

Moderne askese

- som økologisk motivert strategi

Marianne Bruusgaard



Masteroppgave i religion og samfunn ved Det teologiske fakultet

Universitetet i Oslo

November 2010

Veileder : Professor Kjetil Hafstad



Indeed, climate change is a cognitively complex issue: it is a "big picture" problem, and to understand its full implications a worldcentric perspective is required as well as an ability to handle both complexity and paradox. Individuals, groups, and institutions need a well-developed capacity to be self-reflexive, or as Keagan (1982, p. 105) puts it; "... to hear, and to seek out, information which might cause the self to alter its behavior, or share in a negative judgement of that behavior." This demands a high level of cognitive development (...).

(Karen O'Brien 2009:4)

© Marianne Bruusgaard

2010

Moderne askese – som økologisk motivert strategi

Marianne Bruusgaard

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

**Det har i sannhet vært et slit, men uten tvil en transformativ performance.
Takk til mitt publikum. Og en stor takk til :**

Professor Kjetil Hafstad, for at du viste vei.

**Professor Karen L. O'Brien, for showing me that the virtues of courage and
humility is of value in the world of science.**

Tor Kristian, du er best.

INNHALDSFORTEGNELSE

1. INNLEDNING

1.1. Økologisk motivert askese?	1
1.2. Tilnærming og begrunnelse	3
1.3. Oppbygging og aktuell litteratur	4

2. ASKESE

2.1. Hva er askese?	7
2.2. Økologisk begrunnet askese?	18
2.3. Ildsjel	20
2.4. Om askese i denne oppgaven	22

3. DYP ØKOLOGI OG ASKETISKE LEVEMÅTER

3.1. Dyp og grunn økologi	25
3.2. Dypøkologi med henblikk på moderne askese	28
3.3. De dypeste premisser for ditt eget liv	33
3.4. Ikke fordi det angår oss, men fordi det er oss	38
3.5. Avrunding	41

4. (ØKOLOGISK) FEMINISME OG ASKETISKE LEVEMÅTER

4.1. Feministisk teori	43
4.2. Økofeministisk teori	47
4.3. Økofeminisme med henblikk på moderne askese	49
4.4. Feminisme med henblikk på moderne askese	52
4.5. Avrunding	57

5. STOISK ETIKK OG ASKETISKE LEVEMÅTER

5.1. Stoisk tenkning og filosofi som terapi	59
5.2. Stoisk tenkning med henblikk på moderne askese	65
5.3. Det felles beste	70
5.4. Avrunding	72

6. ASKESE OG KROPPEN

6.1. Kropp, sjel og språkspill	75
6.2. Å se fra ingensteder	77
6.3. Livets pust	80
6.4. Kroppen som symbol og premissleverandør	82
6.5. Selvet, kroppen og det hellige i det moderne	84

7. AVSLUTNING

7.1. Kritikk av askesebegrepet i en moderne kontekst	87
7.2. Metafysikk og viljens frihet	88
7.3. Holistisk og følelsesbasert epistemologi	90
7.4. Konklusjon	91

LITTERATUR	94
-------------------	-----------

1. INNLEDNING

(...) asceticism – its ideals and practices – gains its proper meaning only when placed in a context of social conflict. (Van Ness 2002:590)

1.1. Økologisk motivert askese?

En voksende bevegelse er nå i ferd med å prøve ut nye og revidere gamle sosiale kontrakter¹, til fordel for miljøorienterte sosiale kontrakter der økologi og helhet er grunnleggende verdier, skriver O'Brien, Hayward og Berkes (2009) i *Ecology and Society: Rethinking Social Contracts: Building Resilience in a Changing Climate*. En fare med disse nye strategiene er at de bygger på verdier som er grunnfestet i dagens moderne samfunn og kanskje ikke vil make å ta et oppgjør med disse, skriver forfatterene videre. Hvis det er tilfelle vil vi få nye "miljøkontrakter" som viderefører og forsterker de maktstrukturene og økonomiske systemene som har bidratt en økologisk degradering i utgangspunktet (O'Brien, Hayward og Berkes 2009). Faren med nye miljøstrategier er at de ikke egentlig adresserer grunnleggende sosiale systemer som har ført til miljørelaterte problemer. Og måten vi lever på blir ofte ikke diskutert. En rehabilitering av den økologiske balansen vil også kreve en rehabilitering av menneskenes forhold til hverandre, seg selv og til naturen.

¹ «Social contract theory predates and implicitly informs our modern concepts of democracy. Political philosophers, from Aristotle to Hobbes, Rousseau, Locke, Kant and Rawls, have sought to identify principles that might underpin a legitimate political arrangement for government. These writers and contemporary social contract theorists have diverse visions, but generally agree that legitimate, collective governance arrangements should be informed by the consent of the people (Weale 2004). Consent is achieved through a real or ideal agreement or compact between a civil community and the state». (O'Brien, Hayward og Berkes 2009)

Asketisk praksis kan – i lys av et moderne forbrukersamfunn – være en måte å utdype betydningen av forskjellige praksiser i hverdagen. Van Ness (2002) diskuterer en sekulær moderne asketisk tilnærming i tilknytning til å avstå fra visse typer forbruk, og diskuterer om en ”asketisk impuls” kan gi mening og være nyttig i en moderne kontekst:

I am not saying that these forms of secular asceticism are in fact to be understood in that way, but they represent modes of experience that can yield very valuable meanings and can enrich my own understanding received from, for example, the Christian religious tradition. Mine is not a sociological statement so much as it is a philosophical formulation, an ascetic impulse understood in such a way that it carries great meaning and value in our contemporary context. (Van Ness 2002:603)

Askese i en moderne kontekst kan tolkes i mange retninger og begrepet har ikke *en* klar definisjon. Mange forskjellige tolkninger foreligger. «There have been very few works that have argued for or provided a model for a consistently comparative, multicultural or multitranscultural perspective in the study of asceticism», skriver Wimbush og Valantasis (2002:xxi). Med en komparativ, multikulturell og multitransdisjonell tilnærming til det asketiske, tenker Wimbush og Valantasis (2002:xxxii) seg en tilnærming som forklarer termer, strukturer og praksiser assosiert med religiøse opplevelser, og dette slik at andre - fra andre epoker i historien eller fra andre deler av verden - kan ta del i eller danne seg en forståelse av disse (2002:xxxii). Men ”religiøse erfaringer” er komplekse, mangfoldige og vanskelig å forklare. Wimbush og Valantasis tenker det asketiske har et potensiale for «communication about the heart of religious differences from within the center of the religious experience» (Wimbush og Valantasis 2002:xxxii). Det asketiske som et språk som kan brukes til å kommunisere religiøse erfaringer, men også i dialog om subjektivt følte ikke religiøse verdier. Patrik Hagman (2007:28) tenker en av de viktigste måtene å definere askese på er å tolke det asketiske som ”en grammatikk”². En ”asketisk grammatikk” som også kan tolkes inn i det samtidige der målet er å tolke uttrykk for askese i kulturen i dag.

² *Ascetic grammar* (Hagman 2007:28)

«Vi har mye kunnskap om hva som må til for å utvikle en grønnere fremtid, men mangler vi kjennskapen og klokskapen som motiverer til handling?», spør Per Ingvar Haukeland i etterordet til boken *Dyp glede* (2008:318). Kanskje er det slik at vi har denne kunnskapen, men at vi lever på en måte, og med et verdisyn, som tenderer til å gjøre slike kunnskaper utydelige? I denne oppgaven vil jeg se nærmere på tre forskjellige filosofiske tilnærminger og diskutere om de har i seg noe av denne klokskapen som kan motivere til handling. De tre er; dypøkologi, feministisk teori og stoisk tenkning. Spørsmålet jeg vil stille er; *kan en økologisk motivert asketisk strategi gi mening, fremstå som rasjonell og være en gyldig – men radikal – måte å leve livet på? Hvordan kan en slik levemåte eventuelt begrunnes?*

1.2. Tilnærming og begrunnelse

Den tenkbare forestilling at det ikke bare er rimelig, men direkte nødvendig at vi (...) leverer en motytelse ut over skattetrekkene for at vi skal kunne beholde hovedtrekkene i vår samfunnsform, er under iøyefallende utvisking. (Apenes 2010:5)

Jeg skal i denne oppgaven se på tre filosofiske retninger som alle er politisk orientert og kommuniserer et ønske om eller en motivasjon for en endring i samfunnet og i verden. Dypøkologien og økofeminismen har et tydelig økologisk rettet fokus, mens den stoiske tenkningen har en mer rettferdighetsorientert tilnærming. Opprettholdelsen av en balanse – uttrykt på forskjellige måter - kan sies å være et aspekt ved alle tre. Økologi handler på mange måter om balanse, og balanse kan sies å spille en sentral rolle i den asketiske tenkningen, men her er balansen tydelig knyttet opp mot et transformativt aspekt.

Et transformativt aspekt er et viktig trekk ved det asketiske. Dette at vi gjennom måten vi velger å leve på er med på å skape nye retninger. Verdier er transformativ; de endres over tid - ofte gradvis og over generasjoner – men verdiendring kan også finne sted innenfor et menneskes livsløp (O'Brien og Wolf 2010:234). Empiriske studier basert på selvbestemmelsesteori³ tenker verdier i endring – spesielt der det er snakk om et skifte fra ytre til indre verdier – kan

³ «Self-Determination Theory (SDT) is a theory of motivation. It is concerned with supporting our natural or intrinsic tendencies to behave in effective and healthy ways.» (*self-determination theory* : University of Rochester, URL)

finne sted i et menneske. En individuell verdiendring i personen. Iboende verdier antas å virke positivt inn på en subjektivt velvære og økologisk motivert adferd, skriver OBrien og Wolf (2010:234). Asketiske strategier kan ligge til grunn for en kontinuerlig prosess der fokuset hele tiden skifter mellom ytre (materielle) og indre (følte) verdier. Kallistos Ware (2002:3) skriver om askese:

Asceticism, is so to say, leads us to self-mastery and enables us to fulfill the purpose that we have set for ourselves, whatever that may be. A certain measure of ascetic self-denial is thus a necessary element in all that we undertake, whether in athletics or in politics, in scholarly research or in prayer. Without this ascetic concentration of effort we are at the mercy of exterior forces, or of our own emotions and moods; we are reacting rather than acting. Only the ascetic is inwardly free. (Ware 2002:3)

Jeg vil i denne oppgaven beskrive asketiske strategier slik de kan begrunnes i en moderne vestlig kontekst. Jeg har studert tekster – primært filosofiske – som på forskjellige måter beskriver premisser for en endret levemåte. «Forskerens mål er å prøve å forstå og løfte frem meningen folk har konstruert i forhold til sin livsverden og sine erfaringer», skriver May Britt Postolm (2005:34). Dette vil i stor grad også være mitt mål. Jeg vil løfte frem tanker rundt og teorier om askese, og diskutere disse i forhold til hva som kan virke meningsbærende og motivere til handling, i lys av dagens situasjon preget av økologisk degradering.

1.3. Oppbygging og aktuell litteratur

I det følgende vil jeg gi en oversikt over oppgavens struktur og aktuell litteratur i hovedtrekk.

Kap. 2. Askese I dette kapittelet ser jeg på askesebegrepet, hvilke betydninger det kan ha og hvilke definisjonsforsøk som foreligger. Jeg vil her i stor grad støtte meg til Patrik Hagman og boken *Understanding Asceticism . Body and society in the Asceticism of St Isaac of Nineveh* (2007). Hagman går i denne boken gjennom definisjoner og forskjellige forståelseshorisonter som berører askesebegrepet. Han fremhever det asketiske som et symbolspråk ved hjelp av skriftene etter St. Isaac av Nineveh. I tillegg har boken *Paul. The Wordly Ascetic*

(1987) skrevet av Vincent L. Wimbush vært viktig for å belyse aspekter ved det asketiske i Det nye testamente. Etter å ha belyst forskjellige definisjonsforsøk, vil jeg diskutere om det kan være relevant å snakke om en økologisk begrunnet askese.

Kap. 3. Dyp økologi og asketiske levemåter Her vil jeg redegjøre for dypøkologien som bevegelse, og implikasjoner av distinksjonen mellom biosentrisk og antroposentrisk. Jeg vil se på dypøkologiens tilnærming til det biosentriske og vurdere hvordan denne tenkemåten tillater det intuitive å foreligge som verdi. Deretter vil jeg diskutere på hvilken måte et slikt syn har i seg et potensiale til å begrunne asketiske levemåter. Jeg bruker primært to artikler for å belyse dypøkologien. Disse er *Deep Ecology: A New Philosophy of our time?* (2002) skrevet av Warwick Fox og *The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects* (2002) skrevet av Arne Næss.

Kap. 4. (Økologisk) feminisme og asketiske levemåter I dette kapittelet vil jeg vise hvordan økofeministisk teori tilnærmer seg en oppheving av skillet mellom natur og kultur gjennom diskusjonen om sosialt og biologisk kjønn, og hvordan den fenomenologiske feminismen benytter seg av distinksjonen mellom *å være* og *å være i*, inspirert av eksistensialistiske motiver. Jeg vil diskutere hvordan henholdsvis økofeminisme og en fenomenologisk feminsme kan begrunne en asketisk levemåte. Jeg vil først gi en forklaring av feministisk teori og deretter beskrive økofeministiske strategier. I beskrivelsen av det økofeministiske støtter jeg i stor grad på to artikler; *Ecofeminism: Toward Global Justice and Planetary Health* (2002) skrevet av Greta Gaard og Lori Gruen og *Ecological Feminism and Ecosystem Ecology* (2002) skrevet av Karen J. Warren og Jim Cheney. Ivone Gebara's bok *Longing for running water* (1999) har vært viktig både i diskusjonen rundt konstruksjonisme i feminismen og i en beskrivelse av holistiske tilnærminger i kapittel 7.3. . I tilnærmingen til en fenomenologisk feminisme har bøkene *Hva er en kvinne* (2002) skrevet av Toril Moi og *Det annet kjønn* (1992) av Simone de Beauvoir vært sentral litteratur.

Kap. 5. Stoisk tenkning og asketiske levemåter Den stoiske tenkningen fordrer at du – i håndteringen av egen helse - ikke bare er pasient; mottaker og

avhengig, du skal også være din egen lege (Nussbaum 1996:317). Her berøres distinksjonen mellom kropp og det sjel; « (...) philosophy's medical function is understood as, above all, that of *toning up* the soul – developing its muscles, assisting it to use its own capabilities more effectively» (Nussbaum 1996:317-18). Og dette, skriver Nussbaum i en tilhørende fotnote, er ikke bare en metafor, men en faktisk fysisk idé. Slike tankelinjer er meningsbærende i møte med et moderne askeseprosjekt, og i dette kapittelet vil jeg diskutere på hvilken måte den stoiske tenknignen kan ligge til grunn for asketiske strategier. Her er det først og fremst boken til Martha Nussbaum; *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics* (1996) som ligger til grunn for diskusjonen.

Kap. 6. Askese og kroppen Binder idéen om askese sammen kategorier som; natur og kultur, kropp og sinn eller materie og metafysikk? Askese er trening av sinnet, men ikke uten den levende kroppen. I en postmoderne vestlig kontekst er disse kategoriene ofte adskilt, og betraktninger rundt metafysikk og følelser blir gjerne nedtonet. I dette kapittelet vil jeg først diskutere kroppen i lys av språket vi bruker om den, dette med grunnlag i Hagmans (2007) betraktninger rundt dette. Deretter vil jeg se nærmere på to filosofiske tilnærminger som diskuterer et mer helhetlig syn, med utgangspunkt i artikkelen *Dreaming the Body: An Aesthetic of Asceticism* skrevet av Patricia Cox Miller (2002) og boken *Stoicism and Emotion* skrevet av Margaret R. Graver (2009). I de to avsluttende underkapitlene; 6.4. *Kroppen som symbol og premissleverandør* og 6.5. *Selvet, kroppen og det hellige i det moderne* er hensikten å trekke noen linjer inn i vår samtid og se litt nærmere på noen syn på kroppen og selvet i lys av en postmoderne virkelighet.

2. ASKESE

The morality of thought lies in a procedure that is neither entrenched nor detached.
(Theodor Adorno jf. Blanchard 2001:401)

2.1. Hva er askese?

Askese kommer av det greske ordet *askésis* og har betydningen; å øve seg, praktisere eller trene (Kaelber 1987:441), med det som mål å oppnå et verdig resultat; et resultat som representerer et ideal (Arbesmann 2003:772). Ordet ble av de gamle grekerne brukt for å beskrive atletens øvelser. Atletens slumrende egenskaper eller kvaliteter ble vekket til live, og kroppen trent opp til å nå sitt "fulle potensiale". Et formål med asketisk trening var utvikling av *hele* mennesket; menneskelig kreativitet, ideer, selvet og ferdigheter av mer praktisk karakter (Mutz 2010). Atleten kunne femstå både som en åndelig atlet og som en atlet i fysisk forstand. «One could "exercise" or "train" not only the body in the pursuit of a physical goal but also – systematically and rigorously – the will, the mind, and the soul so as to attain a more virtuous life or a higher spiritual state» (Kaelber 1987:441). Harald Olsen (2008) beskriver i boken *Ørkenvind* ørkenfedrenes holdning til det asketiske som; «forstått som frigjøring – ikke minst fra egoisme og selvopptatthet – og et middel til å oppnå uavhengighet, selvstendighet, indre verdighet, renselse og fullkommengjøring av menneskets sanne natur» (Olsen 2008:46). Ordet askese har med tiden fått åndelige, filosofiske og etiske implikasjoner som peker i mange forskjellige retninger. Jeg skal i det følgende gi en fremstilling av forskjellige tilnærminger til en tolkning av askese og asketiske levemåter. Først vil jeg se på hvordan Vincent L. Wimbush (1987) vektlegger det asketiske som en positiv strategi med Paulus og 1. Korinterbrev 7. som bakgrunn, for deretter å vise forskjellige fortolkninger av

begrepet. Dette er forskjellige definisjoner formulert fra 80-tallet og frem til i dag. Deretter vil jeg diskutere hvordan en økologisk motivert asketisk tilnærming kan forklares og begrunnes.

Vincent L. Wimbush (1987) beskriver det asketiske med Paulus og 1. Korinterbrev 7. som bakgrunn. Wimbush tenker den gresk-romerske antikkens asketiske idealer bør tolkes som en *respons* - og i lys av alle sosiale omstendigheters flyktighet eller omskiftelighet. Wimbush skriver:

Interest in the social world, the "immediate environment" of the earliest Christians notwithstanding, very few New Testament scholars have made social orientation a specific and consistent heuristic device, or category of research, in the study of early Christianity. (Wimbush 1997:75)

For Wimbush er det et poeng å demonstrere at Paulus og de paulinske kirkenes syn på det asketiske ikke dreide seg om verdensflukt eller en avvisning av "det verdslige" i verden, men at de var opptatt av å se forskjellige sider ved det å være knyttet til *ting*; «*the things of the Lord*» (Wimbush 1997:97). De eksperimenterte med forskjellige måter å være til i verden på, skriver Wimbush. En sosial orientering og fokus på forståelse av selvet er sentrale elementer hos de paulinske menighetene (Wimbush 1987:95). Paulus forsvarer et engasjement i verden – ikke spirituelt anarki eller nihilisme (Wimbush 1987:73). Dette engasjementet må, for Paulus, innebære en reprioritering av omsorg for og innlevelse i verden med «*the things of the Lord*» som sentralt fokus (Wimbush 1987:73). Et aspekt som således tas opp til vurdering er graden av innlevelse i verden; menneskets grad av "sammenfiltring" med det jordiske knyttet til verdisynet, og hvilken form for verden som er ønskelig å strebe mot (Wimbush 1987:31).

Wimbush peker på at et tolknings-perspektiv som motsetter seg dette synet er en tolkning som tenderer mot å lese Paulus som sosialkonservativ og verdensavvisende. Dette synet kan føre til en negativ tolkning av det asketiske, og tilsløre at et viktig fokus for Paulus – og i de paulinske kirkene – var kvaliteten på mellommenneskelige forhold og kontemplasjon over de jordiske tingenes betydning for mennesket. Ved å overse dette kan det synes som om de viktigste elementene i tilnærmingen til asketiske levemåter i den kristne

antikken er forsakelse og selvfornektelse. Ved å overse en levende tolkningsprosess som foregår i "rommet" mellom verdensavvisende og verdensbekreftende blir det ikke mulig å lese alle betydningene askesen kan ha, eller meningene den kan gi.

So the real lesson to be learned from the discussion between Paul and some of the Corinthians is not in the middle-of-the-road, socially conservative ethic, but in the fact that not even this advice is to be absolutized, since personal endowment and situation are said to determine its relevance. (...) It may be safe to say that neither category of detractors – worldly/social activists, enthusiasts – in Western Christendom up to the modern era has risen to this challenge. (Wimbush 1987:97)

Askese kan ikke forklares kun med henblikk på *praksis* eller beskrives med et ensidig fokus på *motivet* eller målet for praksisen; praksis og motiv må leses i sammenheng (Wimbush 1987:1-2). Men forsøk på å fastsette hva som konstituerer det asketiske; «the universality of ascetic behaviour» (Wimbush 1987:2), bør lede til vurderinger som angår askesens *motiver*, tenker Wimbush (1987:2). Slik kan det spores visse mønstre - eller skjelles mellom former for forskjellige motiver - i forskjellige kulturer eller religiøse tradisjoner (Wimbush 1987:2). Wimbush viser et eksempel på en slik generaliserende tilnærming; asketiske levemåter i den hellenistiske verden, eller i et videre perspektiv; i områdene rundt Middelhavet før det hellenistisk-romerske hegemoni, var i stor grad "kultisk" av opprinnelse og karakter, og en reaksjon på en tanke om at "det rene" ble "forurenset"⁴ (Wimbush 1987:2). Forklaringer som dette er nyttige, men for generaliserende til å gi et virkelig og kontekstuel inntrykk av det asketiske. Det nærmeste en definisjon Wimbush kommer, er å beskrive - ikke askese - men "asketisk adferd" (*ascetic behaviour* : Wimbush 1987:2) i lys av forskjellige former for forsakelse som kommer til uttrykk i kulturen, og som religiøst motiverte handlinger :

⁴ Se : Robert Parker (1983) *Miasma : Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford : Clarendon Press (jf. Wimbush 1987:2)

The various forms of *renunciation* of all or parts of the social and physical world, which nearly all religions historically have enjoined upon devotees, should appropriately be placed under the rubric "ascetic behavior"⁵. And recognition of the *universality* of ascetic behavior so defined should lead to a discussion of motives – whether certain patterns in or types of motives can be discerned in the ascetic behaviour among or within various cultural and religious traditions. (Wimbush 1987:2)

Askese kan leses som trening eller praksis med det som mål å oppnå kontroll over livsprosesser (*life processes*) (Hagman 2008:15). Men det å skulle definere askese er problematisk, skriver Patrik Hagman i boken *Understanding Asceticism* (2008:10). Dette fordi det er et konsept som er tyllt inn i lag på lag med metaforer. Askesen er brukt som en metafor på forskjellige former for trening med forskjellig målsetning. En mulig måte å tolke for eksempel å avstå fra mat eller visse former for føde, er å lese det som en overtakelse av den greske atletenes tilnærming til trening. Deretter er det mulig å tenke seg askese som en generell tendens i tilknytning til forskjellige former for selvfornektelse – en tendens som kan manifestere seg i en hvilken som helst form og som godt kan være virksom uten religiøse innslag (Hagman 2008:10). Men Hagman tenker det også er mulig å tolke askesen i en annen retning: Ved igjen å starte med de greske atletenes praksis, og denne gangen fokusere på – ikke kun deres utøvende praksis – men *måten* de lever på: «The fact that they substitute an ordinary life for an extraordinary one focused on a particular goal» (Hagman 2008:10). Med denne vektleggingen kan for eksempel et institusjonalisert asketisk munkeliv⁶ tolkes som et ekstremt utfall av en nokså generell tilnærming til livet – og dette kan igjen tolkes i enten positiv eller negativ retning. Positivt kan en si det er å velge et liv med fokus på hva som er viktig i livet, og negativt kan det tolkes som å leve et liv i selvfornektelse og i håp om en form for belønning («reward in

⁵ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, J. W. Swain, trans. (New York : Free Press, 1915; reprint, 1965) 338; G. Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, J. E. Turner, trans. (Gloucester MA : Peter Smith, 1967) 2:455-58. (jf. Wimbush 1987:2)

⁶ Hagman skiller ikke mellom *asket* og *munk* : "While some seek to distinguish between them (i.e. ABOUZAYD 1993, 99.) such a distinction is a modern one. CANER 2002, 12. I prefer the term ascetic, since the term monk is usually used to designate male practitioners of asceticism, while ascetic is less gender-specific" (Hagman 2008:10).

another existence» Hagman 2008:10). Men hva er da askese? Hva er askesens konstituerende elementer?

The problem can also be formulated in this way: what is the constituting element in asceticism? Is it certain acts – fasting, living alone or in community, chastity – or is it an attitude (renunciation or self-denial or something else?) Depending on what material one is working with and what intentions one has when trying to define the concept, one will focus on very different things. The situation becomes even more difficult when scholars try to discuss with each other when they come from different fields and backgrounds. (Hagman 2008:10)

Begrepets kompliserte bakgrunn har ledet mange tenkere til å la være å definere det (Hagman 2008). Og dette, tenker Hagman, kan kanskje være den beste løsningen. Fordi; selve definisjonen av et begrep kan være årsak til en innsnevring av begrepets betydning (Hagman 2007:11). Meningen med en definisjon er å oppnå konseptuell klarhet, for å unngå forvirring og gjøre det tydelig hva en bestemt terminologi skal vise (Hagman 2007:11). Dette er i og for seg ikke problematisk, men det er viktig å være klar over at en ferdig formulert definisjon kan virke som en barriere hvis målet er en dypere forståelse av begrepet. Definisjonens validitet blir svakere jo lenger vekk fra konteksten der begrepet oppsto en kommer. Slike grunne definisjoner er nødvendig i formuleringen av ordbøker og leksika, men de kan også føre til en pseudo-normativ bruk (Hagman 2007:11). Når det gjelder askese-begrepet, er denne meta-begrepsanalysen til Hagman nyttig – for det er nok ikke særlig kontroversielt å hevde at askese-begrepet har vært og fremdeles er gjenstand for en slik pseudo-normativ tilnærming.

En mulig måte å skape seg et omriss av en (moderne) definisjon på askese vil være å lese hvordan begrepet forsøksvis er forklart opp gjennom tidene av asketer selv, og av andre tenkere. En akademisk definisjon av begrepet har siden tidlig på 80-tallet for en stor del blitt preget av en gruppe nordamerikanske forskere som Hagman referer til som "The Asceticism Group"⁷. Disse har utført en rekke studier som dekker store områder av asketisk tenkning, men de har ikke kommet opp med et konsensus hva definisjonen angår (Hagman 2008:12).

⁷ Bestående av blant andre; Vincent L. Wimbush, Walter O. Kaelber og Richard Valantasis. For en oversikt over denne gruppen, se : Vaage og Wimbush 1999, 2-3 (jf. Hagman 2008:11)

En tilnærming her har vært en definisjon av "asketisk adferd" (som Wimbush 1987) formulert slik:

A range of responses to social, political, and physical worlds often perceived as oppressive or unfriendly, or as stumbling blocks to the pursuit of herioc personal or communal goals, life styles, and commitments.⁸ (Wimbush 1990 jf. Hagman 2008:12)

Dette er en lite brukt definisjon som er nokså vag (Hagman 2008:12). Det er ikke nødvendig å lese en respons som beskrevet ovenfor som asketisk. En slik respons kan også bygge på politisk idealisme eller ren altruisme. Motivasjonen er ikke definert. Walter O. Kaelber⁹ (1987:441) formulerer en definisjon av askese i *The Encyclopedia of Religion* :

Although the modern word *asceticism* has eluded any universally accepted definition, the term, when used in a religious context, may be defined as voluntary, sustained, and at least partially systematic program of self-discipline and self-denial in which immediate, sensual, or profane gratifications are renounced in order to attain a higher spiritual state or a more thorough absorption in the sacred. (Kaelber 1987:441)

Dette er en definisjon – i kontrast til den foregående – som Hagman beskriver som negativ og funksjonalistisk: «This definition of asceticism that is *negative*, i.e. it is self-denial and renunciation that are considered formative; and *functional*, since it states that the goal of the ascetic activity is to attain a higher spiritual state» (Hagman 2008:12). Hagman stiller seg skeptisk til en tolkning av det asketiske som funksjonalistisk og anser en negativ tolkning som lite konstruktiv. Og han tenker en bør være forsiktig med å definere *målet* med en asketisk tilnærming. Ved å fokusere på målet står en i fare for å overse tolkningsprosessen, og kan bli stående igjen med et reduksjonistisk eller psykologisert bilde (Hagman 2008:14). En mer detaljert forklaring av askese er formulert av Robert A. F. Thurman¹⁰:

It seems that asceticism can be defined as the evolutionary impulse in human beings to attempt consciously to improve control over their habitual life processes, with a view to bettering their situation at least in a relative, and, if possible, an ultimate way.

(Thurman 1989 jf. Hagman 2007:14)

⁸ Wimbush 1990, 2. (jf. Hagman 2008:12)

⁹ Kaelber er tilhørende "The Asceticism Group" (jf. Hagman 2008:12)

¹⁰ Thurman 1989:109 (jf. Hagman 2007:14)

Thurman har tegnet en skjematisk oversikt over mulige motivasjoner for forskjellige former for askese som kan ledes ut fra synet om at askesen er preget av «a view to bettering (a person's) situation at least in relative, and, if possible, an ultimate way» (Hagman 2007:15) :

Fig. 1.

	Relative	Ultimate
Mundane	<ul style="list-style-type: none"> -Wealth -Pleasure -Rising in class system -Righteous according to secular law 	<ul style="list-style-type: none"> -Extreme pleasure or calm -State of permanente oblivion
Spiritual	<ul style="list-style-type: none"> -Overcome evil spirit -Accumulative merit -Enjoy religious rite -To feel pure, holy or enlightened 	<ul style="list-style-type: none"> The highest goal of spiritual system such as: -Unity with God -Self-extinction

Dette skjemaet er et universaliserende grep i fremstillingen av askese og tegner et bilde av både det verdensavvisende (*ultimate* og *spiritual* fig.1.) og det verdensbekreftende (*mundane* og *relative* fig.1.). Skjemaet gir et innblikk i askesens bredde, men; « (...) these goals, especially the relative ones, should be considered features of the ascetic language – parts of its "grammar" – rather than actual goals of the ascetic project in itself» (Hagman 2007:16). Motivasjonene beskrevet i skjemaet er relevante, men de forklarer ikke *innholdet* i et asketisk prosjekt og de er mer relevant for forståelsen av en kristen askese i den sene antikken, enn for en forståelse av begrepet i en moderne kontekst (Hagman 2007:16).

Et grep for å unngå tendensen til å tolke det asketiske som et selvfornektende, verdensavvisende og derav som et negativt prosjekt, er å forklare fenomenet som en metode eller disiplin. Susanna Elm¹¹ forklarer askese som disiplin slik :

(...) it is a systematic method to achieve self-control, a way to channel and counteract "passions", which range from the appetitive passions for food and sexual pleasure to emotions such as anger, jealousy, avarice, and hubris. As understood quite clearly by Weber, asceticism is not primarily a dualistic phenomenon, which considers the body evil in opposition to a soul which is good. As a method or discipline, asceticism is not an end in itself, but aspires to a higher good: namely to transform the practitioner into a pure vessel of divine will, and so to create the possibility for a communication with the divine through some form of *unio mystica*. (Elm 1994 jf. Hagman 2007:16)

Her blir askesen knyttet tett opp mot *målene* på en måte som ikke forklarer hvordan denne formen for selvkontroll kan læres. Motivasjonen er uttrykt som «the possibility for a communication with the divine» og veien dit går gjennom mystikken. Denne måten å beskrive askese på har en klar ulempe ved at den utelater asketiske tilnærminger som ikke opererer med mystiske kategorier (Hagman 2007:16). Hagman tenker det er hensiktsmessig å operere med et distinkt skille mellom disiplin og askese; for askesen kan være en tilnærming som går dypere enn disiplinen. Han eksemplifiserer; hvis jeg bestemmer meg for å avstå fra å spise en sjokolade etter lunch vil det være en disiplinær øvelse. En asketisk tilnærming vil være å undersøke grunnene for å ville spise en sjokolade i utgangspunktet, og se etter tilnærminger som adresserer dette grunnlaget (Hagman 2007:16).

Definisjonene som er nevnt hittil greier ikke å fange opp kompleksiteten i askesens funksjon. Det er ikke tilstrekkelig å vurdere askesens egenart ved å forklare tilnærmingen til en enkelt asket isolert – og askese kan heller ikke kartlegges med utgangspunkt i en enkelt spirituell tilnærming som grunnlag for det asketiske. Det er i tillegg helt nødvendig å ta med i betraktningen askesens kontekst, askesens innvirkning i samfunnet¹² og asketens sosiale relasjoner, så

¹¹ Susanna Elm 1994:13-14 (jf. Hagman 2007:16)

¹² *Samfunn* : definert av Giddens (1993:746) : «a group of people who live in a particular territory, are subject to a common system of political authority and are aware of having a distinct identity from other groups around them» (Giddens, Anthony (1993) *Sociology*. Cambridge : Political Press , jf. Hagman 2007:261)

vel som hvilke eksistensielle motivasjoner som kan ligge til grunn for ønsket om å leve ut en form for askese (Hagman 2007:16). Richard Valantasis (1998 og 1995 jf. Hagman 2007:17) forklarer askese på en måte som tar høyde for disse aspektene:

1. Asceticism may be defined as performances designed to inaugurate an alternative culture, to enable different social relations, and to create a new identity.
(Valantasis 1998 jf. Hagman 2007:17)
2. Asceticism may be defined as performances within a dominant social environment intended to inaugurate a new subjectivity, different social relations, and an alternative symbolic universe.
(Valantasis 1995 jf. Hagman 2007:17)

Begge disse definisjonene vurderer askesen som *performance*. Richard Schechner (2003) definerer *performance* som; «an activity done by an individual or group in the presence of another individual or group» (Schechner 2003:22). Med Schechners performance-definisjon som grunnlag greier Valantasis å knytte samfunnet og det sosiale opp mot det asketiske; asketen har et publikum og kan ikke virke uten (Hagman 2007:17). Men publikummet kan også være det "andre selv" – et aspekt ved ens egen person – et aspekt ved en selv som er et dekonstruert og grundig sosialisert selv det er mulig å ta avstand fra (Hagman 2007:17). «Every kind of asceticism involves an audience (whether personal, social or divine), and, therefore every asceticism becomes a performance» (Valantasis 1995 jf. Hagman 2007:17). Et viktig trekk ved denne måten å forklare askese på er at den vektlegger det Hagman kaller *double communication* ; « (...) the ascetic performs both to the outside world and to the inner person» (Hagman 2007:17). Askesen inneholder således en dveling ved relasjoner og egen innvirkning i verden både inn i og ut av mennesket. Et annet viktig poeng her er at *performance* er en form for kommunikasjon som ikke primært er diskursiv (Hagman 2007:18). Et budskap blir overlevert til et publikum og den som overleverer budskapet er – på lik linje med sitt publikum – berørt av "forestillingen".

«Different social relations» er nevnt i begge definisjonene, men med forskjellig betoning. I den første definisjonen er endrede sosiale relasjoner knyttet opp mot kulturbegrepet. Dette for å understreke at sosiale relasjoner til en viss grad formes av kulturen (Hagman 2007:18). «A new culture, therefore, must define new and different ways of relating in order to differentiate from other cultures and other ways of relating» (Valantasis¹³ jf. Hagman 2007:18). I den andre definisjonen er fokuset på endrede sosiale relasjoner knyttet opp mot asketens tilbaketrekning (Hagman 2007:18). Valantasis peker på at det finnes store variasjoner i forholdet mellom samfunn og askese og tenker seg at asketens tilbaketrekning viser til en maktdimensjon (Valantasis jf. Hagman:19). Asketen skaper - med forskjellige innfallsvinkler¹⁴- et nytt samfunn i relasjon til det gamle og det er alltid et konkurrerende maktforhold tilstede i denne relasjonen. Hagman (2007) tenker seg at det viktigste distinksjonen mellom disse to definisjonene er at i den første skifter asketen fokus for kulturen og skaper en ny kultur i tilknytning til dette nye fokuset og at i den andre definisjonen opererer askesen «within a dominant social environment» og "en alternativ kultur" blir byttet ut med "et alternativt symbolsk univers" (Hagman 2007:19). Ideen om et symbolsk univers har Valantasis fra Berger og Luckmann¹⁵.

The symbolic universe is conceived of as the matrix of *all* socially objectivated and subjectively real meanings; the entire historic society and the entire biography of the individual are seen as events taking place *within* this universe.

(Berger og Luckmann jf. Hagman:19)

Valantasis har modifisert Berger og Luckmans symbolunivers til å virke som en dominant motsetning til et "asketisk symbolunivers". Det asketiske symboluniverset virker alltid i interaksjon med et alternativt symbolunivers; det er derfor «consciously upheld and modified in order to serve this purpose of opposition» (Hagman 2007:19). Et viktig poeng for Valantasis er også at et mål

¹³ Valantasis 1998:548. (jf. Hagman 2007:18)

¹⁴ Kaelber (1998:324-328) setter opp fem forskjellige forhold mellom askese og samfunn : «1. Asceticism against culture. 2. Asceticism of culture. 3. Asceticism beyond culture 4. Asceticism and culture in paradox. 5. Asceticism as transformer of culture.» (Kaelber 1998 jf. Hagman 2007:19)

¹⁵ Berger og Luckmann 1966:89 (jf. Hagman 2007:19)

med asketisk performance er å bytte ut et dominerende symbolunivers med et nytt (Hagman 2007:19).

I definisjonene blir det også antydnet at det asketiske leder mot, i den første; en ny *identitet* og i den andre; en *ny subjektivitet*¹⁶. Asketen – det asketiske subjekt - er i en kontinuerlig prosess der målet er iboende i prosessen. Det "gamle jeg" er stadig tilstede i det asketiske subjekt; det er en kontinuerlig oppgave for asketen å hele tiden definere en ny subjektivitet som kontrasterer den gamle (Hagman 2007:18-19). Asketen er ikke fullstendig tilstedeværende verken i den gamle eller i den nye subjektiviteten, men lever *mellom* disse (Hagman 2007:20).

Gavin Flood (2004:1-33 jf. Hagman 2007:21) har formulert en forklaring på det asketiske som har likhetstrekk med Valantasis og Thurmans definisjoner. Her reformulert av Patrik Hagman (2007:21):

Asceticism is the performance of the memory of tradition and the ambiguity of the self, through a range of habits or bodily regimes designed to restrict or reverse the instinctual impulses of the body and reversing the flow of the body, and the belief that in doing so a greater good or happiness can be achieved. (Hagman 2007:21-22)

Floods forklaring er smalere og skiller seg fra Valantasis og Thurman ved at Flood ikke aksepterer det han beskriver som «analogues to asceticism» (Hagman 2007:21). Dette forstått som ikke-religiøse tilnærminger. Floods noe smalere definisjon, med et større fokus på tradisjon (og med en religionskomparativ tilnærming), kan leses som en korreks til Valantasis åpne tilnærming. En kritikk av Valantasis er at hans definisjon er så vid at man må kunne spørre seg om det i det hele tatt finnes noen aspekter ved den menneskelige eksistens som vil falle utenfor (Hagman 2007:20). Flood konkretiserer det asketiske, men ikke uten at det oppstår nye problematikker. Floods fokus på tradisjon og bruk av uttrykket "flow of the body" er ikke

¹⁶ Hagman tenker Valantasis bruker "identitet" og "subjektivitet" med samme betydning (Hagman 2007:19) Valantasis har forklart det slik : «By "subjectivity" I refer to the person that a society authorizes and designates as an agent, an actor, and a subject. A "subject" is the socially designated and authorized person within a cultural frame. I use this formal (and somewhat foreign) term to stress that people (especially ancient people and people from different modern cultures) are "not the same", that is, that social and political agency and authorization differ in every concrete circumstance, so that it becomes necessary to construct the authorised agents a given society, both historical and modern. "Subjectivity" denotes the historically and culturally determined status of human identity» (Valantasis 1999:213 jf. Hagman 2007:19)

uproblematisk. «This is an area where further clarifications is needed» (Hagman 2007:24).

2.2. Økologisk begrunnet askese?

If the virtue of withdrawing from customary patterns of consumption or social behavior is to develop a recognition that those present patterns are harmful to others, then indeed the withdrawal can be something that is transformative and can lead to reengagement that is very strongly motivated by ethical concern or social vision that will allow for a more peaceful, and just life together. (Van Ness 2002:603)

En viktig strategi forbundet med asketiske levninger er forskjellige former for å trekke seg ut av verden, samfunnet, eller vekk fra mennesker. Denne tilbaketrekingen kan være en vending innover mot selvet *og* den kan være en fysisk – i geografien - forflytning. St Isaac av Nineveh (Hagman 2007:241) forklarer det å trekke seg ut av verden som en strategi som er nødvendig for å greie å bevare en form for menneskelig genuinitet. På grunn av en iboende tendens i samfunnenes politiske systemer; tendensen til å vekke menneskets lidenskaper, er det en sunn bevegelse å trekke seg ut og lese verden uten å være påvirket av det lidenskapelige i en selv. Det at lidenskap – som raseri og kjærlighet – er aspekter som kommer i veien for en menneskelig genuinitet vil jeg diskutere nærmere i kapittel 5. (om stoisk tenkning), men en kort forklaring er; lidenskapen for Isaac er en del av sjelen og kanskje også kroppen, men den er med sikkerhet ikke en del av «the proper centre of the person» (Hagman 2007:241). Det lidenskapelige leder til et verdensbilde (*worldview*¹⁷) som her forklart av St Isaac¹⁸ :

The love of riches, gathering of possessions, fattening of the body which gives rise to the tendency towards carnal desire, love of honors which is the source of envy, exercising authority, pride and pomp of power, elegance, human glory which is the cause of animosity, bodily fear. (Hagman 2007:107)

¹⁷ «The world view of a people is their way of looking at reality. It consists of basic assumptions and images that provide a more or less coherent, though not necessarily accurate, way of thinking about the world. A world view comprises images of Self and of all that is recognized as not-Self, plus the idea of relationships between them (...).» (Kearney 1984:41).

«Worldviews are pictures of reality held at a very deep level. They are the basic assumptions of a culture we learn early in life and usually not question, in part because we are often not aware of them» (McFague 2001:42 jf. Hagman 2007:33)

¹⁸ St Isaac av Nineveh, *De Perfectione Religiosa* 18-19 (jf. Hagman 2007:107)

Frykt er et aspekt som står sentralt i St Isaacs analyser av den menneskelige eksistens (Hagman 2007:241). Frykten knytter dødeligheten til samfunnet, og dødelighet handler her om mer enn vissheten om vår alles forgjengelighet. Dødeligheten ligger til grunn for alle menneskelige svakheter; frykt for sykdom, kriminalitet og økonomiske besværligheter, er dagligdagse bekymringer som tilslører det faktum at frykten for døden er kjernen i den menneskelige eksistens (Hagman 2007:241). En sentral innsikt her er at samfunnet fungerer gjennom å utnytte svakhetene hos mennesket, og asketen jobber mot å adressere disse svakhetene. I det asketiske bryter noe av den kommende verden (det utopia vi tør ønske oss) inn i denne verden og det skapes et håndgripelig bilde av en annen mulig verden (Hagman 2007:251).

I en tidlig kristen sammenheng – som i St Isaacs av Ninevehs kontekst er bildet av en forbedret verden et bilde av en transendent og religiøst betonet "neste verden". I beskrivelsene av en neste verden speiles hva som er galt med den verden som faktisk er. I Isaacs neste verden vil det for eksempel ikke finnes makthierarkier eller kunnskapshierarkier (Hagman 2007:241). Dette viser til en mangel på likhet i verden, slik den fortøner seg for ham.

The life of the ascetic points to the future world; this means that the real content of hope is found in the life of the ascetic, not in the descriptions made in human language in this world. Therefore, Isaacs eschatology is extremely central to an understanding of the relationship between asceticism and society. (Hagman 2007:239)

En moderne asketisk tilnærming er ikke avhengig av en forestilling om en neste verden. Men i et miljøperspektiv kunne det kanskje være konstruktivt å fokusere på hvilke kvaliteter vi ser for oss som viktigst i en ideell verden uten økologiske ubalanser? For hva er egentlig demokratiets utopia, menneskerettighetsforkjemperens eller miljøaktivistens utopia? Kanskje er det konstruktivt å se gjennom den grunnleggende tregheten i samfunnets systemer og strategier og tillate et utopisk bilde av noe positivt fremtidig. For hva er det vi egentlig - med våre samfunnsstrategier og sosiale kontrakter - streber *mot*?

En tilbaketrekning (fra andre mennesker) er ikke hos Isaac misantropisk; mennesket er for ham fra naturens side godt. Menneskeskets moralske verdi er irrelevant for asketen, men så lenge et menneske er en del av en

samfunnsstruktur og bekjenner seg til det verdensbildet (*world view*) dette samfunnet i stor grad produserer, vil det utgjøre en trussel for asketen ved å utsette ham eller henne for prosesser som vekker lidenskapen og svekker genuiniteten (Hagman 2007:241). På samme måte er behovet for å strebe etter innflytelse eller en streben etter å finne sin plass på samfunnsstigen, prosesser som er en måte å håndtere frykten for døden på. Disse prosessene avhumaniserer («*dehumanises*» Hagman 2007:242) mennesket og vekker lidenskapen, tenker Isaac. Overført til en moderne kontekst kan en si at det å ha som strategi å avstå fra (for eksempel) å lese ukeblader eller se reklame på tv, kan virke i samme retning. En slik strategi kan gjøre at en person slipper å bli preget av overfladisk påvirkning utenifra og derav gi mer rom (og tid) til oppdagelsen av det genuine i en selv. For den som ikke bevisst sorterer og siler inntrykk utenifra er det ikke lett å identifisere det originale og genuine. «Systemet for innhenting og distribusjon av nyheter skaper et felles mentalt kosthold» (Dewey 2000:237).

I det postmoderne informasjons- og forbrukersamfunnet kan det gjøre en stor forskjell bare å bestemme seg for å ha en dag uten mobiltelefon og (eller) internett. Å gjøre seg utilgjengelig kan kanskje styrke følelsen av autonomi og gi rom for lengre tankerekker? Askese i en moderne kontekst må ikke være ekstremvalg. Små avholdenhetsstrategier kan gjøre en forskjell. Og det å trekke seg ut av eller vekk fra forskjellige kontekster (for nordmenn et kjent fenomen i form av "hyttelivet" eller det å være turist) behøver ikke være en avvisning eller en handling uten engasjement, men det kan også være en *respons*. En handlingsrettet reaksjon på uheldig påvirkning eller impulser. Står radioen for høyt på skrur vi ned lyden.

2.3. Ildsjel

En asketisk strategi kan frigjøre mennesket fra å arbeide for opprettholdelsen av et image i tråd med den rådende holdning, skriver Malina J. Bruce (2002:168), og være en måte å unnsnippe krav og forpliktelser som er gitt ved et rådende verdensbilde. Kanskje er den moderne asketen en ildsjel. En som stikker seg ut i

– men vekk fra - mengden og viser at det er mulig å ta på alvor det alvorlige i det daglige livet uten å bli innesluttet eller verdensavvisende.

Kanskje kan en fornyet – fundert i et positivt syn på det asketiske - interesse for begrepet askese være av det gode i møte med mennesker i vår til som ønsker å ta det alvorlige alvorlig. Et fokus på at mennesket har et forandringspotensiale som ikke bare er rent fysisk, som hos kroppsbyggeren, men at også sinnet kan øves opp på forskjellige måter og motiveres av for eksempel økologiske argumenter. Bo Claesson (1998:136) skriver om menneskets potensiale for endring :

En sådan verksamhet kräver modet att våga formulera den givna konkreta verkligheten. Et kritisk förhållningssätt kräver, om kritiken skal ha en ändamålsenlig effekt, en klar verklighetsbild. För att peka mot något bättre, mot en god gemenskap, krävs ett erkännande av en föreliggande verklighet. Verkligheten måste godtas annars kan den inte meningsfullt peka framåt (Claesson 1998:136)

John Dewey (2000) beskriver pionertilværelsen fra nybyggerperioden vest i USA for å belyse menneskets iboende mulighet til å være original (Dewey 2000:234-235). Et poeng er her at pioneren ikke levde i «en ferdigskapt verden, men i en verden de selv skapte» (Dewey 2000:235) For asketen er dette et valg; asketen velger å holde verden på avstand og selv ha en genuin innvirkning på den verden han eller hun lever i. Dewey skriver om de amerikanske pionerene :

Resultatet var allsidighet og oppfinnsomhet, tilpasningsvilje til nye forhold, en modig og fruktbar innstilling i møtet med hindringer. (...) De var ikke redde for å eksperimentere og improvisere; det var de nødt til å gjøre om de ikke skulle overmannes av ukjente krefter. (Dewey 2000:235)

Det å være en ildsjel handler om originalitet og om å tenke (og gjøre) nytt. «Den enkelte er ikke original bare når han gir verden en eller annen oppdagelse som ikke har vært gjort før. Hver gang han virkelig gjør en oppdagelse, er han original, selv om tusener av andre har oppdaget noe lignende før» (Dewey 2000:234). St Isaacs tanker (Hagman 2007) rundt det genuine i mennesket, berører dette. For Isaac tenker det er slik at et menneske trenger en avstand til et dominerende syn for å greie å ikke bli preget av dette og for å greie å være genuin. Denne avstanden kan virkeliggjøres ved en bevegelse innover i en selv, og den kan være en fysisk forflytning. Og tilbaketrekningen slik han beskriver

den fungerer som en beskyttelse mot de menneskene som – preget av tryggheten i enigheten (et felles verdensbilde) skaper - gir uttrykk for at det hadde vært mer behagelig og ukomplisert om alle trakk i samme retning. Men det kreves – for at en endringsprosess skal komme i gang – at noen tenker nytt. Og det er krevende og vanskelig å være virksom i uttakt med samfunnets gjeldene verdensbilde. Da kan det være en nyttig strategi å trekke seg tilbake. Ildsjelen har så sterk tro på – eller brenner så sterkt for – en sak, at engasjementet vinner over presset fra den gjeldene norm. Og det kan se ut som at et slikt engasjement er et genuint engasjement. Et engasjement som oppstår inne i mennesket.

Verdien av oppdagelsen for den enkeltes tankeliv består i at den bidrar til et kreativt skapende intellekt; det er ikke avhengig av at ingen tidligere har tenkt samme tanke. Hvis den er ekte, ærlig og redelig, hvis den er ny og frisk for meg eller deg, da er den original i kvalitet, selv om andre allerede har gjort den samme oppdagelsen. Poenget er at den må være førstehånds, ikke hentet annanhånds fra andre. (Dewey 2000:234)

2.4. Om askese i denne oppgaven

One speaks even of the asceticism of the artist, the scientist, and the athlete; or the asceticism of the impoverished single parent. (Milhaven 2002:375)

I min analyse av hvordan henholdsvis dypøkologi, økofeminisme og stoisk etikk kan begrunne en asketisk levemåte vil jeg støtte meg på Hagmans (2007) *beskrivelse* av det asketiske. Hagman motsetter seg å kalle dette en definisjon, og setter opp seks punkter som beskriver hva han tenker er viktige innsikter:

1. **Askese er et positivt konsept.** Det er en tendens i akademiske miljøer at askese blir tolket negativt (selvfornektelse, forsakelse). Dette vanskeliggjør en dypere forståelse av konseptet.
2. **Askese er en respons.** Askese oppstår ikke fra ingensteder, men er et valg mennesket kan ta i møte med en form for problemstilling.
3. **Askese er rasjonelt.** For et menneske som velger en asketisk levemåte, er dette et rasjonelt valg som gir mening. Det å antyde at det asketiske er basert på et misforstått verdensbilde eller et misforstått forhold til religion er lite kreativt hvis en har et ønske om å forstå asketisk adferd.
4. **Askese er performance.** Dette er en holdning som blir mer og mer akseptert i akademiske miljøer. Askesen tolket som en kommunikasjonsform som involverer et publikum. Dette betyr at asketen har et budskap eller "en tekst"; noe å formidle.

Dette budskapet formidles på en unik måte i og med en asketisk strategi, og er kanskje ikke så lett å formidle på andre måter.

5. **Askesen er transformativ.** Asketen streber etter å forandre noe i eller ved sin person. (Og det er ingen gode argumenter for å hevde at dette ikke kan lykkes.)
6. **Askese involverer kroppen.** Et spesielt syn på eller bruk av kroppen skiller asketen fra andre former for kommunikasjon og

(Hagman 2007:29 Oversatt og tilpasset av meg)

Hagman vektlegger askesens performative og identitetsskapende funksjon med særlig fokus på kroppens rolle og hvordan det asketiske forholder seg til samfunnet (Hagman 2007:250). Dette er perspektiver jeg vil fokusere på i min analyse; en etisk tilnærming der askesen berører filosofiske retninger med kroppen (naturen, økologien) som første premiss for filosofien. En eksistensielt orientert askese med økologiske motivasjoner. Jeg vil i lys av dette vurdere hvordan henholdsvis dypøkologien, økofeminismen og den stoiske tenkningen kan ligge til grunn for en begrunnelse av moderne asketiske levemåter.

(...) the existential asceticism of so many great philosophers is not to be understood as the spirit in them depriving the instincts of life-energy, or having it conveyed into itself. This asceticism is rather to be understood in terms of a high measure of concentrated power having been allotted, and an unqualified mastery lent, to thought in the primal constitution of their life. (Buber 2002:225)

3. DYP ØKOLOGI OG ASKETISKE LEVEMÅTER

3.1. Dyp og grunn økologi

Mange er innforstått med at det er en økologisk krise, men sier at det først og fremst er et teknologisk og økonomisk spørsmål. Når det gjelder å begrunne det vi må gjøre, stopper de før det filosofiske eller religiøse. De vil ikke ha noe med livsfilosofi eller religion å gjøre. De kan si at ja ja, det er viktige ting, men en blindgate vi ikke må komme inn i. De som støtter den dypøkologiske bevegelse, sier derimot at vi må gå helt tilbake til filosofi eller religion. Dette må komme med, ellers får vi ikke til den endringen som er nødvendig. Dette er det spesifikke for dypøkologien. (Næss jf. Solum 2009)

Den norske filosofen Arne Næss (1912-2009) er arkitekten bak distinksjonen mellom *dyp* og *grunn* økologi. I samhandling med flere andre tenkere - blant dem Bill Devall og George Sessions - førte denne distinksjonen til en dypøkologisk bevegelse. Warwick Fox (2007:252) trekker frem – i artikkelen *Deep Ecology: A New Philosophy of our time?* - tre viktige punkter for å karakterisere denne bevegelsen:

1. *Mennesket som en konstitusjon blant flere i det biotiske systemet*¹⁹.

En grunn økologi ser menneskene adskilt fra en "ikke-menneskelig" verden. Med den grunne økologien som utgangspunkt for analyser av menneskelivet får omgivelsene relevans kun i den grad de har en instrumentell verdi for mennesket og fremhever bildet av mennesket som viktig i verden. Den grunne økologien ser mennesket som kilde til all verdi og alt ikke-menneskelig har kun verdi i den grad det er til nytte for menneskene (i en postmoderne kontekst – mennesket i entall - hvis fellesskap ikke lenger er viktig²⁰). Dette er et antroposentrisk syn og står i motsetning til et biosentrisk syn som ligger

¹⁹ «Deep ecology thus strives to be non-anthropocentric by veiwing humans as just one constituency among others in the biotic community, just one particular strand in the web of life (...)» (Fox 2007:253).

²⁰ Jf. Baumann 2006

nærmere utgangspunktet for dypøkologien (Fox 2007:252). Ideen om at mennesket er kilden og opphavet til all verdi blir av dypøkologien forklart vekk og byttet ut med bildet av mennesket som, ikke over eller på utsiden av naturen, men en del av en verden sett som skapelse i stadig utvikling (*unity in prosess*) (Fox 2007:252-253).

2. Kritikk av den mekaniske materialismen

Den grunne økologien aksepterer en mekanisk materialisme som ser etikken adskilt fra metafysikken. Den dype økologien ønsker å erstatte den mekaniske materialismen med «a better code for reading nature» (Fox 2007:253). En dypøkologisk tilnærming her er at alt står i relasjon til alt og det hele er i en konstant flux (karakterisert som; prosess, dynamikk, ustabilitet, kreativitet). En slik verdensoppfatning legger mer til rette for organiske enn mekaniske metaforer i beskrivelser av verden. Dette synet gir også rom for et pansykistisk²¹ eller panteistisk²² verdensbilde (Fox 2007:253). Ved å vektlegge en sammenheng mellom etikk og metafysikk understreker dypøkologien at en effektiv økologisk etikk bare er mulig under forutsetning av at vi hengir oss til en mer overbevisende eller "mer besnærende" kosmologi, enn den mekaniske materialistiske tilbyr (Fox 2007:253).

3. Økonomisk vekst må erstattes av nye økologiske ideologier

Den grunne økologien tenderer mot å akseptere - og til en viss grad omfavne - at økonomisk vekst er rådende ideologi både politisk, sosialt og økonomisk. Monetære verdier får her lov til å dominere og sette premisene for hva som er verdifullt. Den dype økologiens sosiale, politiske og økonomiske prosjekt er å inkludere og likestille også ikkemonetære verdier. Økonomisk vekst må erstattes av økologisk bærekraft (Fox 2007:253).

Fox peker på at mange tenkere vil være ideologisk enig i punktene ovenfor, men likevel ikke være komfortabel med å få etiketten *dypøkolog*. Det er nemlig et

²¹ Panpsykisme : lære som hevder at alt er beskjelet : alt i universet har en psykisk natur analog til menneskets (Lübcke 1993:327)

²² Panteisme : lære som hevder at enheten av alt det værende og Gud – verdensaltet og Gud – ikke kan adskilles (Lübcke 1993:327)

filosofisk dilemma knyttet til dypøkologiens forkjærlighet for det biosentriske synet på forholdet menneske/natur. Distinksjonen mellom dyp og grunn økologi er ikke så problematisk – den er jo både skapt, brukt og forklart av dypøkologene selv. Dualismen mellom antroposentrisk og ikkeantroposentrisk derimot, er en distinksjon som byr på problemer. Klassisk filosofi har tradisjonelt ikke hatt så lett for å begrunne biosentriske posisjoner når det gjelder spørsmålet om hvem som har moralsk status i naturen. Espen Gamlund skriver : «Det tradisjonelle svaret på dette spørsmålet har vært antroposentrisk, hvor moralsk status kun tilskrives mennesker, enten noen eller alle» (Gamlund 2004:1). Arne Næss's bruk av Spinoza er sentral når det gjelder dypøkologiens biosentriske tilnærming. Om begrepene antroposentrisk, økosentrisk og biosentrisk har han selv uttalt :

(...) derfor har ikke jeg brukt disse begrepene. Fordi de er så vanskelige ord, tror man at de har en presis mening, men det har de ikke, og jeg liker dem ikke. I en viss forstand er vi antroposentriske. Vi bør likevel ikke tro at naturen bare er skapt for vår skyld slik at vi kan skalte og valte som vi vil. (Næss jf. Solum 2009)

Men å skille mellom antroposentrisk og ikkeantroposentrisk kan likevel se ut til å være uunngåelig. I miljøetikken, i analyser av forholdet mellom kultur og natur og i spørsmålet om naturens moralske status, blir begrepene nødvendig for å plassere mennesket i forhold til resten av "skaperverket" – uten å begrunne synet i religiøse eller filosofiske kategorier.

Jeg har hatt forskjellige samtaler med sentrale folk i miljøbevegelsen hvor de ser ut til å avvise at miljøbevegelsen skal diskutere dypere filosofiske og religiøse verdier, men heller argumentere ut fra et såkalt livssynsnøytralt ståsted, som i praksis ofte blir en slags materialistisk-ateistisk plattform hvor man lett bare har nyttehensyn å holde seg til... (Næss jf. Solum 2009)

Det antroposentriske synet er gjeldene i den grunne økologien. «Det sier seg selv at en sjelløs, åndløs og formålsløs natur ikke kan påberope seg *verdi* uavhengig av menneskenes formål» (Vetlesen 2008:37). Dypøkologiens filosofi er nettopp en filosofi som ikke avviser muligheten for at naturen – det ikkemenneskelige – kan ha ånd, sjel eller formål. Dypøkologien avviser heller ikke *intuisjon* som grunnlag for viten.

The norms and tendencies of the Deep Ecology movement are not derived from ecology by logic or induction. Ecological knowledge and the life-style of the ecological field-worker have *suggested, inspired, and fortified* the perspectives of the deep Ecology movement. (Næss jf. Fox 2007:254)

3.2. Dypøkologi med henblikk på moderne askese

Fox (2007) lister opp en del sentrale ideer i dypøkologien som jeg vil gjengi under, oversette og diskutere mer inngående i det følgende. I følge Warwick er disse begrepene knyttet til dypøkologiens nøkkel-ideer;

- carrying capacity
- frugality (or "voluntary simplisity")
- dwelling in place
- cultural and biological diversity
- local autonomy and decentrentalization
- soft energi paths
- appropriate technology
- reinhabitation
- bioregionalism (Fox 2007:253)

Hvis askese kan kjennetegnes ved hovedtrekkene *tilbaketrekking* og *selvkontroll*, er det flere korresponderende trekk å finne i dypøkologien. Det første begrepet til Fox, *carrying capacity* (bæreevne eller bærekraft²³ : min oversettelse) er et mye brukt, i praksis kontrafaktisk (gitt at økologien allerede er ute av balanse kan vi ikke vite hva som faktisk er bærekraftig) og ikke særlig kontroversielt begrep. Idealet er her å bruke av en ressurs på en måte som ikke tærer på ressursen slik at den med tid og stunder blir borte eller ødelagt. Det er et velkjent ideal å skulle bruke av jordens goder på en måte som tillater de neste generasjoner en omtrentlig lik tilgang på ressurser, og denne tankegangen er også et viktig aspekt ved dypøkologien. Det å skulle leve i en reell pakt med dette

²³ *Bærekraftig utvikling* er i Norge i dag en akseptert politisk målsetting : «Nasjonalt danner "bærekraftig utvikling" utgangspunktet for grunnlovens paragraf 110b fra 1992 og begrepet er også nedfelt som en målsetting i Kommuneloven fra 1993. Videre utgjør "bærekraftig utvikling" den overordnede forståelsesrammen for miljø- og utviklingspolitikken i Norge (Langhelle 2000a). Internasjonalt er "bærekraftig utvikling" blitt en målsetting for EU, Verdens Handelsorganisasjon (WTO) og FN» (Langhelle 2006:225)

idealet, vil kreve stor evne til selvkontroll, og det vil medføre enormt mange refleksjoner og en økt bevissthet rundt enhver handling som blir foretatt i interaksjon med forskjellige aspekter ved omgivelsene og samfunnet. Tanken om bærekraft løfter frem perspektiver fremover i tid og slike perspektiver vil antagelig - for mange - fremstå som forstyrrende og vanskelige. Er vi med våre handlinger med på å skape tilstander som er irreversible? I dag - i en vestlig kontekst - er det blitt slik at vi alle er med på å skape slike forhold. Dermed kan det hende at idealet om bærekraft i en del henseender har utspilt sin rolle. Men ideen om bærekraftighet kan likevel gi mening til en økologisk rettet form for moderne askese. Et liv i frivillig enkelhet med det som filosofisk fundament å føre de samme mulighetene til livsutfoldelse videre til etterkommere, kan virke som en meningsbærende strategi, men det må begrunnes i en dypere fundert verdiorientering for å ha gjennomslagskraft i større sammenhenger.

Frugality (nøysomhet : min oversettelse) eller *voluntary simplicity* (frivillig enkelhet : min oversettelse) er mer direkte knyttet opp mot klassiske asketiske idealer. Det finnes nok av eksempler på moderne mennesker som velger å "leve enkelt". Men hva vil det si å leve enkelt i Norge i dag? Når er vi nøysomme? Det kan tenkes at de fleste moderne mennesker har et grunnfestet syn på hva nøysomhet er, men når vi har så mye; er vi da nøysomme om vi nøyer oss med *litt* mindre (som i stor grad fremdeles vil anses som *mye* i en global sammenheng)? Og hvis kravet er både økologisk bærekraft og nøysomhet - ja, da vil våre norske liv anta en helt ny form. For Arne Næss er det; «en dypt reflektert og handlingsrettet totalforståelse av forholdet mellom mennesker og den øvrige natur, der likeverd for alle deler av naturen er et grunnleggende element» (Ariansen 2003:190) som er grunnleggende. Og med denne grunnholdningen er det kanskje mulig å leve i refleksjon over konsekvensene av vårt levde liv slik vi ønsker å leve det, uten at en nyttekalkyle skal være retningsgivende for verdien av prosjektet. Gamlund forklarer hvordan det er mulig - med Spinozas dydsetikk som bakgrunn - at en ikkeantroposentrisk etikk kan fordre det Arne Næss omtalte som et «rikt liv med enkle midler» (Gamlund 2004:21) eller beskrevet av Duane Elgin som det «utvendig enkle og innvendig rike liv» (Gamlund 2004:21).

Den spinozistiske antagelse er således at man ved å anerkjenne ikkemenneskers moralske status, vil være tilbøyelige til å gi avkall på flere av sine uvitale og unnværlige behov og interesser hvis tilfredsstillende av disse behov og interesser har som sin forutsetning at andre – mennesker og ikkemennesker – underkastes lidelse og død. Ønsker man derimot å tilfredsstillende disse mer perifere behovene og interessene, så synliggjør man samtidig sin oppfatning av ikkemenneskers instrumentelle verdi. Mens en som anerkjenner ikkemenneskers instrumentelle verdi kanskje søker å tilfredsstillende sine unngåelige behov for kjøtt og skinn- og pelsklær, gir en som anerkjenner ikkemennesker egenverdi naturlig slipp på disse godene fordi de ikke er nødvendig for hans eller hennes velferd. Dermed gir vedkommende naturlig forrang til slike verdier som ikke kommer i konflikt med andres grunnleggende vitale behov og interesser – det være seg andre mennesker og ikkemennesker. (Gamlund 2004:21)

Et liv i etterfølgelse av de dypøkologiske prinsipper er ikke et liv levd i blind etterfølgelse av "fremskrittet", men i kontemplasjon over det – og den alltid pågående skapelsen. Kontemplasjon over endring og endringers konsekvenser. En grunn økologi fordrer bare at vi ser behovet for en forvaltning av ressurser som ikke fører ut i ressurs- eller miljøkriser. Den tar utgangspunkt i «det ureflekterte menneskebildet, med mennesket som hersker og konsument, og orienterer miljøforvaltningen etter dette» (Ariansen 2003:191). Men «det handlende mennesket», hevder Næss (Solum 2009), *skaper* – i et oppriktig møte med naturens prosesser og krefter – ved at det engasjerer seg. Det handlende mennesket engasjerer seg i omgivelsene (Ariansen 2003:191). Det å leve enkelt eller i nøyshet, kan være et uttrykk for engasjement. I dypøkologien er prosessen og følelsen av samstemthet sidestilt viktigheten av kalkylen på hvilken samfunnsnytte en valgt handling frembringer. Dette gir rom for kontemplasjon og tilbaketrekking uten forstyrrelser forårsaket av utilitaristiske eller vekstideologiske krav til mening.

Dwelling in place (stedfasthet latin : *stabilitas loci*), tanker rundt verdien av å dvele ved et tilholdssted/habitat gjerne knyttet til bolig og lokalsamfunn, er fremtredende i Fox's (2007) beskrivelser av dypøkologien. Her kan flere av punktene på listen ses som flettet i hverandre; *cultural and biological diversity, local autonomy and decententralization, soft energi paths, appropriate technology, reinhabitation og bioregionalism* er alle begreper det går an å knytte opp mot sted eller hjemlighet/habitat. Jeg oversetter begrepene slik :

- *cultural and biological diversity* : kulturelt og biologisk mangfold
- *local autonomy and decentralization* : lokal autonomi og desentralisering
- *soft energy paths* ²⁴: myke energilinjer
- *appropriate technology* : kontekstuel tilpasset teknologi
- *reinhabitation* : et fornyet forhold til stedet vi lever; bostedet
- *bioregionalism* : bioregionalisering (Fox 2007:253)

Alle disse begrepene sier noe om – eller kan si noe om – menneskenes forhold til ”sine” steder og en måte å forholde seg til de nære omgivelser på. Der vi bor bør vi – i et dypøkologisk perspektiv – ha et kulturelt og biologisk mangfold, og et slikt mangfold fordrer lokal autonomi og desentralisering, myke energilinjer og teknologi tilpasset områdets særegenhet. *Stabilitas loci* – stedfasthet – er et sentralt element ved klassisk askese. Stedfasthet i dypøkologisk forstand – så vel som i klassisk asketisk forstand – innebærer en form for tilstedeværelse i tillegg til selve det å være på et sted i fysisk forstand. Rowen Wilken (2005) diskuterer en verdibasert distinksjon mellom de engelske begrepene ”space” og ”place”. Han sammenligner måten Tönnies (1963: 1957 jf. Wilken 2005) setter ”community” (gemeinschaft) som positiv motsetning til ”society” (gesellschaft) og belyser hvordan et abstrakt ”space” konkretiseres og verdilades når det går over til å bli ”place”. Wilken (2005) skriver i artikkelen *From Stabilitas Loci to Mobilitas Loci : Networked mobility and the transformation of place* : «”Space” is more abstract than ”place”. What begins as undifferentiated space becomes place as we get to know it better and endow it with value» (1977: 6). Menneskets forhold til steder – og hvordan vi verdsetter sted - er sterkt påvirket av, både at selve tidsforståelsen i det moderne endrer seg og at en sterk individualiseringsprosess overdøver felles prosjekter (Bauman 2006). Det kan tenkes at et fokus på ”å dvele ved” et sted har en enda sterkere aktualitet i dag enn på 80-tallet da Næss og Sessions formulerte de dypøkologiske prinsipper. I dag er det blitt et asketisk prosjekt i seg selv å skulle avstå fra å være med på et besnærende tempo og å insistere på stille innlevelse i større sammenhenger.

²⁴ *Soft-Energy Paths* : introdusert av Lovins, Amory B. (1977) i *Soft-Energy Paths: Toward a Durable Peace*. (Cambridge, MA: Ballinger) Begrepet froklart som en differensiering mellom ”harde” og ”myke” energi-linjer der disse er forklart som forskjellige – ikke bare gitt ved måten energien generes – men også hvordan forskjellige tilnærminger virker inn på menneskets livskvalitet. Vår tilnærming til bruk av energi og vår tilnærming til samfunnet for øvrig henger uløselig sammen (Corey 1979).

Reinhabitation – et fornyet forhold til det menneskelige habitat – refererer til prosessen som kreves for å innta en helt ny holdning til hvordan å leve et sted og hvordan å etablere "*a sense of place*" (Fox 2007:253) – en ny form for tilstedeværelse. Det handler om å finne en måte å dvele ved og bry seg om sitt eget habitat; omgivelsene.

Bioregionalism – bioregionalisering – refererer til områder som har en felles karakteristikk hva jordforhold, vannforekomster, dyreliv og biologi for øvrig angår. Dypøkologien fremsetter ideen om at bioregioner kan overta for nasjonalstater som fundamental geografisk størrelse (Fox 2007:254).

For ordens skyld presenterer jeg til slutt *Den dypøkologiske plattform* slik den er formulert hos Ariansen (2003:198-201). Disse prinsippene ble i følge Arne Næss formulert på en campingtur til Death Valley i California i 1984, og først publisert i George Sessions "*Ecophilosophy 6*" (Næss 2007:273-274). En del av prinsippene har jeg allerede drøftet i det foregående, men ikke alle. Punkt 4. - som omhandler befolkningstall - vil jeg ikke gå nærmere inn på. Punkt 3. derimot vil jeg se nærmere på i det følgende. Og jeg vil da spesielt se nærmere på hvilken betydning forståelsen av hva som er *vitale behov* kan ha for forståelsen av det dypøkologiske og det asketiske.

Den dypøkologiske plattform

1. Utfoldelse og velferd for alt menneskelig og ikke-menneskelig liv på jorden har verdi i seg selv (synonymer: egenverdi, iboende verdi). Disse verdiene er uavhengig av bruksverdien eller nytteverdien for menneskelige formål.
2. Rikdom i variasjon og mangfold bidrar til å virkeliggjøre disse verdiene og har også verdi i seg selv
3. Mennesker har ingen rett til å redusere dette rike mangfoldet med mindre det gjøres for å tilfredsstille *vitale* behov.
4. Velferd og trivsel for mennesker er forenlig med en betydelig nedgang i befolkningstallet. For velferd og trivsel kreves det en slik nedgang.
5. Menneskenes nåværende praksis overfor den ikke-menneskelige naturen er hemningsløs og uten måtehold, og dette forhold forverres hurtig.

6. Dette innebærer en omlegging av politikken som vil berøre grunnleggende økonomiske, teknologiske og ideologiske strukturer. Den tilstand som disse endringene vil resultere i, vil bli grunnleggende annerledes enn dagens tilstand.

7. Den ideologiske endring vil være å oppvurdere livskvalitet (som ligger i situasjoner som har iboende verdi), heller enn å knytte an til en økende levestandard. Man vil i en dyptfølt grad bli klar over forskjellen mellom stor og storslagen.

8. De som slutter seg til de foregående punktene har en forpliktelse til, direkte eller indirekte, å prøve å virkeliggjøre nødvendige forandringer.

(Ariansen 2003:198-201)

Et sterkt normativt preg karakteriserer disse punktene. Den dypøkologiske plattformen oppfordrer til handling, det oppfordres til "direkte eller indirekte å prøve å virkeliggjøre nødvendige forandringer" (punkt 8.). Men forandringene er ikke inngående beskrevet; behovet for forandring må oppdages, eller oppleves. Hvordan de skal oppleves er heller ikke beskrevet, men punktene kan lett leses som en oppfordring til en form for økologisk askese. Avholdenhet, selvkontroll og kontemplasjon over menneskets plass i en opplevd kosmologi er reelle trekk ved dypøkologien.

3.3. De dypeste premisser for ditt eget liv

Fortsatt tror store deler av den norske miljøbevegelsen at selvrealisering er en avsporing. En sunn spirituell prosess innebærer nettopp en stadig større innlevelse med alt annet liv. (Næss jf. Solum 2009)

Selvrealisering er et viktig aspekt ved dypøkologien. Næss hevder at «*multifaceted high-level Self-realization*» (Næss 2007:271) er lettere å oppnå gjennom å ha en livsstil som er «*simple in means but rich in ends*» (Næss 2007:273). Et liv der mål er viktigere enn midler. Selvrealisering i dypøkologisk forstand fører til en dypere forståelse av "den andre"; mennesker og dyr. En slik realisering fører til at vi i større grad identifiserer oss med andre vesener og i større grad ser oss selv i andre. På denne måten blir selvet utvidet og mer dyptgripende – dette som en naturlig konsekvens av at man ser sin egen potensielle innvirkning i andre.

Realisering er her delt mellom "naturlig" og "unaturlig" realisering (Ariansen 2003:193). Hvis alt levende har mål, og streber etter selvutfoldelse, er det likevel ikke slik at alle former for utfoldelse er antatt "naturlig". Ariansen (2003) beskriver skillet mellom "naturlig" og "unaturlig" slik :

Alle har rett til å utfolde sin "naturlige" natur. For mennesket innebærer det retten til å ta til seg næring, beskytte seg mot kulde osv. Det finnes også andre naturlige utfoldelser: kjærlighet, lek, kunst, nært følelsesmessig fellesskap med andre mennesker og med deler av eller hele naturen, og ikke minst har man rett til åndelig vekst – rett til å utvikle et mer modent perspektiv på menneske og natur. Alt dette innebærer at jeg'et berikes.

(Ariansen 2003:194)

Strebenen (*conatus*²⁵) etter selvutfoldelse "innebærer at alt levende søker å bevare seg selv" (Ariansen 2003:193). Her er det tanken om at enhver del av en antatt helhet virker inn på helheten, noe som redder dypøkologien fra å beskrive "en alles kamp mot alle". «Det blir et mål i seg selv å bidra til (og å unngå å hindre) at delsystemene i verden får utfolde seg» (Ariansen 2003:193).

Hva som er kriteriet for menneskets vitale behov er et viktig moment. «Noen vil hevde at uten rimelig klare kriterier her, kan dypøkologien ikke være en operativ plattform for handling. Alle handlinger kan tillates dersom de blir proklamert som nødvendige utfra vitale behov» (Ariansen 2003:197). Menneskets vitale behov er kontekstavhengig, og en kategori som stadig må fortolkes. Hva som er vitale behov må sees på bakgrunn av eksisterende kulturmønstre og naturomgivelser (Ariansen 2003:199). Biologen Dag Olav Hessen (2008) skriver om vitale behov :

Hvilke materielle behov som kan oppfattes som vitale, er nødvendigvis subjektivt i tid og rom, mellom kulturer og mellom personer. Ikke alle vil være enig i at det vitale her skal oppfattes som det som er tilstrekkelig for et eksistensminimum. De materielle goder som av et flertall i dag oppfattes som vitale for et fullverdig liv i et moderne samfunn, ligger på et ganske annet nivå enn det som ble oppfattet som vitalt for bare 50 år siden.

(Hessen 2008:137)

²⁵ «Den latinske betegnelsen for streben er *conatus*, og har sine idéhistoriske røtter tilbake til stoikerne i antikken» (Gamlund 2004:5).

Spørsmålet om hva som er vitalt må også sees i sammenheng med *psykologisk tilvenning*; «vi må regne med at overgangen til et mindre materialistisk liv må skje gradvis og ikke plutselig. Men over tid vil mange av de materielle godene vi nå finner vitale måtte unnværes» (Ariansen 2003:197-98). Dette gir ikke svar på hvordan vitale goder kan karakteriseres, men antyder at denne kategorien er i stadig bevegelse og at denne bevegelsen – med dypøkologien som fundament – kan gå i en ønsket retning. Næss setter *perifere behov* opp som en negativ motsetning til vitale behov. Dersom andre vesener har vitale behov som kommer i konflikt med menneskers perifere behov, får behov av vital art forrang. I lys av en asketisk livsform er det mulig å sette vitale behov som en kategori under stadig revurdering og som et fokus der nøysomhet og avholdenhet står som ideal. Askesen sammenfaller her med dypøkologien.

Trolig er Næss av den oppfatning at når grensen trekkes av den enkelte ut fra en ekte omsorg for å skåne andre biotiske "samfunnsmedlemmer" så vil mange behov uten videre bli oppfattet som ikke-vitale, som behov man kan avstå fra å få tilfredsstilt. (...) En slik gradvis oppøving i identifikasjon vil kunne føre til at man uten tvang gir avkall på en rekke handlingsmønstre, fordi man finner en rikere og dypere glede i en slik tilnærming. (Ariansen 2003:198)

Dypøkologien tillater et mer følelsesbasert verdensbilde der intuisjon og selvrealisering er viktige elementer i dannelsen av det ontologiske²⁶. Arne Næss snakker om *intuisjon* i et intervju med magasinet *The Ten Directions*, utgitt av Zen Centre i Los Angeles :

It's easier for deep ecologists than for others because we have certain fundamental values, a fundamental view of what's meaningful in life, what's worth maintaining, which makes it completely clear that we are opposed to further development for the sake of increased domination and an increased standard of living. The material standard of living should be drastically reduced and the quality of life, in the sense of basic satisfaction in the depths of ones heart or soul, should be maintained or increased. This view is intuitive, as are all important views, in the sense that it can't be proven.

(Arne Næss jf. Fox 2007:255)

²⁶ Ontologi : læren om det værende slik det fremstår; en værensvitenskap. En lære om særegne trekk ved det værende (Lübcke 1994:323).

Selvrealisering i moderne forstand – innenfor dagens dominerende menneskebilde – betyr i hovedsak «at hvert enkelt individuelt ”jeg” isolert streber etter lystorientert behovstilfredsstillelse gjennom konsum av goder» (Ariansen 2003:191). I dypøkologisk forstand er selvrealisering et prosjekt som også omfatter det hele vi er en uadskillelig del av. En kan altså ikke nå «full personlig selvrealisering uten å søke selvrealisering for hele det fellesskapet vi tilhører» (Ariansen 2003:191). Forklart med David Bohms holografiske teori som bakgrunn : «Den ontologiske virkelighet er nemlig at alle ting er indre forbundet med hverandre i et felt. Hvis jeg derfor er i stand til å oppnå en indre relasjon til én del av dette feltet, vil min relasjon til denne delen innebære en relasjon til helheten eller til feltet som helhet» (Gamlund 2004:17). Eller som Arne Næss selv uttrykker det med buddhismen som utgangspunkt; «jo lenger du kommer i selvrealisering, jo mer nødvendig blir det å støtte andres selvrealisering for å komme videre i din egen» (Næss jf. Solum 2009). Med dette synet på del og helhet tatt i betraktning blir enhver bevegelse, som tilbaketrekking ut av- eller glødende engasjement inn i samfunnet, et engasjement som ikke behøver å være verken altruistisk eller egoistisk motivert. Gjennom å realisere sin natur slik den foreligger er man en del av å realisere et hele. Dypøkologiens ontologi tillater selvrealisering med sikte på fellesskapets beste og fellesskapets beste tillates å forligge som en intuitiv kategori.

Et slikt syn kan gi moderne asketiske prosjekter mening. Hvis tilnærmingen eksempelvis er avholdenhet i forhold til mat, kan en veganer hevde at det å avstå fra animalsk føde er meningsfullt både politisk, sosialt og makroøkonomisk. Men et vel så viktig (dypøkologisk) aspekt kan være erfaringen – den subjektive veganererfaringen – som del av et selvrealiseringsprosjekt. Denne erfaringen gir en intuitivt forankret kompetanse, som har en verdi på siden av eksisterende (gjeldene) verdisystemer. Gamlund (2004) snakker om en slik erfaring, eller kompetanse i lys av Spinozas dydstenkning :

I følge Spinoza er nemlig evnen til å moderere behovet for mat g drikke, sex og så videre et tegn på en persons sjelsstyrke som har sin kilde i denne personens mot. (...) En person som har aktivt begjær makter gjennom sin visdom å tøyte behovet for sanselige tilskyndelser ved hjelp av den indre motivasjonene som motet gir; dermed utvikles dyden måtehold til forskjell fra lasten tøylesløshet. En viktig forutsetning for utvikling av dyden måtehold er imidlertid at sanselige goder og gleder søkes som midler og ikke som mål i seg selv, og på den måten blir de heller ingen hindring for frigjøring.

(Gamlund 2004:21)

Dypøkologiens idealer legger til rette for det ordinære som utgangspunkt for opplevelse av noe større. Måtehold og tilstedeværelse er sentrale elementer både for den moderne asket og i det dypøkologiske programmet. I dypøkologien oppnår det kreative og lekende mennesket en form for mening som setter materielle goder ut på sidelinjen - som den mediterende munken setter sine fysiske behov til side til fordel for en aktiv innlevelse i det transendente. Men dypøkologien fordrer et endret menneskebilde, og den fordrer et verdisyn. En asketisk tilnærming fordrer også et verdisyn, men er ikke like avhengig av håpet om et paradigmeskifte; fokuset i askesen har et Dypøkologien fremstår kanskje - med sitt sterkt normative preg - som litt drastisk i en verden som er så kompleks, uoversiktlig og så preget av kriser som den vi lever i.

Uttrykk for moderne askese kan leses som en rasjonell reaksjon eller respons på det moderne forbrukersamfunnet. Dette kan være både en måte å leve på og en form for protest - men er det som uttrykk for et ønske om sosiale forandringer eller er det et eskapistisk prosjekt? Dypøkologien har i seg et ønske om å se det gjeldende sosiale paradigmet forvitte til fordel for et nytt, men dette i kreativ forstand mer enn destruktiv (Fox 2007:256) . Et moderne asketisk prosjekt, kan rettes mot mindre ambisiøse mål enn de økologiske, og det kan fungere uten å være del av en "felles strategi". Men en asketisk tilnærming i hverdagslige anliggender vil ha et foranderlig aspekt; der selvet i stor grad er gjenstand for det foranderlige. Spørsmålet er da om ikke en moderne asket allerede er en del av et foreliggende paradigmeskifte? Det er i alle fall nokså sikkert at former for avholdenhet med det for øyet å opprettholde en økologi tilnærmet slik vi kjenner

den i dag vil være avgjørende i årene som kommer. Roszak²⁷ stiller i boka *Where the Wasteland ends* spørsmålet; «The question remains open: which will ecology be, the last of the old sciences or the first of the new?» (Fox 2007:254).

3.4. Ikke fordi det angår oss, men fordi det er oss

Selve livsprosessen – det å leve – involverer former for drap, utbytting og undertrykking. Warwick Fox (2007) skriver; «the only universe where value is spread evenly across the field is a dead universe» (Fox 2007:258). Fox understreker dette med en henvisning til Ken Wilber²⁸, som belyser og setter på spissen mulige konsekvenser av "alt er ett" -teorier slik:

(...) statements like "all is one" or "all is Brahman" typically give rise to a false picture of the universe that reduces all diversity and multiplicity to "uniform homogenous, and unchanging mush" or to "uniform, all-pervading, featureless but divine goo".

(Wilber jf. Fox 2007:261)

Dypøkologien blir kritisert for ikke å by på så mye konkret i genuine verdikonflikter – den har ikke kommet med noen etiske retningslinjer der former for drap utbytting og undertrykking er nødvendige strategier. Der alle organismer har samme iboende verdi er det vanskelig å ta et etisk standpunkt, hevdes det (Fox 2007:258). Alan Watts (jf. Fox 2007) skal ha sagt; «en ku skriker høyere enn en gulrot - derfor er jeg vegetarianer» (Fox 2007:258 : min oversettelse). Denne holdningen og formen for argumentasjon, skriver Fox, er antagelig den mange dypøkologer tenderer til å praktisere. Fox hevder videre at dypøkologien har gjort seg selv en bjørnetjeneste ved å bekjenne seg til en definisjon av antroposentrisme som er så eksklusiv at den ikke korresponderer med andre verditeorier (Fox 2007:258).

²⁷ Roszak, *Where the wasteland Ends*, pp. 403-4 (jf. Fox 2007)

²⁸ Ken Wilber (1983) *Eye to eye*. s.295 (jf. Fox 2007:261)

Alikevel har dypøkologien – med distinksjonen mellom dyp og grunn økologi - festet seg og blitt et slags fokuspunkt i mye økologisk tenkning.

(...) Naess's twelve year old shallow/deep ecology terminology seems to have stuck as the most economical and striking way of referring to the major division within contemporary environmental thought. The conceptualization of this division clearly constitutes a powerful organizing idea in terms of providing a focal point from which to view the relationship between a number of otherwise very diffused strands of ecologically oriented thought. (Fox 2007:254)

Det kan tenkes at dypøkologiens asketiske trekk er lettere å identifisere enn å skulle passe den inn i et filosofisk systemorientert verdihierarki. Noe av det Næss kritiserer er jo nettopp tendensen til en dualisme uttrykt i moderne vitenskap. Næss kritiserer den dualismen som ligger til grunn for begrepene antroposentrisme, biosentrisme og økosentrisme. Når det er så vanskelig å føre filosofiske beviser for at naturen har moralsk status kan det virke som om en dypøkologisk, ikkeantroposentrisk tilnærming fordrer at man skal "snakke om mennesker uten å snakke om mennesker". Men lest inn i en mer holistisk orientert teori, eller ved bruk av en fenomenologisk tilnærming, er det kanskje mulig å hevde at det er riktig å anvende *både* antroposentriske og ikkeantroposentriske kategorier? Da blir verdensbildet mer komplekst. Er det egentlig en logisk brist forbundet ved det å forfekte at det noen ganger er hensiktsmessig å operere på et antroposentrisk verdigrunnlag – og andre ganger på et ikkeantroposentrisk?

Tage Kurtén (1998) skiller ut – i *Økologisk kris, religion och värden* – fire måter å forholde seg til naturen på som beskriver forskjellige oppfatninger av naturens betydning og verdi. Disse er; en *antroposentrisk holdning*, en *øko-* eller *biosentrisk holdning*, en *verdinihilistisk holdning* og en *teosentrisk holdning* (Kurtén 1998:336). En antroposentrisk holdning, skriver Kurtén, synes ikke å gi en god nok grunn for en forandret livsinnstilling – ikke utover det han kaller den "provokative pessimismen". Den provokative pessimismen kan – fundert i ren selvoppholdelsesdrift – få oss til å agere miljøvennlig, men går altså ikke dypere og likner således dypøkologiens grunne økologi. Med en øko- eller biosentrisk holdning risikerer vi at tanken om naturens egenverdi fører til at «människan

lika väl som djur och övrig natur kan offras på helhetens altare» (Kurtén 1998:338), og vi risikerer en økofascistisk nedvurdering av mennesket til fordel for den øvrige naturen (Kurtén 1998). Og den verdinihilistiske holdningen leder til – som den antroposentriske – en biologisk overlevelses-strategi uten noen verdibasert ideologi. En teosentrisk holdning, på sin side, kan føre til at menneskeverdet og hele skapelsen relativiseres. Dette synet har sitt utspring i bibelske religioner og har i følge den finske filosofen Georg Henrik von Wright (jf. Kurtén 1998) fått destruktive følger for menneskets måte å forholde seg til naturen på. Men finnes det et alternativ til disse – i følge von Wright (jf. Kurtén 1998) - ikkefungerende verdistandpunktene? Kurtén forsøker å fange inn et standpunkt der verden ikke oppfattes som ontologisk gitt, men som noe situasjonsbestemt og relasjonelt (Kurtén 1998). Han viser til en artikkel av Jacob Meløe²⁹ der Meløe beskriver menneskenes måte å forholde seg til jorden på, i et lite natursamfunn i Nordnorge. Meløe poengterer her at mennesket ikke trenger noen teori for å fange inn verden. Gjennom menneskets daglige liv – gjennom deres daglige gjøremål – viser deres naturetikk seg. Verdien ”kommer til syne” og kan ikke rasjonaliseres bort gjennom rasjonelle resonementer. Den som for eksempel forsøker å beskrive menneskenes relasjoner til jorden i økonomiske termer, mister viktige trekk ved relasjonen (Kurtén 1998:338). Meløe aktualiserer hvordan verden er bundet til våre konkrete liv .

En teori om et inneboende värde i de olika delarna av naturen helt oberoende av detta, gör knappast vårt handlande vare sig mera meningsfullt eller mera förnuftigt. En sådan teori kan därför inte fungera som en lösning på vår tids dilemma. (...) Etiska regler och ”teorier” måste, enligt denna syn ses som uttryck för att vi är moraliska varelser – det är inte så att vi är moraliska varelser för att vi följer objektiva givna etiska regler eller ”teorier”. (Kurtén 1998:339)

I lys av både dypøkologi og moderne former for askese gir denne tankegangen; en fenomenologisk tilnærming til forholdet menneske/natur - rom for og mening til - en utvikling av selvet med det for øyet å lære å forholde seg konstruktivt til verden. Svaret er ikke gitt, skriver Kurtén. Men svaret viser seg i de liv som vi

²⁹ Jacob Meløe (1995) "Soul and Land. Economic Value and Ways of Life" R. Eriksen og M. Jäntti (red.). Aldershot et. al. (jf. Kurtén 1998)

lever. Og hvordan vi lever viser i sin tur hva slags mennesker vi er (Kurtén 1998:340).

Du går der ute, og det snør. Automatisk ryster du snøen av frakkeermene. Da får du se et snøfnugg glitre på hånden din. Du må se på det enten du vil eller ikke: glansen, den nydelige tegningen. Da går det en sitring gjennom det. De fine nålene det består av, trekker seg sammen, det er borte, det smeltet og døde på hånden din. Det snøfnugget som falt ned på din hånd fra det uendelige rom, glitret der, skalv og døde – det er deg. Overlat hvor du ser liv – der er du! (Schweitzer 2002:10)

3.5. Avrundning

Jeg har i dette kapittelet sett på hvordan dypøkologiske argumenter kan begrunne moderne og økologisk motiverte asketiske prosjekter. Dypøkologien er i denne sammenhengen ikke bare en filosofisk retning som kan inkludere deler av den individuelle askesen, men også en filosofi som understøtter askesens transformative intensjon rettet mot et samfunn (eller verden i sin helhet). Når dypøkologien vektlegger det å se sin egen potensielle innvirkning i andre (mennesker og i naturen), er ikke hensikten kun å foredle menneskets fremtoning i verden, men også en konstruktiv erfaring som legger grunnlaget for retningen i en eventuell dyptgripende endring. Dypøkologien ønsker å være «en dypt reflektert og handlingsrettet totalforståelse av forholdet mellom mennesker og den øvrige natur» (Ariansen 2003:190 jf. Kap. 3.2.). Et asketisk prosjekt kan ha nærliggende intensjoner; askesen med et ønske om å være dypt reflektert og handlingsrettet, men uten noen uttalt (eventuelt et valgt) fokus på økologiske motiver. Både dypøkologien og en moderne askese søker å virkeliggjøre "nødvendige" forandringer uten å gå inn i dominerende politiske diskurser. Dypøkologien og den moderne askesen har begge både individuelt orienterte og fellesskapsorienterte trekk, og begge tenker en "dypere forståelse" (kontemplasjon, en dveling, tilbaketrekking) er nødvendig for en konstruktiv væren i verden så vel som for samfunnrettede endringer.

Tilbaketrekking i henhold til askese er, som nevnt, gjerne tolket som enten en tilbaketrekking innover mot selvet, eller en fysisk forflytning. Dypøkologiens

fokus på «en ny form for tilstedeværelse» (Kap. 3.2. :31) og det å i større grad dvelde ved egne steder, korresponderer med dette. Det å dvelde ved eget oppholdssted, eller sin egen situasjon, kan tolkes som en form for tilbaketrekking.

I det neste kapittelet vil jeg diskutere feministisk teori i lys av moderne askese, og i overgangen mellom det dypøkologiske og det feministiske vil jeg peke på noen aspekter som bringer disse sammen. En abstrakt betoning av sted synes å gjøre det. Feministisk teori har en utstrakt bruk av begrepet *situert*³⁰ – historisk situert eller kroppen som situert – for å "plassere" og subjektivisere menneskekroppen. Og gjennom distinksjonen mellom sosialt og biologisk kjønn makter den feministiske teorien å dvelde ved kroppen som både biologisk og sosialt situert. Dypøkologiens problematikk fundert i antroposentrisk versus biosentrisk er i feminismen artikulert i spenningen mellom det subjektive og det objektive. En feministisk motivert tilbaketrekking er en tilbaketrekking fra en dominerende diskurs rundt kjønn, og en kontemplasjon over muligheter og begrensinger gitt ved skillet mellom mann og kvinne.

³⁰ Situert : av fransk *situer*; plassere, av latin *situs*; beliggenhet (*situert* : Caplex 2010)

4. (ØKOLOGISK) FEMINISME OG ASKETISKE LEVEMÅTER

4.1. Feministisk teori

Vi trenger moderne kritisk teori som diskuterer hvordan meninger og kropper skapes. Dette for å kunne etablere relasjoner til det kroppslige og det mente som gir mening også i fremtiden, skriver Donna J. Haraway i boken *Cimians, Cyborgs and Women* (1991:119). Haraway tenker et sentralt problem er at vi ikke har funnet ut en måte å vurdere viten i lys av *både* «radical historical contingency for all knowledge claims and knowing subjects» og viten som :

(...) no-nonsense commitment to faithful accounts of a "real" world, one that can be partially shared and friendly to earth-wide projects of finite freedom, adequate material abundance, modest meaning in suffering, and limited happiness. (Haraway 1991:119)

En spenning mellom det subjektive og det objektive er tydelig artikulert i feministisk teori. Objektivitet, skriver Haraway (1991:201), handler ikke om det uengasjerte; det handler om en felles og vanligvis usymmetrisk struktur, det handler om å løpe en risiko i en verden der vi alle er dødelige og derav aldri har full kontroll. Dikotomien mellom det subjektive og det objektive vil jeg komme tilbake til senere i dette kapittelet. I det følgende vil jeg først forklare feministisk teori, så økofeministisk teori, for til slutt å diskutere disse i henhold til moderne askese. Toril Moi skriver om feministisk teori:

Det ville være fint om "feministisk teori" en dag kunne komme til å bety en type tenkning som forsøker å bli kvitt forvirring angående kropper, kjønn, seksualitet, kjønnsforskjell og maktforhold mellom og blant kvinner og menn, heteroseksuelle og homoseksuelle. Denne teorien ville ha som mål å befri oss fra de metafysiske bildene som har holdt oss fanget, og dermed føre språket vårt tilbake til det dagligdagse. En slik feministisk teori ville muligens i seg selv ikke løse noen politiske eller praktiske problemer, men den kunne forhindre at vi fortaper oss i meningsløse spørsmål og poengløse krangler. Dette ville gi oss den intellektuelle friheten og oppfinnsomheten som vi trenger når vi stilles overfor spørsmål som virkelig krever svar. (Moi 2002:170)

Feministisk teori er kritisk teori som hevder at vitenskap og etikk frem til i dag «ikke har vært en søken etter universell eller virkelig menneskelig rettledning, men et kjønnsbetinget foretagende», skriver Virginia Held (2004:20) i artikkelen *Feministiske omveltninger av moralsk teori*. Mange av dagens feministiske teoretikere deler et ønske om å utvikle «en konkret, historisk basert og sosialt situert forståelse av hva det betyr å ha en menneskekropp» (Moi 2002:161). Ønsket om å oppnå en slik forståelse danner grunnlaget for feministisk teori, som er en teori i stadig utvikling. Toril Moi er en teoretiker som har hatt stor betydning for nyere feministisk tenkning, med sin bruk av dagligspråksfilosofi og nytolkning av Simone de Beauvoir. I boken *Hva er en kvinne* (2002) tar Moi opp grunnlagsproblemer knyttet til feministisk teori. Hun tar et oppgjør med et poststrukturalistisk bilde av biologisk og sosialt kjønn og viser – med Simone de Beauvoir og Merleau Ponty som grunnlag - på hvilken måte en fenomenologisk tilnærming kan være et radikalt og relevant alternativ. Naturvitenskaplige studier av menneskekroppen gir ikke svar på eksistensielle anliggender, hevder Moi (2002). Moi tenker at ved å se kroppen som en situasjon, «finner man en overskridelse av motsetningen mellom biologi og samfunn» (Moi jf. Jakobsen 1998). Forskjellig forankring i synet på biologisk og sosialt kjønn utgjør grunnleggende forskjeller innenfor feminismen.

Mange feminister tenker det er en blindgate å hevde at det finnes særegne feministiske verdier eller dyder. Feminismen er preget av forskjellige tilnæringsmåter som alle likevel er forent gjennom et felles prosjekt - som deler tanken om en forpliktelse til å tenke nytt i den hensikt å korrigere alle former for mannlig ensidighet (Held 2004). Held (2004) undersøker etikkens historie i et feministisk perspektiv. Hun peker på det hun omtaler som – i lys av feminismen - etikkens histories mest tvilsomme aspekter:

Skillet mellom fornuft og følelse og nedvurderingen av følelsen; distinksjonen mellom det offentlige og det private og degraderingen av det private til det naturlige; og forestillingen om selvet slik det har blitt konstruert fra et manns perspektiv.

(Held 2004:25)

Feministisk teori er gjerne preget av et konstruksjonistisk syn der selvet mer eller mindre er konstituert av sine sosiale relasjoner; kjønnsforskjellen er ikke representert ved kroppen, men språket. Men et rent konstruksjonistisk standpunkt er omdiskutert. Jone Salomonsen (2003:20) kritiserer det strengt konstruksjonistiske:

Hvis jeg for eksempel slutter meg til en konstruksjonistisk tese om at kategoriene «kvinne» og «mann» essensielt sett er tomme, kun skapt og tilskrevet mening gjennom kulturens språklige konstruksjoner og sosiale praksisser, gjenstår likevel spørsmålet om den levende kroppen, kroppen som levende subjekt for meg/jeg, skapt og innvevd i et nettverk av forskjells- og likhetsstrukturer, født naken og naturlig for med tiden å skulle dø påkledd og kulturlig. (Salomonsen 2003:20)

Toril Moi (2002) argumenterer – med Simone de Beauvoir og «kroppen som situasjon» – for en forståelse av kroppen som situert på en måte som står i spenning til den konstruksjonistiske forståelsen. Med en nytolkning av Simone de Beauvoir og Beauvoirs bok *Det annet kjønn* viser Moi at Beauvoirs forståelse av "kroppen som en situasjon" representerer "et sterkt og sofistikert alternativ til dagens kjønnsteorier" (Moi 2002:91). Ifølge Moi har Beauvoirs tanker rundt "kroppen som situasjon" en tendens til å bli misforstått i retning forståelsen av at kroppen alltid er *i* en situasjon. Moi flytter fokuset fra *i* til *er*. Kroppen *er* en situasjon. For Beauvoir er begge disse påstandene riktige og viktige, men den ene kan ikke reduseres til den andre (Moi 2002:91). For å forstå Beauvoirs syn på det biologiske som viktig for kvinners situasjon, hevder Moi, er det en forutsetning å ta i betraktning Beauvoirs eksistensialistiske oppfatning av mennesket:

Men mennesket er definert som en eksistens som ikke er gitt, som gjør seg selv til det det er. Som Merleau-Ponty formulerer det, mennesket er ikke en naturlig art, men en historisk idé. Kvinnen er ikke en stivnet realitet, men en stadig tilblivelse. Og det er i sin tilblivelse at hun må sammenlignes med mannen, det vil si at hennes muligheter må defineres... . I det perspektivet som jeg har valgt å anlegge – Heideggers, Sartres og Merleau-Pontys – er kroppen ikke en ting, men en situasjon. Den er vårt grep om verden og en skisse av våre prosjekter. (Beauvoir jf. Moi 2002:95)

Kroppen er en fundamental situasjon «fordi den er grunnlaget for min erfaring av meg selv og av verden», skriver Moi. Kroppen kan aldri være bare en materiell ting; bare den døde kroppen kan være det. Kroppen er en situasjon

som alltid er en del av den levde erfaring (Moi 2002:95). Beauvoir tenker seg kroppen som «et utkast til, eller et omriss av, de prosjekter det er mulig for oss å ha» (Moi 2002:66).

Simone de Beauvoir er blitt beskyldt for å være essensialistisk (Moi 2002:92), noe Toril Moi hevder er direkte feil. «Ingenting kunne være fjærnere fra sannheten», skriver Moi (2002:92). Beauvoir benekter at biologiske forskjeller rettferdiggjør sosiale forskjeller og er ikke biologisk deterministisk. Men Beauvoir aksepterer at biologiske forskjeller bidrar til betydningen av vår levde erfaring (Moi 2002). Med fenomenologien som grunnlag tenker Moi det er hensiktsmessig å snakke om *kropper* og *subjektivitet* i stedet for biologisk og sosialt kjønn. Merleau-Ponty og Beauvoir opplever kroppen som «fundamentalt tvetydig», skriver Moi, «den er ikke bare underlagt naturlovens årsaks- og virkningsforhold, men den er heller ikke bare en effekt av bevisstheten, eller av makt, ideologi eller regulative diskurser for den saks skyld» (Moi 2002:163).

Vi kan absolutt håpe på å kunne skape et samfunn som enten mangfoldiggjør eller eliminerer sosialt kjønn og kjønnsidentitet, noe som er den logiske konsekvensen av å benekte at biologi rettferdiggjør sosiale normer. Fordelen med skillet mellom biologisk og sosialt kjønn er at det er en grei måte å få sagt akkurat dette på. Ulempen er at skillet ikke gir grunnlag for å utvikle en god subjektivitetsteori eller en brukbar forståelse av kroppen. (Moi 2002:162)

Med Beauvoirs tanker som utgangspunkt formulerer Moi en ny måte å tenke om sosialt og biologisk kjønn. Hun tilkjenner at feminister som Donna Haraway og Judith Butler med sine sosialkonstruksjonistiske tilnærminger har kommet med viktige bidrag til den moderne feminismen. Men hun påpeker at sosialt kjønn er like tvetydig som biologisk kjønn og at begge kan føre til kjønnsundertrykkelse.

Uansett hvor mye en reviderer skillet mellom biologisk og sosialt kjønn, vil det aldri føre til en god teori om kroppen eller subjektiviteten. Dette skillet er rett og slett irrelevant for en konkret, historisk, forståelse av hva det vil si å være kvinne eller mann i et gitt samfunn. Ingen feminist har skapt en bedre teori om det kroppsliggjorte enn Simone de Beauvoir i *Det annet kjønn*. (...) Beauvoir gir oss nettopp den ikke-essensialistiske, konkrete, historiske og sosiale forståelsen av kroppen som mange av vår tids feminister er på leting etter. (Moi 2002:23)

4.2. Økofeministisk teori

Når det kommer til kjønn, sex og rase, skriver økofeministen Ivone Gebara (1999:11), finnes det ingen ugjenkallelig essens. Det som faktisk finnes er forskjellige grupperinger av mennesker som hver for seg konstruerer sin egen mening. «There are no pure biological "givens": everything is involved in that evolving and constitutive reality we call culture» (Gebara 1999:11). Gebara tenker det hadde vært hensiktsmessig å etablere en mer «open-ended» holdning til våre etablerte konsepter (Gebara 1999:70). Med dette mener hun at disse konseptene ikke er annet enn perspektiver; «a tentative point of view adopted to deal with everyday life and with the broader sweep of history» (Gebara 1999:70).

Økofeministisk teori bygger på kunnskap slik den oppstår i forskjellige former for fellesskap; verdiene springer ut fra et samfunn eller et fellesskap. Styrken ligger derfor i fleksibiliteten, evnen til å inkludere, og refleksiviteten i fellesskapet der kunnskapen oppstår. Teorien genereres gjennom dialog og fokuserer på å oppnå former for konsensus. En nærming her er å fokusere på fellesskap - men samtidig respektere mangfold og forskjellighet - og bygge koalisjoner til enhver form for grupper eller individer som kjemper en kamp mot undertrykkelse; «such as deep ecologists, social ecologists, bioregionalists, Native American tradisjonals, anti-imperialists, ecologists, greens, and others» (Gaard og Gruen 2007:287).

De fleste vil være enig i at verden ikke er slik den burde være, skriver Gaard og Gruen (2007:277). Og de underbygger påstanden med eksempler; 85% av lønnsinntektene på verdensbasis går til 23% av befolkningen. Og en person i det industrialiserte vestlige verden konsumerer (i gjennomsnitt) 52 ganger så mye kjøtt, 115 ganger så mye papir og 35 ganger så mye energi som en latinamerikaner. Med bare 5% av verdens totale befolkning bruker USA en tredjedel av verdens ikke-fornybare ressurser. Og så videre. I følge *Institute for Food and Development Policy* dør 40 tusen barn som følge av sult hver dag (Gaard og Gruen 2007:277). Vi trenger ikke flere argumenter for å slå fast at verden ikke er slik den burde være. Men hva kan økofeminismen tilføre – kan den gjøre en forskjell? I møtet mellom miljøengasjement og feminisme, skriver Gaard

og Gruen, er økofeminismen i den unike posisjonen at den kan forta en holistisk analyse av disse problemene, «both in their human and natural contexts» (Gaard og Gruen 2007:277).

Økofeminismens sentrale påstand er at problemene manifesterer seg som følge av en gjensidig forsterkende undertrykkelse av både mennesker og natur. Det er ikke lenger mulig å diskutere klimaforandringer uten samtidig å adressere sosiale prosesser, og det er heller ikke lenger mulig å snakke om undertrykkelse av kvinner uten å adressere økologiske ødeleggelser (Gaard og Gruen 2007). Økofeminister har hatt fokus på forskjellige tilnærminger i sitt forsøk på å oppnå en forståelse av det Gaard og Gruen (2007) omtaler som *global oppression*. Gaard og Gruen (2007:277-278) beskriver noen av disse :

1. En tilnærming er at en tidligere mekanistisk verdensoppfatning – med filosofer som René Descartes og Francis Bacon som teoretisk fundament – førte til en forståelse av naturen som "død". En menneskelig (androgyn) dominans over naturen var således ikke uetisk, men en rettfærdig bruk av ressurser. Skillet mellom kultur og natur antas oppstått som følge av et vitenskapelig paradigmeskifte.
2. En annen tilnærming er at patriarkalske religioner har ført til separasjonen mellom mennesket og naturen; en patriarkalsk dominans over både kvinnen og naturen, begrunnes i religion.
3. En tredje teori – fundert i sosialantropologi og evolusjonsutvikling – hevder at den mannlige jegerens destruktive, konkuranspregede og voldelige jakt på byttet, atskilte mannen fra naturen. Kvinnens kapasitet til reproduksjon og aktiviteter knyttet til omsorg sto i skarp kontrast til jakten og dens naturlige fokus på temaet død. I følge denne tankelinjen hindrer kvinnens kropp – fordi den er mindre, svakere og i tillegg reproduktiv – henne fra full deltagelse i "kulturen". Kultur blir her brukt som en (patriarkalsk) størrelse, en størrelse adskilt fra kvinner, dyr og natur.

4. Et fjerde syn forklarer skillet mellom kultur og natur metaforisk eller ideologisk og peker på hvordan den patriarkalske kulturen beskriver verden ved hjelp av *Selvet* og *Den andre*-dikotomier. Disse formene for "verdi-dikotomier" gir grunnlaget for verdi-hierarkier hvor alle ting assosiert med Selvet er verdsatt i større grad enn ting assosiert med Den andre. Dikotomiene som kommer til uttrykk i beskrivelser av Selvet/Den andre, er manifestert som kultur/natur, mann/kvinne, hvit/ikke-hvit, menneske/dyr, sivilisert/vill, heteroseksuell/homoseksuell, rasjonalitet / følelse, rik/fattig - og så videre (Gaard og Gruen 2007). Undertrykkelse er bygget inn i disse dikotomiene; Den andre forhindres hele tiden fra å definere seg som et myndig Selv.

Disse forskjellige veiene inn i økofeminismen, er ikke konkurrerende perspektiver, men representerer forskjellige forklaringer på forskjellige former for undertrykkelse (Gaard og Gruen 2007). Problemer som giftig avfall, økt bruk av militærmakt og forurenset luft er ikke eksklusivt kvinne-anliggender; de er problemer som berører alle mennesker. Men det er mulig å gjøre disse allmengyldige problemene til et spørsmål om kvinners rettigheter ved å peke på at barn og kvinner er de første som blir berørt når urettferdighet og miljøødeleggelser rammer et samfunn. For å løfte frem sammenhengen mellom miljøengasjement og feminisme viser økofeministene hvordan en forringelse av den økologiske balansen fører til dårligere livskvalitet for kvinner, barn og mennesker som ikke er hvite (Gaard og Gruen 2007).

4.3. Økofeminisme med henblikk på moderne askese

Nature and culture are not two separate realities in the human world; they are interconnected components that allow us to be what we are and allow the earth to be what it is today. (Gebara 1999:64)

Ved å se kroppen som en situasjon, «finner man en overskridelse av motsetningen mellom biologi og samfunn» sier Toril Moi i et intervju med Siw Ellen Jakobsen (Moi jf. Jakobsen 1998). Ved å se kroppen som en situasjon aktualiseres dens tilstedeværelse i omgivelsene og et forandringspotensiale

fremheves. I et økofeministisk perspektiv kan "kroppen" velge å engasjere seg i kontekster som på ideologisk grunnlag fører til forandring i ønsket retning. Forandring med et håp eller ønske om større rettferdighet og mindre undertrykkelse. Forskjellige former for avholdenhet med rettferdighet som ideal aktualiseres. Men en økofeministisk forklaring på hvorfor det skulle være hensiktsmessig å avstå fra noen "goder" kan virke nokså komplisert. Folk flest har ikke bildet av et urettferdig samfunn på randen av økologisk krise på netthinnen når de skyller hermetikkbokser og melkekartonger. Folk flest tenker ikke at de ved å resirkulere sørger for en reduksjon av co2-utslipp *i tillegg til* å være med på å bekjempe urettferdighet og kvinneundertrykkelse. Men det gjør en økofeminist. Og det er kanskje et av de mest fremtredende aspektene ved tilnærmingen; miljøengasjementet er både økologisk, kulturelt og politisk. Natur og kultur er ikke en dikotomi, men to sider av samme sak. Ved å fokusere på rettferdighet får vi en god grunn *til* – i tillegg til naturvitenskaplige og konsekvensanalytiske begrunnelser – for å handle i pakt med bæreevnen i omgivelsene, globalt og lokalt. Et rettferdig samfunn er et samfunn der natur og kultur er i balanse. Og et samfunn der natur og kultur er i balanse er et samfunn uten klimaendringer. I det følgende vil jeg vurdere om noen sider av økofeminismen trekker i retning av asketisk tenkning.

Økofeminismen har et idealistisk fokus på rettferdighet, eller fravær av undertrykkelse, og økofeminisme er et overgripende perspektiv - en teori eller livsholdning - som kan velges. Askese i møtet med ønsket om å leve i rettferdighet kan gi mening; økofeminismen kan fungere som retningsgivende i spørsmål om hvordan å karakterisere urettferdighet og undertrykkelse. Et ønske om en mer rettferdig verden gir mening til en bevisst begrensning av forbruk – og en bevisst begrensning av forbruk kan være moderne økologisk askese. Igjen kan det å ha et idealistisk forhold til mat fungere som eksempel. For en veganer er mat åpenbart idealistisk viktig, men hvilke aspekter ved menneskets forhold til mat berøres? Matproduksjon – i et økofeministisk perspektiv - berører dyrevelferd (natur), rettferdighet (kultur) og helse (individ). Gaard og Gruen (2007:280) forklarer nærmere en økofeministisk tilnærming til produksjon og konsum av mat:

Globally, women produce approximately 80 percent of the world's food supplies, and for this reason women are most severely affected by food and fuel shortages and the pollution of water sources. Though women produce the food, most of the agricultural development training has been directed towards men; in addition, the men and boys are served first and provided with the most nutritious foods. The phenomenon of world hunger is surely a product of underdevelopment and the international market, which demands that Third World countries export more food and resources in order to pay of their national debts. (...) In addition to inequities in trade and food production, a major factor in world hunger is the widespread growth of meatproduction and consumption. (Gaard og Gruen 2007:280)

En økofeministisk tilnærming gir veganeren et solid teoretisk grunnlag og mulighet for en holistisk tilnærming, slik at fokuset på dyrevelferd kan nedtones noe og byttes ut med et mer helhetlig bilde der rettferdighet (for alle) står øverst på ønskelisten.

Den økologiske feminismen er sterkt betonet av politisk tenkning. Store og små sammenhenger i verden antas ute av balanse – noe må trekkes fra og noe legges til – og økofeministiske perspektiver blir ansett som løsningsorienterte og nødvendige i prosessen der målet er en utligning av ubalansen. Kanskje kan økofeminismens sosialkonstruksjonistiske innfallsvinkel være konstruktiv med tanke på ikke-materialistiske strategier; hvis den moderne asketen har svakere tilknytning til det materielle, og større handlingsrom og bevegelighet i det ikke-materielle. En moderne asket kan med økofeminismen som grunnlag operere med en sterk tilknytning til sted, men her en stedstilhørighet som er dypere forankret i det eksistensielle (men som regel det ideologiske) enn det materielle. Her kan økofeminismen virke original, og det sosialkonstruksjonistiske virke frigjørende (fra et materialistisk orientert *stabilitas loci*). Men et utgangspunkt for menneskelig innlevelse i omgivelsene uten å ta høyde for en biologisk kropp er problematisk. Askese uten kropp blir en selvmotsigelse og her kommer kanskje økofeminismen til kort. Toril Mois fenomenologisk baserte feminisme kan virke mer logisk hvis målet er å begrunne en asketisk livsform. Jeg skal i det følgende vurdere askese i lys av Toril Mois feminisme.

4.4. Feminisme med henblikk på moderne askese – er vi ute i verden eller er verden inne i oss?

Det er midt i den naturgitte verden at mennesket får sin oppgave å føre friheten til seier. For å vinne denne endelige og høyeste seier er det blant annet nødvendig at menn og kvinner utvetydig slår fast sitt brorskap hinsides sine naturgitte forskjeller.

(de Beauvoir 1992:188)

Toril Moi og hennes tolkning av Simone de Beauvoir argumenterer for en biologisk kropp som ikke danner basis for sosiale normer. Som nevnt tidligere er kroppen, for Simone de Beauvoir, utgangspunktet for de prosjektene det er mulig for menneskene å ha. «Den er vårt grep om verden og en skisse av våre prosjekter» (Beauvoir 1949 jf. Moi 2002:91).

Kroppen som sted rommer muligheten for et uendelig antall vandringer og oppdagelser. Innenfor rammen av vår substansielle kropp – med den situerte kroppen som utgangspunkt - gjør vi oss opp meninger og føler om alt fra det vi kan berøre eller lukte, til verdensomspennende politiske diskurser. I kroppen dannes tanker og meninger om det vi opplever som verden, fra lokalt til globalt; vurderinger som berører og angår oss på alle plan. Men kroppens *biologiske* fakta kan i følge Moi ikke ligge til grunn for menneskelige verdier. Toril Mois fenomenologiske tilnærming er fundert i troen på at kroppen dypest sett inneholder hvert enkelt menneskes livserfaring. Moiss feminisme tillater den biologiske kroppen å virke inn på livserfaringene og livserfaringene danner grunnlaget for en livsforståelse.

Hvis ditt prosjekt er å klatre og mitt prosjekt er å nyte utsikten, så vil én og samme klippe framstå for deg som lett eller vanskelig og bestige, mens den for meg vil være storslått eller ubetydelig. Selv om vi er konfrontert med den samme klippen, er vår situasjon forskjellig fordi vi har forskjellige prosjekter. Vi er alltid i en situasjon, men situasjonen er alltid en del av oss.

(Moi 2002:99)

«Situasjonen er en syntese av faktiske forhold (facticité) og frihet» (Moi 2002:99). «Å hevde at kroppen er en situasjon, er å erkjenne at betydningen av en kvinnes kropp er forbundet med den måten hun bruker sin frihet på», skriver Moi om Beauvoirs syn. Frihet står sentralt i Beauvoirs tenking og friheten er i følge henne ikke absolutt, men situert. Enhver (kvinnes) opplevelse av kropp vil

være formet av – uløselig forbundet til – hvilke prosjekter vi anser som våre i verden. Det er essensielt hva vi velger; å klatre eller å nyte utsikten.

I en moderne asketisk tilnærming er det essensielt hvilke prosjekter som velges og kanskje kan den kjønne kroppen ligge som utgangspunkt for noen av valgene? Eller kanskje *må* den kjønne kroppen være et utgangspunkt for noen av våre prosjekter. For en ammende kvinne vil det være et sentralt element i prosjektet; *å være mor*, å måtte avstå fra visse matvarer eller medisiner, for å forhindre at det diende barnet får i seg uønskede substanser gjennom morsmelken. Prosjektet; *å være far*, vil tilsvarende fordre former for fokus og handlinger som springer ut av prosjektet. En nybakt far vil kanskje vurdere omsorg for mor og barn som viktigere enn for eksempel fjellklatring når barnet nylig er kommet til verden. Disse vurderingene springer ut fra det å velge å få barn og er mulige strategier i en gitt fase av foreldreskapet. En biologisk forskjell er grunnleggende for valgene i disse eksemplene, men *betydningen og verdien* av å få barn er likevel ikke bestemt av kjønn. Naturlov og menneskelig meningsproduksjon kan aldri reduseres til ett (Moi 2002). En kvinne kan like gjerne legge sitt nyfødte barn i mannens fang og begi seg ut på en tindebestigning. Det er et valg.

Det finnes utallige måter å leve på med det spesifikke kroppslige potensiale en kvinne har. Jeg kan hengi meg til fjellklatring, bli ballettdanser, modell, sykepleier eller nonne. Jeg kan ha en rekke seksuelle forbindelser eller leve i sølibat, jeg kan få fem barn eller ikke ha barn i det hele tatt, eller jeg kan oppdage at jeg ikke har noe valg i så henseende.

(Moi 2002:99)

Å velge noe, er gjerne å gi avkall på noe annet. Asketen kan gi avkall på tingene, men med kroppen i verden som utgangspunkt. Det å aktivt avstå fra noe står sentralt i en moderne asketisk levemåte, men det kan snus på hodet; i det vi aktivt velger våre prosjekter avsløres en tendens til – gjennom å identifisere oss med en spesifikk form for handling – en avholdenhet i forhold til andre prosjekter. Askese kan formuleres som *å gi slipp på*, men også som *å gi seg hen til*. Kontemplasjon fordrer at man gir slipp på det omkringliggende og gir seg hen til den roen og formen for å være alene som behøves for at tanker utvikler seg til (genuine) idéer. En slik form for tilbaketrasket tilstedeværelse kan gjøre

kroppen tydelig, og gjøre den kjønnete kroppen relevant. Kroppen som første premiss for tilstedeværelse. Beauvoirs syn på kroppen som situasjon er konstruksjonistisk på en måte som inkluderer subjektets frihet (Moi 2002). Biologiske fakta er viktige, hevder Beauvoir; «de spiller en fremstående rolle i kvinnens historie og utgjør et grunnleggende element i hennes situasjon» (Beauvoir jf. Moi 2002:94). Kvinnens rolle i artens reproduksjon ser hun som tyngende, tidkrevende og langt farligere enn mannens (Moi 2002).

Det er spesifikt for kvinnen; det (påtvungne) fysiske forholdet hun har til sitt biologiske barn gjennom graviditet, fødsel og (eventuelt) amming. En moderne kvinne kan gjerne velge om hun vil ha barn, men det fysiske forholdet mellom mor og barn er uomtvistelig. «Kvinner føder og er nært knytt til kontinuiteten av det kroppslege og animalske livet» (Langvatn 2005). Kvinnens erfaring - som opplevelsen av reproduksjonen gir - kan være betydningsfull med tanke på en økologisk tilnærming. Simone de Beauvoir har blitt beskyldt for å forfekte at «den reproduktive kroppen må forkastes» (Moi 2002:100), men Toril Moi ser denne tendensen hos Beauvoir som en selvmotsigelse:

For det følger nemlig logisk av tankegangen hennes at større frihet vil skape nye måter å være kvinne på og nye måter å erfare kvinnekroppens muligheter på, det er ikke slik at kvinner i all evighet kommer til å oppleve barnefødsler som en iboende undertrykkende erfaring. (Moi 2002:100)

Kanskje kan disse erfaringene i dag representere et grunnlag for en erfaringsbasert kompetanse som kan vise seg viktig i formuleringen av økologiske og asketiske tilnærminger? Kvinnen står – i og med reproduksjonen - i et spesielt forhold til naturen og feminismen kan bringe på banen et kombinert fokus; et fokus på kravet om kvinnens likeverd og kontemplasjon over kvinnens egenart. «Vi investerer kroppen i det forholdet vi har til verden, hvilket forutsetter at vi allerede er til stede og inngår engasjert i den. Det påvirker hvor mye omtanke og oppmerksomhet vi setter inn, og hvilke tilpasninger det krever», skriver Else Wiestad (2007:56). Kvinnen investerer kroppen i forholdet til verden på en annen måte enn mannen. Og kanskje kan kvinnens (og mannens) kroppslige erfaring være et viktig fokus. Kvinner har tradisjonelt satt egne behov til side for å fokusere på barn og familie, og denne tendensen har blitt kritisert av

feminismen. Kvinnens fokus på det familiære kan leses som en tilbaketrekking fra andre aspekter ved tilværelsen. Et viktig poeng i diskusjonen av dette forholdet er på hvilken måte forskjellige aktiviteter i tilknytning til den menneskelige tilværelsen (hjem, jobb, familie) blir verdsatt. Hvis en feministisk kritikk av kvinnens tendens til å avstå fra noen aspekter for å prioritere andre (prioritere familien) er at dette er adferd som skjuler kvinnens egenart og behov, er det også nødvendig å diskutere hva som konstituerer kvinnens egenart og behov. Med bakgrunn i askesen som "performance" og med et "publikum", kan kvinnens fokus på barn og familie leses som en respons på mannens fokus i motsatt retning. På samme måte kan mannens fokus på sysler av mer praktisk art – gjerne utenfor huset - leses som en respons på kvinnens ensidige fokus i motsatt retning. Det blir således stående åpent hvorvidt dette er en uenighet og en ubalanse eller om det er en pragmatisk arbeidsfordeling.

Et eksempel fra et dansk utviklingsprosjekt i Honduras viser hvordan en kulturell forståelse av kvinnen og mannen har viktige implikasjoner. Prosjektet, beskrevet av Kristi Anne Stølen (jf. Johansen Arnegaard og Svarstad 2006:279), hadde som mål at kvinner skulle integreres i jordbruket. Resultatet var at kvinnene som engasjerte seg i jordbruk fikk dobbelt så mye å gjøre (både jordbruk og arbeidet på hjemmebane) og i tillegg gav de uttrykk for at de ikke likte denne arbeidformen. «Disse kvinnene definerte det gode liv som et liv knyttet til hjemmesfæren og det å være mor», skriver Johansen Arnegaard og Svarstad (2006:279). Og bisandsarbeiderne med sitt frigjorte kjønnsperspektiv hadde ikke tatt høyde for de kulturelle og sosiale kontekster, skriver forfatterene videre. Men greier Johansen Arnegaard og Svarstad (2006) egentlig å ta høyde for sin egen kulturelle og sosiale kontekst her? For hvordan ser deres frigjorte kvinne egentlig ut? Det er kanskje en tendens i dag at kvinnen som livgivende og omsorgfull blir ironisert bort – sammen med et iboende omsorgsaspekt i økologiske argumenter?

«Å inkludere kvinner blant de rasjonelle, samtidig som man fortsetter å basere morallæren på rasjonelle prinsipper som settes opp mot følelsene, vil føre til at ingen er igjen til å reflektere over hjertets formaninger», argumenter Virginia Held (2004:24).

Å bare ganske enkelt bringe kvinner inn i landsbyfellesskapets offentlige og mannlige område, vil føre til at ingen kan tale husholdningens sak. Dens verdier har så langt ikke blitt anerkjent, men de er likevel ofte moralske verdier. Å fortsette å søke etter kontraktmessige begrensinger på atomistiske individers jakt på egennytte, og å la kvinnene slutte seg til mennene i entusiasme for denne jakten, vil føre til at ingen lenger er opptatt av barnestell og dyrking av sosiale relasjoner – stell og dyrking som kan være av den største moralske betydning. (Held 2004:24)

Tradisjonelle moralfilosofiske teorier legger vekt på rasjonell kontroll over følelsene, skriver Held. Feministiske moralfilosofer formulerer muligheten for å kultivere ønskelige former for følelser – både legemlige følelser og tanker (Held 2004). Virginia Held skriver om en feministisk etikk at den «ikke vil nøye seg med å erkjenne, slik utilitaristene gjør det, at følelsen gir oss endemål som den moralske rasjonaliteten kan lede oss mot; den vil ta inn over seg at følelsen i hvert fall delvis gir oss en basis for moralen selv og helt opplagt for moralsk forståelse» (Held 2004:28). Denne aktualiseringen av følelser – forklart i og med det spesifikt kvinnelige – kan gi viktige tankelinjer i forhold til å begrunne en asketisk levemåte. Kvinnen må i reproduktivitetens navn *gi seg hen* til prosesser som ikke kan rasjonaliseres.

Anne Hellum (2001) skriver i *Kjønn som drivkraft* om det feministiske likestillingsprosjektet at det utfordrer et fokus på «beskyttelse av privatlivets fred, religionsfrihet og kulturell identitet og egenart» med sitt fokus på kvinners krav om «verdighet, frihet og likhet» (Hellum 2001). Verdighet, frihet og likhet er ikke kategorier som trives i et klima preget av politikk og maktkamp. Disse kategoriene gir ikke mening uten når de oppleves. Tilstedeværelse av frihet, verdighet og likeverd er tilstedeværelse av "verden inne i oss" og må føles.

Vi kan ikke leve bare på grunnlag av empirisk vitenskap. Vi trenger også et metafysisk perspektiv for å tenke igjennom livsvilkårene våre. Det store spørsmålet i dag er om vi er ute i verden eller om verden er inne i oss. (Christoffersen 1999:102)

4.5. Avrunding

Simone de Beauvoirs (jf. Moi 2002) eksistensialistiske oppfatning av mennesket korresponderer fint med asketiske aspekter. Og kanskje kan askesen sies å være eksistensialistisk? For det er det levde liv som står i sentrum for askesen. Den menneskelige eksistensen er ikke gitt, men gjør seg selv til det det er, skriver Moi (2002:95). En stadig tilblivelse; det transformative.

I neste kapittel – om stoisk filosofi – blir den feministiske teoriens fokus på subjektive og objektive kategorier byttet ut med den stoiske tenkningens fokus på et samspill mellom nære og fjerne relasjoner. De eksistensielle perspektivene blir stående.

5. STOISK TENKNING OG ASKETISKE LEVEMÅTER

(...) But since I believe that the Stoic's most important contributions to political thought are in their account of the therapy of excessive attachments to money, power, and honor, and of the related therapy of anger and other socially divisive passions, I believe that the core of their contribution will in fact be discussed. (Nussbaum 1996:320)

5.1. Stoisk tenkning og filosofi som terapi

Den stoiske skole var en bevegelse blant flere innenfor den hellenistiske filosofien. Denne filosofien representerer en annen form for etikk enn den som er vanlig innen vestlig filosofi i dag (Nussbaum 1996). Stoikerene skiller seg ut innenfor den gresk-romerske retningen med sin sterke avstandstaking til lidenskap som basis for handling og en verdenssentrisk tilnærming til moral. Den amerikanske tenkeren Martha Nussbaum beskriver i boken *The Therapy of Desire* (1996) hvordan den hellenistiske etikken skiller seg fra en mer objektiv (*detached*³¹) og akademisk moralfilosofi som i en del tilfeller praktiseres i dagens vestlige filosofiske tradisjon. Den hellenistiske filosofien – med epicureerne, skeptikerne og stoikerne – tenkte om filosofi at den skulle være en metode for å tilnærme seg de mest smertefulle og vanskelige sidene ved mennesketilværelsen (Nussbaum 1996).

They saw the philosopher as a compassionate physician whose arts could heal many pervasive types of human suffering. They practiced philosophy not as a detached intellectual technique dedicated to the display of cleverness but as an immersed and wordly art of grappling with human misery. They focused their attention, in consequence, on issues of daily and urgent human significance – the fear of death, love and sexuality, anger and aggression – issues that are sometimes embarrassingly messy and personal by the more detached varieties of philosophy. (Nussbaum 1996:3)

³¹ Nussbaums bruk av det engelske ordet *detached* vil jeg oversette med *objektiv*

I stoisk tenkning virker en valgt dyd³² både som mål og middel; dyden er virkemiddelet eller (og) kompetansen som kreves i oppnåelsen av et godt menneskeliv. Et godt liv er et liv i *eudaimonia*³³. Dyden er ikke forbundet med eksterne kategorier; funksjoner som helse, rikdom, frihet fra smerte og gode kroppsfunksjoner har ikke noen verdi i seg selv. Et godt menneske vil bevare sin *eudaimonia* selv under de verst tenkelige (materielle) forhold (*natural circumstances*). Hvis et menneske er *godt*, kan ikke ytre faktorer stå i veien for *eudaimonia*. Mennesket «will be living as valuable and choiceworthy and enviable a life as a human being possible could» (Nussbaum 1996:360). Etisk godhet fører til en tilstand av *eudaimonia* og både dyd og *eudaimonia* er indre kvaliteter som ikke berøres av ytre. Et stoisk syn er således fullstendig ikke-materialistisk; lykke, glede og godhet lar seg ikke påvirke av det materielle. «The soul must be brisk and confident, raised up above everything»³⁴ (Nussbaum 1996:400).

Nussbaum bruker de engelske ordene *emotions* og *passions*, som kan oversettes direkte til norsk som *emosjoner* og *lidenskap*. Jeg vil referere til disse som *følelser* og *lidenskap*. Her er det et poeng å presisere at Nussbaum ikke velger å vektlegge distinksjonen som kan spores i betydningen av de to begrepene og bruker dem om hverandre. Men hun poengterer at de kan leses med forskjellig betoning.

“Emotions” is the more common modern generic term, while “passions” is both etymologically closer to the most common Greek and Latin terms and more firmly entrenched in the Western philosophical tradition. (Nussbaum 1996:319)

Med lidenskap menes her følelsesbaserte opplevelser som frykt, kjærlighet, sorg, sinne, sjalusi, misunnelse og andre beslektede (lidenskapelig) følte kategorier, men ikke de som er fysisk knyttet til kroppen som fysisk smerte, å fryse eller å være sulten (Nussbaum 1996). Den stoiske filosofien er nært knyttet opp mot følelser - frykten for døden, kjærlighet og seksualitet, sinne og aggresjon - er alle følelser som blir konfrontert og ikke, som Nussbaum skriver i sitatet i første

³² Dyd eller dygd (gresk : *arete*): etisk godhet (Dimas 2004)

³³ *Eudaimonia* : gresk for livskvalitet eller lykke (Dimas 2004) Martha Nussbaum oversetter *eudaimonia* til *human flourishing* og påpeker at et aspekt ved *eudaimonia* har med å være aktiv å gjøre (Nussbaum 1996)

³⁴ Seneca : *Moral Epistles* (Ad Lucilium Epistulae Morales) (jf. Nussbaum 1996)

avsnitt over; «avoided as embarrassingly messy and personal» (Nussbaum 1996:3).

I *The Therapy of Desire* (1996) drøfter Martha Nussbaum i et av kapitlene stoikeren Seneca's filosoferinger og dialoger omhandlende følelsen *sinne* – eller *raseri*. Nussbaum (1996) forteller tre historier fra vår tid som berører denne spesifikke følelsen. Gjennom disse historiene viser hun hvordan sinne uttrykt i offentligheten kan virke, oppstå og oppleves. Nussbaum viser hvordan følelsen virker i det offentlige; på flere plan. Hun viser hvordan det følte – med stoisk tenkning som fundament - kan være en del av det filosofiske og en del av etikken. Raseri kan i stoisk forstand være knyttet til «a deeper implication with the world» (Nussbaum 1996:438). Men denne dypere formen for væren i verden er også - fra et hellenistisk synspunkt – en kilde til negative uttrykk for lidenskap. Her følger tre historier om sinne. Jeg vil i avsnittet som følger se nærmere på hvordan lidenskap vurderes av stoikerne som en uungåelig tendens i mennesket – men en tendens de likevel har som mål å unngå.

1. An American platoon enters a Vietnamese village, looking for hidden Viet Cong soldiers, helpers, supplies. When the inhabitants of the village refuse to cooperate, the commanding officer, enraged at the "gooks" who are, to him, all enemies and not fully human, orders his men to open fire. Coming after months of frustration and suffering in the jungle, the invitation to revenge is delightful. Anger floods over them, sweet as a reward. They shoot children and old men. Women they rape and mutilate first. Finally they set huts on fire, leaving nothing behind them. (This story is told with reluctance by officers who know it as a communal nightmare that philosophy, at West Point, has not managed to exorcise.)

2. As the fighting in the Gulf nears its conclusion, which is presented to the American people as an occasion of immense pride and satisfaction, General Norman Schwarzkopf appears on the news to discuss new evidence regarding the torture of civilians in Kuwait. (I tell this story, remembering how I heard him on the radio in my car, somewhere between Providence and Attleboro.) He speaks with contagious anger in his voice. He says that he does not know how to speak about the people who did these horrible acts. He can only say that, whatever they are, they do not seem to be of the human species that we know and recognize.

3. The colonel who heads the West Point philosophy department now tells a story that was told to them by Elie Wiesel on a visit to the academy a few weeks before. Wiesel was a child in one of the Nazi death camps. On the day the Allied forces arrived, the first member of the liberating army he saw was a very large black officer. Walking into the camp and seeing what was there to be seen, this man began to curse, shouting at the top of his voice. As the child Wiesel watched, he went on shouting and cursing for a very long time. And the child Wiesel thought, watching him, now humanity has come back. Now, with that anger, humanity has come back.

(Nussbaum 1996:402-403)

Disse historiene samlet, skriver Nussbaum, belyser sentrale problemer ved den stoiske behandlingen og avvisningen av sinne (lidenskap). På den ene siden er sinne nært knyttet opp mot brutalitet og den tilfredsstillende følelsen av hevn. Det å se andre gjennom sinne – som mennesker som fortjener å lide – er en måte å distansere seg fra deres menneskelighet på, og tilnærmingen kan muliggjøre og gi rom for grusomme handlinger. Denne grusomheten kan igjen føre til en reduksjon av egen menneskelighet (Nussbaum 1996:403). På den andre siden kan det å *ikke* uttrykke sinne når en blir berørt av grusomme handlinger også føre til en reduksjon av egen menneskelighet. I situasjoner hvor former for menneskelig grusomhet inntreffer, fungerer raseri som et forsvar for menneskelig godhet og verdighet. Som i eksempelet til Elie Wiesel i fangeleiren. I stoisk tenkning er denne dobbeltheten fremtredende, men stoisk filosofi vil forfekte at en person som ikke er preget av raseri kan handle ut fra det samme moralske fundamentet som en som *er* preget av raseri.

"What then?" he says. "The good man will not be angry, if he sees his father slaughtered, his mother raped?" No, he will not be angry; but he will avenge them, he will protect them. Why, moreover, are you afraid that *pietas*³⁵ is too slight a motivation without anger? ... The good man will fulfill his duties undisturbed and unafraid; and he will do what is worthy of a good man in such a way as to do nothing that is unworthy of a man. My father is being slaughtered: I shall defend him. He is slaughtered: I shall pursue the murderer – because it is appropriate, not because I am in pain.

(Seneca jf. Nussbaum 1996:414)

³⁵ *Pietas* : fromhet (Britannica 2010)

En stoisk måte å tenke om lidenskap på, er problematisk. Dette kommer til uttrykk i de stoiske kildene Nussbaum referer til (Seneca og Lucretius). For at lidenskapen ikke skal kunne komme til uttrykk på negative måter, tenker stoikerne at løsningen er å avstå fra dem. De stoiske kildene viser likevel til en tydelig ambivalens overfor et slikt standpunkt (Nussbaum 1996). Men det at det er vanskelig å ta stilling til raseriets karakter og relevans, er ikke et argument for ikke å gå så dypt som det er mulig å komme inn i problematikken. «What is the relevans of this inquiry?» spør Novatus i en dialog med Seneca som omhandler sinne. Stoikeren Seneca svarer: «That we should know what anger is» (Nussbaum 1996:409).

Martha Nussbaum skriver i boken *The Fragility of Goodness* (1986) at det beste livet leves av den som tør å risikere tap og sorg (Nussbaum 1996). Men her konkluderer hun i ettertid at hun ikke har tatt høyde for at mennesket som velger å leve slik, også risikerer å måtte leve under et *tærende sinne* (*corrosive anger*). Dette spørsmålet behandles i den stoiske filosofien og det konkluderes med at alle former for lidenskap må avvises (Nussbaum 1996:509). Et av Nussbaums prosjekter i *The Therapy of Desire* (1996) er å se om det lar seg gjøre å begrunne en hellenistisk avvisning av sinne, uten å dermed måtte avstå fra lidenskapene; kjærlighet, frykt og sorg. Noen hellenistiske måter å eliminere sinne på – som å gjøre tilknytningen til penger og eiendeler svakere – er kompatible med at kjærligheten til en annen person (men ikke det materielle) kan blomstre. Men det ligger et paradoks gjemt i oppdagelsen av at kjærligheten også er en kilde til lidenskapelig sinne (Nussbaum 1996:509). Dette fører til valget mellom å avstå fra både kjærlighet og sinne (som den ortodokse stoiker ville valgt), eller leve med risikoen for å kunne komme til å skade andre. Et stoisk argument hva samlivet (uten lidenskap) angår, er å leve uten lidenskap i et vennskapelig parforhold som av og til involverer sexuell omgang med partneren. Nussbaum konkluderer denne problematikken slik :

To some extent, we can combine the Hellenistic norm with Seneca, insisting that erotic love is more valuable when it does occur between people who respect one another's characters as friends do and who share commitments and a way of life together. And perhaps in this sort of love there would be somewhat less risk than elsewhere of the most destructive sort of resentment and rage, since mutual respect counts for something, even in agony. (Nussbaum 1996:510)

Stoikerenes avvisning av det lidenskapelige er tvetydig og kan ikke formuleres i korte trekk. Men den stoiske filosofien fremviser et bevisst og gjennomtenkt syn på forholdet mellom materialistisk og ikke-materialistisk. Og ved å la de etiske betraktningene gripe inn i hele samfunnslivet, aktualiserer filosofien det transendente som noe ikke bare privat.

Den stoiske tenkningens overordnede fokus for filosofien er et rettferdig og humant samfunn. De tenkte ikke, som mange andre gresk-romerske tenkere, at en streben mot *eudaimonia* måtte finne sted utenfor politikken (Nussbaum 1996). Veien mot et rettferdig og humant samfunn er bundet opp mot den individuelle streben etter *eudaimonia*, og ingen av delene kan oppnås uten *filosofisk terapi*. Filosofisk terapi er et grep som i hovedsak – i lys av stoisk tenkning – ser filosofien som det mennesket trenger for ikke å miste sin humanitet eller menneskelighet. Jone Salomonsen (2003:9) skriver at vi er født naken og «naturlig» og vi dør påkledd og «kulturellig». Filosofi som terapi skal sørge for at dette kulturelle som vi ikler oss i løpet av livet skal være av human karakter. For stoikeren tenker at mennesket er født uten aggressive instinkter.

Human beings do not come into the world with evil or aggressive instincts. On the contrary, their initial impulses are those of love and concord. But the world into which they come is a rough place, that confronts them with threats to their safety on every side. If they remain attached to their safety and to the external goods that protect it, that very attachment to the world – universal and in a certain sense according to their first nature – will almost certainly, in time, lead to aggressions that will rupture the "compact of humanity." For when goods are in short supply and people are attached to them, they fight one another for them. Thus aggression grows not inside our nature, but out of an interaction between nature and conditions that are likely to be universal, unless and until philosophical education removes the darkness from human thought.

(Nussbaum 1996:421)

Men måten vi velger å leve livet på (uten filosofi som terapi) gjør oss fremmedgjort i møte med vår egen menneskelighet (Nussbaum 1996:422). Nussbaum hevder videre; «We become, with time, less human; and we encounter one another from day to day under a form of life that shows us to one another as combatants in gladiatorial shows, as vicious monsters rather than gentle humans» (1996:422). De tre historiene om sinne viser hvordan lidenskap kan virke både menneskeliggjørende og som en degradering av det menneskelige, eller de humane verdier. Filosofi som terapi tenkes som integrert i livet som helhet, og ikke slik vi bruker terapi i dag, som noe vi tyr til når det blir tvingende nødvendig. Filosofi er "livskunst" og angår "the relief of human suffering" (Nussbaum 1996:485).

What is distinctive about the contribution of the philosophers is that they assert that *philosophy*, and not anything else, is the art that we require, an art that deals in valid and sound arguments, an art that is committed to the truth. These philosophers claim that the pursuit of logical validity, intellectual coherence, and truth delivers freedom from the tyranny of custom and convention, creating a community of beings who can take charge of their own life story and their own thought. (Nussbaum 1996:5)

5.2. Stoisk tenkning med henblikk på moderne askese

And not to have is the beginning of desire (...). (Wallace Stevens³⁶ jf. Nussbaum 1996:)

Den stoiske formen for avvisning av lidenskap er samtidig å ta høyde for lidenskapen. Det å ikke passivt være offer for egen lidenskap – eller la seg rive med - er å ta høyde for det lidenskapelige slik det kommer til uttrykk i mennesket og mellom mennesker. En (moderne) asketisk tilnærming fordrer at man tar sine egne pasjoner eller lystfølelser i nærmere øyesyn og tøyler dem eller ser sider ved konsekvensene av dem som gir argumenter for hvilken verdi det har å leve dem ut. Eller på hvilken måte forskjellige former for avholdenhet fører til et dypere forhold til omgivelsene. I stoisk forstand er alle kvaliteter av ikke-materialistisk verdi å finne i mennesket, og materielle eller eksterne goder kan ikke føre til økt livskvalitet eller mer glede. I Norge er det nokså umulig å forstille seg at for eksempel en god og varm bolig ikke bidrar til økt livskvalitet.

³⁶ Wallace Stevens (1942) "The philosopher desires", I : *Notes Toward a Supreme Fiction* (jf. Nussbaum 1996)

Men; en god, varm og trygg bolig gir ikke (verken i Norge eller noe annet sted) noen garanti for et lykkelig og godt liv.

En stoisk ortodoks avvisning av lidenskapene kan føre inn i en strengt asketisk formet tilværelse. Det å skulle avstå fra lidenskapelig sinne og kjærlighet vil avstedkomme en rekke forsakelser, som sett i en vestlig moderne konteksts synspunkt er betenkelig. Nussbaum (1996) forsøker å finne støtte for en avvisning av sinne uten å måtte gi avkall på kjærligheten, men kommer til kort: «To a great extent, this attempt failed» (Nussbaum 1996:509). Den lidenskaplige kjærlighetens bivirkninger er ikke bedre enn raseriet i seg selv - og det stoiske synet blir en avvisning av begge; for det å være "blendet av kjærlighet" eller handle i "blindt raseri" berører menneskets evne til å ivareta egen verdighet. Når noen mister *sinnsnerven*, skriver Christoffersen (1999:56), er det pinlig; ikke grunnet det spontane møtet med den andres intimt private sider, men grunnet det at den andre mister taket på seg selv. «(...) Det er selve det forholdet at den andre mister taket på seg selv som er pinlig (...) - ikke minst fordi den andre på den måten også trenger seg inn på oss og slik berøver oss vår egen frihet» (Løgstrup jf. Christoffersen 1999:57). Slik kan - korresponderende med det stoiske - en selvkontrollert forsakelse av å la de mest lidenskapelige utfallene komme til uttrykk, begrunnes. Det motsatte av tilbakeholdenhet er skamløshet, tenker filosofen og teologen Knud E. Løgstrup (Christoffersen 1999). I skamløsheten fratar vi det andre mennesket dets menneskeverd og ignorerer den kosmiske likheten.

Den stoiske formen for å fortrenge det lidenskapelige til fordel for det balanserte er en form for tilbakeholdenhet. «Menneskets behov står i en spenning mellom erobring og tilbakeholdenhet» skriver Christoffersen (1995) om Løgstrups tenkning. For å greie å tilfredsstille våre fundamentale behov på en måte som ikke forringer muligheten til å tilfredsstille senere behov, er en form for tilbakeholdenhet nødvendig. «Uten tilbakeholdenhet raserer mennesket sin omverden og ødelegger muligheten for å få behovene tilfredsstilt» (Christoffersen 1995). Det å ta kontroll over lidenskapen kan være et sentralt aspekt her. Tilbakeholdenhet er en form for kontroll over det lidenskapelige.

Distinksjonen mellom hva som er godt i seg selv (iboende verdi) og det som kun har instrumentell verdi er sentral i den stoiske diskusjonen. For en stoisk tenkende vil alt av verdi og alle midler til oppnåelsen av et verdig og godt menneskeliv være å finne i en selv. Ytre omstendigheter virker ikke inn på det gode menneskets velbefinnende eller *eudaimonia*. Her er det tankegods å hente med tanke på en moderne form for askese. Slike stoisk-inspirerte tanker støtter opp under økologisk orienterte tanklinjer som forfekter at; «en livsstilendring vil være av det ubetinget gode, ikke bare for naturen, men også for vår menneskelige utsikt til et godt liv» (Hessen jf. Vetlesen 2008:17). Moralsk ansvar på både individ- og borgernivå handler om «å ta det alvorlige alvorlig», har filosofen Harald Ofstad sagt (Vetlesen 2008:10). Og å ta det alvorlige alvorlig kan virke som et hovedpoeng i stoisk filosofi. Og det alvorlige kan ikke behandles uten å ta høyde for transendente kategorier. Men; å se det transendente som tilstrekkelig for et godt menneskeliv er problematisk.

Biologen Magnar Norderhaug skriver i boken *Det er sent på jorden* (1988):

Problemet i dag er ikke mangel på kunnskap, men mangel på vilje til å prioritere det som er viktig. På en rekke områder er utviklingen i ferd med å nå helt kritiske grenser, der vi står i fare for å tape kontrollen og muligheten til å iverksette mottiltak. Tilsynelatende eksisterer vi i to slags virkeligheter, og kløften mellom dem øker stadig:

-En økologisk virkelighet, som gjelder rammene for vår eksistens som biologiske vesener.

-En politisk virkelighet, som preges av de kortsiktige egeninteressene til individ og samfunn.

(Magnar Norderhaug 1988³⁷ jf. Vetlesen 2008:21)

Dette skillet mellom en biologisk og en politisk virkelighet aksepteres ikke i den stoiske tenkningen. Og spørsmålet om naturens iboende verdi blir nesten irrelevant i og med en stoisk holisme som hevder at alt i naturen henger sammen i en fornuftig helhet (Ariadne 2010). Stoisk tenkning vil ikke tillate at naturen kun blir et objekt for menneskets utnyttelse. Selv om stoikeren i større grad høster sin erfaring i tilbakeholdenhet og i kontemplasjon over selvet enn over naturen, vil naturen skånes i og med den sterke ikke-materialistiske betoningen.

³⁷ Norderhaug, Magnar (1988) *Det er sent på jorden*. (jf. Vetlesen 2008)

Og stoikeren tenker om naturen i barnet, og naturen i dyrene, at den viser oss uttrykk for selvrespekt og sosial likhet (Nussbaum 1996:31).

I think I could turn and live with animals, they are so placid and self-
contain'd,

I stand and look at them long and long.

They do not sweat and whine about their condition,

They do not lie awake in the dark and weep for their sins,

They do not make me sick discussing their duty to God,

Not one is dissatisfied, not one is demented with the mania of owning
things,

Not one kneels to another, nor to his kind that lived thousands of years ago,

Not one is respectable or unhappy over the whole earth.

So they show their relations to me and I accept them,

They bring me tokens of myself, they evince them plainly in their
possession. (Whitman³⁸ jf. Nussbaum 1996:31)

Skillet mellom det økologiske og det politiske berører de samme problemstillingene som jeg har diskutert i forbindelse med det dypøkologiske; skillet mellom en antroposentrisk og biosentrisk etikk. Stoikernes grep her er holistisk, men det er en holisme som springer ut fra mennesket (antroposentrisk holisme?). Mennesket "alene" kan sørge for ivaretagelsen av egen humanitet eller godhet - og med det gode følger opplevd lykke og god livskvalitet. Fornuften (*ratio*) fungerer her som en slags gylden middelvei; å la lidenskapen løpe av med seg er ikke et alternativ, men et liv uten dyp innlevelse er heller ikke bra. Det er ethvert menneskes plikt å belyse sine faktiske behov og hva som motiverer dem. Avvisningen av det lidenskaplige i den stoiske filosofien gjør ikke etikken verdinøytral, men er nært knyttet til diagnostiseringen av menneskelige problemstillinger og en intuitiv opplevelse av hva det gode liv (*human flourishing*) er (Nussbaum 1996:485). Fornuften er en sentral drivkraft. Men fornuft - slik vi leser ordet i dag - har en litt smalere betydning enn den opprinnelige greske. Arne Næss skriver om fornuft og filosofen Spinoza - som var inspirert av de stoiske filosofene - at en oversettelse kan være *fornuftens*

³⁸ Walt Whitman (1973) "Song of my self" I : *Leaves of grass*. New York : North Critical Edition (jf. Nussbaum 1996)

stemme; «noe som peker i retning av at det er forenlig med de aktive følelsene og samtidig i harmoni med menneskets natur eller essens» (Næss 2005:92).

I vårt indre kan vi si at det finnes et livskompass som hjelper oss på veien til større frihet. (...) Dette indre kompasset er det Spinoza kaller *ratio*. Slik jeg oppfatter *ratios* stemme, taler den ikke til oss i ord. Vi får derimot en klar *følelse* av hva det riktige valget er. (...) For Spinoza og mange andre på 1600-tallet uttrykker ordet oe helt annet enn dagens "fornuft" på norsk, *Vernunft* på tysk, *reason* på engelsk og *raison* på fransk. Det har blant annet å gjøre med intuisjon. *Ratio* argumenterer ikke for og imot, men peker ut det riktige valget. (...) *Ratio* viser oss i hvilken retning den avgjørelsen går som harmoniserer med menneskets vesen (...). (Næss 2005:92)

Fornuften er her ikke basert på vitenskapelig objektivitet. "Sunt bondevett" er det noe som heter i Norge. Bondevett kan minne mer om den greske *ratio*. Opplevd erfaring og intuisjon er med å forme fornuften og fornuften tillates å være verdiladet.

Det jeg frykter, skriver Martha Nussbaum (1996:38), er forbundet med det jeg tenker det er verdt å ta vare på; «with the degree of importance I ascribe to unstable things that can be damaged by the accidents of life» (Nussbaum 1996:38). I den hellenistiske filosofien blir den kognitive dimensjonen i møte med det følte løftet frem, det følte og vurderingen av følelsen legges – sammen med etikken - til grunn for hva som er faktisk viktig. Det lidenskapelige kan være irrasjonelt med tanke på at kilden til det lidenskapelig følte kan være falsk, men lidenskapen er ikke irrasjonell i den forstand at den ikke har noen relevans for fornuft og argumentasjon (Nussbaum 1996). Askese tolkes gjerne til å være et verktøy til å "temme lidenskapen". Men på samme måte som en stoisk forståelse av lidenskapens irrelevans ikke betyr å fornekte, men å bevare roen slik at fornuften (*ratio*) får rom til å virke – kan det asketiske virke i retning av å legge grunnlag for en forstående og ikke en fornektende tilnærming til tilværelsen.

Askese – med det stoiske som grunnlag – kan handle om frigjøring heller enn fornektelse. Tilbaketrekning fra en materielt orientert tilværelse – i praksis eller mentalt – vil etter stoisk målestokk virke frigjørende. Ved å fokusere vekk fra materien vil det være mulig å finne (tilbake til) de gode intensjonene i mennesket. Og det gode mennesket lever det gode liv. Harald Olsen (2008) skriver

om ørkenfedrenes askeseprosjekt at det dypest sett handler om et selv i utvikling der målet er uavhengighet, verdighet, og frigjøring fra egoisme og selvopptatthet. Moderne askese kan være et middel til å oppnå uavhengighet (fra det materielle) og en verdighet i møte med det ikke-menneskelige. «Den rike verdens fornektelsessøvn gjør det krevende å vekke fellesskapets handlekraft og kunnskaper», skriver Fjellheim (2008:310). «Kunnskapen som skal påvirke må være overrislet av erfaringens regnskur og oppvarmet av av følelsenes varmebølger» (Fjellheim 2008:310).

5.3. Det felles beste

I am not your friend, unless whatever is at issue concerning you is my concern also. Friendship makes a partnership of all things between us. Nothing is advantageous or disadvantageous for the individual: we live in common. (Seneca jf. Nussbaum 1996:342)

Stoiske argumenter søker å styrke individet, men ikke uten å ta høyde for fellesskapet. Et liv levd med et snevert fokus på egeninteresse kan ikke bli et godt liv. Selvet er et medlem av det fellesmenneskelige samfunn; å leve for å nå selvets fulle potensiale inkluderer å leve for at andre skal oppnå det samme (Nussbaum 1996:342). Menneskets komplekse plassering innenfor et fellesskap der varierende grad av intimitet gjør en forskjell, og leder til forskjellige former for relasjoner, er grundig beskrevet av stoikeren Hierocles (Nussbaum 1996:324). Hierocles forestilte seg at hver og en av oss er omgitt av en serie av konsentriske sirkler hvor den første er trukket rundt en selv. Den neste sirkler inn den nærmeste familien, den tredje mer perifer familie og så i rekkefølgen; naboer, mennesker i samme by, mennesker i samme land og til slutt menneskeheten i sin helhet. Et mål for en fornuftig person vil her være å prøve å trekke sirklene inn mot sentrum (Nussbaum 1996:342). Hierocles (jf. Nussbaum 1996:342) skriver : «The right point will be reached if, through our own initiative, we reduce the distance of the relationship with each person».

Den ytterste sirkelen i denne fremstillingen representerer et spesielt trekk ved den stoiske tenkningen. Den stoiske etikken forutsetter at ethvert menneske utviser en aktelse for fornuften (*ratio*) og at denne innebærer en aktelse for hele menneskeheten (Nussbaum 1996:343). I lys av dette kan mennesket fremstå

som en aktør i en verdensomspennende samenslutning av rasjonelle individer, der fornuften (*ratio*) er det som forener menneskene (Nussbaum 1996:343). Det politiske systemet vi befinner oss i er sekundært og antatt kunstig; vår primære lojalitet og tilknytning rettes mot en helhet. Seneca skriver om dette :

Let us take hold of the fact that there are two communities – the one, which is truly great and truly common, embracing gods and men, in which we look neither to this corner nor to that, but measure the boundaries of our state by the sun; the other, the one to which we have been assigned by our birth. (Seneca³⁹ jf. Nussbaum 1996:343)

Et slikt syn setter menneskefellesskapet foran det politiske. I en felles menneskelighet er det mulig – gjennom små strategier på individnivået – å la gyldigheten for rekkevidden være verdenssentrisk; « (...) by far is the insistence that the human beings should view themselves as linked to the human race as a whole, and take thought for the good of the whole species» (Nussbaum 1996:344).

Et stoisk syn underbygger askesens transformativitet. Både den stoiske tenkningen og det asketiske viser strategier som kan innvirke på en persons verdensbilde (*worldview*). I begge strategiene ligger det foranderlige som en grunnleggende mulighet.

The individual has a worldview, and to be a part of a society is to have more or less the same worldview as all other members of that society. The key feature of a worldview, however, is that it can change, although it usually does not. (Hagman 2007:34)

Det å være opplyst til stede i valgene man tar, forener det stoiske og det asketiske. Både askesen og den stoiske tenkningen tenderer mot å beskrive et dannelsesideal. Og begge er innfallsvinkler til dannelse som sammenfaller med Nyengs (2010:119) beskrivelse av dannelse i lys av et hedonistisk syn; dannelsen blir ikke «trukket inn i et maktspill om relative sosiale relasjoner eller ensidig koblet til en intellektuell outsiderrolle, men handler om forbedringer i den enkeltes liv» (Nyeng 2010:119).

«Det avgjørende skjer der hvor vi føler mye», skriver Frode Nyeng (2010:37) i boken *Nytelse*, der han gir en beskrivelse av forskjellige hedonistiske

³⁹ *De Otio* 4.1 oversatt av Long og Shelly (1987:431) (jf. Nussbaum 1996:343)

perspektiver. Og da må man undersøke alvoret som ligger i dette, skriver han videre. Den stoiske tenkningen viser til en måte å undersøke dette alvorlige, men på en måte som likevel gir rom for livsglede. Det stoiske viser til en «disiplinering av begjæret etter ting som aldri vil tilfredsstill oss», skriver Nyeng (2010:99). Her er det en klar linje til asketiske idealer. Det asketiske som et positivt konsept (Hagman 2007:29), og som en rasjonell strategi som kan begrunne former for avholdenhet. Forskjellige former for avholdenhet (*performance*) gir en transformativ virkning i retning av å forandre noe i et menneske (Hagman 2007:29). Med et stoisk *ratio* som grunnlag kan det asketiske utvides – fordi askesen ikke finner sted uten et publikum – til å virke ut mot hele menneskeheten.

5.4. Avrunding

Det er uttrykt i den stoiske tenkningen at alt av verdi og alle midler til oppnåelsen av et verdig og godt menneskeliv vil være å finne i en selv (jf. kap. 5.2. s.59). En asketisk strategi kan tolkes som selve måten å lete dette frem på. Diskusjonen – i den stoiske filosofien – rundt lidenskap som motivasjon, er på samme måte å lete etter den mest konstruktive måten å forholde seg til seg selv i møte med verden på. Den stoiske tenkningen fordrer at ethvert menneske belyser sine faktiske behov og adresserer motivasjonen bak dem. Her er den stoiske filosofien sammenfallende med det asketiske. Men den stoiske holismen; en betoning av selvet som uløselig knyttet til og en virksom del av forskjellige former for fellesskap og mest fundamentalt som en del av et kosmopolitisk⁴⁰ fellesskap, er ikke tydelig artikulert i det asketiske. Her har den stoiske tenkningen potensiale til å utvide askesetenkningen ved å gjøre asketens "publikum" til hele menneskeheten.

Den stoiske tenkningen har et helhetlig syn som kanskje gjør en egen økologisk tenkemåte overflødig. For «stoikeren tenker om naturen i barnet, og naturen i dyrene, at den viser oss uttrykk for selvrespekt og sosial likhet (Nussbaum 1996:31 jf. kap. 5.2.). I tillegg til denne inkluderingen av barnets "naturlige"

⁴⁰ Kosmopolitisk : rekkevidden er alle mennesker i verden (Lysaker 2010:142)

premisser og dyrerikets iboende kvaliteter er en bevissthet rundt forholdet mellom materialistisk og ikke-materialistisk, og et fokus på å være «opplyst til stede i valgene man tar» (jf. kap. 5.3. :71) sentrale. Og fokuset er hele veien rettet mot idealet om et rettferdig og humant samfunn (Nussbaum 1996:319).

Askesen er en handlingsrettet respons på noe uønsket, men askesen som performance og derav en form for kommunikasjon skiller den fra den stoiske tenkningen. Den stoiske filosofien løfter frem et syn der selve levemåten er en skapende prosess for alle, og målet er uttrykt i "filosofien som terapi". Både det asketiske og stoisk filosofi er «closely bound up with a diagnosis of human difficulties and an intuitive conception of human flourishing» (Nussbaum 1996:485).

6. ASKESE OG KROPPEN

To live in a bodily way is to surrender to the body of the passions and let it take control over life. This is considered a lack of freedom of choice – to not be in control over one's life. (Hagman 2007:243)

6.1. Kropp, sjel og språkspill

Mennesket må ha et forhold til kroppen. Men det er ikke et uendelig antall mulige måter å forholde seg til den på, skriver Hagman (2007:80). Og nettopp dette er en viktig detalj i studier av askese som en aktivitet der kroppen spiller en sentral rolle; der kroppen skaper askesens horisont (Hagman 2007:80).

Forskjellige kombinasjoner av klassesetilhørighet, nasjonalitet, utdanning og kjønn, produserer forskjellig opplevelse av, og forhold til kroppen (Hagman 2007:79). Kroppen har en historie og den kan – med en konstruksjonistisk tilnærming – tolkes som berørt av dyptgripende makt- og kunnskapsstrukturer. Kroppen som innfiltrert i det historisk foranderlige og i samfunnets til en hver tid oppfatning av den. Den varierer ettersom hvilket språk vi bruker om den og hvilke symboler vi knytter til den (Hagman 2007:79). Kroppen er ikke kun en fysisk fast og derav ukomplisert størrelse. «It is not always clear what we mean with the body (...)» (Hagman 2007:80). Til en viss grad er opplevelsen av kroppen noe universelt, men den er også kontekstuell; tolket, fortalt og skapt (Hagman 2007:80).

En reduksjonistisk forklaring av kroppen er attraktiv, tenker Hagman (2007); det å omtale kroppen som noe vi har, og som det eneste vi i egentlig forstand har, er fristende fordi det forenkler. Men opplevelsen av "å ha" en kropp er ikke den eneste måten vi relaterer til opplevelsen av kroppen. Hagman eksemplifiserer :

When I feel the warmth of the sun on my face in the early days of spring, this is an experience of the sun shining on *me* rather than on *my body*. In such an instance, we do feel that the body is our person. On the other hand, when I hurt my self, as when I accidentally cut my skin while cooking, I would hardly describe it as a damage to my person, but a certain body part that is mine. (Hagman 2007:81)

Videre er det slik at en person som lider under en sykdom, gjerne vil føle at kroppen oppfører seg i opposisjon til en selv; personen (Hagman 2007:81). Når vi fryser er det ikke kun kroppen som fryser, men personen som *er* kald. Vi har en tendens til å – med utgangspunkt i språket – relatere til kroppen på to forskjellige måter. Ved å operere med en distinksjon mellom kroppen og en annen annen del av personen (sjelen, selvet, personligheten) skaper vi oss «a kind of model of how a person functions is created» (Hagman 2007:81). Et slikt syn; et syn som skiller mellom å ha en kropp og å være en kropp kan beskrives med forskjellige betoning, og med forskjellig teoretisk utgangspunkt.

Man skal være forsiktig med å formulere og stadfeste betydningen av en slik dobbelthet, skriver Hagman (2007:81). Distinksjonen brukes på mange forskjellige måter og er grunnfestet i sosiale konvensjoner formet av kultur, oppdragelse og den personlige historien (Hagman 2007:81). Denne problematikken blir enda tydeligere når – som i studier av kristne asketiske levemåter – konteksten er fremmedartet og langt tilbake i tid. Det som er viktig når man bruker en distinksjon mellom kroppen og en annen del av personen (psyken, sinnet, *nous*⁴¹), tenker Hagman, er å være bevisst at det er *en* måte å forklare hvordan en persons funksjoner er satt sammen og virker (Hagman 2007:81). En slik modell muliggjør en bestemt diskurs⁴².

I det følgende skal jeg se på to forskjellige beskrivelser av kroppen med henblikk på asketiske strategier. Den første fremstillingen er basert på Patricia Cox Millers *Dreaming the Body: An Aesthetics of the Body* (2002) hvor Cox Miller ved hjelp av Merlau-Pontys beskrivelse av to forskjellige former for persepsjon diskuterer hvordan kristne asketer i senantikken forklarte "den fullkomne kroppen". Deretter skal jeg diskutere synet på kroppen som del og helhet i den stoiske

⁴¹ *Nous* av gresk : fornuft (Lübcke 1993:317)

⁴² Diskurs : Habermas (1990 jf. Lysaker 2010) forklarer en diskurs som gjensidig akseptert argumentasjon (Lysaker 2010:167)

tenkningen. Dette med utgangspunkt i en stoisk forklaring av *pneuma*⁴³; livets pust. Til slutt vil jeg under avsnittet *Moderne sakralisering av selvet*, diskutere oppblomstringen av spiritualitet i det moderne og former for sakralisering av selvet i henhold til askese.

6.2. Å se fra ingensteder

Asceticism, that is, attempts to control the play of the body as signifier; it attempts to reimagine how the body can be read, and what it can say. (Cox Miller 2002:282)

Patricia Cox Miller (2002:283) hevder – i kontrast til Hagman (2007) og tanken om kroppen som askesens horisont - at det asketiske er et forsøk på å «abandon the horizon and see from nowhere» (Cox Miller 2002:283). Asketen beveger seg fra et partikulariserende syn gitt ved eksistensen av en (kroppslig) horisont, til et «abstracting view of the inference to wholeness» (Cox Miller 2002:283). Å slutte seg til et holistisk⁴⁴ syn med grunnlaget i en abstrakt synsvinkel.

Et negativt syn på kroppen; kroppen lest som et tegn på en menneskets vanskelige og ulykksalighet, eller et negativt syn der kroppen oppfattes som flyktig og sårbar overfor tiden, korresponderer ikke med tenkning rundt det kroppslige hos de tidlige kristne asketene i senantikken, skriver Cox Miller (2002:281). Synet Cox Miller beskriver hos disse asketene er grunnfestet i en dikotomi mellom en positiv sjel og en negativ kropp: « (...) A positive soul or mind housed in a negative body construed as a prison or a mechanistic object in space» (Cox Miller 2002:281). Disse kristne asketene ser kroppen som problematisk, ikke fordi den er en kropp, men fordi den ikke er en fullkommen kropp (Cox Miller 2002:282). En tendens til å imøtekomme kroppen med avsky og fortvilelse hos de tidlige kristne asketene er ikke grunnet kroppens materialitet eller likhet med det fysiske i verden, men fordi den blir lest som et tegn på en mangel; noe manglende som ikke bare er spirituetelt men også noe

⁴³ *Pneuma* : gresk for vindpust, luft, ånde, livsånd. 1. Den luft- og ildsubstans som former verden. 2. Luftig substans i legemet som er grunnlaget for de organiske prosessene. (Lübcke1993:346)

⁴⁴ Holisme : «den lære at helheder, el. visse helheder, er mer end summen av de enkelte dele» (Lübcke 1993:191)

fysisk (Cox Miller 2002:282). «The disfigured was figured as desirable» (Harpham⁴⁵ jf. Cox Miller 2002:282).

Den fullkomne kroppen innebærer en eksistens som opphever begrensningene gitt ved tid og rom (Cox Miller 2002:282). Asketene i den kristne antikken brukte gjerne lys-metaforer for å formidle hvordan dette fullkomne kommer til uttrykk. Metaforer der lys sammenlignet med sol eller lyn kommer til uttrykk i for eksempel en persons ansikt.

Metaphors of light as evocations of the true body were so useful because one cannot see light, just as one cannot see one's own body whole; the lightning flash in the face of a desert father marks the point of turning in what Brown⁴⁶ described as the perch between particularity and grandeur, in which foreground and background are dissolved in a change to the perceptual mode that suspends space and time in an inference of wholeness. (Cox Miller 2002:283)

Cox Miller berskriver denne strebenen etter en fullkommen kropp slik: «Urging the dim body toward the flash of its corporeal plenitude (...)» (Cox Miller 2002:282). Hun tenker denne måten å beskrive menneskekroppen på er en pendling mellom to former for visuell persepsjon som kan sammenlignes med to forskjellige syn på kroppen: et syn som fremhever kroppens svakhet og det partikulære, og et som fremhever kroppens blendene storslagenhet⁴⁷ (Cox Miller 2002:282). Dette synet kan ses i sammenheng med Merleau-Pontys beskrivelse av to former for visuell persepsjon. Wyschogrod⁴⁸ (1990) skriver om Merleau-Ponty :

He claims that two primary factors govern perceiving, first, the horizon factor, the idea that objects are not seen by themselves but are picked out against a background, and, second, the wholeness factor, the idea that each object is perceptually discriminated as a totality. (Wyschogrod 1990:16 jf. Cox Miller 2002:282)

⁴⁵ Harpham, Geoffrey Galt (1987:27) *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism* Chicago: University of Chicago Press (jf. Cox Miller 2002:296)

⁴⁶ Brown, Peter (1988:31) *The Body and Society: Men, Women, and sexual Renunciation in Early Christianity*. New York : Columbia University Press (jf. Cox Miller 2002:296)

⁴⁷ Oversatt fra Cox Miller (2002:282) : «(...) to views of the body: one that marks its dimness or particularity and the other its dazzle and grandeur.»

⁴⁸ Edith Wyschogrod (1990:16-19) *Saints and Postmodernism: Revisioning Moral Philosophy* Chicago: University of Chicago Press (jf. Cox Miller 2002:282)

Merleau-Ponty (jf. Cox Miller 2002) diskuterer disse to formene for visuell persepsjon ved å bruke følgende to eksempler:

1. **Horisont-perspektivet** : Nabohuset kan ses fra en bestemt vinkel, men det ville sett annerledes ut fra bredden av elven Seinen, eller fra et fly. Huset er gitt ved en bakgrunn som både plasserer og begrenser det; en visuell horisont som fremhever eller fordunkler og gjør at det kan skilles fra omkringliggende objekter.
2. **Et helhetlig perspektiv (wholeness factor)** : Huset ses ikke på bakgrunn av et romlig eller tidsbestemt perspektiv, men oppleves i et abstrakt helhetlig perspektiv. « The house is not given all at once, yet the observer claims to see the whole by an act of visual inference» (Cox Miller 2002:283).

Det helhetlige perspektivet korresponderer med det Cox Miller (og Merleau-Ponty) beskriver som «to see from nowhere» (Cox Miller 2002:283). Å se fra ingensteder. Asketens tilnærming til forestillingen om en fullkommen kropp er nettopp et forsøk på å se kroppen fra ingensteder (Cox Miller 2002:283) : «To give the body a totality by a paradoxical act of visual inference» (Cox Miller 2002:283). Paradoksal fordi asketen *er* kroppen han eller hun prøver å se.

The body is not an object like others because one cannot distance oneself from one's own body so that it can give itself as a totality. I myself am the body.

(Wyschogrod 1990:17 jf. Cox Miller 2002:283)

Å se fra ingensteder og implikasjonen av en tenkt helhet reflekterer et persepsjonens forsøk på å unndra seg kroppens begrensninger (Cox Miller 2002:283). En pendling mellom det partikulære og svake og det storslagne og transendente muliggjør og eliminerer kroppens problem i en mystisk asketisk tilnærming der en forening med Gud er målet (Cox Miller 2002:284). Dette synet korresponderer også med et dypøkologisk syn i henhold til Spinozas panenteisme⁴⁹. Og med Arne Næss sin mytopoetikk som gjør at «vi snakker litt lavere og beveger oss litt mer varsomt og ydmykt på ulike steder overfor våre medmennesker, medskapninger og jorden vårt hjem» (Haukeland 2008:318).

⁴⁹ Panenteisme : alt er i Gud (Lübcke 326) = det er noe av Gud i naturen og (Haukeland 2008:318)
«Classically, panentheism entails that the world is located within the divine, although God is more than the physical universe (Davies 2004:108)

6.3. Livets pust

Det som er levende er forskjellig fra det ikke-levende ved at det har en mye større strukturell og funksjonell kompleksitet (Graver 2009:20). Vi sier at en vedkubbe har en mer kompleks struktur enn aske, og vi sier at krystallen har en mer kompleks struktur enn sand, skriver Margaret R. Graver (2009:19). Videre sier vi at måten vedkubben og krystallen er organisert på har noe å gjøre med hvor mye energi som er lagret i objektet. Dette underbygger argumentet; «a living creature is better organized than a corpse: it is alive by virtue of a complex set of systems that work together harmoniously to maintain its life functions» (Graver 2009:19).

Pneuma i den stoiske tenkningen, er en blanding av ild og luft; to av de fire stoiske elementene ild, luft, vann og jord. Disse elementene er her ikke materielt eller kjemisk forstått som i dagens kultur, men forstått som deler av en materie karakterisert som – kanskje midlertidig - en av fire måter å differensiere forhold i verden på; varm, kald, tørr og våt (Graver 2009:225) For eksempel er alt som er varmt antatt å inneholde en viss mengde av elementet ild (Graver 2009:225). *Pneuma* er en blanding av ild og vann; en blanding som i den stoiske tenkningen antas å inneholde det en kropp trenger for å være levende; liv, persepsjon og frivillig handling (Graver 2009:19).

Det er først og fremst varmen i en materie – levende eller ikke levende - som forklarer materiens grad av strukturell og funksjonell kompleksitet (Graver 2009:19). Ild og luft har den likheten at de begge er "aktive" elementer i motsetning til de "passive" elementene vann og jord, men de står også i motsetning til hverandre som et varmt og et kaldt element. Det varme ses i sammenheng med en bevegelse utover og det kalde en bevegelse innover (Graver 2009:19) (en kald luft trekkes inn i lungene og en varm luft pustes ut). Kombinasjonen av disse to elementene representerer en spenning (*tonos*) som kommer til uttrykk i en utbalansering mellom de to og som varierer i intensitet «like the varying vibrations in the strings of a musical instrument» (Graver 2009:20). Både mennesker og gjenstander har *pneuma* og det er intensiteten i "vibrasjonen" som karakteriserer gjenstanden.

Det levende skiller seg fra det ikke levende ved at det levende har en større kompleksitet i struktur og funksjon – og dyr skiller seg fra planter ved en mer raffinert kroppsstruktur og at deres livsfunksjoner krever «a higher level of tention» (Graver 2009:20). Mennesket skiller seg fra planter og dyr ved at det for mennesket er mulig å ha et *pneuma* med så høy intensitet at dette blir opprettholdt selv etter personens død (Graver 2009:20). Dette er kun mulig for det fullkomne mennesket.

Menneskets intellektuelle kapasitet, metabolisme og vekst, form og farge, er alle aspekter som opprettholdes eller vedlikeholdes av et og samme *pneuma*. Bevegelsen innover og bevegelsen utover som konstituerer *tonos* virker i komplekse og overlappende mønstre (Graver 2009:20). *Pneuma* kan se ut som et aspekt som forener kropp og sinn og opphever den skarpe distingsjonen mellom disse. Til tross for dette er det i den stoiske tenkningen naturlig å tenke seg et skille mellom kroppen og sinnet. Men, for stoikerne, er sinnet ikke like beskjelet som vi gjerne tenker oss det i dag; sinnet er like mye et prosjekt for biologien som for psykologien (Graver 2009:21).

But our word "soul" suggests rather more in the way of theological or mystical implications than Stoic philosophers ment their term to convey. The Stoic *psuché*⁵⁰ is not a zone of miraculous possibility; it is as much subject to the laws of physics, and as accessible to scientific investigation, as everything else in the univers. (Graver 2009:21)

Pneuma virker på mange forskjellige måter i en person og ingen aspekter ved mennesket er uberørt av dette; enhver livsfunksjon og enhver fysisk karakteristikk er berørt av et iboende *pneuma* (Graver 2009:20). *Pneuma* er en skjør tekstur og en form for utånding - «an exhalation of the solid body» (Graver 2009:19) – som både blander seg med den fysiske kroppen, men også kan adskille seg fra den (Graver 2009:19). I den stoiske tenkningen er tanker og følelser antatt å kunne ta form i den fysiske materien og virke inn på kapasiteten til forandring i det fysiske. Graver (2009:34) forklarer betydningen om *pneuma*:

Meanwhile it is that same vital *pneuma* which sustains the modifications that constitute belief, decision, and action. It is no accident that speech emerges from the chest: the

⁵⁰ *Psuché*: «being composed of *pneuma*, serves as a vehicle for the divine fire». (Graver 2009:21)

thoughts expressed in speech actually reside there. In moments of excitement, then, when we feel the chest tighten and the breathing destabilize, the heart pound, the rush of heat to the face or cold to the extremities, what we are feeling is an event taking place at the core of our being. It is not a side effect of something going on in the brain but an alternation in the mind itself. (Graver 2009:34)

Dette synet på del og helhet i mennesket fører det kroppslige og det ikke-kroppslige sammen på en måte som løser opp en streng distinksjon mellom kropp og sjel, og muliggjør den stoiske holismen.

6.4. Kroppen som symbol og premissleverandør

The ego is ultimately derived from bodily sensations, chiefly from those springing from the surface of the body. It may thus be regarded as a mental projection of the surface of the body. (Freud⁵¹ jf. Wyschogrod:27)

Kroppen og sinnet står i et slags gjensidighetsforhold til hverandre, og betydningen av denne gjensidigheten er åpen for fortolkning. Askesen fremstår som med et spesielt forhold til kroppen; «it is the specific use of the body that sets asceticism apart from other forms of communication and transformation», skriver Hagman (2007:29). For å forstå asketiske teknikker som berører kroppen direkte - som faste og bønn - tenker Hagman det er konstruktivt å betrakte disse som symbolske handlinger. Og han tenker disse symbolske handlingene har stor likhet med ritualer. Den som gjennomgår et rituale forandres selv, samtidig som han eller hun kommuniserer et slags budskap til omgivelsene (performance) (Hagman 2007:250). For å forstå asketiske teknikker der kroppen står sentralt, er det en forutsetning å kjenne til disse teknikkenes opprinnelige kontekst, tenker Hagman (2007). For eksempel vil det å faste gi helt andre signaler i et samfunn der et måltid symboliserer fellesskap, enn i et samfunn der måltidene gjerne inntas i ensomhet.

Kroppen kan også leses som et symbol. St. Isaac (jf. Hagman 2007) snakker om kroppen på to forskjellige måter; dels i positive vendinger i tilknytning til bønn, og dels i negative vendinger når kroppen representerer svakheter hos

⁵¹ Sigmund Freud, *The Ego and the Id*:15-16 New York: W.W.Norton and Co (jf. Wyschogrod 2002:30)

mennesket som bør bekjempes (Hagman 2007:250). Hagman tenker denne dobbeltheten i talen om kroppen viser en bevisst bruk av kroppens kapasitet til å fungere som symbol (Hagman 2007:250). Med dette som grunnlag hevder Hagman at askesen ikke bygger på en ekstrem kropp-sjel dualisme, men på en bevissthet om at kroppens symbolske karakter påvirker vår måte å leve på, og vår forståelse av verden (Hagman 2007:250).

Et universelt og essensielt trekk ved kroppens måte å virke inn i menneskelivet på er *smerte*. Wyschogrod (2002) beskriver hvordan smerte virker inn - forandrer historien om kroppen - og frembringer proskriptive og preskriptive elementer:

The body as text, as a chain of signifiers that convey multiple messages decodable by the astute reader is a narrative body. Such a body tells its story, one of gender, social position, physical appearance, and the like. When actual or potential pain and death break in to this sphere of narration, they introduce proscriptive and prescriptive meaning. (Wyschogrod 2002:26)

Etikken er knyttet til kroppens «receptivity and the passivity of corporeality» skriver Wyschogrod (2002:27). Hun peker på at etikken gjerne er assosiert med moralske handlinger og overveielser som ligger bak dem, men hevder at etikken ikke kun kan leses som juridisk viten eller teorier om rettferdighet uten å knyttes opp mot kroppen (Wyschogrod 2002:27). Lidenskap, smerte eller frykten for døden er alle aspekter som preger våre lyster. «Pain challenges self-righteousness», skriver Wyschogrod (2002:27). Etikk og moral er ikke adskilt fra kroppen.

Smerten har et fysisk og et psykisk aspekt. Psykologisk smerte er den som er begrunnet i sosial urettferdighet, dødsfall og lignende forhold som berører, men ikke fysisk. Døden har også en fysisk og en psykisk side ved seg; det er en ufravikelig sannhet av vi alle skal - i fysisk forstand - oppleve å dø. En mental bearbeidelse av dette faktum er vi belemret med all den tid vi lever. Dette er i ytterste forstand kroppens fundamentale premiss for menneskelivet. Askesen kan også tolkes enten som en avstandstagen fra det dødelige og forgjengelige (samfunnet) eller en form for fellesskap med den kommende verden (etter døden) (Hagman 2007:250).

6.5. Selvet, kroppen og det hellige i det moderne

Otto Krogseth diskuterer i artikkelen *Det hellige i det moderne – refleksjoner omkring religion, identitet og modernitet* (1998:215) moderne hellighet og en sakralisering av selvet og kroppen i det moderne. Det hellige, skriver Krogseth, er gjerne uttrykt gjennom «symbolspråkets mangetydighet» (Krogseth 1998:198). I Durkheims (jf. Krogseth 1998) definisjon av det hellige er det hellig det som er «annerledes, adskilt, tabuisert – det som beskyttes gjennom forbud og grenser, det som ikke må krenkes eller vanæres, det som er farlig å komme for nært» (Krogseth 1998:198). For Durkheim er helligheten noe som «investeres eller påføres og ikke knyttes til iboende egenskaper» (Krogseth 1998:199). Durkheims syn kan kanskje være nyttig i tilnærmingen til hellighetsaspekter i moderne uttrykk for askese. Asketen som annerledes, adskilt og med et ønske om å investere selvet og kroppen i bestemte sammenhenger, kan begrunnes med bakgrunn i hellighetsaspekter. Askesen er jo også tolket i retning av å være et symbolspråk – som hos Hagman (2007). En religiøs asketisk tilnærming vil åpenbart berøre hellighetsaspekter, og en sekulær asketisk tilnærming vil med Durkheims definisjon - der hellighetserfaringens objekt er det sosiale og institusjonelle (Krogseth 1998:198) – kan også berøre hellige aspekter. Men i dagens moderne kontekst er det en tendens til at det er selvet eller kroppen vi fortryller, tenker Krogseth (1998). «Kanskje er det relevant å sondre mellom selvdyrkelsens to former: kroppens eller selvets sakralisering» (Krogseth 1998:216)

Kan hende er kroppen, i dyrkelsen av nakenheten som fascinosum eller i oppbyggelsen av den sterke kroppen som fremvisningsobjekt eller beskyttende forskansning, å forstå som den siste hellighetsskanse i en stadig mer avsakralisert og meningstom virkelighet. Kanskje er forankringen i selvet eller i egen kropp den siste identitetsforankringen etter fragmenteringen av alle «ytre» identifikasjoner. (Krogseth 1998:216)

Krogseth (1998) diskuterer i hvilken grad premissenene for religiøsitet eller spiritualitet i dagens (postmoderne⁵²) samfunn er basert på *kompensasjonsprosesser*. Han diskuterer oppblomstringen av nye former for religiøsitet og tegner et dobbelt perspektiv på moderne hellighet eller sakralisering; et avsakraliseringsperspektiv og et *kompenserende* resakraliseringsperspektiv (Krogseth 1998:215). Krogseths fokus på et kompenserende perspektiv kan diskuteres i lys av askese. Jeg har beskrevet moderne asketiske strategier som en form for kommunikasjon (performance) og som en reaksjon eller respons. Et transformativt perspektiv er sentralt slik jeg har beskrevet moderne askese. En respons er en aktiv handling (inne i mennesket eller ute i verden), mens en kompensasjon er en erstatning for noe som er ødelagt eller mangler.

Otto Krogseths kulturanalytiske betraktninger korresponderer kanskje med en transformativ og identitetsskapende tolkning av moderne askesestrategier, men å beskrive oppblomstringen av spiritualitet og religiøsitet i dag som rene kompensasjonsprosesser trekker mot en negativ tolkning av vår egen samtid. Krogseth – som Bauman (2006) - beskriver en postmoderne virkelighet som så belastende og så fullstendig uten (identitets-)forankring at kompenseringen (religiøsiteten) blir en ren overlevelsesstrategi:

Det å pleie eller terapeutisk utvikle sin kropp i narsissistisk tilbaketrekning kan være en slags siste overlevelsesstrategi – en siste regressiv satsing på de små «nærprosjektene» i en tid uten troverdige «fjernprosjekter» - uten identitetsforankring i tradisjoner, institusjoner eller felles fremtidsprosjekter. (Krogseth 1998:216)

Det er ikke helt sikkert at alle former for «narsissistisk tilbaketrekning» eller former for å «terapeutisk utvikle sin kropp» kan generaliseres til å passe Krogseths beskrivelser her. Kanskje er det slik at viktige tendenser (uttrykk for moderne askese og holistiske strømninger?) kan forsvinne i slike negative generaliseringer. Askese – før og nå – viser at det å dyrke selvet eller kroppen kan ha mange forskjellige utgangspunkt og betydninger.

⁵² Grunntendensene i moderniseringen er i følge Krogseth (1998) privatisering og individualisering som følge av pluraliserings- og differensieringsprosesser. (Krogseth 1998:215) Det postmoderne samfunnet er gjerne beskrevet som preget av disse – som hos Bauman 2006.

Askese er et verktøy; en *respons* og en livsinnstilling eller holdning. Som verktøy kan askesen rettes mot kroppen eller sosiale forhold og målet kan være å forbedre eller perfektionere, men i hovedsak er prosessen og målet sammenfallende. Askesen er "lett"; fleksibel og (selv)tilpasset individet. Moderne asketiske strategier kan passes inn i en postmoderne kontekst og fungere som respons og en kommunikasjonform i møte med forskjellige tendenser i det postmoderne samfunnet. Og eksistensialistiske filosofiske perspektiver passer fint inn i en postmoderne virkelighet, slik Krogseth (1998) beskriver den.

Hvis vi setter opp en distinksjon mellom religion som en sosial institusjon og religion som «personal inner transformation», skriver Valantasis (1998), ligger det asketiske nærmest den siste; askese som personlig indre transformasjon. En personlig indre transformasjon som i forskjellig grad kan være knyttet opp mot spirituelle aspekter. Det er kanskje mulig å bytte ut *kompensasjon* med *reaksjon og transformasjon*, og på den måten fjerne noe av brodden i Krogseths beskrivelser av postmoderne spiritualitet?

7. AVSLUTNING

7.1. Kritikk av askesebegrepet i en moderne kontekst

Sosiologen Gillian Lindt (2002:593) skriver om bruken av askesebegrepet i en moderne kontekst - «as an impulse in contemporary religious culture» (Lindt 2002:593) – men påpeker at det ikke er hensiktsmessig å ignorere ikke-religiøse manifestasjoner av det asketiske i kulturen. Lindt setter opp tre punkter i et forsøk på å karakterisere både askese i samtidsreligiøse sammenhenger og i det sekulære⁵³ :

1. Det fokuseres primært på negative verdier som stress, forsakelse, kontroll og disiplin, og sekundært – i mange tilfeller ikke i det hele tatt - vies det oppmerksomhet til gleden og det positive som kan assosieres med asketisk praksis.
2. Asketen blir gjerne vurdert – av den dominerende kulturen - som ”den andre”, og fungerer som en målestokk på hva den dominerende kulturen ikke er.
3. Den moderne asketen ser ut til å anta sin egen rolle som ”outsider” som eksotisk og med et alternativt syn på en allmen forståelse av den menneskelige psyke.

(Lindt 2002:594 Min oversettelse)

Lindt (2002:594) tenker det er interessant å merke seg at et moderne sekulært fokus på asketisk praksis tenderer til å redusere det asketiske til å bli et mål i seg selv, og ikke som i antikken - og i den stoiske tenkningen - alltid sett som et middel på veien mot et mål. Et utfall av dette er at det asketiske i en moderne sammenheng gjerne knyttes opp mot praksiser som blir vurdert som goder i seg selv (Lindt 2002:595). Trening av kroppen og forskjellige diettpraksiser er

⁵³ I en amerikansk kontekst : «asceticism reflected in American culture today» (Lindt 2002:594)

eksempler her. Nå nevner ikke Lindt økologiske motivasjoner som et mål askesen kan rettes mot – og jeg vil argumentere for at forskjellige diettpraksiser (jf. veganermat i kap.3. og 4.) kan rettes mot et mål større enn den fysiske kroppen. Og jeg vil hevde at behovet for aktiv refleksjon i utøvelsen av en slik økologisk motivert moderne askesestrategi også kan gi mening.

En annen kritikk Lindt (2002:595) setter ord på, er diskusjonen av askesen som universell. Er asketiske strategier relevant for "alle"? Det er et åpenbart sosiologisk poeng, skriver Lindt, at en økt differensiering i moderne samfunn aksentuerer betydningen av rase, etnisitet, kjønn, alder og religion som konstituerende for en personlig identitet. Med dette plasserer Lindt (2002:595) moderne asketisk praksis som en universell strategi under lupen. For Lindt er kritisk til enhver filosofi eller modell som forsvarer det asketiske som konstituerende for den gode moral, og som et paradigme aktuelt for alle mennesker (Lindt 2002:595). Men asketiske strategier behøver ikke være relevant for alle mennesker: «A specific ascetic mode of human living may, (...) be defined by some as truly good in itself, but it would not, by any means, at least in this modern consciousness, be seen as desirable for everyone» (Milhaven jf. Lindt 2002:595). For "alle" kan ikke stå i front og formidle nye tanker.

7.2. Metafysikk (og viljens frihet)

Når vi går fra empiriske undersøkelser til metafysikk, fortar vi en konsentrasjon», sier Løgstrup⁵⁴. Vi spør ikke ukritisk etter kunnskap og informasjon i hytt og vær, men vi bruker kunnskapen til å spørre etter de vilkårene som er slik at de danner grunnlaget for livet vårt. Sett under denne synsvinkelen rykker for eksempel tilliten inn i sentrum for oppmerksomheten, og vi noterer oss det eiendommelige trekket ved fenomener som tillit og barmhjertighet at de er ubetingede. Dermed er vi midt inne i de metafysiske betraktningene. (Christoffersen 1999:103)

Metafysikk er verken vitenskap eller religion (Christoffersen 1999). Fenomener som kun kan føles lider i dag under at de ikke faller inn under eller passer inn i vår systemtenkning på en rasjonell måte. Ingen vil si at følelser ikke er viktig –

⁵⁴ Løgstrup, Knut Eilert (1978) *Skapelse og tilintetgjørelse. Religionsfilosofiske betragtninger* (Metafysik 4). København (jf. Christoffersen 1999)

men samtidig blir det følte gjerne degradert til noe det er vanskelig å ta med i betraktningen når samfunnet organiseres. I metafysikken dreier det seg om tanke – ikke tro – sier Christoffersen (1999). «Det dreier seg om å tenke gjennom så klart og konsekvent som mulig hvilke livsvilkår vi har, og hvordan vi kan forholde oss til disse livsvilkårene» (Christoffersen 1999:103). Vitenskapen kan ikke alene kan ligge til grunn for et helhetssyn hva kunnskap og informasjon om mennesket og dets tilværelse angår. Tanker som berører forståelsen av vårt eget liv og tilværelsens grunnprinsipper kan føles uhåndgripelige, men uten at vi greier å få et grep om nettopp disse tankene vil vi ikke greie å nærme oss spørsmålet om hvordan å forholde seg på en konstruktiv måte til verden.

I våre dager er vi på mange måter kommet inn i en ond sirkel. Det eneste som teller er erobring, initiativ, konkurranse og prestasjon. Vi lever i en kultur som filtrerer fra alt som ikke kan legges inn under vårt herredømme. Derfor raserer vi den verden vi lever i.

(Christoffersen 1999:108)

«Derfor kunne sansingen ha virket som en motvekt til erobringen og minnet oss om at regnskog er mer enn fyringsved», sier Christoffersen videre. I moderne tid har metafysikken måttet vike plassen for den empiriske vitenskapen (Christoffersen 1999) – og kanskje er det slik at denne bevegelsen forårsaker at vi ofte ikke greier å formulere viktige synspunkter som angår vår opplevde oppfatning av livet og betingelsene for det. Vi er blitt så godt oppdratt i retning materialisme og målbare størrelser at tanker rundt fenomener som ikke kan måles blir igjen inne i oss.

7.3. Holistisk og følelsesbasert epistemologi⁵⁵

Det nye paradigmet kan kalles en holistisk verdensanskuelse, der verden oppfattes som et integrert hele i stedet for et en løsrevet samling deler. Det kan også kalles et økologisk syn hvis begrepet "økologisk" brukes i et langt bredere og dypere betydning enn det som er vanlig. (Capra⁵⁶ jf. Haukeland 2008:266)

«Jeg tenker, derfor er jeg» er med Descartes utgangspunktet for en kartesisk epistemologi⁵⁷ (Gebara 1999:62). Gebara skriver videre at denne erkjennelsesformen har ledet oss til å tenke om menneskelig kunnskap at den er begrenset til visse mekaniske prosesser som finner sted inne i oss - eller på et subjektivt plan - og at disse prosessene så virker ut mot den såkalt objektive verden (Gebara 1999:62). På basis av denne formen for subjektivitet legges grunnlaget for en vitenskapelig objektivitet, hevder Gebara (1999:62).

En holistisk epistemologi legger vekt på at vi ikke bare er deler av en større helhet, men at den større helheten også er en del av oss⁵⁸ (Gebara 1999:62). En holistisk epistemologi åpner opp for muligheten av å erkjenne det som kan erkjennes på forskjellige måter, skriver Gebara (1999:62). Holisme appellerer til et mangfold av mulige kognitive⁵⁹ innfallsvinkler som vi har i oss (Gebara 1999:62). Dette mangfoldet av mulige erkjennelsesformer kan ikke reduseres til en avgrenset rasjonell diskurs (Gebara 1999:63). Gebara - som skriver i lys av en kristen diskurs - tenker om en holistisk grunnholdning; «a holistic approach to theology opens the doors to the many-sided human experience of relating to the values that give meaning to our existence - values that could, in that sense, be called "sacred"» (Gebara 1999:63).

Å bringe inn det følte i spørsmålet om tilnærmingen til det erkjennelsesteoretiske, skriver Gebara (1999:63), er «likely to frighten even the most coolheaded philosophers» (Gebara 1999:63). Følelsene er assosiert med å la seg forføre; det involverer en lidenskapelig tilnærming til mennesker eller andre

⁵⁵ Epistemologi : erkjennelsesteori (Lübcke 1993:113)

⁵⁶ Fritjof Capra (1997) Hentet fra *Web of Life*, Anchor Books (jf. Haukeland 2008:266)

⁵⁷ Kartesisk epistemologi : troen på et skille mellom kropp og sinn (Bloom, P. (2004). *Descartes' Baby: how the science of child development explains what makes us human*. Basic Books)

⁵⁸ Her er det mulig Gebara sikter til holisme som samfunnsvitenskapelig teori der sosiale helheter er antatt selvstendige (autonome). Her skilles det mellom ontologisk og metodologisk holisme (Lübcke 1993:191).

⁵⁹ Kognitiv : det som angår eller involverer erkjennelse (Lübcke 1993:242)

forhold. Det følte assosieres med erotikk, til sansene og til responser som for eksempel det vi kaller "magefølelse", hevder Gebara (1999:63). Et poeng er her at følelsesbaserte og lidenskapelige relasjoner (til både personer og ting) fører til oppdagelsen av forhold som ellers ville gått oss hus forbi. Men å bringe disse aspektene på banen synliggjør samtidig umuligheten av å trekke en skarp linje mellom det objektive og det subjektive. Innfallsvinkelen åpner opp for følelsene som en kilde til erkjennelse heller enn å se det følte som «the dark side of reason», skriver Gebara (1999:63)

When it is cut off from the passion, allurements, yearning, charm, and wander that the universe's innumerable inhabitants inspire in us, human reason loses its vigor. What, after all, exactly is this reality we call reason? Is it possible to separate it out and make it something apart from our being, something superior, better, nobler? How would it survive all alone on its rational purity? (Gebara 1999:63)

7.4. Konklusjon

We are the extraordinary blend that is able to emphasize one aspect of itself at one time and another aspect at another time. (Gebara 1999:63)

Askese er en respons, og askesen kan være en respons på økologiske forhold. «Innsats for å endre samfunnet forutsetter en forestilling om målet for endringene», skriver Arne Næss (jf. Haukeland 2008:284). Og Bo Claesson (1998:136) tenker korresponderende at målet for endringene ikke kan formuleres uten å våge å se i øynene den konkrete virkeligheten slik den foreligger. For å kunne peke mot noe bedre, et godt samfunn, kreves en erkjennelse av den foreliggende virkeligheten (Claesson 1998:136) i tillegg til en forestilling av målet for endringene. Askese er en tenkemåte som bringer sammen disse to; en tenkemåte med rom for det genuine i møte med det foreliggende som peker mot noe nytt og fortrinnsvis bedre.

Jeg tenker dypøkologien, den feministiske teorien og den stoiske filosofien viser forskjellige motivasjoner for forestillingen av en endret virkelighet. Men det er også likhetstrekk. De tre tenkemåtene har alle en holistisk tilnærming, tanker om rettferdighet og ambisjoner om en "bedre verden". Og balanse – en form for

utbalansering - er diskutert i alle de tre tenkemåtene. Balanse mellom natur og kultur, kvinner og menn, nære og fjerne relasjoner; rettferdighet.

Hvis målet er en dyptgripende endring i menneskenes måte å forholde seg til verden og seg selv kan kanskje en fornyet interesse for allerede utarbeidete strategier – eller i det minste en erkjennelse av at det finnes gjennomtenkte alternativer – være av betydning. Mange vil hevde at det i dag er nødvendig å utarbeide nye strategier for en ny tid – og vi bør i arbeidet med disse ikke overse at mye av jobben kanskje allerede er gjort. Mange nye (økologiske) problematikker er forårsaket av de samme prosessene som virket i de antikke bysamfunnene for to tusen år siden. Mange store tenkere har diskutert – og diskuterer fremdeles – hva som konstituerer de gode fellesskapene og det gode liv. Svaret er ikke gitt, men vi må vurdere hva som er mest prekært å drøfte nå.

Jeg har i denne oppgaven diskutert på hvilke måter dypøkologi, feministisk teori og stoisk filosofi kan begrunne en økologisk motivert asketisk strategi og spurt om en slik strategi fremstår som rasjonell og er en gyldig – men radikal – måte å leve livet på. I lys av menneskeskapte klimaendringer kan alle disse tre tenkemåtene belyse viktige og til dels originale tankelinjer.

Askese – en "asketisk gramatikk" - fører sammen det nyttige, praktiske, moralske og det rent sansbare. Askesen åpner opp for at individet kan knytte flere aspekter opp mot en handling en nyttehensynet, men uten å være avhengig av å støtte seg til politiske diskurser, religiøse dogmer eller filosofiske teorier. Askesen er en gramatikk som artikulerer uten å sette premisser. Det er opp til hver enkelt å trekke seg tilbake for ikke å bli blendet av omgivelsene slik de foreligger og bli forledet til å miste egen genuinitet ut av syne.

Askesen kommuniserer en avstand til samfunnet og dets strukturer (Hagman 2007:250). Det asketiske livet kan tolkes som et rituale som strekker seg over hele livet, der asketen frigjør seg fra samfunnets verdensbilde og – i en form for tilbaketrekking - skaper sitt eget i henhold til en kommende verden. «Något av den kommende världen bryter in i denna världen, för att därmed skapa en gripbar bild av en annan möjlig värld» (Hagman 2007:251).

Tenk om vi kunne kombinere opplevelse og mening ved å arbeide for en bedre verden, og leve for å lære hva det vil si å være menneske. Tenk om vi visste at vi jobbet fordi det var viktig for andre, uten at vi selv døde av bekymring for våre ting. Ting som aldri ble bra nok, aldri nye nok, aldri nyttige nok, aldri virkelige. Tenk om vi kunne lære oss selv å leve litt enklere, litt riktigere, litt virkeligere (Erik Damman 1972 jf. Haukeland 2008:285).

LITTERATUR

- Apenes, Georg (2010) "Rett og plikt. Eller: "Bindeordet som ble vekk" " I : *Samfunnsviteren. Tidsskrift for Samfunnsvitere.* Nr. 3 : 4-5
- Arbesmann, R. (2003) "Asceticism". I : *New Catholic Encyclopedia*, 2end ed., bd.1. : 772-776. USA : Thomson, Gale
- Ariansen, Per (2003) *Miljøfilosofi. En innføring.* Oslo : Universitetsforlaget
- Bauman, Zygmunt (2009) *Does Ethics Have a Chance in a World of Consumers?* USA : Harvard University Press
- Bauman, Zygmunt (2006) *Flytende modernitet.* Oslo : Vidarforlaget
- Bauman, Zygmunt (2004) *Flydende kærlighet.* København : Hans Reitzels Forlag
- Beauvoir, Simone de (1992) *Det annet kjønn.* Oslo: Pax Forlag
- Blanchard, Scott W. (2001) "Petrarch and the Genealogy of Asceticism" I : *Journal of the History of Ideas.* Vol. 62, Nr. 3 s.401-423 University of Pennsylvania Press. Lastet ned 29/09/2010 fra URL : <http://www.jstor.org/pss/3654148>
- Christoffersen, Svein Aage (1999) *Etikk, eksistens og modernitet. Innføring i Løgstrups tenkning.* Oslo : Tano Aschehoug
- Christoffersen, Svein Aage (1995) "Etikken i vår holdning til naturen" I : Apollon. Forskningsmagasin fra Universitet i Oslo. Publisert 5/4/1995 Lastet ned 30/10/2010 fra URL : <http://www.apollon.uio.no/vis/art/1995/4-5/etikk>
- Claesson, Bo (1998) "Tro, tillit, verkelighet och arbete" I : *Vardags-kulturens teologi.* Falun : Bokförlaget Nya Doxa
- Corey, Gordon R. (1979) Review : "Soft Energy Paths: Toward a Durable Peace. By Amory Lovins" I : *Land Economics.* Vol. 55, nr. 3:417-426 Publisert av University of Wisconsin Press Lastet ned 30/10/2010 fra URL : <http://www.jstor.org/pss/3145916>
- Cox Miller, Patricia (2002) "Dreaming the Body: An Aesthetics of Asceticism" I : *Asceticism.* Vincent L. Wimbush og Richard Valantasis (red.) New York : Oxford University Press
- Davies, Paul (2004) "Teleology without Teleology: Purpose through Emergent Complexity" I : *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World.* Philip Clayton og Arthur Peacocke (red.) Michigan/Cambridge, U.K. : William B. Eerdmans Publishing Company

- Dewey, John (2000) "Konstruksjon og kritikk/utdanning og samfunnsforandring" I : *Utdanning til demokrati. Barnet, skolen og den nye pedagogikk. John Dewey i utvalg* : 233-261. Abstrakt Forlag
- Dimas, Panos (2004) "Platon" I : *Lærebok i filosofi- og vitenskapshistorie*. Per Ariansen, Inga Bostad, Steinar Mathisen og Øyvind Rabbås (red.) Oslo : Unipub AS
- Eliassen, Rønnaug (1992) Forord i *Det annet kjønn*. Oslo : Pax Forlag
- Everett, Eurus Larry og Furseth, Inger (2004) *Masteroppgaven. Hvordan begynne - og fullføre*. Oslo : Universitetsforlaget
- Fjellheim, Freddy (2008) "Ny våkenhet" I : *Nytt klima. Miljøkrisen i samfunnskritisk lys*. Arne Johan Vetlesen (red.) Oslo : Gyldendal Norsk Forlag AS
- Fox, Warwick (2007) "Deep ecology: A New Philosophy of our Time?" I : *Environmental Ethics. An Anthology*. Andrew Light og Holmes Rolston (red.) Singapore : Blackwell Publishing
- Gamlund, Espen (2006) "Har dypøkologien en fremtid?" Kronikk i morgenbladet Publisert 06. januar 2006. URL : <http://www.morgenbladet.no/apps/pbcs.dll/article?AID=/20060106/ODEBATT/101060023&SearchID=73268646639371>
- Gamlund, Espen. (2004) "Hvem har Moralsk Status i Naturen? Et Spinozistisk Argument." I : *Parabel – tidsskrift for filosofi- og vitenskapsteori* vol 7, nr. 2 : 41-68.
- Gaard, Greta og Gruen, Lori (2007) "Ecofeminism : Toward Global Justice and Planetary Health". I : *Environmental Ethics. An Anthology*. Andrew Light og Holmes Rolston (red.) Singapore : Blackwell Publishing
- Gebara, Ivone (1999) *Longing for running water. Ecofemination and liberation*. Minneapolis : Fortress Press
- Graver, Margaret R. (2009) *Stoicism and Emotion*. Chicago, London : The University of Chicago Press
- Griffin, David Ray (2004) "Panentheism: A Postmodern Revelation" I : *In Whom We Live and Move and Have Our Being. Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*. Philip Clayton og Arthur Peacocke (red.) Michigan/Cambridge, U.K. : William B. Eerdmans Publishing Company
- Hagman, Patrik (2008) *Understanding Asceticism. Body and Society in the Asceticism of St. Isaac of Nineveh*. Turku : Åbo Akademi
- Haraway, Donna J. (1991) "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective" I : *Simians, Cyborgs and Women*. Kap. 9:183-201 og 248-250. Free Associations Books
- Haukeland, Per Ingvar (2008) *Dyp glede. Med Arne Næss inn i dypøkologien*. Oslo : Flux forlag
- Havelin Rekdal, Elin (2008) "Toril Mois feminisme: i skjæringspunktet mellom fenomenologi og dagligspråksfilosofi" I : *Tidsskrift for kjønnsforskning*. Nr. 4 : 23-39

- Held, Virginia (2004) "Feministiske omveltninger av moralsk teori" I : *Exphil 2. Tekster i etikk*. Oslo : Unipub AS
- Hellum, Anne (2001) "Kjønn som drivkraft" I : *Nordic Journal of Human Rights* nr. 2 : 2-3, Universitetsforlaget
- Hessen, Dag Olav (2008) *Natur. Hva skal vi med den?* Oslo : Gyldendal Norsk Forlag
- Jakobsen, Siw Ellen (1998) "Et menneske – ikke bare en kvinne" Publisert lørdag 1.august 1998 Portrett av Toril Moi på forskning.no URL : <http://www.forskning.no/artikler/1998/1017754974.13>
- Johansen Arnegaard, Turid og Svarstad, Hanne (2006) "Kjønnsperspektiver på miljø og utvikling" I : *Samfunnsperspektiver på miljø og utvikling*. Tor A. Benjaminsen og Hanne Svarstad (red.) Oslo : Universitetsforlaget
- Kaelber, Walter O. (1987) "Asceticism". I : *The Encyclopedia of Religion*, bd.1. : 441-445. New York : Macmillan Publishing Company
- Kearney, Michael (1988) *World View*. California : Chandler & Sharp Publishers
- Kurtén, Tage (1998) "Ekologisk kris, religion och värden" I : *Vardags-kulturens teologi*. Falun : Bokförlaget Nya Doxa
- Krogseth, Otto (2007) "Religionsdefinisjonen – et problematisk prosjekt". I : *Religion – et vestlig fenomen? Om bruk og betydning av religionsbegrepet*. Sigurd Hjelde og Otto Krogseth (red.) Oslo : Gyldendal Norsk Forlag AS
- Krogseth, Otto (1998) "Det hellige i det moderne – refleksjoner omkring religion, identitet og modernitet" I : *Enhet i mangfold? 100 år med religionshistorie i Norge*. Inger Marie Ruud og Sigurd Hjelde (red.) Oslo : Tano Aschehoug
- Langhelle, Oluf (2006) "Bærekraftig utvikling" I : *Samfunnsperspektiver på miljø og utvikling*. Tor A. Benjaminsen og Hanne Svarstad (red.) Oslo : Universitetsforlaget
- Langvatn, Silje Aambø (2005) "Martha Nussbaums universalistiske feminisme" I : *Nytt Norsk Tidsskrift* nr. 4, Universitetsforlaget
- Leirvik, Oddbjørn (2007) *Religionspluralisme. Mangfold, konflikt og dialog i Norge*. Oslo : Pax Forlag A/S
- Lübcke, Poul (red.) (1993) *Filosofi leksikon*. Forsythia
- Lysaker, Odin (2010) "Menneskelivets kroppslige ukrenkelighet – en minimumsmoral for kosmopolitisk rettferdighet" I : *Rettferdighet*. Beatrice Halsaa og Anne Hellum (red.) Oslo : Universitetsforlaget
- Løgstrup, K. E. (1998) *Den etiske fordring*. København : Nordisk Forlag A.S.
- Malina, Bruce J. (2002) "Pain, Power, and Personhood: Ascetic Behavior in the Ancient Mediterranean" I : *Asceticism*. Vincent L. Wimbush og Richard Valantasis (red.) New York : Oxford University Press
- Merleau-Ponty, Maurice (1994) *Kroppens fenomenologi*. Oslo : Pax forlag A/S
- Milhaven, Giles J. (2002) "Asceticism and the Moral Good: A Tale of Two Pleasures" I : *Asceticism*. Vincent L. Wimbush og Richard Valantasis (red.) New York : Oxford University Press

- Moi, Toril (2002) *Hva er en kvinne?* Gjøvik : Gyldendal
- Mutz, Franz Xavier (2010) "Ascetical Theology". *The Catholic Encyclopedia*. Bd.14. New York : Robert Appleton Company, 1912. URL : <http://www.newadvent.org/cathen/14613a.htm>
- Nussbaum, Martha C. (1996) *The therapy of desire : theory and practice in Hellenistic ethics*. USA : Princeton University Press
- Nyeng, Frode (2010) *Nytelse*. Trondheim : Abstrakt forlag AS
- Næss, Arne (2007) "The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects" I : *Environmental Ethics. An Anthology*. Andrew Light og Holmes Rolston (red.) Singapore : Blackwell Publishing
- Næss, Arne med Haukland, Per Ivar (2005) *Livsfilosofi. Et personlig bidrag om følelser og fornuft*. Oslo : Universitetsforlaget
- O'Brien, Karen L. og Wolf, Johanna (2010) "A values-based approach to vulnerability and adaptation to climate change" I : *WIREs Climate Change* Vol. 1:232-242, John Wiley & Sons, Ltd
- O'Brien, Karen L. og Hochachka, Gail (2010) "Integral Adaptation to Climate Change" I : *Journal of Integral Theory and Practice*. Vol. 5, nr 1:89-102. Lastet ned 15/10/2010 fra URL: <http://www.sunypress.edu/p-5108-journal-of-integral-theory-and-practice.aspx>
- O'Brien, Karen L. (2009) "Values and the limits to adaptation" I : *Adapting to Climate Change. Thresholds, Values, Governance*. UK : Cambridge University Press
- O'Brien, Karen L., Hayward, Bronwyn, og Berkes, Fikret (2009) "Rethinking Social Contracts: Building Resilience in a Changing Climate". I : *Ecology and Society*. Vol. 14, nr. 2 : 12. Lastet ned 15/10/2010 fra URL : <http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss2/art12/>
- Olsen, Harald (2008) *Ørkenvind. Arven fra ørkenens fedre og mødre*. Finland : Verbum forlag
- Postholm, May Britt (2005) *Kvalitativ metode. En innføring med fokus på fenomenologi, etnografi og kasusstudier*. Oslo : Universitetsforlaget
- Rodman, Margareth C. (2003) "Empowering Place. Multilocality and Multivocality" I : *The Anthropology of Space and Place*. Low, S.M. og Lawrence-Zúñiga, D. (red.) Kap. 9 : 204-223. Blackwell
- Rønnow, Tarjei (2007) "Tradisjoner i endring: Religion som miljøvern og miljøvern som religion". I : *Religion – et vestlig fenomen? Om bruk og betydning av religionsbegrepet*. Sigurd Hjelde og Otto Krogseth (red.) Oslo : Gyldendal Norsk Forlag AS
- Salomonsen, Jone (2003) "Feminisme, kjønn og tolkning. Refleksjon over metodiske og teoretiske problem og program i studiet av feministisk liturgi og ritualiserende kvinner" I : *Norsk Teologisk Tidsskrift* nr. 2 : 59-88
- Schechner, Richard (2003) *Performance Theory*. Cornwall : Routledge

- Schweitzer, Albert (2002) *Ærefrykt for livet. Kulturhistoriske skrifter*. De norske Bokklubbene
- Solum, Øyvind (2009) "Om dypøkologi, selvrealisering og redselen for å være dum". Intervju med Arne Næss i magasinet *Visjon*, nettutgaven. Publisert 22.05.2009. URL :
<http://www.altnett.no/Magasinet/12801>
- Valantasis, Richard (2005) *Centuries of Holyness. Ancient Spirituality Refracted for a Postmodern Age*. USA : Continuum
- Valantasis, Richard (1995) "Constructions of Power in Asceticism" I : *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 63, Nr. 4 : 775-821 Oxford University Press. Lastet ned 09/10/2010 fra URL :
<http://www.jstor.org/stable/1465468?origin=JSTOR-pdf>
- Warren, Karen J. og Cheney, Jim (2007) "Ecological Feminism and Ecosystem Ecology" I : *Environmental Ethics. An Anthology*. Andrew Light og Holmes Rolston (red.) Singapore : Blackwell Publishing
- Van Ness, Peter H. (2002) "Asceticism in Philosophical and Cultural-Critical Perspective" I : *Asceticism*. Vincent L. Wimbush og Richard Valantasis (red.) New York : Oxford University Press
- Vetlesen, Arne Johan (2008) "Naturesyn, teknologi og miljøkrise – utfordringer for en miljøetikk." I : *Nytt klima. Miljøkrisen i samfunnskritisk lys*. Arne Johan Vetlesen (red.) Slovakia : Gyldendal
- Ware, Kallistos (2002) "The Way of the Ascetics: Negative or Affirmative? I : *Asceticism*. Vincent L. Wimbush og Richard Valantasis (red.) New York : Oxford University Press
- Wiestad, Else (2007) "Romlig selv – med vekt på kjønn og lokalisering" I : *Norsk filosofisk tidsskrift* vol. 42, nr. 4, s 289-300 Universitetsforlaget
- Wiestad, Else (2004) "Kjønn frihet og rasjonalitet" I : *Lærebok i filosofi- og vitenskapshistorie*. Otta : Unipub AS
- Wilber, Ken (2007) *Integral Spirituality. A Startling New Role for Religion in the Modern and Postmodern World*. Boston & London : Integral Books
- Wilken, Rowan (2005) "From Stabilitas Loci to Mobilitas Loci: Networked Mobility and the Transformation of Place" I : *The Fibreculture Journal* nr. 6 : *Mobility*
- Wimbush, Vincent L. Og Valantasis, Richard (red.) (1998) *Asceticism*. Gay L. Byron og William S. Love (ass. red.) New York : Oxford University Press
- Wimbush, Vincent L. (1987) *Paul. The Wordly Ascetic. Response to the World and Self-Understanding according to 1 Corinthians 7*. USA : Mercer University Press, Macon GA
- Wright, Henry Wilkes (1901) "The Truth in Ascetic Theories of Morality" I : *The Philosophical Review*, Vol.10, Nr.6 : 601-618. Duke University Press. Lastet ned 29/09/2010 fra URL:
<http://www.jstor.org/pss/2176217>

Wyschogrod, Edith (2002) "The Howl of Oedipus, the Cry of Héloïse: From Asceticism to Postmodern Ethics" I : *Asceticism*. Vincent L. Wimbush og Richard Valantasis (red.) New York : Oxford University Press

Quinn, Philip L. (1998) "Asceticism" I : *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. E. Craig (red.) Lastet ned 01/10/2010 fra URL: <http://www.rep.routledge.com/article/L006>

Internett

Ariadne, Kunnskapsbase for kulturfagene ved Universitetet i Oslo : "Stoisismen" Lastet ned 1/11/2010 fra URL :

<http://www.intermedia.uio.no/ariadne/idehistorie/idehistoriske-epoker/oldtiden/stoisismen?searchterm=stoisk>

Caplex, Cappelens leksikon, nettutgaven : "Situert" Lastet ned 31/10/2010 fra URL : <http://www.caplex.no/Web/ArticleView.aspx?id=9332166>

Encyclopedia Britannica. URL :

<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/37864/asceticism>

Store Norske Leksikon, nettutgaven : "Kosmopolitisme" Lastet ned 1/11/2010 fra URL : <http://www.snø.no/kosmopolitisme>

University of Rochester : Universitetets hjemmesider. "Self-Determination Theory" Lastet ned 28/10/2010 fra URL :

<http://www.psych.rochester.edu/SDT/>

