenter får sine saker reist av Det humanistiske verdensforbundet, ofte i samarbeid med Amnesty International.


Den religionskritiske virksomheten varierer fra land til land, men særlig i land som Bangladesh, Pakistan, Iran, flere land i Midtøsten og i Sudan virker fundamentalismen så undertrykkende på dem som tenker og tror annerledes, at humanistene må kritisere religionen som sådan. Også i Polen, der den katolske kirken fører en beinhard kamp for å gjeninnføre religiøst dogmatisk betingede lover, har polske humanister gitt førsteprioritet til religionskritisk virksomhet.

For å klare alt dette, arbeides det med å forsterke humanismen organisatorisk. Mange steder er organiseringen svak. Humanistiske organisasjoner er gjerne små og dominert av akademiske, eldre herrer. Det er derfor en stor utfordring å søke å utvikle disse i retning av de tilstandene som hersker i Norge og i andre land som har større og mer slagkraftige medlemsorganisasjoner. Både i Nederland og Belgia har humanistene et bredt og tradisjonsrikt sosialt engasjement innenfor frivillig sosialt arbeid, pleie og omsorg samt solidaritetsarbeid med den tredje verden. I Tyskland står humanistene særlig sterkt i Berlin-området, der det er ca. 1000 offentlig ansatte humanister innen undervisning og sosialt arbeid. I disse landene står også seremoniarbeidet sterkt. Og seremoniarbeidet er satsningsområdet for den britiske humanistorganisasjonen.

I den tredje verden er det India som er humanismens høyborg med fire aktive grupperinger, nemlig rasjonalistene med hovedsete i New Dehli, de radikale humanistene med base i Mumbai, ateistene med sete i Vijayawada og periyaristene med sete i Madras. Disse fire retningene er ikke alltid på talefot, men har hver sine sterke tradisjoner med utgangspunkt i

betydningsfulle indiske ateister¹⁴. Av andre land i den tredje verden skal nevnes Pakistan, Bangladesh, Ghana og Nigeria der det fins aktive humanistorganisasjoner.

I Øst-Europa er den russiske humanistorganisasjonen ganske aktiv, men det fins også små organisasjoner i Polen, Ungarn, Tsjekia og Slovakia.

Alle disse organisasjonene har humanistsymbolet “Happy man” som felles logo, rett nok i litt forskjellige varianter. De utgjør et mangfold når det gjelder orienteringer og interessefelt, og deres særpreg har ofte bakgrunn i affinitet til lokale historiske tradisjoner  som i India.

¹⁴ Rasjonalistenes og de radikale humanistenes helt er M.N Roy (1887-1954) som i sine yngre dager var kommunist og sekretær for kommunistinternasjonen Komintern. Men han ble desillusjonert av Stalins linje og konsentrerte seg på eldre dager om livssynsspørsmål, fortsatt på et historisk-dialektisk grunnlag. Ateistenes helt er Gora (1902-1975), en framtrædende indisk sosialreformator, som førte interessante livssynsdialoger med den tolerante hinduistiske frigjøringshelten Mahatma Gandhi (Gora 1978). Periyaristenes helt er Periyar (1897-1973), en folkeopplyser og politiker i det østlige India, som attpåtil ble hedret med et eget frimerke. Periyaristene går for øvrig i uniform og opptre mer militant enn det de øvrige synes om. Det er vanskelig å se disse indiske organisasjonene løsrevet fra den indiske gurutradisjonen.

Del III Mennesket i sentrum

13 Gudsbevis, ateisme og agnostisisme

Få ting kan sette sinn i kok som diskusjoner om det finnes en gud. Mange har en meget bestemt oppfatning av det spørsmålet. Tro blir gjerne til skråsikker viten – på begge sider. Og slik har det vært lenge.

Gjennom tidene har mange filosofer og teologer prøvd å bevise at det finnes en gud. Vi har i tidligere kapitler stiftet bekjentskap med noen av disse. Spørsmålet opptok flere av oldtidens filosofer, og det har vært framme i livssynsdebatter i de siste 500 år. Det finnes en hel rekke med postulerte gudsbevis, som i filosofihistorien er ordnet og systematisert i grupper. For det første har de som kjennetegn at de med *fornuften og logikken* forsøker å overbevise om at det finnes en gud. Gudsbevisene er for det andre gjerne framført på vegne av *kristen* tro. Begge disse forholdene henger sammen med at problemstillingen i første rekke er blitt gjenstand for oppmerksomhet i en europeisk kulturkontekst, der opplysning, intellektuell orientering og framskrittstro har vært i brytning med kristen tro, og der mange kristne således har prøvd å “bevise” sin tro på fornuftens premisser.

I det følgende vil jeg trekke fram de argumentene som er blitt brukt av de som mener å kunne bevise at det fins en gud. Jeg vil la dem brytes med de motargumentene som opp gjennom årene er brukt av ateister og agnostikere som mener å sitte med motbevisene. En av de filosofene som sterkt imøtegikk betydningen av en fornuftsorientert drøfting av slike spørsmål, var Immanuel Kant. Allerede i *Kritikk av den reine fornuften* fra 1781 hevder han tydelig at spørsmålet om gud, liksom spørsmålet om udødelighet, ligger utenfor fornuftens kompetanseområde. For mange mennesker i vår moderne tid kan imidlertid den sammenhengen som slike argumentasjoner ble ført under, synes foreldet og meningsløs. For spørsmålet om gudstro eller gudløshet handler etter mitt syn i bunn og grunn om noe annet enn hvorvidt vi med fornuftens og tankens hjelp kan påstå om det finnes en gud eller ikke. Folks tro og ikke-tro må etter min mening respekteres, selv om dette diskuteres uten logiske resonnementer. Det gjelder begge veier. For like lite som en troende har noen rett til å dytte sin tro på en annen, like lite har den ikke-troende noen rett til å frata den troende sin tro. Med ikke-troende mener jeg her både ateister og agnostikere.

Likevel er det mange, ikke minst unge mennesker, som viser stor interesse for å kjenne til gudsbevisene og motargumentasjonen, ikke alene som filosofihistorisk viten. Vi skal ikke se bort fra at mange også i vår tid finner det intellektuelt stimulerende å bruke logikk og fornuft når de søker svar på det “evige spørsmål.”

Ateisme og agnostisisme

En ateist (gresk a theos = ikke gud) vil positivt hevde at det ikke finnes noen guder. Ateister er derfor ofte blitt beskyldt for å være svært opptatt av spørsmålet om guders eksistens. Det grunnleggende i et ateistisk syn er at forestillingene om guder er falske forestillinger, utviklet av menneskers behov for å gi svar på livets gåter. Så lenge det ikke finnes bevis for guders eksistens, vil ateistens skepsis si at gudene derfor ikke fins. Og med den overbevisningen vil ateisten også søke av å motbevise alle postulater om at guder fins. En interessant ateist som stiller seg i en helt annen posisjon i så henseende er Alfred J. Ayer (1910-1989). Han finner alle utsagn om gud meningsløse, også utsagn som “Gud eksisterer kanskje ikke” (Ayer 1962), og advarer egentlig ateister mot å kaste bort tid og krefter på det han hevder er meningsløshet.

Som vi har sett en rekke eksempler på opp gjennom historien, er det mange tenkere – fra Sokrates til Robert A. Ingersoll – som er blitt beskyldt for ateisme bare fordi de ikke har vært på linje med dominerende religioner i sin samtid. Derfor fins det en bruk av ateist-begrepet som mer har handlet om å plante et stigma i dissidentenes panne enn det har vært et presist uttrykk for at vedkommende har vært gudløse som sådan.

En agnostiker (a gnosis = ikke innsikt) hevder at det ikke er mulig verken å bekrefte eller benekte at det fins en gud, men at vi likevel – eller snarere nettopp derfor – må innrette oss som om det ikke fins noen gud. Agnostikeren hevder at spørsmålet om guders eksistens er utilgjengelig for vår erfaring. Vi kan ikke vite noe om gud fins, eller vite noe om en gud, hvis han fins. Mange agnostikere vil derfor være lite opptatt av spørsmålet om guds eksistens. Men det gjelder ikke alle. Under 1800-tallets religionsdebatt ble uttrykket agnostisisme gitt sin moderne betydning av filosofen Thomas Henry Huxley i et verk om agnostisisme og kristendom (Huxley 1894). Her gikk han inn på mange av kristendommens gudsbevis og

argumenterte mot dem ut fra et agnostisk ståsted. Gjennomgangstonen er at bevisene ikke holder, men at motargumentene heller ikke er noe bevis for ateismen. Representanter for britisk rasjonalisme, empirisme og utilitarisme som David Hume (1711-1776), Herbert Spencer (1820-1903) og John Stuart Mill (1806-1873) er i ettertid blitt regnet som agnostikere, fordi de mente det var umulig å bevise eller motbevise guds eksistens. Men ingen av dem brukte begrepet agnostiker om seg selv.

Ateisme og agnostisisme er viet oppmerksomhet også i nyere tid. Kristian Horn, grunnleggeren av Human-Etisk Forbund i Norge, valgte å la grunnlaget for medlemskap i dette forbundet være at man var “ubundet av religiøs tro”. I sine skrifter brukte han uttrykket “bortenfor menneskelig erkjennelse” når han drøftet spørsmålet om guders eksistens (Horn 1993, s 122). Og slik sett fulgte han tradisjonen etter Thomas H. Huxley.

Med den betydning disputtene om Guds eksistens har hatt i vår kultur, og kanskje fortsatt har for noen, kan det ha interesse å se på de tolv klassiske gudsbevisene og hvordan verdslige livssyn har forholdt seg til disse.

Kosmologiske gudsbevis

Først skal jeg trekke fram tre gudsbevis som kalles de *kosmologiske* gudsbevisene. De handler om at Guds eksistens har noe med kosmos eller verdensaltet å gjøre.

1 Det må finnes en kraft bak all bevegelse

Det første gudsbeviset er at ingenting beveger seg av seg selv. Siden det finnes bevegelse, må det være noen eller noe som sørger for denne bevegelsen. Planetene beveger seg rundt sola, månene rundt planetene, ja, selve livet på jorda er i pulserende bevegelse. Dermed må det være en kraft bak dette. Det må finnes “en beveger” som er annerledes enn alt annet som beveger seg, fordi denne bevegelses bevegelse ikke kan være forårsaket av noe utenfor seg selv. Denne kraften, som er helt annerledes, kan da kalles en gud.

Kritikken av dette beviset er at vi slett ikke kan vite om all bevegelse trenger en “beveger”. Ateisten vil hevde at teisten bruker de fysiske lovene som gjelder i verden rundt oss, til å påstå

at disse lovene må gjelde alle forhold. Og det vet vi ikke sikkert at de gjør. Agnostikeren kan hevde at det blir for lett å kalle dette “noe” som vi ikke kan forklare, for “Gud”, eller at dette på noen måte skulle forplikte oss til å tilbe dette “noe”.

2 En virkning må ha en årsak

Det andre gudsbeviset er nokså likt det første, nemlig at alt vi erfarer kan synes å være en virkning av en årsak. Her kan vi gjenkjenne de fleste deistenes tro, nemlig troen på “en første beveger”. Om vi hele tiden får spørsmål om “hvorfors” – også etter at vi kanskje har gitt et svar, kan vi grave dypere og dypere ned i en årsakskjede. Men på et nivå må vi gi opp å svare. Det må finnes en første, opprinnelig årsak til alt, hevder de som mener at det andre gudsbeviset holder. En kristen tror at Gud skapte verden, og dette vil i en forstand kunne utlegges som at Gud er årsak til at verden finnes.

Kritikken av dette gudsbeviset er at vi bruker våre erfaringer til logisk å forklare noe som eventuelt ligger utenfor det som kan forklares logisk. Det er ikke sikkert at livets og universets opprinnelse handler om årsak og virkning. Og hvis det gjør det, blir det jo ulogisk å hevde at alt startet med at en gud skapte verden, *for hvem eller hva har da skapt guden?* Når den med gudstro så svarer at Gud har skapt seg selv, blir jo det en helt annen logikk enn den som brukes i dette gudsbeviset. Da blir det rein tro og ikke viten.

3 Alt kan ikke være forgjengelig

Det tredje gudsbeviset er at det må finnes en evig konstant som motsetning til alt det variable vi erfarer. Alt synes å oppstå og forgå. Og dette ville vi ikke kunne ha noen begripelse av uten at motsetningen til dette variable også fins. Vi fødes og vi dør. Stjerner forsvinner som svarte hull, mens nye stjerner oppstår. Det er noe som eksisterer og noe som ikke eksisterer. Ja, verden selv er blitt til en gang, antakelig for 5 milliarder år siden, og trolig vil den om nye 5 milliarder år forsvinne, kanskje før. Når alt er forgjengelig og variabelt, må det være noe som finnes med nødvendighet, noe konstant, og dette “noe” er “Gud”. Når verden finnes og er forgjengelig, må det finnes en gud som er evig, hevder de som tror på dette gudsbeviset.

Kritikken av dette gudsbeviset er – på bevisets egne logiske premisser – at to typer logikk her blandes sammen. For det første vet vi jo ikke helt sikkert om universet som sådan er forgjengelig, selv om Jorda som planet sannsynligvis er det. Men om nå alt går under og ingenting blir igjen, er jo det ikke noe bevis på at en eventuell gud blir igjen. Guds angivelig nødvendige og evige eksistens blir altså et spørsmål om tro, og ikke noe som kan bevises logisk ved at alt annet er forgjengelig.

Entropologisk gudsbevis

4 Ingenting kommer av ingenting

Dette var altså de såkalte *kosmologiske gudsbevisene*. Det fins også et gudsbevis som kalles *entropologisk*, det vil si at det er knyttet til læren om bevegelse eller dreining. All bevegelsesenergi omsettes til stillingsenergi, og all bevegelse vil derfor stoppe opp om ingenting “holder hjulene i gang”. Gudsbeviset hevder at det må være en gud som “holder alt i gang”, og at det følgelig finnes en gud. All bevegelse har en grunn. Ingenting kommer av ingenting.

Selv om utgangspunktet, nemlig iakttakelsen av bevegelse, er riktig, vil ateister og agnostikere hevde at dette gudsbeviset kortslutter, i og med at tilhengerne hevder at bevegelsen i så fall skyldes en gud. Det kan like gjerne være en bevegelse som har pågått siden Big Bang og som opprettholdes av den kraften som utsprang fra dette smellet. Teorien om Big Bang er naturvitenskapens hovedteori om universets begynnelse og utvikling gjennom kraft som utvider og trekker seg sammen. Det er i alle fall uholdbart å hevde dette som bevis for at en gud er opprettholderen av den bevegelsen vi kan iaktta.

Også dette gudsbeviset utelukker at universet eller universer før vårt eget kan ha eksistert uendelig. Man blir opptatt av å finne en start i form av en gud som har startet det hele, uten å bruke den samme logikken på hva som eventuelt har skapt en gud. Kan ikke verdensaltet ha eksistert evig, like gjerne som en eventuell evig gud?

Som de tre foregående gudsbevisene preges også dette av at man bruker fysiske lover og logisk fornuft – slik som “bevegelse”, “årsak” og “grunn” – på forhold vi ikke vet om det er mulig å fange inn på denne måten.

Andre gudsbevis

Den andre gruppen gudsbevis handler om å bevise at Gud fins uten å bruke en naturvitenskapelig tilnærming, slik tilfellet var med de kosmologiske gudsbevisene. I det følgende er det andre typer argumenter som brukes som bevis for Guds eksistens.

5 Gud må være til ettersom vi kan forestille oss det

I vår aktuelle religionsdebatt hevder mange at når menneskeheten i så lang tid har hatt en forestilling om en eller annen gud, ja, så må det jo være noe i det. Det sentrale i dette femte gudsbeviset er imidlertid ikke at så *mange* tror på en gud, men følgende: Når det fins en *forestilling* om gud, beviser det at Gud fins, for vi kan ikke forestille oss noe som ikke er.

Eller kan vi det? Kant, som vi nevnte innledningsvis i dette kapitlet, mente at dette gudsbeviset ikke holder. Vi kan, sier han, gjerne ha *begreper om* Gud uten at Gud eksisterer. På samme måte som vi godt kan ha *begrep om* 100 riksdaler uten at pengene finnes.

Når ateisten Alfred J. Ayer mente at ateister og agnostikere helt burde unngå å forholde seg til spørsmålet om guders eksistens og unngå å bruke *begrepet* Gud, var det blant annet fordi denne begrepsbruken kan gi næring til dette beviset.

Man kan også argumentere mot dette gudsbeviset med at det finnes ateister og agnostikere som ikke har noen forestilling om gud, selv om de er omgitt av troende overalt som prøver å gi dem en slik forestilling. Og det kan ikke uten problemer avgjøres – uansett hvem av disse det er flest av – *hvem* som har rett.

6 Når livet har mening, må det være noen som har gitt det mening

Det sjette gudsbeviset handler om at alt blir meningsløst hvis det ikke finnes en gud. Som et skip styres av en kaptein, må tilværelsen styres av en gud, for ellers aner vi ikke hvor det vil bære hen. Når tilværelsen har en mening og et formål, er det et bevis på at Gud styrer oss i en bestemt retning.

Dette gudsbeviset henter for det første sin tenkning fra vår egen tilvante eller erfaringsbaserte tenkning om styring og virkning av styring. Slik sett blir dette et antropomorfisk argument, et

argument som overfører menneskerelaterte fenomener over på gudsrelaterte fenomener. Er det nå så sikkert at tilværelsen må styres – som et skip?

For det andre er det ikke sikkert at meningen med livet eller tilværelsen verken er gitt eller bestemt. En ateistisk eksistensialist vil hevde at meningen med livet rett og slett må skapes av mennesket selv, for det finnes ikke noen *gitt* mening.

7 God, bedre, best

Det sjuende gudsbeviset er kalt trinnbeviset og handler om at når noe er *godt*, og noe er *bedre* enn det gode, må det også finnes noe som er *absolutt best*. Dette må være det fullkomne, og det fullkomne er lik Gud. Det ligger tett opp til det neste, og drøftes sammen med det.

8 Det fullkomne må eksistere

I vår menneskelige ufullkommenhet og vårt strev etter lykke er vi mennesker opptatt av det fullkomne. Vi lengter etter den fullkomne lykken. Vårt strev og vår lengsel etter dette fullkomne blir til et bevis på at vi har et strev og en lengsel etter Gud, for Han er fullkommen, hevder de som bruker det åttende gudsbeviset. (Det kalles det *teleologiske* gudsbeviset, etter det greske ordet *teleos* som betyr mål eller det vi streber etter.) Som vi ser er det ganske likt det sjuende.

De argumentene som brukes i de to siste gudsbevisene, kan vanskelig oppfattes som noe egentlig gudsbevis etter ateisters og agnostikers syn. For hvorfor kunne vi ikke tenke oss en forbedring av noe uten å ha forestilling om det absolutt fullkomne? Ønsket, lengselen og strevet etter forbedringer må ikke nødvendigvis ha en målestokk i det utopiske. Det kan også komme av at vi ønsker å *komme bort fra* det vi misliker, og at målestokken blir det miserable, elendige og bedrøvelige. Vi kan heller ikke uten videre påstå at våre forestillinger om en drømmetilstand, en paradisisk tilværelse, forutsetter at denne tilværelsen er koblet til en gud. Utopiene i verdslige livssyn er som vi har sett i høy grad til stede. Mange vil skape en himmel *her*, uten at denne “himmelen” henter sin referanse fra noe metafysisk fullkomment. Bildet av det fullkomne kan formes ut fra fravær av vepsene fra [Pandoras eske](#), for å bruke et bilde fra Promethevs-myten.

9 Uten en rettleder blir alt kaos

“Når Gud er død, er alt tillatt,” skrev den russiske forfatteren Dostojevski. Han og mange med ham mente at vi mennesker trenger Gud for å klare å handle moralsk og etisk riktig. Vi trenger en rettleier, en som tilrettelegger forholdene slik at vi kan handle godt. Når vi handler godt, er det i seg selv bevis på at det finnes en gud som rettleier oss. Uten denne guden ville vi bare handle i vilske og gjøre onde handlinger.

For det første vil den ikke-troende hevde at det jo er utrolig så mye krig og faenskap vi mennesker lager mot hverandre, så denne rettleieren gjør uansett en dårlig jobb, hvis han skulle finnes. Men både troende og ikke-troende gjør jo gode ting også, uten at det dermed kan tilskrives “Guds kjærlige og strenge hånd”. For i så fall blir det vanskelig å forklare hvorfor en masse folk som *ikke* tror på noen gud eller lar seg rettleie av en gud, også gjør bra handlinger.

Under Holocaust var det mange troende kristne og jøder som ble ateister nettopp fordi de ikke kunne tenke seg at det finnes noen gud, i alle fall ingen *god* gud, som tillater så grusomme handlinger. Så dersom man la til grunn at menneskelige handlinger var styrt eller skjedde under tilsyn og rettleiing av Gud, ville Holocaust aldri kunne ha funnet sted.

10 Gudstro er forutsetningen for håp for mennesket

Vi mennesker trenger håp. Uten håp blir alt meningsløst. Troen på en gud og håpet om at Gud skal ta til seg menneskene i sin himmel, er det eneste håpet vi kan ha. Vi er forgjengelige og ufullkomne i en traurig verden, og det gir oss ikke noe håp. Derfor er det lurt av mennesker å tro på Gud. Dette kalles det *pragmatiske* gudsbeviset.

Dette har, logisk sett, neppe karakter av å være noe bevis, vil ateister og agnostikere hevde. Mennesker har behov for håp, men argumentet brukes som nettopp et pragmatisk argument for gudstro, uten at det i og for seg er noe bevis for *eksistensen* av en gud. Denne måten å forholde seg til en gudstro på, kan være uttrykk for angst eller *håpløshet*. Men den kan som konsekvens føre til holdninger som: “Jeg tror på en gud, i tilfellet han finnes!” Eller: “Jeg ber

til Gud for sikkerhets skyld!” Noen sier til og med at de ikke selv tror på noen gud, men de synes alle *andre* burde gjøre det, fordi gudstro er bra for menneskers behov for håp, for folks helse eller for moralen i samfunnet. Men disse behovene gir ikke i seg selv noe bevis. Både ateister og agnostikere mener at det er fullt mulig å finne håp for vårt liv uten en gudstro.

11 Så mange kan ikke ta feil!

Det neste gudsbeviset, som kalles det *historiske*, har jeg allerede berørt sammen med det femte. Det sentrale her er følgende påstand: Alle mennesker har alltid hatt en gudstro. Derfor må det finnes en gud. Så mange kan ikke ta feil!

Dette gudsbeviset ble imøtegått allerede av den gamle greker [Karneades](#). I likhet med ham vil den ikke-troende for det første mene at det ikke er riktig at alle mennesker har trodd eller tror på en gud. Som jeg har vist flere steder, har det i historisk tid alltid eksistert ateister eller agnostikere, både innenfor indisk, kinesisk og klassisk europeisk tenkning. I dag regner religionsforskere med at om lag to milliarder mennesker på jorda ikke har noen gudstro. Enten er de erklærte ateister eller agnostikere, de synes ikke spørsmålet er viktig i det hele tatt og har ikke tatt stilling til det, eller de bekjenner seg til en *nonteistisk* religion, det vil si en religion som ikke opererer med en gud. Hva så med alle disse? Hvorfor skulle de ta noe mer feil enn alle de som opererer med en eller flere guder? Og om menneskene før i tiden trodde på guder mer enn nå, kan det dessuten komme av at de var tvunget til det, at de ikke visste bedre.

Noen ateister bruker det samme argumentet mot gudstroen. De hevder at i moderniteten i dag vet stadig flere at det ikke finnes guder, enten fordi de har tro på vitenskapens oppdagelser eller simpelthen fordi de ikke opplever religionenes forestillinger om guders eksistens som sannsynlige eller rimelige. Ut fra dette vil de så hevde at såpass mange opplyste mennesker ikke kan ta feil: Det finnes ingen gud!

For øvrig er dette et gudsbevis som henger tett sammen med det femte, og det kan derfor bli møtt med de samme motforestillingene som det.

12 Gud finnes fordi han er kilde til forestillingene om en gud

Det tolvte og siste gudsbeviset jeg vil trekke fram, kalles det *psykologiske*, og går ut på at det må ha vært en gud som har gitt oss forestillingen om at han finnes. Ellers ville ikke forestillingen overhodet ha oppstått. Ett eller annet sted må jo ideen om en gud eller flere guder ha kommet fra.

Dette gudsbeviset minner litt om det femte, men er likevel ikke det samme. At forestillingen om en gud logisk leder til en slutning om gudens eksistens, er ikke helt det samme som at gudens eksistens er opphavet til forestillingen om guden. Men noen av de samme motargumentene er blitt brukt av ateister og agnostikere. Det viktigste argumentet her er imidlertid at opphavet eller *kilden* til forestillingen om gudens eksistens ganske enkelt kan være en annen enn det som hevdes i dette gudsbeviset. Hovedpåstanden er kort og godt at det er menneskene selv som er kilden. De har skapt sine guder og ikke omvendt.

14 Grunnelementene i det humanistiske livssynet

Hva er selve innholdet i det humanistiske livssynet? Når vi skal belyse dette spørsmålet nærmere, vil det ikke kunne ses løsrevet fra de historiske røttene for livssynet, som jeg har drøftet i kapittel 3. Det kan heller ikke ses isolert fra de politiske og organisatoriske rammene livssynet har hatt og har, og som jeg har belyst i del II. Likevel er det både ønskelig og mulig å peke på noen av de viktigste kjerneområdene i et humanistisk livssyn.

Den amerikanske humanisten Corliss Lamont har utviklet det han kaller ti grunnsetninger i det humanistiske livssynet. Han hevder at disse ti punktene “illustrerer innholdet i humanismen i dens mest akseptable, moderne former” (Lamont 1988, s. 20 ff). Lamonts grunnsetninger er interessante nok, og de vil bli drøftet i den følgende gjennomgangen. Livssynshumanismens innhold er imidlertid lettere å fange om den gjennomgås i tråd med de tre hovedperspektivene vi finner i livssyn generelt, nemlig erkjennelsen av verden, menneskesyn og etikk. Noen sentrale aspekter både ved menneskesynet og etikken vil bli grundigere tatt opp i kapitlene 16-18.

En viktig referanse for å tegne et bildet av livssynshumanismens innhold er den såkalte minimumserklæringen som er utformet som grunnlag for medlemskap i Det humanistiske verdensforbundet (IHEU):

“Humanism is a democratic and ethical life stance, which affirms that human beings have the right and responsibility to give meaning and shape to their own lives. It stands for the building of a more humane society through an ethic based on human and other natural values in the spirit of reason and free inquiry through human capabilities. It is not theistic, and it does not accept supernatural views of reality.”

Livssynets betegnelse

Men først litt om de mange betegnelse vi finner for det humanistiske livssynet.

Lamont hevder det er underordnet om humanismen som livssyn blir omtalt som *vitenskapelig humanisme*, *sekulær humanisme*, *naturalistisk humanisme* eller *demokratisk humanisme*. Her til

lands har ikke disse ulike begrepene spilt noen viktig rolle, men internasjonalt avspeiler de mangfoldet av tradisjoner og organisasjoner i de livssynssamfunn og foreninger som har tilknytning til Det humanistiske verdensforbundet.

I Norge har livssynshumanister vært mer opptatt av om de skulle kalle seg humanetikere eller humanister. Og den diskusjonen pågår fremdeles. Tilhengerne av betegnelsen humanetikk peker på at den er innarbeidet og velkjent, og at den framhever det etiske perspektivet i livssynet på en fin måte. De er dessuten redd for at humanismebegrepet skal bli blandet sammen med andre [definisjoner](#). Tilhengerne av betegnelsen *humanisme* peker på at dette er den vanlige internasjonale betegnelsen, og at den favner videre enn humanetikk, som lett kan innsnevre kjennetegnet ved livssynet til bare å omfatte etikken. I offentlige dokumenter og i rapporter fra ulike dialogprosjekter har det nå blitt et gjennomslag for betegnelsen livssynshumanisme. I denne boka brukes livssynshumanisme synonymt med humanisme.

Menneskets erkjennelse av verden

En naturalistisk tradisjon

I det livssynsperspektivet som handler om menneskets erkjennelse av verden, inkludert universet og livet på jorda, plasserer humanismen som livssyn seg i en *naturalistisk* tradisjon. Den naturalistiske tradisjonen regner med at naturen er “et system av materie og energi i stadig forandring” (Lamont 1988). Dette innebærer ikke at alle avskygninger av naturalisme opp gjennom historien er forenlig med dagens livssynshumanisme. Det sentrale er at humanismen har en holdning til verden som betegner overnaturlige forklaringer som myter. Humanismen “aksepterer ikke overnaturlige syn på virkeligheten”, heter det i minimumserklæringen.

Nonteisme

Den naturalistiske tradisjonen med avvisning av overnaturlige syn på virkeligheten innebærer også en avvisning av teistiske forklaringer, det vil si forklaringer som opererer med en eller flere guddommer i synet på virkeligheten. Den humanistiske minimumserklæringen slår fast at humanismen er *nonteistisk*, et begrep som inkluderer både ateisme og agnostisisme, men som på den andre siden ikke tar stilling til motsetningene mellom disse to virkelighetsoppfatningene.

Ikke-dogmatisk holdning

De konkrete vitenskapelige observasjonene og teoriene vi har nådd fram til om opprinnelsen til og utviklingen av universet, vår planet og livet på jorda, dreier seg ikke nødvendigvis om evigvarende sannheter. Humanismens virkelighetsoppfatning utelukker ikke at disse oppfatningene vil kunne rokkes ved. Og vitenskapens grenser vil – selv med nye observasjoner og nye forklaringsmodeller – trolig aldri helt kunne erstatte dypere filosofiske spørsmål av ontologisk art. Som Helmut Ormestad, som var naturvitenskapsmann og humanist, en gang uttrykte det (gjengitt etter hukommelsen fra en samtale i 1994):

Vi kan få erkjennelse om at tyngdekraften finnes, om tyngdekraftens virkninger, dens betydning for solers gang og undergang, for sorte hull, for planetenes plass og skjebne, og månenes gang rundt sine planeter, ja, kanskje endatil for universets pulserende utvikling. Men disse erkjennelsene vil trolig ikke gi oss noe dypere forklaring på at tyngdekraften i det hele tatt finnes.

I denne sammenhengen er det viktig å understreke at humanismen ser på seg selv som et *ikke-dogmatisk* livssyn. Humanisme innebærer åpenhet for en stadig vitenskapelig overprøving av grunnleggende forutsetninger og overbevisninger. Minimumserklæringen bruker uttrykket *den frie vitenskapens ånd*. Og dette bør ideelt sett innbefatte humanismens egne forutsetninger og overbevisninger. Lamont uttrykker dette slik (Lamont 1988):

Humanismen er ikke et nytt dogme, men et livssyn i utvikling som alltid må være åpent for eksperimentell utprøving, nye fakta og mer stringent resonnement.

Synet på mennesket

Monisme

Humanismen slutter seg til den grunnleggende darwinistiske teori om at også mennesket som art er et resultat av naturens utvikling. Mennesket er selv en del av denne naturen, og står derfor ikke utenfor naturen eller over den.

Humanismen anser også at menneskets bevissthet således er uløselig knyttet til kroppen og dermed til hjernens funksjoner. Personlighet og kropp hos mennesket utgjør en uløselig

(monistisk) helhet. På den ene siden er ikke de handlingene kroppen utfører “menneskelige” uten at de er styrt av bevissthet og vilje. På den andre siden finnes det ingen bevissthet og vilje som ikke er avhengig av en kroppslig sett fungerende hjerne. Dette har som logisk følge at mennesket ikke kan ha noe bevisst liv etter døden. Noen agnostikere vil si at spørsmålet om et liv etter døden ligger utenfor vår erkjennelses grenser, men at vi ikke kan legge til grunn at det finnes noe liv etter dette livet. Humanismen er uansett uforenlig med en dualisme som forutsetter at det finnes et åndelig liv som er løsrevet fra materielt liv.

Rasjonalisme

Tiltroen til menneskets fornuftsbaserte evner og muligheter til å skape seg et godt liv, er en helt sentral del av humanismens menneskesyn. Mennesker har evne og mulighet til å løse egne problemer gjennom “modig og framsynt bruk av fornuft og vitenskapelige metoder”, hevder Lamont. Og i humanismens minimumserklæring slås det fast at “fornuften og den frie vitenskaps ånd gjennom menneskelige evner” utgjør et middel for å skape et mer humant samfunn. Begrepet *rasjonalisme* brukes her som det alminnelige uttrykk for menneskets evne til å tenke systematisk og formålsrettet, og innbefatter ikke nødvendigvis den erkjennelsesteoretiske delen av den eldre filosofiske rasjonalismen som ble kritisert av empiristene (jf. kapittel 6).

Fri vilje

Humanisme som livssyn tilkjenner mennesket en fri vilje. Minimumserklæringen hevder at mennesker har “retten til og ansvar for å gi mening til og forme sine egne liv”, og denne formuleringen har troen på den frie vilje som premiss. Humanismen har altså som utgangspunkt at mennesket er et handlende subjekt som påvirker og deltar i å utforme sine egne omgivelser.

Mennesket har gjennom sin frie vilje et ansvar for seg selv og vår felles jord. Fri vilje innebærer også evnen til å velge mellom godt og ondt, og er således en viktig forutsetning for etikken. Verdenshistoriens storslåtte handlinger og byggverk, de politiske ideene, de kulturelle bragdene og de store oppfinnelsene er alle skapt av mennesker. Men også de

tragiske krigene og de undertrykkende regimene opp gjennom historien er menneskets verk. Vi kan kalle dette den humanistiske erkjennelse av menneskets plass og ansvar.

Forskjellige former for determinisme, som avviser den frie vilje, fratrar mennesket ansvar (og skyld) for sine handlinger. Humanismen er etter mitt syn uforenlig med alle former for universell determinisme, som kan ha svært ulike uttrykksformer. Enten kommer disse formene for determinisme til uttrykk i form av "historisismen" i totalitære ideologier (det vil si at historiens gang har en forutbestemt hensikt), i form av en vulgær naturalisme (der mennesket bare regnes som et gen-determinert dyr) eller i form av forutbestemmelse eller predestinasjon i religiøse evangelier, og i skjebnetro eller fatalisme som søkes avdekket i astronomi og annen spådomskunst. For hvis mennesket på slike, om enn ulike måter, bare forstås som et offer for ytre og bakenforliggende bestemmelser eller udefinerte krefter, kan mennesket heller ikke i utgangspunktet tillegges ansvar for sine valg og for sine handlinger.

Nå er det slett ikke humanismens ståsted at mennesket er upåvirket av ytre omstendigheter som sådan. Forståelsen av den frie vilje er ikke en forståelse av at denne viljen virker i et vakuum, verken når det gjelder forutsetningene for eller når det gjelder virkningene av den. Forholdet mellom vilje og omgivelser må derfor gis en dialektisk forståelse. Dypest sett handler også den frie vilje om menneskets frigjøring fra undertrykkende og begrensende omgivelser og makt. Humanisten og filosofen Harald Ofstad formulerer det slik (Ofstad 1980):

Det sentrale spørsmålet når det gjelder debatten om fri vilje er om vi har i vår makt å beslutte og handle annerledes enn vi gjør.

Carlos Lamont formulerer denne problemstillingen slik (Lamont 1988):

Selv om mennesket er påvirket av fortiden, har vi en reell valg- og handlefrihet og vi er herre over vår skjebne innen visse objektive grenser.

Mennesket er et sosialt vesen

Enkeltmennesket oppnår det gode liv i “harmonisk forening av personlig tilfredsstillelse og stadig utvikling av seg selv gjennom meningsfylt arbeid og annet virke til fellesskapets beste,” sier Lamont. Når det gjelder synet på mennesket som sosialt vesen, vil jeg komme grundigere tilbake til dette i kapittel 16.

Estetikk

Humanismen har som livssyn en holdning til menneskers behov for estetiske *opplevelser* og til vår evne og mulighet til å *skape* estetiske opplevelser. Lamont sier i sin bok at kunst og skjønnhetssans må utvikles videst mulig, herunder evnen til å oppleve naturens skjønnhet og rikdom, slik at den estetiske erfaring kan bli en vesentlig realitet i menneskenes liv (Lamont 1988). Ikke minst i forhold til seremoniene som humanister arrangerer, kan den estetiske holdningen komme til uttrykk.

En human etikk

Erfaringsbasert etikk

Selv om ulike livssyn kan ha mange felles etiske normer, skiller de lag når det kommer til spørsmålet om etikkens begrunnelse. Humanismen står for at all etikk og morallære må grunnes på verdier som i sitt vesen anses som verdslige, det vil si at verdiene er utviklet og formulert ut fra “dennesidige” erfaringer og forhold. Lamont sier at etikkens høyeste mål er “jordisk lykke, frihet og framgang – økonomisk, kulturelt og moralsk – for hele menneskeheten, uavhengig av nasjon, rase eller livssyn” (Lamont 1988). Dette står i en teleologisk etisk tradisjon som har stått sentralt i humanismen i tradisjonen etter de engelske utilitaristene eller nyttefilosofene.

Tro på menneskers rettigheter

Imidlertid har også deontologisk etikk en stor plass i humanismen. Etiske plikter henger gjerne sammen med og utløses av rettigheter. Slik blir gjensidighetsprinsippets norm for behandling av andre ofte begrunnet med den rett man selv påberoper seg. En kjent humanetikers formulering av dette prinsippet, er dikteren Arnulf Øverlands linjer i diktet *Du må ikke sove*:


*Du må ikke tåle så inderlig vel,
den urett som ikke rammer deg selv!*

Også humanismens menneskesyn er direkte forbundet med mellommenneskelig etikk. Her står humanismens tilslutning til menneskerettighetene sentralt. For de etiske normene som blant annet ligger i selve menneskerettighetene, *konstituerer* sider ved menneskeverdet. I kapittel 9 viste jeg hvilken betydning det har hatt historisk at disse rettighetene beskytter mennesket mot krenkelse av dets verdighet. I kapittel 16 kommer jeg tilbake til den aktuelle betydningen dette fortsatt har.

I menneskerettighetserklæringene ligger det en rekke etiske normer som regulerer forholdet mellom borgernes rettigheter og statenes plikter, og forholdet mellom mennesker. I humanismens etikk er verdiene som er uttrykt i disse normene, slik som likeverd og likestilling og individuell frihet, helt sentrale verdier.

Humanismens minimumserklæring inkluderer dette perspektivet når det står at “humanisme ... bekrefter at mennesker har *retten til* og ansvar for å gi mening til og forme sine egne liv” (min utheving).

Demokrati og fred

Retten til å delta i demokratiske beslutninger og til å leve i fred utgjør viktige deler av menneskerettighetsidealene. Det samme gjelder sosial rettferdighet og tilfredsstillende av menneskelige primærbehov for mat, klær, husly og varme.  humanismen anser demokratiet som den beste styringsform som kan sikre at disse verdiene blir trygget. Når demokrati som styringsform inngår i humanismens etiske verdigrunnlag, henger det sammen med to forhold: Det ene er at demokratiet sikrer enkeltmenneskers påvirkning av samfunnet, og i humanismen er retten til å forme eget liv og de forhold som virker inn på eget liv, et viktig utgangspunkt. Det andre er at motsatsen til demokratiet, nemlig totalitære regimer, erfaringsmessig alltid har krenket menneskeverdet.

Spørsmålet om krig og fred berører grunnleggende humanistiske verdier som rett til liv og livsutfoldelse. Dessuten berører det humanismens ideal om å løse konflikter uten bruk av våpen og overgrep mot andre mennesker.

Mange humanister har lagt ned et stort arbeid i fredssaken, og ansett dette som et konkret etisk engasjement for humanistiske verdier. Her i landet blir Nordahl Griegs vakre formuleringer i diktet *Til ungdommen* ofte sitert som uttrykk for de høyeste etiske målene på dette punktet. Diktet både leses og synges og er blitt en gjenganger på de fleste humanistiske tilstelningene her i landet.

Krig er forakt for liv.

Fred er å skape.

Kast dine krefter inn!

Døden skal tape!

15 Livssyn i hverdag og fest

Følger det traurighet med et verdslig livssyn?

Når det meste i livet søkes forklart med kalde, kloke og rasjonelle svar, vil mange frykte at menneskets livsinnhold blir tomt og trist. Har det noen mening å legge blomster på en grav når den døde bare er død? Hvorfor skåle for de nygiftes lykke når man rasjonelt kan betrakte dem som to eksemplarer av arten *homo sapiens* som etter teorien om naturlig utvalg tiltrekkes seksuelt av hverandre?

En som har berørt denne problemstillingen er samfunnsfilosofen Max Weber (1864-1920). Problemstillingen kommer blant annet til uttrykk i hans analyse av hvordan den rasjonelle vitenskapen har vokst fram. Han ser på idealet om verdifrihet i vitenskapen som frukt av en århundrelang intellektualiseringsprosess der vitenskapen selv har vært drivkraften. Den er, sier han, den "uunngåelige skjebne i vår tid" som jager troll og guder ut av verden, og som setter rasjonelle tall, mål og begreper i stedet. Weber ser denne utviklingen som historisk nødvendig, uten at han dermed ser på denne intellektualiseringsprosessen som en lykkelig historisk kulturell progresjon. Han ser snarere rasjonalitetens framvekst som en grunnstemning. Og han ser rasjonaliteten, så "kjedelig" den enn er, som en bedre og mer verdifull og attråverdig måte å tilnærme seg det nødvendige i utviklingen på, enn motsatsene. Den ene motsatsen er det oppgitte svartsynet på historien som det helt uunngåelige. En annen motsats er den naive eller lyseblå framskrittstroen på at alt går framover og rett vei.¹⁵

Weber sier at den rasjonelle vitenskapen slukker festblussene og alterlysene, den avslører troen på *en* gud og *en* orden. Religionens og festens søndag transformeres til den grå hverdag, med all dens traurige strid mellom motsetninger. Denne hverdagen er vår tids skjebne, i

¹⁵Weber nærmer seg her det tragiske historiesynet som enkelte steder fins hos Nietzsche: "Pessimismus gepaart mit Daseinseligkeit." Men Webers pessimisme er ikke som hos Nietzsche dødsvissheten, den er snarere erkjennelsen av den uforsonlige striden i hverdagens verden, motsetninger, stridende parter, uforenlige syn og verdier eller kampen mellom tilhengere av ulike trosretninger. Weber ligger nær de dialektiske tankene til den antikke filosofen *Heraklit* (ca. 500 f kr) som mente at striden er det som er det virkelige i verden.

rasjonalitetens og modernitetens tidsalder, som det moderne mennesket ikke kan lukke øynene for eller flykte fra, men søke å beherske gjennom en bevisst hverdagsliggjøring¹⁶.

Det er disse problemstillingene den norske modernitetskritiske dikteren Rolf Jacobsen tar opp i diktet *Spør igjen*:

*Tallrekken ler av oss
og vil forklare alt.
Den har kjever av jern og tenner
som det klirrer i.
Og vi spør og vi spør
og tallene svarer
men ikke om fiolinene
eller om lykken mellom to armer.
Da hoster det på skjermen:
- uklart spørsmål.
Spør igjen*

Det moderne mennesket har likevel ikke mistet behovet for å løftes ut av hverdagen. Mennesker med verdslig livssyn tenner lys, skåler, sender blomsterhilsener, pynter sine hjem og sine festlokaler, begeistres av lykke, forelsker seg, undres over kunstens og naturens estetiske uttrykk – og gråter i gravferder. Det er ikke slik at et rasjonelt verdensbilde står i veien for dette. Snarere vil forståelsen av det finnes en enhet – *en monisme* – mellom ånd og materie, kultur og natur, sjel og kropp stimulere oss til å leve ut disse sidene ved livet. Dagens livssynshumanist stiller seg åpen for at følelselivets, kjærlighetens, leikens og samhörighetsfølelsens språk er med på å bringe mening til hverdagen og festen. Men uten at dette leder til andre former for transcendens enn den som springer ut av forholdet til

¹⁶ På tysk "Veralltäglicung." Weber selv oppdager at kapitalismens mange sosiologiske grunnforutsetninger, dens arbeidsdisiplin, dens beregnende næringsliv, dens yrkesoppfatning, kort sagt dens rasjonale, er en slik hverdagsliggjøring av etiske dyder som nøysomhet og flid som omfavnes av den kalvinistiske tros læren (Weber 1992). Hans religionsanalyser gjennomgår på liknende vis konfutsianismen og taoismen, hinduismen og buddhismen og jødedommen. Og Weber får dermed fram hvordan en kritisk vitenskap kan avdekke hvordan de ideologiske, etiske og religiøse normene virker inn på samfunnet og på historien.

medmennesker i dette livet. Slik sett kan man si at humanisten har gjenfunnet verdiene som ligger i festlivets former, mens det religiøse og ekstatiske innholdet er forlatt og byttet ut med erkjennelsen av bredden og dybden i den mellommenneskelige relasjonen.

Det er ikke slik at seremonier må være religiøse for å løfte deltakerne ut av den mer eller mindre traurige hverdagen. For også verdslige seremonier dyrker estetikk, etikette og høytidsstemning, slik religiøse seremonier også ofte gjør.

Seremonier med verdslig innhold kan i en forstand sette mennesket *mer* i sentrum enn de religiøse seremoniene der gudsdyrkelsen som regel inngår og stundom tar oppmerksomheten bort fra menneskene som seremonien arrangeres for.

Både tilrettelegging av estetiske og kulturelle opplevelser og seremoniarbeid står derfor sentralt innenfor den livssynshumanistiske bevegelsen. Dette kommer som det går fram av det følgende, til uttrykk i Human-Etisk Forbunds arbeid med seremonier. Og i mangt, fra midtsommerfester og solvervsfester til konserter og underholdningsaftener, har norske humanister vist at verdslige livssyn kan løfte mennesker ut av hverdagen.

Navnefest

Alle kulturer markerer at et barn blir født eller at barnet får navn. Navnefest er en seremoni som skal markere den nyfødtes inntreden i verden; den skal også ønske den lille velkommen i samfunnet, og den offentliggjør barnets navn. En navnefest har sosialt sett noen av de samme funksjonene som dåpen i kirken, selv om dåpen også har andre funksjoner, slik som innmelding i Kirken og fadderløfte om kristen oppdragelse ved siden av de reint religiøse funksjonene.

Seremonien arrangeres her i landet av Human-Etisk Forbund, og er en åpen tilstelning for flere barn samtidig. Antallet barn som deltar på samme tilstelning, kan variere fra opptil 30 ved de store arrangementene i Oslo Rådhus, til 1 eller 2 på mindre steder. Navnefester arrangeres flere ganger i året mange steder i Norge og legges til rådhus, kulturhus eller andre egnede samlingssteder. Den første navnefesten fant sted på slutten av 1980-tallet. Om lag 1000 barn deltar hvert år i denne seremonien.

Programmet består av musikk, sang, diktlesning og en tale til barna og foreldrene. Talen – og til dels valget av poesi – utgjør rammen for selve seremoniens innhold. Det legges her stor vekt på respekt for barnets identitet og menneskeverd, og på det framtidshåpet som er knyttet til det å få barn. Foreldre og barn blir kalt fram og får overrakt en vakker navnetavle, før de ønskes lykke til og drar hjem sammen med familie og venner til festen.

En liten kuriositet som uttrykker et viktig fenomen, er at stadig flere navnefestbarn er iført familiens tradisjonsrike dåpskjole under seremonien. Dette symboliserer både tradisjon og slektenes gang.

Borgerlig konfirmasjon

Borgerlig konfirmasjon er den eldste seremonien blant de verdslige seremoniene, og den har også lengre historiske røtter enn de andre. Ordningen kom i stand blant sekulære, radikale jøder i Berlin i 1880-årene, og spredte seg til flere steder i tysk arbeiderbevegelses regi. Den kom også til Danmark, der borgerlig konfirmasjon har vært arrangert av danske sosialdemokrater siden 1915.

Selve begrepet konfirmasjon blir av mange oppfattet som malplassert, fordi det i vårt språk ofte forbindes med å bekrefte dåpsløftet¹⁷. Ordet betyr imidlertid både å styrke og støtte ved siden av å bekrefte. Begrepet borgerlig henspiller på at ordningen er åpen for alle.

Foreningen for Borgerlig konfirmasjon ble stiftet i Oslo i 1950 av Kristian Horn (1903-1981), seinere initiativtaker til Human-Etisk Forbund. Med seg hadde han sentrale personer i norsk arbeiderbevegelse, slik som Werna Gerhardsen. Året etter ble første seremoni tilskipet i Oslo med 34 konfirmanter, ikke alle fra Oslo. Etter hvert vokste antallet konfirmanter betydelig. Fra 1968 spredte ordningen seg fra Oslo til Bergen, seinere til alle store byer, og i dag finnes tilbudet over hele landet, fra Mandal i sør til Svalbard i nord.

¹⁷ Den norske kirke bruker ikke lenger ordet konfirmasjon i betydningen konfirmandens 'bekreftelse' av egen dåp. Det er kirken som gir konfirmanden sin 'bekreftelse' på at dåpen gjelder, og dessuten i betydningen 'styrke og støtte' gjennom forbønn. Ordet henter sin opprinnelse fra romerhærens seremoni for opptak av nye, unge soldater, men ble seinere adoptert av kirken (lat. confirmare = gi kraft og styrke).

Som belyst i kapittel 12, ble denne ordningen Human-Etisk Forbunds flaggskip og viktigste ansikt utad. 50-årsmarkeringen i Oslo Rådhus i 2001 skjedde under nærvær av landets prinsesse, statsråd for kirke, kultur og utdanning, ordførerembetet og prominente gjester fra andre tros- og livssynsamfunn og fra utenlandske humanistorganisasjoner. I jubileumsåret hadde ca. 8 700 ungdommer i Norge, 16 % av kullet, valgt denne formen for ungdomsseremoni. I de sentrale strøk i landet er prosentandelen over 20. Rundt 80 % av dem som velger dette alternativet kommer fra familier uten medlemskap i Human-Etisk Forbund, de fleste er med andre ord statskirkemedlemmer. Med familiemedlemmer betyr dette at drøyt 100 000 mennesker årlig overværer denne seremonien .

Borgerlig konfirmasjon er ikke bare en seremoni. I første rekke er det et kurs for ungdom, der ulike viktige emner tas opp, slik som jus for ungdom, etikk, seksualitet, menneskerettigheter osv. Hovedmålet er å bevisstgjøre den unge om sine rettigheter, plikter og sitt ansvar i en utfordrende verden. Gjennom bevisstgjøring og samarbeid med de andre unge er målet å støtte og styrke den unge i hennes og hans framtidige liv.

Selve seremonien er lagt opp som en høytidsstund der de unge er i fokus. Rammene er søkt å være så estetisk gode som mulig, både når det gjelder valg av lokale, utsmykning og i innholdet. Musikk, dikt og taler til ungdommen er faste innslag, og en representant for de unge taler også. De unge mottar kursbevis under høytidelig overrekkelse. Også i denne seremonien er det talenes budskap som er viktigst. I stor grad er det de samme etiske verdiene som formidles på det forutgående kurset, som på høytidelig vis inngår i talene.

Bryllup og inngåelse av partnerskap

Noen verdslige livssynsorganisasjoner har lang tradisjon i å arrangere vigslar. I Norge har borgerlige vigslar vært et tilbud som sorenskriverembetet og noen få andre har stått for, og så lenge dette tilbudet har eksistert, har det ikke vært noe påtrengende behov for andre alternativer til kirkelig vigsel.

Human-Etisk Forbund har ikke før nylig søkt om vigselfrett. Det er ventet endringer i ekteskapslovgivningen som vil sikre dette (2002). Likevel har det trent seg fram et alternativ i form av en humanistisk vigselfseremoni. Den første fant sted i 1995, men det er ennå få som har benyttet dette alternativet, i underkant av 50 par årlig. Inntil representanter for forbundet får vigselfrett på linje med forstandere i menigheter, er forutsetningen ennå (2002) at vigselferen allerede har vigselfrett i egenskap av å være dommer, eller at seremonilederen har en dommer ved sin side som tar seg av det formelle vigselfformularet. En annen løsning er at paret først går til sorenskriverembetet og deretter velger en tilleggsseremoni i humanistisk regi.

Etter mitt syn er inngåelse av ekteskap og partnerskap en juridisk handling, der alt papirarbeidet bør ligge hos sorenskriverembetene, slik at livssynsamfunnenes rolle er å tilby unge par en seremoni som utelukkende handler om å skape en høytidsramme for paret og deres familier og venner.

Når en humanistiske vigself har trent seg fram de siste årene, er det fordi mange unge synes den borgerlige vigselfen hos sorenskriverembetet er for traurig og samlebåndspregget. Man blir ikke akkurat løftet ut av hverdagen, og vil heller ha en romantisk seremoni i egen hage, på et kjært sted i skogen eller i et egnet festlokale.

Borgerlig gravferd

Borgerlig gravferd er et tilbud som gis av svært mange humanistorganisasjoner, og i Norge har Human-Etisk Forbund gitt dette tilbudet fra starten av i 1956. Tilbudet gis til alle, men det er stort sett anvendt for forbundets egne medlemmer. Ved et par anledninger her til lands har borgerlig gravferd blitt kombinert med kristen gravferd i en felles seremoni, ved ett tilfelle etter ønske fra en etterlatt familie med ulik tilhørighet til livssynsamfunn, ved et annet tilfelle der en hel familie som hadde omkommet hadde ulik tilhørighet. Alle medlemmer har gjennom medlemskapet sitt en garanti for å få en borgerlig gravferdstale. Ennå ligger tallet på rundt 300 årlig, men det er raskt økende, noe som henger sammen med alderssammensetningen i medlemsmassen. Det finnes også mulighet for å arrangere ikke-religiøse gravferder privat, og noen få hundre gjør dette årlig. Avdøde som gis borgerlig

gravferd, gravlegges som regel som alle andre på kirkegårdene. Siden 1997 er det gitt anledning til askespredning i Norge.¹⁸

Etter hvert har gravferdsbyråene blitt dyktige til å samarbeide med familiene og gravferdstalerne fra Human-Etisk Forbund når slike gravferder skal tilrettelegges. Forbundet har egne skolerte gravferdstalere som sørger for samtale med de etterlatte og holder en minnetale for avdøde på familiens vegne.

Samtalen med de pårørende legger vekt på at gravferdstaleren viser deltakelse i sorgen og hjelper familien med all nødvendig praktisk informasjon, avhengig av behov for slik informasjon. Samtalen har som siktemål å gi gravferdstaleren et godt bilde av avdøde slik at minnetalen kan utformes på et solid grunnlag. Også ord som de etterlatte ønsker at gravferdstaleren skal formidle på deres vegne, blir notert.

Seremonien er vakkert tilrettelagt med musikk, sang, tale og eventuelt kransenedleggelse. Mange som har vært til stede ved en slik seremoni, framhever dens kvalitet når det gjelder å sette minnet om den avdøde i sentrum. En humanistisk gravferdstale er verdslig i sitt innhold, det vil si at liv og død omtales ut fra en virkelighetsoppfating som er nonteistisk og monistisk.

Også i gravferder, når det er sorgen og ikke gleden som danner rammen, handler seremonien om å bli løftet ut av hverdagen.

¹⁸ Forutsetningen har vært at personen må ha skrevet et ønske om dette som skulle oppfylle en del formelle krav. Men personen kunne ikke *søke* før sin død, dette måtte hans/hennes etterkommere gjøre. I forslag til endringer i gravferdsloven er det foreslått at den som ønsker askespredning selv skal kunne søke.

16 Menneskets verd

Menneskeverd og likeverd

Her er ditt vern mot vold,

her er ditt sverd:

Troen på livet vårt,

menneskets verd!

Nordahl Grieg i diktet *Til ungdommen*

Det grensesprengende i at FNs menneskerettighetserklæring postulerer at menneskeverdet er *iboende*, er at det fratår enhver politisk eller geistlig maktinstans retten til å gjøre menneskeverdet til noe relativt. Menneskeverdet er ut fra dette postulatet konstant; det kan ikke graderes eller rangeres og heller ikke krenkes på lovlig vis. Påstanden om at mennesket har et iboende verd har form av å være et ideal og en normativ viljeserklæring.

Dette idealet ligger langt fra hvordan menneskeverdet vurderes i praksis. Hver dag, over hele kloden, blir mennesker forskjellsbehandlet, foraktet, trakassert, rangert og krenket. Rettighetene som skal beskytte verdet, blir ikke respektert. Avtaler og konvensjoner brytes. Statenes beskyttelse er utilstrekkelig, og viker ofte for lønnsomhetsbetraktninger.

Krenkelsen av andres menneskeverd handler først og fremst om den som krenkes. Men *selve det fenomen at krenkelse finner sted* er også en krenkelse av menneskeverdet. Gjerningspersoner krenker også sitt eget menneskeverd når det begår de krenkende handlinger. Filosofen Hannah Arendt (1906-1975) hevdet at nazisten Adolf Eichmann ikke bare krenket jøden, han krenket også tyskeren og den tyske kulturnasjonens selvspekt gjennom sine ugjerninger. Og vitnenes menneskeverd ble krenket gjennom det de var vitner til av udåd. Forbrytelser mot menneskeheten er uttrykk for at vi ser selve forbrytelsen som en krenkelse av *det menneskelige* som sådan, som noe transcendentalt. På denne måten blir menneskeverdet et kollektivt ansvar. Om ikke alle har et menneskeverd, får ingen det. I dette perspektivet blir vi alle medansvarlige for hverandre.

Likeverd – en forutsetning for menneskeverdet

Likeverdet er tett knyttet til forestillingen om menneskets unike verd. Med en gang vi begynner å rangere menneskeverdet som ulikt mellom personer eller grupper, rakner selve grunntanken. Ikke desto mindre skiller likhetstankene lag i de politiske ideologiene. De liberale legger vekt på at alle skal behandles likt, selv om de er ulike. Sosialismen legger vekt på at likeverdighet bare kan nås om vi behandler ulike mennesker ulikt ved å gi mer til den fattige enn den rike. Moralfilosofiens behandling av hva som er rettferdig, har aldri bygd bro mellom disse tradisjonene. Men ingen av disse retningene behøver å underkjenne selve menneskeverdet og likeverdet.

Når vi skal forsvare menneskeverdet og likeverdet mellom mennesker, ligger den største utfordringen i å møte tendensene til *avhumanisering* av enkeltmennesket og grupper. Å avhumanisere vil si at vi helt eller delvis ikke regner noen som å tilhøre menneskeslekten. En slik avhumanisering har skjedd og skjer enten gjennom å demonisere den andre, ved å rangere menneskeverdet og ved at vi gjør hverandre til objekter.

Når vi avhumaniserer andre mennesker, mister vi de sperrene vi trenger for at vi ikke skal handle dårlig og uetisk mot hverandre. Gjensidighetsprinsippet gjelder nemlig bare overfor de andre, dersom vi regner de andre som mennesker. Når vi avhumaniserer putter vi de andre i en bås der det står at de ikke er som oss selv, at de ikke har samme menneskeverd. Klarer vi derimot å se den annens menneskelige ansikt bak skjellsord, fiendebilder, fordommer, kategorier og anonymiserte saker, vil vi alltid ha en etisk kraft for medmenneskelig handling.

Demonisering

Å demonisere vil si å regne noen som djevlesk. Romerne demoniserte de urkristne menighetene (Cohn 1997). Seinere demoniserte de kristne selv jødene under de verste pogromene i Europa. I Europa ble demoniserte kvinner (eller hekser) brent på bål til langt fram på 1800-tallet. Til og med stigmatisering av funksjonshemmede ble rettferdiggjort gjennom demonisering. Man mente at de var født som de var fordi mødrene deres hadde hatt omgang med djevelen, eller fordi de selv var djevlebesatt. Et eksempel på demonisering i en

annen kultur er at det kinesiske ordet for utlending er “fremmed djevel”. Rein demonisering forekommer kanskje sjeldnere i vår tid. Men vi demoniserer i “myke” former hver gang vi forbanner andre i uttrykk som “den satans fyren” eller “din jævel”.

Rangeringen av menneskeverdet

kjenner vi i sin mest ekstreme form fra nazistenes stempling av ulike grupper som “undermennesker” (Untermenschen). Men *rangering* av menneskeverdet gjør seg fortsatt gjeldende i vår hverdag. Vi rangerer hverandre for eksempel ut fra vår *markedsverdi* og vår *alder*. Eldre kan oppleve *agism* eller alderisme, som Randi Bratteli har kalt det på norsk, og som innebærer at mennesker blir diskriminert på grunn av høy alder. Det kan forekomme på gata og når eldre stiller bakerst i helsekøene fordi profesjonelle fotballspillere og travle direktører trenger hasteoperasjoner.

Rase er et utbredt rangeringskriterium, selv om rasehygieniske teorier ikke har noen oppslutning i vitenskapen. Kampen mot rasisme er derfor et viktig anliggende for all antroposentrisk tenkning om mennesket. Heldigvis har vi her i landet nå tatt fatt på selvoppjørene med den behandlingen av samer og romanifolket som nasjonen har gjort seg skyldig i. Men ennå får mennesker fra såkalt fjernkulturelle områder rangert sitt menneskeverd lavere enn andre. Det skjer på det norske arbeidsmarkedet hver eneste dag.

Rangering ut fra *kjønn* skjer både språklig og holdningsmessig. Synonymene i språket vårt for mann er det sterke kjønn, skapningens herre, helt, ridder og gentleman, mens kvinne fortsatt kan være synonymt med det svake kjønn, kjerring (som egentlig er et diminutiv av ordet kar) og tøyte.

Objektgjøring

Ved siden av demonisering og rangering skjer avhumanisering i form av objektgjøring. Med objektgjøring mener jeg her at mennesker ikke ses på som handlende subjekter i en relasjon, men at de blir behandlet som gjenstander, at de blir utsatt for handlinger fra andre personer eller krefter, der de fratas mulighet til å handle eller få innflytelse på det som skal skje med dem. Det kan spenne fra den fremmedgjøring og tingliggjøring som vi alle utsettes for i den

turbokapitalistiske hverdag der mektige krefter ser på oss som brikker i et maskineri, til byråkatiens fremmedgjørende virkning for brukere av offentlige og private tjenester, der tjenestebrukerne blir behandlet som en 'sak' og ikke som mennesker. Derfor er det ofte med rette vi omtaler byråkratiet i forvaltningene som noe negativt. I helsevesenet objektgjøres mennesker i mye av behandlingen som overser at det er et mennesket bak diagnosen og lidelsen som behandles. Vi har også grunn til å bekymre oss for at markedskreftene gjør mennesket til objekt. Mennesket blir en vare på et marked, enten vi snakker om arbeidsmarkedet eller om handelsmarkedet. Også på det reint mellommenneskelige plan kan vi oppleve objektgjøring, for eksempel i forholdet mellom kjønnene, der kvinner ofte blir gjort til objekt på grunn av sitt kjønn.

Det kan av og til være vanskelig å se om vi avhumaniserer for å legitimere etiske overtramp, eller om vi blir blinde for våre etiske overtramp fordi vi i utgangspunktet har gjort *Den andre* til noe annet enn et likeverdig medmenneske. Kanskje gjør vi begge deler. I det første tilfelle søker vi å rettfærdiggjøre noe galt vi har gjort mot et annet menneske ved å søke å redusere betydningen av ugjerningen gjennom en reduksjon av menneskeverdet til den det gjelder. I det andre tilfelle ser vi ikke at det vi gjør er galt, fordi vi, når vi ikke regner *Den andre* som medmenneske, heller ikke måler handlingen på oss selv.

Kjærligheten

Den formelle beskyttelsen av menneskets rettigheter har i seg selv stor betydning for konstitueringen av menneskets verd. Men dette er ikke nok. Det finnes andre sider ved det humanistiske menneskesynet som strekker seg lenger enn det, og da er vi inne på kjærlighetens tema.

Den annens ansikt utstråler naken hjelpeløshet som inviterer oss til å vise godhet mot hverandre. Det utstråler det mest grunnleggende av alle moralske normer: å ikke slå i hjel, hevder filosofen Emmanuel Levinas (1905-1995). I likhet med mange av etterkrigstidens moralfilosofier var han opptatt av å begrunne etikken uten å henvise til en ytre autoritet som gir oss beskjed om hva som er rett og galt. Det er i den mellommenneskelige innlevelsen vi kan spore godhetens kilde.

Den franske humanistiske filosofen Luc Ferry (1951-) mener at vi bør gjenreise de tre kjærlighetsbegrepene grekerne brukte, nemlig det kjærlige samholdet (agape), nærheten og begeistringen for den andre (philia) og den sammensmeltende erotiske kjærligheten (eros). Den nære relasjonen (immanensen) til den andre kan romme noe overskridende (transcendens), hevder Ferry, og transcendensen i immanensen er et grunn tema i hans bok *Mennesket som gud*. Han velger å kalle mennesket guddommelig i den forstand at den som står oss virkelig nær som medmenneske, blir hellig og ukrenkelig for oss (Ferry 1997).

Friheten

Menneskerettighetserklæringene gir bare en sped behandling av hvordan rettighetene kan bli virkeliggjort. Derfor er det behov for å konkretisere de etiske utfordringene som følger av det menneskeverdet som er postulert i disse erklæringene. I første rekke handler det om å virke i den politiske, verdslige sfære, fordi det er her beslutninger av rekkevidde tas som vedrører oss som mennesker. Derfor må vi, for å nå fram til en *universell identitet som menneske*, utvikle vår identitet som *zoon politicon*, eller – for å oversette gamle Aristoteles til moderne norsk – vår identitet som samfunnsengasjerte mennesker. Hannah Arendt sier det slik:

Frihet ... er faktisk grunnen til at mennesker lever sammen i politiske organisasjoner. Uten frihet ville politisk liv som sådant bli meningsløst. Politikken raison d'être er frihet, handling er politikken erfaringsområde!

I Arendts filosofi er frihet noe mer enn rettigheter som sikrer oss mot overgrep slik det tradisjonelt defineres i vestlig liberal tenkning i tradisjonen etter John Locke (Hagtvedt 1994). Med røtter tilbake til antikkens frihetsbegrep definerer hun frihet i sin bok *The Human Condition* (1958) som frihet til å delta i samfunnsniv sammen med andre frie mennesker. Problemstillingen kan minne om Thomas Jeffersons arbeid med menneskerettigheter, der han også mente at vi må utvide retten til frihet til å omfatte en frihet *til* utfoldelse, og ikke bare som en frihet *fra* undertrykkelse, slik John Locke hevdet.

Menneskets aktive sosiale og politiske liv – *vita activa* – ser Arendt på som det genuint menneskelige. Et slikt aktivt liv samsvarer godt med et humanistisk ideal for å virkeliggjøre menneskeverdet. Et slikt liv overskrider menneskets tradisjonelle rolle med å arbeide og

sanke for å overleve – *labor* –. Det overskrider også vår rolle som kreative skapere av redskaper – *homo faber*, men det må skje ut fra den enkeltes forutsetninger, slik at det ikke reduserer menneskeverdet til mennesker med funksjonshemninger.

Troen på at den menneskelige frihet kan utvikles til en positiv frihet som strekker seg lenger enn en frihet fra undertrykkelse og krenkelse, samsvarer med humanismens framtidsoptimisme for menneskeheten. Den bygger bro til et etisk engasjement som kan bidra til 'å skape en himmel her'.

Dette kommer også sterkt til uttrykk i tankene til den tysk-amerikanske psykologen Erich Fromm (1900-1980). Med utgangspunkt i en humanistisk marxisme der fremmedgjøringsteorien stod sentralt, tok han til orde for en bevisstgjøring omkring det moderne menneskets hang til å *flykte fra friheten*, å fraskrive seg ansvar og underkaste seg rådende maktforhold. Han påla den lutherske autoritetstradisjonen mye av skylden for denne frihetsflyktende holdningen, og mente en slik holdning var en av fascismens grunnbetingelser. Et sunt samfunn kan bare tuftes på frie og ansvarsbevisste medlemmer, hevdet han (Fromm 1965).

Et verdslig livssyn, som utelukker troen på et liv etter døden i noen form, kan i seg selv innebære en spesielt sterk motivasjon for å realisere livets iboende muligheter i livet her og nå, både for egen del, for andres del og til glede og nytte for etterkommernes. Det ligger i selve synet på livet, at det handler om ett liv og dermed én mulighet, og da er det være tragisk hver gang denne muligheten blir forspilt. Den ene muligheten kan også forstås som et eksistensielt forhold mellom frihet og ansvar.

Et slikt grenseløst ansvar knytter den franske filosofen Jean-Paul Sartre (1905-1980) til vår eksistensielle frihet. Våre valg gjøres ikke ut fra begrunnelser som er gitt på forhånd, hevder han. Verken noen religiøs instans, tradisjonene i samfunnet vi lever i eller noen biologisk natur kan begrunne normene våre eller valgene våre. Menneskets grunnerfaring er at gitte, faktiske etiske normer mangler grunnlag. Ontologisk sett er det *friheten i seg selv* som er vår *væren*. Mennesket eksisterer ikke først som menneske, som så ut fra eksistensen har eller får

en frihet. Mennesket eksisterer derimot *som* frihet, hevder han. Hvis vi sier fra oss friheten, det vil si om vi velger ikke å velge, forutsetter det friheten til å velge bort friheten. Derfor er det uttrykk for frihet også å oppgi friheten eller å *flykte* fra den, jamfør Fromms uttrykk.

Mennesket er ikke bare det som det er. For mennesket kan velge noe annet. Det kan fornekte det gitte. Det kan *overskride* det gitte, også seg selv. Det forholder seg til situasjoner, som først blir situasjoner, når det forholder seg til dem. Mennesket er *por soi*, – for seg. Hvis vi fortaper oss i vår egen angst for vår grenseløse frihet ved å begrunne valgene våre i noe utenforstående, er dette et forsøk på å begrave vår angst for frihet. Men det er friheten, og valgene vi gjør ut fra den, som former vår verdighet og vår identitet. Her er Sartre på linje med den franske forfatteren Albert Camus (1913-1960), som ved siden av Sartre selv regnes som den moderne eksistensialismens store forfatter. Vårt valg er et unikt og individuelt valg hver gang, et ensomt og forlatt valg. Men dette gir samtidig en mulighet for å etablere en væren-for-andre. Dermed kan friheten forbindes med fellesskapet og en menneskelig verden. Slik bygget Sartre en bro til humanismen og sitt eget politiske og sosiale engasjement. Sartre kalte sin eksistensialfilosofi *en humanisme* (Sartre 1997).

Livets ukrenkelighet

En sentral side ved humanismens menneskesyn er respekten for liv, fordi humanismen anser dette livet som det eneste livet og som dermed er dyrebart for alle mennesker. Hva er grunnen til at vi mennesker verner om liv og, i motsetning til de fleste dyr, tar vare på våre svake? Har vi et beskyttelsesinstinkt på artens vegne? Eller er det den naturrettslige begrunnelsen som ligger bak: at selvoppholdelsesdriften leder til gjensidighetsetikk og får oss til å handle mot andre slik vi vil at andre skal handle mot oss?

Hvorvidt vi opplever at andre hører oss til eller om vi evner å leve oss inn i den andres situasjon, vil ofte avgjøre hvor intens vår ærefrykt for andres liv er. Når den andre avhumaniseres, slik jeg har vært inne på, forsvinner den etiske kraft som er der når vi gjenkjenner Den andre som et medmenneske. Det er et humanistisk mål å fremme alt som kan motvirke krenkelser av menneskers liv, alt som kan bevirke at livet blir sett på som ukrenkelig.

Vitenskapelige framskritt har gitt oss muligheter for å manipulere og styre det som før var naturens egne grenser mellom liv og død og mellom verdig og uverdig liv – og verdig og uverdig død. Det er nå mulig å foreta kunstig befruktning, vi kan manipulere fostre før livet begynner, og vi kan kunstig opprettholde liv som ellers ville opphøre (Westlie 1988). Teknologien påvirker derfor de etiske grensene vi setter: mellom liv og død, mellom sykdom og sunnhet, og mellom lykke og smerte. De gode mulighetene lokker, mens de negative effektene skremmer. Noen frykter menneskenes forsøk på å “gudeliggjøre seg” i sin makt over naturen. Andre øyner muligheter for å realisere et sinnelag som tidligere bare var gode ønsker og håp blant mennesker. Noen er redd for at mulighetene skal misbrukes av mektige private kapitalkrefter eller av politiske undertrykkere. Andre finner håp for humanistiske idealer om menneskets selvbestemmelsesrett i en moderne verden.

Selvbestemmelse og livets egenverd

Et livssyn som understreker dette livet som det eneste livet, har livets egenverd som utgangspunkt, det vil si at den enkeltes liv har en verdi for mennesket selv og for andre. Retten til å treffe avgjørelser om hvordan ens eget liv skal skapes og formes, er tett forbundet med dette. Selvbestemmelse er derfor en helt sentral humanistisk verdi. I menneskerettighetstradisjonen er selvbestemmelse formulert som en rett til informert samtykke, som sikrer den enkelte mot overgrep og inngrep mot egen vilje, og som sikrer at selvbestemmelsen blir styrket gjennom informasjon. Men det humanistiske idealet om selvbestemmelse strekker seg lenger. Det omfatter også den positive retten til å realisere seg selv, sine evner og sine muligheter i samspill med og respekt for andre.

Selvbestemmelse kan speiles i sin motsetning, som er at andre bestemmer over en. I dette lyset blir det en tydelig verdi i seg selv. Og selvbestemmelsen kan forstås i en historisk sammenheng, der vi oppdager at verdien er tett forbundet med humanismens gjennombrudd og “oppdagelsen” av enkeltmennesket. Men verdien kan også problematiseres i lys av at den framstår i en modernitetskontekst av individualisering og privatisering, der den kan forbindes med egoismens negative uttrykksformer. Humanismens svar på dette er at selvbestemmelse også innebærer muligheten for å bestemme seg for å handle ansvarlig mot fellesskapet og

andres realisering. Det er altså ikke en verdi som kan løsrives fra andre viktige verdier som humanismen forbinder med menneskeverdets realisering.

To eksempler på selvbestemmelsens problematiske grenser er spørsmålene om provosert abort og eutanasi.


Ulikhet i synet på kvinners selvbestemmelsesrett til provosert abort avspeiler forskjellige syn på hva partene regner som kriteriet for menneskeliv. De som setter likhetstegn mellom menneske og foster, vil som følge av at menneskeverdet er absolutt, ta avstand fra abort. Så lenge fosteret på et tidlig stadium regnes som en del av kvinnens egen kropp, blir abort en mulighet og kvinnens selvbestemmelse en selvfølge ut fra respekten for menneskeverdet. Sett fra et humanistisk perspektiv er det solide etiske resonnementer bak bestemmelsene i vår nåværende norske abortlovgivning. Tolv-ukersregelen kan begrunnes ut fra flere kriterier som virker sammen i vurderingen av forholdet mellom kvinnens gravide kropp og fosteret som formet liv (Saugstad 1993).

Seinaborter kan handle om et annet etisk dilemma, nemlig å skulle redde ett liv på det andres livets bekostning. Og når det i dag er mulig å redde barn som blir født etter bare 22 ukers graviditet, samtidig som seinaborter kan innvilges nesten opp til samme stadium, reiser den medisinske utviklingen en ny etisk problemstilling om grensen mellom fosterstadium og for tidlig født barn. Her begynner det å bli vanskelig å trekke grensen for når et foster kan og skal defineres som et menneske.

Spørsmålet om eutanasi eller aktiv dødshjelp er like vanskelig. Eutanasi (gresk = god død) er den medisinske benevnelsen på aktiv dødshjelp. Passiv dødshjelp betyr at man unnlater en livreddende innsats slik at pasienten slipper å lide lenger enn hva tilfelle hadde vært om vedkommende fikk dø naturlig. Aktiv dødshjelp betyr at pasienten aktivt hjelpes til å dø før den naturlige død. De fleste, uansett livssyn, aksepterer passiv dødshjelp. I spørsmålet om aktiv dødshjelp er det mindre enighet. Også norske humanister har her ulikt syn, selv om mange sentrale humanister her til lands og internasjonalt har engasjert seg for en lovendring på dette området. Sakens kjerne er retten til å bestemme om en skal få hjelp til å dø i stedet for å holdes i live i en uutholdelig lidende terminalfase.

De som vil oppheve dagens forbud mot eutanasi, framhever for det første vårt samfunns uredelighet. De hevder at det allerede utføres eutanasi ved norske sykehus, og støttes av enkelte leger som forteller at det skjer i det skjulte. Vi kan ikke løse uløste etiske dilemmaer ved å tilsløre virkeligheten, hevder de. For det andre har medisinsk teknologi strukket muligheten for å redde liv mye lenger enn det vi mennesker har vært vant til å forbinde med dødelige utganger på sykdommer og ulykker. Grensen mellom passiv og aktiv dødshjelp kan således sies å ha blitt flytende, fordi et aktivt valg om inngrep i de medisinske rammene om dødsprosessen ofte ligger bak i begge tilfeller. Når retten til selvbestemmelse i prinsippet blir respektert når det gjelder passiv dødshjelp, blir det således inkonsekvent å ikke respektere selvbestemmelsesretten når det er snakk om aktiv dødshjelp. Og i lys av dagens medisinske muligheter plikter vi også mer enn før å gi rett til selvbestemmelse i spørsmålet om en uutholdelig slutfase i rein lidelse skal kunne avløses av en verdig død, sier de som forsvarer eutanasi (Vigeland 1996).

De som er imot å åpne opp for eutanasi, holder fram det pliktetiske argumentet om å respektere livet uansett. Men de bruker i høy grad også konsekvensetiske argumenter, nemlig at pasienter vil komme til å føle utrygghet om noen skulle få adgang til å vurdere deres liv som uverdige. Her viser de særlig til påstander om utglidning i Nederland, der det er adgang til eutanasi. Den andre fløyen bestrider disse påstandene. Motstanderne avviser også at grensene mellom passiv og aktiv dødshjelp kan være noe problem, fordi motivene for hjelp er ulike. I tillegg mener de at det er mye viktigere å satse på livshjelp og smertebehandling i terminalfasen enn dødshjelp. De bruker også argumenter som dreier seg om det problematiske å gi leger ansvaret for å utføre handlinger som medfører pasienters død.

Det er i god humanistisk ånd at de som er berørt av en konkret avgjørelse, selv kan gi en medmenneskelig  runnelse for sitt etiske valg. Her ligger etikkenes rot i det humane. Avveiningen av etiske valg bør gjøres av og mellom de berørte parter på like fot. Men allerede her oppstår det problemer med forutsetningene når vi skal avveie et ønske om eutanasi. For hvem er berørt? Bare pasienten selv? Eller er også de nærmeste pårørende berørt, ja, kanskje vi alle dyppest sett er berørt? Den som skal gi assistansen, er iallfall berørt. For skal noen ha en

selvbestemmelsesrett, i dette tilfelle forstått som retten til assistert selvbestemt død, vil dette utløse en *plikt* for en annen til å assistere, hevder noen. Tilhengere av aktiv dødshjelp mener at legestandens plikt til å medvirke må forbindes med samvittighetsfritak, slik tilfellet er i dag med abortinngrep. Motstanderne er redde for å utstyre legene med en “licence to kill”? Og vil legene, med sine yrkesetiske tradisjoner, overhodet akseptere en slik funksjon? Når vil en slik funksjon gå over til å bli en *adgang* til å vurdere hva som er verdig eller uverdig liv? Men uten at noen på profesjonelt grunnlag påtar seg å assistere en døende som mener seg berettiget til eutanasi, blir selvbestemmelsesretten illusorisk og vil slå tilfeldig ut. Derfor kan det vanskelig bli en alminnelig rett til å få en selvbestemt død uten at legenes egen etikk åpner opp for det.

I den pågående debatten overser mange av motstanderne at tilhengerne klart og utvetydig forutsetter at selvbestemmelsesretten er ufravikelig i slike saker. Det handler heller ikke om en generell rett til å få dø når som helst. Plikten til å respektere selvbestemmelsesretten vil være en helt avgjørende garanti mot å ta livet av noen mot vedkommendes ønske. Denne verdien kan derfor tale for en adgang til eutanasi.

Men det er flere etiske verdier som må komme inn i vurderingen. Verdien av å lindre lidelse, inkludert de mulighetene som moderne medisinsk teknologi og hospice-pleie kan tilby i dag, vil i seg selv bidra til å minimalisere pasienters ønsker om aktiv dødshjelp til helt ekstreme situasjoner. Også utgangspunktet for de humanistene som er tilhengere av å legalisere eutanasi, er å ikke ta liv. Mulighetene for å lindre og trøste taler *mot* adgangen til eutanasi. For en humanist blir derfor hele spørsmålet en verdikonflikt, som vi i konkrete tilfeller først og fremst må vurdere *etisk*. I debatten vi har hatt i Norge har spørsmålet etter mitt syn i for stor grad blitt redusert til et *juridisk* og dermed autoritetsetisk problem. Både tilhengere og motstandere av aktiv dødshjelp blant humanister bør etter mitt syn avstå fra autoritetsbegrunnelser for sine etiske standpunkt.

Uansett vil både den etiske debatten om selvbestemmelsens grenser og om livets grenser bli ført videre, både innad i humanistbevegelsen og ellers i samfunnet. For begge deler handler om noe så viktig som menneskeverd og respekt for liv og død.

Barn er også mennesker

Barns menneskeverd har opptatt mange humanister. Det var først etter gjennombruddet for opplysning og humanismen at barneoppdragelsen ble humanisert også i vår kultur.

Opplysningsfilosofen Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) var blant de første som utviklet et humant barnesyn gjennom sitt kjente pedagogiske skrift *Émile*. Han utviklet en teori om barns utvikling ut fra skillet mellom natur og kultur.¹⁹ Barnet representerer naturen, og de voksne kulturen. Selv uskikkelige barn er, ifølge Rousseau, gode av natur. Det uskyldsreine barnet har den opprinnelige menneskelige natur. Barnets selvutvikling skjer i naturlige stadier. Kulturens og samfunnets krav gjør det imidlertid nødvendig å inngå visse kompromisser mellom det naturlige og det dydige. Rousseau trodde det var mulig å skape en himmel her, om vi bare gikk “tilbake til naturen”. Barnesinnet, mente han, var uten skyld og synd, og han tok avstand fra læren om arvesynd. Det er kulturen eller samfunnet av voksne som tilsmusser naturen gjennom autoritær og undertrykkende oppdragelse.

Det antroposentriske menneskesynet kom etter hvert også barn til gode. Barn ble mennesker! Dette synet var hovedsakelig en følge av vitenskapelige framskritt. Sigmund Freud var blant de første som på vitenskapelig grunn viste at barnets første leveår påvirker hvordan et menneske utvikler seg. Dermed ble det erkjent hvor viktig det er hvordan voksne behandler barn. Barnets menneskeverd ble iallfall etter dette anerkjent ut fra hva barnet kommer til å bli. Etter Freud har mange fulgt opp hans syn. I vårt eget land fikk barnepsykologen Åse Gruda Skard (1905-1985) stor betydning for synet på barn og barns oppvekst. Hun representerte den humanistiske moderniteten på dette feltet. Denne humanismens forhold til barn handlet dels om å sette barns *behov* på dagsorden, og dels innebar den en *vitenskapeliggjøring* av selve barneoppdragelsen. Representanter for denne nye vitenskapsbaserte kunnskapen stod – i nær allianse med arbeiderbevegelsen – for *folkeopplysning* om barns helse og om hvordan barn bør oppdras. Og dette innebar et stort skritt framover i retning av humanisering.

¹⁹ Rousseau tilkjente bare gutter retten til fri utfoldelse. Jenters natur var helt annerledes, mente han, og hans pedagogiske syn er derfor av liten verdi annet som historisk fenomen, der hans barnesyn (guttensyn) tross alt er interessant.

Men i dette framskrittet lå det en innebygd fare for at barn ble objektgjort. Den perfekte vitenskapsbaserte metoden for barneoppdragelse kan, i kraft av sin iboende rasjonalitet og systematikk, ende opp i skjematiske og instrumentelle tankeganger som slår ut i undertrykking av barn. Alle menneskesyn som undervurderer mennesket – og barnet – som subjekt i dets egen utvikling og sosialisering, kan lede til undertrykking og manipulering. Humanistiske teorier om barneoppdragelse kan derfor gå i det jeg i en annen sammenheng har kalt rasjonalitetens iboende felle (Lingås 2001):

(Vi kan) bli så fascinert av mulighetene som vitenskapen avdekker, at vi glemmer hvorvidt det mulige er ønskelig. Vi står i fare for å krenke menneskeverdet for å skape "det nye mennesket". Det å skape "det nye mennesket" er – om vi ikke passer oss – det farlige resultatet av en moderne, superrasjonell, vitenskapeliggjort barneoppdragelse.

Det er derfor, slik jeg ser det, en viktig side av et humanistisk barnesyn å forstå barn og unge som subjekter i samspill med andre. De er aktører og ikke objekter.

Både barns behov og de verdiene som bygger opp under synet på barn som mennesker med fullt menneskeverd, kommer på en fin måte til uttrykk i FN-konvensjonen om barns rettigheter, der barns menneskeverd innledningsvis blir anerkjent slik:

... anerkjennelse av den iboende verdighet og av de like og umistelige rettigheter for alle medlemmer av den menneskelige familie...

I all omgang med barn bør vi ha barnets rettigheter og egenverd som menneske for øye. Det ligger dypt forankret i et humanistisk menneskesyn å sette barnets beste i fokus.

Respekten for andre livsarter

Respekten for liv handler også om og hvordan respekten skal omfatte annet liv enn eget og medmenneskers liv. Legen og nobelprisvinneren Albert Schweizer (1875-1965) formulerte den felleshumanistiske parolen: *Vis ærefrykt for livet!* Han motiverte denne normen med at det er i menneskets egen interesse å vise ærefrykt for annet liv, både medmennesker og andre arter. Å beskytte annet liv vil i seg selv gi menneskene et reint sinn som vi selv nyter godt av,

hevdet Schweizer. Egoisme er dermed en drivkraft for altruisme, og vise versa (Tau 1969). Dette minner om tankene til den naturrettslige filosofen Thomas Hobbes på 1600-tallet.

Den indiske frigjøringslederen Mahatma Gandhi (1917-1984) utformet sin ikke-voldsetikk ut fra tesen om at alt levende utgjør en sammenhengende helhet. Gandhi forente sin religiøse påvirkning fra hinduisme og panteistiske retninger med en dyp respekt for andre livssyns etikk, også [ateisters etikk](#). Troen på at alt levende henger sammen i et større, styrende prinsipp, fikk ham til å helligholde alt liv og stå for en politisk etikk som alltid valgte ikke-voldelige og etisk gjennomtenkte midler for å fremme målene. Gandhi påvirket deler av det vestlige filosofiske miljøet, blant annet våre hjemlige humanister Arne Næss og Johan Galtung (Galtung og Næss 1955). Galtung har brukt mye av Gandhis politiske etikk i sin egen innsats for verdensfred og konfliktmekling. Næss og flere av hans medarbeidere har også brukt Gandhis syn på livets ukrenkelighet i sine teorier om økosofi. Kjernen i denne er at naturens *mangfold* av alt levende, der også menneskeslekten inngår, er økologisk vevd sammen og virker fra naturens side i *likevekt*. Ødeleggelser av mangfoldet og inngrep som forstyrrer likevekten i økosystemet, virker langt videre enn på det som umiddelbart synes å være tilfelle. Menneskers inngrep i naturen virker dessuten inn på mennesket selv, slik at brutale inngrep i naturen også skaper ulikevekt i menneskesamfunnet. Å hindre skadelige og varige naturinngrep vil derfor, etisk og naturrettslig – her forstått som en rett som også gjelder naturen –, kunne legitimeres som hevet over kortsiktigheten i lovgivning og lønnsomhetsinteresser. (Næss 1998).

Naturvitenskapen har påvist økologiske sammenhenger som viser at menneskene er avhengige av andre livsformer. Vi blir stadig mer bevisste om at andre livsformer må behandles annerledes enn hva vi mennesker har gjort hittil. Begrunnelsen ligger i de sårbare og kompliserte avhengighetsrelasjonene som finnes mellom alle former for liv. Det kan få følger for både matvarereproduksjon og klodens overlevelse om disse relasjonene forstyrres og ødelegges.

Vi opplever også at ødeleggelse av annet liv, og spesielt mishandling av husdyr, kjæledyr og andre følsomme arter, innvirker på vår egen selvrespekt. Humant dyrehold vil altså si at vi behandler dyr i samsvar med en egenrespekt (Selnes 1997).

Menneskeverdets rasjonelle begrunnelse

Vi kan – også med blick tilbake til de historiske utviklingslinjene – si at det humanistiske menneskesynet alltid har tilstredt en rasjonell begrunnelse for menneskeverdet. Det ligger en formulerbar fornuft bak forståelsen av mennesket som et edelt og ukrenkelig vesen. Som vi har sett i dette kapitlet, kan menneskeverdet begrunnes med at mennesket er utstyrt med evne til ansvar, evne til kjærlighet, med rett og mulighet til frihet – og med evne til å ta ansvar. Og alle disse forholdene har fornuftsmessig innhold, som kan beskrives uten referanse til overnaturlige fenomener.

Dette menneskesynet er påvirket av antikkens menneskesyn, der vi finner den atenske demokratitanken om mennesket som fritt til samfunnsdeltakelse, mennesket som sosialt vesen og mennesket som fornuftsvesen (Aristoteles). Dette synet er påvirket av opplysningsfilosofene som utviklet og forsterket forståelsen av det rasjonelle ved mennesket og menneskets evne til vitenskap, til teknologisk og kognitiv styring av seg selv og omgivelsene. Her ligger kilden for framskrittstroen, og her finner vi modernitetens grunnlag. I nyere tid er det humanistiske menneskesynet påvirket av eksistensialismen som stiller mennesket i en uinnskrenket ansvarsposisjon.

Det er også påvirket av nyere fenomenologisk og ontologisk filosofi. Jeg tenker da på retninger som framhever det genuint menneskeidentifiserende i møtet mellom mennesker. I møtet med Den annen erkjenner vi et felles verd, det vil si det genuint og transcendentalt menneskelige. Mennesket gjenkjenner selvet gjennom lesningen av Den annens ansikt, i kjærlighet og empati, slik dette er uttrykt av blant andre Emmanuel Levinas.²⁰

Verdslig orienterte filosofer som Hannah Arendt og Harald Ofstad hadde også fokus på mellommenneskelige relasjoner når de drøftet spørsmål om menneskeverd og etikk. Begge

²⁰ Denne innfallsvinkelen til å begrunne menneskeverdet har også hatt stor betydning innenfor den kristne eksistensialistiske tradisjonen, fra Søren Kierkegaard til Knud Løgstrup. Men den har opplagt vært mer kontroversiell innenfor kristendommen enn innenfor livssynshumanismen.

arbeidet med å begrunne at grusomhetene i Holocaust var forbrytelser mot menneskeheten og det menneskelige. Ofstad søkte å finne forklaringsfaktorer i den rangering av menneskeverd som ligger i forakten for svakhet (Ofstad 1991). Både Hannah Arendt og den østerrikske jødiske forfatteren Jean Améry (1912-1978) hadde fokus på ondskapens vesen som kom til uttrykk i masseutryddelsen (Améry 1994). Begge forsøkte å vise at det onde og det totalt umenneskelige og uetiske i disse handlingene ikke hadde vært mulig uten at de som stod bak ugjerningene, opererte med en irrasjonell normkilde. På den måten bekrefter de humanismens krav til rasjonalitet når menneskeverdet skal formes og begrunnes.

17 Livssynsmangfold i moderniteten

Mangfoldet i Norge

Ved inngangen til det nye århundre er Norge allerede blitt et flerkulturelt samfunn. Ulikhetene og mangfoldet er ikke bare et resultat av innvandring, men kommer også til uttrykk blant mennesker med norsk bakgrunn. Jeg skal her begrense drøftingen til noen sider ved det livssynsmessige mangfoldet.

Vi begynner med de tallmessige uttrykk for mangfoldet. Om lag 86 % av befolkningen er medlem av Den norske kirke. I seg selv er det uttrykk for at majoritetsreligionen har et godt feste her til lands. Men heller ikke statskirken er uberørt av sekulariseringen, slik jeg redegjorde for i kapittel 12. Det høye antallet statskirkemedlemmer er trolig påvirket av både tradisjon og de praktiske registreringsformene som favoriserer kirkemedlemskap gjennom automatikk. Derfor er det rimelig å anta at mange kirkemedlemmer ikke forbinder sitt medlemskap med noen tilhørighet til livssynet som sådan. Det kommer til uttrykk i slike forhold som at mange familier er statskirkemedlemmer selv om de bruker Human-Etisk Forbunds tilbud om borgerlig konfirmasjon. Og det avdekkes i undersøkelser av religiøsitet som viser lav tilslutning til kristne troselener. I tillegg framviser Den norske kirke en enorm pluralisme også hva gjelder aktive kirkemedlemmer, som spenner fra Vestlandske Indremisjon til Norges Kristelige Studentforbund, fra lavkirkelig til høykirkelig, fra ortodoks konservatisme til kristensosialisme (Leirvik 1996).

Utenfor statskirken finner vi kristne protestantiske samfunn som er samlet under Norges Frikirkeråd. Til sammen utgjør de om lag 130 000 mennesker, hvorav pinsevevne alene samler 45 000. Frikirkebevegelsen spenner fra radikale, frilynte grupper til svært konservative grupper. De fleste gruppene har synkende medlemstall, mens den katolske kirken har nesten tredoblet sitt medlemstall de siste 20 årene, mye på grunn av flyktninger og innvandrere fra katolske land. Ellers har Jehovas vitner ca. 15 000 medlemmer, adventistene ca. 6 000 og mormonene ca. 4 000 medlemmer, for å nevne de største kristne gruppene.

De andre verdensreligionene er kommet for å bli i Norge. Det Mosaiske Trossamfunn har om lag 1000 medlemmer og er det eldste ikke-kristne livssynsamfunn. Medlemmene her har overveiende tradisjonell tilhørighet til Norge, og mosaisk tro kan derfor neppe regnes som en "innvandrreligion".

Vi har etter hvert fått innpå 90 000 muslimer, hvorav godt over 50 000 er organisert, fordelt på et halvt hundre menigheter. Blant muslimene er de aller fleste innvandrere. Det samme gjelder de ca 7000 buddhistene (hovedsakelig Mahayana-buddhister) og ca 2000 hinduer og ca 1300 sikher. Bahai-samfunnets ca 600 medlemmer er derimot for det meste folk med norsk bakgrunn.

På 1990-tallet var det sterke tendenser til vekst i antall tilhengere av forskjellige grupper med en såkalt nyreligiøs tilnærming til livet. Mange av dem var og er guruledede smågrupper, men deres trosgrunnlag var av svært ulik karakter. Få av disse er registrerte livssynssamfunn, men de er med på alternativmesser og under en felles paraply: Alternativt Nettverk. Deres framgang synes å ha stagnert, snarere synes tilslutningen til disse uregistrerte gruppene å ha gått tilbake. Det arbeides nå med å stifte et Holistisk Forbund som et registrert livssynssamfunn i disse miljøene.

Human-Etisk Forbund er den største livssynsorganisasjonen utenfor Den norske kirke med 63 000 medlemmer (se kapittel 12). En del innvandrere er med, men den store hop av humanetikere har norsk bakgrunn. Hedningsamfunnet organiserer et par hundre ateister.

Denne oversikten handler mest om organisatorisk tilhørighet, og dekker som sådan over det mangfoldet som skjuler seg bak tallene, slik jeg antydte var tilfellet med Den norske kirke. I spørsmål om etikk og moral finnes det enorme spenninger innad, for eksempel blant muslimene, jødene, katolikkene og protestantene. Som sosialantropologen Thomas Hylland Eriksen en gang sa, er det trolig mer fellesskap i moralske normer mellom en indremisjonsfamilie på Sørlandet og en sjiamuslimsk pakistansk familie på Oslos østkant enn mellom den samme sørlandsfamilien og en liberal moderne norsk familie på Oslos vestkant. I spørsmål om seksualmoral, i barneoppdragelse, i syn på abort, i omsorg for eldre i familien,

ja, selv i gudsfrykt vil de to førstnevnte familiene svare mest likt, selv om de har ulikt navn på sin gud, og for øvrig har mest frykt for hverandre.

For verdslige livssyn i Norge har det nye mangfoldet gitt nye perspektiver på arbeidet. For det første har livssynshumanismen, som er dominerende her til lands som verdslig livssyn, fått nye alliansepartnere i kravene om rettferdig behandling av livssynsminoriteter. For det andre har det gitt nytt liv og innhold til livssynsdialoger med flere dialogemner enn de som tradisjonelt var på dagsordenen når kristne og humanetikere hadde dialogene alene. Men for det tredje representerer noen få grupper utfordringer som handler om grenser for toleranse. Når en moderne innstilt humanist møter en muslim som vil ta livet av forfatteren Salman Rushdie, som vil tvangsgifte sin datter, og som forsvarer hjemlandets mord av annerledes tenkende, ja, da blekner møtene med selv våre hjemlige anti-abortaksjonister.

Det norske mangfoldet kommer kanskje best til uttrykk i følgende historie, som medlem av Nobelkomiteen, biskop Gunnar Stålsett, en gang fortalte: I en middag med nobelprisvinneren Dalai Lama ble ett av de kristne medlemmene i komiteen nysgjerrig på Hans Hellighets forhold til Gud. "Du tror på Gud, ikke sant?" spurte han. "Neiii," dro prisvinneren på det, "vi buddhister har egentlig ikke noen gud." "Ja, men du ber, ikke sant?" ble han så spurt. "Tja, nei, det er egentlig ikke en bønn, det er snarere en slags meditasjon," svarte Dalai Lama. Da lente et annet komitémedlem, Odvar Nordli, seg over bordet og utbrøt: "Dette var interessant, det er akkurat som på Hedmarken!"

Dialog

I kjølvannet av mangfoldets framvekst har det oppstått stadig flere dialogprosjekter mellom representanter for enkelte livssynssamfunn i Norge. Noen har favnet vidt, andre smalt. Tidligere rektor ved Nansenskolen på Lillehammer, Inge Eidsvåg, initierte to viktige samtalegrupper som favnet vidt. Den ene tok opp mulighetene for å utvikle en fellesskapsetikk i det flerkulturelle Norge (Nansenskolens årbok 1993). Den andre tok opp norsk livssynspolitik under emnet Religion, livssyn og menneskerettigheter i Norge (Nansenskolens årbok 1997). Begge disse prosjektene fikk stor betydning for andre dialogprosjekter og samarbeidsprosjekter. Under protesten mot KRL-faget i grunnskolen i 1996 tok Human-Etisk Forbund initiativ til Aksjon for livssynsfrihet i skolen, som samlet

nesten alle livssynsminoritetene i Norge. Det vakte oppsikt at lederen i Islamsk Råd og rabbineren i Det Mosaiske Trossamfunn tok hverandre i hånden og kalte hverandre brødre under stiftelsesmøtet. Denne aksjonen fikk betydning for opprettelsen av Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn, der de fleste store organisasjonene er med, også Den norske kirke. Også Verdikommisjonen engasjerte seg i dialogen mellom livssynene, men dette engasjementet gikk slik sett til dekket bord.

For livssynshumanistene har møtet med de enkelte religionene vært lærerikt.

Livssynshumanister har flere motiver for å delta i dialogprosjektene:

Ett motiv er å delta i arbeidet med å skape respekt og gjensidig forståelse på tvers av tro og ikke-tro. Når slike idealer inngår i humanismen, er det også viktig å praktisere dem.

Et annet motiv er å skape allianser i viktige etiske spørsmål, slik som i arbeidet for tros- og tankefrihet globalt gjennom FN-systemet, eller i arbeid mot rasisme.

Et tredje motiv er å delta i et arbeid som kan endre statens politikk på det livssynspolitiske området, slik at alle grupper på lengre sikt får en mer rettferdig og likestilt posisjon i skole og offentlig tjenesteyting.

Et fjerde motiv, som iallfall gjelder mange mindre, lokale dialoggrupper, og som også lå bak NRK-programmet "Brobyggerne", er ganske enkelt å lære mer om andres livssyn.

Det har vært en entydig oppfatning blant alle deltakerne at det vennskapelige møtet mellom enkeltmennesker som tilhører forskjellige livssyn, er en viktig forutsetning for å ta opp vanskelige og ømtålige spørsmål. I noen spørsmål kan det oppstå meningsfellesskap mellom buddhister og humanister, i andre spørsmål mellom kristne og humanister, i enkelte spørsmål står humanister alene med sitt syn. Det er kanskje verken uventet eller oppsiktsvekkende. Men skiftende allianser i skiftende emner er i seg selv med på å skape en atmosfære av gjensidighet som bryter ned det som måtte ha vært der i forveien av fordommer og frykt.

Ikke alle erfaringene fra den norske livssynsdialogen har vært rosenrøde for deltakerne med verdslig livssyn. Den ene er at de religiøse livssynene gjennomgående tar det for gitt at alle har en *religiøs* dimensjon i sitt livssyn. Det verdslige synet sliter derfor med å møte en ekte toleranse, noe som gir seg uttrykk i blant annet en bruk av ordet *religion*, til dels også ordet

gudstro, i sammenhenger der intensjonen er å favne alle. Også forventninger om å delta i felles tilstelninger med svært religiøst, om enn fellesreligiøst, innhold, har vært vanskelige å innfri.

En annen erfaring er en viss tendens til å tenke på kristendommen som norsk og alle de andre som “innvandret”, noe som gjør at både norske livssynshumanister, norske jøder og kristne innvandrere havner utenfor problemstillinger der en slik kategorisering gjør seg gjeldende.


Et tredje forhold er en opplevelse jeg selv har hatt i et par av dialogprosjektene jeg har deltatt i. Der har noen representanter for Den norske kirke, særlig topper som har kommet innom dialogprosjektene på gjesteopptreden, utvist – trolig ubevisst – det jeg vil kalle en majoritetsarroganse. Kroppspråk, en markerende bruk av pronomenene ‘vi’ og ‘dere’, samt en undrende holdning til problemstillinger som berører minoriteter, men ikke majoriteten, har til tider provosert deltakerne i disse prosjektene. For prosjektene har som regel nådd fram til gjensidig respekt og samtale på like fot, uten tanke på den indifferente massen av medlemmer som står bak de enkelte representantene. Noen kristne, som selv har vært misjonærer i land der deres egen tro har vært et minoritetslivssyn, har gitt uttrykk for at de gjenkjenner denne problemstillingen.

En fjerde erfaring er at livssynshumanismen ofte identifiseres som modernitetens livssyn, noe som det i og for seg ikke er urimelig å hevde. For humanismen favner både menneskerettighetene og modernitetens individualitet. Dette fører lett til at de øvrige setter likhetstegn mellom livssynshumanismen som livssyn og de moderne samfunnsrammene som må utvikles for å oppnå livssynsmessig rettferd og likeverd i lovverk og samfunnsliv. Noen hevder derfor at et lovverk og en offentlig politikk som forholder seg nøytralt til de enkelte religiøse og verdslige livssynene, vil innebære en favorisering av verdslige livssyn som sådan. Dette har som forutsetning at humanismen selv er nøytral, noe livssynshumanister opplever er galt. At humanister brenner for menneskerettighetene betyr ikke at menneskerettighetene bare tilgodeser humanismen! En moderne livssynspolitik må nettopp være uten privilegier og overlate til tros- og livssynsamfunnene selv å organisere sin virksomhet.

Fellesskapsetikk

Spørsmålet om å utvikle en fellesskapsetikk i det flerkulturelle samfunnet handler om å utvikle etiske normer for fredelig sameksistens i mangfoldet. Med andre ord: hvilke spilleregler må vi ha for at ikke livssynsmessig betingede motsetninger skal slå ut i hat og fiendtlighet? Her har svaret gjennomgående gått på at en konsekvent realisering av menneskerettighetenes idealer om tros- og tankefrihet, ytringsfrihet og organisasjonsfrihet synes å være den eneste farbare vei.

Men det handler også om å søke etter felles løsninger på etiske utfordringer i nåtidens omgivelser. Og her var det Nansenskolens første dialogprosjekt *Fellesskapsetikk i et flerkulturelt Norge* bar frukter. Ikke slik at alle ble enige om alle normer for viktige etiske utfordringer i Norge i dag, men deltakerne oppdaget at de var på spor av de samme menneskelige verdiene, til tross for at for eksempel de konkrete normene for seksualitet og samliv kunne stå steilt mot hverandre.

Internasjonalt har dialog mellom livssyn også gitt resultater. Det er særlig to slike initiativ som er kjent. Det ene var den katolske pater Hans Küngs samling av representanter for alle verdensreligionene i Chicago i 1993. Samlingens formål var å vedta en erklæring om en *global etikk* med utgangspunkt i normene mot *å slå i hjel, å stjele, å lyge, å hore og å ødelegge vår felles jord*. Disse normene finnes i etikken til alle verdensreligionene og i livssynshumanismens etikk. Erklæringen omformet disse forbudene til kollektive og positive påbud om *å skape fred, å skape rettferdig fordeling, å vise respekt, å fremme likestilling for kvinner og barn og å fremme en bærekraftig utvikling* (Leirvik 1996). I begrunnelsen for disse normene heter det i erklæringens innledning: "Vi er alle avhengige av kvarandre" (We are all interdependent). Slik sett dreide det altså om en verdslig, mellommenneskelig begrunnelse for normene. I erklæringen er det i vakre ordelag sagt følgende om hvordan mennesker med ulik tro kan fremme en global etikk (Leirviks oversettelse): 

Vi forpliktar oss til å bli meir medvitne ved å disiplinere sinnet vårt, ved meditasjon, ved bøn eller ved positiv tenking.

Men under denne setningen står det en fotnote i originalteksten: “These are alternatives! – Dette er alternativer!” Et slikt storsinn gir rom for alle, fra buddhisten, via Abrahams barn: jøder, kristne og muslimer, til humanisten, ja, til og med til positivisten!

Det andre initiativet var FN-kommisjonen for *Global Etikk* som under ledelse av den tidligere generalsekretæren i FN, Javier Pérez de Cuellar, tok sikte på å utvikle en etikk for jordas kulturelle mangfold med særlig vekt på å ta vare på mangfoldet som en egenverdi.

Det internasjonale dialogarbeidet har skutt fart også gjennom *Oslo-konferansen* i 1998, der *Samarbeidsrådet for tros og livssynssamfunn* i Norge var vertskap, og i en ny samling av verdensreligionene i Johannesburg i 2002.

Kommunitarisme eller universalisme?

I “etikkenes tiår” 1990-åra så vi i de fleste verdidebattene tendenser til at alle som var opptatt av moralske og etiske spørsmål, roste hverandres etiske engasjement i skjønn fordragelighet og byggende dialoger. Verdikommisjonen var et typisk uttrykk for 1990-åras etikkinteresse. Kommisjonen fikk en sammensetning som langt på vei avspeilet mangfoldet i den norske verdidebatten. Etter millenniumskiftet kan det virke som om dette stadiet er i ferd med å bli forlatt. I dag ser vi konturene av motsetningsfylte strømninger i den norske verdidebatten. Og lenger sør i Europa, nemlig i Tyskland, snakkes det nå i om utsikten til en “moralsk borgerkrig”.

I det følgende skal jeg gå inn på hvilke motsetninger det her er tale om. Den ene retningen i verdidebatten kalles *kommunitarisme*. Kommunitarisme er en samlebetegnelse for det moralske engasjementet som har utspring i bekymring over utviklingstrekkene i moderniteten. Oppløste nettverk, manglende sosial kontroll, fremmedgjøring og manglende verdiformidling mellom generasjonene har ført til verdiforfall og en forvitret moral, som kommer til uttrykk som apati, privatisering og egoisme. De verste utslagene av dette finner vi i økende voldstendenser, ensomhet og utrygghet og fravær av mellommenneskelig empati og nestekjærlighet. Fellesskapet og moralen i det gamle samfunnet er borte, og bør gjenreises for å skape trygghet. Det ligger i ordet *kommunitarisme* at denne retningen har fokus på det som tjener fellesskapet (på latin *communitas*) og lokalsamfunnene (på engelsk *communities*).

Når ensomhet, vold, likegyldighet, egoisme og forbrukermentalitet skaper utrygghet for den enkelte i fellesskapet, mener kommunitaristene at vi må gjenreise moralen som det nødvendige limet i et godt samfunn. Og mange kommunitarister hevder at dette best kan skje om vi børster støv av de normene som i sin tid skapte fellesskap, homogenitet, enhet, tilhørighet, tradisjon og konsistens i samfunnet. Kommunitarismen kombinerer altså et bekymringsbilde av dagens samfunnsforhold med et behov for moralsk opprustning. Og fellesskapets beste prioriteres foran individets frihet.

Det er ofte engasjerte samfunnsborgere i sentrale posisjoner i det politiske liv, i kirke og næringsliv, som går inn for kommunitarismen. Den viser seg som mer eller mindre løse nettverk mellom innflytelsesrike personer, fra akademikere til internasjonale toppolitikere. Mange av dem trekker dette perspektivet inn i politiske visjoner om en "Den tredje vei", det vil si et samfunn som forener markedsmekanismer, fellesskapsløsninger og høy moral. I USA er 'Communitarism' er formelt nettverk under ledelse av den kjente organisasjonssosiologen Amitai Etzioni, mens moralfilosofen Alasdair McIntyre i USA og sosiologen Antony Giddens i England framstår som betydningsfulle ideologer.

På den motsatte fløyen i moraldebatten finner vi *universalismen*. Dens typiske trekk er tillit til den offentlige diskursen. Universalister hevder at den åpne samfunnsdebatten er en egnet arena både for verdiformidling og for fredelig sameksistens. Blant universalismens verdier står den universelle menneskerettighetstenkningen sentralt som nøkkel for å løse moralske og etiske konflikter mellom majoritetsgrupper og minoritetsgrupper i et flerkulturelt og livssynsmessig mangfoldig eller pluralistisk samfunn. Mange foretrekker betegnelsen pluralisme i stedet for universalisme. Begrepet universalisme henspiller på en tiltro til at menneskerettigheter i vid forstand kan ha moralsk gyldighet overalt på kloden, og at de ikke vil "gå ut på dato". I Norge har denne retningen kommet til uttrykk blant annet i arbeidene til Ytringsfrihetskommisjonen og i noen av dialogprosjektene mellom livssynsgrupper som Nansenskolen har initiert. Framfor alt finner vi universalister i menneskerettighetsorganisasjoner og blant enkeltpersoner med stort etisk engasjement.

Det kan synes som om det nye hundreårets ordskifte om og interesse for verdispørsmål, etikk og moral vil dreie seg om spørsmål som kommer til å avdekke motsetninger mellom kommunitarister og universalister. Konfliktområdene er mange og synlige:

- Livssynsmangfold i samfunn og skole *eller* kristne tradisjoner og formålsparagrafer
- Kulturpluralisme som følge av innvandring *eller* norskhet og fornorsking av innvandrere
- Full ytringsfrihet *eller* sensur for å beskytte barn og andre grupper
- Toleranse for avvik *eller* strengere straffer
- Homofiles rettigheter *eller* tradisjonelle familieverdier
- Respekt for funksjonsavvik *eller* det perfekte mennesket

Et scenario for framtidens etikkinteresse

Kommunitarismen og universalismen kan sikkert møtes på en del områder, og gjennom dialog kan de tilføre hverandre vektige problemstillinger. Men ikke desto mindre har de to retningene forskjellige verdipreferanser og mål.

Det følgende scenariet kan være et utgangspunkt for å forstå og forholde seg til en verdidebatt som også framover vil engasjere nordmenn, ikke minst de som hører til forskjellige tros- og livssynsamfunn. Selv om det sikkert skinner igjennom at forfatteren selv er overveiende universalistisk i sin orientering, må det understrekes at mange som deltar i verdi- og moraldebatten, fra politiske partier til akademikere med stort etisk engasjement, vil kunne hente inspirasjon fra begge tradisjonene. Det vil gjelde i synet på strenge straffer overfor sexistiske og rasistiske drap, integrasjon av innvandrere i det norske samfunnet, synet på pornografi, synet på reality-fjernsyn, homofiles rett til adopsjon og en rekke spørsmål om likestilling mellom kjønn, for å nevne noen områder. Her er det slett ikke slik at etiske svar hos den enkelte hentes bare fra én tradisjon. Likevel kan det tegnes noen *idealtypiske* skiller mellom kommunitarismen og universalismen:

Kommunitarisme

Universalisme

Moral

Etikk

Dyder

Prinsipper

Regler

Diskurs

Plikter

Rettigheter

Tradisjon

Modernitet

Lokalitet

Offentlighet

Fellesskap

Frihet

Lokalsamfunn

Individ

Forening/menighet

Organisasjon

Religiøsitet


Humanisme

Medvirkning

Selvbestemmelse

Trygghet

Åpenhet

Scenariet viser et hovedskille mellom de som vil formulere klare moralske normer i form av regler og plikter, og de som har tillit til samtalen (diskursen) i det offentlige  bevisstgjøring om rettigheter. Plikter er en forutsetning for at rettigheter skal oppfylles. Men pliktene er andre når de utløses av menneskerettigheter enn når de statueres ut fra dogmatikk, tradisjoner eller ytre autoriteter.

Mange kommunitarister hevder at moralen er meislet på konstante verdier, og at avvik fra eller brist på en slik konstant må møtes med formidling av tradisjonsbundne normer.

Homogenitet blir en underliggende verdi. Universalistene hevder at moralen alltid har endret og utviklet seg på grunnlag av sosiale og økonomiske utviklingstrekk, og at den vil fortsette med det. Etisk refleksjon vil få praktisk moralsk gjennomslag hvis den offentlige diskursen tilfører enkeltmennesker og grupper bevissthet om prinsipper og verdier. Moralens er uansett omskiftelig i tid og rom. Noen prinsipielle verdier tåler likevel tidens tann og har universell gyldighet, for eksempel de som inngår i erklæringen om global etikk (se ovenfor). Og her er det trolig enighet på begge sider.

De fleste kommunitarister vil formidle håp og tillit til det lille lokale fellesskapet og lokalsamfunnets og foreningslivets rammer om den sosiale kontrollen av enkeltmennesket. Uansett egen gudstro, ser de positivt på menighetens tette formidling av verdier og sterke kontroll av avvik og uønsket atferd. Det skaper trygghet. De vil gjerne at mennesker deltar og medvirker i de sosiale prosessene, men de anser denne medvirkningen i første rekke som et virkemiddel for fellesskapsløsningene og flertallets beste.

Universalistene vil framheve enkeltmennesket som alle tings mål og mening. Det myndige mennesket som kjenner sine rettigheter og oppfylder sin plikt i fellesskapet, er forutsetningen for at verdier skal realiseres. En av disse rettighetene er å styre sitt eget liv på alle områder, og derfor blir selvbestemmelsesretten ufravikelig med mindre den rammer andres friheter. Som medlem av frie organisasjoner eller alene kan den enkelte åpent og fritt fremme sine interesser og sitt syn og velge sitt livssyn som kan praktiseres fritt i det offentlige rom. Å medvirke i samfunnets beslutninger vil framstå som en rettighet. Selvbestemmelsesretten blir ansett som en forutsetning for å gi medvirkningen meningsfull form og innhold.

“Fellesskap uten frihet er like farlig som frihet uten fellesskap.” Ordene stammer fra samfunnsfilosofen Zigmunt Bauman som en advarsel mot at vi i fellesskapets hellige navn tvinger den enkelte til å slutte rekkene. Tryggheten som ligger i det tette, autoritære, ensrettede samfunnet, kan virke besnærende på grunn av sin forutsigbarhet og oversiktighet. Men for avvikeren, enten avviket dreier seg om livssyn, politisk syn, språk, seksuell legning eller funksjonshemninger, er dette samfunnet ingen himmel på jord. Og i moderniteten er vi alle avvikere.

Men Bauman advarer også mot det meningsløse i en frihet uten å kunne spille den ut i et fellesskap, preget av toleranse og åpenhet. For mennesket er og blir et sosialt vesen.

Litteratur og referanser

- Améry, Jean (1994) *Ved forstandens grense*, Oslo: Document
- Arbeiderbevegelsens historie – se Maurseth (1987)
- Arendt, Hannah (1958) *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press
- Ayer, Alfred J. (1962) *Language, Truth and Logic*, London: Victor Gollancz Ltd. (1. utgave 1936)
- Ayer, Alfred J. (ed.) (1983) *The Humanist Outlook*, London: Pemberton Publishing Co
- Berggrav, Eivind (1950) *Kristendom og humanisme idag*, Samtiden nr. 8-1950.
- Blackham, Harold J. (1968) *Humanism*, Middlesex: Penguin Books Ltd
- Blanshard, Paul (ed.) (1977) *Classics of Free Thought*, Buffalo: Prometheus Books
- Blomkvist, Vemund (red.) (1985) *Tenk Selv! Religionskritikk og humanisme fra Kon fu-tse til Carl Sagan*, Oslo: Humanist
- Bull, Edvard (1929) *Karl Marx*, Oslo: Det norske Arbeiderpartis forlag
- Cockshut, A.O.J. (1964) *The Unbelievers. English Agnostic Thought 1840-1890*, London: Collins (med tekster av John Stuart Mill, Clough, Georg Elliot, Matthew Anold, Herbert Spencer, T.H. Huxley og Samuler Butler)
- Cohn, Norman (1997) *Europas indre demoner. Demoniseringen av kristne i middelalderen*. Oslo: Humanist forlag
- Creel, Herrlee G. (1953) *Chinese Thought from Confusius to Mao Tse-Tung*. Chicago: University of Chicago Press:
- Davids, Rhys (1914) *Buddhism*, London: The London and Norwich Press
- Dewey, John (1920) *Reconstruction in Philosophy*, New York: Holt
- Ebbestad Hansen, Jan-Erik (red.): *Norsk tro og tanke 1000-1940*, Oslo: Tano Aschehoug
- Emberland, Terje (2001) *Rasjonalisme er ikke blind tro på fornuften*, Oslo: Fri Tanke 2/2001
- Ferry, Luc (1997) *Mennesket som gud. Et essay om livets mening*, Oslo: Humanist
- Firth, Raymond (1996) *Religion – a Humanist Interpretation*, London: Routledge

- Ford, Paul Leicester (red.) (1892-99) *The Writings of Thomas Jefferson*, New York: Putnam
- Fragell, Levi (2001) personlig intervju mai 2001
- Fromm, Erich (1968) *Flukten fra friheten*, Oslo: Pax
- Galtung, Johan og Arne Næss (1955) *Gandhis politiske etikk*, Oslo: Tanum
- Galtung, Johan (1997) *Menneskerettigheter: vestlige, universelle eller begge deler?* Oslo: Humanist forlag
- Gora (1978) *Positive Atheism*, Vijayawada, India: Atheist Centre
- Gule, Lars og Henning Laugerud (red.) (1989) *Vitenskap og Verdensbilder*, Bergen: Ariadne forlag
- Hagtvedt, Bernt (1994) – om Hannah Arendt i Eriksen (red.) (1994): *Vestens tenkere*, Oslo: Aschehoug
- Haugen, Hans Morten og Lars Gunnar Lingås (red.) (1996) *Kampen for menneskeverdet*, Oslo: Universitetsforlaget
- Hiorth, Finngeir (1993) *Verdslige livssyn*, HEFs livssynsbibliotek, Oslo: Human-Etisk Forbund
- Hoel, Sigurd (1980) *Ettertanker. Etterlatte essays og artikler i utvalg ved Leif Longum*, Oslo: Gyldendal
- Horn, Kristian (1993) *Human-Etikk – mål og midler*. Artikler, foredrag og taler i utvalg ved Solveig Bonde Ormestad, Oslo: Tiden norsk forlag
- Human-Etisk Forbund (1986) *Tolv Norske Humanister*, Oslo: HEF
- Hutcheon, Pat Duffy (2001) *The Road to Reason. Landmarks in the Evolution of Humanist Thought*, Ottawa: Canadian Humanist Publications
- Huxley, Julian (1971) *Religion uten åpenbaring*, Oslo: Gyldendal
- Huxley, Thomas Henry (1894) *Agnosticism and Christianity*, Coll. Essay, Vol 5
- Ingersoll, Robert M. (1883) *Tænk selv!* (Religionskritiske tekster oversatt og utgitt av Bjørnstjerne Bjørnson), Kristiania: Centraltrykkeriet.
- Kahl, Joachim (1976) *Positivismus als Konservatismus*, Köln: Pahl-Rugensteins Verlag (inneholder blant annet beskrivelse og kritikk av Topitschs religionsteori)
- Kurtz, Paul, Levi Fragell, Rob Thielman (red.) (1989) *Building a World Community. Humanism in the 21st Century*, Buffalo: Prometheus Books

- Lamont, Corliss (1988) *Det humanistiske livssyn*, Oslo: Universitetsforlaget
- Leirvik, Oddbjørn (1996) *Religionsdialog på norsk*, Oslo: Pax forlag
- Lingås, Lars Gunnar (1996) *Human Rights – in Search for a Universal Identity*, Oslo: Human-Etisk Forbund
- Lingås, Lars Gunnar (2000) *Etikk og verdivalg i helse- og sosialfag*, Oslo: Gyldendal Akademisk. 3. rev. utgave
- Lingås, Lars Gunnar (2001) *Til beste for barnet?* Oslo: Kommuneforlaget. 2. rev. utgave
- Longum, Leif (1986) *Drømmen om det frie mennesket. Norsk kulturradikalisme og mellomkrigstidens radikale trekløver: Hoel, Krog, Øverland*, Oslo: Universitetsforlaget
- Marx, Karl (1970) *Louis Bonapartes attende brumaire* i Verker i utvalg, Oslo: Pax forlag
- Maurseth, Per (1987) *Arbeiderbevegelsens historie, bind 3: Gjennom kriser til makt*, Oslo: Tiden
- Menneskerettighetene* (1995), Oslo: Humanist forlag
- Nansenskolens årbok (1993) *Fellesskapsetikk i et flerkulturelt Norge*, redigert av Inge Eidsvåg og Oddbjørn Leirvik, Oslo: Universitetsforlaget
- Nansenskolens årbok (1997) *Religion, livssyn og menneskerettigheter i Norge*, redigert av Inge Eidsvåg og Lena Larsen, Oslo: Universitetsforlaget
- Nielsen, Kai (1985) *Philosophy and Atheism*, Buffalo: Prometheus Books
- Nietzsche, Friedrich (1994) *Slik talte Zarathustra*, Oslo: Gyldendal (9. opplag)
- Nygård, Dag (1997) *Frikirkebevegelsene og menneskerettighetene* i Nansenskolens årbok 1997.
- Næss, Arne (1998) *Livsfilosofi. Et personlig bidrag om følelser og fornuft*, Oslo: Universitetsforlaget
- Ofstad, Harald (1979) *Ansvar og handling*, Oslo: Universitetsforlaget
- Ofstad, Harald (1991) *Vår forakt for svakhet*, Oslo: Pax forlag
- Ormestad, Solveig Bonde (1982) *Human-Etisk Forbunds historie 1956-1981*, Oslo: Human-Etisk Forbund
- Paine, Thomas (1984 (1794)): *The Age of Reason*, gjenutgitt i 1984, Buffalo: Prometheus Books

- Pena-Ruiz, Henri (1998): *La Laïcité*, Flammarion: Dominos
- Periyar (1969) *Religion and Society*, Madras, India: Emerald
- Pharo, Øyvind (1994) om Thomas Jefferson i Eriksen (red.)(1994): *Vestens tenkere*, Oslo: Aschehoug
- Radhakrishnan, Sarvepalli & Charles A. Moore (1957) *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton: Princeton University Press:
- Rasmussen, Tarald og Einar Thomassen (red.) (1999) *Kildesamling Kristendoms-kunnskap med religions- og livssynsorientering*, Oslo: Norsk Læremiddelsenter
- Redd Barna (1993) *Barnekonvensjonen*. Oslo: Tano
- Russel, Bertrand (1998) *Hvorfor jeg ikke er en kristen*, Oslo: Humanist
- Santayana, Georg (1926) *Reason in Religion*, New York: Scribners
- Sartre, Jean-Paul (1997) *Eksistensialisme er en humanisme*, København: Hans Reitzels forlag (2. utgave)
- Saugstad, Jens (1993) *The moral ontology of human fetuses: a metaphysical investigation of personhood*, Oslo: University of Oslo (avhandling dr.philos.)
- Selnes, Kjartan (1994) *Ydmykhet for livet – viktig for menneskers menneskelighet* i NOAHS Ark nr. 1-1994.
- Skjervheim, Hans (1964) *Vitskapen om mennesket og den filosofiske refleksjon*. Idé & tanke, Oslo: J.G. Tanum Forlag
- Skjervheim, Hans (1976) *Deltakar og tilskodar og andre essays*, Oslo: Tanum
- Skjøsberg, Kari (red.) (1978): *Mest om human-etikk. Festskrift til Kristian Horn*, Oslo: Tiden
- Stein, Gordon (ed.) (1980) *An Anthology of Atheism and Rationalism*, Buffalo: Prometheus Books
- Stein, Gordon (ed.) (1987) *A Second Anthology of Atheism and Rationalism*. Buffalo: Prometheus Books
- Stigen, Anfinn (red.) (1968) *Gud i moderne filosofi*, Oslo: Gyldendal
- Stigen, Anfinn (1994) om Auguste Comte i Eriksen (red.)(1994): *Vestens tenkere*, Oslo: Aschehoug
- Støren, Thordis (red.) (1981) *Ikke-kristen etikk*, Oslo: Gyldendal

- Svensson, Per (ca. 1964 –utgivelsesår ikke oppgitt) *Hvorfra – Hvorhen? Livssyn på slump eller lovmessighet*, Oslo: Ny Dag
- Tarkude, V.M. (1983) *Radical Humanism. The Philosophy of Freedom and Democracy*, Dehli: Ajanta
- Tau, Max (1969) *Veien til livet. En antologi av og med Albert Schweizer*, Oslo: Tanum
- Thielst, Peter (1998) *Jeg er intet menneske, jeg er dynamitt! Historien om Friedrich Nietzsche*, Oslo: Gyldendal
- Verdikommisjonen (2001) *Sluttrapport: Et brev om frihet; valgt fellesskap; mange meninger*, Oslo: Verdikommisjonen (www.verdikommisjonen.no)
- Vigeland, Kari (1996) *Assistert død – en etisk utfordring*, Oslo: Tano Aschehoug
- Waley, Arthur (ed.) (1971) *The Analects of Confucius*, Northhampton: John Dicken & Co Ltd
- Walter, Nicolas (1997) *Humanism What in the Word*, London: Rationalist Press Association
- Westergaard, Richard H. (1993) *Tanker om livssyn og etikk uten religion og metafysikk*, HEFs livssynsbibliotek, Oslo: Human-Etisk Forbund
- Westlie, Bjørn (1988) *I grenselandet*, Oslo: Tano
- Zapffe, Peter Wessel (1969) *Peter Wessel Zapffe – Innledning og tekster i utvalg* ved Guttorm Fløistad, Oslo: Pax
- Øverland, Arnulf (1969) *En kjetters bekjennelser*, Oslo: Aschehoug
- Agedal, Olaf (1995) *Norsk, men kyrkjelaus – om utmelding av statskyrkja i Norge i etterkrigstida* i Christoffersen (red.) *Utmelding av statskyrkja*, Oslo: Norges forskningsråd
- Årbok for Den norske kirke – diverse statistikk 1992-1999

Navne- og stikkordregister

abort;92; 97; 101; 143; 152
absolutismen;28
Adams, John;30
Adorno, Theodor;73; 74; 75; 76; 77
agnostisisme;14; 43; 46; 47; 82; 104; 110; 111; 112; 121
Aksjon Ut av Statskirken;100
aktiv dødshjelp. *Se* eutanasi
Alternativ Nettverk;152
altruisme;60; 148
Améry, Jean;150
Amnesty International;107
Anaksagoras;42
Anker Møller, Katti;92
Anker Ording, Åke;103
antropomorfisk;21; 68; 115
antroposentrisme;11; 12; 26; 27; 31; 44; 137
Arbeidernes Kommunistparti (ml);97
Arbeiderpartiet;95; 96; 97; 101; 102; 105
Arendt, Hannah;135; 139; 149; 150
Aristoteles;27; 35; 37; 39; 42; 45; 46; 59; 139; 149
Armauer Hansen, Gerhard;90
Armstrong, David;76
ateisme;6; 14; 23; 39; 41; 64; 111; 115
Aubert, Vilhelm;103
Comte;59; 60; 61; 62; 63
Averroes av Cordoba;42
avhumanisering;136; 137
Avicenna;42
Ayer, Alfred J.;111; 115
Bacon, Francis;52; 66; 67
Bahai-samfunnet;152
Bauman, Zigmunt;161
Bergrav, Eivind;27
Berkeley, George;52
bevissthet;21; 35; 51; 55; 71; 75; 79; 122; 160
Bjørnson, Bjørnstjerne;60; 63; 82; 91;94
borgerlig konfirmasjon;8; 105; 131; 132
Brandes, Edvard;94
Brandes, Georg;94
Bratholm, Anders;103
Broch, Theodor;103
Bruno, Giovanni;29

bryllup;132
 Buddha;34; 35; 37
 buddhisme;13; 26; 33; 34; 35; 36; 129
 Bull, Brynjulf;103
 Bull, Edvard;96
 Camus, Albert;141
 Cicero;28; 42
 Dalai Lama;153
 Darwin, Charles;61; 67; 68; 69; 90
 Davids, Rhys;34; 35
 de Cuellar, Javier Pérez;157
 deduksjon;51
 deisme;14; 29; 30; 51; 68; 79; 84
 demokrati;28; 38; 41; 44; 126
 Demokrit;41; 42; 65; 66; 68; 75
 demonisering;136; 137
 Den norske kirke;98; 99; 105; 131; 151; 152; 154; 155
 Den tredje vei;158
 Descartes;35; 50; 51; 52; 53; 55; 59; 61
 Det humanistiske verdensforbundet;49; 57; 81; 100; 106; 107; 120; 121
 Det Mosaiske Trossamfund;152; 154
 determinisme;66; 124
 Dewey, John;75; 76
 dialektikk;69; 70; 74
 dialog;6; 12; 47; 157
 dogmatikk;25; 29; 35; 100; 160
 Dostojevski, Fjodor;117
 dualisme;35; 51; 55; 64; 123
 egoisme;60; 66; 69; 157; 158
 Eichmann, Adolf;135
 Eide, Ingrid;103
 Eidsvåg, Inge;153
 Førde;103
 Einstein, Albert;49; 56
 eksistensialisme;141
 Emberland, Terje;49; 50
 empirisme;30; 48; 52; 54; 55; 57
 Engels, Friedrich;69; 70; 71; 72; 95
 Epikur;41; 42
 epistemologi;11; 26; 48
 etikk;6; 11; 12; 13; 22; 26; 41; 46; 52; 65; 66; 69; 106; 125; 132; 145; 148; 149; 152; 157;
 159; 166
 Etzioni, Amitai;158
 Euklid;66
 eutanasi;143; 144; 145
 Falk, Erling;97
 fellesskapsetikk;153; 156

fenomenalisme;54
Ferry, Jules;85
Ferry, Luc;139
Feuerbach. Ludvig A.;68; 69; 71; 77
Ficino, Marsilio;17
Foreningen for Borgerlig konfirmasjon;131
Foreningen for Borgerlig Konfirmasjon;102
Fragell, Levi;9; 100; 101; 102; 103; 104; 105; 106
Franklin, Benjamin;30
franske revolusjon, den;25; 31; 59; 84
franske revolusjon. den;18; 59; 88
fremmedgjoring;71; 137; 157
Freud, Sigmund;74; 75; 94; 146
fri vilje;12; 66; 73; 123; 124
frihet;140
frikirkebevegelsen;89
fritenkerbevegelsen;30; 89
fritenkere;67; 81; 84; 89; 90; 95
Fromm, Erich;140
Galilei, Galileo;66
Galtung, Johan;103; 148
Gandhi, Mahatma;148
Garborg, Arne;91
Garborg, Hulda;91
Gerhardsen, Werna;102; 131
Giddens, Antony;158
gjensidighet;22
gjensidighetsprinsippet;136
Gjærevoll, Olav;103
global etikk;156
Gora (indisk ateist);108
gravferd;133
Grieg, Nordahl;127; 135
Grünfeldt, Berthold;103
gudsbevis;110; 111; 112; 114; 115; 116; 118
gudstro;13; 14; 21; 38; 42; 43; 46; 67; 68; 110; 113; 118; 155
Gulbrandsen, Thor Eirik;101
Gule, Lars;103
Gutenberg, Johan;59
Halbo, Sverre M.;103
Hallesby, Ole;93
Havrøy, Haldis;101; 103
Hedningsamfunnet;152
Hedningsamfunnet;104
hedonisme;41
Heffermehl, Fredrik S.;103
Hegel, Georg W. Fr.;68; 69; 71

Helvetes-debatten;93
Ibsen;74; 75; 94
Heraklit;128
hinduisme;33; 148
Hippokrates;27; 45
historisisme;56; 72
Hobbes. Thomas;66; 67; 68; 69; 77; 148
Hoel, Sigurd;93
Holberg, Ludvig;90
Homer;66
homofili;76; 97; 106; 159
Horats;42
Horkheimer, Max;73
Horn, Kristian;103; 104; 112; 131; 165
Hsün Tzu;39
Hugo, Victor;85
humanetikk. Se humanisme. Se humanisme
Human-Etisk Forbund;7; 8; 13; 25; 48; 89; 100; 101; 102; 103; 104; 105; 112; 130; 131;
132; 133; 134; 151; 152; 153
humaniora;25; 63
humanisme;103; 121
humanisme;7; 8; 16; 20; 25; 27; 28; 30; 31; 32; 33; 80; 106; 120; 121; 126; 141; 153
Hume, David;52; 53; 112
Hutcheon, Pat Duffy;35; 42
Huxley, Julian sir;106
Huxley, Thomas Henry;111
hverdagsliggjøring;129
Hylland Eriksen, Thomas;152
Ibn Rushd. *Se* Averroes av Cordoba
Ibn Sina. *Se* Avicenna
idealisme;64; 69
IHEU. *Se* Det humanistiske verdensforbundet
Ingersoll, Robert B.;30; 82; 91; 111
instrumentalisme;56
Islamsk Råd;154
Jacobsen, Rolf;129
jainisme;33
Jefferson, Thomas;29; 30; 79; 80; 139
Jehovas vitner;151
Jesus;29; 99
Locke;80
Kant, Immanuel;53; 59; 65; 110; 115
Marx;94
Karneades;46; 118
Khayyan, Omar;42
Kielland, Alexander;94
kirkekritikk;101

kjærlighet;18; 22; 50; 58; 75; 92; 129; 138; 139; 149
 Kolstad, Eva;103
 kommunitarisme;157; 160
 Konfutse;37; 39; 40
 konfutsianismen;26; 37; 38
 kosmologiske gudsbevis;114
 kristendom;13; 15; 16; 20; 25; 27; 28; 59; 82; 99; 111; 149; 155
 kritisk rasjonalisme;55
 Krog, Helge;93
 kulturradikalismen;93
 Kurtz, Paul;57
 Küng, Hans;156
 Köhn, Rosemarie;104
 La laïcité. *Se* sekularisme
 Lamont, Corliss;30; 45; 120; 121; 122; 123; 124; 125
 Langfeldt, Gabriel;103
 Leirvik, Oddbjørn;151; 156
 Lenin, Vladimir I.;73
 Lessing, Gotthold;30
 Levinas, Emmanuel;138; 149
 likeverd;27; 31; 136
 Lingås, Lars Gunnar;45; 50; 103; 147
 livssynsdialog;154
 livssynshumanismen. *Se* humanisme. *Se* humanisme
 livssynsmangfold;151; 159
 Locke, John;28; 52; 79; 139
 logisk-analytiske metode;54
 Lord Byron;18
 Lukrets;42
 Mahayana-buddhismen. *Se* buddhisme
 Malthus, Thomas R.;61
 Mao Ze Dong;73
 Marx, Karl;61; 68; 69; 70; 71; 72; 95
 marxisme;71; 73
 materialisme;33; 34; 40; 42; 47; 61; 64; 68; 69; 70; 71; 73; 74; 76; 79; 95
 McIntyre, Alasdair;158
 Men Tze;37
 menneskesyn;11; 12; 13; 26; 28; 31; 46; 60; 65; 71; 74; 123; 126; 141; 147; 149
 menneskeverd;28; 89; 131; 135; 136; 137; 145; 146; 147; 149
 Michelsen, Christian;92
 Mill, John Stuart;52; 54; 60; 112
 Mirandola, Pico della;27
 Mon Tzu;39
 monisme;35; 64; 123; 129
 Montesquieu;28; 79
 Moore, G. E.;65
 Moral;12; 160

Moralsk Opprustning;93
Mot Dag;93
Nansen, Fridtjof;92
Nansenskolen;93; 153; 156; 158
Nansensskolen;25
Napoleon I Bonaparte;84
Napoleon III;84
Napoleon III;85
naturalisme;64; 66; 69; 76; 79; 89; 121; 124
navnefest;99; 130
nestekjærighet;22; 90
New Age;18
Newton, Isac;30; 56; 79
Nietzsche, Friedrich;20; 21; 22; 23; 24; 94; 128
nihilisme;21
Nilsen, Rudolf;2; 96
nonteisme;118; 121; 134
Nordli, Odvar;153
Norges Frikirkeråd;151
Norges Kommunistiske Parti;97
Norges Kristelige Studentforbund;93; 151
Næss, Arne;148
objektgjøring;137
Ofstad, Harald;124; 149; 150
Ofstedal Broch, Mathilde;103
ontologi;11; 20; 26; 69
opplysningsfilosofi;28
opplysningstiden;16; 25; 28; 79
Ormestad, Helmut;103; 122
Osberg, Sigurd;104
Ottesen-Jensen, Elise;93
Paine, Thomas;30; 90
Pandora;15; 16; 18; 20; 116
panteisme;67
partnerskap;132; 133
passiv dødshjelp;143; 144
Paulus;27
paven;84; 85; 86
Pedersen, Tove Beate;103
Perikles;43; 44
Periyar, Erode P. R.;108
Platon;35; 42; 43; 45; 59; 69
Popper, Karl;55; 56; 57
positivisme;56; 59; 62; 63; 68; 91
positivismekritikk;63
Positivistkirken;58; 59
pragmatisk instrumentalisme;75

Promethevs;15; 16; 17; 18; 20; 57
Promethevsmyten;18; 20; 23
Promethevs-myten;24; 116
Protagoras;31; 43; 44
Pyrrhon;46
rangering;137
rasisme;104; 137; 154
rasjonalisme;29; 30; 48; 49; 50; 51; 52; 53; 54; 55; 57; 67; 79; 82; 95; 123
religion;7; 11; 27; 154
religionsfrihet;79; 81
religionskritikk;6; 90; 105
renessanshumanismen;25; 28
Rotterdamus, Erasmus;16
Rousseau, Jean Jacques;28; 146
Rousseau, Jean-Jacques;30
Roy, M. N.;108
Rushdie, Salman;153
Russell, Bertrand;54; 55; 57
Rønbeck, Sissel;103
Saint-Simon;59; 90
Sartre, Jean-Paul;23; 140
Schjelderup, Kristian;93
Schweizer, Albert;147; 148
sekularisme;13; 14; 84; 106
Selnes, Kjartan;149
selvbestemmelsesrett;142; 143; 145; 161
seremonier;6; 13; 67; 81; 130
Sextus Epiricus;46
Shakespeare, William;59
Shelly, Mary W.;18
Shelly, Percy Bysshe;18
Skard, Torild;103
Skard, Åse Gruda;146
skeptisisme;49
Skjervheim, Hans;62; 63
Smart, John J.C.;76
Sokrates;43; 46; 111
solidaritet;92; 97
Sosialistisk Folkeparti;97
Sosialistisk Venstreparti;97
Spencer, Herbert;112
Spinoza, Baruch de;30; 51; 52; 67
Stalin, Josef;108
Steen, Reiulf;96
Stålsett, Gunnar;104; 153
Sveen, Barbro;9
teosentrisme;27

Theodoros;41
Theravada-buddhismen. *Se* buddhisme
Thrane, Marcus;90
tingliggjøring;137
toleranse;159
Unitarkirken;67; 81
universalisme;158; 159
Ustvedt, Hans Jacob;103
utviklingslæren;68
Valle, Inger Louise;102
Vaux, Clotilde de;59; 60
Verdikommisjonen;99; 154; 157
Vestlandske Indremisjon;151
Vigeland, Kari;103; 144
vigselsrett;133
Virgil;42
Voltaire;28; 30; 90
voluntarisme;73
Wang Ch'ung;39
Wang Fu Zhi;40
Washington, George;30
Weber, Max;128; 129
Wergeland, Henrik;88
Wyller, Anders;93
Xenophanes;45
ytringsfrihet;28; 31; 156; 159
Zapffe, Peter Wessel;23
økonomisme;73
Østrem, Solveig;8
Øverland, Arnulf;94; 103; 125

Ordforklaringer:

Nedenstående ord er også forklart i teksten, men det kan være greit å slå opp her når ordene brukes andre og tredje gang, i stedet for å lete tilbake til siden der de er forklart.

Absolutisme: lære som hevder absolutte (ubestridelige) sannheter; dogmatisme; - motsatt *relativisme*; (kan også bety enevelde, men er ikke brukt i denne betydningen her)

Agnostisisme: oppfatning som hevder at man ikke kan vite noe om det som er utenfor erfaring, mest brukt om oppfatning at man ikke kan vite noe om guders eksistens.

Altruisme: etisk holdning som vektlegger andres ve og vel: - motsatt *egoisme*

Antromorfisk: menneskeliknende; oppfatning at guder er skapt i menneskers bilde

Antroposentrisme: retning som setter mennesket i sentrum

Ateisme: fornektelse av guders eksistens

Deduksjon: avlede fra gitte, holdbare premisser til en konklusjon (se også *induksjon*); adj *deduktiv*

Deisme: filosofi som hevder at Gud er til, men benekter ethvert inngrep og enhver styring fra gudens side i livet på jorden

Demonisering: å regne noen som djevlesk eller djevlebesatt

Determinisme: oppfatning at menneskelige beslutninger og handlinger er bestemt av naturnødvendige, historiske og aktuelle, ytre og indre omstendigheter; benekter at mennesket har fri vilje: - motsatt *indeterminisme* og *voluntarisme*

Dualisme: filosofi som bygger på den oppfatning at det fins to motsatte og uforenlige grunnprinsipper i tilværelsen, for eksempel ånd og materie; - motsatt *monisme*

Epistemologi: læren om erkjennelsen; erkjennelsesteori

Eutanasi: aktiv dødshjelp

Fenomenalisme: det syn at mennesket kun kan få kunnskap om fenomenene; objektiv fenomenalisme antar at det fins en virkelighet bak fenomenene, mens radikal fenomenalisme benekter dette.

Hedonisme: etisk retning som hevder at lysten og nytelsen er det høyeste gode

Historisisme: (også kalt historisme) tendens til å oppfatte og bedømme alt ut fra antatte lovmessigheter eller gitte linjer i den historiske utvikling

Idealisme: *erkjennelseidealisme:* ytre ting er bare forstillinger, - motsatt *realisme*;

metafysisk idealisme: virkeligheten er helt eller delvis av åndelig art, - motsatt *materialisme*;

etisk idealisme: våre handlinger bør styres av høyere verdier; - motsatt *egoisme* og *hedonisme*

Induksjon: slutte fra observasjon av det særegne til almen forståelse av fenomener (se også deduksjon: adj *induktiv*)

Instrumentalisme: filosofisk retning som ser på kunnskap som middel til å beherske virkeligheten til menneskenes beste; kan også brukes om (*instrumentalistisk*) menneskesyn som ser på mennesket som et middel for å nå bestemte ideelle mål

Kommunitarisme: moralsk skole som vektlegger fellesskapets beste gjennom sterk og tett sosial kontroll som sikrer enhetlige normer (se også *universalisme*)

Materialisme: den oppfatning at alt i universet er stofflig og at det åndelige er funksjoner av materien: - motsatt *idealisme*

Monisme: filosofi som bygger på det syn at alt i tilværelsen styres av ett grunnprinsipp; at ånd er skapt av materie; - motsatt *dualisme*

Nihilisme: oppfatning som hevder at det ikke fins noen (objektive) verdier å bygge etiske valg på

Nonteisme: oppfatning som hevder at livssyn må være uberoende av forestillinger om guders eksistens; brukes gjerne som fellesbetegnelse for *ateisme* og *agnostisisme*, eventuelt også *deisme* (se disse)

Ontologi: lære om "væren"; filosofisk område som tar for seg hele tilværelsen eller det eksistensielle

Panteisme: oppfatning som hevder at gud(er) eller hellige prinsipper fins i det som er skapende og virksomt overalt i naturen

Sekulær: verdslig; som tilhører verden eller det verdslige samfunn; betegner det som er utenfor kirken eller det hellige rom; **sekularisme:** retning som forsvaret det verdslige

Teokrati: styre som er basert på gudегitte lover; prestestyre

Teosentrisme: retning som setter Gud i sentrum

Universalisme: (av universal: som gjelder alle) her brukt om moralsk skole som vektlegger enkeltmenneskers (universelle) rettigheter og søker konfliktløsning gjennom respekt for mangfold og bruk av offentlig diskurs; - se også *kommunitarisme*

Voluntarisme: den oppfatning at viljen styrer; - motsatt *økonomisme*, *determinisme*

Økonomisme: den oppfatning at samfunnets materielle og økonomiske grunnlag er styrende for all utvikling; - motsatt *voluntarisme*