

Filosofiske samtaler med innsatte i fengsel

En fordypning i samtalens form og innhold

Marianne Frøystad Walderhaug



Avhandling for graden philosophiae doctor (ph.d.)
ved Universitetet i Bergen

2018

Dato for disputas: 19.01.2018

© Copyright Marianne Frøystad Walderhaug

Materialet i denne publikasjonen er omfattet av åndsverkslovens bestemmelser.

År: 2018

Tittel: Filosofiske samtaler med innsatte i fengsel.
En fordypning i samtalens form og innhold.

Navn: Marianne Frøystad Walderhaug

Trykk: Skipnes Kommunikasjon / Universitetet i Bergen

Forord

Dette doktorgradsprosjektet ble gjort mulig gjennom støtte fra Kriminalomsorgen region vest og Institutt for filosofi og førstesemesterstudier ved Universitetet i Bergen, og jeg er svært takknemlig for denne muligheten til å fordype meg i et fagfelt jeg anser som spennende og viktig. Det er ingen selvfølge med fast ansatt filosof i kriminalomsorgen, og jeg er derfor glad for å kunne sette fokus på filosofiske samtaler med innsatte.

I denne sammenheng vil jeg først og fremst takke Kriminalomsorgen region vest, spesielt regiondirektør Per Sigurd Våge og assisterende regiondirektør Leif Waage, som gjennom sin interesse for forskning i kriminalomsorgen har gjort dette mulig, og jeg takker for den frihet som er gitt meg til å gjøre et selvstendig arbeid. I min stilling som fast ansatt filosof ved Bjørgvin fengsel har jeg fått bruke deler av min arbeidstid til å jobbe med denne avhandlingen, og jeg vil også takke fengselsleder Ørjan Fond ved Bjørgvin fengsel for rausheten og støtten han har gitt meg i arbeidet med prosjektet.

Jeg vil også takke Institutt for filosofi og førstesemesterstudier ved Universitetet i Bergen, som stilte seg åpen for dette prosjektet og tok meg inn som stipendiat i filosofi. Institutt for filosofi og førstesemesterstudier har bidratt med veiledning og inkludert meg i aktivitetene ved instituttet, og det har vært viktig for meg å være tilknyttet et fagmiljø i filosofi under mitt arbeid med avhandlingen.

Når det gjelder fagmiljø, har jeg fulgt forskerutdanningen ved Det humanistiske fakultet, og vært en del av gruppen Moderne filosofi ved Institutt for filosofi og førstesemesterstudier. Mine hovedveiledere har vært professor i filosofi Bjørn Holgernes og førsteamanuensis i filosofi Anne Granberg, begge ved instituttet, og Anders Lindseth har vært min biveileder, som nå er emeritus ved Nord Universitet.

Tusen takk!

I arbeidet med denne avhandlingen har jeg lært mye, blitt utfordret og fått viktig støtte, og jeg vil rette en takk til de personene som har bidratt med verdifulle innspill og vært viktige for meg på veien.

Aller først vil jeg takke de innsatte som har gitt meg tillatelse til å bruke våre samtaler. Disse samtalene er selve fundamentet i mitt prosjekt, og jeg er ydmyk og takknemlig for den tillit og lærdom de har gitt meg som samtalepartnere. Tusen takk!

Anne Granberg, min hovedveileder, har spesielt vært viktig de siste årene av prosjektet, og har bidratt med innsiktsfulle og kritiske innspill som har inspirert meg, gitt meg hodebry og ført meg mot nye manusutkast. Hun har utfordret meg til å være tydelig på hva prosjektet handler om, gjort meg oppmerksom på temaer og begreper jeg selv har tatt for gitt eller ikke sett selv, og slik har hun hjulpet meg å drive prosjektet fremover. Bjørn Holgernes, som først var min hovedveileder, kom med verdifulle innspill og støtte i den første tiden av prosjektet, og det var en stor sorg for meg og filosofi som fagfelt da han gikk bort i 2013. Anders Lindseth, som har vært min biveileder gjennom hele perioden, har vært spesielt viktig i prosessen med å skrive ut samtalene og finne en form for avhandlingen, og hans tro på prosjektet fra starten av har også vært svært betydningsfullt for meg. Tusen takk for verdifulle innspill og støtte til mine kloke og betydningsfulle veiledere!

Vigdis Hareide, min kunstnerkollega i Bjørgvin fengsel og gode venninne, har gjennom årene vært en av mine viktigste samtalepartnere om filosofi i fengsel, og i samtalene med henne har jeg utviklet ideer og fått satt ord på mine erfaringer. Vigdis har også lest min avhandling underveis og kommet med innspill, og jeg er takknemlig for å ha en så tenkende, modig og kunnskapsrik kollega og venn. Tusen takk Vigdis! Så vil jeg si tusen takk til Lindy Andersen og Kjetil Hjørnevik, som også er viktige kollegaer og samtalepartnere i Bjørgvin fengsel, og som har deltatt i reflekterende samtale og slik også bidratt i prosjektet. Begge har også kommet med innspill og refleksjoner på manuset underveis, noe som har vært til inspirasjon og støtte. Når det gjelder Bjørgvin fengsel, setter jeg stor pris på mine kollegaer innenfor de ulike faggruppene, og det er lærerikt og spennende å jobbe innenfor et tverrfaglig arbeidsmiljø. Tusen takk for all støtte, inspirasjon og kunnskap dere gir!

Jeg vil også takke mine filosofisk praksis-kollegaer Andreas Ribe, Guro Hansen Helskog og Michael Weiss, som har bidratt med verdifull kunnskap, refleksjoner og støtte. Videre vil jeg takke mine kollegaer fra Institutt for filosofi og førstesemesterstudier Lars Fredrik Svendsen og Hans Marius Hansteen, og Rasmus T. Slaattelid ved Senter for Vitenskapsteori, som alle har lest deler av min avhandling og gitt meg verdifulle tilbakemeldinger. Jeg vil også nok en gang takke Leif Waage, både for å ha lest deler av min avhandling og for en inspirerende samtale rundt de tankene han gjorde seg, og jeg er også veldig takknemlig for den viktige støtten han har gitt meg i utfordringer vi har møtt på underveis i prosjektet. Jeg vil også takke Kristian Mjåland for hjelpsomme tilbakemeldinger på mine metoderefleksjoner. Jeg har satt stor pris på alle som har tatt seg tid til å lese deler av manuset i avhandlingens ulike prosesser, og de ulike innspillene og refleksjonene jeg har fått har bidratt til å løfte avhandlingen til det ferdige resultatet. Tusen takk for viktige faglige innspill!

Mine gode venner Janne Sund, Cecilie Mjølhus Haaland og John Kåre Hoversholm fortjener også en stor takk, Janne for lesing av manuset underveis og tallrike samtaler om filosofisk samtale og begreper jeg har vært opptatt av under arbeidet med avhandlingen, Cecilie for korrekturlesning, og John Kåre for mange inspirerende samtaler om filosofi i fengsel. Jeg vil også takke min søster Kathrine W. Sæther og min svoger Stig-Ove Sæther for hjelpen til det datatekniske, og for at de alltid stiller opp når jeg trenger dem. Så vil jeg takke min fantastiske familie og mine gode venner, som har trodd på prosjektet og vært viktige støttespillere underveis, og spesielt vil jeg takke mamma og pappa for den raushet og omsorg de alltid viser meg. Tusen takk for støtten dere har gitt og for entusiasmen dere har vist!

Til slutt vil jeg takke min tøffeste kritiker, inspirerende samtalepartner og kunnskapskilde, min samboer Harald Åsaune, som har lyttet til meg, utfordret meg, støttet meg og vist stor tålmodighet gjennom de årene jeg har jobbet med prosjektet. Du er ikke bare mannen i mitt liv, men også verdifull og viktig som kollega og fagperson. Tusen takk for at du er den du er!

Abstract

Philosophical dialogues with inmates in prison – a study in the form and content of the dialogue

Since 2006 I have engaged in philosophical dialogues with inmates in Bjørgvin prison in Bergen, and these experiences form the foundation for my reflections in this thesis.

In part one of this thesis I try to grasp the premises of a successful philosophical dialogue. I start by explaining some key concepts in philosophical practice, and then I discuss different views on goals and methods, where I also address the debate on the relationship between philosophical practice and therapy, and diverging views on training in philosophical practice. An important point emerging from these discussions is that philosophical practice, as a discipline, has to approach professional discussions from an open and self-critical standpoint, rather than with prejudices, which is sometimes the case.

Following my account of the internal methodological discussions within the field of philosophical practice, I present my own concepts – ‘attentive equality’ (tilstedeaværende likeverd), ‘dialogical openness’ (dialogisk åpenet) og ‘polyfonic patience’ (polyfonisk tålmodighet). These are concepts that aim to describe the essential traits of what I consider to be a genuine philosophical attitude. These concepts are developed on the basis of, on the one hand, my practical experience as a prison philosopher, and on the other, a dialogue with theories within the field of philosophical practice. In explicating these concepts I draw on concrete philosophical dialogues in prison, not in order to give a recipe for how philosophical conversations should take place, but to highlight what I call ‘philosophical elements’, which as I see it, is all about the attitude and relation between the philosopher and his/her guest, (*how* they approach other) and their *attitude* towards the topic (*how* they approach the issue/the thinking process). In other words: What must be present for a dialogue to achieve a philosophical character and what distinguishes philosophical conversations from other kinds of dialogues? An important point in my reflections is that philosophical thinking must be considered a goal in itself; because it is here – in the open, exploratory and critical attitude – the value of the philosophical reflection is found. Another point is that the philosopher must also be prepared to acknowledge and meet the guest as an equal and independent thinker.

Finally, and in dialogue with Arendt’s philosophy about thinking and judgment, I reflect on ethical and existential aspects of philosophical dialogue. Here I highlight how possible (and

desired) (side) effects of philosophical dialogues are related to the activity of engaging in philosophical thinking as such.

Part two of the thesis focuses on the content of my prison dialogues. Self-reflection often leads us to existential issues, and I have therefore had the opportunity to learn about the criminals and their world. My meetings with them have raised questions about their experiences of freedom and unfreedom, and I have approached the criminals and their life stories through a dilemma I have called: 'When freedom becomes unfreedom'. There are especially two things that have concerned me here: First of all, what we may call the 'criminal way of being', i.e. ways of thinking and attitudes, and the discrepancies that come to light when these are subjected to scrutiny in philosophical dialogues. Secondly, that what may appear as the obvious 'right choice' from an outsider's perspective (as in the choice between a criminal career or school and work), from the criminals' point of view may seem extremely demanding and even impossible.

In my attempt to understand the criminals' experiences from an existential viewpoint, my readings of their stories lead me to what I have called 'the criminal attitude to freedom'; an attitude that characterized the criminals' way of being. As freedom became a key term in my reflections, traditional understandings of freedom and responsibility became an issue, and I got into a discussion where I reflect upon different outside perspectives on criminals. The question that emerged here was: What does it mean to be an individual with freedom and responsibility? A question which led me to Kierkegaard's *Either-Or*, which problematize freedom and unfreedom in the light of two fundamentally different attitudes. While what I have called "the criminal attitude" does not immediately fit any of the two attitudes (the aesthetic and the ethical) that Kierkegaard talks about, his claim that the aesthetic attitude to freedom will lead to unfreedom resonated with the existential dilemmas experienced by many of my guests. The question then became: Why did the criminals seem to experience the same dilemma as the aesthete, even though their attitude is not identical to that of Kierkegaard's aesthete? Here I found a third attitude described by Kierkegaard – that of the philistine – useful, and to some extent representative for certain aspects of 'the criminal way of thinking'.

An important point in my philosophical project is that if experiences of freedom and unfreedom are about perspectives, then our attitude determines what we experience as freedom and unfreedom.

Innholdsfortegnelse

FORORD	3
TUSEN TAKK!	4
ABSTRACT	6
INNLEDNING.....	13
DEL 1: HVA ER DET SOM GJØR EN FILOSOFISK SAMTALE VELLYKKET?	18
DEL 2: HVA STÅR PÅ SPILL I DE KRIMINELLES EKSISTENSIELLE ERFARINGER?	20
NOEN REFLEKSJONER OG AVKLARINGER KNYTTET TIL MITT EMPIRISKE MATERIALE.....	23
MITT MØTE MED DE INNSATTE – EN REDEGJØRELSE FOR OG BETRAKTNINGER RUNDT MITT EMPIRISKE UTGANGSPUNKT	24
<i>Filosofiske samtaler</i>	24
<i>Reflekterende samtaler</i>	24
<i>Filosofisk samtale sett i lys av det kvalitative forskningsintervjuet</i>	25
<i>Datamaterialet – i dynamisk samspill med de innsatte</i>	26
<i>Utvalg av samtaler – og hvorfor jeg har tatt de valgene jeg har tatt</i>	27
DE INNSATTE SOM HISTORIEFORTELLERE AV EGNE ERFARINGER	29
MIN TILNÆRMING TIL MINE SAMTALENOTATER – SELVREFLEKSJON SOM METODE FOR Å LÆRE OM EGEN PRAKSIS	31
Å VÆRE FILOSOF I ET EMPIRISKE FELT – PROBLEMSTILLINGER KNYTTET TIL MIN FORSKERPOSISJON, FORSKERROLLE OG TILGANG TIL INNSATTE	33
AVSLUTNING	38
DEL 1: TEORI OM FILOSOFISK PRAKSIS.....	41
A: SENTRALE BEGREPER OG DEBATTER I FILOSOFISK PRAKSIS.....	42
1. SENTRALE BEGREPER I TRADISJONEN ETTER ACHENBACH	45
1.1 'LEBENSKÖNNERSCHAFT' – EN DYDSFILOSOFISK HOLDNING TIL FILOSOFISK PRAKSIS	45
1.2 'WORLDVIEW-INTERPRETATION' – FILOSOFISK KART OVER EGET LIV	47
1.3 'BERØRT IKKE-VITEN' – Å SKAPE ROM FOR UNDRING GJENNOM OPPMERKSOMHETEN	49
1.4 'UNDRINGSFELLESKAP' – UNDRING SOM STILLHET OG NÆRHET	51
1.5 UNDRING SOM HOLDNING OG UNDRING SOM STEMNING – TO ULIKE FENOMENER I ETT BEGREP	54
1.6 DET SYMMETRISKE FORHOLD MELLOM GJEST OG FILOSOF – ET FILOSOFISK LIKEVERDIGHETSIDEAL?	60
1.7 BEGREPER UNDER DEBATT	64
2. ET KRITISK BLIKK PÅ DEN INTERNE METODEDEBATTEN	66
2.1 FILOSOFISK PRAKSIS I TRADISJONEN ETTER ACHENBACH – 'IKKE-METODE METODEN'	67
2.2 NOEN KRITISKE BETRAKTNINGER OM BEGREPENE 'IKKE-METODE METODE' OG 'ÅPEN SAMTALE'	70
2.3 LOU MARINOFF – EN TERAPEUTISK TILNÆRMING I FILOSOFISK PRAKSIS	73
2.4 OSCAR BRENIFIER – FILOSOFISK PRAKSIS SOM KONFRONTASJON	79
2.5 ET (U)FILOSOFISK SOLOLØP?	86
B: DEBATTEN OM DEBATTEN	90
3. EN NY BEVISSTHET RUNDT EGNE MÅL OG METODER.....	92
3.1 'DIALOGISKE' OG 'MONOLOGISKE' METODER – ET FORSØK PÅ METODEREFLEKSJONER I FILOSOFISK PRAKSIS	95

3.2 MULIGHETER OG BEGRENSNINGER VED LINDSETHS METODEBEGREPER.....	100
4. DET FILOSOFISKE TERAPIBEGREPET – SETT FRA ET FILOSOFISK STÅSTED	103
4.1 FILOSOFISK PRAKSIS SOM ET IKKE-TERAPEUTISK LEDD I REHABILITERINGSPROSESSER	103
4.2 Å FORSTÅ SEG SELV OG SIN PRAKSIS – FRA ET DIALOGISK-FILOSOFISK STÅSTED.....	108
5. NOEN SYNSPUNKTER PÅ SKOLERING OG KOMPETANSE I FILOSOFISK PRAKSIS	112
5.1 HVILKEN KOMPETANSE BØR EN FILOSOFISK PRAKTIKER HA OG HVORDAN SKOLERES MAN TIL DENNE?	112
5.2 DEN 'PROFESJONELLE' FILOSOF I PRAKSISFELTET	121
5.3 Å TA FAGFILOSOFIEN PÅ ALVOR	129
5.4 FILOSOFISK HÅNDVERK – KUNSTEN Å TENKE FRA EN ÅPEN HOLDNING	132
C: FILOSOFISKE SAMTALER – KLARGJØRING OG UTDYPING AV ERFARING.....	136
6. FILOSOFISKE SAMTALER I FENGSEL – TRE ULIKE INNFALLSVINKLER.....	136
6.1 VAUGHANA FEARY – EN ENDRINGSORIENTERT HOLDNING TIL INNSATTE	136
6.2 BRUNE OG GRONKE – FILOSOFISK TENKNING SOM ET MÅL I SEG SELV	140
6.3 KRISTINE SZIFRIS – PERSPEKTIVUTVIDELSE GJENNOM UTFORSKENDE SPØRSMÅL.....	144
7. Å VÆRE FILOSOF I ET FENGSEL – NOEN SELVKRITISKE BEMERKNINGER RUNDT MIN ROLLE	148
7.1 MÅL OG FORVENTNINGER – FRA KRIMINALOMSORGEN OG INNSATTE.....	148
7.2 ANGÅENDE METODEDEBATTEN I FILOSOFISK PRAKSIS	151
7.3 OM Å KOMME I DIALOG MED DE INNSATTE	153
7.4 FLERSIDIGE MOTIVER OG GJENSIDIG TILLIT.....	154
7.5 REFLEKSJONER RUNDT MIN EGEN HOLDNING OG MINE FREMGANGSMÅTER I FILOSOFISK PRAKSIS.....	157
7.6 NOEN UTFORDRINGER KNYTTET TIL DET Å SKRIVE OM EGEN PRAKSIS	160
8. FILOSOFISK ELEMENT NR. 1: TILSTEDEVÆRENDE LIKEVERD – Å HENVENDE SEG MOT EN FELLES SAK FRA TO SELVSTENDIGE STÅSTEDER	163
8.1 TILSTEDEVÆRENDE LIKEVERD – Å BLI SETT OG HØRT SOM EN SELVSTENDIG PERSON	166
8.2 FILOSOFISKE FALLGRUVER – NÅR FØLELSER OG FORDOMMER SKAPER SNUBLETRÅDER	170
8.3 FILOSOFISK TILSTEDEVÆRELSE – Å LA SEG BERØRE PÅ PERSONLIG VIS.....	176
8.4 FILOSOFISK ASYMMETRI I ET LIKEVERDIG MØTE.....	179
9. FILOSOFISK ELEMENT NR. 2: DIALOGISK ÅPENHET – Å TENKE FRA EN FILOSOFISK HOLDNING	190
9.1 PÅ SPORET AV DET GENUINE FILOSOFISKE MØTET – Å VÆRE I ET MØTE KONTRA Å HA EN ERFARING... ..	193
9.2 Å SETTE SEG SELV PÅ SPILL	199
9.3 EN KRITISK HOLDNING TIL VÅRE 'SANNHETER' OG PERSPEKTIVER – FILOSOFISK SELVBEVISSTHET	206
9.4 FILOSOFISK PRAKSIS SETT I LYS AV NIETZSCHES SANNHETSKRITIKK.....	212
9.5 Å VÅGE Å FAMLE I DET FILOSOFISKE MØTET	215
9.6 U-FILOSOFISKE PROSJEKTER – NOEN REFLEKSJONER RUNDT 'MONOLOGISKE MENINGSUTVEKSLINGER'	222
9.7 Å FREMTRE FOR SEG SELV FRA NYE STÅSTED – ET FILOSOFISK VALG	226
9.8 UKJENT KURS PÅ UKJENT FARVANN.....	232
10. FILOSOFISKE ELEMENT NR. 3: POLYFONISK TÅLMODIGHET – KUNSTEN Å DVELE VED MANGFOLDET AV STEMME OG PERSPEKTIVER	234
10.1 Å DVELE VED DET SOM ENNÅ IKKE HAR KOMMET TIL ORDE	235
10.2 FILOSOFISK TENKNING SOM KREATIV AKTIVITET	240

10.3 FILOSOFISKE BLINDSPOR – HASTVERK OG MÅLSTYRING INNENFOR TRANGSYNTE TANKESPOR.....	247
10.4 TINDEBESTIGERENS FILOSOFISKE NÆRVÆR	254
11. ETISKE OG EKSISTENSIELLE ASPEKTER VED FILOSOFISK SAMTALE.....	256
11.1 FILOSOFISK TENKNING – EN AKTIVITET SOM SETTER DEN ENKELTE I DIALOG MED SEG SELV	259
11.1.1 <i>Doxa – å være i et sannferdig forhold med seg selv</i>	259
11.1.2 <i>Forbindelsen mellom tenkning og samvittighet</i>	262
11.2 TENKNINGENS PÅVIRKNING PÅ VÅRE DOMMER	267
11.2.1 <i>Dømmekraft – å tenke selvstendig i et samfunn med andre</i>	267
11.2.2 <i>Den utvidede tenkemåte – å tenke fra en polyfonisk tålmodighet</i>	271
11.3 FORBINDELSEN MELLOM TENKNING OG DØMMEKRAFT – EVNEN TIL Å VURDERE RETT OG GALT FRA ET INNSIDEPERSPEKTIV	273
11.4 ETISK OG EKSISTENSIELL BEVISSTHET GJENNOM INNSIKT OG UTVIDET DØMMEKRAFT	277
DEL 2: TEORI I FILOSOFISK PRAKSIS.....	279
HVA STÅR PÅ SPILL I DE KRIMINELLES EKSISTENSIELLE ERFARINGER?	280
'FRIHET BLIR UFRIHET' – ET DILEMMA	282
'KRIMINELL' – ET KATEGORIVALG OG EN AVKLARING	282
DILEMMAET 'FRIHET BLIR UFRIHET' – I DIALOG MED UTVALGTE FILOSOFER.....	286
OVERSIKT OVER TEMA:	287
12. DEN KRIMINELLE VERDEN – SETT FRA DET KRIMINELLE STÅSTEDET.....	288
12.1 TILTREKKENDE FAKTORER - SPENNING OG UFORUTSIGBARHET	289
12.2 EN EPISODISK OG FRAGMENTERT VERDEN – STRUKTURER OG GREP FOR ØNSKEDE SPILLEROM	291
12.3 REGLER, NORMER OG PRINSIPPER – RETT OG GALT SETT FRA KRIMINELLE MÅLESTOKKER	294
12.4 MASKESPILL OG ROLLEFORVENTNINGER – Å VÆRE PÅ KANT MED SEG SELV.....	297
12.5 DEN KRIMINELLE VERDENS BAKSIDER – SETT INNENFRA.....	299
13. 'DEN KRIMINELLE HOLDNINGEN TIL FRIHET' – ET FORSØK PÅ Å FORSTÅ KRIMINELLE FRA DERES PERSPEKTIV.....	303
14. FRIHET OG UFRIHET – SETT I LYS AV DISKUSJONER RUNDT FRIHET OG ANSVAR	312
14.1 DE KRIMINELLE OG DERES VERDEN – SETT FRA FORKLARINGS-PERSPEKTIVER PÅ KRIMINELLE OG DERES HANDLINGER	313
14.2 PROBLEMSTILLINGER RUNDT AUTONOMI I BEHANDLINGSIDEOLOGIEN	316
14.3 KOMPLISERTE ASPEKTER VED FRIHETEN I SEG SELV – FATALE VALG OG PERSPEKTIVUTFORDRINGER	330
14.4 KRIMINELLE SOM RASJONELLE OG SUBJEKTIVE AKTØRER.....	331
14.5 SAMFUNNSKONTRAKT OG ANERKJENNELSE	337
14.6 DET SUBJEKTIVE STÅSTED – Å VÆRE EN MORALSK AKTØR	340
14.7 EN AVKLARING AV BRUKEN AV BEGREPET 'FRIHET' I DENNE SAMMENHENG.....	346
14.8 DIKOTOMIEN 'KRIMINELL' OG 'STREIT' – FRIHET OG ANSVAR SETT FRA ULIKE PERSPEKTIVER	352
15. KIERKEGAARDS TENKNING RUNDT ULIKE HOLDNINGER TIL ANSVAR (OG FRIHET) – INNSIDEPERSPEKTIVET SETT FRA ET EKSISTENSIELT-FILOSOFISK STÅSTED	355
15.1 DET ETISKE OG DEN ESTETISKE LIVSANSKUelsen – TO ULIKE VÆREMÅTER	356
15.2 TO SPØRSMÅL KNYTTET TIL FRIHET OG UFRIHET – PROBLEMATISERT FRA KIERKEGAARDS PERSPEKTIV	360
15.2.1 <i>Estetikerens 'forestillingskunster'</i>	360
15.2.2 <i>Frihet blir ufrihet – sett fra etikerens perspektiv</i>	362

15.3 DE KRIMINELLES ERFARINGER AV UFRIHET – SETT I FORHOLD TIL KIERKEGAARDS DIKOTOMI	364
15.4 SPISSBORGEREN – ET TREDJE PERSPEKTIV PÅ UFRIHET.....	371
15.5 JAKTEN PÅ 'TANKELØSE ROBOTMODUS' – UFRIHETEN SETT FRA ET ANSVARSPERSPEKTIV	376
15.6 KAN VI AKSEPTERE 'DEN KRIMINELLE HOLDNINGEN' TIL FRIHET FRA ET ALLMENT STÅSTED?.....	384
16. Å STÅ PÅ SPILL OVERFOR SEG SELV – FORTVILELSENS MANGE VEIER	391
17. EN FORDYPNING I FORTVILELSEN GJENNOM SKAMMEN.....	395
17.1 INNSIKTEN – Å TRE FREM FOR SEG SELV I NYTT LYS	398
17.2 Å VÆRE ELLER IKKE VÆRE – FORTOLKNINGSKAMPER I SPILL.....	401
17.3 NORMALITET SOM PROBLEM – UTENFRA OG INNENFRA	405
17.4 ERFARINGER AV FRIHET OG UFRIHET FRA ET INNSIDEPERSPEKTIV	409
17.5 ET FORSØK PÅ Å FORSTÅ DE KRIMINELLES INNSIDEPERSPEKTIV.....	414
FILOSOFERING BAK MURENE – MOT EN SELVSTENDIG OG ÅPEN HORIZONT	415
LITTERATUR.....	419
VEDLEGG	431
Tilråding av behandling av personopplysninger.....	432
Søknad om godkjenning for forskning i forbindelse med doktorgrad.....	434
Forespørsel om deltagelse i forskningsprosjekt.....	436
Samtykkeerklæring for deltagelse i doktorgradsprosjektet.....	438

Innledning

Jeg har siden oktober 2006 hatt filosofiske samtaler med innsatte i Bjørgvin fengsel, og denne avhandlingen er en fordykning i min filosofiske praksis her og i filosofisk praksis som fagfelt.

I dagens samfunn forbinder vi vanligvis filosofi med academia og universitetet, hvor filosofens hovedoppgaver er undervisning, forskning og formidling. Akademisk filosofi er sentrert rundt arbeid med teorier, argumenter og systemer, hvor man utvikler, kritiserer og sammenligner dem. Her er også anvendt filosofi et viktig begrep, som handler om å anvende teorier på ulike samfunnsområder (teoretiske og praktiske problemstillinger), som helsevesen, strafferett og miljø. 'Filosofisk praksis' er en samlebetegnelse på en bevegelse som ønsker å vise filosofiens relevans i vårt hverdagsliv, og anvende filosofi og filosofisk tenkning i dialoger rundt ulike temaer, problemstillinger og spørsmål mennesker imellom. Her har man fokus på det å filosofere som en aktivitet alle kan gjøre, men hvor filosofer med akademisk skolering og samtaletrening kan tre støttende til.

Den norske filosofen Helge Svare sier at selv om mye av den akademiske filosofien ved første øyekast møter oss som abstrakt og generell, kan den ha relevans for livsnære problemer: "Jeg tror at mye akademisk virksomhet er drevet frem av en ekte, personlig interesse. Det gjelder både de som befinner seg i fronten av den fagfilosofiske diskusjonen, og de som er mer historisk orientert" (Svare og Lindseth 2002, s 116-117). Svare er her inne på diskusjonen om forholdet mellom akademisk filosofi og filosofisk praksis, og advarer mot at filosofiske praktikere distanserer seg fra det som skjer av filosofisk virksomhet ved universitetene, noe blant andre den danske filosofen Finn Thorbjørn Hansen gjør, når han sier at for mye akademisk kunnskap om filosofi og for mye fokus på ferdigheter og metoder kan stå i veien for "the philosophical practitioner to reach a musicality for the important Being dimension that give him or her an entrance to the practical and existential wisdom (*phronesis* and *sophia*) of Philosophical Practice" (Hansen 2013, s 90). Uten å dele Hansens distanse til akademisk filosofi, fremhever den norske filosofen Henning Herrestad, at når det gjelder øvelse i akademisk filosofi, så handler det ofte om trening i argumentasjon; "a training in attacking the views of an opponent and defending a theoretical position" (Herrestad 2013, s 126), mens filosofisk praksis på sin side handler om dialogiske ferdigheter. Et annet perspektiv er at forskjellen mellom akademisk filosofi og filosofisk praksis ligger i hvordan

man nærmer seg saken, noe den israelske filosofen Shlomit Schuster er opptatt av i sitt skille mellom anvendt filosofi og filosofisk praksis.

The essential difference between applied philosophy and philosophical practice is that in the former, a philosopher applies philosophical theories to problematic situations, while in the latter the counselee does the philosophizing – with help from the philosopher – about the problematic circumstances or question (Schuster 1999, s 33).

Akademisk filosofi og filosofisk praksis har med andre ord ulike arenaer, fokus og tilnæringsmåter til filosofi som fag. Mens man i akademisk filosofi jobber med tekster, og forsvarer og angriper teorier og problemstillinger ut fra et gitt ståsted, er man generelt sett i filosofisk praksis opptatt av å filosofere gjennom samtale der og da, hvor det er det dialogiske aspektet som står i fokus. På en annen side har filosofiske praktikere det til felles med akademiske filosofer, at de søker til filosofien for å fordype seg i ulike sider ved det å være menneske i verden. ”There is no discontinuity between academic philosophy and Philosophical Practice”, som den israelske filosofen Lydia Amir sier, men “a difference in degrees of abstraction and generalization” (2013a, s 2). Arenaer, fokus og tilnæringsmåter er forskjellige, men selve utgangspunktet er det samme – å tenke rundt en sak på en filosofisk måte. For meg er det helt vesentlig at filosofisk praksis er nært forbundet med akademisk filosofi, men det er også et viktig poeng at filosofisk praksis handler om det dialogiske aspektet ved filosofien.

I følge den norske filosofen Lars Fredrik Svendsen, er det å filosofere å sette sin egen selvforståelse på spill: ”Filosofi er ikke bare en søken etter en visdom som er utvendig i forhold til en selv, men innebærer også å konfronteres med egen uvitenhet, å stille spørsmål ved seg selv, ved hva man tror at man vet, og ved hvem man er”. Svendsen peker her på det han kaller ’filosofiens personlige dimensjon’ og det er nettopp denne filosofisk praksis etterstreber å ivareta. På samme måte som Svendsen påpeker at det også for profesjonelle filosofer er viktig å holde kontakten med grunnene man hadde for å begynne med filosofi, forsøker filosofiske praktikere å ta vanlige mennesker med i den filosofiske aktiviteten, tenkningen og nysgjerrigheten som inspirerte dem selv til å befatte seg med filosofi. For, som Svendsen uttrykker det: ”For de fleste som begynner å studere filosofi, er det eksistensielle problemstillinger av en eller annen art som ligger til grunn for valget” (2010, s 9). Kort sagt er det, i likhet med mange av de som dras mot filosofistudier, ofte eksistensielle tema og

problemstillinger som er tema i filosofiske samtaler, sokratiske dialoger og andre filosofiske aktiviteter innenfor filosofisk praksis.

Det er etterhvert utgitt et stort antall bøker om filosofisk praksis, det holdes årlig konferanser, og flere prosjekter både nasjonalt, skandinavisk og internasjonalt bidrar til debatter og utvikling i feltet. Norske biblioteker har gitt tilbud om filosofikafeer i mange år, og filosofi for barn har etablert seg i mange norske skoler og barnehager. Andre filosofiske aktiviteter er sokratiske dialoger, filosofigrupper og individuelle filosofiske samtaler. Da jeg startet som filosof i Bjørgvin fengsel i oktober 2006, fantes det filosofigrupper i noen fengsler på Østlandet. Dette gjør det også i dag, men kun Bjørgvin fengsel har fast ansatt filosof i hundre prosent stilling. Utover Norge, har det funnet sted filosofiske prosjekter i ulike fengsler i Tyskland, Belgia, Nederland, Frankrike og USA, og det er et pågående forskningsprosjekt på filosofiske dialoger i flere fengsler i Storbritania. Jeg kommer tilbake til tre av disse.

Når jeg nå skal fordype meg i den filosofiske samtalsens form og innhold, er rammen for min filosofiske virksomhet Bjørgvin fengsel, et såkalt åpent fengsel, hvor jeg er fast ansatt filosof. I dette fengslet har de innsatte nøkler til egne dører og de kan bevege seg fritt rundt på området. Det er kun et gjerde rundt arealet som tilhører fengslet, likevel markerer gjerdet avstanden til hverdagen, bruddet med jobb og familie og fravær av mobiltelefon og internett. Stedet er preget av rutiner, regler og kontroller, samtidig som det foregår skole, arbeid og ulike aktivitetstilbud. Mennene som soner her må melde seg tre ganger daglig slik at fengslet vet at de ikke har stukket av, og de må delta i aktivitetstilbudene hvis de skal få dagpenger. De kan bli kroppsvisitert, rommene kan bli gjennomført og personlige brev kan bli lest. Noen innsatte har mulighet til å arbeide eller gå på skole utenfor fengslet under soningstiden, samt mulighet til å dra ut på permisjon når de har sittet lenge nok til at de har oppnådd permisjonstid. Alle innsatte er underlagt andres bestemmelser innenfor dynamikken av systemet, et system de streber etter å oppnå mest mulig frihet innenfor. I denne fengselsverden har jeg filosofiske samtaler og filosofigrupper med innsatte.

De innsatte er ulike mennesker som har det til felles at de har brutt norsk lov, og noen kommer til meg for å reflektere rundt tema og spørsmål som opptar dem. Tema mange er opptatt av dreier seg ofte om endring eller forventninger om endring, situasjonen de er i, normalitet, verdighet, valg, respekt og identitet, og refleksjonene kan handle om likheter og ulikheter ved forskjellige livsstiler, problemstillinger knyttet til valg og dilemmaer, tanker

rundt mening og meningsløshet, refleksjoner rundt hvem de er og hvem de ønsker å være, samt andre allmenne livserfaringer de innsatte står overfor. Filosofiske samtaler utfordrer med andre ord innsatte til å gå inn i ulike selvrefleksjoner. Det som skiller individuelle filosofiske samtaler og filosofigrupper fra hverandre er hovedsakelig antall deltakere i samtaler, og felles er at de innsatte selv velger hvilke tema de vil snakke om. Når det gjelder det metodiske aspektet, går filosofiske samtaler ut på å tenke rundt tema, spørsmål, og problemstillinger i dialog med personlige erfaringer og allmenne begreper, og formålet med den filosofiske aktiviteten, sett fra mitt ståsted, er selvstendig tenkning, undring, og det å dvele ved ulike perspektiver. Alle som har filosofiske samtaler gjort det frivillig, de innsatte kan ikke oppnå andre goder eller fordeler gjennom deltakelse og de kan slutte når de ønsker, men man får 'lønn' slik man også får gjennom deltakelse på skole og i arbeidsdrift.

De fleste innsatte jeg har vært i kontakt med har satt pris på filosofiske samtaler, men noen få har ikke likt denne samtaleformen. Noen har blitt provosert, og én forlot kontoret mitt i sinne. De som har satt pris på samtaler har vist meg tillit og omtalt filosofiske samtaler som et fristed. Jeg har blitt fortalt at mitt kontor har vært et sted hvor de har følt seg likeverdige og hørt, samt et sted hvor de har kunnet reflektere over sine tema på en måte de ikke var vant med. Tidligere innsatt L-101, publiserte følgende om filosofiske samtaler i *Syn og Segn* etter løslatelsen: "Ellers trur eg at eg lærte meg til å tenkje saktare, grunne meir over det andre seier, ikkje minst på grunn av møta med fengselsfilosofen. Eg lærte iallfall eit stykke på veg å stille spørsmål ved oppfatningar eg har, både om saker og menneske." (2007, s 31). I *Rullebladet*, fengslets egen internavis, skrev en annen innsatt følgende om det samme:

Filosofen er aldri dømmende, og du kan være sikker på at filosofen har hørt det meste fra før, så du må ikke være redd for å uttrykke deg eller dele tankene dine. Ingenting er rart eller flaut å snakke om med en filosof. Jeg snakket med filosofen en time hver uke, og dette ble fort et høydepunkt i uken. Opplevde også hvor godt det var å få snakke med noen utenforstående om alt mulig, og jeg ble lettere til sinns og mye mer positiv av det. Det var rett og slett veldig godt å få 'luftet' ut systemet. Filosofen kommer aldri med direkte diagnose om hva som er problemet ditt, hva som feiler deg eller hva du sliter med, men lar deg selv komme til konklusjoner og oppdage det selv gjennom samtaler og refleksjon. Jeg fikk reflektert og tenkt mye over livet mitt, og fikk oppleve å stå litt på sidelinjen å betrakte livet mitt på en ny måte.

Som de tidligere innsatte sier ovenfor, handler filosofisk samtale om å stille spørsmål, grunne over det andre (og en selv) sier, og stå litt på 'sidelinjen' å betrakte livet på en ny måte. Slik

kommer man i dialog med seg selv og verden fra et flersidig ståsted, og man oppdager ting selv gjennom samtale og refleksjon. Slik sett henger form og innhold sammen, med tanke på at man ved å tenke på en bestemt måte, også kommer i dialog med ulike tema på en bestemt måte. Når man stiller spørsmål rundt sine verdier, tenker man over hvem man er og hva man gjør, snarere enn å orientere seg etter vaner og gitte målestokker. Begge disse aspektene ved filosofisk samtale, altså både formen og innholdet, har gitt meg viktig lærdom og vekket spørsmål jeg har blitt opptatt av.

Siden form og innhold er tett forbundet i min praksis, valgte jeg å skrive en todelt avhandling. Del 1 har jeg kalt 'teori om filosofisk praksis', og del 2 'teori i filosofisk praksis'. I den første delen er jeg opptatt av samtalens *hvordan*, hvor jeg gjennom en fenomenologisk inspirert undersøkelse forsøker å kartlegge premisser for en vellykket filosofisk samtale (som har den selvstendige, åpne og utforskende filosofiske tenkningen som sitt mål). I avhandlingens andre del er jeg mer hermeneutisk orientert, i den forstand at jeg prøver å forstå meningsinnholdet som kommer til uttrykk i innsattes fortellinger.

Selv om filosofi grupper også er en viktig del av min filosofiske aktivitet i fengslet, har jeg valgt å fordype meg i individuelle samtaler. I filosofi grupper tar vi utgangspunkt i allmenne begreper (ansvar, perfektion, verdighet, rettferdighet, makt, tid, egoisme, glede, lykke, kriminell, trygghet, forståelse osv.), men selve tenkemåten følger samme metode som individuelle samtaler. Grunnen til at jeg valgte å fordype meg i individuelle samtaler kommer hovedsakelig av at de individuelle samtaler er sentrale i mitt arbeid i fengslet, samt at de er lite forsket på, noe filosofi grupper/sokratiske dialoger er i større grad.

Når det gjelder forskning på individuelle filosofiske samtaler som er basert på konkrete erfaringer, kjenner jeg kun til Richard Levis (2010, 2011 og 2012) artikler om filosofiske samtaler med mennesker som har blitt alvorlig skadet etter ulykker eller har nevrologiske sykdommer og Finn Thorbjørn Hansens (2016) forskning på filosofiske samtaler i palliativt arbeid. I den grad det er forsket på filosofiske dialoger er det ofte gruppebasert, som Kristine Szifris (2016) pågående doktorgradsprosjekt på filosofiske dialoger i fengsel, Jeanette Bresson Ladegaard Knoxs (2015a) doktorgradsavhandling om sokratiske dialoger med mennesker som har overlevd kreft, Guro Hansen Helskogs (2015) forskning på filosofiske dialoger i flerkulturelle og flerreligiøse kontekster i videregående skole og i lærerutdanning, Pia Axells prosjekt med filosofi grupper for eldre (2011) og forskning knyttet til filosofi i

skolen (Breivik og Løkke 2007). Det er også gitt ut noen artikler om filosofiske samtaler i fengsel, også basert på filosofigrupper og sokratiske dialoger, av Jens Peter Brune og Horst Gronke (2010), Vaughana Feary (1998) og Kristof van Rossem (2007). Samtidig finner vi også forskning på reflekterende samtale i fengsel (Wagner 1998 og Viggen og Landrø 2012) som er en samtaleform med fokus på refleksjon.

Del 1: Hva er det som gjør en filosofisk samtale vellykket?

Gjennom årene som filosof ved Bjørgvin fengsel har jeg fått mange ulike erfaringer med filosofiske samtaler, som har gitt meg viktige innspill når det gjelder å reflektere rundt samtalsformen. Selv om de individuelle samtaler selvfølger har vært ganske forskjellige, har de likevel noen likhetstrekk. Mange innsatte blir ofte raskt personlige i samtaler, og de sier at dette handler om måten jeg lytter og stiller spørsmål på. Filosofisk tenkning utfordrer den enkelte til å tenke selv, noe som i seg selv forutsetter at man må dele egne meninger, betraktninger og fortellinger. Samtidig er det noe ved holdningen og spørsmålene som gjør filosofiske samtaler interessante for dem. Flere innsatte har sagt at det er noe ved den filosofiske tenkemåten som tar dem ut av ulike former for 'robotmodus' og 'kobler på' hjerne og hode og man 'oppdager noe selv'. Dette setter de pris på, og det gir dem et pusterom fra fengselshverdagen. Mange har sagt at det er verdifullt for dem at de kan oppsøke filosofiske samtaler uten å på forhånd ha bestemt hva de ønsker å snakke om. De fleste har noe konkret de ønsker å ta opp, men det er likevel et viktig aspekt for mange at samtaleformen i seg selv ikke tar utgangspunkt i bestemte problemer eller forbedringsmål.

Noe som spesielt har opptatt meg i min filosofiske virksomhet, er hva som muliggjør og kjennetegner selve *det filosofiske* ved filosofiske samtaler. Innsattes påpekninger av det som har vært viktige aspekter for dem; refleksjon, lytting, likeverdighet, åpenhet, nye perspektiver, å oppdage noe selv, pusterom og spørsmålene i seg selv; har gjort meg nysgjerrig på nettopp disse sidene ved filosofisk samtale. Gitt at de innsatte i sine tilbakemeldinger peker på det særegne ved det å filosofere: Hva må være tilstede for at en samtale skal oppnå filosofisk karakter og hva skiller filosofiske samtaler fra andre typer samtaler? Tilbakemeldingene fra de innsatte har her vært viktige innspill for meg til å forstå hva filosofiske samtaler handler om for dem, og det de har verdsatt og påpekt har synliggjort aspekter som jeg vil hevde er helt sentrale for genuine filosofiske samtaler.

I del en av min avhandling er altså min målsetning å forsøke å få grep på hva som er premissene for en vellykket filosofisk samtale; hva som må være tilstede for at samtalene skal oppnå filosofisk karakter og hva som skiller filosofiske samtaler fra andre typer samtaler. La meg likevel understreke at jeg her hverken har til hensikt å gi en endelig definisjon av hva en filosofisk samtale er, eller legge føringer for hvordan en filosofisk samtale skal forløpe. Jeg ønsker derimot å dele mine betraktninger rundt hva som har vært viktig i de samtalene jeg har ansett som åpne, reflekterende, undersøkende, og/eller perspektivutvidende. Dette for å synliggjøre og diskutere filosofisk samtale i forhold til debatten innad i filosofisk praksisfeltet, samt for å se samtaleformen i sammenheng med den fengselsverdenen jeg befinner meg innenfor. På den ene siden er mitt prosjekt å fremheve hva jeg anser som vesentlig og karakteristisk ved mitt fag og min praksis, og på den andre siden, å synliggjøre hva filosofiske samtaler kan tilføre innsatte og kriminalomsorgen. Slik jeg ser det vil det første kunne gi svaret på det siste.

I tillegg til mine erfaringer med filosofiske samtaler med innsatte, er et viktig utgangspunkt for meg en diskrepans jeg har opplevd mellom teori og erfaring, som har satt flere interne debatter i filosofisk praksisfeltet i nytt lys for meg. Selve opprinnelsen til filosofisk praksisbevegelsen er tuftet på kritikk av det flere har kalt 'psykologisering av mennesket', en kritikk som på sett og vis har skygget for faglig selvkritikk blant filosofiske praktikere, og det har vært en tendens til å tegne et karikert bilde av akademisk filosofi og ta avstand til deler av det filosofiske feltet. Størsteparten av litteraturen på filosofisk praksisfeltet er teoretiske refleksjoner basert på bestemte idealer, mer enn refleksjoner med utgangspunkt i konkrete filosofiske aktiviteter, noe den belgiske filosofen Kristof Van Rossem også har påpekt i forhold til sokratiske dialoger. Rossem har skrevet en artikkel hvor han uttaler at han ikke kunne drive sokratiske dialoger i et fengsel i Belgia, fordi modellen han hadde lært ikke passet de menneskene han møtte der (2007). Fra Rossems ståsted, var hans kritikk rettet mot en tradisjon som var preget av å følge stringente modeller, heller enn å tilpasse teori til praksis. I likhet med Rossem, har jeg erfart at teorier og idealer ikke har samsvart med virkeligheten, noe som har inspirert meg til å lære av min egen praksis og utforme egne begreper som står i samsvar med denne. Når det gjelder teorier i filosofisk praksis, vil jeg derfor klargjøre hvilke perspektiver jeg støtter meg til i mine samtaler med de innsatte, og redegjøre for hvorfor jeg har valgt å videreføre eller ta avstand fra noen begreper og teorier innenfor den etter hvert vidtfavnende litteraturen som finnes.

Det er viktig å påpeke at 'filosofisk praksis' som bevegelse ikke kan forstås som en enhetlig retning eller en modell, og betegnelsen blir anvendt av ulike filosofer som tilbyr og/eller skriver om filosofiske samtaler. Tradisjonen innenfor filosofisk praksis kan heller ikke påberope seg noe eierskap til filosofiske samtaler, da det foregår mange filosofiske samtaler og filosofiske aktiviteter uavhengig av, og uten tilknytning til miljøer innenfor filosofisk praksis. Men på grunn av den store aktiviteten som utløper fra filosofisk praksis, spesielt med tanke på skriftlig materiale, har jeg valgt å forholde meg til mye av denne litteraturen i min diskusjon av filosofiske samtaler. Jeg vil starte med å redegjøre for noen sentrale begreper og debatter ('livsmesterskap', 'livsfilosofifortolkning', 'berørt ikke-viten', 'undringsfellesskap' og 'det symmetriske likeverdighetsidealet', samt den interne metoddebatten) som har vært sentrale i bevegelsen, og som er relevante for diskusjonen rundt mål og metode i filosofisk samtale. Videre vil jeg gå inn i det jeg har kalt debatten om debatten, hvor jeg er opptatt av fagbevissthet, rollebevissthet og rolleforståelse i filosofisk praksis, og her tar jeg også for meg en diskusjon om det filosofiske terapibegrepet og ulike synspunkter på skoloring og kompetanse. Deretter vil jeg presenterer mine egne begreper ('tilstedeværende likeverd', 'dialogisk åpenhet' og 'polyfonisk tålmodighet') og mine egne tanker om hva filosofisk samtale er, basert på egne erfaringer fra praksis i fengslet. Til slutt tar jeg for meg det jeg kaller etiske og eksistensielle aspekter, som, slik jeg ser det, er nært forbundet med filosofisk samtale. Her går jeg i dialog med Hannah Arendts filosofi rundt tenkningen og dømmekraften, hvor jeg også forsøker å synliggjøre hvordan mulige (og ønskede) (bi)effekter ved filosofisk samtale er knyttet til den filosofiske tenkningen som sådan.

Del 2: Hva står på spill i de kriminelles eksistensielle erfaringer?

I del to av avhandlingen har jeg fordypet meg i samtalenes innhold. Som nevnt ovenfor fører selvrefleksjoner oss i kontakt med eksistensielle anliggender i den forstand at vi ofte blir oppmerksomme på den frihet og det ansvar vi har som mennesker, noe som igjen ofte åpner for etiske selvdialoger. Etiske og eksistensielle tema er med andre ord forbundet med filosofisk tenkning, noe som henger sammen med at man her nærmer seg saken fra et åpent og flersidig ståsted. Slik har jeg også, gjennom samtalene i fengslet, fått mulighet til å lære om de innsatte og deres verden, og mine møter med dem har vekket spørsmål og tanker knyttet til erfaringer av frihet og ufrihet, noe som har ført meg inn i en refleksjon rundt hva som står på spill for de kriminelle i deres eksistensielle erfaringer. For å forstå mer av de

kriminelles innsideperspektiv har jeg valgt å gå inn i den ufriheten mange kriminelle har snakket om, da gjennom dilemmaet 'frihet blir ufrihet' som ofte har kommet til uttrykk i samtalene.

Noe jeg her har blitt opptatt av, er de kriminelles væremåter, tenkemåter og holdninger. Juridisk sett betegnes kriminelle handlinger som lovbrudd, etisk sett er mange av handlingene og væremåtene forkastelige, mens de kriminelle selv forteller at deres handlinger og væremåter er akseptert innenfor kriminelle miljøer og følger egne kriminelle spilleregler. Blant annet er det her interessant at forskning på kriminelle ofte fremhever samfunnets rolle, diagnoser/avhengighet og kriminelles vanskelige levekår, men når jeg møter de kriminelle som enkeltpersoner i samtaler snakker de kriminelle selv om prosjekter og væremåter de manøvrerer seg innenfor og strekker seg etter i den kriminelle verden. Ut fra våre samtaler synes kriminelle å opptre bevisst og målrettet mens ulike teorier om kriminelle vektlegger ytre faktorer. De kriminelle tar seg en frihet de på ett nivå erkjenner at de ikke har, noe som avdekker en diskrepans som også har fanget min interesse: Det de selv anser som sitt handlingsrom (som jeg her omtaler som deres forståelse av frihet) bryter med tradisjonelle forståelser av ansvarets rolle i frihetsbegrepet.

Noe annet som også har opptatt meg, er at det som fra samfunnets ståsted kan fremstå som det 'rette valget', med tanke på å velge skole og arbeid foran kriminelle løpebaner, fra kriminelles ståsted kan synes uoverkommelig og umulig. Mange kriminelle står ofte i et annet forhold til samfunnets muligheter og begrensninger enn det vanlige samfunnsborgere gjør, og det man fra et utenfraperspektiv kan tolke som opplagte løsninger eller svar, kan indre sett foregå på helt andre premisser. For å kunne forstå hva de kriminelles valg og dilemmaer handler om for dem, må man derfor prøve å forstå de kriminelle og deres verden fra innsiden. Hva handler kriminelle handlinger og væremåter om for de kriminelle, og hva vil det si – *for dem* – å slutte med kriminalitet og begynne å leve et 'vanlig' liv?

I mitt forsøk på å forstå kriminelles eksistensielle erfaringer, spesielt dilemmaet 'frihet blir ufrihet', slik dette ofte kommer til uttrykk i samtalene, har min lesning av deres historier ført meg til det jeg har valgt å kalle *den kriminelle holdningen til frihet*; altså den innstillingen som kjennetegner den kriminelle væremåten. Inspirert av Hans Skjervheims tanker om menneskets selvforhold, har jeg først gått i inn i de innsattes historier som er knyttet til 'kriminelle' levemåter og væremåter, og sett på hvordan kriminelle forholder seg til seg selv i sine måter å tenke rundt seg selv og verden på. Her har jeg blitt opptatt av hva det vil si å

være et autonomt menneske og en subjektiv aktør med frihet og ansvar – fra et innsideperspektiv. Siden frihet ble et sentralt begrep i mine refleksjoner, som er et flertydig begrep, har jeg også tatt for meg det vi kan kalle 'ytre' perspektiver på kriminelle og ulike perspektiver på frihet og ansvar, og knyttet disse til min diskusjon. Hvordan nærmer man seg kriminelle væremåter fra ytre perspektiver, og hvilke spørsmål synliggjøres i forholdet mellom 'ytre', forklarende teorier og innsideperspektiver?

I forlengelsen av refleksjonen rundt 'den kriminelle holdningen til frihet', har jeg lest de kriminelles historier i lys av Søren Kierkegaards filosofi rundt etikeren og estetikerens i *Enten-Eller* (1894 [1843]), og spissborgeren (som blant annet omtales i *Sygdommen til døden* (2011 [1849])), som tematiserer ulike holdninger man kan innta til frihet. Her har også Kierkegaards begrep om fortvilelse fra *Sygdommen til døden* blitt sentralt. Gitt at erfaringer av frihet og ufrihet er knyttet til bestemte innstillinger/livsanskuelser, hva handler da dilemmaet 'frihet blir ufrihet' om for de kriminelle?

Avslutningsvis har jeg gått inn i en refleksjon rundt en samtale om skam, som synliggjør hvordan eksistensielle tema kan komme til uttrykk i filosofisk samtale.

Noen refleksjoner og avklaringer knyttet til mitt empiriske materiale

Som fast ansatt filosof i fengsel har jeg fått tilgang til en mengde erfaring som er unik i filosofisk praksis sammenheng, både i forhold til antall samtaler og gjennom at jeg har møtt mange innsatte over tid. Mine erfaringer fra fengslet har slik gitt meg en mulighet til å kunne fordype meg i filosofisk samtale på en annen måte enn det som vanligvis kjennetegner denne tradisjonen.

Fordi jeg har forholdt meg til et empirisk materiale som utgangspunkt for mine problemstillinger og refleksjoner, skiller mitt prosjekt seg ganske mye fra tradisjonelle filosofiske doktorgradsavhandlinger, og jeg har også måttet forholde meg til formelle anliggender som angår empirisk forskning. I tillegg til at jeg måtte få godkjenning fra Kriminalomsorgen region vest for å gjennomføre forskning i fengslet, har jeg innhentet godkjenning fra Norsk Samfunnsvitenskapelige datatjeneste AS (i dag Norsk senter for forskningsdata) for håndtering av personopplysninger, samt samtykke fra de innsatte som har gitt meg lov til å bruke deres historier. I denne sammenheng har jeg også forholdt meg til reglene knyttet til anonymisering av datamateriale, og brukt koblingsnøkkel som har blitt holdt atskilt fra det øvrige datamaterialet. Disse prosessene er ikke vanligvis nødvendige i mer tradisjonelle filosofiske avhandlinger, som vanligvis består av rent teoretiske refleksjoner, men det har vært nødvendig i mitt prosjekt nettopp fordi mine refleksjoner har sitt utgangspunkt i samtaler med de innsatte.

Når det gjelder metoderefleksjoner (over empirisk materiale), har man tradisjonelt sett ikke dette i filosofiske avhandlinger, da kritiske refleksjoner er noe som gjøres underveis i tenkningen. Filosofiske studier handler om å utvikle teorier og utfordre gitte tenkemåter, snarere enn å følge gitte metoder for å forske på empiriske data. I min avhandling er det heller ikke de innsatte jeg forsker på, de er ikke informanter til empiriske data om dem selv, men de er mine *samtalepartnere* i filosofisk samtale, og jeg bruker våre samtaler som utgangspunkt for mine refleksjoner rundt filosofisk samtale og eksistensielle tema som har kommet til uttrykk i våre møter. Det at jeg i mine refleksjoner tar utgangspunkt i mine møter med de innsatte, hvor jeg også reflekterer over deres fortellinger og vår tenkning rundt dem, gjør det naturlig for meg å gå inn i en refleksjon rundt ulike veivalg og problemstillinger her. I tråd med tradisjonelle metoderefleksjoner, skal jeg derfor redegjøre for hvordan jeg har gått frem i mine møter med de innsatte, hvordan jeg har forholdt meg til mine samtalenotater i etterkant

av samtalene og ulike problemstillinger knyttet til det å bruke informanter i forskningssammenheng.

Siden man i filosofiske avhandlinger reflekterer kritisk rundt det man gjør underveis, vil jeg senere i del 1 komme inn på problemstillinger knyttet til min rolle som filosof i fengsel, refleksjoner rundt min egen holdning og mine fremgangsmåter i filosofisk praksis (som del 1 i det stor og det hele omhandler) og utfordringer knyttet til det å skrive om egen praksis, samt en redegjørelse knyttet til mitt valg av tema og bruk av kategorien 'kriminell' i min tilnærming til de innsattes fortellinger i del 2. Det som er mitt anliggende her, er det som er knyttet til mitt empiriske materiale – de filosofiske samtalene med de innsatte, sett i forskningssammenheng.

Mitt møte med de innsatte – en redegjørelse for og betraktninger rundt mitt empiriske utgangspunkt

Filosofiske samtaler

Det prosjektet jeg har tatt fatt på i denne avhandlingen har, som sagt, filosofiske samtaler med innsatte og mine refleksjoner rundt disse som utgangspunkt. Hovedsakelig har jeg innhentet notater fra individuelle samtaler mellom meg og innsatte. Denne typen filosofisk samtale har jeg viet hele del 1 til, og går derfor ikke nærmere inn på den her.

Reflekterende samtaler

Jeg har imidlertid også valgt å ta med noen reflekterende samtaler, som er en samtaleform hvor man er tre deltakere. Denne samtaleformen er inspirert av Gunnar Brevik som har praktisert disse i Trondheim fengsel (Helmikstøl 2014 og Viggen og Landrø 2012) og Judit Wagner i Kalmar fengsel i Sverige (Wagner 1998). Målet med reflekterende samtale er selvforståelse gjennom refleksjon, og det er vesentlig at samtalen er på de innsattes premisser (likeverdighet), at de innsatte velger tema og at samtalen er fundert på en 'ikke-vitende' posisjon (Viggen og Landrø 2012, s 8-20). Det er med andre ord den filosofiske refleksjon som står i sentrum, noe som var grunnen til at jeg brakte samtaleformen inn i Bjørgvin fengsel i 2009. På den ene siden skiller reflekterende samtale seg fra filosofiske samtaler ved at det er en samtaleform som har sin opprinnelse innenfor det psykiatriske fagfeltet (inspirert av Tom Andersens (2006) 'reflekterende prosesser'). Slik samtaleformen er utviklet i fengsel er den

imidlertid ikke knyttet til det psykiatriske fagfeltet, men er brakt inn av sosionomer som har lagt vekt på den åpne refleksjonen. Som Wagner påpeker, er hensikten med reflekterende samtale i fengsel å skape et refleksjonsrom for de innsatte, hvor de selv får mulighet til å formulere og fortelle sine historier (1998, s 137), og som Viggen og Landrø fremhever, er formålet at den innsatte skal kunne gjøre seg kjent med egne tankemønstre, følelser, handlemåter og forståelsesformer, og hvordan disse henger sammen (2012, s 7). For meg har reflekterende samtale også muliggjort et tverrfaglig samarbeid innenfor en filosofisk samtalekontekst, som var den verdien jeg så ved denne samtaleformen (man er to ansatte), og det er den åpne og utforskende refleksjonen som har stått i sentrum i Bjørgvin fengsel. Slik sett er reflekterende samtale en filosofisk samtale innenfor en tverrfaglig ramme.

Måten vi har praktisert denne samtaleformen på i Bjørgvin fengsel, er altså at vi har vært to ansatte og en innsatt, et valg som er basert på at det er et tilbud til innsatte om å snakke om sine personlige tema. Når det gjelder selve formen for reflekterende samtaler, føres det en dialog mellom to av deltakerne – på samme premisser som kjennetegner filosofisk samtale – mens en tredje deltaker lytter til samtalen som foregår og gir oppsummeringer av det han/hun har hørt underveis. Under oppsummeringene skal dialogførerne lytte til hva den tredje deltakeren (som kalles observatøren) har hørt, og etterpå kan deltakerne velge å forholde seg til det som blir sagt under oppsummeringen eller fortsette dialogen på sin egen måte. Observatøren har til hensikt å tilføre samtalen et tredje perspektiv, uten at dette perspektivet på noen måte har forrang over de andre.

Utover at selve samtaleformen er forskjellig, har altså både reflekterende samtale og filosofisk samtale sitt utgangspunkt i den likeverdige, åpne og undersøkende holdningen, og heretter snakker jeg kun om filosofisk samtale.

Filosofisk samtale sett i lys av det kvalitative forskningsintervjuet

Når det gjelder filosofisk samtale som metode, kan samtaleformen her sammenlignes med åpne kvalitative intervjuer. I følge Sture Kvarv ligger forskjellen mellom kvalitative og kvantitative metoder i at kvalitative metoder søker å gå i dybden og vektlegger betydning: ”Kvalitativ metode er basert på at det både er mulig og ønskelig at forsker og undersøkelsenhet inngår i en situasjon preget av interaksjon og kommunikasjon” (2010, s 135). Hovedanliggendet med min studie har vært å forstå flere sider og aspekter ved

samtalene og de ulike temaene som har utspilt seg, og jeg har her, som gjeldende for annen kvalitativ forskning, forsøkt å forstå ulike fenomener og fortellingenes dypere meningsinnhold. I denne sammenheng kan min forskerrolle sammenlignes med en læringerolle (Thagaard 2006, s 68), fordi jeg som forskende filosof har vært ute etter å lære av de innsatte om feltet jeg har forsket på. Jeg har ikke inntatt en ekspertrolle overfor de innsatte under samtalene, men gjennom å samtale med de innsatte på (filosofisk sett) likeverdige premisser, har mitt prosjekt vært å lære av de innsatte og de samtalene vi har hatt.

Samtidig skiller filosofiske samtaler med innsatte seg fra kvalitative intervjuer, siden jeg i utgangspunktet ikke har henvendt meg til de innsatte med et hovedtema, men det er de innsatte som har brakt med seg spørsmål og tema inn i samtalene for at vi skal reflektere sammen rundt disse. Tove Thagaard påpeker at kvalitative intervjuer kan utformes på to ulike måter, hvor den ene ytterligheten preges av lite struktur, mens den andre ytterligheten har et relativt strukturert opplegg. I den siste modellen er spørsmålene utformet på forhånd, og rekkefølgen på spørsmålene er stort sett fastlagt, mens det i den første modellen kun er hovedtemaet som er forhåndsbestemt: ”En slik uformell tilnærming tilsier at informanten kan bringe opp temaer i løpet av intervjuet og forskeren kan tilpasse spørsmålene til temaene informanten bringer opp” (s 84). Selv om de filosofiske samtalene på den ene siden kan sammenlignes med den åpne modellen, tar denne utgangspunkt i at det er forskeren som har bestemt hovedtemaet, noe som ikke er tilfelle i mine samtaler med de innsatte. I den forstand jeg har bestemt samtalens gang, har det vært i form av å gjøre temaet til gjenstand for filosofisk refleksjon, mens *hva* vi har snakket om, har vært opp til de innsatte.

Datamaterialet – i dynamisk samspill med de innsatte

Det er imidlertid noen unntak. Da jeg startet innsamlingen av samtalenotater, foregikk de filosofiske samtalene på vanlig måte, og jeg stilte meg helt åpen med tanke på hvilke tema og spørsmål jeg skulle fordype meg i. Dette fordi det var filosofisk praksis som sådan som var mitt studiefelt, noe som krevde en åpen og utforskende holdning til både de innsatte og den filosofiske samtalen. Under skriveprosessen brakte jeg derimot tema fra avhandlingen inn i noen pågående samtaler, for å diskutere disse med de innsatte. Dette valgte jeg å gjøre enten når samtalene handlet om tema som jeg også jobbet med i avhandlingen, eller når innsatte som jeg hadde snakket med tidligere, kom tilbake til fengslet på nye dommer. Dette var noe jeg bestemte meg for å gjøre underveis, og etter at de fleste samtalene som er knyttet til

prosjektet var gjennomført. Det at jeg fikk anledning til å ta med meg temaer og refleksjoner jeg arbeidet med inn i nye samtaler, var imidlertid verdifullt for meg.

I noen tilfeller fikk jeg muligheten til å diskutere mine utvalgte tema med innsatte som selv hadde deltatt i samtale jeg hadde gjort bruk av. Noen innsatte som sonet dom da jeg startet med prosjektet, kom tilbake til fengslet noen år etter på nye dommer, og jeg benyttet noen av våre nye møter til å fortelle dem om hvordan jeg hadde gått inn i våre samtaler og hvilke tema jeg hadde interessert meg for. I disse samtale kunne de innsatte kjenne seg igjen i noen av de problemstillingene jeg hadde gått inn i, og spesielt én fremhevet at jeg hadde rett i det jeg så og at han ikke hadde tenkt på saken på den måten tidligere. En synes perspektivene jeg hadde valgt var utfordrende å forholde seg til, uten at han sa at han var uenig i dem. Felles var at de innsatte også så saken fra andre perspektiver, altså fra sine tolkninger og synsvinkler, uten at de dermed hadde innvendinger mot mine lesninger. I disse samtale snakket vi også om at mine utvalgte tema og spørsmål var mine lesninger av samtale, fra et filosofisk perspektiv, hvor jeg ikke påstod å eie den hele og fulle sannhet om verken historiene, samtale eller de innsatte.

I andre tilfeller diskuterte jeg tema og refleksjoner fra avhandlingen i samtale med innsatte som ikke selv hadde vært involvert i de angjeldende samtale, men hvor de viste interesse for problemstillingene jeg hadde blitt opptatt av. I disse samtale bidro mine samtalepartnere med flere perspektiver rundt temaene, som ble utfyllende for meg i de tankeprosessene jeg var i. Jeg fikk muligheten til å diskutere mine tema og sentrale begreper med nye innsatte, og la flere stemmer komme til orde innenfor de refleksjonene jeg hadde beveget meg inn i. Det at mine tema, spørsmål og perspektiver var interessante for flere innsatte, var i seg selv betydningsfullt for meg, da dette synliggjorde at de individuelle historiene og samtale jeg hadde fordypet meg i hadde verdi og relevans for flere.

Utvalg av samtale – og hvorfor jeg har tatt de valgene jeg har tatt

Et aspekt som har vært utfordrende med den typen åpen tilnærming jeg har valgt, er at bredden i temaer og samtale har gitt meg et materiale som har strukket seg i mange retninger. Da jeg måtte gjøre mine valg om hvilke tema og spørsmål jeg skulle ta fatt på, utelukket jeg flere samtale/samtalenotater, fordi disse omhandlet andre tema eller fordi de innsatte skilte seg ut fra de kategoriene (eks 'kriminell') jeg etter hvert valgte å forholde meg til. På en

annen side, dersom jeg i stedet hadde valgt tema og spørsmål på forhånd, ville jeg ikke ha forsket på min filosofiske praksis slik den utspiller seg. Jeg ville da ha forholdt meg til utvalgte tema som jeg hadde bragt inn i samtalene, noe som selvfølgelig også kunne vært interessant, men som ville stått i motsetning til å forske på åpne filosofiske samtaler slik de utspiller seg i fengsel når innsatte selv bestemmer tema.

De samtalene jeg har brukt i denne avhandlingen, er på den ene siden valgt ut fordi de har synliggjort ulike sider ved filosofisk tenkning, noe som gjelder både for 'vellykkede' og 'mislykkede' samtaler. Når det gjelder del 2, har jeg valgt ut samtaler som har vært knyttet til det temaet jeg til slutt valgte å fordype meg i, og hvor de innsatte selv har forholdt seg til kategoriene 'streit' og 'kriminell'.

Når det gjelder hva vi har snakket om i samtalene, kan det være på sin plass å påpeke at Bjørgvin fengsel, hvor samtalene har funnet sted, er et fengsel med lav sikkerhet, hvor innsatte har nøkler til egne rom og kan bevege seg fritt på fengselsområdet. De innsatte her er underlagt systemets bestemmelser og berøvet sin frihet, men er likevel innenfor et ganske annet system enn det som preger høysikkerhetsfengsler. Problemstillinger rundt isolasjonsskader, som til daglig er på dagsorden i lukkede fengsler, er for eksempel mindre aktuelle i åpne fengsler fordi de innsatte ikke er isolert på samme måte. De fleste innsatte i Bjørgvin får daglig mulighet til å delta på aktiviteter, skole, jobb og fritidsaktiviteter, både innenfor og utenfor fengslet, og de kan velge om de vil være på rommene sine eller bevege seg i fellesskap og på uteområder. Bevegelsen i åpne fengsler er derfor i stor kontrast til den isolasjonen som preger lukkede fengsler, hvor innsatte er innelåst på fengselsceller eller fellesarealer og må følges av fengselsbetjenter mellom de ulike avdelingene og til luftegårder. Ikke minst er forskjeller på dommenes lengde i seg selv et viktig anliggende, da det er en vesentlig stor forskjell på det å sone fra en måned til to år, og det å sone fra tre år til tjué år.

Hvis jeg hadde gjennomført de filosofiske samtalene i et høysikkerhetsfengsel, kan det derfor tenkes at de hadde blitt annerledes og at jeg hadde fordypet meg i andre tema og problemstillinger enn det jeg har gjort. Institusjonen jeg har befunnet meg ved skiller seg med andre ord fra andre typer fengsler, og er i seg selv et fengsel med sin spesielle signatur. Videre representerer samtalene som er valgt ut i prosjektet et marginalt utvalg av alle de filosofiske samtalene jeg har hatt i Bjørgvin fengsel, og temaene og problemstillingene jeg har gått inn i er bare noen av mange tema og problemstillinger jeg kunne ha valgt. Min praksis

har også blitt påvirket av de innsatte jeg har møtt og utviklet seg innenfor det systemet jeg har befunnet meg innenfor, noe som avhandlingen vil bære preg av.

Til tross for at min avhandling tar for seg en liten del av et stort felt, har de utvalgte historiene og samtalene blitt fremtredende fordi de favner en bredde og en dybde. For meg synliggjør de valgte temaene det allmenne i det individuelle og det særegne i det generelle, og de blir slik sett både filosofisk interessante og samfunnsmessig relevante.

De innsatte som historiefortellere av egne erfaringer

Hva som imidlertid gjør en historie sannferdig er i seg selv et interessant spørsmål, noe jeg ble gjort oppmerksom på under noen samtaler med innsatte som kom tilbake til Bjørgvin fengsel noen år etter våre første møter. Den historien de hadde fortalt noen år tidligere, ble fortalt på en ny måte da vi møttes igjen, og de fortellingene de fortalte om seg selv og sine liv ute, stemte ikke med virkeligheten. Kriminologen og sosiologen Sveinung Sandberg, sier følgende, med tanke på hvordan han ser på forholdet mellom sannhet og løgn i historier som brukes innenfor narrativ kriminologi: ”no matter what kind of stories are told, or whether they are true or false, they tell us something important about values, identities, cultures, and communities” (2010, s 455). En persons oppførsel, meninger og verdier vil alltid være i bevegelse, noe som tilsier – og dette er Sandbergs poeng – at fortellinger alltid er preget av den enkeltes diskurs og miljø/perspektiv. Sett ut fra Sandbergs vitenskapsteoretiske posisjon, er det derfor ikke hvorvidt fortellingene i seg selv er sanne eller ikke som er det interessante for hans forskning. Overdrivelser og skryt er i seg selv en del av gangsterkulturer, og vil påvirke hvordan en hendelse blir fremstilt. Det mest interessante ved forskningsintervjuene, sett fra Sandbergs ståsted, er derfor: ”not the details of the crimes Moa committed, but the way he talks about them” (s 459). Litt senere fremhever han også at kriminelle har ulike narrativer å forholde seg til, knyttet til både subkulturer/kriminelle miljøer og mer tradisjonelle perspektiver: ”All of these interpretations make sense, and the one should not exclude the other. It illustrates how narrative criminology is situated in an on-going tension between the active use of language (agency) and the language available (structure)” (461).

Mange av de innsatte jeg har snakket med forholder seg til både ’kriminelle’ og ’streite’ kontekster, og i tråd med det Sandberg sier, synes de ulike perspektivene de inntar å påvirke

hvordan de tenker om seg selv og verden. Jeg tenker her på at de kriminelle – innenfor kriminelle kontekster – kan fremstå som 'helter' for handlinger de i 'streite' sammenhenger vil miste anseelse for. For eksempel vil en raner høste respekt for sine ransbragder i kriminelle miljøer, mens samfunnet generelt vil fordømme den samme handlingen som egoistisk og umoralsk. Samtidig vil de kriminelle ofte tolke seg selv og sine handlinger ut fra kriminelle målestokker, mens de i mer 'streite' settinger tolker andre handlinger og væremåter fra et 'streit' ståsted. De balanserer slik mellom ulike perspektiver, alt etter hva som passer dem eller hvilken situasjon de er i. Med tanke på historiene som fortelles, har det blitt klart for meg at disse følger fortellerens personlige prosesser og perspektiver, uten at det gjør samtalene mindre verdifulle for mitt bruk. Da ikke med tanke på begreper som løgn og sannhet, men i forhold til hvordan den enkelte selv er i stand til å ta innover seg og formidle de ulike perspektivene og sidene en historie rommer. Det er ikke alltid at den enkeltes personlige overbevisninger om seg selv og verden stemmer overens med samfunnet rundt, og den enkeltes 'sannhet' kan like gjerne bero på en 'livsløgn' som på 'fakta'. To episoder i fengslet har gjort meg spesielt opptatt av dette:

Da en innsatt som hadde kommet tilbake til fengslet på ny dom, på nytt fortalte om en hendelse han også hadde snakket om i vårt første møte, kom han nå med en ny versjon av sin rolle i den aktuelle hendelsen. Jeg konfronterte ham med dette, hvorpå han svarte at det var den nye versjonen av hendelsen som var riktig. Slik jeg opplevde det, var den første versjonen sterkere farget av den skammen han følte nært opp til hendelsen. Han våget på daværende tidspunkt å fortelle om det han hadde gjort, selv om det var skamfullt for ham. Men samtidig hadde han vært opptatt av å vinkle sin rolle på en slik måte, at han til tross for det han hadde gjort, klarte å fremstille seg selv i best mulig lys. Den andre versjonen var preget av at historien nå var kommet på avstand, og kanskje også av at jeg allerede kjente til den. I alle fall fortalte han flere detaljer som fremstilte ham på en annen måte, og som avslørte ham som mindre 'redelig', enn han hadde fremstilt seg selv i den første versjonen. Uavhengig av hva som var årsaken til at historien endret seg, vedrørte ikke disse forandringene verdien av historien eller samtalene rundt den, og heller ikke samtalenes relevans for min avhandling. Det at jeg fikk mulighet til å bli kjent med to versjoner av historien, lærte meg derimot mer om mannen og hva som stod på spill for ham både i forhold til hendelsen og i forhold til livstema som angikk ham.

En annen innsatt, som også kom tilbake noen år etter første soningsopphold, lærte meg at innsattes selvframstillinger ikke nødvendigvis er forenlige med andres oppfatninger av dem.

Noe som har vært et viktig poeng i min avhandling, er at mange innsatte utøver balansekunster mellom den kriminelle og den 'streite' verden. En innsatt som under våre første samtaler hadde fortalt om slike balansekunster, og som hevdet at 'streite' personer ikke kjente til hans kriminelle verden, erfarte etter løslatelsen at vanlige folk ikke ville ha med ham å gjøre nettopp på grunn av at de kjente til de kriminelle handlingene han hadde begått. Han hadde ikke klart å beskytte sitt 'streite' rykte slik han selv hadde påstått, men hvem han var og hva han hadde gjort var kjent for de fleste i bygda han kom fra. Etter løslatelsen kom han derfor inn i et tungt kriminelt belastet miljø, fordi 'streite' personer tok avstand fra ham, og kun andre kriminelle var interesserte i å være venner med ham. Den personen han selv fremstilte seg som i fengslet – før løslatelsen – var ikke forenlig med den personen han faktisk ble møtt som utenfor fengslet. Det at jeg fikk anledning til å møte en innsatt før og etter en slik opplevelse, ga meg mulighet til å reflektere rundt denne erfaringen sammen med han. I disse samtaler fikk jeg lære mer om hva en slik erfaring kan gjøre med et menneske, og hva som kan stå på spill for den enkelte i dilemmaene som blir fremtredende.

Min tilnærming til mine samtalenotater – selvrefleksjon som metode for å lære om egen praksis

Som sagt er samtaler med de innsatte mitt utgangspunkt for min tenkning rundt form og innhold ved filosofisk samtale. Et vesentlig poeng her, er at jeg i etterkant av samtaler, har gjort historiene til mine gjennom å lese dem i lys av mine valgte spørsmål og begreper, og det er derfor på sin plass å si noe om hvordan jeg har skrevet ned samtalenotatene og hvordan jeg har forholdt meg til dem i etterkant.

Med tanke på det første, har jeg noen ganger skrevet notater underveis i samtaler, mens jeg andre ganger har skrevet notater i etterkant. Noen ganger har jeg vært opptatt av samtalerens gang, og notert hvordan den foregikk. Her har jeg vært opptatt av spørsmål som har blitt fremtredende, refleksjonsprosesser rundt bestemte tema, innsikter underveis, samt hvordan disse har virket på mine samtalepartnere, meg selv og den felles tenkningen gjennom samtalerens gang. På en annen side har jeg også vært opptatt av mislykkede filosofiske samtaler, og prøvd å se hva som førte til at vi beveget oss bort fra den filosofiske tenkningen. Andre ganger har jeg vært opptatt av samtalerens tema, og skrevet ned det vi har snakket om og ulike perspektiver som har kommet frem.

Når det gjelder hvordan jeg har forholdt meg til samtalenotatene i min bruk av dem i avhandlingen, har jeg først prøvd å se etter et mangfold av perspektiver, fortellinger, spørsmål og problemstillinger de rommer. Gjennom å nærme meg dem fra ulike vinkler, har jeg gått inn i ulike tenkeprosesser rundt dem (og samtalene de viste til), og deretter knyttet min lesning av dem til tema, problemstillinger og spørsmål jeg har blitt opptatt av i denne prosessen. I mine refleksjoner rundt mine samtaleerfaringer har jeg også gått i dialog med ulike filosofer og teoretiske perspektiver, noe som gjorde meg oppmerksom på nye aspekter og spørsmål, og fikk meg til å se nye sider ved samtalene. Slik har jeg jobbet i en dialogisk bevegelse mellom helhet og del, konkret erfaring og filosofi/teori.

Et viktig poeng her, er at jeg ikke har prøvd å plassere mine samtaleerfaringer innenfor en bestemt teori, men forholdt meg til flere filosofer. I tråd med filosofisk praksis, har jeg gjort bruk av ulike filosofer og teorier for å utforske de tema, spørsmål og problemstillinger jeg har vært opptatt av. I mitt forsøk på å klargjøre hva som utgjør det 'filosofiske' ved filosofiske samtaler har Skjervheim, Friedrich Nietzsche og Martin Buber vært sentrale fra starten av, mens Arendt etter hvert ble stadig viktigere for de temaene og spørsmålene prosessen beveget meg inn i. Angående del 2, var det Kierkegaard som på mange måter førte meg til selve temaet, ut fra at de innsatte i sine historier fremstilte seg selv slik Kierkegaard fremstiller 'estetikeren'. Denne likheten fanget min interesse, men det var diskrepansen mellom de innsatte (kriminelle) og estetikeren som til slutt opptok meg mest. I tillegg har selvfølgelig teori innen feltet 'filosofisk praksis' vært viktig for meg i min tenkning rundt filosofiske samtaler, på samme vis som kriminologisk litteratur og annen litteratur som omhandler innsatte har vært viktig for meg i min tenkning rundt innsattes eksistensielle erfaringer.

På mange måter kan mitt forskningsprosjekt ses i sammenheng med det Anders Lindseth kaller *refleksiv praksisforskning*: "Det er en forskning som utgår fra praktikerens erfaring av at noe stemmer eller ikke stemmer i egen praksis eller virksomhet. Forskningen starter altså ikke ut fra et definert kunnskapsbehov, men i en undring over hva det kan være som gjør en praksis spesiell eller problematisk" (2017, s 243). Lindseth fremhever at erfaringen av egen virksomhet ikke er en erfaring 'på avstand': "Det er ikke en erfaring som fremkommer gjennom observasjon av virksomheten, men gjennom delaktighet i den" (s 244). Det er et viktig poeng i refleksiv praksisforskning, at den type orienteringskunnskap /erfaringskunnskap man her oppnår, muligjgjøres gjennom forskerens nærhet til egen praksis. Det er refleksjonen og selvrefleksjonen over praksisfeltet som i seg selv er det verdifulle, som

forskeren kommer til ved å dvele ved diskrepanserfaringer: ”Vi må fortelle hvordan den kommer til uttrykk i konkrete situasjoner. Vi må gi rike nok beskrivelser, det vil si at vi må fortelle frem hva som skjedde, hva som berørte oss, hva vi opplevde sto på spill. Slik ’fremfortelling’ kaller jeg ’opprinnelige refleksjon.’”(s 247). Gjennom å skrive ut egne erfaringer som fortellinger, kommer forskeren i en refleksiv prosess som til slutt fører til en metarefleksjon: ”Gjennom den opprinnelige refleksjonen fremtrer en erkjennelse som vi først kan gjøre til gjenstand for kritisk og teoretisk refleksjon når den har blitt manifest” (s 248).

Måten jeg har gått inn i mine erfaringer på, er som sagt gjennom en fenomenologisk inspirert undersøkelse i del 1, hvor jeg har prøvd å få grep på premissene for en vellykket filosofisk samtale. I del 2 har jeg vært mer hermeneutisk orientert, hvor jeg prøver å forstå meningsinnholdet som kommer til uttrykk i innsattes fortellinger.

Å være filosof i et empiriske felt – problemstillinger knyttet til min forskerposisjon, forskerrolle og tilgang til innsatte

Det at jeg har forsket på mine egne samtaler, har gitt meg en annen nærhet til mitt studiemateriale enn jeg ville hatt om jeg hadde observert filosofiske samtaler fra utsiden eller intervjuet innsatte om deres erfaringer av filosofisk samtale. Fra et utenfraperspektiv ville jeg ha inntatt et teoretisk ståsted til samtalene, snarere enn å tenke ut fra diskrepanserfaringer og konkrete situasjoner og prosesser, noe som har vært helt avgjørende for den type kunnskap jeg har tilegnet meg. Jeg ville ikke fått det nære og dialogiske møtet med de innsatte, som har gitt meg viktige innsikter om deres liv og tenkemåter, og som har vekket spørsmål og tanker hos meg som jeg har forfulgt videre i mitt prosjekt. Min nærhet til egen praksis har med andre ord ikke bare vært betydningsfull for mitt prosjekt, men også selve forutsetningen for det.

Samtidig kommer jeg ikke unna at min forskerposisjon, altså min posisjon som stipendiat i møte med de innsatte, også har sine ulemper. Min forskerposisjon bærer preg av å være subjektiv på mange måter, med tanke på at jeg både har gjennomført samtalene og selv tatt notater av de samtalene jeg har forholdt meg til i min forskning. Som Kristian Mjåland sier i sin refleksjon rundt sine feltnotater i sin sosiologiske doktorgradsavhandling, så påvirker man som deltakende forsker det man forsker på: ”Hendelsene jeg har skrevet ned er ”sanne” i den forstand at de har skjedd, men beskrivelser av dem er farget av mitt analytiske blikk og den innvirkningen jeg og min tilstedeværelse hadde på forskningsdeltakerne” (2015, s 109). Med

tanke på mine samtalenotater, viser disse til mine erfaringer av samtalene med de innsatte, og selve samtalene er selvfølgelig også farget av min tilstedeværelse. De peker slik sett ikke på en objektiv sannhet, og de innsatte selv kan ha andre opplevelser og fokusområder enn det jeg har fanget opp eller sett fra mitt ståsted. Det er imidlertid ikke 'sannheten', mitt prosjekt handler om, men prosesser og meningsinnhold som har kommet til uttrykk i samtalene.

På sett og vis kan min forskerposisjons fordeler og ulemper sammenlignes med etnologers fordeler og ulemper som deltakende observatører i sine feltarbeid. Som Thomas Ugelvik påpeker, kan metodens styrke også betraktes som en svakhet: "*Kritikerne kan mene at etnografi er uryddig, uvitenskapelig, subjektiv synsing*". Forsvarerne fokuserer derimot på de sterke sidene, fremhever Ugelvik: "Etnografi er bra på meningsskapelse, selvkonstruksjon og hendelser og prosesser, slik de forstås og forhandles om av deltakerne i deres eget liv. Etnografer ser sammenhenger mellom handling, posisjon og situasjon" (2011, s 33). Det er viktig å være kritisk til egne metoder, samtidig må man være seg bevisst hvilke perspektiver ulike kritikker reises fra. Etnografens utgangspunkt er ikke å finne 'sannheten', sett fra et utenfraperspektiv eller målt gjennom naturvitenskapelige kriterier for sannhet, men gjennom interaksjonistisk forskning der målet er å forstå hvordan mennesker samhandler i bestemte sosiale kontekster. Som Ugelvik sier: "Etnografiske tekster er skapte, og som verk, som resultat av etnografisk arbeid, er de *sanne fiksjoner*" (s 34).

Den nærhet jeg har til de innsatte under samtalene og det påfølgende ansvaret som legges på meg som forsker, kan kritiseres for å være uryddig, uvitenskapelig og subjektiv synsing, dvs. samme kritikk som etnografisk forskning ofte utsettes for. Jeg har selv vært aktiv i den filosofiske tenkningen som har funnet sted, og mine notater er mine beskrivelser av samtalene slik jeg har erfart dem, sett dem og forstått dem. Min fordypning i dem i etterkant har videre blitt styrt av de spørsmål og tema som jeg funnet interessante og forfulgt videre. Men til tross for de problemstillingene en slik forskning reiser, har denne forskningsmodellen, nettopp gjennom sitt fokus på interaksjon og samhandling, gjort det mulig for meg å fordype meg i min filosofiske praksis slik den normalt finner sted i fengslet. Min forskning er et nybrottsarbeid på et relativt nytt felt, og som Thagaard fremhever i forhold til deltakende observasjon, egner denne typen forskning seg for forskere som ønsker å tilnærme seg nye felt: "Denne metoden er velegnet i studier av et nytt felt, hvor forskeren ikke har tilstrekkelig forhåndskunnskap til å planlegge presist hva prosjektet skal gi informasjon om" (2006, s 68).

Det har imidlertid vært viktig for meg å være sannferdig mot historiene slik de innsatte har fortalt dem. Med tanke på at jeg både har gjennomført samtaler og tatt notater, har jeg derfor, i de tilfellene det har vært mulig, spurt etter tilgang på notater gjort av observatørene i 'reflekterende samtaler', som jeg har brukt som utfyllende notater. Jeg har også latt en av de ansatte som har deltatt i reflekterende samtaler lese deler av min avhandling underveis, som et ekstra kritisk blick på om jeg har latt de innsattes eget perspektiv komme frem. I denne sammenheng reagerte min leser på en historie som hun mente jeg ikke hadde vært tro mot, en reaksjon som ble interessant for meg. Jeg hadde ikke på forhånd informert om at jeg bevisst hadde endret denne historien for å ivareta anonymiteten til den innsatte, noe som var nødvendig av ulike grunner. Jeg har også anonymisert de andre historiene, men i kontrast til de små grepene jeg har gjort med de fleste historiene for at enkeltpersoner ikke skal bli gjenkjent, hadde denne fått en vesentlig ny 'innfatning'. Bare de viktige poengene i historien var ivaretatt, de som gjorde historien relevant for min filosofiske refleksjon. Da dette ble gjort kjent for min leser sa hun seg enig i at jeg hadde tatt vare på de viktigste poengene, til tross for endringene som var gjort. Hun mente også at jeg hadde ivaretatt de andre historiene, og hadde ingen flere bemerkninger. Slik sett kan hennes tilbakemeldinger bli sett som en form for validering.

Når det gjelder min forskerrolle, har jeg flere roller å forholde meg til, og en bevissthet rundt avklaring av roller har derfor vært viktig. For eksempel kan jeg som fast ansatt filosof ved fengslet ikke oppnå den type uavhengighet til systemet som forskere utenfra kan, og jeg kan heller ikke oppnå den type nøytralitet i relasjonen til de innsatte som forskere ofte etterstreber. Som ansatt i fengselssystemet er jeg underlagt systemets regler, og innsatte kan derfor ikke fortelle meg om regelbrudd og hemmeligheter i fengslet, slik de kan til forskere som kommer utenfra. På en annen side, så forsker jeg ikke på fengslet som system eller innsatte som fanger, men mitt ferdighetsområde er filosofiske samtaler og de spørsmål som kommer til uttrykk i disse. Det som er viktig for meg er at de innsatte deltar på en engasjert og involvert måte i tenkningen, samt at de våger å fortelle om – og reflektere rundt – sine livstema. Slik jeg ser det, er det derfor ikke hemmende for mitt forskningsprosjekt at innsatte ikke kan innvie meg i regelbrudd og hemmeligheter.

Gjennom å lese Mjålands og Ugelviks metoderefleksjoner rundt deres bruk av innsatte som informanter, har jeg imidlertid sett at de som uavhengige forskere har ganske andre dialoger med de innsatte enn det jeg har hatt. Men slik jeg ser det, er dette ikke ensbetydende med at mine dialoger er mindre interessante eller mindre verdifulle fra et forskningsperspektiv,

nettopp fordi våre formål og mål ikke er det samme. På en annen side, som Ugelvik selv påpeker, kan det også for eksterne forskere bli vanskelig å bevare nøytralitet jo lenger inn i et fellesskap man kommer, fordi man faktisk blir medlem av en gruppe: ”Nøytralitet som forskningsstrategi var likevel ikke uproblematisk å gjennomføre i praksis. Man blir lett trukket inn i dagliglivets kategoriseringer enten man vil eller ikke. Og om man er etnograf *ønsker* man å bli trukket inn” (2011, s 39).

På en annen side, med tanke på at jeg innenfor systemet innehar en dobbeltrolle som forsker og samtalepartner, har denne gitt meg en unik tilgang til samtaler med de innsatte. Som fast ansatt er jeg kjent av innsatte innenfor systemet, og de oppsøker meg for å reflektere rundt sine tema og problemstillinger. Under mitt forskningsprosjekt har de filosofiske samtalene som sagt foregått på vanlig måte, uavhengig av om samtalene har vært en del av prosjektet eller ikke, og jeg har derfor ikke måttet bruke ekstra tid på å komme i relasjon til mine samtalepartnere. Jeg har i begynnelsen eller under samtalene spurt de innsatte om jeg kan bruke samtalenotater fra våre samtaler i mitt doktorgradsprosjekt, og de innsatte har enten svart ja eller nei, og uavhengig av svaret har samtalene fortsatt på vanlig måte videre. Når jeg har spurt dem om samtykke underveis i samtalene, har vi avklart om det er noe av det vi har snakket om jeg ikke skal bruke, med tanke på at våre tidligere samtaler da har kommet før avgitt samtykke. Jeg har også fått skriftlig samtykke fra noen etter at de var løslatt fra fengslet, (som hadde gitt meg muntlig samtykke tidligere), da med godkjennelse fra Kriminalomsorgen og Norsk samfunnsvitenskapelige datatjeneste (i dag Norsk senter for forskningsdata).

Et annet aspekt ved min dobbeltrolle er at denne også reiser flere etiske problemstillinger. De innsatte har blitt deltakere i mitt prosjekt gjennom å oppsøke meg for filosofiske samtaler. Min dobbeltrolle kan derfor bidra til rollekonflikter og rolleforvirringer. For det første fordi de oppsøker en filosof for samtaler, men møter en filosof som også er en forsker og slik interessert i samtalene fra to perspektiver. På en annen side kan det tenkes at de innsatte har vært bekymret for at de kunne komme i en konflikt med meg hvis de svarte nei til å samtykke til forskningsdeltakelse. Det kan også tenkes at de innsatte har vært mer tilbakeholdne i hva de sier, nettopp fordi de har i mente at samtalenotatene skulle brukes i en doktorgradsavhandling. I forhold til det siste, har jeg ikke hatt inntrykk av at så har vært tilfelle, men én innsatt har ved en anledning trukket frem konkrete ting fra våre samtaler han har sagt at jeg *ikke* kan bruke i min avhandling, noe jeg selvfølgelig har respektert.

En annen problemstilling min dobbeltrolle reiser, er at jeg har befunnet meg i to roller som begge har vært viktige for meg. Dette har krevd en selvbevissthet rundt mulige rollekonflikter og rolleforvirringer som kan oppstå hos meg. Med tanke på at jeg både har vært filosof og forsker, kan min forskerrolle kritiseres for å være skjult bak min synlige rolle som filosof og samtalepartner. Jeg har ikke gått bredt ut i fengslet med informasjon om mitt forskningsprosjekt, men valgt å informere de aktuelle innsatte om dette når det har blitt aktuelt i samtale. På en annen side har jeg i mine henvendelser til de innsatte om mitt forskningsprosjekt lagt stor vekt på at eventuelt samtykke er helt frivillig, og understreket at om hvorvidt de svarer ja eller nei, ikke vil ha innvirkning på våre relasjoner og samtaler. Dette i tillegg til å informere om prosjektet og dele ut informasjonsskriv om hva de samtykker til. Men til tross for viktige etiske problemstillinger, har de innsatte, slik jeg har oppfattet dem, satt pris på å få delta i prosjektet og flere har også vist interesse for det. Kun noen innsatte har takket nei, noe som ikke har ødelagt for de filosofiske samtale vi har hatt.

I noen sammenhenger har jeg møtt de problemstillingene Ugelvik har pekt på angående informanters bruk av forskningen til egen agenda. Som han sier, så er det ulike grunner til at informanter inngår relasjoner til forskeren, og disse målene kan angå andre ting enn det som gjelder forskningen og informantroller, og kan berøre alt fra terapeutiske behov, politiske mål eller leve ut ulike sider ved seg selv (2011, s 48). I noen tilfeller har de innsattes bevissthet om at jeg skal bruke notater fra samtale i min forskning virket forstyrrende inn på de filosofiske samtale, da gjerne slik at de har begynt å fortelle om ting de ønsker jeg skal skrive om, heller enn å involvere seg i filosofisk tenkning rundt temaene de i utgangspunktet ønsket å snakke om. Noen av de samtale som jeg i utgangspunktet hadde tenkt å bruke i min avhandling har jeg derfor valgt vekk, fordi personlige agendaer har gjort samtale til noe annet enn det som har vært mitt forskningsanliggende.

En annen problemstilling jeg har måttet forholde meg til, er at det i noen samtale har blitt etisk problematisk å be om samtykke og at jeg av den grunn har latt være, selv om muligheten til å gå inn i de konkrete samtale kunne ha tilført min avhandling nyanserte perspektiver innenfor et sentralt tema. De omtalte samtale fant sted i fengslet på et tidspunkt hvor jeg var inne i mine refleksjoner rundt filosofisk samtale, og jeg ble oppmerksom på dem fordi de synliggjorde elementer som virker til at samtale ikke blir filosofiske. Det ble imidlertid vanskelig for meg å be de gjeldende innsatte om samtykke til å bruke disse 'mislykkede' samtale, fordi det var vanskelig for meg å fortelle dem hvorfor jeg fant våre samtale interessante. Som sagt, var de første samtale jeg brukte i min avhandling åpne og uten noe

bestemt tema, mens problemstillinger, spørsmål og tema kom til underveis. I de første samtaler visste derfor ikke innsatte hvordan samtaler ville bli brukt, men da jeg utover i prosessen tok med noen problemstillinger og tema fra min avhandling inn i nye samtaler, fortalte jeg flere av de innsatte om hvilke tankebaner jeg var inne i, og hvordan jeg knyttet disse til de pågående samtaler. Dette ble vanskelig for meg å gjøre i de tilfellene hvor de innsatte selv ville ha kommet i dårlig lys hvis jeg hadde fortalt dem hvorfor jeg fant våre samtaler interessante, spesielt med tanke på at de innsatte er i en sårbar situasjon. I disse tilfellene har jeg valgt å prioritere hensynet til de innsatte foran hensynet til forskningen. Disse samtaler har likevel lært meg mye om filosofisk samtale og filosofisk tenkning, og siden de er en del av de erfaringene jeg har gjort meg som filosof i fengsel, har jeg benyttet erfaringer fra disse i generelle termer.

Avslutning

Som sagt har hensikten med disse metoderefleksjonene vært å redegjøre for hvordan jeg har gått frem i mine møter med de innsatte, hvordan jeg har forholdt meg til mine samtalenotater i min tenkning i etterkant av samtaler og ulike problemstillinger knyttet til det å bruke informanter (samtalepartnere) i forskningssammenheng. Dette er som sagt en type metoderefleksjon som for så vidt er utradisjonell i en filosofisk doktorgradsavhandling, men som jeg har gått inn i her fordi mine (teoretiske) refleksjoner har sitt utgangspunkt i mine filosofiske samtaler med de innsatte. I del 1 vil jeg også senere ta for meg problemstillinger knyttet til min rolle som filosof i fengsel (uavhengig av min forskerrolle) og ulike perspektiver knyttet til det å forske på egen praksis, samt refleksjoner rundt min egen holdning og mine fremgangsmåter i filosofisk praksis – som C i del 1 i det store og det hele handler om. I del 2 vil jeg gi en redegjørelse knyttet til mitt valg av tema og bruk av kategorien 'kriminell' i min tilnærming til de innsattes fortellinger, samt noen kritiske refleksjoner knyttet til dette. Som sagt er det i en tradisjonell filosofisk avhandling vanlig å gå inn i slike kritiske refleksjoner underveis, som er grunnen til at jeg ikke har disse med i denne metoderefleksjonen.

Jeg har valgt å plassere denne kritiske (metode-) refleksjonen i begynnelsen av min avhandling, selv om det empiriske materialet jeg her har redegjort for og problematisert fra ulike hold, først og fremst er knyttet til C i del 1 og til del 2.

Jeg skal starte med det som i filosofisk sammenheng er en tradisjonell kritisk refleksjon rundt mål og metode i filosofisk praksis, som er rent teoretisk basert. På den ene siden gir dette meg en mulighet til å redegjøre for filosofisk praksis som fagfelt, og slik gi leseren et grunnlag å forholde seg til når jeg går inn i mine egne refleksjoner rundt filosofisk samtale. På den andre siden har diskrepansen mellom teori og erfaring gjort det viktig for meg å gå inn i de ulike begrepene og debattene fra et kritisk ståsted, og slik sett er A og B også knyttet til mine erfaringer fra min egen praksis i fengslet.

Del 1: Teori om filosofisk praksis

A: Sentrale begreper og debatter i filosofisk praksis

B: Debatten om debatten

C: Filosofiske samtaler – klargjøring og utdypning av erfaring

A: Sentrale begreper og debatter i filosofisk praksis

Filosofisk praksis som moderne filosofisk bevegelse kjennetegnes som sagt av et ønske om å synliggjøre filosofiens relevans i samfunnet og den enkeltes hverdagsliv, samtidig som man også har ulike meninger om hva filosofisk praksis er og bør være, og hvordan filosofisk praksis er forbundet med eller skiller seg fra akademisk filosofi. Bevegelsen er inspirert av den tyske filosofen Gerd B. Achenbach, som åpnet en filosofisk praksis i Bergisch Gladbach i 1981 og stiftet det første internasjonale selskapet for filosofisk praksis i 1982. Etter å ha gått i lære hos Achenbach startet den norske filosofen Anders Lindseth en filosofisk virksomhet i Tromsø i 1989, og i 1998 ble Norsk selskap for filosofisk praksis stiftet i Oslo med Lindseth som mentor. Norsk selskap for filosofisk praksis var i starten drevet av Henning Herrestad og Helge Svare, som også startet en utdanning i filosofisk praksis med fokus på individuelle dialoger. 'Osloskolen' og tradisjonen etter Achenbach har hovedsakelig vært opptatt av individuelle filosofiske samtaler, men i senere år har flere engasjert seg i filosofi for barn, sokratiske dialoger, filosofikafeer og ulike typer filosofigrupper.

Parallelt med at filosofisk praksis utviklet seg i flere europeiske land, arrangerte Lou Marinoff og Ran Lahav den første internasjonale konferansen i filosofisk praksis i Canada i 1994 ved University of British Columbia i Vancouver, hvor Marinoff da var ansatt. I 1996 ble Marinoff president for American Society for Philosophical Counseling and Psychotherapy, som i 1998 ble omdannet til American Philosophical Practitioners Association. Marinoff startet også en utdanning for å sertifisere filosofiske praktikere, og han var opptatt av at filosofisk praksis skulle bli en profesjon med klare terapeutiske mål og hensikter. Marinoff og tradisjonen etter Achenbach har stått i konflikt i debatter om målsetting og hensikten med filosofisk praksis, noe som spesielt har kommet til syne i det som internt har blitt kalt 'metodedebatten'. I denne debatten anser jeg også Oscar Brenifier som sentral, en fransk filosofisk praktiker som spesielt har vært sentral i utviklingen av filosofi for barn. Brenifier er kjent i filosofisk praksis bevegelsen for å drive filosofiske dialoger på en særegen måte, og han arrangerer årlig kurs i sin metode gjennom sitt Institute of Philosophical Practice som han etablerte i Paris i 1995. Filosofisk praksis som moderne bevegelse favner en stor gruppe filosofer med ulike tilnærminger til filosofisk dialog, men jeg vil likevel hevde at de tre nevnte skolene kan sies å representere tre ulike grunnholdninger innenfor feltet.

Det som er viktig å få frem, er at vi innenfor filosofisk praksis bevegelsen finner ulike synspunkter både på *hvordan* filosofen skal opptre i filosofiske samtaler og *hva* en filosofisk samtale er. Gjennom utviklingen av det jeg har valgt å kalle *sentrale begreper* i filosofisk praksis, har ulike filosofiske praktikere bidratt til teoribygging rundt filosofiske samtaler og filosofisk praksis, og litteraturen som har blitt publisert og konferanser som har blitt holdt har vært en viktig plattform for interne diskusjoner. Tema som ofte diskuteres er blant annet relasjonen mellom filosof og gjest, den filosofiske tenkningen i seg selv (herunder 'åpne dialoger' og undring), innhold og metode (blant annet terapidebatten, diskusjoner rundt forholdet mellom den 'autentiske samtalen' og bruken av konkrete metoder, og ulike meninger knyttet til det å være 'problemorientert') samt hvilken rolle filosofiske ferdigheter og filosofisk skoloring bør spille i filosofisk praksis. Disse interne metoddebattene har tegnet opp skarpe skillelinjer mellom ulike tilnærminger til feltet, men de peker også på ulike målsetninger og veivalg den enkelte utøver faktisk må ta stilling til i egen praksis.

På sin side har imidlertid metode- og terapidebatten beveget seg på et programmatisk og normativt nivå, heller enn å diskutere hva som fungerer og ikke fungerer. Videre kjennetegnes de ulike teoriene av at man definerer filosofisk praksis negativt i forhold til det man mener filosofisk praksis *ikke* er, snarere enn å diskutere hva som er spesifikt for filosofisk praksis som sådan. De forskjellige teoriene faller i to ulike grøfter, noe som også er gjeldende for diskusjonen om filosofisk skoloring, i den forstand at det enten tegnes karikerte bilder av de teoriene og perspektivene man definerer seg bort fra, eller det gis uklare bilder av hva filosofisk praksis er og hvordan gitte tilnærminger utspiller seg i praksis. De ulike tilnærmingene til filosofisk praksis synliggjør forskjellige holdninger til hva en filosofisk samtale er og bør være, noe som også impliserer ulike syn på hva filosofi er, men man har ikke, slik jeg ser det, gått inn i de ulike perspektivene og debattene fra et praksisnært og (selv)kritisk ståsted.

Angående mitt eget ståsted i filosofisk praksis, befinner jeg meg innenfor det området i filosofien som omhandler personlig dannelse, noe jeg har til felles med tradisjonen etter Achenbach. Men la meg presisere at filosofien også har andre områder, som trening av analytiske ferdigheter (definere argumenter og debattøvelser) og det akademiske området (arbeid med teorier og systemer, og formidling/undervisning). Når det gjelder min tilnærming til filosofisk samtale, er det viktig for meg at det er *den åpne, utforskende og likeverdige tenkningen* som er samtalens mål, og slik jeg ser det, fremmer denne – i seg selv – etiske og

eksistensielle spørsmål og aspekter, som jeg anser som en verdi ved filosofisk samtale. Denne innstillingen til filosofisk praksis er også vanlig innenfor denne tradisjonen. På spørsmålet om hva det vil si å tenke fra et åpent og utforskende ståsted, synes jeg det imidlertid er lite fruktbart å snakke om hva vi *bør* gjøre, altså snakke om filosofisk praksis fra et normativt ståsted, som har vært vanlig. De ulike normene og idealene som råder stemmer ikke alltid overens med praksis, og er heller ikke nødvendigvis idealer og normer man bør etterstrebe, når det gjelder å være i *den åpne, utforskende og likeverdige* samtalen. For meg er det derimot viktig å få grep på premissene bak en vellykket filosofisk samtale, altså hva som må være tilstede for at samtaler skal oppnå filosofisk karakter og hva som skiller filosofiske samtaler fra andre typer samtaler. Snarere enn å videreføre den programmatisk og normbaserte teoribyggingen, har jeg valgt å se nærmere på hva som fungerer og ikke fungerer i min egen praksis. Hva som med andre ord åpner og lukker for den åpne, utforskende og likeverdige samtalen. Med utgangspunkt i min praksis i fengslet har jeg utformet mine tre begreper – ’tilstedeværende likeverd’, ’dialogisk åpenhet’ og ’polyfonisk tålmodighet’ – som prøver å favne den *holdningen* som ligger bak det jeg vil kalle den ’genuine’ filosofiske erfaringen (å filosofere selvstendig, åpent og utforskende), som filosofisk praksis handler om for meg.

Når det gjelder diskusjonen om filosofisk praksis, har man som sagt ulike meninger om hva filosofisk praksis er og bør være, og sentrale filosofiske praktikere er også opptatt av forskjellige aspekter ved det filosofiske samtalerommet. For å få frem bredden av ulike tilnærminger til filosofisk samtale, vil jeg starte med å redegjøre for noen sentrale filosofer og retninger innenfor filosofisk praksis, for deretter å utdype hva jeg er kritisk til, og hvilke rammer jeg bygger videre på i min egen praksis. Jeg vil starte med å presentere noen filosofiske praktikere som har vært sentrale i tradisjonen etter Achenbach, og som står bak viktige begreper i debatten.

1. Sentrale begreper i tradisjonen etter Achenbach

1.1 'Lebenskönnerschaft' – en dydsfilosofisk holdning til filosofisk praksis

Lebenskönnerschaft er et begrep som tilhører Achenbach, og anses av ham som selve målet for filosofisk praksis. Begrepet er knyttet til dyd og dydslære, og vi kan derfor si at Achenbachs tilnærming til filosofisk praksis er inspirert av dydsfilosofi. "Nowadays, in the case of *Lebenskönnerschaft*, it could be connected to the highly noble philosophical term of "virtue" – for what are virtues other than a praiseworthy mastery and trained, developed, practiced, perfected 'right capacities and good abilities'?" (Achenbach 2002, s 7). Motsatsen til å strekke seg mot dyder, er i følge Achenbach å leve livet gjennom vaner og bekvemmeligheter, en holdning som gjør livet til en '*seilbåt uten kjøl*'. "Vi bliver da slaver av vores lyster og små bekvemmeligheder, og vigtige beslutninger og overvejelser udskydes eller negligeres" (Hansen 2008, s 120). I kontrast handler livsmesterskap¹ om å få bredt kjennskap til, og en dyp forståelse for, de vilkår som er bestemmende for ens liv, slik at man med kyndig hånd kan være styrmann i eget liv. Når vi tilnærmer oss begrepet *lykke* i lys av '*Lebenskönnerschaft*', vil lykke her handle om å *bli verdig* lykke, snarere enn å ha lykke som formål. Gjennom å være elev av visdom, mener Achenbach at livsmesteren har lært seg å søke en type harmoni som gir selvstendighet og etisk omsorg for både seg selv og andre.

Veien til visdom går gjennom filosofisk refleksjon, som for Achenbach er kjennetegnet av at "den opprettholder en filosofisk skepsis til *alt som anser seg for rett, avgjort, endelig, utvilsomt – kort og godt alt som fremstiller seg som "sant" og som dermed unndrar seg videre undersøkelse*" (Svare og Herrestad 2004, s 95-96). For Achenbach handler denne type filosofisk skepsis om det å unngå å bli fanget av rutiner og vanetenkning, og bli i stand til å tenke selv utenfor rådende rammer:

Philosophy is the courage to think differently – which does not mean arbitrarily. Our thoughts are justified neither by the charm of the different nor by the appeal of the merely interesting but rather by connecting them to the longest thread, that of the development of human thought, or, put another way, the history of the human mind (Achenbach 2002, s 10).

¹ Dansk oversettelse av Finn Thorbjørn Hansen

Livsmesteren, slik Achenbach forstår dette begrepet, følger ikke flokken, men prøver å leve på en slik måte at han selv kan svare overfor den ultimate autoritet (den instans i en selv som ikke er fornøyd med lettvinde løsninger og erklæringer). Fra et selvstendig ståsted, studerer livsmesteren historien for å lære om det allmenne og de store mestrenes innsikter. Han forsøker ikke å gi svar på livets spørsmål, men reflekterer over målene selv.

Det som i følge Achenbach er viktig innenfor filosofisk refleksjon, er å tenke nytt rundt viktige livsuttrykk og fenomener. 'Livsmesterskap' kan derfor ikke handle om ren logisk tenkning og fornuftsbasert kalkulering, selv om logikk og fornuft er det vi vanligvis er kjent med som filosofiens verktøy. "Når det levde livet gjøres til gjenstand for filosofisk refleksjon, er målet ikke å gå fra tankens verden til livets verden, men omvendt, å ta utgangspunkt i det levde livet, og gjennom en reflekterende dialog rundt dette å strekke seg mot tankene" (Svare og Herrestad 2004, s 94-95). Achenbach forklarer dette ved å trekke inn sjakk som en motsats til filosofien. I sjakk vet man på forhånd hva spillet handler om, da det er definert gjennom spillets regler. Videre er det tydelig hva som står på spill, nemlig å vinne, et mål man kan nå ved å ta i bruk intellektet. Livsmesterskap handler derimot om noe utover logisk tenkning og rasjonell kalkulering, samtidig som det også fører oss utover undervisningsbasert læring:

with our striving for *Lebenskönnerschaft* we rediscovering an (almost forgotten) task of philosophy which asks of her more than insights or theories which might be true or false, a task which can be expressed in the following question: how do we 'reach' a human being? (Achenbach 2002, s 13).

Innenfor begrepet 'livsmesterskap', fremhever derfor Achenbach nødvendigheten av det å *la seg berøre* som vesentlig. Achenbach siterer Feyerabend som sier "Of what use is an argument that leaves people unmoved?" og Kudzus utsagn "If we can't convince the mind we can't convert the heart" (s 13). Utover fornuft og logikk, må vi la oss berøre på en slik måte at vi ikke bare oppnår kjennskap til svarene, men også erfarer dem. Achenbach mener her at filosofisk praksis må følge i Sokrates fotspor, og vektlegger fortellinger og eksempler som veien til den type visdom han søker. "Why? Because stories help develop a *sense* in the individual for that which is incomparably true. As far as we develop this sense, we support our capacity to know of and about life and finally to master it in exemplary fashion. This is the way towards *Lebenskönnerschaft*" (s 14). Gjennom å lytte til historier og fortellinger fra levd liv, kommer vi i dialog med disse, og slik kan filosofisk praksis, i følge Achenbach, bringe oss nærmere målet om å leve et dypere og sannere liv.

1.2 'Worldview-interpretation' – filosofisk kart over eget liv

Kort oppsummert kan vi si at Achenbach anser det gode liv som målet med filosofisk praksis, og hevder at filosofisk praksis skal være et redskap til å lære å bli en livsmester innenfor hans dydsfilosofiske begrep om livsmesterskap. Ran Lahav kan på mange måter sies å ligge tett opp til Achenbach, men i sin introduksjon av begrepet *worldview-interpretation*, peker Lahav mot en mer analytisk tilnærming til de perspektiver, holdninger og begreper som preger den enkeltes verden.²

I følge Lahav kan handlinger, følelser, valg, håp og planer fortolkes som påstander – 'statements' – om en selv og verden: "They can be seen as expressing a conception of one's identity, of what life is all about, what is important, honorable, or fair, what can be expected of others, etc." (1995, s 4). Når en person velger A heller enn B, er dette et uttrykk for at personen tillegger A høyere verdi enn B, hevder Lahav. På samme måte kan en persons planer, håp og fantasier uttrykke synspunkter på hva som anses som verdifullt og ønskelig, slik for eksempel gnagende bekymringer om andres reaksjoner uttrykker en oppfatning om hva andre forventer og hva de har rett til å forvente. Eksemplene ovenfor viser til oppfatninger som *kommer til uttrykk* i hverdagslivet, uten at de nødvendigvis er eksplisitte eller artikulerte. Disse oppfatningene anser Lahav som temaer for filosofisk diskusjon og undersøkelse: "since they can be regarded as constituting theories about the world, and as such, can be examined for their structure, assumptions, and implications, as is done in the philosophy of science" (s 5). En persons levemåte kan formidle forskjellige forestillinger om verden som vedkommende ikke nødvendigvis har tenkt gjennom, og det er dette som gjør historier fra hverdagslivet til et viktig element innenfor den filosofiske dialogen. Lahav uttrykker det som at hverdagslivet ""speaks" its own philosophical views" (s 5) og uttrykker ens "personal philosophy" (s 4), som dermed gjør 'worldview interpretation' til et kjerneverktøy i filosofisk praksis.

It implies that everyday life, including the predicaments and problems involved in it, become a potential subject matter for philosophizing. Since one's way of living expresses a conception of the world, of life, of the self, of morality, etc., it lends itself to philosophical reflection, argumentation, and analysis (s 5).

² Lahav har de senere år vært opptatt av kontemplativ tenkning gjennom sitt engasjement i *Philosophical Companionship* (Lahav 2015). Jeg forholder meg her kun til hans begrep 'worldview-interpretation' og hans tenkning rundt det begrepet.

I en definisjon av 'worldview interpretation', eller *livsfilosofi-fortolkning*,³ kontrasterer Lahav begrepet til freudiansk psykoanalyse, og understreker at 'worldview interpretation':

should be viewed as positing neither hidden psychological events nor causally efficacious processes. A worldview is not the type of thing that can causally influence concrete events, not even something that resides in the person's mind. It is, rather, an abstract framework that interprets the structure and philosophical implications of one's conception of oneself and reality; a system of coordinates, so to speak, that organizes, makes distinctions, draws implications, compares, confers meaning, and thus make sense of one's various attitudes towards oneself and one's world (s 7).

Lahav viser her til plagsom skyldfølelse som et eksempel, som kan tolkes som uttrykk for et synspunkt om at man har gjort noe man ikke skulle ha gjort. I den grad dette vil være en filosofisk fortolkning, må den basere seg på en analyse av skyldbegrepet, som redegjør for hva det betyr for noen å være skyldig, uten å implisere psykologiske realiteter i personens sinn.

For at vi skal forstå begrepet 'worldview interpretation' slik Lahav selv ønsker å formidle det, kan vi sammenligne det med kunstkritikk. En kunstkritiker forklarer hva hun ser, og kritiserer kunstverket ut fra det totale innholdet basert på idé og uttrykk. Kunstverk kan i aller høyeste grad ha et emosjonelt innhold som det kan redegjøres for, uten at verket blir tolket fra et psykologisk perspektiv. Det er kunstverket i seg selv – ikke kunstneren – som er kunstkritikerens anliggende, og på samme måte er det temaet som er dialogens gjenstand i filosofisk samtale. Det psykologiske er ikke fraværende, men det er ikke relevant i filosofisk sammenheng. Videre er det i denne sammenligningen mellom 'worldview-interpretations' og kunstkritikk et viktig poeng for Lahav, at på samme måte som man i kunstkritikken kan innta ulike perspektiver på samme verk, må man også i 'worldview interpretations' nærme seg sine fortolkninger med fleksibilitet. Flere 'worldviews' kan uttrykkes i den samme levemåten, men det er likevel visse fortolkninger som er mer samstemte, opplysende, elegante og overensstemmende med gitte data enn andre, og derfor kan uttrykke personens livsfilosofi på en mer dekkende eller 'riktig' måte (s 9). Fra Lahavs perspektiv egner filosofisk praksis seg godt til å ha livsfilosofiske undersøkelser som praksisens kjerne, fordi filosofisk praksis på denne måten kan hjelpe gjesten med å utvikle 'kart' som gir oversikt over strukturen og logikken i gjestens egen verdensforståelse.

³ Oversettelse til norsk av Helge Svare

1.3 'Berørt ikke-viten' – å skape rom for undring gjennom oppmerksomheten

Som vi har sett synes Achenbach å ha et tydelig etisk engasjement i forhold til filosofisk praksis, spesielt gjennom sitt begrep om livsmesterskap som handler om å strekke seg etter dyder. I sin mer analytiske tilnærming til filosofisk praksis, har Lahav vært opptatt av å finne filosofiske verktøy til å hjelpe gjesten til å bli kjent med sin livsfilosofi gjennom å synliggjøre de strukturer og den logikk som dominerer den enkeltes verdensbilde. Felles for begge er at de anser gjestens personlige historier som utgangspunktet for filosofisk praksis, og gjennom sine ulike tilnærminger har de synliggjort flere måter man i filosofisk praksis kan gå i dialog med gjestens fortellinger og eksempler på. Den norske filosofen Anders Lindseth går inn i fortellingene fra et tredje perspektiv, da med fokus på at filosofens oppgave er å skape et rom hvor gjestens livsuttrykk (den enkeltes personlige stemme) kan komme til orde.

Lindseth har, i en mailkorrespondanse mellom oss, sagt at "for meg handler filosofisk praksis kanskje mest grunnleggende sett om å finne sin identitet og sin vei" (Epost 22.11.2016). En slik avklaring forutsetter, i følge Lindseth "that the Philosophical Practitioner is able to see the universal in his guests' narrations and can thus help the guests to gain a better understanding of what matters in life" (2013, s 177). Slik sett synes han å være inspirert av Achenbachs begrep om livsmesterskap. Lindseth beveger seg imidlertid utenfor den konkrete dydsetiske tilnærmingen som kjennetegner Achenbach, som også kan ligne på en læremesterrolle. For Lindseth har filosofiske samtaler sitt utspring i det han kaller ulike livsuttrykk som søker sin vei: "Ofte springer samtalen ut av en uro eller en nød av større eller mindre slag. I dette finnes det en stemme som søker artikulering. Min oppgave som filosof er å åpne et rom der denne stemmen kan artikulere seg" (Svare og Lindseth 2002 s 115). Det er gjestens *vei* som står på spill i saken som diskuteres, uten at denne nødvendigvis angår moralske tema eller dyder. Det Lindseth er opptatt av i sin tilnærming til filosofisk praksis, er at den filosofiske praktiseren må være til stede *for* gjesten og ha sin oppmerksomhet rettet *mot* saken gjesten legger på bordet. Et viktig poeng for ham, er at filosofen ikke må starte samtalen med å spørre etter et problem, da det i følge Lindseth kan begrense samtalen: "Gæsten vil kunne føle sig forpligtet til at have et "rigtigt" problem, et klart formulert problem, et tilstrækkelig vigtigt problem, som nu skal blive det centrale tema for samtalen" (Lindseth 2011, s 142). Lindseth understreker at det ikke er noe i veien for at man i samtalen kan drøfte konkrete problemer gjesten selv legger på bordet, gitt at gjesten ønsker det selv. Det vesentlige er hvordan man henvender seg til hverandre, som angår selve det

tenkerommet/samtalerommet fortellingene skal komme til uttrykk innenfor. Her er tilstedeværelse og oppmerksomhet avgjørende aspekter ved den filosofiske samtalen, og en åpen holdning skaper i følge Lindseth en annen type samtalerom enn problemorienterte og kategoriske blikkretninger.

Ett av Lindseths mest kjente begreper er *berørt ikke-viten*, som i følge Svare kan beskrives på følgende måte: ”Å handle ut fra ikke-viten er det samme som å spørre ut fra undring” (Svare og Herrestad 2004, s 98). Det er et viktig poeng for Lindseth at ’berørt ikke-viten’ handler om en holdning som står i motsetning til det diagnostiske blikket og ekspertviten. Innenfor ekspertviten beveger man seg i følge Lindseth på utsiden av de tenkerom hvor man undrer seg over det unike ved personens fortellinger, fordi man som ekspert er opptatt av å forstå personer og fenomener. Når man spør ut fra en undring, retter man oppmerksomheten annerledes:

Oppmerksomheten åpner et rom der livet kan gestalte seg på nytt i talen. (...) Men når ordene møter en oppmerksom lytter, skjer det noe. De får en ny fasthet. Du hører dem på en ny måte. Du blir på en måte smittet av oppmerksomheten til denne lytteren som hører på det du sier *som* noe nytt. Med ett står det sagte i rommet som noe som har nyhetens kvalitet (Svare og Lindseth 2002, s 115).

For Lindseth har fortellingene som fortelles til hensikt å sette gjesten og den filosofiske praktikerens i dialog med det fortellingene handler om, noe som krever en bestemt type oppmerksomhet og holdning – fordi vi vanligvis lytter etter det kjente og allerede erkjente.

Det at den filosofiske praktiker i følge Lindseth tar avstand fra ekspertviten og det diagnostiske blikket, betyr imidlertid ikke at det å lytte er noe passivt for filosofen. Filosofen må undre seg over det gjesten sier, noe som i seg selv er en aktiv og tilstedeværende handling. ”Det å undre seg innebærer å stoppe opp ved det gjesten forteller, be gjesten om å utdype og stille utdypende spørsmål” (Svare og Herrestad 2004, s 98). Å undre seg handler om en bestemt type oppmerksomhet, ikke om en søken etter forståelse eller forklaringer. I følge Lindseth er vårt største problem som tilhørere ikke at vi ikke forstår gjestens problem, men at vi så altfor lett *tror* vi forstår. *Oppmerksomhetens rom* handler derfor om å skape et tenkerom hvor det unike ved gjesten får komme frem, hvor filosofen ikke prøver å fastslå det han/hun forstår, men gjennom en undrende holdning hjelpe gjesten til selv å sette ord på sin fortelling. Det synspunktet Lindseth her er opptatt av å få frem, er at det å være en god lytter, ikke

handler om å forstå gjesten bedre enn gjesten forstår seg selv, og det handler heller ikke om å ha svar på gjestens spørsmål eller løsninger på problemer: ”å være en god lytter handler ikke om å beherske en teknikk. Det handler vesentlig om å være interessert” (Svare og Lindseth 2002, s 121).

1.4 'Undringsfellesskap' – undring som stillhet og nærhet

Den danske filosofen Finn Thorbjørn Hansen er også opptatt av begrepet undring, men da fra et annet perspektiv enn Lindseth. Som vi har sett, forstår Lindseth undring som en aktiv og tilstedeværende handling; en bestemt måte å rette oppmerksomheten på. I likhet med Lindseth, er Hansen opptatt av at filosofen ikke skal møte gjesten med forutinntatte ideer og fastlagte tenkemåter, men etterstrebe en felles (ny)tenkning rundt saken i et åpent møte med den. Hansen forstår derimot undring først og fremst som en stemning og en lidenskap: ”Denne undren er, som vi så, netop knyttet til en stoppen op og til en grundlæggende forvirring, samtidig med at der midt i denne forvirring og stoppen op ulmer en lidenskab, en længsel, en kalden eller eksistentiel fordring, for at forstå og skue ”det gode” eller ”det guddommelige”” (Hansen 2008, s 64). Det undringsfellesskapet Hansen søker, står slik i kontrast til Lahavs mer analytiske perspektiv. I følge Hansen oppnår man ikke et undringsfellesskap gjennom å analysere, systematisere eller skape orden, men filosofen må i sin rolle som filosofisk praktiker lære å: ”losing up on his or her trust in the logic of human thought and start listening to the life impressions that came before the clear concepts and definitions” (2015b, s 218). Slik Hansen ser det, skjer den gode samtale (som, slik jeg forstår det, er et vellykket undringsfellesskap) ”Når samtalen i sig selv tager føringen og *samtalepartnerne* føres ind i en samtale, hvor ingen på forhånd ved, hvad der vil ”komme ud af” den” (2008, s 18).

I sitt undringsbegrep tar Hansen avstand til det han betrakter som den mer moderne forståelsen av undring, som nysgjerrighet, vitebegjær og en søking etter fakta og årsaker, og knytter det til det greske begrepet *thaumazein*. I følge Hansen forstod de gamle grekerne undring som noe som ”*hændte* med en og oplevedes som en henrykkelse og lidenskab” (s 64). For å kunne oppnå den henrykkelsen og lidenskapen undringen kan føre oss inn i, fremstiller Hansen tausheten som et av de viktigste aspektene, fordi tausheten bringer oss til det ønskede nærværet til saken: ”Når vi forundres, bliver vi som sagt tavse. Vi standser op, bliver

opmerksomme og lytter intenst. Først når denne tavshed og lytten infinder sig, kan vi blive nærværende over for det, vi dybest set anser for at være det værdifulde i vores liv” (s 16). Denne form for taushet er i følge Hansen et signal om at vi lærer og erfarer på en annen måte enn normalt, fordi vi har blitt brakt til undring: ”Verden blev med ét anderledes levende og nærværende, ikke fordi man gjorde noget, men fordi man blev *bragt* til en undren og forståelse” (s 15). I følge Hansen fører undringsfellesskapet oss til en forståelse i dypere forstand, hvor det å forstå noe handler om å forbinde seg med det man vil forstå: ”Det handler om at bli opmerksom på sit værensförhold til det fænomen eller den sag, man vil forstå” (s 16). For Hansen handler dette om hvordan verden blir ’min’ igjen når man befinner seg i den filosofiske prosessen, at vi kommer ’på plass’ i det vi allerede er i: ”Hvordan er jeg tilstede i det sagte? Der er således forskel på at forstå, hvad man siger og gør, og at forstå sig selv i det sagte og gjorde!” (s 16).

Noe som er viktig for Hansen, er at først når det tales og tenkes ut fra en grunnleggende undring, kan man ”overskride både den *person-private* og den *fag-faglige* tilgang og komme i en dialog og resonans med ”sagen selv” (s 18). Inspirert av Arendt, skiller han i denne sammenheng mellom det å *tenke* og det å *erkjenne*. Å tenke er for Hansen en særlig form for dveling ved tingene, hvor man forsøker å gjøre seg mottakelig for det saken, livsintrykket eller det den andre vil si oss. Tenkning er – i motsetning til erkjennelsesprosessen – noe som skjer *med* oss, som inntreffer som en begivenhet.

I den forstand er tenkning en evne til å lytte etter det endnu ikke sagte, det ikke-intentionelle og det ikke-tematiserte, som danner den tavse baggrund for vores villen og erkendelse. Som når vi falder i staver og egentlig ikke ser på det, øjnene er rettet mod, men indad eller udad mod den helhed og det liv, som vi er indlejret i (s 21).

På bakgrunn av dette skillet mellom tenkning og erkjennelse, kan Hansen si at vi ikke *tenker* når vi forholder oss erkjennende til verden, fordi erkjennelse knytter seg til en problemorientert og kognitiv tilgang til verden. Det må tenkes og handles ut fra det han kaller et ”*eksistensiell-faglig* forholden sig” (s 19), som gjør oss bevisste på hvordan vi er tilstede i vår rettethet og hvordan vi er tilstede i verdens- og saksforholdet.

Hansen er videre opptatt av at filosofisk praksis skal være et rom for eksistensiell dannelsing, og her argumenterer han mot at filosofen skal innta ’hjelpesperspektiver’. For Hansen handler

filosofisk praksis og eksistensiell dannelse om noe annet enn det som ligger i pragmatiske, analytiske, kritiske og terapeutiske perspektiver (Hansen 2015b, s 237) og dette er et viktig poeng for Hansen å få formidlet:

There is, in my view, for example a huge phenomenological difference between being in a helping situation (e.g. therapy, coaching, professional counseling, etc.) or being in a community of wonder where we basically are in an I-Thou-relation with the world, the phenomenon and ourselves (s 237).

Det interessante, slik Hansen ser det, er nemlig ”that approaching a lived experience in this slow, phenomenological and listening way makes us become aware of the deeply mysterious and enigmatic dimensions of our normal daily lives and behavior” (s 223). I sin filosofiske praksis synes Hansen her å strebe etter at gjesten skal bli: ”struck by wonder from listening to her own lived experiences” (s 223). For å oppnå dette, er det vesentlig at filosofen og gjesten er fullstendig likestilte i holdning og rolle:

In this community of wonder both the philosophical practitioner and philosophical companion participate on equal terms because no one can – and especially not the philosopher! – be an expert on what the good and wise life is. Here we meet as human beings in equal and shared ignorance, wonder, longing and vulnerability (Hansen 2013, s 91).

Vi ser ut fra vår gjennomgang av Hansens undringsbegrep, at mens Lindseth snakket om undring som en holdning som vekker en bestemt type oppmerksomhet mot saken, forstår Hansen undring som lidenskap og stemning, samt som en drivkraft som må komme til individet ’fra hjertet’: ”In short, in order to really get into a philosophical wonderment the person has to learn to philosophize from or with his or her heart. And maybe that is why one could say that to wonder in a philosophical sense may be a human condition” (Hansen 2015b, s 218). Hansen fremstiller undring som en tilstand man kan hensettes i gjennom stillhet, og ikke som en aktivitet den enkelte kan styre selv: ”De fleste kender den oplevelse, det er at være slået med tavshed. Det sker, når vi oplever noget, som kommer bag os, noget overraskende, eller når vi pludselig mærker en berørthed, at *her* er noget, der virkelig har betydning” (Hansen 2008, s 15). Undringsbegrepet får slik en annen karakter og en annen rolle i Hansens filosofi enn i den tilnærmingen vi finner hos Lindseth og hans begrep om ’berørt ikke-viten’. Undring synes hos Hansen å bevege seg i retning av noe u håndgripelig man kan være heldig å erfare, mens Lindseth snakker om en konkret holdning man aktivt kan velge å innta til saken og samtalen.

Vi kan på sett og vis si at Lindseth opererer med et mer handlingsorientert undringsbegrep enn Hansen, som beskriver mer sjeldne og enestående erfaringer vi bare kan strebe etter å oppnå ('momentum of being in an authentic wonder', 'the lyrical realism', 'to listen with a 'poetic ear' or with the heart', hvor man 'becomes aware of the deeply mysterious and enigmatic dimensions of our normal daily lives and behavior' (Hansen 2015b, s 217-223). Nettopp på grunn av at undringen har denne karakteren hos Hansen, kan undringen i følge ham ikke være hovedformålet med filosofisk praksis. Man ville i så fall: "indirectly assume that we then *know* what wonder really is, and then a kind of 'wonder fetishism' can occur and 'wonderment pedagogy', which may reduce the freedom and openness of *philo-sophia*" (s 238). For å unngå å tilsløre det autentiske og unike ved det 'ekte' undringsfelleskapet, må hovedformålet med filosofisk praksis alltid være saken selv. Undring og undringsfelleskap er bare mulige effekter av filosofisk praksis, men kan ikke i seg selv bli tatt som en selvfølge.

1.5 Undring som holdning og undring som stemning – to ulike fenomener i ett begrep

Hvis vi ser Hansens og Lindseths tilnærminger til undring i forhold til hverandre, kan vi stille spørsmål ved om de snakker om det samme, når de snakker om undring, eller om de bruker samme ord på ulike fenomener. Slik jeg ser det er Lindseth opptatt av at man i filosofisk praksis skal etterstrebe en type oppmerksomhet som gjør at både filosofen og gjesten ser saken med nyhetens verdi, mens Hansen fremhever erfaringen av det spesielle og gåtefulle man kan oppleve når man ser saken på en ny måte. Slik sett kan man si at begge er opptatt av selve den filosofiske prosessen, men fra ulike perspektiver (stadier).

I en mailkorrespondanse mellom Lindseth, Hansen og meg, fremhever Lindseth at Hansen kan kritiseres for å bruke begrepet undring på en uklar måte, nettopp fordi begrepet undring på norsk (og dansk) viser til to ulike fenomener uten at det alltid gjøres klart:

Det ene er å undre seg fordi det er noe som vi lurer på, noe vi ikke riktig forstår eller synes trenger en nærmere forklaring. Det andre fenomen er den gledesfylte undring eller forundring vi hensettes i når verden fremtrer i en sanselig opprinnelighet, når verden åpner seg for bevisstheten, når den åpenbarer seg (Epost 30.05.2016).

Lindseth fortsetter med å skrive i samme epost at det på tysk finnes to ulike ord for de to forskjellige fenomenene han fremhever: ”Å undre seg i første betydning heter: sich zu wundern – og å undre seg i den andre betydning heter: zu staunen.” Sett fra Lindseths perspektiv, oppfordrer Hansen folk til å hensette seg i en ’staunen’, for så å undre seg derfra. I mailen understreker Lindseth at det også for ham er en sammenheng mellom det å undre seg og det å bli hensatt i en gledesfylt undring eller forundring, men at han stiller seg kritisk til å snakke om undring som et ideal man skal oppnå.

I Hansens bok *At stå i det åbne*, forteller Hansen om et møte med Lindseth, som ga ham en lærerik erfaring han selv sier at han aldri kunne ha lært gjennom boklesing, og som er interessant her fordi det tematiserer de to undringsfenomenene Lindseth tar opp i mailen. I denne erfaringen, slik jeg leser Hansens forståelse av den, kan vi si at Hansen blir grepet av den type oppmerksomhet Lindseth snakker om, noe som førte ham til den type undringserfaring han selv forfekter:

Vi sad inde på mit kontor. Han sad mageligt over for mig kiggede hen over sine briller, mens jeg talte løs om de sidste tanker, der nu optog mig. Der gik ikke lang tid, før han pludselig rystede på hovedet og på klingende norsk sagde: ”Nej, Finn. Jeg bliver helt træt. Alle de ord. Hvad er det i grunden, du siger?” Jeg blev fuldstændig paf og stirrede vantro på ham. Hvad mente han? Var han ironisk (det var han nemlig tit til stor morskab for os begge), eller mente han det virkelig? Det gjorde han. Det var helt tydeligt. Så jeg tav stille. Og han tav også stille, selv om han nu sad med et lille smil på læben. ”Ja, hvad er det i grunden, jeg siger?” tænkte jeg. For jeg forstod jo, at det ikke var de teoretiske positioner og andre tanker, han ville høre om, men hvad jeg selv havde tænkt og var optaget af lige nu. ”Siger jeg i grunden noget, der er vigtigt, noget, som er værd at betænke?” Tvivlen gjorde indtryk på mig og gjorde mig forlegen og forlængede stilheden, som dog også gjorde mig mere nærværende. Da jeg derefter begyndte at tale igen – famlende og usikkert, men denne gang tydeligvis lyttende til, hvad jeg i grunden sagde og fandt væsentligt – lyttede han med et vågent og interesseret blik (2008, s 130).

Hansen sier her at spørsmålet fra Lindseth gjorde ham forvirret, og at denne forvirringen fikk ham til ’å stoppe opp’. I forvirringen og den påfølgende pausen som oppstod, dvelte Hansen ved en tvil som ble fremtredende i spørsmålet han stilte seg selv, noe som, i følge Hansen selv, gjorde ham mer nærværende. Da Hansen begynte å tale igjen; ut fra et nærvær til det han snakket om; merket han at både han og Lindseth lyttet med et våkent og interessert blikk. Spørsmålet fra Lindseth, og den påfølgende pausen begge dvelte ved, åpnet slik for en annen type oppmerksomhet enn det samtalen hadde vært preget av tidligere. Dette førte til at Hansen faktisk begynte å lytte til det han selv sa, noe han erfarte som et undringsfelleskap.

På den ene siden kan vi si at det Hansen her forstår som undringsfelleskap, er selve gleden han kjente ved å komme i et eksistensielt nærvær til saken. På den andre siden fremhever han også selve lyttingen – altså det at de begge ble oppmerksomme på saken på en ny måte – som det som fikk både ham og Lindseth til å begynne å undre seg. Hansen beskriver her både 'handlingen' å undre seg (altså det å rette en bestemt type oppmerksomhet mot en sak), og den gledesfylte erfaringen av å plutselig se noe på en ny måte/å være forbundet med noe på en ny måte. Hva vi her skal forstå som det vesentlige ved 'undring', angår hvilket undringsfenomen vi er opptatt av, og jeg er derfor enig med Lindseth i at Hansen i stor grad beskriver fenomenet 'zu staunen' i sitt begrep om undringsfelleskap, altså en type stemning man kan oppleve ved undringserfaringer. Dette står imidlertid ikke i motsetning til at Hansen også er opptatt av den type oppmerksomhet Lindseth skriver om, selv om Lindseth har rett i at Hansen blir uklar når han snakker om undringserfaringer som et utgangspunkt for undring.

Slik jeg ser det, peker Lindseth på et interessant skille mellom to typer undringsfenomener i sin kritikk av Hansen, som det er viktig å være oppmerksom på når man snakker om undring i filosofisk praksis-sammenheng. En undringserfaring (innsikt eller erfaringen av å være forvirret) er noe annet enn aktiviteten å undre seg (å stoppe opp og 'lure på', stille spørsmål og reflektere), og de to fenomenene viser derfor til to ulike væremåter og målsetninger. Samtidig fremhever begrepet *thaumazein*, som Hansen er inspirert av, en viktig filosofisk tradisjon som også har i seg vesentlige elementer om hva det å filosofere handler om. Den australske filosofen Jeff Malpas har i boken *Heidegger and the Thinking of Place. Explorations in the Typology of Being*, tatt for seg begrepet undring, som han knytter til det greske begrepet 'thaumazein', i hensikt å finne ut hva det vil si at 'undring er filosofiens grunnfølelse' og at 'filosofi begynner i undring', som Platon og Aristoteles hevder. Malpas prøver med andre ord å forstå hvordan undring (som erfaring) og filosofi er forbundet, noe som gjør hans artikkel interessant i diskusjonen mellom Lindseth og Hansen. I den grad undring er filosofiens grunnfølelse, sier Malpas: "so wonder must be that which is determinative of philosophy and philosophical activity, that which is its proper 'measure', and to which it must, in some sense, always return" (2014, s 252). Men hva er undring, spør Malpas, gitt at det er filosofiens opprinnelse, og hva er filosofi, hvis undring er dens begynnelse?

Når det gjelder hva undring er, fremhever Malpas at undring kan ha ulike former. Man kan undre seg *på* ting eller *over* ting, og med tanke på det siste, kan undring ta form av spørsmål som i seg selv er et svar på en første forbauselse, forundring eller nysgjerrighet. Å undre seg

over ting kan da bety å fundere over dem, å tenke over dem eller å finne forklaringer på dem. Den typen undring Platon og Aristoteles snakker om, handler i følge Malpas ikke bare om å lure på: “but rather the wonder that is indeed a response to things and to the world – the sort of wonder that is experienced, for instance, in the sight of the rainbow as it shines through a wet, cloudy, but suddenly sunlit sky” (s 252-253). Selv om forundring og nysgjerrighet er viktige elementer i undring, er de ikke alene adekvate med tanke på å favne filosofiens og undringens karakter, nettopp fordi man ofte blir ’slått av undring’ (som Hansen også er opptatt av). Undring, slik det er knyttet til begrepet ’thaumazein’, er et svar eller en respons til noe som vekkes i oss (som kan handle om det å bli opplyst, men også om en anelse, en lyd eller en bevegelse). ”What is at issue here is not only wonder at light and sight, but wonder as a response to the often sudden and striking *encounter* with things” (s 254).

I den grad filosofi starter med undring, har den i følge Malpas ”its origin in a response to the original event of encounter in which we find ourselves already given over to the world and to the things in it.” (s 264) Det Malpas her påpeker, og som er interessant for diskusjonen mellom Lindseth og Hansen, er at vi, i den grad vi befinner oss i en undringserfaring, også allerede befinner oss i en omsorg og bekymring for verden. Det er vår tilhørighet til det vi undrer oss over, som fører oss til spørsmål og søken etter forklaringer, og som gjør dem betydningsfulle for oss. Undringserfaringer kan med andre ord vekke filosofiske spørsmål i oss (som vi så inntar en filosofisk holdning til), på samme måte som filosofisk tenkning kan føre til undringserfaringer. ”Wonder is thus a returning, sometimes with the abruptness of a sudden shock, to the world to which we always, already belong – it is in that return that philosophy begins and to which it must always itself go back.” (s 267).

Når det gjelder undringens filosofiske karakter, er det et poeng for Malpas at idealet om transparens er misvisende. Undring er ikke bare bundet opp til transparens (klarhet og forståelse), som den ofte blir forbundet med (eller det å forstå og skue ’det gode’ eller ’det guddommelige’, som Hansen fremhever), men også kjennetegnet av en viss *mangel* på transparens (opacity). Undring handler i følge Malpas om å befinne seg i en slags paradoksal situasjon, hvor man er konfrontert med det som krever en forklaring og det som motstår slike forklaringer – ”we are thus led to question while having no capacity to answer.” (s 262). Undringserfaringer kjennetegnes dermed av den samme dobbelthet som også kan sies å karakterisere den filosofiske undersøkelsen: Filosofiske spørsmål er en respons, et svar på noe som er uklart og som man finner det nødvendig å belyse fra flere sider. Som Malpas sier, så er ikke undring hovedfokus i filosofisk undersøkelse og refleksjon; ”and yet there can be

nothing more fundamental to philosophy than event of encounter and appearance, and, with it, the interplay of opacity and transparency, that comes to the fore in the experience of wonder (s 266).

Gitt at Hansen, i sitt begrep 'undringfelleskap', (ensidig) er opptatt av undringserfaringene man kan oppleve underveis i en filosofisk samtale⁴, synes han å hoppe bukk over selve den filosofiske prosessen – altså den undersøkende tenkningen. Hvis Hansen faktisk mener at man skal undre seg fra 'den gledesfylte undringen', altså fra en allerede oppnådd undringserfaring, tar han i så tilfelle også undringen som en selvfølge og man kan hevde at han slik gjør seg til talsmann for det han selv kaller 'wonder fetishism' og 'wonderment pedagogy' (Hansen 2015b, s 238) som i følge ham selv tilslører det autentiske og unike ved det 'ekte' undringfelleskapet. I sin ensidige vektlegging av undring som noe gledesfylt og gåtefullt, hvor man i følge Hansen forsøker å skue 'det gode' og 'det gudommelige', synes han også å nærme seg 'undringfelleskap' som noe 'ekstraordinært' som kan virke fjernt for mange. Som nevnt før, vil man i følge Hansen, når man nærmer seg sine erfaringer på en sakte, fenomenologisk og lyttende måte; "become aware of the deeply mysterious and enigmatic dimensions of our normal daily lives and behavior" (s 223). Malpas fremhever på sin side at det er selve undringserfaringen som kan oppleves som ekstraordinær, mens "what is brought forward is not itself something that is extraordinary or unusual, but rather something that is itself 'ordinary' and everyday" (2014, s 255).

Når Malpas poengterer at undring ikke er en respons på et bestemt forhold (at noe blir opplyst eller at noe fremstår som vakkert/sublimt/storslått), men en respons på noe som vekkes i oss (som også kan være en anelse, en lyd eller en bevegelse – og som både kan være skjønt eller uskjønt og hverdagslig eller spesielt), gjør han begrepet 'thaumazein' jordnært og tilgjengelig, og synliggjør samtidig hvordan undring kan sies å være en grunnfølelse for filosofien. Det er ikke erfaringen av klarhet og åpenbaring som forbinder undringen med filosofien, men som nevnt før, undringen som "a response to the often sudden and striking *encounter* with things" (s 254). Undringserfaringer vekker en bestemt type oppmerksomhet, som på den ene siden er viktig i den filosofiske tenkningen ("determinative of philosophy and philosophical activity", som Malpas sier (s 252)), på den andre siden er undring noe filosofien på en måte alltid må

⁴ Det er på sin plass å påpeke at Hansen, i sin siste bok (2016, s 109), har blitt opptatt av å skille mellom undringserfaringer og aktiviteten å undre seg (forundring versus undring). Slik jeg leser ham, er han likevel fortsatt opptatt av *undringserfaringer*, (undringsøyeblikket, den stemte stemning/det stemte ord, filosofi som konsertopplevelse, 'hvis man gripes av saken vil denne undren ofte dukke opp') – som er et spennende felt å fordype seg i! Diskusjonen Lindseth fører er imidlertid fortsatt aktuell med tanke på å skille de to undringsfenomenene fra hverandre i filosofisk praksis, som også er mitt poeng i denne sammenheng.

vende tilbake til. Som Descartes sier det: ”wonder is a sudden surprise of the soul which makes it tend to consider attentively those objects which seem to it rare and extraordinary” (Descartes 1989 [1649], s 56). Den type overraskelse eller forvirring det her er snakk om fører til at vi blir oppmerksomme på saken/møtet, og i den grad denne type forvirring (og påfølgende oppmerksomhet) forstås som en undringserfaring, kan undring betraktes som filosofiens grunnfølelse.

Når Hansen i stor grad fremhever en type stemninger undring kan vekke, synes han å forsøke å føre gjesten mot en bestemt type undringserfaring, snarere enn å være opptatt av undring som en grunnfølelse i den filosofiske undersøkelsen, som også er grunnen til at han kan kritiseres for å bruke begrepet undring på en uklar måte. I diskusjonen mellom Lindseth og Hansen er det likevel et poeng at Hansens bruker Lindseths begrep ’berørt ikke-viden’ for å fremheve hva som er vesentlig for filosofisk praksis: ”Det væsentligste er, om man guides af en berørt ikke-viden, altså af en undren, hvor man er eksistentielt berørt” (Hansen 2008, s 133). Lindseth og Hansen er derfor ikke nødvendigvis uenige om at filosofisk praksis skal guides av undring, som her må forstås som ’å stoppe opp og lure på’. Men, som Lindseth også fremhever, så må man avklare hvilken type undring man snakker om, altså hvilket undringsfenomen man først og fremst strekker seg mot.

Når det gjelder Lindseths skille mellom de to undringsfenomenene, undring som aktivitet/holdning og undring som erfaring/stemning, kan det være problematisk å forholde seg til dette på en kategorisk måte. Som Malpas fremhever, synliggjør begrepet ’thaumazein’ viktige elementer når det gjelder forbindelsen mellom undringserfaringer og filosofisk aktivitet, og her er poenget at de ulike væremåtene henger sammen på en grunnleggende måte; undringserfaringer kan vekke filosofiske spørsmål, og man bør i filosofisk tenkning alltid vende tilbake til undringens grunnstemning. Det er imidlertid en forskjell på å gjøre undringserfaringer til en hovedaktivitet og et ideal for filosofisk samtale, og det å se sammenhengen mellom begrepet ’thaumazein’ og filosofisk undersøkelse. For Malpas er det, i likhet med Lindseth, et viktig poeng at undring ikke er hovedfokus i filosofisk undersøkelse og refleksjon, selv om forbindelsen mellom dem er grunnleggende. Som Arendt sier det:

And as soon as the speechless state of wonder translates itself into words, it will not begin with statements but will formulate in unending variations what we call the ultimate questions – What is being? Who is man? What meaning has life? What is death? etc.– all of which have in common that they cannot be answered scientifically (2005 [1990], s 33).

1.6 Det symmetriske forhold mellom gjest og filosof – et filosofisk likeverdighetsideal?

Det siste temaet jeg skal gå inn på i min redegjørelse for sentrale begreper i tradisjonen etter Achenbach, handler om forholdet mellom filosof og gjest i filosofisk praksis. Som Achenbach var inne på i sitt begrep om livsmesteren, så søker ikke livsmesteren svar på livets spørsmål, men reflekterer over mål og sammenhenger. I filosofisk praksis er det filosofens oppgave å reflektere – sammen med gjesten – rundt saken som blir lagt på bordet, og i denne tradisjonen har det vært et mål at man skal etterstrebe det man har kalt 'det symmetriske likeverdighetsidealet' mellom filosof og gjest. Helge Svare og Henning Herrestad beskriver sin forståelse av dette idealet på følgende måte:

Stolene som gjesten og filosofen sitter i, er for øvrig helt like. Filosofens stol er verken høyere eller flattere enn gjestens. Det uttrykker et viktig ideal i filosofisk praksis: At forholdet mellom filosof og gjest skal være likeverdig eller symmetrisk. Det er også grunnen til at vi kaller dem som kommer til oss *gjester* eller *samtalepartnere*, og ikke *klienter* eller *pasienter* (2004, s 19).

I en nærmere forklaring på hva han mener med symmetri, sier Svare følgende: "It is a meeting between equals. This is in contrast to the asymmetrical relationships between, for instance, the expert and the non-expert or the powerful and the powerless. In the philosophical dialogue there is no hierarchy of power or knowledge" (Svare 2002, s 247-248). Svare kontrasterer her dette symmetriske likeverdighetsidealet opp mot en ekspertrelasjon, som i tradisjonen etter Achenbach ofte forbindes med terapeuten og behandleren, noe han selv også gjør i artikkelen *Behandling eller dialog*: "I denne artikkelen tegner jeg en skisse av en ideal-typisk behandlingsmodell og plasserer filosofisk praksis' dialogiske tilnæringsmåte i opposisjon til denne" (Svare 2004, s 59). Den idealtypiske behandleren, slik Svare forstår denne, sitter med en ekspertkunnskap han kan bruke til å endre pasientens tilstand mot en ønsket tilstand. Behandlerens utgangspunkt er objektiv kunnskap om ulike diagnoser, problemer og prosesser, og behandleren befinner seg derfor i et asymmetrisk forhold til sin pasient. Forholdet til gjesten er annerledes for den filosofiske praktikerens, både i henhold til filosofens målsetning og filosofens holdning til gjesten. "Her diskuteres ikke medisinske problemstillinger eller andre spørsmål som kan besvares entydig gjennom ulike typer faktakunnskap, men eksistensielle eller etiske spørsmål" (s 61-62).

Temaene i filosofisk praksis kan i følge Svare være knyttet til valg man står overfor, og de kan angå spørsmål om mening i vid forstand. Men som han selv sier, med en referanse til

Kierkegaard, er dette spørsmål bare den enkelte kan besvare på egen hånd. Svare er imidlertid bevisst på at det symmetriske likeverdighetsidealet har sine implikasjoner når det gjelder relasjonen mellom filosof og gjest i filosofisk praksis, og understreker at dette idealet derfor må gjelde selve det undersøkende fellesskapet; altså at filosof og gjest er likeverdige i tenkningen rundt saken (Svare 2006, s 35). En mulig modell for filosofisk samtale er i følge Svare Habermas' 'herredømmefrie dialog': "en samtale der deltakerne tilstreber en størst mulig likeverdighet og bevisst avstår fra strategier som innebærer maktutøvelse og der idealet er at bare *rene argumenter* skal påvirke samtalens forløp" (2004, s 62). Slik kan vi si at det likeverdighetsidealet Svare snakker om, er knyttet til et ideal om at gjesten skal tenke selvstendig og fritt sammen med filosofen: "Den filosofiske praktiker fremsetter ingen pretensjon om å forstå gjesten bedre enn hun forstår seg selv" (s 61). Dette betyr likevel ikke at filosofen skal lytte passivt til det gjesten sier. Det Svare her argumenterer for, er at gjesten har enerett på å bestemme dialogens tema, men at det er filosofens oppgave å stimulere gjestens refleksjon rundt temaet: "Målet er at refleksjonen skal være *kritisk* i ordets opprinnelige betydning, nemlig granskende, undersøkende og skjelnende" (s 62).

I Svares tilnærming til relasjonen mellom filosofen og gjesten, understreker han at filosofen riktignok sitter inne med en kunnskap ikke alle har (noe som også er grunnen til at gjesten oppsøker filosofen), men denne kunnskapen brukes ikke som grunnlag for å si noe om hvordan gjesten er, hva som er problemet, eller hvordan problemet kan løses. Slik Svare ser det, har filosofen derfor ingen ekspertrolle i filosofisk praksis, men er tilstede for å løfte frem spørsmål og ulike perspektiver på det aktuelle temaet som legges frem. Et aspekt ved 'det symmetriske likeverdighetsidealet' som den nederlandske filosofen Dries Boele peker på, er at gjesten, på samme måte som filosofen i sin relasjon til gjesten, også må inkludere filosofen som en likestilt samtalepartner:

The philosophical counselor is not an expert who is taking away my responsibility, but one who is helping me to develop my own capacity for finding a solution to the problem. Seeking philosophical counseling should be seen as a recognition of the fact that as an autonomous thinking person I can engage in a discussion with somebody else – without giving up my independent thought. Philosophical counseling means dealing with my problems via a discussion with a partner (Boele 1995, s 47).

Symmetrien i det symmetriske likeverdighetsidealet forutsetter altså at både filosofen – og gjesten – må innta et selvstendig ståsted.

Selv om mange innen filosofisk praksis-feltet legger vekt på dette idealet om symmetri og likeverdighet mellom gjest og filosof, har det symmetriske aspektet sine begrensninger. Kanskje først og fremst ved at det tross alt er gjesten som oppsøker filosofen for samtale. Filosofen må altså i en eller annen forstand være 'ekspert' eller hevdes å ha en kompetanse som kommer gjesten til gode. Lahav har (gjennom sitt begrep 'worldview-interpretations'), fremhevet at filosofisk praksis egner seg til å reflektere rundt gjestens livsfilosofi nettopp fordi filosofen er en ekspert i analytiske ferdigheter (Lahav 1995, s 10), mens Achenbach på sin side anser filosofen som en veileder i livsmesterskap gjennom kjennskap til de 'store mestrene' (2002, s 10). Hansen, som på den ene siden sier at den filosofiske praktiker må løsrive seg fra den sterke troen på logikken, for å evne å lytte til livsuttrykket før det blir erkjent gjennom begreper og definisjoner (2015b, s 218), har på en annen side også sagt at: "Den filosofiske praktiker besidder med andre ord en tavs viden eller musikalitet for, hvad det vil sige at være i undren" (2008, s 115). De omtalte filosofene trekker her frem ferdigheter og kunnskap som viktig for filosofisk praksis, og som avgjørende for at det kan foregå en dialog på filosofiske premisser. Fra filosofens side, kan vi derfor si at det er dennes oppgave å etterstrebe et symmetrisk likeverdighetsideal, men at dette ikke må gå på bekostning av den filosofiske tenkningen.

Fra en annen side, må vi erkjenne at det symmetriske likeverdighetsidealet kan være problematisk fra gjestens ståsted, da gjestens opplevelser av – og forventninger til – filosofen kan utfordre idealet. Mange vil søke til filosofisk praksis for å få hjelp på ulike måter, uavhengig av om filosofen starter med å spørre etter et problem eller ikke. Med tanke på det å nå ut til potensielle gjester, kan også noen typer henvendelser stille filosofiske praktiker overfor utfordringer. Hansen har blant annet kritisert 'Oslo-modellen', herunder Svare, for å føre filosofisk praksis mot en terapeutisk og problemorientert vei. Han trekker frem hjemmesiden til Norsk selskap for filosofisk praksis, hvor det i 2007 stod at den teoretiske utdanningen i filosofisk praksis var relevant for: "sygeplejersker, socialrådgivere, coaches og vejledere, som fokuserer på problemløsning gjennom samtaler". Om filosofisk praksis som virksomhet står det blant annet at: "filosoffen fremstår som proceskonsulent eller professionel samtalepartner" (s 166). Noe av det Hansen her kritiserer, er at Oslo-skolen underviser i forskjellige 'metoder' i filosofisk praksis, som de også knytter til mulige 'problemer' de kan bidra til å løse. Fra Hansens perspektiv gjør Oslo-filosofene seg til 'profesjonelle' filosofer som prøver å bli terapeuter i jakten på et levebrød. Gjennom sitt forsøk på å profilere filosofisk praksis, har de, i følge Hansen, havnet innenfor den nyttetenkningen og

profesjonaliseringen som filosofisk praksis må stå utenfor for å kunne ivareta det filosofiske i seg selv og det filosofiske likeverdighetsidealet.

I en refleksjon rundt hva som ligger i det å være to likeverdige partnere, viser Svare til Lindseths tidligere utsagn om at filosofen først og fremst skal inn ta en lyttende holdning, og spør om ikke det blir nærliggende å tenke seg at filosofen da blir en 'lytte-ekspert'. Hvis så er tilfelle, fortsetter Svare: "kan vi da si at samtalen finner sted mellom likeverdige partnere?", hvorpå Lindseth svarer følgende: "Det spør. Hvis den lyttende holdningen blir en teknikk, bryter man med idealet om symmetri. Da glir man inn i en ekspertrolle som er uheldig." Som før nevnt, er det et poeng for Lindseth at det å være en god lytter ikke handler om å beherske en teknikk, men om å være interessert. Det er *interessen* for den andre som gjør det mulig å samtale ut fra en likeverdig holdning, fordi den gjør det mulig å tale ærlig og oppriktig og ta den andre på alvor. I en kritikk av profesjoner som øver på 'aktiv lytting', sier Lindseth: "Jeg bedriver *ikke* aktiv lytting. Jeg anvender heller ikke empati. Som filosofer må vi holde oss for gode til slikt. Vi er interessert i det som sies. Dermed anerkjenner vi også den som taler, og slik har vi oppfylt betingelsen for å kunne være uenig med vedkommende" (Svare og Lindseth 2002, s 120-121).

Lindseth bringer her inn et interessant aspekt i det såkalte symmetriske likeverdighets idealet; gjennom å interessere seg for den andre, tar man den andre på alvor som medmenneske og dialogpartner. Han går imidlertid i den samme fellen som mange andre filosofiske praktikere, og reflekterer kritisk rundt det han betrakter som psykiaterens nedlatende holdning til sin pasient, heller enn å gå inn i en kritisk refleksjon rundt egen rolle og hvilke feller han kan gå i under sine møter med gjesten. Som 'autentisk lyttende' kan man bevege seg inn i en rolle som 'lytteekspert', eller gå i andre feller. Det å si at vi som filosofer må holde oss for gode til å inn ta ekspertroller eller øve på 'aktiv lytting', sier ingenting om hvordan man som filosofisk praktiker *bør* lytte eller vise interesse. Man kan også kritisere selve likeverdighetsidealet i seg selv, nettopp fordi det er grunnet på symmetri, gitt at det å *anerkjenne ulikhet* kan hevdes å være selve grunnlaget for likeverd.

1.7 Begreper under debatt

Denne tradisjonens tilnærming til 'det symmetriske likeverdighetsidealet' er et eksempel på at man i filosofisk praksis klassifiserer snarere enn å være åpen – til tross for at man sier at det er det man er, altså åpen og undrende – og man påstår hvilke fallgruver *andre* går i, heller enn å reflektere rundt seg selv og sin egen praksis. Man sier hva man *ikke* er ved å tegne karikerte bilder av andre (som terapeuten), og til tross for at man selv påpeker at begreper man bruker ikke nødvendigvis passer i sin sammenheng, anvender man dem likevel. Diskusjonen mellom Lindseth og Hansen er interessant i så måte, gitt at den avdekker en uklar bruk av undringsbegrepet som fører dem i en dialog rundt det. Det å stille spørsmål rundt og nyansere bruken av begreper i filosofisk praksis, handler om å tenke over hva vi sier og gjør i egenskap av praktikere, noe som etter mitt syn nettopp er det vi bør etterstrebe å gjøre mer av. Slik sett er 'Lebenskönnerschaft', 'worldview-interpretation', 'berørt ikke-viten' og 'undringsfellesskap' alle viktige begreper, i den forstand at de åpner opp for å tenke rundt hva filosofisk praksis er og kan være. Hva vil det si at filosofisk praksis er noe utover logisk tenkning og rasjonell kalkulering ('Lebenskönnerschaft'), hvordan anvendes analytisk tenkning i det undersøkende fellesskap ('worldview-interpretation') og hvordan er ulike undringsfenomener forbundet eller forskjellige fra hverandre?

Et viktig poeng for meg, er at når vi som filosofiske praktikere skal ta stilling til sentrale begreper i vårt eget fagfelt, må vi se på oss selv og hvordan vi står i forhold til de konkrete idealene og holdningene vi snakker om. Det å se egne idealer i forhold til andre fagperspektiver er også interessant, og noe vi også må gjøre. Men først og fremst må vi reflektere selvkritisk innenfor eget felt, såfremt vi ønsker å innta et faglig ståsted til oss selv og vår egen praksis. Dette handler her om fagbevissthet, men også om rollebevissthet og rolleforståelse, med tanke på det å profilere filosofisk praksis utad, og det å plassere seg selv i forhold til andre fagfelt og internt i forhold til andre filosofiske profesjoner (dvs. også i forhold til akademisk filosofi og intellektuelle filosofiske miljøer). Det er denne typen kritisk fagrefleksjon jeg skal gjøre videre her, når jeg nå skal ta for meg debatter omkring metoder og målsetninger i filosofisk praksis.

Når vi går inn i refleksjoner rundt våre egne begreper – altså begreper som brukes innen filosofisk praksis – er det interessant å ta stilling til hvorvidt 'det symmetriske likeverdighetsidealet' kan bli en realitet i filosofisk praksis, og om det er et ideal den

filosofiske praktikerne bør etterstrebe. Man kan også spørre om dette idealet kan tilsløre en faktisk asymmetrisk relasjon mellom filosof og gjest? Når det gjelder å ivareta en *åpen* og *utforskende* holdning til egne idealer og holdninger, er disse spørsmålene viktige å forholde seg til for filosofiske praktiskere. På en annen side, er det symmetriske likeverdighetsidealet først og fremst et ideal som kjennetegner tradisjonen etter Achenbach. Både Lou Marinoff og Oscar Brenifier kan begge sies å operere utenfor det symmetriske likeverdighetsidealet. I sin filosofiske praksis anvender Marinoff begreper som 'klient', 'problem' og 'terapi for den friske', og bryter slik med den holdningen som er knyttet til begrepene 'gjest', 'livsuttrykk' og 'åpen samtale'. (Hva som imidlertid menes med begrepet 'åpen samtale' i tradisjonen etter Achenbach kan i seg selv være vanskelig å få grep på, og jeg skal diskutere hva som ligger i åpenhet senere). Brenifier, på sin side, er kjent for sitt fokus på konfrontasjon, antinomier og 'not caring thinking' og en tilsynelatende autoritær stil hvor han bevisst styrer samtalegang.

Vi må også gå inn i den samme kritiske refleksjonen når det gjelder de andre begrepene vi har blitt kjent med, som 'Lebenskönnerschaft', 'worldview-interpretation', 'berørt ikke-viten' og 'undringsfelleskap', samt vektleggingen av gjestens livshistorier i filosofisk praksis. Først når vi går inn i og diskuterer de ulike begrepene – sett fra ulike ståsted innenfor filosofisk praksis – kommer de ulike holdningene, metodene og målsetningene til syne og kan bli gjenstand for debatt. For eksempel vil Hansen og Lindseth mene at Marinoff ikke undrer seg *sammen med* sine klienter, fordi han bevisst inntar en terapeutisk holdning til filosofisk praksis, og dermed går ut av det undersøkende rommet de er opptatt av. Dette vil Marinoff være uenig i, fordi han vil mene at han ivaretar den filosofiske tenkningen i sitt terapeutiske prosjekt. Umiddelbart kan vi også se likheter mellom Lahav og Brenifier, spesielt med tanke på deres analytiske tilnærming til filosofisk praksis, samt i henhold til at begge styrer samtale på ulike vis. Lahav er, i likhet med Brenifier, opptatt av at gjesten skal 'granske seg selv' og få øye på 'sin livsfilosofi', blant annet gjennom å avdekke bakenforliggende meninger/ideer som kommer til uttrykk i påstander og problemstillinger, hvor han her også følger en bestemt 'metode'. Både Lahav og Brenifier har med andre ord en tydelig filosofisk plan, og gjestens tenkemåter og holdninger er i fokus. Går vi imidlertid dypere inn i Brenifiers praksis, hevder han at historier og eksempler fra gjestens liv, ikke bare er uvesentlige, men også ødeleggende for den logiske og fornuftsorienterte tilnærmingen han forfekter, noe som synliggjør et tydelig skille mellom ham og Lahav (og tradisjonen etter Achenbach for øvrig).

Det er derfor et vesentlig poeng, med tanke på filosofisk praksis, at når filosofiske praktikere inviterer til filosofisk samtale, kan samtalenes form og mål variere ut fra hvilken skole den enkelte filosofiske praktiker befinner seg innenfor. Selv om man på den ene siden kan si at filosofisk praksis-bevegelsen favner et mangfold av ulike tilnærminger til filosofi og filosofisk samtale, har bevegelsen også vært preget av tre grunnholdninger som uttrykker forskjellige oppfatninger om hvordan filosofisk praksis skal foregå og hva filosofisk praksis er og bør være. Som fagfelt er det derfor viktig å reflektere rundt disse spørsmålene, for å ha en kritisk bevissthet til hvordan disse grunnholdningene influerer den enkeltes praksis, og for å være tydelig på hva man inviterer gjesten til (som for eksempel åpen refleksjon, problemløsning eller konfrontasjon).

2. Et kritisk blikk på den interne metoddebatten

I det som internt har blitt kalt 'metodedebatten', som jeg nå skal ta for meg, har tradisjonen etter Achenbach og Marinoffs skole stått som motpoler til hverandre, men, i stedet for at uenigheten mellom dem har ført til en diskusjon og refleksjon rundt metode – altså om ulike fremgangsmåter, holdninger og mål i filosofisk praksis – har debatten hovedsakelig dreid i retning av hvorvidt filosofisk praksis skal utgå fra en terapeutisk holdning eller ikke. Hva de respektive retningene har ment med begrepene 'terapi' og 'terapeutisk', har imidlertid vært forskjellig, uten at de forskjellige forståelsene av begrepene i seg selv har blitt gjenstand for debatt. Achenbach og hans etterfølgere har tolket terapibegrepet ut fra dets psykologiske betydning, mens Marinoff har spilt på begrepets filosofiske opprinnelse. Dette har ført til at denne debatten har vært preget av mange momenter som syns å ha vært uklare og unyanserte for debattantene selv, og man har vært opptatt av å klassifisere hverandre snarere enn å tenke over forskjellige sider ved de ulike ståstedene – fra et åpent utgangspunkt. Slik den såkalte 'metodedebatten' har utspilt seg, har den derfor tilslørt, heller enn belyst viktige spørsmål og problemstillinger rundt forskjellige metoder i filosofisk praksis.

For å få grep om det jeg mener er de tre ulike grunnholdningene i filosofisk praksis, skal vi bevege oss inn i den interne metodedebatten som har preget bevegelsen. Jeg vil her redegjøre for hvilke metoder som kjennetegner de ulike retningene i filosofisk praksis – med metode i denne sammenheng mener jeg fremgangsmåter, holdninger og mål – som den såkalte 'metodedebatten' også handler om. Jeg vil også drøfte de ulike begrepene om terapi som er

brukt, for å få klarhet i hva de enkelte skolene legger i dette begrepet. De mest sentrale figurene i denne debatten, er filosofer i tradisjonen etter Achenbach, her representert ved Lindseth, Hansen og Shlomit Schuster, polarisert mot Marinoff. I det vi går inn i en kritisk metode- og målrefleksjon må også Brenifier og hans praksis inkluderes, da denne skiller seg fra både Achenbachs og Marinoffs. Selv om Brenifier ikke har vært en del av 'metodedebatten', slik den har utspilt seg mellom Achenbachs tilhengere og Marinoff, må han likevel anses som sentral i debatten rundt ulike metoder i filosofisk praksis.

2.1 Filosofisk praksis i tradisjonen etter Achenbach – 'ikke-metode metoden'

Vi husker at Achenbach anså gjestens fortellinger og eksempler fra eget liv som utgangspunktet for den filosofiske refleksjon, og at målet med filosofisk praksis var å komme i dialog med disse for å kunne leve et dypere og sannere liv. Fra et metodisk perspektiv har tradisjonen etter Achenbach vært kjent for å understreke improvisasjon og åpenhet, og i den interne debatten har Achenbachs 'metode' blitt omtalt som 'ikke-metode metoden'. Schuster, som er opphavskvinnen til det hun selv kaller "Achenbach's dialectical 'beyond method' method", sier i sin redegjørelse for 'ikke-metode metoden' at den kan sammenlignes med det psykologen Lev Vygotsky kaller 'tool-and-result' *tilnærminger*, som står i motsetning til terapiens tradisjonelle 'tool-for-result' *metoder*. I kontrast til metodebrukeren som: "is defined and predetermined by the particular behaviour of using those tools", må 'verktøybrukeren' i 'tool-and-result': "create the totality tool-and-result just as the poet must create meanings as she/he creates the poem. (...) the toolmaker is neither defined nor predetermined" (1999, s 39). Kort sagt er poenget til Schuster at Vygotsky er opptatt av at samtalen er både verktøyet og målet, og ikke bare et middel til å oppnå noe annet (terapeutiske effekter). Han var opptatt av at læring skjer gjennom et fellesskap; i en kontinuerlig, interaktiv og meningsdannende prosess (Rodina 2016), og det er her, i hans ambisjon om et paradigmeskifte innenfor psykologien, at 'ikke-metode metoden' kan føres tilbake til ham.

Achenbach har selv uttalt at filosofi ikke bruker metoder men utvikler metoder, på samme måte som filosofi ikke bruker teorier men utvikler teorier (Schuster 1999, s 36). Han har generelt vært sterkt kritisk til å snakke om metoder i filosofisk praksis overhodet, og i den grad han har snakket om fremgangsmåter og strategier, angår disse hvilke krav en samtale må

tilfredsstillende for å kunne karakteriseres som filosofisk praksis. Ut fra disse kravene, sammenfatter Peter Raabe det han kaller Achenbachs 'metode' på denne måten:

If there is any "method" at all in Achenbach's conception of philosophical counseling, it may perhaps be found in what he offers as four fundamental rules which the philosophical counselor ought to follow: first, that the philosophical counselor should never treat all clients in the same way, but should adapt himself to their different needs; second, he ought to try to understand his client and help them to want to understand; third, he should never attempt to change his client but avoid all preconceived goals and intentions; and fourth, in two parts: he should try to help the client "amplify" or enlarge her perspective or "the frame of her story"; and he ought to "nurture" his client with whatever seems appropriate to the circumstance (Raabe 2001, s 57).

For å forklare hvordan det som har blitt kalt 'ikke-metoden' fungerer i praksis, har Achenbach vist til bildet av *føreren i en båt*. En filosofisk praktikers jobb er ikke å ta over styringen på båten, for at han/hun som en kaptein skal styre båten unna farer han/hun har kjennskap til under vannet. En filosofisk praktiker er mer som en los (pilot of a boat) som går om bord i båten når skipet har mistet fart og/eller retning, og: "'sits together' with its captain, exploring old and new maps, inspecting the compass, sextant, and telescope, chatting with the captain about prevailing winds, sea currents, and the stars, over hot cups of coffee". På et senere tidspunkt i deres møte, diskuterer de om kapteinen faktisk er kaptein på skuta, og hva det betyr å være kaptein. 'Losen' kan fortelle hva som har blitt sagt av filosofer om det å være kaptein, mens samtalen skifter mellom seriøsitet og latter, til kapteinen igjen tar kontroll over eget skip. Det symmetriske forholdet som er viktig for Achenbach, demonstreres her ved å kalle filosofen 'los' og gjesten 'kaptein'. Samtidig formidler han en seilas hvor los og kaptein snakker sammen, og diskuterer skipets verktøy og omgivelser, hvor ekspertrollen viker for nysgjerrig og felles undersøkelse av det som omgir dem. "If there is a method here, Achenbach asks rhetorically where it is to be located: in the "intelligent talks about navigation, or was it the view of the stars? Or the laughter and the coffee at the end?" (s 57). Achenbach sier selv at metoden ligger i dette området, men at han advarer mot at det ikke kan være klart nøyaktig hvor den finnes.

Det som var viktig for Achenbach da han startet sin filosofiske praksis, var at de filosofiske dialogene nettopp skulle forstås filosofisk og ikke terapeutisk, og at gjesten som oppsøkte filosofisk praksis skulle møte et menneske og ikke en metode. Slik sett kan vi si at Achenbachs tilnærming fra starten av har vært tydelig influert av hans kritikk av den

tradisjonelle terapien, og at han ønsket et paradigmeskifte, slik Vygotsky også gjorde. Fra sitt ståsted i opposisjon til det positivistiske idealet, ble det et viktig poeng for Achenbach at filosofisk praksis ikke skulle ledsages av bestemte metoder og problemorienterte innstillinger, nettopp fordi disse ble forbundet med den terapeutiske tilnærmingen han tok avstand fra. Den moderne terapien er kjennetegnet av en holdning hvor terapeuter møter pasienters problemer som symptomer, diagnostiserer dem og behandler dem i henhold til diagnosen, og i følge Achenbach gjør derfor enhver terapeutisk tankegang ”mennesket til en pasient, pasienten til en hjelpetrengende, og den hjelpetrengende til et objekt som må behandles” (Svare og Herrestad 2004, s 94). Filosofisk praksis skulle representere en annen holdning til individet enn den han hevdet kjennetegnet ’diagnoseblikket’/’behandlerblikket’, noe som var selve utgangspunktet for Achenbach da han åpnet sin filosofiske praksis. Det ’paradigmeskiftet’ han ønsket handlet slik sett om et nytt blikk på individet, noe som imidlertid også gjør hans ståsted litt uklart, med tanke på at han kritiserer ’det terapeutiske blikket’ fra et filosofisk perspektiv som befinner seg utenfor dette.

Den israelske filosofen Shlomit C. Schuster, som også er kjent for sin terapikritikk og påfølgende engasjement i filosofisk praksis, anvender et eget begrep ’psychopathologization’ (1999, s 8), og hevder at terapi har blitt den mektigste ideologien i det tjuende århundre. Hun kritiserer her psykologiseringen av samfunnet, ikke psykologien som fag, og kan slik ses i sammenheng med Ole Jacob Madsen (2010) og hans kritikk av terapisamfunnet. Blant annet trekker hun frem skillet mellom fysiske og psykiske sykdommer, hvor fysisk syke personer *har* en forkjølelse, mens en psykisk syk person *er* sin sykdom (er nevrotisk, er psykotisk osv.). Schuster deler Achenbachs bekymring over den økende tendensen til klinisk tolkning av menneskelige problemer, samtidig som hun understreker at hun ikke ignorerer viktigheten av ulike kliniske tilnærminger. I denne sammenheng er det viktig for Schuster at filosofisk praksis ikke blir en hybrid av filosofi og psykologi, men ”philosophy ‘proper’” (Schuster 1999, s 6). “Philosophical counselors describe their practice as a philosophical way of “helping” or “caring” for people; these are indeed open concepts, without the connotations of development, growth, recovery, and cure that the word “therapy” has” (s 10-11).

I likhet med Achenbach ønsket Schuster gjennom sin filosofiske praksis å gjøre det mulig for mennesker å samtale rundt ulike temaer fra et filosofisk perspektiv. Det som skulle være vesentlig i filosofisk praksis, var ”that instead of classifying the visitors’ problematic situations as complexes or deviations, the consulting philosopher considers their situation

unique, and for that reason not to be understood through generalizations or reduction” (s 35). Poenget til Schuster og Achenbach var ikke at filosofisk praksis skulle representere en alternativ terapiform, forstått som en filosofisk-terapeutisk tilnærming til det syke mennesket, men at filosofisk praksis skulle representere en ikke-terapeutisk holdning til individet og dets livstema: “Philosophical practice as an alternative to psychological counseling and therapy can provide a place for examining the self, life, and the world, and aims at restoring a childlike wonder to our existence” (s 5).

Den filosofiske måten å engasjere seg i en dialog med mennesket og dets tema (’livstema’ som Lindseth sier; den enkeltes livserfaring og det som står på spill i denne (2015, s 45)), forutsetter altså, i følge Achenbach, evnen til å improvisere og være til stede i øyeblikket. I en redegjørelse for Achenbachs ’ikke-metode metode’ og hans utsagn om at filosofi ikke bruker metoder men utvikler metoder, gjør Hansen en sammenligning med en dialog mellom en kunststudent og hennes veileder: Hvis kunststudenten går til professoren og spør om hun kan gi noen klare regler og henvisninger til hvilke metoder vi må lære for å skape god kunst, vil professoren formodentlig svare at det ikke kan gis bestemte metoder og teknikker for å skape god kunst: ”Den unikke kunst, det øyeblik, hvor noget nyt bliver til og en ny genre senere vokser frem i kølvandet af disse ”nyskabelser”, opstår jo som oftest i *bruddene* med de gængse metoder og kunstteknikker”. Det samme gjelder i følge Hansen for filosofisk praksis:

I den filosofiske *praxis* må der være tale om høj grad af improvisation og åbenhed over for den situation og det konkrete menneske og ikke mindst det *indtryk*, som denne gæst giver udtryk for. Gæsten har noget på hjerte, som han har svært ved at artikulere. Noget vil betænkes. At have øre for det, så at sige at høre fortællingen *i* fortællingen, eller med Gadamer ”det indre ord” i det sagte, er kunsten for den filosofiske praktiker eller vejleder (2008, s 113).

2.2 Noen kritiske betraktninger om begrepene ’ikke-metode metode’ og ’åpen samtale’

Kort sagt kjennetegnes Achenbach og hans tradisjon av at de er opptatt av den åpne samtalen, og at de for å oppnå denne typen samtaleform, ikke kan ha en bestemt filosofisk plan. Slik har begrepet ’ikke-metode metoden’ oppstått, som i det store og det hele handler om å være ’åpen’ og om å ’improvisere’. De mer vage begrepene fører til at det er vanskelig å si hva Achenbach og hans etterfølgere konkret gjør i filosofisk praksis, men de kan likevel sies å ha

et felles mål; at filosofen og gjesten skal undre seg rundt en felles sak. Begrepene 'ikke-metode metoden' og 'improvisasjon' har imidlertid vært grobunn for kritikk fra flere hold. Et aspekt ved 'ikke-metode metoden' er at den synes å være inspirert av Paul Feyerabends 'anything goes',⁵ hvorpå den også rammes av den samme kritikken, noe Samuel Zinaich er inne på i sin kritikk av Achenbach: "if 'anything-goes' and there is no generally accepted criteria to guide philosophical practice, then there will be no criterion to 'whether a psychological problem is susceptible to philosophical practice or not'" (2004, s 8). Når den filosofiske praktikerer gjør seg til en 'metodeanarkist' og hevder at det ikke finnes noen grunnleggende spilleregler for filosofisk praksis, så fraskriver han/hun seg samtidig ansvaret for skjæringspunktet mellom filosofisk praksis og andre fagfelt. Som den nederlandske filosofen Ida Jongsma påpeker, så vil et slikt metodeperspektiv: "have the dangerous consequence of giving license to philosophical counselors to do whatever they please" (1995, s 31).

Noe kritikerne her er opptatt av, er at filosofisk praksis, for å bli tatt seriøst som fagfelt, må klargjøre sine grunnleggende forutsetninger og sitt teoretiske rammeverk: "Philosophical counseling is not just the application of a method, but of philosophical theories too" (s 33). Poenget til Jongsma er at filosofisk praksis, i likhet med andre fagfelt, er knyttet til en bestemt måte å nærme seg mennesket på. Når det gjelder det filosofiske rammeverket, er det for eksempel vesentlig at den filosofiske praktikerer er i stand til å avgjøre om et problem er filosofisk eller ikke, gitt at gjestens tema også kan være av for eksempel psykologisk art, hvor 'saken' da i tilfellet befinner seg utenfor filosofiens område. Den filosofiske praktikerer har med andre ord et ansvar for gjesten som forutsetter kjennskap til ulike teorier og bevissthet rundt egne grenser, et ansvar man synes å fraskrive seg i det 'metodeanarkiet' 'ikke-metode metoden' fremstår som. Som Jongsma påpeker, så kan man også stille spørsmål ved om det i det hele tatt er mulig å snakke om 'filosofisk praksis' hvis det er uklart hva det er og hvor grensene går. Dessuten, sier hun: "how can we seek potential clients if it is unclear what we can offer them and what they can expect?" (s 31).

Med tanke på betegnelsen 'åpen samtale', som begrepene 'berørt ikke-viten' og 'undringsfellesskap' kommer inn under, kan det være vanskelig å forstå hva Achenbach og

⁵ Debatten rundt Paul Feyerabends bok *Against Method* ser ut til å ha paralleller med den interne metoddebatten. En av Feyerabends teser var at "anything goes" og tittelen på originalen var *Gegen der Methodenzwang* (mot metodetvungen). Som Achenbach, var også Feyerabends kritikk rettet mot positivismen, og da ut fra fokus på det subjektive. Kilde Trond Olav Svendsen (2005).

hans tradisjon legger i dette begrepet. Slik jeg forstår disse begrepene, handler det her om den typen tenkning som har undringen som sin grunnfølelse, som Malpas sier det (2014, s 267). For at denne skal finne sted, er det et poeng for denne tradisjonen at man må innta en bestemt type holdning til seg selv og gjesten – som handler om å være åpen, lyttende, utforskende/'lure på' og likeverdige. Et spørsmål som denne tradisjonen imidlertid ikke har gitt et tydelig svar på, er hvordan den filosofiske praktikerer praktiserer denne åpne og utforskende samtalen, altså hvordan de går frem innenfor 'ikke-metode metoden', og i den grad de har gjort det, synes de også å ta lett på de begrepene de bruker. Man kan blant annet stille spørsmål ved tradisjonens bruk av begrepet 'improvisasjon', da Achenbach og Hansen – i sine sammenligninger mellom den filosofiske praktikerer og kunstnerens nyskapsler – synes å mangle forståelse for de teknikkene gode kunstnere må beherske. Morten Fastvold understreker i en kritikk av 'ikke-metode metoden' at "As any competent jazz musician knows, the best improvisations are well prepared". Fastvold peker her på alt arbeidet som ligger bak en vellykket improvisasjon, og sier også at: "Achenbach and his peers should be reminded that one's mastering of philosophical counseling will not be diminished if we give it some technicalities to feed on" (2005, s 11). Fastvold er her i tråd med Svare, som også har rettet kritikk mot denne tradisjonens påstand om at metoder ødelegger for den 'autentiske samtalen'. I sin kritikk, sier Svare: "In order to be able to respond wisely, one needs access to a wide variety of methods, as well as the ability to use them with good judgment" (2006, s 32). Svare er enig i at metoder kan anvendes på en mekanisk og teknisk måte; "merely repeating a behavioral pattern"; som da er å utøve praksis på en inautentisk måte. Men, i følge Svare, kan man også anvende ulike metoder på en autentisk måte, i betydning å "relate to it in an individual, flexible, and creative manner" (s 31).

Med stor respekt for denne tradisjonens vektlegging av lytting, undring og refleksjon i seg selv, og uten å gjøre meg til talsmann for gitte metodetrinn, mener jeg at Fastvold og Svare peker på noe viktig: Det er ikke metodene i seg selv som nødvendigvis fremmer eller hindrer en 'autentisk samtale': det avgjørende ligger i hvordan man anvender dem. Det samme er tilfellet for utøvende kunstnere når de bruker ulike teknikker og kunnskaper i sine improvisasjoner. I likhet med kunstneren, anvender også filosofen teknikker og tenkemåter fra sitt fag i filosofiske undersøkelser (som refleksjon, begrepsanalyser, undring, dialektikken mellom det konkrete og det allmenne osv.). Her kan det også være på sin plass å påpeke at Feyerabend selv fremhevet, etter kritikken som ble rettet mot ham, at: "My intention is not to replace one set of general rules by another such set: my intention is, rather, to convince the

reader that *all methodologies, even the most obvious ones, have their limits*” (Feyerabend 2010 [1975], s 16). Begrepet ’ikke-metode metoden’ er en selvmotsigelse som ikke redegjør for konkrete fremgangsmåter – som Achenbach og hans etterfølgere selv påpeker at de har – og kan, slik jeg ser det, hindre en selvkritisk bevissthet rundt konkrete praksiser. Denne tradisjonen har et poeng når det gjelder at man ikke kan gi en oppskrift på hvordan konkrete refleksjoner i samtalesituasjoner kan foregå, men utøverne bør imidlertid kunne si noe om hvordan deres konkrete erfaringer har utspilt seg.

Det kan i seg selv være problematisk at betegnelse ’åpen samtale’ og ’ikke-metode metoden’ blir brukt for å uttrykke at filosofisk praksis foregår gjennom improvisasjon og tilstedeværelse i øyeblikket, samtidig som Achenbach selv inntar en dydsfilosofisk holdning i sin praksis. Achenbach sier på den ene siden at gjesten i filosofisk praksis skal møte et menneske og ikke en metode, mens han på den andre siden gjennom begrepet ’livsmesterskap’ er opptatt av gjestens dannelse mot det gode liv. Hva om gjesten ikke er ute etter å leve ’et sannere og dypere liv’, men kun er opptatt av å tenke ’åpent’ rundt et tema? Slik jeg ser det, ville det vært mer riktig å lagt vekt på Achenbach selv (og hans mål for filosofisk praksis), altså Achenbach som person, som han selv fremhever i uttalelsen; ”Når man kommer til mig, får man med mig at gjøre!” (Hansen 2008, s 129). Mål som dannelse, visdom og innsikter er ikke i seg selv problematiske, filosofisk sett, men idet Achenbach knytter betegnelsen ’åpen samtale’ til kritikken av den terapeutiske holdningen, tilslører han sine egne mål og hensikter med filosofisk praksis. Dette er problematisk med tanke på at ’åpen samtale’ slik sett blir et misvisende begrep.

2.3 Lou Marinoff – en terapeutisk tilnærming i filosofisk praksis

Som motpol til Achenbachs ’ikke-metode metode’, finner vi Lou Marinoff som er opphavsmann til det jeg betrakter som den andre hovedretningen i filosofisk praksis. I følge Schuster har disse to ikke noe til felles: ”Except for applying the term ‘philosophical counseling’ to his own counseling practice, Marinoff’s approach has nothing in common with Achenbach’s” (2004, s 2). Marinoff er, som nevnt tidligere, frontfiguren for filosofisk praksis i USA og opphavsmannen bak APPA (American Philosophical Practitioners Association). Hans forhold til Achenbach har vært konfliktpreget, og i metodedebatten finner vi uenigheter hos dem allerede når det gjelder det vi kan kalle de overordnede målene for filosofisk praksis, noe som kommer tydelig frem i boken *Plato not Prozac!*: ”My job is to help my clients

understand what kind of problem they face and, through dialogue, to disentangle and classify its components and implications. I help them find the best solutions”. Vi ser her tydelige kontraster til den type filosofisk praksis Achenbach representerer, men Marinoff knytter også det han mener med de ’beste løsningene’ til begrepet visdom: ”a philosophical approach compatible with their own belief system yet consonant with time-honored principles of wisdom that help in leading a more virtuous and effective life.” Fra sitt eget ståsted, hevder Marinoff: ”I work with clients to identify their beliefs (and consider replacing unhelpful ones) and explore universal questions of value, meaning, and ethics” (Marinoff 1999, s 9).

I den samme boken legger Marinoff frem fem trinn som fremgangsmåte for hvordan filosofen kan hjelpe gjesten til å jobbe seg gjennom et problem. Marinoff har kalt sin egen metode for *PEACE*, et “acronym that stands for the five stages you go through: problem, emotion, analysis, contemplation, and equilibrium” (s 38). Man starter med å identifisere problemet, for så på andre trinn gjøre opp status over hvilken følelsesmessig respons problemet vekker. Tredje trinn handler om å overveie hvilke muligheter man har for å løse problemet. Her kan man for eksempel komme frem til at en ideell løsning ikke er realiserbar. I fjerde trinn skal man ta et skritt tilbake og vurdere helheten av situasjonen, ved å belyse problemet fra flere perspektiver. Man løfter blikket fra det individuelle til helheten, og man er på dette trinnet i stand til å ”consider philosophical insights, systems, and methods for managing your situation in its entirety. Different philosophies offer contrasting interpretations of your situation as well as divergent prescription for what – if anything – to do about it” (s 39). Målet er å finne en løsning som er i tråd med ens egne holdninger, før man på femte og siste trinn oppnår likevekt: “You understand the essence of your problem and are ready to take appropriate and justifiable action” (s 39-40). Marinoff beskriver her både hvordan filosofen skal gå trinnvis frem med tanke på hvilke tema man skal konsentrere seg om og hvilket fokus man skal innta, samt hva som skal være gjestens mål. Han har slik en forventning om at gjesten skal utvikle seg trinnvis mot en erkjennelse, samt at denne erkjennelsen skal føre til en løsning på et problem.

Som vi har sett, plasserer også Achenbach og Lindseth filosofen i en hjelperrolle, men da innenfor en annen *hjelperholdning* enn det som går ut på å finne løsninger på konkrete problemer. Begrepet ’Lebenskönnerschaft’ fremhever filosofisk praksis som en veiledning mot klokskap og etisk omsorg, og begrepet ’berørt ikke-viten’ tematiserer en type oppmerksomhet som skal få gjesten til å se saken på en ny måte. Achenbach er imidlertid tydelig på at filosofisk praksis ikke handler om å søke svar på problemer, men: ”Whereas the

expert in the art of living gives an *answer* to the question of life, the life master is looking for the *question* to which life is an answer” (2002, s 9). Som hjelper, er det imidlertid et avgjørende poeng at den filosofiske praktikerer ikke kategoriserer gjestens problematiske situasjon som komplekser eller avvik. Som Schuster har påpekt, vil det redusere og generalisere gjesten og hans/hennes problemer, noe som vil hindre filosofen i å se den enkelte som unik. Den filosofiske praktiker må derfor, sier hun: ”work in a no-man’s land – between the diagnostic views of therapists and the free interpretations of the agnostic, between medicine and ethics, between the science and the arts. The philosophical practitioner may feel at home in this wasteland” (1999, s 12).

Hansen på sin side, som er kritisk til at filosofen i det hele tatt skal innta en hjelperrolle, hevder at hvis filosofen henvender seg til gjesten som hjelper, så vil samtalen ikke kunne oppnå et autentisk undringsfellesskap. Det autentiske undringsfellesskapet er tuftet på et likeverdig forhold mellom samtalepartnerne, hvor filosofen og gjesten sammen søker å transcendere ”former and current understanding and grip of reality” (Hansen 2015b, s 223). I sitt skille mellom tenkning og erkjennelse, knytter Hansen erkjennelse til en problemorientert og kognitiv tilgang til verden, mens tenkning handler om noe som skjer med oss og som inntreffer som en begivenhet: ”I den forstand er tænkning en evne til at lytte etter det endnu ikke sagte, det ikke-intentionelle og det ikke-tematiserede, som danner den tavse baggrund for vores villen og erkendelse” (2008, s 21). Man må i følge Hansen ikke forveksle den type undring han snakker om, med den nysgjerrige, undersøkende og kritisk-reflekterende holdning, og heller ikke den vitenskapelige og forklaringsøkende undren (2016b, s 10).

Ved at Marinoff inntar en tydelig problemorientert tilnærming til filosofisk praksis, og ser filosofens rolle som å hjelpe til med å avklare og løse problemer, stiller han seg utenfor det autentiske undringsfellesskapet Hansen etterstreber; der hvor filosofen og gjesten blir ”små omkring de store spørsmål” (s 13), som Hansen sier. Marinoff vil her være uenig med Hansen, og han deler heller ikke Achenbachs og Schusters oppfatning av at en problemorientert og terapeutisk holdning nødvendigvis objektiviserer individet og gjør det hjelpetrengende. Han søker derimot å utvide og problematisere terapibegrepet snarere enn å la seg styre av den moderne terapiens bruk av det. Marinoff har blant annet sagt: ”So what’s the problem with philosophy as therapy? Broadly construed, none at all. (...) Thus philosophical counseling provides therapy for the sane” (2002, s 84-85). Marinoff henviser her til *therapeuein*, som han oversetter med ”to attend to something” (s 84). Han fremhever også at man i antikken snakket om filosofi som en ”cure of souls” (s 85) og at terapi for den friske for

ham henviser til det at å: "Making philosophical sense of your circumstances is like finding the eye of the storm: you're in a calm and collected state, even though many things may be swirling all around you" (2003, s 11-12).

For Marinoff vil en filosofisk praktiker være 'terapeut' i forhold til denne forståelsen av terapibegrepet, et begrep psykologien i følge Marinoff ikke har monopol på.

If you have a problem whose focus in ethics, values, meaning, purpose, moral dilemmas, resolving conflicts, coping with change, searching for identity, seeking fulfillment, dealing with injustice, managing adversity, or a host of other issues related to these, then philosophical counseling may be exactly what you require, and moreover psychology and psychiatry may have little or nothing relevant to offer (2002, s 85).

Marinoff skiller altså filosofien fra psykiatrien og psykologien ved å si at filosofien er opptatt av effektiv tenkning, og peker på at problemer som skyldes ineffektiv tenkning er anliggender for filosofen. "In so far as philosophy helps people think effectively about their problems, it helps them cultivate effective beliefs and engage in effective behaviors" (s 76). Mennesker som oppsøker filosofisk praksis vil ikke bli ansett som syke av den filosofiske praktikerens. Derimot vil mennesker, som gjenkjenner egne problemer og søker å håndtere dem eller løse dem, bli: "regarded as fundamentally (and mentally) well, not ill" (s 82).

Marinoff inntar med andre ord en 'terapeutisk' holdning til filosofisk praksis, men skiller mellom hvilke typer terapeutiske effekter filosofien og psykologien etterstreber. Filosofens vei til å hjelpe gjesten til å løse eller håndtere sitt problem, er "mostly educational in intent and content" (s 81) og filosofens oppgave er å være "a guide who awakens or instills in the client the capacity to philosophize for himself" (s 82). I sin hjelperrolle overfor gjesten er Marinoff imidlertid tydelig problemorientert og resultatfokustert, noe som etter mitt syn gjør hans terapibegrep psykologisk snarere enn filosofisk. Med tanke på at han ser det som filosofens oppgave å hjelpe gjesten til å *tenke effektivt* rundt problemer, noe som best vil skje innenfor den metoden han selv har skissert opp, inntar han en ekspertrolle hvor han hevder å vite hva gjestens problem handler om og hvordan man løser det – den typen ekspertrolle Svare (2004) understreker at filosofen ikke har: Han generaliserer og systematiserer i stedet for å møte det unike mennesket i dets individuelle tenkning.

Etter at han fikk sterk kritikk for dette metodefokusset fra Achenbach og store deler av den europeiske tradisjonen, har Marinoff uttrykt at hans metode ikke er en metodikk. I følge

Marinoff var det forleggeren til boken *Plato not Prozac!* som krevde en metode, men dette kravet startet en prosess hvor han begynte å reflektere rundt sin egen praksis. I likhet med mange andre filosofiske praktikere, unngikk også Marinoff "the very notion of a method as antithetical to philosophical inquiry into personal problems" (Marinoff 2002, s 167). Men da han begynte å reflektere over hva, om i det hele tatt noe, som skilte ham som filosofisk praktiker fra det psykologer og psykiatere gjorde, ble han mer bevisst sin egen praksis:

This further led me to contemplate the perspective from which we view our clients and their problems – the ground upon which philosophical counseling is configured by the counselor – as well as the way in which the client's perspective changes when the counseling process is fruitful – the way in which the client, as figure, modifies his self-conception (s 167).

Metoden 'PEACE', eller 'the PEACE schema', som Marinoff også sier, er altså et resultat av hans refleksjoner rundt egen praksis: "The PEACE process is therefore a contentless form that suggests some contours of philosophical counseling, without prescribing any particular methodology." (s 167).

Uavhengig av om Marinoff betrakter 'PEACE' som en metodikk som skal følges i alle samtaler, eller om han bare viser en mulig vei, har Marinoff en tydelig problemorientert målrettethet som ikke er forenlig med begrepene 'livsmesterskap', 'berørt ikke-viten', 'undringsfelleskap' og 'det symmetriske likeverdighetsidealet', slik tradisjonen etter Achenbach forstår disse begrepene. På den ene siden snakker Marinoff om klassiske filosofiske begreper som visdom og innsikt, som han knytter til det å forstå helheten og essensen av problemet, men på den andre siden har han en forventning om at gjesten *skal* utvikle seg trinnvis mot en erkjennelse, samt at denne erkjennelsen *skal* føre til en løsning på konkrete problemer. Filosofens og gjestens spørsmål og felles søken etter innsikt er ikke mål nok for Marinoff, mens denne prosessen har en verdi i seg selv for Schuster og tradisjonen etter Achenbach: "the exercise of reaching a particular goal is often as valuable – if not more valuable – than the attainment of the goal" (Schuster 1999, s 5). Marinoffs holdning strider derfor mot den type 'åpenhet' i den filosofiske refleksjon som Achenbach, Lindseth og Hansen mener må være det sentrale i filosofisk praksis.

Angående terapibegrepet, kritiserer Schuster Marinoff for det hun kaller 'hans upassende bruk av terapibegrepet':

He claims to have discovered the new meaning of this term, which is simply a reversion to one of its old etymological senses: “to attend to”. This etymological word game seems good enough to him to turn many kinds of “attending” activities into therapy. His “attending” to his clients’ problem is therapy, my “attending” to his books as a critical reviewer is without doubt therapy (Schuster 2004, s 3).

Marinoff sier selv at han i sin filosofiske praksis er opptatt av å behandle klientens ineffektive tenkning for å ivareta den effektive tenkningen, noe som sett fra Shusters ståsted, betyr at han er opptatt av å endre noe ved sin klient for å løse hans/hennes problem – i stedet for å stille seg åpen for en undersøkende tenkning rundt saken. Det er slik sett vanskelig å se en sammenheng mellom grekernes uttrykk ’terapi for sjelen’ og Marinoffs problem-og resultatorientering, nettopp fordi han ikke synes å være opptatt av refleksjonen eller den filosofiske tenkningen i seg selv. Som Hansen sier: ”At tenke er en særlig form for dvælen ved tingene, hvor vi forsøker at gjøre os modtagelige for det, som sagen, livsindtrykket eller det andet menneske vil sige os” (2008, s 19). Å tenke er ikke det samme som å erkjenne, og det å løse problemer er ikke det samme som å reflektere rundt dem. Når man er problem- og resultatorientert, mister man den verdifulle erfaringen av tenkningen som filosofisk aktivitet. Ut fra Schusters forståelse av den filosofiske hjelperrollen, har det ’å hjelpe’ og ’vise omsorg’ ikke de samme konnotasjoner til utvikling, vekst, gjenoppretting og kur, slik ordet ’terapi’ har (1999, s 10-11). Gjennom sin holdning til gjesten og saken synes Marinoff imidlertid å være ute etter de prosessene vi forbinder med det psykologiske terapibegrepet, snarere enn å fremheve det som er knyttet til begrepets filosofiske opprinnelse.

Som Marinoff påpekte, så er PEACE-metoden et resultat av hans refleksjoner rundt sin egen praksis. I så måte avdekker hans selvrefleksjoner en praksis som haster forbi ”the fundamental not-knowing mode” (Hansen 2015b, s 218), altså den typen undring hvor man stopper opp og ’lurer på’, som tilsier at man i filosofiske refleksjoner skal ta seg tid til å være i øyeblikket og dvelle ved det som kommer til syne. Som nevnt, kan Achenbach og hans etterfølgere (gjennom bruken av betegnelsen ’ikke-metode metoden’) kritiseres for å ikke ha inntatt en selvkritisk tilnærming til sine fremgangsmåter, noe som gjør det vanskelig for andre å få kjennskap til hvordan de ’metodisk’ går frem i sine filosofiske samtaler. Marinoff, på sin side, synes ikke å være opptatt av filosofisk refleksjon i seg selv, men er ute etter å finne forskjellige ’oppskrifter’ på hvordan han kan løse menneskelige problemer som ’Seeking a Relationship’, ’Maintaining a Relationship’, ’Ending a Relationship’, ’When Work Doesn’t Work’ og ’Midlife Without Crisis’ (1999, Contents). Til tross for filosofiske betenkeligheter ved

Marinoffs metode, har han imidlertid åpnet for en debatt om ulike mål, fremgangsmåter og holdninger i filosofisk praksis, og slik gitt et viktig bidrag til filosofisk praksis som fagfelt.

2.4 Oscar Brenifier – filosofisk praksis som konfrontasjon

En tredje retning innen filosofisk praksis finner vi hos den franske filosofen Oscar Brenifier, som er mest kjent for sin konfronterende stil. I et intervju på nettstedet *philopractice.org* "Oscar Brenifier. Who am I as a philosophical practitioner?", sier Brenifier at: "First and foremost, the philosophical practice has to be for oneself. It has to be something deeply rooted in your quest for truth, your quest for knowing yourself." Å søke sannheten handler ikke for Brenifier om å slå seg tilfreds med svar som 'jeg er uenig' eller 'jeg har en annen oppfatning', men: "rather to make these different ideas relate to one another, identify the nature of their links and contradictions, in order to grant them a status beyond mere opinions" (Brenifier og Millon 2016, s 4). Som Fastvold påpeker i sin artikkel om Brenifiers metode, så handler det for Brenifier om å hjelpe gjesten til å: "give birth to his own ideas and to investigate the viability of these 'offsprings' in a very Socratic way" (2004, s 4), altså å avdekke det vi kan kalle ideenes 'logos'. Den filosofiske praktikerens kan derfor ikke ha som sin intensjon å hjelpe gjesten, ikke fordi hjelperrollen i seg selv er problematisk (som hos Hansen), men fordi den filosofiske praktikerens i følge Brenifier, må drives av et personlig ønske om å søke sannheten for å kunne hjelpe gjesten til å gjøre det samme.

Brenifier avskriver altså ikke hjelperrollen, men knytter den til den filosofiske praktikerens personlige sannhetsbegjær og egeninteresse for den filosofiske prosessen. Heri finner vi også grunnen til hvorfor filosofen i følge Brenifier må innta en konfronterende holdning: I det man går inn i en filosofisk prosess vil man møte sin egen frykt. Sett fra Brenifiers ståsted, vil det å søke sannheten føre en til konfrontasjoner med ubehagelige ting: "Thus, when engaging in the philosophical process, one must examine the limits and falsity of any given opinion and envisage other possibilities of thinking, which at a first glance or to common thinking seems odd, nonsensical or even dangerous" (2009, s 11). I følge Brenifier, vil man i filosofiske dialoger gå inn i kognitive prosesser som krever en bestemt type mental tilstand, og man må innta en holdning preget av distanse og et kritisk perspektiv. Den filosofiske praktiker bør derfor være trent i en bestemt type konfrontasjonsmetodikk, snarere enn i Achenbachs 'åpne samtaler' eller Marinoffs problemløsende metode.

Et viktig aspekt her, er at den konfronterende holdningen som Brenifier forfekter, avviker tydelig fra den empatiske innstillingen som er viktig for både Achenbach og Marinoff. Dette er fra hans ståsted er et vesentlig poeng. I en kritikk av begrepet 'caring thinking' – av Brenifier omtalt som 'filosofisk korrekthet' – lanserer han et eget begrep han kaller 'not caring thinking'. Opphavet til begrepet fører han tilbake til Platon og dialektikken, og peker på at dialektikken ikke bare anses som en metodologi, men som "the art of questioning and answering" (Brenifier 2008, s 10). I følge Brenifier fører 'caring thinking' til at personer tar hverandre for høytidelig, og at hensyn og følelser hindrer deltakerne i å lytte til det som er annerledes og fremmed. Som en kritikk mot den vanlige praksisen innenfor filosofisk praksis, hvor gjesten bestemmer temaet og samtalens gang, hevder Brenifier at dette gir deltakerne i filosofiske dialoger mulighet til å styre samtalen bort fra den kritiske refleksjonen. Man vil forsøke å unngå ubehagelige situasjoner, og det er derfor filosofens oppgave å styre samtalen på en slik måte at dialogen hele tiden holder seg til tematikken og formålet om å søke sannheten.

'Not caring thinking', er i følge Brenifier, i realiteten den virkelige måten å bry seg på. "The question is: what is it that we should not care about? And what advantages would we gain by "not caring"?" (s 11). Brenifiers svar er at vi ikke skal bry oss om oss selv, for slik vil vi oppnå en økt evne til å tenke. Det å ikke bry seg om seg selv, hevder Brenifier, tillater oss å forplikte oss overfor tenkningen, da vår 'person' er en barriere i vår søken etter sannhet. Brenifier viser til Platons utsagn om at vennskap og sannhet ikke passer sammen, fordi sannheten er mer frastøtende enn attraktiv, og vil gi flere fiender enn venner.

And our worse friend is of course our self, a friend who wants us to feel good, really good, and be very happy. Therefore, anything in the way of real thinking must be removed. And if we accept the idea that critical thinking has principally to be applied to oneself, we must "not care" about oneself in order to apply this critical thinking (s 11).

Påbudet om at man ikke skal bry seg om seg selv, er altså ment å skape den nødvendige distansen som må til for å åpne for kritisk tenkning. I møte med gjesten, må den filosofiske praktikerens "cease living", som Brenifier sier, som han i det tidligere omtalte intervjuet på www.philopractice.org "Oscar Brenifier. Who am I as a philosophical practitioner?", forklarer på følgende måte: "You have to be a non-subject (...) so you can enter in a naked way to this persons world." Dette innebærer ikke en avskaffelse av følelser og meninger, slik Brenifier ser det, men heller en suspensjon av dem: "a capacity to split one self, in order to

become an object of one's own thinking" (Brenifier 2008, s 11). Brenifiers fokus på streng logikk og fornuft, kommer også til syne i hvordan han abstraherer samtalens tematikk fra gjestens hverdagsliv: "The philosopher is in a way, in the eyes of many persons, someone that at least partially gave up on life. He seems to be not interested in "real life": he prefers abstruse ideas" (Brenifier 2009, s 5).

Utover den konfronterende stilen i seg selv, styrer Brenifier samtalen stringent innenfor sin filosofiske plan. Ut fra gjestens spørsmål, som gjesten selv må formulere før samtalen kan begynne, søker Brenifier å avdekke gjestens implisitte påstander og hypoteser, for deretter å analysere dem og finne bakenforliggende overbevisninger og antagelser. I denne prosessen foretrekker Brenifier å filosofere gjennom antinomier – som godt og ondt, sant og falskt, rett og urett – fordi det gir tankeprosessen en bestemt rytme:

These antinomies articulate the points of tension, from or around which the major principles have been formulated; they pose the fundamental oppositions, they articulate the multiple judgments and axiology, and they enable the extraction of thought from the simple and monotonous magma of opinions and ideas (Brenifier og Millon 2016, s 3).

Uavhengig av om antinomiene vi reflekterer rundt slår oss som banale eller fremstår som raffinerte eller obskure, må vi, sier Brenifier: "bring the antinomies out in the daylight and have them clarified". Fra Brenifiers ståsted, er det filosofens oppgave å formulere hva som står på spill i ulike perspektiver, og når det gjøres, vil det skape de klassiske antinomiene han har redegjort for. Det interessante ved å filosofere gjennom antinomier er altså at det fører oss til dissonanser i gjestens meninger/ideer, noe som for Brenifier er et mål i seg selv, og han søker også gjennom dette å 'forenkle' det gjesten opplever som komplisert. I kontrast til Achenbach og Schuster, som er ute etter å bevare det unike ved gjesten og gjestens tema, er det for Brenifier viktig å kategorisere og forenkle gjestens påstander og ideer, samt de bakenforliggende meningene og antagelsene, for å bevege gjestens tanker vekk fra "the opacity and thickness of chaotic layers of collected ideas into an architecture favoring transparency and self-consciousness" (s 3). I en samtale jeg selv observerte,⁶ stoppet Brenifier gjesten hver gang han prøvde å forklare saken fra sin side. Brenifier sa til denne gjesten at de som kommer til ham ofte ønsker å si hva de vil og hva de tenker, og ikke hvem de er, mens han derimot kun ønsker gjestens meninger om det siste. Hvis gjesten svarte på 'feil' måte, sa

⁶ Samtale under The 14.th International Conference of Philosophical Practice i Bern, Sveits, 4.-8. August 2016

Brenifier at han kompliserte ting, og spurte så gjesten hvorfor han kompliserte ting som egentlig var enkle. Deretter fortsatte samtalen på Brenifiers premisser; gjesten gikk vekk fra sine egne tanker, og prøvde å definere problemet gjennom ulike hypoteser. Et spørsmål denne samtalen vekket hos meg var følgende: Hvordan kunne gjesten svare på hvem han var, når han ikke fikk mulighet til å tenke rundt seg selv fra sitt ståsted og sine spørsmål?

Brenifiers resultatorienterte og målrettede holdning i de filosofiske samtalene har et annet fokus enn Marinoff. Marinoff anvender 'PEACE' som en metode for å hjelpe gjesten med å løse de problemene gjesten selv legger frem, mens Brenifier henter frem dissonanser og hypoteser i spørsmålene gjesten stiller eller ikke svarer på. Han synes å være mer opptatt av å konfrontere gjesten, enn av det gjesten har på hjertet og ønsker å snakke om. Saken, altså gjestens tema eller spørsmål (som er i fokus hos Marinoff og Achenbach), er sekundært, mens det er antinomiene (og bakenforliggende dissonanser) som står i fokus. Som Brenifier selv, i følge Fastvold, har sagt det: "it is not the initial question – or the theme for discussion – that is most important. Even more important and interesting, he [Brenifier] contends, is how the guest relates to himself, to his own way of thinking". Selv om det opprinnelige spørsmålet her blir brukt som et påskudd for å oppdage noe annet (noe tradisjonen etter Achenbach vil stille seg kritisk til), fortsetter Fastvold, blir det ikke uviktig fra et filosofisk ståsted, fordi målet er å utforske gjestens tenkemåte (Fastvold 2004, s 10). Fastvold forsvarer Brenifiers konfronterende metode – the policeman approach, som han kaller den – og fremhever at det å finne sannheten om seg selv forutsetter å stille spørsmål rundt ordene man bruker på en kritisk måte: "This is because words are very revealing; they often tell the truth about ourselves more than we would like them to do" (s 11). Den filosofiske praktikerens mål er å hjelpe gjesten med å strukturere og disiplinere sin egen tenkning – for at gjesten skal lære mer om seg selv (sannheten), et mål Brenifier også fremhever på en plakat om sin egen filosofiske praksis under *The 14.th International Conference of Philosophical Practice* i Bern i august 2016, hvor han beskriver sin metode på følgende måte: "The method consist of proposing a multiplicity of exercises inviting the participants to work on both their attitudes (psychological skills) and competencies (cognitive skills)" (Brenifier, upublisert manuskript, 2016). Filosofisk praksis fremstår her som ulike øvelser gjesten skal delta i, for å forbedre sine psykologiske og kognitive ferdigheter. Selv om Brenifier ikke selv forholder seg til terapibegrepet, så er det imidlertid tydelig at han her inntar en psykologisk-terapeutisk holdning i den forstand at han ønsker å forandre noe ved gjesten (som han også knytter til det psykologiske).

En kognitiv ferdighet gjesten kan jobbe med under filosofisk praksis, er i følge Brenifier evnen til å problematisere, som blant annet læres nettopp ved å filosofere gjennom antinomier. Å filosofere på denne måten handler ikke om å være uenig eller komme med nye ideer, men om å se ulike 'ideer' i sammenheng med hverandre og identifisere koblinger og motsetninger. Man skal sammenligne grunnene (reasons) i de ulike meningene: "to bring out their substance to daylight, which means to conceptualize, and then to account for the multiple perspectives, which means to problematize" (Brenifier og Millon 2016, s 5). Den russiske filosofen Viktoria Chernenko, som jobber tett med Brenifier, har i en artikkel pekt på verdien av og formålet med denne øvelsen. Problematisering har i følge Chernenko en viktig tosidighet ved seg, fordi det er en øvelse som:

concentrates both on the present moment and on the content of what is discussed. This "double" work is considered important as it brings us back to an idea of philosophy as an exercise, as an eternal fight with oneself, thanks to which we can transform and become conscious of the way we function and think (2015, s 287).

Kort sagt blir filosofisk praksis i denne forstand forstått som en øvelse som skal trene oss opp til å bli bevisst hvordan vi fungerer og tenker, samtidig som denne øvelsen i følge Chernenko også fokuserer på selve temaet. Noe som imidlertid er interessant ved Chernenkos artikkel, spesielt i forhold til den typen åpen samtale Achenbach og hans tradisjon snakker om, er at begreper som åpenhet, undring, likeverd og dannelse er fraværende, mens vi i stedet finner utsagn som 'changing of one's mind', 'confrontation', 'de-automatizing', 'clarify', 'try to find some problem' og 'accuser'. Når det gjelder Brenifier selv, er det å problematisere, konseptualisere og analysere sentrale fremgangsmåter i hans praksis, og noen av målene han fremhever er "clarity of thought, higher degree of consciousness, capacity to envisage other hypotheses, development of critical thinking; analysis and criticism, deepening of thought through argumentation, capacity to extract essential concept out of an idea" (Brenifier upublisert manuskript, 2016). Med tanke på filosofiens ulike områder, kan vi si at Brenifier er opptatt av det analytiske og dialektiske aspektet ved filosofien, men han synes å nedtone de sidene ved filosofien som er viktig for personlig dannelse, som tradisjonen etter Achenbach etterstreber.

Den tyske filosofen Ekkehard Martens har en modell han kaller 'filosoferingens metodekompetanse', som er interessant med tanke på ulike områder innenfor filosofien. Gjennom sin modell beskriver Martens en filosofisk dannelsesprosess; "en fullstendig

beskrivelse av filosofisk metodekompetanse”, som Hans Marius Hansteen skriver i sitt norske sammendrag av Martens’ artikkel *Wozu Philosophie in der Schule* (2010). På første nivå i denne modellen finner vi ’fenomenologisk metode’, som handler om det å kunne beskrive hva man fornemmer og observerer, mens man på nivå to, som Martens kaller ’hermeneutisk metode’, er i stand til å gjøre seg sin egen forforståelse bevisst. På det tredje nivået finner vi ’analytisk metode’, hvor man fremhever og prøver de begrepene og argumentene som anvendes, og det fjerde nivået kalles ’dialektisk metode’, som handler om å tilspisse alternativer og dilemmaer og avveie disse. Det siste nivået, ’spekulativ metode’, er å tillate fantasi og innfall og våge egne løsningsforsøk (Hansteen, upublisert undervisningsmateriale, 2016). I sin utdypning av det femte nivået, fremhever Martens at ”Speculation derives from the Latin word *Speculari* and means to explore something from a vantage point; that means in a positive sense to stand above things” (Marsal 2014, s 44). På det femte nivået handler det med andre ord om å være åpen og utforskende, noe som samsvarer med den filosofiske holdningen Achenbach og hans etterfølgere etterstreber, mens det fjerde nivået, som Brenifier hovedsakelig legger vekt på (i tillegg til det analytiske) omhandler ferdigheter til å diskutere: ”the act of talking back and forth, disagreeing with another and arguing about contentious issues. Do you agree with X, Why or why not?” (s 43). Slik sett kan man si at Brenifier ikke er ute etter den åpne og utforskende samtalen, altså den frie filosofiske tenkningen, noe som synliggjør at han har et annet mål enn det tradisjonen etter Achenbach har.

Når det gjelder Brenifiers holdning i filosofisk praksis, har han blitt kritisert for å styre samtalen på en slik måte at den ligner rent kognitive prosedyrer. Guro Hansen Helskog, som er kritisk til Brenifier, sier om Brenifiers metode at han stiller gjesten til veggs for å tvinge frem en tenkning rundt temaet for samtalen. Samtaleformen kan i følge Helskog ligne på et avhør, og hun beskriver en filosofisk dialog gjennomført av Brenifier på følgende måte:

Deltakerne blir bedt om å finne og velge et spørsmål, eller han starter ut med et spørsmål av typen ’Hva tenker du om X?’ Dette ser vi også i hans bøker for barn. Deretter spør han kanskje om spørsmålet er klart formulert, om det er et godt spørsmål, og ber den som har stilt spørsmålet svare kort og presist. Ingen utenomsnakk. Ingen ”men”. Ingen kontekstuell bakgrunnsinformasjon. Kun det nakne spørsmålet slik det er formulert. Så ber Brenifier kanskje om et svar på spørsmålet. Deltakerne svarer uklart og famlende. Brenifier arresterer, og spør om det er et klart svar, og ber vedkommende omformulere. Så problematiseres svaret: Er det et godt svar? Hva vil man kalle en person som svarer slik? Hva ville vært det motsatte svaret? Hva ville man kalle en person som svarer motsatt? (2012, s 48).

For Brenifier er det kun den begrepsmessige tenkningen slik den viser seg i den enkeltes utsagn, som er av interesse, og han forfekter i følge Helskog en stringent dialektisk og logisk form. For å forstå noe, evaluere det eller transcendere det, må man i følge Brenifier se det man filosoferer rundt i forhold til dets motsetning. Helskog beskriver dette som ”rent kognitive prosedyrer der ’mening’ ikke lenger er relevant” (s 48).

Brenifier hevder at en stringent og konfronterende metode er viktig for at gjesten ikke skal rømme fra sannheten, som altså synes å være hans fremste mål (i tillegg til lærerrollen), mens hans kritikere mener at ”hans ledelse er så stram og så logisk orientert at det ikke er rom for utprøvende og famlende dialog deltakerne imellom” (Helskog 2012, s 50). Sett utenfra, er det også vanskelig å forstå om – eller i hvilken grad – Brenifier anser gjesten som en likeverdig og selvstendig aktør. Han synes å møte sine gjester som elever som skal lære dialektikkens metode (og trenes oss opp til å bli bevisste hvordan de fungerer og tenker), snarere enn at samtalen også har gjestens tema i fokus, som Chernenko hevder. Man kan derfor stille spørsmål ved om det innenfor Brenifiers metode faktisk foregår filosofiske refleksjoner som kan karakteriseres som undersøkende, eller om den ’filosofiske’ prosessen her bare handler om å finne det riktige svaret, altså den ’beste løsningen’, som også er tilfellet hos Marinoff.

I følge Dries Boele, som står i tradisjonen etter Achenbach, er det kun mulig for filosofen å tenke *sammen med* gjesten når filosofen også interesserer seg for det spesifikke individet og hans eller hennes liv. Personlige problemer kan formuleres i abstrakte begreper, men disse begrepene er alltid abstraksjoner av konkrete situasjoner. ”Thinking is not stripped of its personal context, as it is in abstract forms of philosophizing. It uses abstract and universal considerations, but always in reference to the concrete and personal problem at hand” (Boele 1995, s 45). I sin kritikk av Brenifier og hans abstrakte forhold til gjesten, sier Helskog at: ”det å kunne sette parentes rundt alt ved seg selv, distansere seg og hengi seg til ren tekning, kan være ytterst problematisk, og alt annet enn modenhets – og visdomsfremmede” (Helskog 2012, s 49). Det Boele og Helskog her peker på, er at hvis man vektlegger filosofisk praksis som et eksistensielt dannelsesrom, som kan oppstå mellom to personer som sammen forsøker å gi plass til det man vil tenke over, som Hansen sier det (2008, s 130), så vil man – hvis man forsøker å nærme seg saken fra et nøytralt og abstrakt ståsted, slik Brenifier gjør – snakke seg vekk fra den åpne og utforskende tenkningen rundt saken. Man kan ikke nødvendigvis, som Chernenko hevder, gjøre begge deler. Hvis det er den rene analytiske tenkningen som er i fokus, er det ikke undringen som er samtalen grunnfølelse; hvor man åpner for at

undringserfaringer kan vekke filosofiske spørsmål, og man i tenkningen også alltid vender tilbake til undringens grunnstemning (Malpas 2014, s 252) – hvor den åpne undringen ikke må forveksles med den forklaringsøkende undren (Hansen 2016b, s 10). Brenifier synes å stoppe opp på det dialektiske nivået, hvor han gjennom å filosofere gjennom antinomier forsøker å avdekke 'sannheten' (bakenforliggende meninger og ideer), men han stiller seg ikke åpen for å stille spørsmål ved sitt eget sannhetsprosjekt.

I sin tilnærming til filosofisk praksis har Brenifier, slik jeg oppfatter det, et resultatorientert fokus (i likhet med Marinoff). Han befinner seg innenfor filosofiens område, altså på det dialektiske nivået, men hans metode synes å stenge for den åpne og utforskende tenkningen rundt saken, som tradisjonen etter Achenbach er opptatt av. På sin side, hevder Brenifier at filosofisk praksis – i andre former enn hans egen – ofte er redusert til 'bare dialog' eller imiterer andre retninger som psykologi og coaching. Brenifier stiller seg kritisk til det han kaller å 'bare utveksle meninger og argumenter' (Brenifier og Millon 2016, s 4), som han hevder andre retninger innenfor filosofisk praksis gjør. Slik Brenifier ser det, står filosofiske dialoger, som prøver å svare på spørsmål som angår meningen med livet, problemer med menneskelige relasjoner eller problemer med moralske forpliktelser, langt fra den abstrakte tenkningen han fremmer: "Our answer is that the philosopher will not content himself with merely exchanging opinions and arguments, as he also demands that an analytical and reflexive work take place in order to analyze and reflect upon what in itself constitutes the basic material for the philosopher" (s 4). Filosofisk praksis burde kjennetegnes av at vi prøver å tilfredsstille de tradisjonelle kravene vi forbinder med filosofi, hevder Brenifier: "This means that the participants to such an activity should not just give their opinions or listen to some expert advice, but actually get involved in a confrontation of themselves through the competent interlocutor that is the philosophy practitioner" (Brenifier, Upublisert manuskript, 2016).

2.5 Et (u)filosofisk sololøp?

Brenifier har kort sagt sagt andre mål i sin filosofiske praksis enn det som kjennetegner tradisjonen etter Achenbach, og derfor også andre metoder og en annen holdning til gjesten og saken. Når det gjelder Marinoff og hans skole, som Brenifier på flere måter skiller seg fra, kan Marinoffs fokus på 'effektiv tenkning' og problemløsning likevel ligne på Brenifiers fremheving av

filosofiske ferdigheter, et likhetstrekk som synliggjør at også Marinoff kan hevdes å operere på det analytiske og dialektiske nivået i Martens modell. Noe som har blitt tydelig for meg i diskusjonene mellom de ulike retningene (men som ikke har blitt fremhevet og diskutert i debattene som har foregått), er at de ulike grunnholdningene innen filosofisk praksis befinner seg på ulike områder innenfor filosofien, men at man likevel diskuterer mål og metoder ut fra en gitt forståelse om at man 'driver med det samme'; altså at man har samme mål i filosofisk praksis (den filosofiske dialogen). Noe som her er interessant, er at Brenifier, i likhet med Achenbach, er inspirert av Sokrates, men de vektlegger svært ulike sider ved Sokratesskikkelsen. Mens Achenbach hevder å følge i Sokrates fotspor ved å gå inn i gjestens fortellinger og eksempler og filosofere over disse, fordi: "They make understandable what wisdom means" (2002, s 14), avviser Brenifier å bruke fortellinger overhodet. Han fremhever derimot det Sokrates oppnådde ved å engasjere seg i dialoger med andre: "By entering those strange and foreign souls, he was able to confront himself, as a kind of ascetic pursuit, just like the fighter or the soldier needs an opponent in order to challenge himself, to get beyond himself, to become himself, to die to himself" (2009, s 14).

Når det gjelder Brenifiers inspirasjon fra Sokrates, er den i tråd med hans holdning om at filosofisk praksis må utgå fra den filosofiske praktikerens "søken etter å kjenne seg selv" (www.philopractice.org "Oscar Brenifier. Who am I as a philosophical practitioner?"). Den filosofiske praktikereren har med andre ord et personlig sannhetsbegjær og en egeninteresse for den filosofiske prosessen, men for meg er det uklart om Brenifier, i sin konfronterende og (over)styrende stil, også er opptatt av å filosofere (tenke åpent og utforskende) *sammen med* gjesten rundt et felles tema. I sin refleksjon over 'kunsten å filosofere', fremhever den tyske filosofen Leonard Nelson at filosofisk sannhet er av en spesiell art: "It is not a matter of knowledge but of insight. One masters it not by erudition but by thinking it through for itself" (1949, s 93). Det Nelson her fremhever, er at veien til visdom går gjennom selvstendig tenkning. Med forbehold om at Brenifier har et annet mål enn 'den åpne og utforskende samtalen' i sin filosofiske praksis, så synes hans metode likevel å mangle rom til at gjesten får komme til orde fra sitt selvstendige ståsted. I Brenifiers konfronterende metode, er det nettopp gjestens manglende mulighet til å tenke gjennom saken på egen hånd, som synes å være det fremtredende, og som får Helsekog til å konkludere med at Brenifiers filosofiske praksis ikke er visdomsfremmende. Brenifier synes å styre samtalen på en slik måte at han også styrer gjestens tenkning (hans samtalepartnere skal "get involved in a confrontation of themselves through the competent interlocutor that is the philosophy practitioner" (Brenifier, Upublisert

manuskript, 2016), og som Helskog påpeker, er Brenifier, som filosofisk praktiker, opptatt av korte og presise svar og ingen utenomsnakk eller kontekstuell bakgrunnsinformasjon (Helskog 2012, s 48)). Det å begrense gjesten på denne måten er problematisk fra et filosofisk ståsted, uavhengig av hvilket filosofisk område man opererer på. Hvordan skal gjesten selv få komme til orde, hvis gjesten ikke får tenke åpent og utforskende i sitt eget tempo og rundt det temaet, livsuttrykket eller erfaringen han eller hun er opptatt av? Hvorvidt gjesten faktisk tenker selv eller styres av Brenifier, er, slik jeg ser det, avgjørende med tanke på om Brenifiers filosofiske praksis leder til visdom, dannelse og innsikt.

For meg er det altså uklart hvilket mål Brenifier har for sin praksis: Hans metode synes å befinne seg innenfor det analytiske og dialektiske området i filosofien (hvor han er opptatt av ferdigheter og et bestemt mål (sannheten/avdekke bakenforliggende ideer)), mens han på sin side inviterer gjesten til å snakke om sine personlige tema (og gir slik en forventning om at man skal reflektere åpent rundt dem). Med et slikt uklart utgangspunkt er det, slik jeg ser det, vanskelig å vite *hva* han snakker om når han kritiserer det å 'bare utveksle meninger og argumenter', og hva han mener med at det 'å filosofere gjennom antinomier' er en metode som egner seg for filosofisk praksis (en metode som egner seg til hva?). Gjennom utsagn som 'de tradisjonelle kravene vi forbinder med filosofi', fører han, slik andre også har gjort gjennom begrepene 'improvisasjon' og 'ikke-metode metoden' og 'terapi', en monologisk utveksling av normative standpunkter, hvor han ikke stiller seg åpen for en nyansert og åpen filosofisk diskusjon. Han mener at alle andre gjør feil og at han gjør 'det rette'. Denne måten å føre debatter på gjør det vanskelig å diskutere hva som fungerer eller ikke fungerer i en bestemt type praksis – som for eksempel i den åpne og utforskende samtalen; altså hva som fører til en åpen og utforskende samtale og hvilke fallgruver man kan komme i. Brenifier har nok rett i at den åpne samtalen, slik den praktiseres av blant andre Achenbach, ikke tjener hans formål, og derfor kan klassifiseres som det å 'bare utveksle meninger og argumenter', gitt at den mangler den logikken og strukturen som er viktig innenfor Brenifiers dialektikk. Hvis Brenifier derimot er ute etter den frie filosofiske tenkningen, vil hans metode komme til kort, og hans konfronterende og styrende stil står i veien for en likeverdig samtale.

Når det gjelder Brenifiers metode, er det rimelig å stille spørsmålet ved om gjesten faktisk oppnår å "deepen one's thought and make it conscious" (Brenifier og Millon 2016, s 5), som han hevder, eller om gjesten manøvreres i tråd med Brenifiers forventning om raske og korte svar. Når det gjelder det å snakke om gjestens tema, stiller jeg meg også tvilende til at det

innenfor Brenifiers metode, finner sted en åpen, utforskende og likeverdig samtale, hvor man altså beveger seg over det analytiske og dialektiske nivået, og mot det Martens kaller 'det spekulative nivået', altså dit hvor undring er filosofiens grunnfølelse, som Malpas sier det.

På sin side har Brenifier, gjennom sin særegne metode, likevel gitt et viktig bidrag til filosofisk praksis som fagfelt. Gjennom å fremheve det analytiske og det dialektiske feltet i filosofisk praksis – som også er områder innenfor filosofien, skaper han en debatt rundt hva filosofisk tenkning er fra et bredere perspektiv enn det som har kjennetegnet tradisjonen etter Achenbach. Det at filosofisk praksis er noe utover logisk tenkning og rasjonell kalkulerung, som Achenbach er opptatt av (2002, s 12), er ikke ensbetydende med at man skal avvise det analytiske og det dialektiske aspektet ved den filosofiske tenkningen. Hva som muliggjør og kjennetegner selve *det filosofiske* ved filosofiske samtaler kan med andre ord handle om flere aspekter ved tenkningen, enn det Achenbach og tradisjonen etter ham har vært opptatt av. Det problematiske ved Brenifiers metode ligger derfor ikke i det å fremheve analytiske og dialektiske tenkemåter i filosofisk praksis, men i hans *holdning* til hvordan han gjør det: Han nærmer seg metoden, gjesten og saken (og seg selv) fra et ensidig og lukket ståsted. Gjennom sin vekting av den konfronterende væremåten og den stringente metoden nærmer han seg saken og samtalen fra et abstrakt og snevert utgangspunkt, snarere enn å benytte seg av sine analytiske og dialektiske kunnskaper innenfor en åpen og utforskende holdning.

B: Debatten om debatten

Ut fra min gjennomgang av ulike fremgangsmåter, holdninger og mål som kjennetegner filosofisk praksis – slik disse har kommet til uttrykk i det som internt har blitt kalt 'metodedebatten' (som først og fremst har vært en måldebat), og gjennom artikler og bøker hvor disse er ytret og diskutert – er det tydelig for meg at Achenbach, Marinoff og Brenifier representerer tre forskjellige grunnholdninger i filosofisk praksis, som er preget av vidt forskjellige fremgangsmåter, holdninger og mål (og som også kan sies å befinne seg innenfor ulike områder i filosofien).

Når det gjelder 'metode', er det et poeng at Marinoff og Brenifier har forholdt seg til klare metoder, mens tradisjonen etter Achenbach har kritisert terapeutiske holdninger snarere enn å si hva de selv gjør. Min redegjørelse av de tre grunnholdningene viser forhåpentligvis at tradisjonen etter Achenbach likevel opererer med en bestemt *holdning* til praksisen, selv om metoder og fokus kan variere. Man er her opptatt av den 'åpne, utforskende og likeverdige samtalen', og de ulike fremgangsmåtene man opererer innenfor handler om å etterstrebe denne. Selv om Achenbachs 'ikke-metode metode' kan kritiseres for å være vag (noe som også gjelder Lindseths begrep 'berørt ikke-viten' og Hansens 'undringsfelleskap'), kan de med rette argumentere for at det er vanskelig å sette ord på uforutsette refleksjoner og innsikter og kategorisere de mange veiene en filosofisk samtale kan føre hen. Det er likevel ikke umulig, saken er snarere hvordan man skal gjøre det på en god måte. På sin side synes Marinoffs og Brenifiers metoder å miste undringen av syne i jakten på metodetrinn og forutbestemte mål og resultater, som også er grunnen til at deres mer 'klare' metoder blir mindre interessante, gitt at man strekker seg mot den selvstendige (likeverdige), åpne og utforskende samtalen.

Når det gjelder terapidebatten, slik den har blitt ført i den 'interne metodedebatten', kjennetegnes den av, i likhet med andre polariserte debatter innenfor fagfeltet, at man har vært opptatt av å klassifisere hverandre snarere enn å gå inn i en åpen og (selv)kritisk tenkning rundt filosofisk praksis. Slik har man også havnet i ulike grøfter, heller enn å føre en konstruktiv fagdiskusjon. De som har hevdet at filosofisk praksis ikke er terapi, har på den ene siden gitt et for snevert bilde av hva terapi er og kanskje også en karikert fremstilling av hva som kjennetegner terapeutens holdning, og på den andre siden har de gitt en negativ definisjon av filosofisk praksis (sier hva det *ikke* er). De som på sin side har hevdet at

filosofisk praksis *er* terapi, har tegnet et altfor uklart bilde av hva de legger i terapibegrepet, samtidig som de også har nærmet seg gjesten (klienten) ut fra mål som minner sterkt om terapeutens behandlerrolle. Denne debatten, som egentlig bunner i *Marinoffs* manglende samsvar mellom mål og metode (han sier at målet er terapi i filosofiske forstand, men praktiserer en problem-og resultatorientert metode), har hindret en fagdiskusjon om det *filosofiske* terapibegrepet og dets plass i filosofisk praksis (som ikke er problem- og resultatorientert, og har andre verdier enn det psykologiske terapibegrepet). Man har med andre ord endt i de ulike 'grøftene' fordi man *ikke* har fremhevet sitt eget fag, men har på den ene siden definert seg i forhold til det man ikke er, og på den andre siden prøvd å være noe annet enn filosofer.

Når det gjelder sentrale praktikers tilnærming til filosofisk praksis, er det, ut fra diskusjonen om mål og metode i filosofisk praksis, tydelig at man som fagfelt må komme seg opp av de ulike grøftene man har vært i, for å kunne føre en faglig og praksisnær diskusjon om fremgangsmåter, holdninger og mål i filosofisk praksis. Her er det et poeng, at man, for å kunne si hva som fungerer og ikke fungerer i en gitt praksis (hva som må være tilstede for at en samtale skal oppnå filosofisk karakter), også må være tydelig på hvilke mål man strekker seg mot. Med tanke på hva som kjennetegner og muliggjør det *filosofiske*, må også den enkelte skole/praktiker si noe om hva man forstår som det filosofiske – altså hvilke sider ved/nivåer av tenkningen man er opptatt av og etterstreber. Slik sett er debatten om debatten interessant, som på sett og vis startet i frustrasjoner over de vage begrepene og det polariserte tankesettet, og som førte til viktige selvrefleksjoner rundt filosofisk praksis som fagfelt – og bidro til et vendepunkt i tenkningen rundt metoder i tradisjonen etter Achenbach.

3. En ny bevissthet rundt egne mål og metoder

Når det gjelder kritikken slik den har foregått i filosofisk praksis-feltet, har de som har stått bak 'ikke-metode metoden' og holdningen om at metode er ensbetydende med terapi, blitt kritisert for å hindre en fagdiskusjon. Det flere har vært opptatt av, er at det blir svært vanskelig å sette ord på hva filosofisk praksis *er* eller hvordan man kan lære å utøve filosofisk praksis, om man ikke kan gi *noen* retningslinjer eller felles rammer. Achenbachs 'ikke-metode metode' har bidratt til en frustrasjon hos flere som tar avstand fra en metodisk holdning til filosofisk praksis (i den forstand Marinoff og Brenifier praktiserer metoder), men som likevel ser behovet for at filosofisk praksis må kunne beskrives gjennom andre ord enn 'åpenhet' og 'improvisasjon' og tilnærmes som noe mer håndfast enn en 'kunstform'. Lindseth, som har blitt oppfattet som en talsmann for 'ikke-metode metoden', har blant annet blitt kritisert av Fastvold, som peker på at debatten om metode eller ikke-metode forholder seg mer til forholdet mellom filosofisk praksis og terapi, og i mindre grad angår interne forhold innenfor filosofisk praksis:

Regarding the discussion within the camp of philosophical counselors on the need to have a methodological approach or not, I find it quite revealing that Lindseth so strongly has the professional health care apparatus in mind when he launches his attacks on "method" and "therapy". Then the question of having a method in philosophical counseling, or of being beyond method, might to some extent be rooted in slightly different conceptions of the terms "method" and "therapy" (Fastvold 2005, s 179).

Fastvold tematiserer her hvordan metodedeibatten bygger på det kritiske forholdet til terapi og dens 'objektiverende' metoder, som er et synspunkt Achenbach og flere filosofiske praktikere deler. Det at filosofisk praksis skiller seg fra terapeutiske metoder, er ikke ensbetydende med at det ikke finnes ulike metoder innenfor filosofisk praksis, som er Fastvolds poeng. Derfor må vi, påpeker han: "not confuse our stances on method addressed at exterior adversaries with our stances on method in the interior debate aimed at shaping a viable variety of practices" (s 180). Fastvold sier videre at termen 'metode' bør forstås som retningslinjer (guidelines) som anvendes under samtalene, noe som ikke er ensbetydende med den type metode Achenbach og Lindseth kritiserer. Slik svarer Lindseth Fastvold:

It has often been claimed that Achenbach and his students have distanced themselves from methods in Philosophical Practice. For instance, Morten Fastvold writes in his essay “Beyond method, Anders Lindseth style: The quest to open up philosophical space in the consulting room”, that I and other Philosophical Practitioners stressed the importance of being without methods. We would represent a “beyond method approach”. That is not wrong, but it is not right either. It is undoubtedly true that we do not practice according to a set of rules, to a plan fixed in advance. But still it is not the case that in Philosophical Practice we act without some consideration (Lindseth 2010, s 70-71)

Lindseth skriver videre at han skal prøve å beskrive den metoden han anvender i filosofisk praksis, slik han har lært den gjennom sine erfaringer som filosofisk praktiker. Han setter opp tre hovedbegreper, *epoché*, *eidetisk reduksjon* og *transcendental reduksjon*, som han har hentet fra Edmund Husserl.⁷ Kort sagt handler hans modell for filosofisk praksis om å først avstå fra å vite på forhånd hva gjestens uttrykk handler om. Det første steget, *epoché*, er å: ”refraining from knowing in advance – by allowing the guest’s expression to leave an impression on us” (s 85). Når gjestens uttrykk har gjort inntrykk, skjer det noe fundamentalt; oppmerksomhetens rom åpnes; og samtalen beveger seg inn på det neste steget Lindseth beskriver, *eidetisk reduksjon*: ”Then the guest can listen to himself in a more conscious way. This implies the option to find a new orientation in what he himself has said” (s 87). Oppmerksomhetens rom åpner for en filosofisk posisjon som tillater en ny orientering, og gjesten begynner å se seg selv i nytt lys. Det siste trinnet, *transcendental reduksjon*, handler om å føre gjestens uttrykk tilbake til hva som står på spill: ”When the guest or the philosopher thinks he knows what it is all about, then his understanding does not have the character of an explaining hypothesis (H), which can be falsified or verified by new events or new data. It rather is an insight (I) which can express itself more or less appropriately” (s 95). Metoden i filosofisk praksis, forstått som den veien filosofen og gjesten beveger seg på gjennom samtalen, kan ikke garantere at det ønskede målet blir oppnådd, men skal gjøre det mulig å reflektere rundt påtrengende livstema.

I sitt svar til Fastvold åpner Lindseth for en selvkritisk bevissthet på eget ’metodesyn’, og går inn i den type refleksjon over egen praksis som Svare påpekte mangelen av allerede i 2002. Svare sa da at han på grunn av mangel på teorier rundt filosofisk praksis, kom til kort i sammenheng med andre faggrupper som spurte ham om hvilke teorier han anvendte. Svare var ikke fornøyd med det svaret han kunne gi, men spørsmålene satte i gang en tenkning rundt

⁷ Jeg legger her frem Lindseths bruk av Husserls begreper, og det er utenfor oppgaven å diskutere om det er samsvar med Husserls bruk av dem.

egen praksis: ”The problem, I felt, was that it missed some very important aspects of what I was doing – and what went on – in my practice. Since that time I have been preoccupied with the question of the interviewer” (Svare 2002, s 243). I etterkant sier Svare at han fikk et behov for å lete etter ord som beskriver hva som foregår i egen praksis, og han har samtidig prøvd å finne et svar på hva som er hans teori eller hvilken filosofi som danner grunnlaget for hvordan han arbeider. Svare sier at det finnes viktigere ting enn teorier, og at han har sympati for de som ønsker å unngå teorier, men på den andre siden hevder han også: ”But I also think that theories may be useful. They are important for others, making it possible for us to articulate and explain to them what we are doing – and why we are doing it – when someone asks us” (s 244). Filosofiske praktikere burde derfor, i følge Svare, ha mot til å utvikle teoretiske perspektiver på bakgrunn av egne praktiske erfaringer.

Fastvold peker på noe viktig når han sier at det som har blitt fremstilt som en polarisering mellom metodiske og ikke-metodiske tilnærminger til filosofisk praksis, egentlig er en diskusjon mellom terapeutiske modeller og filosofisk praksis, snarere enn en diskusjon innenfor filosofisk praksis. Kanskje har polariseringen mellom Marinoffs ’PEACE-metode’ og Achenbachs ’ikke-metode metode’ tilslørt selve bevisstheten om *hvilke* metoder som anvendes og hvilke mål man har? (Metoder her forstått som retningslinjer, holdninger, rammer og teorier som er virksomme i dialogen, og ikke som regler eller instruksjoner som må følges for å styre dialogen mot bestemte mål.) I så tilfelle har man hatt en manglende fagbevissthet og rollebevissthet, som Svare også peker på. En slik bevissthet er vesentlig, ikke bare for at andre skal forstå hva filosofisk praksis er og hva ’vi driver med’ (som handler om hvordan man profilerer filosofisk praksis utad), men også for å tenke over hva man sier og gjør og at det står i forhold til hverandre (hvordan man plasserer seg i forhold til filosofi og filosofisk praksis som fagfelt). For å kunne ha et faglig ståsted er det viktig å ha noen retningslinjer og felles rammer som ligger til grunn for hvilke metoder og mål man strekker seg mot. De ulike grunnholdningene jeg har redegjort for, har synliggjort at ulike filosofiske praktikere har forskjellige syn på hva filosofi er, noe som påvirker deres oppfatninger av hva filosofisk praksis er og bør være. Heri bør man finne kimen til kritiske refleksjoner og åpne diskusjoner innad i filosofisk praksis, som er noe annet enn sneversynte debatter hvor man ensidig er opptatt av å forsvare egne metoder og eget filosofisyn – eller kritisere andres.

3.1 'Dialogiske' og 'monologiske' metoder – et forsøk på metoderefleksjoner i filosofisk praksis

Til tross for Achenbachs insistering på en ikke-metodisk tilnærming til filosofisk praksis, kan vi skimte omrisset av en metode. Vi kan si at metode fra Achenbachs perspektiv, handler om at ethvert møte mellom gjest og filosof bør ivareta gjestens individualitet, hvor filosofens rolle er å forsøke å forstå og hjelpe gjesten til å forstå. Videre må filosofen unngå forutinntatte mål for samtalen, og hjelpe gjesten til å se sin historie fra flere perspektiver.

Hansen kan også sies å presentere en metode når han trekker frem de syv 'sokratiske dyder' man må inneha for å kunne praktisere et undringsfelleskap. Disse dydene er kjærlighet, stillhet, ydmykhet, humor, mot, selvdisciplin og vennskap (Hansen, 2013, s 102). Kjærlighet handler om å spørre ut fra et 'åpent og lengtende hjerte', mens stillhet handler om å lære å la 'stillheten delta som en tredje samtalepartner i dialogen'. Ydmykhet handler om å erfare og uttrykke "an ontological humbleness and vulnerability and reluctance when dealing with the grand words and theories" (s 102). Dyden humor knytter Hansen til Kierkegaards lekenhet og humor, mens mot handler om motet til å 'stå i det åpne' hvor man våger å stille spørsmål om det som oppfattes som det viktigste i livet. Selvdisciplin handler om disiplin til å leve et filosofisk liv: "that is, having also a respect for the skillfulness and tradition of the great thinkers and artist and to try and *live* the philosophy and questions that one values mostly" (s 102). Til slutt beskriver Hansen vennskapet som en dyd som peker på at sannhet bare skjer i kommunikasjon med andre når kommunikasjonen er basert på respekt og anerkjennelse.

Når det gjelder det Hansen kaller 'undringsverksteder' eller 'Wonder labs', som han redegjør for i sin artikkel *Når undringen leder til en fylt stillhet, der er værd at tenke ud fra* (2015a) har dette også en bestemt struktur og konkret fremgangsmåte, bestående av det Hansen kaller fem rom eller momenter: *Fenomenologisk moment* (deltakerne skal bringe med seg en erfaring og fortelling fra eget liv som har gjort inntrykk på dem, som man skal nærme seg via forskjellige skrive- og refleksjonsøvelser), *hermeneutisk moment* (man undersøker filosofisk hva det allmenmenneskelige kan være i disse konkrete og personlige fortellingene og erfaringene og spør etter tause grunnantagelser og verdier), *undringsdialogisk moment* (sokratisk dialoggruppe omkring et valgt tema og spørsmål som har utkrystallisert seg ut fra de to første momenter), *eksistensielt moment* (spørre hvor den enkelte selv er eksistensielt sett, blant annet gjennom det Hansen kaller estetiske og spirituelle eller kontemplative

øvelser, ”hvor den enkelte bringes til at ’filosofere med hjertet’ over for det valgte spørsmål og tema”, og til slutt et *fronetisk moment* (spørre hvordan man kan leve et mer ’filosofisk liv’ med større ’etisk selvomsorg’ og praktisk visdom i fellesskap med andre) (Hansen 2015a, s 12-13).

Et viktig moment når det gjelder metode- og målbevissthet er å reflektere rundt hva som fungerer og hva som ikke fungerer – i forhold til hverandre. Med andre ord: Hvis målet er en ’åpen, utforskende og likeverdig’ samtaleform (som har undringen som sin grunnstemning), hva er det som åpner for, og hva lukker for den typen tenkning man er ute etter, og hvordan skiller den filosofiske samtalen seg fra andre samtaleformer? Som vi har sett gjennom min redegjørelse for de ulike fremgangsmåtene, har tradisjonen etter Achenbach visse hensyn de tar, som skiller seg fra den typen filosofisk plan Marinoff og Brenifier opererer i forhold til. Etter kritikken som ble rettet mot ’ikke-metode metoden’ har Lindseths utviklet to metodebegreper: ’dialogisk metode’ og ’monologisk metode’, som peker på hva som skiller de ulike samtaleformer fra hverandre.

Hvis vi sier at Achenbachs kriterier for filosofisk praksis (at ethvert møte mellom gjest og filosof ivaretar gjestens individualitet, at filosofens rolle er å forsøke å forstå og hjelpe gjesten til å forstå, at filosofen må unngå forutinntatte mål for samtalen og hjelpe gjesten til se sin historie fra flere perspektiver) og Hansens dyder (kjærlighet, stillhet, ydmykhet, humor, mot, selvdisiplin og vennskap) og fem momenter (fenomenologisk, hermeneutisk, undringsdialogisk, eksistensielt og fronetisk) impliserer konkrete metoder, kan disse forstås som ’dialogiske metoder’, i lys av Lindseths skille mellom ’dialogiske metoder’ og ’monologiske metoder’:

When taking a closer look at actions, which are carried out by use of methods, that is with consideration and a plan, it becomes obvious that the methods can take very different forms. The most striking difference seems to be that some methods offer space and almost invite creation and the unexpected, whereas other methods precisely want to exclude that something new or unplanned occurs when carrying out the activity. The first kind of methods we may call “dialogical” and the second kind “monological”. Production procedures are examples of monological methods that occur everywhere these days. The method of Philosophical Practice has to be a dialogical one (Lindseth 2015, s 47).

Det dialogiske handler for Lindseth om vennlighet og åpenhet, og den ’dialogiske metoden’ handler om å skape et rom hvor gjesten føler seg velkommen og kan uttrykke seg på sine egne

premisser. Filosofen kan ha ideer om hvordan samtalen skal forløpe, men disse må ikke komme i veien for å gi rom til at det uventede. Det viktigste i filosofisk praksis er i følge Lindseth at filosofen åpner seg for gjesten og det han/hun velger å samtale rundt, og lar samtalen bevege seg i den retningen samtalen fører samtalepartnerne. Når filosofen derimot følger 'monologiske metoder', bestemmer man på forhånd hva som skal skje, og man prøver å styre det uforutsette til å passe med den metoden som etterstrebes.

That is why it is important for the philosopher not to begin with asking for a problem or with taking an order what the guest wants to talk about. The philosopher rather begins with an invitation: a sign that the guest can decide to express whatever he wants. For me, that is a principle of beginning a dialogue in the Philosophical Practice (s 48).

Et viktig poeng for Lindseth, som vi allerede har blitt kjent med, er at om filosofen starter den filosofiske samtalen med å spørre etter et problem, kan samtalen hemmes fordi gjesten kan føle seg forpliktet til å ha et klart formulert problem som fokus for samtalen. Lindseth understreker likevel at filosofens tilbakeholdenhet med å spørre etter problemet, ikke kan være en absolutt regel: "If the guest already remarks in the first contact that he has got a problem, which needs clarification, then it might sometimes be unnatural not to focus on it. It is not only important what the philosopher does but even more what attitude he takes" (s 48). Filosofen må slik la seg bevege dialogisk, noe som også kan innbefatte å gjøre ting som i noen tilfeller avviker fra 'metoden'. Slik Lindseth ser det, er det *holdningen* filosofen inntar som er det vesentlige, ikke *hva* filosofen gjør.

Som sagt skiller Achenbach, Hansen og Lindseth seg fra Marinoff og Brenifier, både hva angår holdning og mål. Til tross for at Marinoff snakker om innsikt og det å se helheten av problemet, og hevder at hans terapeutiske perspektiv er filosofisk forankret, så kommer han ikke unna at hans metodiske tilnærming står i sterk kontrast til 'dialogiske metoder', slik Lindseth forstår begrepet. Dette gjelder både synet på hva filosofisk praksis *er*, hva som er *vesentlig* for den filosofiske samtalen, og hva som anses som samtalenes *mål*.

Som vi husker starter en filosofisk samtale for Marinoff med å definere et problem, og den videre prosessen består i å følge bestemte, på forhånd fastlagte trinn for å løse problemet. Sett fra Lindseths ståsted, går Marinoff inn i en 'monologisk holdning' allerede fra første trinn, hvor han ber gjesten identifisere sitt problem. Det å starte med et problem er i seg selv ikke 'monologisk' – med tanke på at Lindseth selv fremhever at det er naturlig å ta utgangspunkt i et problem hvis gjesten legger det frem med ønske om å drøfte det – men når filosofen

bestemmer at gjesten skal identifisere et problem så begrenser han også gjestens filosofiske prosess. Det å spørre etter et problem kan i seg selv begrense samtalen, for som Lindseth sier, vil gjesten kunne føle seg forpliktet til å ha et 'riktig' problem, som er klart formulert og tilstrekkelig viktig, og som også skal bli det sentrale for samtalen (2011, s 142). Poenget til Lindseth er at "quite often it turns out that the first topic or issue of the guest is not the most important thing – regardless of whether it describes a problem or an experience, an event or a relationship. Something different and often less intended, gains importance (2015, s 48).

Hvis gjesten blir bedt om å formulere et problem som resten av samtalen så skal dreie seg om, åpner ikke filosofen for at gjesten kan uttrykke seg på sine egne premisser, i og med at de påfølgende metodiske trinnene styrer samtalen og slik hindrer den i å bevege seg i den retningen samtalen selv kunne ført samtalepartnerne. Filosofen er ikke den som reagerer, som Lindseth sier, altså den som forholder seg til den åpning gjesten velger (2011, s 142), men filosofen styrer gjesten og samtaleprosessen. Marinoff og de som praktiserer etter hans idealer, faller derfor innenfor det Lindseth omtaler som 'den monologiske metoden', fordi de kommer i fare for å 'lukke' samtalen før en åpen filosofisk refleksjon kan finne sted. Marinoffs teorier ligger nært opp til kategoriserende systemer, snarere enn å utvise tålmodighet til å dvele ved spørsmålene selv og etterstrebe undring. Han er både problemorientert og resultatorientert i sin metode, til tross for at han argumenterer for et filosofisk terapibegrep. Tenkningen preges da ikke av å være noe som *skjer med* deltakerne, slik Hansen forstår tenkning, men heller av å være erkjennelsesprosesser; man knytter seg til en problemorientert og kognitiv tilgang til verden, hvor man streber etter å oppnå sikker viten og skape en ny orden gjennom en rasjonell, systematisk og analyserende fremgangsmåte (Hansen 2008, s 20). Slik sett etterstreber Marinoff mål og metoder i filosofisk praksis som kan kritiseres for å haste forbi den åpne dialogen som dveler ved saken selv.

Går vi til Brenifiers, er det tydelig at hans filosofiske praksis bryter med det rådende idealet om symmetri og likeverd mellom gjest og filosof, og at hans konfronterende stil i seg selv er et brudd med det som vanligvis blir forstått som et 'undersøkende fellesskap'. Hans metode bærer preg av at det er filosofen som er 'kapteinen' i samtalen, og at gjesten må innrette seg etter filosofens premisser og ønsker. I Lindseths skille mellom 'dialogiske' og 'monologiske' metoder må også Brenifiers metode klassifiseres som 'monologisk', men da i en mer ekstrem retning enn Marinoff. Begge deler en resultatorientert (og problemorientert?) holdning til filosofisk praksis og de har begge utviklet metoder for å løse det de fokuserer på. Men som vi

har sett, styrer Brenifiers samtaler i langt større grad enn Marinoff, og jeg vil også påstå at Brenifiers tilnærming i større grad er opptatt av det Lindseth kaller 'the logic of correctness': "a way of thinking that wants to guarantee we are always doing the "right thing", that is acting in accordance with rules and procedures of the production system" (Lindseth 2010, s 78). I følge Lindseth er faren ved å følge systemer på denne måten, at man blir besatt av å gjøre alt i henhold til reglene, og slik 'skruer av' den kritiske tenkningen og den uavhengige bedømmelsen.

Som vi har sett, er Brenifiers autoritære metode tuftet på logikk og fornuft, men da på en måte som sammenfaller med det Lindseth hevder kan føre til at filosofen glemmer hva visdom betyr i våre liv: "The logic of correctness shall prevent us from making mistakes, but we then get so involved in making everything right that we forget asking ourselves whether our correct actions might not be unwise or unethical" (s 79). Brenifier synes å utelukke at noe nytt og uforutsett kan dukke opp i den filosofiske aktiviteten, fordi han selv er for opptatt av å styre den etter sine idealer. Han stiller verken spørsmål ved egen fremgangsmåte eller gjestens møte med denne, og i det ensidige fokuset på hvor samtalen skal føre hen, synes også den 'åpne og undrende' innstillingen å være underordnet hans dialektiske spørrestil. Han er ute etter raske svar snarere enn gjennomtenkte refleksjoner. Han eier definisjonsmakten over hva som er interessante spørsmål og hvilke tema som leder til 'sannheten'. Hvis gjesten ønsker å forfølge andre spørsmål, bytte tema eller ikke svare på de spørsmål Brenifier stiller, kan gjesten bli anklaget for å være redd, feig eller på feil spor. På sett og vis kan Brenifier derfor ikke kritiseres for å haste forbi den åpne dialogen, fordi han ikke synes å ønske den i utgangspunktet.

På en annen side kan vi også stille spørsmål ved om Achenbach og Hansen faktisk befinner seg innenfor en 'dialogisk metode' i Lindseths forstand, da det å hevde at man inviterer til åpne dialoger, ikke er ensbetydende med at man faktisk tilfredsstiller de kriteriene Lindseth stiller opp. Som sagt er det for Lindseth *holdningen* filosofen inntar til gjesten som er det vesentlige med tanke på samtalsens filosofiske karakter, ikke hva man gjør (eller sier at man gjør). Hvilken holdning filosofen inntar til gjesten, avgjør hvordan han/hun lytter til gjesten og det gjesten forteller, noe som igjen vil være avgjørende med hensyn til om gjesten faktisk inviteres inn i en åpen filosofisk prosess. Kun når filosofen lytter med et åpent sinn – på en slik måte at gjesten opplever å møte et menneske som er interessert i det han/hun har å fortelle og slik også begynner å lytte til seg selv – inviteres både filosofen og gjesten inn i 'oppmerksomhetens rom', som for Lindseth er betegnende for den filosofiske åpenhet (Svare

og Lindseth 2002, s 115). Filosofens holdning vil med andre ord være det avgjørende med tanke på hvilken type oppmerksomhet som vil finne sted i samtalen; det er denne som avgjør om samtalen er 'dialogisk' eller 'monologisk', og ikke samtaletemaet eller ideen om metoden i seg selv. I hvilken grad Achenbach og Hansen (og Lindseth selv) nærmer seg gjesten på dennes premisser, bestemmes derfor ikke av deres oppfatninger om hva en åpen dialog er, men derimot av hvilken holdning de konkret inntar til hver enkelt gjest i de konkrete samtaleene.

På samme vis som Marinoff, er Achenbach tydelig målorientert i sin filosofiske praksis, da han nærmer seg gjesten fra et dydsfilosofisk perspektiv. Med tanke på at Achenbach mener at filosofisk praksis er veien til å leve et dypere og sannere liv, er det rimelig å anta at han i sin konkrete holdning og i sin praksis, styrer samtalen mot tema og spørsmål som passer til dette målet. I hvilken grad disse samtaleene da er av 'dialogisk' eller 'monologisk' karakter, avhenger av hvordan gjesten erfarer seg sett og hørt og i hvilken grad både gjesten og Achenbach deltar i oppmerksomhetens rom på en slik måte at de ledes av samtalen og ikke av egne forventninger eller fordommer. Det samme gjelder for Hansen, som i likhet med Achenbach etterstreber (eksistensiell) dannelse (å leve et 'filosofisk liv' med større 'etisk selvomsorg' og praktisk visdom i fellesskap med andre), og derfor også sannsynligvis styrer samtalen mot et bestemt mål. Samtidig kan Hansens begrep 'undringsfellesskap' også tolkes som en bestemt stemning gjesten og filosofen må oppfylle bestemte kriterier for å oppnå, og selv om Hansen tar avstand fra en resultatorientert tilnærming til filosofisk praksis (at man skal gå en bestemt vei for å oppnå et konkret mål), synes han samtidig å være opptatt av å utvikle teorier for hvordan den filosofiske undringen skal foregå. Det samme gjelder det han kaller undringsverksted, som er basert på bestemte kategorier og øvelser gjesten skal gjennom. På samme vis som Marinoffs metode kan kritiseres for å stenge ute tankerekker og spørsmål som ikke passer innenfor hans femtrinnsmodell, kan man stille spørsmål ved om Hansen, gjennom sitt begrep 'undringsfellesskap', også strekker seg etter idealer som overser det som faller utenfor disse.

3.2 Muligheter og begrensninger ved Lindseths metodebegreper

Lindseths skille mellom 'dialogiske metoder' og 'monologiske metoder', er en av flere mulige veier inn i refleksjoner rundt metoder i filosofisk praksis. Slik jeg ser det, har Lindseth

gitt oss et 'metoderedskap' som egner seg godt til å reflektere rundt hva som åpner og lukker for den åpne og utforskende samtalen, og han har også selv, på bakgrunn av kritikken rettet mot ham og 'ikke-metode metoden', gått i dialog om hva hans egen metode i filosofisk praksis er. Det er likevel på sin plass å nevne to kritiske aspekt ved Lindseths begrepspar 'dialogisk metode' og 'monologisk metode'. For det første kan begrepsparet 'dialogisk' og 'monologisk' forveksles med terapidebatten, med tanke på at de kan bli forstått som 'den ikke-terapeutiske holdningen' og 'den terapeutiske holdningen'. Som fagfelt må vi komme oss forbi dette skillet, og gå dypere inn i hva vi gjør når vi improviserer og reflekterer på en 'dialogisk' eller 'monologisk' måte, i den forstand at vi må dvele ved begrepene og metodene selv – fra et filosofisk ståsted. Det andre er at Lindseth tar for gitt at filosofisk praksis handler om å søke den åpne tenkningen i seg selv, noe som er grunnen til at han, i sine metodebegreper, tar utgangspunkt i at metoden i filosofisk praksis *må* være dialogisk (Lindseth 2015, s 47). Hva om vi snarere stiller spørsmålene 'Hva er filosofi godt for?' og 'Hvor plasserer jeg meg i det filosofiske feltet?' – fra en åpen og utforskende holdning? Kan det da tenkes at filosofisk praksis kan romme flere typer samtaleformer, i den forstand at man kan spille på flere områder i filosofien?

Når det gjelder det området i filosofien som fremhever den åpne tenkningen i seg selv (personlig dannelse), herunder den 'åpne, utforskende og likeverdige samtalen', er Lindseths begrepspar 'dialogisk metode' og 'monologiske metode' gode metodebegreper å tenke ut fra. Noe som er viktig her, er å reflektere rundt hva som lukker for – og åpner – for det å *filosofere*, og hva som er premissene bak det undersøkende fellesskapet. Hvis man derimot befinner seg på det dialektiske og analytiske nivået i filosofien, som Brenifier (og muligens også Marinoff, gjennom sitt begrep om 'effektiv tenkning'), hvor man er opptatt av filosofiske *ferdigheter* snarere enn den frie filosofiske tenkningen, kan det tenkes at andre metodebegreper ville passet bedre, eller at Lindseths metodebegreper kunne vært anvendt på en bredere måte. I begrepene 'dialogisk metode' og 'monologisk metode' ligger det implisitt en påstand om at filosofisk praksis *er* å etterstrebe den 'åpne, utforskende og likeverdige' samtalen, hvor det er gjestens tema som er i fokus, mens det å lære filosofiske ferdigheter kan ha andre verdier og være knyttet til andre målsetninger. Hvis filosofisk praksis også rommer samtaler som fremhever filosofiske ferdigheter, vil man trenge flere metodebegreper for å reflektere rundt hva som fungerer og ikke fungerer i konkrete praksiser. Man må i alle fall komme forbi fordommen om at det å analysere, systematisere eller skape orden, er til hinder for det å filosofere (jf. Hansen 2015b, s 218).

På den ene siden kan man derfor si at motsetningen mellom det 'dialogiske' og det 'monologiske' i noen tilfeller kan forvirre snarere enn å klargjøre, og kanskje også føre til polariserte debatter hvor det er uklart hva man egentlig snakker om. På den andre siden kan Lindseths begreper tydeliggjøre praksiser som skiller seg vesentlig fra hverandre, og slik synliggjøre at ulike mål og metoder også handler om ulike grunnholdninger til hva filosofisk praksis er og hva man retter seg mot. Det å invitere gjesten til å reflektere åpent rundt et tema, er noe annet enn det å invitere til diskusjon rundt hypoteser som man leter etter i gjestens svar, og det er noe annet enn det å lete etter løsninger på problemer man ber gjesten om å definere i starten av samtalen, og det er også noe annet enn det å være opptatt av å lære gjesten filosofiske ferdigheter (selv om man også kan si at det å filosofere i seg selv lærer en å tenke fra flere perspektiver, som er en viktig filosofisk ferdighet). Det å analysere og systematisere lukker imidlertid ikke nødvendigvis for et åpent og undersøkende fellesskap, heller ikke det å tenke rundt problemer, eller det å være opptatt av begreper og ideer. På mange måter kan man også si at filosofiske ferdigheter (her også analytiske og dialektiske) er selve forutsetningen for å føre en filosofisk samtale, noe Martens (2010) fremhever i sin filosofiske dannelsesprosess, hvor det er et poeng at man skal bevege seg trinnvis oppover på de ulike nivåene. Selv om man ikke nødvendigvis er opptatt av å lære gjesten analytiske og dialektiske ferdigheter, slik Brenifier er, kan det være et poeng at tradisjonen etter Achenbach nedtoner viktige sider ved den filosofiske tenkningen.

Mitt poeng er at det å reflektere rundt mål og metode i filosofisk praksis, også må handle om å tenke over hvilke mål vi strekker oss mot og hvilket område av filosofien vi opererer innenfor, for slik å kunne bli mer nyanserte når det gjelder hvilke metoder som passer våre respektive mål. Jeg påstår ikke dermed at alle typer mål egner seg for filosofisk praksis, eller at én metode nødvendigvis er den beste selv om den viser seg å fungere. Det jeg her er ute etter å fremheve, er at vi må stille følgende spørsmål: Hvilken praksis kommer til uttrykk i begrepene vi bruker? Hvilke metoder er filosofiske og hvilke er u-filosofiske, og hvorfor (i forhold til hva)? Hvordan utspiller de konkrete holdningene seg i møte med forskjellige mennesker? Her må vi også diskutere eventuelle 'verktøy' og 'teknikker' som brukes, og tenke kritisk rundt hvordan forskjellige bruksmåter kan gjøre samtalene 'problem- og resultatorienterte' eller 'åpne' og 'utforskende'. Videre må vi være oppmerksomme på hvilke målsetninger vi knytter til de ulike 'verktøyene' og 'teknikkene', og om disse samsvarer med gjestens forventninger og behov. Det at vi utøver ulike metoder og væremåter er opplagt, men *hvordan* vi gjør det er viktige spørsmål å ta stilling til.

4. Det filosofiske terapibegrepet – sett fra et filosofisk ståsted

Når det gjelder fagbevissthet og rollebevissthet i filosofisk praksis, som metodedeбата i det store og det hele handler om, må vi også tenke gjennom hva det filosofiske terapibegrepet handler om – og hvilken plass det har i filosofisk praksis. I debatten har det nemlig vært det psykologiske terapibegrepet som har vært i fokus, noe som for så vidt også har bidratt til tenkning rundt hva filosofisk praksis er og ikke er. Selv om polariseringen mellom Achenbach og Marinoff på flere måter har avsporet en nyansert debatt om ulike praksiser i filosofisk praksis, nettopp ved å ha vært en diskusjon om psykologiske terapeutiske modeller snarere enn om filosofiske 'metoder', så har denne terapidebatten i seg selv vært viktig. Den har reist prinsipielle diskusjoner rundt terapi og hvilke problemstillinger terapeutiske holdninger kan bringe inn i det filosofiske tenkerommet, som har synliggjort hva det filosofiske tenkerommet er og ikke er. Terapidebatten har derfor ikke vært en uvesentlig debatt for filosofisk praksis, men vi må ta debatten videre fra det jeg opplever som etablerte fordommer og sneversynte monologer. For det første må vi gå bort fra det karikerte bildet vi har tegnet av terapeuten og psykologien, noe som ikke er ensbetydende med at vi ikke kan stille oss kritisk til psykologiske og terapeutiske holdninger. Men vi må evne å se filosofisk praksis i sammenheng med andre mulige måter å nærme seg mennesket på, og ikke ensidig innta et kritisk blikk på det filosofisk praksis skiller seg fra. I stedet for å kritisere terapeutiske metoder og psykologiens blikk på mennesket, kan vi spørre; hvilken plass kan filosofisk praksis ha i våre liv?

4.1 Filosofisk praksis som et ikke-terapeutisk ledd i rehabiliteringsprosesser

Richard Levi har ledet et prosjekt som kan kaste lys over terapidiskusjonen, hvor han som lege har søkt til filosofisk praksis for å finne et alternativ til terapi. Grunnen til at Levi oppsøkte filosofiske praktikere, var at han ikke fant det han var ute etter innenfor det medisinske og psykologiske feltet. Levi, som er professor i rehabiliteringsmedisin ved universitetet i Umeå, er opptatt av at mennesker som er rammet av alvorlige ulykker og nevrologiske sykdommer – også har behov for hjelp etter de er ferdig med sin rehabilitering, men ikke nødvendigvis av psykologisk og medisinsk art. Mennesker som har opplevd alvorlige traumer eller rammes av sykdommer som fører til at kroppen slutter å fungere normalt, står i et *eksistensielt vakuum*, sier Levi (2010, s 608), mer enn de kan sies å være

psykologisk syke. Det å gå fra å være en aktiv og frisk person, til en person som sitter i rullestol, gjør noe med et menneske som handler om noe utover sykdom og diagnoser. Levi stiller spørsmål ved hva som kan være adekvate tilnærmelser i slike tilfeller:

I believe one answer is to be “therapy for the sane,” i.e. philosophical practice. Why? Well, Sven is – as corroborated by the psychiatrist – “sane”. Unhappy? Yes. Distressed? Yes. Sad? Definitely. Insane? Empathically *no*. Sven has experienced a shattering of his former lifeworld – an “*existential rupture*”. His previous sources of meaning in his life are no longer available to him – or so it seems (s 609).

Et viktig poeng for Levi er at slike situasjoner gjør alle til filosofer, og det som mangler i behandlingen som tilbys Sven er: ”the attending to Sven’s urgent need to explore alternative avenues to find meaning in his life after injury” (s 609). Levi snakker her om ’terapi for den friske’, et uttrykk som for ham handler om utforskende samtaler rundt mening og meningsbegreper, som i likhet med samtaler om autonomi, tap, lidelse, død, skyldfølelse, kompensasjon, rettferdighet og solidaritet, fremheves som viktige for hans pasienter (Levi 2012, s 6). Levi søkte til filosofien fordi han var på leting etter noe annet enn det terapi og medisiner kan tilby, men som derimot er det mange vil hevde er kjernen i filosofifaget: Å fordype seg i spørsmål rundt det å være menneske i verden fra ulike perspektiver og problemstillinger. Som Levi sier, hvis sjelen forvitrer hjelper det ikke at kroppen overlever, og derfor er det i følge Levi viktig at også sjelen – som jeg her forstår som indre dialoger og filosofiske spørsmål – blir sett på som en minst like viktig brikke som kroppen (s 7).

Levi er opptatt av at enhver (pasient) vil være påvirket av sin egen livsfilosofi, men at dette er noe det nåværende rehabiliteringsparadigmet ikke fokuserer på. Vanlig psykoterapi, hvor man trinnsvis jobber seg ut av en krise, er ikke relevant for Levis pasienter, da de vil måtte forholde seg til en permanent og ofte progressiv funksjonshemming for resten av livet. Det Levi søkte innenfor filosofisk praksis, var et tilbud om dialog som gir mulighet til å snakke om tema som trenger seg på etter den eksistensielle krisen disse menneskene har gjennomgått, hvor ingenting lenger kan bli tatt for gitt. Denne åpenheten til ’omvurdering av alle verdier’ er sjelden eksplisitt, og mistes vanligvis av syne i det kaos av andre aspekter som erfares ved alvorlige skader. Situasjonen disse pasientene står i setter dem i en filosofisk tilstand ”in which there is an openness to change and an urge for exploration of philosophical and existential issues” (Levi 2010, s 612).

Dette prosjektet er interessant fordi det går på tvers av diskusjonen om filosofisk praksis er terapi eller ikke. Filosofisk praksis blir her anvendt innenfor rehabiliterende prosesser, men som et tilbud som har sin verdi nettopp fordi det blir forstått som noe utenfor terapiens område. Levi skjærer igjennom og skaper forvirringer i terapibegrepet, slik det har blitt fortolket i den polariserte debatten. Han søker mot filosofiske samtaler fordi han er ute etter en konkret nytte for sine pasienter som har et konkret behov, samtidig som han finner filosofisk praksis interessant på grunn av den åpenheten og uavhengigheten filosofien kjennetegnes av. Filosofien skal ikke tilfredsstillende et medisinsk eller psykologisk behov, og Levi selv ser hele mennesket, til tross for at han også ser med det 'kliniske blikket'. Han argumenterer for "the place of philosophical practice in clinical medicine" (2011, s 844), for å få inn det helhetssynet han anser som viktig (som Achenbach og tradisjonen etter ham har kritisert terapeuter for å ikke ha). Som Levi sier: "Etter en ulykke eller en diagnose som forandrer livet, er pasienten ikke bare en skadet eller syk kropp" (Levi 2012, s 6). For Levi er det viktig at det skal være i orden å snakke om vanskelige tema, som han sier, og våge å åpne et vindu mot det ukjente og reflektere over sin egen situasjon (s 7). Han søker mot filosofien nettopp fordi den representerer noe annet – den åpne og utforskende refleksjonen, og filosofisk praksis er nyttig for hans pasienter fordi de er pasienter med skader som har stilt dem overfor filosofiske spørsmål. Han ønsker kort sagt å tilby pasientene filosofiske samtaler for å ta på alvor de indre dialogene som har blitt vekket hos dem i den livssituasjonen de har kommet i.

Den danske filosofen Jeanette Bresson Ladegaard Knox har vært engasjert i et lignende prosjekt, som hun skriver om i sin doktorgradsavhandling *Thinking in Action, Re-thinking of life. Socratic Dialogue with People in Cancer Rehabilitation*. Knox forstår kreft som en "life-changing event that shakes the afflicted to his/her core" (Knox 2015a, s 7) og hevder at mennesker i sårbare situasjoner: "are left in an agonizing space of profound human questioning with an acute impulse to interpret and make sense of their shattered existential puzzle: Where is the self that I used to be? How do I get rooted in life again? How can I make sense of all of this?" (s 7). Knox studie støtter Levis overbevisning om at filosofisk praksis er et verdifullt bidrag i rehabiliteringsprosesser, nettopp fordi filosofien tilbyr noe annet enn hva andre tilnærminger åpner for (s 21). På samme vis som Levis pasienter, har kreftpasientene Knox har hatt sokratiske dialoger med (her reflekterer man rundt et begrep med utgangspunkt i egne historier), kommet i livssituasjoner som har vekket filosofiske spørsmål hos dem.

I sin avhandling er Knox ute etter å utforske praksisen og fordelene med sokratisk dialog, som hun selv sier, og hennes gjester er kreftpasienter som har overlevd sykdommen. Med utgangspunkt i den normative påstanden om at sokratisk dialog kan fungere som 'medisin for sjelen', har hennes hensikt vært å undersøke hvordan kreftpasienter kan bruke filosofiske dialoger i møte med eksistensielle utfordringer. Samtidig er Knox også opptatt av sokratiske dialoger i seg selv, og hennes erfaringer med sokratiske dialoger med kreftpasienter har gitt henne en mulighet til å forske på disse dialogene som sådan. Knox er altså ute etter å utforske og utvikle sokratiske dialoger, og da gjennom å lære mer om hvordan kreftpasienter kan bruke filosofiske samtaler i sine rehabiliteringsprosesser. Med andre ord er hun, som Levi, opptatt av hvordan filosofisk praksis, i form av å være en samtaleform som befinner seg utenfor terapiens område, kan være en verdi i sårbare livsprosesser.

Et viktig poeng i denne sammenheng, er at Knox anser filosofi som en 'medisin for sjelen', uten at hun dermed befinner seg innenfor en terapeutisk tilnærming til filosofisk praksis, slik den tradisjonelt har blitt forstått i den interne diskusjonen. Knox er inspirert av Lindseth, og i sin holdning til samtaler og kreftpasientene, befinner hun seg tydelig innenfor det han betegner som 'dialogiske metoder'. Samtidig har den amerikanske filosofen Vaughana Feary (som tilhører Marinoffs skole) og hennes arbeid med kreftpasienter vært viktig for Knox. I sammenheng med kreftpasienter (men, som vi skal se, ikke i sammenheng med innsatte!) forfekter Feary (i likhet med Knox), åpne dialoger: "We both interpret the work we do within the Ancient idea of philosophy as medicine for the soul. Methodically, we are also similar. Feary provides a self-made structure to her dialogical encounters that allows for great flexibility" (s 19). Knox stiller seg åpen for det filosofiske terapibegrepet, som Marinoff også knytter sin praksis til (dvs. som inspirert av begrepet *therapeuein*) – men da innenfor en 'dialogisk holdning' snarere enn et problemorientert perspektiv. Hun er opptatt av å skape et rom hvor kreftpasienter kan reflektere rundt spørsmål som trenger seg på som en følge av sykdommen, samt om denne typen dialoger kan være en 'medisin for sjelen' – og her knytter hun seg også til Feary som er en ledende filosof innenfor Marinoffs skole. Slik visker hun ut de tradisjonelle debattlinjene i sin tilnærming til filosofisk praksis – gjennom å ha øye for det filosofiske selv.

Knox påpeker også i sitt arbeid at den tradisjonelle distinksjonen mellom filosofi og psykologi som råder i den interne metoddebatten innen filosofisk praksis, er uheldig, fordi den både reduserer filosofi til terapi og diskrediterer psykologiens fordeler. I følge Knox går

hovedforskjellen mellom filosofi og psykologi – sett fra et psykologisk perspektiv – ut på at filosofen ikke er helsearbeider og ikke definerer pasienten i patologiske termer. Fra et filosofisk perspektiv, som filosofene selv synes å undervurdere, åpner filosofien for spørsmål og refleksjoner som psykologien ikke befatter seg med.

Psychology offers the individual talk therapy as a solution to the mental overload these big existential questions can cause. But with this approach to the question of being, in all its bewilderment and complexity, the root of the question is not addressed and consequently the other big questions that survivors are left with are essentially ignored. The reason is that these big questions do not constitute psychological issues, but benefit from being positioned within the subject area of philosophy (s 26).

En filosofisk tilnærming må derfor ikke forstås som et supplement, eller alternativ, til psykologisk baserte helsetilbud, og heller ikke som en kritikk av psykologien. Knox påpeker (i likhet med Levi) at det er på grunn av sin egenart at filosofien er interessant i rehabiliteringsprosesser. ”During the project it became clear that the act of philosophizing through dialogue was perceived by the participants to be beneficial in addressing the humanly challenging situation their cancer had confronted them with” (s 8). Filosofien bringer inn noe nytt og tar på alvor noe som er lite utviklet innenfor andre fagfelt.

Noe av det Knox verdsetter ved filosofien, finner vi i hennes beskrivelse av den reflekterende aktiviteten (hvor hun her også fremhever det dialektiske aspektet), som ”an upward moving spiral travelling between the concrete and the abstract, between the particular and universal, between the individual and collective” (Knox 2015b, s 66). Filosofien prøver, i følge Knox, å bygge broer mellom det partikulære og det universelle, og åpner slik for refleksjoner som går utenfor psykologiske kategorier og fikseringer av subjektet:

Socratic dialogue in health care, or in cancer rehabilitation, is not set to fix or treat the patient and send him/her back to an ordinary life that no longer exist. Rather, it addresses the philosophical state of mind and the sort of Nietzschean reevaluation of all values that cancer, or other serious diseases and injuries, catapults people into, often with no warning and no guidance (Knox 2015a, s 27).

4.2 Å forstå seg selv og sin praksis – fra et dialogisk-filosofisk ståsted

Den interne debatten om hvorvidt filosofisk praksis er terapi eller ikke, har som sagt i seg mange momenter som synes å være både uklare og unyanserte for debattantene selv, og jeg er enig med Knox i at både filosofien og psykologien har blitt misforstått. Når det gjelder debatten slik den har foregått, kan jeg på sett og vis forstå Madsens kritikk av filosofisk praksis, med tanke på at han kritiserer filosofisk praksis for å tegne feilaktige bilder av både seg selv og terapeuten. I sin kritiske artikkel *Filosofisk praksis – et paradoksalt tilskudd i "den terapeutiske kultur"* stiller Madsen også spørsmål ved om filosofisk praksis egentlig kan betraktes som vesensforskjellig fra terapi, og påpeker at det gjennomgangstrekket han hadde funnet i litteraturen om filosofisk praksis "er at den gjerne tegner et karikert og negativt bilde av psykologi og psykoterapi. Dermed konstruerer man en stråmann som filosofisk praksis kan fremstå som det fordelaktige alternativet til" (Madsen 2012, s 95-96). Madsen hevder at filosofisk praksis fremstiller terapeuten som en diagnosemaskin, og fremmer samtidig seg selv om engasjerte medmennesker i symmetriske relasjoner, og slik sett synliggjør han det samme karikerte og unyanserte bildet av terapeuten (og den filosofiske praktikerens) som jeg selv også har påpekt. Han trekker blant annet frem påstanden om at psykoterapi er problem- og/eller sykdomsfokusert (som har vært rådende i tradisjonen etter Achenbach), som på den ene siden, er en intellektuell fordom hvor man opererer med herskesyke leger og psykologer, og på den andre siden hevder Madsen at filosofiske praktikere ser bort fra det faktum at mennesker som regel vil oppsøke profesjonell hjelp fordi de *opplever* at de har et problem (Madsen 2012, s 96). Dette siste kommer i konflikt med oppfatningen om at man *ikke* tar utgangspunkt i gjestens problemer i filosofisk praksis.

Når det gjelder Madsens kritikk, er han for så vidt på linje med debatten slik den har blitt ført, med tanke på at filosofiske praktikere selv også har klassifisert snarere enn reflektert rundt filosofiens muligheter og områder, et mønster Madsen synes å følge. Madsen peker på de samme kritiske perspektivene jeg selv har fremhevet, men han nærmer seg filosofisk praksis fra et ensidig ståsted. Som Levi sier, så gjør visse situasjoner alle til filosofer, og her sikter han til vanskelige livssituasjoner som i høyeste grad er problematiske og oppleves som et problem for den det gjelder. I sårbare situasjoner, som Levi og Knox synliggjør, kan nettopp filosofiske samtaler være den type 'medisin for sjelen' som man har behov for. Filosofien bringer inn noe nytt og tar på alvor noe som er lite utviklet innenfor andre fagfelt, noe Knox er opptatt av, og hun sikter her til utforskende samtaler rundt mening og meningsbegreper –

hvor målet er å fordype seg i spørsmål rundt det å være menneske i verden fra ulike perspektiver, snarere enn å finne svaret på et problem eller løsningen på sin situasjon.

For meg er det et vesentlig poeng at filosofiske samtaler er noe annet enn terapisaamtaler, uten at dette er en kritikk av psykologien. Slik jeg ser det, har man et snevert bilde av filosofi hvis man ser filosofisk praksis som en del av det Madsen kaller 'den terapeutiske kultur', som for ham handler om psykologiens utbredelse i samfunnet; "at terapeutiske løsninger har tatt steget ut av terapiværelset" (Madsen 2010, s 17). Når det gjelder Marinoff og hans skole, kan jeg være enig i at denne rammes av Madsens kritikk, og med tanke på filosofiske praktikere innenfor tradisjonen etter Achenbach, har også praktikere her blitt kritisert for å tendere mot terapiens holdninger snarere enn det filosofiske området (som Oslo-skolen). Et paradoks Madsen hevder å se i denne sammenheng, er at filosofiske praktikere, som inntar terapeutens rolle, påpeker problemer som trenger filosofisk bistand, snarere enn å ta avstand til det terapeutiske perspektivet de selv kritiserer. I sin kritikk av det terapeutiske blikket normaliseres problemene slik at "færre trenger psykoterapi og antidepressiva, men desto flere trenger eksperthjelp i form av filosofisk praksis" (Madsen 2012, s 97). Man er med andre ord opptatt av å gjøre problemene filosofiske, og fremme filosofisk praksis som det beste alternativet for å løse dem (som Marinoffs 'effektiv tenkning'), snarere enn å orientere seg mot filosofiens egne iboende muligheter og verdier – som strekker seg utover resultater og problemer.

Når det gjelder den filosofiske dialogen – den frie og åpne tenkningen – kan denne ikke forveksles med terapeutens samtaleformer, og det å filosofere handler ikke om å ta psykologien ut av terapiværelset, selv om terapeuten på sin side kan ta filosofiske spørsmål inn i det terapeutiske rommet. Filosofiske dialoger kan likevel gi verdifulle terapeutiske effekter, både for pasienten og gjesten. Som Wittgenstein sier i *Zettel*, er filosofiens oppgave å løse opp knuter i vår tenkning (2001 [1967], s 142), og slik sett kan man si at filosofi er terapi; den hjelper oss med å løse problemer, eller som Wittgenstein sier det i *Filosofiske undersøkelser*: "Det er ikke ett problem som skal løses; men det vil bli løst problemer (overvunnet vanskeligheter)" (1997 [1953], s 83). Filosofiens iboende verdier og muligheter strekker seg imidlertid langt utover det som handler om å (opp)løse problemer. Når det gjelder filosofiens terapeutiske effekter, er det (som også Knox og Levi har fremhevet) et viktig poeng for meg at den filosofiske refleksjonen i seg selv er meningsfull og verdifull (noe som også understrekes i tradisjonen etter Achenbach). Det å gå i dialog med filosofiske

spørsmål kan – i seg selv – gi terapeutiske effekter og være 'medisin for sjelen', og *det filosofiske rommet* til å reflektere kan derfor – i seg selv – forstås som terapi i filosofisk forstand: Man kan her oppnå verdifulle innsikter som kan kalles terapeutiske effekter, og det å tenke over flere sider og ståsteder i en sak og erfaringen av å lytte og bli lyttet til kan knyttes til verdiene i det filosofiske terapibegrepet. Terapi i filosofisk forstand er med andre ord ikke knyttet til løsningen av noe, men om å *gjøre seg en erfaring med tenkningen*, som Svendsen sier det, og denne erfaringen preger en som menneske (2010, s 32).

Sett i lys av det filosofiske terapibegrepet, plasserer Brenifier seg utenfor den typen filosofisk praksis det her snakkes om, siden han verken gir rom for de åpne eksistensielle spørsmålene eller inviterer sine gjester til den åpne filosofiske tenkningen (han sier også at et mål med filosofisk praksis er "Dedramatization of existential and psychological issues" (Brenifier, upublisert manuskript, 2016)). I samtalene Knox og Levi snakker om handler det om et livsuttrykk som søker sin vei, som Lindseth sier det, og det er filosofens oppgave å åpne et rom hvor stemmen bak uttrykket får artikulere seg (Svare og Lindseth 2002, s 115). Her er det dialogiske aspektet vesentlig, da det handler om å ta seg tid til å lytte til det som prøver å komme til orde, snarere enn å avdekke bakenforliggende sannheter i meninger og påstander. Brenifier gjør et poeng ut av at filosofiske dialoger som prøver å svare på spørsmål som angår meningen med livet, problemer med menneskelige relasjoner eller problemer med moralske forpliktelser, er langt fra den abstrakte (analytiske og dialektiske) tenkningen han fremmer (Brenifier og Millon 2016, s 4). De filosofiske spørsmålene som vekkes i eksistensielle og etiske situasjoner, får med andre ord ikke rom i Brenifiers filosofiske praksis, fordi slike dialoger befinner seg utenfor det området av filosofien han er opptatt av.

Gjennom sine prosjekter og refleksjoner rundt disse, har Levi og Knox lært meg at man må bevege seg utenfor de skillelinjene og fordommene som har blitt etablert i filosofisk praksis-sammenheng, for å i det hele tatt komme i dialog med faget filosofi og filosofisk praksis som fagfelt. Snarere enn å forstå filosofisk praksis gjennom terapeutiske begreper, eller beskrive ulike formål med filosofiske samtaler som terapeutiske/metodiske prosesser, må vi etablere et filosofisk språk om vår egen praksis for å få øye på det filosofiske selv. Formål, mål, nytte og verdier som ligger utenfor den filosofiske tenkningen bør – slik jeg ser det – ikke være samtalenes hovedanliggende, eller fremheves som de mest attraktive aspektene ved den. Hvis mulige effekter og virkninger av filosofiske samtaler blir et hovedmål i seg selv, slik at den filosofiske tenkningen ikke får åpent spillerom, er jeg enig i kritikken Lindseth retter mot

'monologiske metoder'. Vi må imidlertid ikke la våre egne eller andres meninger og fordommer hindre oss i å se verdien av filosofisk praksis utenfor det området vi selv interesserer oss for, noe som ofte er tilfelle i polariserte debatter, men i stedet gå inn i ulike begreper og teorier for å prøve å forstå dem og forstå filosofisk praksis i forhold til dem. Samtidig er det et vesentlig poeng at ulike samtaleformer har ulike muligheter og begrensninger, noe som også er viktig å ta på alvor.

Debatten om metodedeibatten har synliggjort at diskusjoner rundt metode og terapi har vært preget av kategoriske påstander som har stått i veien for en selvkritisk diskusjon rundt filosofisk praksis som fagfelt. Metode og terapi er ikke samsvarende begreper, noe heller ikke det filosofiske og det psykologiske terapibegrepet er, og det å formidle hva filosofisk praksis ikke er, gir *ikke* svar på hva filosofisk praksis faktisk er eller bør være. Når vi derimot, i våre debatter og refleksjoner, drives av en nysgjerrighet rundt det å filosofere i seg selv, og beskjeftiger oss med hvilke verdier og aspekter filosofiske samtaler – som sådan – kan tilvirke, beveger vi oss over på et filosofisk spor. Som Levi og Knox peker på, så var det de filosofiske spørsmålene i seg selv som var nyttige og attraktive for deres pasienter. Kort sagt: Ulike situasjoner kan i seg selv føre den enkelte mot filosofien, uten at dette skjer på den måten filosofen hadde tenkt seg det, eller at filosofen kjenner til alle typer indre dialoger vi som mennesker kommer i. Det som fører oss inn i slike filosofiske prosesser, er vår evne til å åpne oss for de filosofiske spørsmålene og de filosofiske temaene som dukker opp. Hvorvidt vi drøfter problemer eller ikke, og om spørsmålet er kjent på forhånd eller kommer til underveis, er ikke i seg selv avgjørende for om det blir en åpen filosofisk samtale. Det som er avgjørende er om man filosoferer eller ikke.

Det at filosofien har en terapeutisk dimensjon, eller andre effekter som kan komme deltakerne til gode, plasserer altså ikke filosofien innenfor psykologiens domene. Terapibegrepet – i sin filosofiske betydning – kan belyse viktige perspektiver ved filosofien, og kan også fungere som en innfallsvinkel til å gå i dialog med psykologi og andre fagområder. Her må vi imidlertid ikke forveksle terapibegrepets filosofiske betydning med dagens psykologiske behandlingsfokus, som Marinoff synes å gjøre gjennom sin metode og sine klare målsetninger. Poenget er at vi må ha et bevisst forhold til begrepene vi bruker og hvilket innhold vil legger i dem. Her er det vesentlige å være bevisst på når man beveger seg innenfor og utenfor den filosofiske holdningen, og ikke minst, å ha øye for faget filosofi og den filosofiske refleksjon i filosofisk praksis. Filosofiske praktikere må erkjenne at de nærmer seg

filosofisk praksis gjennom bestemte teoretiske rammeverk (mål og metoder), og at teorier både er nødvendige for å forstå seg selv og for å gjøre seg forståelig for andre. Teorier om egen praksis støper ikke nødvendigvis filosofen fast i metoder og tankebaner som så blir hindringer for undring og kritiske refleksjoner, men skaper grunnlag for faglig selvutvikling og selvrefleksjon.

5. Noen synspunkter på skolering og kompetanse i filosofisk praksis

I forlengelse av den interne metoddebatten, som har avdekket en manglende bevissthet og selvrefleksjon rundt hvordan filosofiske praktikere opptrer i sin praksis og hvilke mål man har med den filosofiske samtalen, og at de rådende diskusjonene har vært preget av uklare momenter og karikerte bilder (forestillinger), har diskusjonen knyttet til filosofiske ferdigheter og filosofisk skolering også blitt viktig for meg. Skolering og ferdigheter handler også om filosofiske praktikers fagbevissthet og rolleforståelse, både innenfor og utenfor det filosofiske fagfeltet. Et interessant spørsmål i så måte er hvilken betydning akademisk skoleringen har – og bør ha – i filosofisk praksis. Gitt at det er den frie filosofiske tenkningen som er samtalsens mål, må den enkelte praktiker beherske analytiske og dialektiske ferdigheter og kjenne til den filosofiske kanon, eller handler det bare om å 'stå i det åpne' (å lytte og tenke fritt)? Med andre ord: Hvordan skal filosofiske praktikere skoles og hvilke ferdigheter bør en samtalefilosof ha?

5.1 Hvilken kompetanse bør en filosofisk praktiker ha og hvordan skoles man til denne?

I tradisjonen etter Achenbach verserer det uenighet om hvilken skolering en filosof må ha for å kunne bli en god praktiker og hva som i det hele tatt gjør filosofen egnert til å reflektere over enkeltmenneskers konkrete livstema og spørsmål. I forhold til det siste, fremhever Lahav filosofens akademiske utdanning, og hevder at en fagutdannet filosof egnert seg til filosofiske samtaler på grunn av kunnskapen filosofen besitter gjennom sin skolerte bakgrunn:

Philosophers can be seen as experts in analyzing conceptions of the world, both empirical (e.g. as in philosophy of science) and philosophical. A person trained in philosophy is skilled in uncovering implicit presuppositions and offering alternative ones, in detecting inconsistencies, in drawing implications, in analyzing concepts, and in exposing hidden patterns and structures (1995, s 10).

Lahavs poeng er at filosofisk opplæring gir visse filosofiske ferdigheter, i den forstand at man lærer å være analytisk og oppdage skjulte mønstre. Samtidig, fordi filosofisk litteratur omhandler ulike begreper om frihet, refleksjoner rundt meningen med livet, forholdet mellom rett og galt, samt refleksjoner rundt selvet, er filosofen også kompetent til å stille gode spørsmål rundt tema som angår det å være menneske. Som vi husker fra Lahavs begrep ”worldview interpretation”, anser Lahav filosofen som en ekspert i livsfilosofifortolkninger, og en av filosofens fremste oppgaver handler om å hjelpe gjesten til å avdekke de oppfatningene som uttrykker seg i deres levemåter. Det som er nødvendig for filosofen å kunne i så måte er ikke ”ready-made theories – but rather, primarily philosophical skills: those related to conceptual analyses, drawing implications, phenomenological descriptions etc.” (s 10).

I sitt fokus på filosofiske ferdigheter, er Lahav imidlertid ikke opptatt av at filosofen skal lære gjesten filosofiske ferdigheter, altså innta ’lærerrollen’, som er én mulig rolle man kan innta i filosofisk praksis. Som Svare og Herrestad fremhever, kan man på den ene siden se læreren som en ekspert på kunnskap som skal overføres til eleven ved at eleven lytter og tilegner seg det læreren vet, og på den andre siden finner vi ideen om at læreren er en tilrettelegger for elevens læring (Svare og Herrestad 2004, s 110). I ’lærerrollen’ i filosofisk praksis kan praktikerens med andre ord enten innta en ekspertrolle (som også kan minne om terapeutens holdning), eller fremstå som en tilrettelegger for at gjesten tilegner seg filosofiske ferdigheter. Til tross for at ’lærerrollen’ er flertydig, fremhever Svare og Herrestad at den generelle skepsisen blant filosofiske praktiskere til denne likevel er mindre enn mot terapeutrollen, noe de knytter til at filosofer tradisjonelt er lærere ved universitetene (s 111). I ’lærerrollen’ kan man tenke seg at den filosofiske praktikerens driver med en form for undervisning, og man kan også mene at gjesten lærer seg bestemte ferdigheter gjennom å delta i samtalen, og slik sett er man tydelig *innenfor* det filosofiske feltet i begge retningene.

En kritikk mot ’lærerrollen’ kan imidlertid være at den overskygger temaet som samtalen rundt, og man kan også tenke seg at lærerrollen går utover den åpne filosofiske tenkningen. Man blir opptatt av å lære bort/lære filosofiske ferdigheter, snarere enn å filosofere rundt en sak. I følge Lindseth skal filosofen først og fremst innta en lyttende holdning, (Svare og Lindseth 2002, s 120), mens man i ’lærerrollen’ kan tenke seg at man først og fremst er opptatt av det som skal læres bort. I forhold til det målet som har vært gjeldende for filosofisk praksis (å tenke åpent og utforskende rundt en sak fra flere sider, hvor tenkningen i seg selv er

det verdifulle), kan 'lærerrollen' derfor anses som en 'monologisk holdning' som i sitt fokus på å endre noe ved gjesten (eleven), overser den 'åpne' tenkningen selv.

Gitt at man likevel velger å innta en lærerrolle i filosofisk praksis, er det også et poeng, i følge Raabe, at dette må være et *uttalt* mål. Hvis man skal lære gjesten noe bestemt, er det vesentlig at gjesten ønsker å tilegne seg filosofiske ferdigheter og verktøy, noe som i følge Raabe må skje gjennom en bevisst og målrettet læringsprosess: "It cannot simply be assumed that the client will "pick up" the kind of philosophical reasoning skills employed by the counselor from what transpires during a counseling session" (2001, s 149). Raabe betviler at lærerroller i filosofisk praksis tilfredsstillende de (didaktiske) kravene som generelt sett stilles til lærerrollen (og som han stiller til 'lærerrollen' i filosofisk praksis), og han påpeker at det derfor er nødvendig med en teori om hvordan en slik formidling skal gjøres. Her retter han blant annet en kritikk mot Schuster og hennes påstand om at filosofen er "a neutral philosophical educator" (Schuster 1999, s 12) som lærer gjesten å stille spørsmål, tenke og forstå seg selv på filosofisk vis, og stiller følgende spørsmål til denne typen lærerrolle: "How and when does the philosophical counselor "educate" the client, and how and when does the client learn ways to "question, think about, and comprehend the self and its problems" during those meetings with the philosophical practitioner?" (Raabe 2001, s 149).

Når det gjelder lærerrollen i filosofisk praksis, kan man altså på den ene siden hevde at en slik rolle setter andre viktige sider ved filosofisk praksis i skyggen, og på den andre siden er det også et spørsmål om hvorvidt den filosofiske praktiker faktisk er i en lærerrolle eller ikke. Vi er med andre ord inne på to diskusjoner: Handler filosofisk praksis om det å lære bort ulike typer tenkemåter og utvikle filosofiske ferdigheter (som for eksempel Marinoffs 'effektiv tenkning' eller Brenifiers øvelser i problematisering), eller handler filosofisk praksis om den åpne tenkningen i seg selv (og de innsikter og verdier den filosofiske prosessen tilfører den enkelte både der og da og som menneske i en større helhet)? Dersom filosofisk praksis *også* handler om å lære gjesten ferdigheter, lærer i så tilfelle gjesten disse gjennom den åpne tenkningen, eller må filosofen lage et bestemt undervisningsopplegg basert på didaktiske krav og bevisst rette samtalen mot læring av filosofiske ferdigheter?

Hvis den filosofiske praktiker har fokus på filosofiske ferdigheter i sin praksis, er jeg enig med Raabe i at dette må gjøres kjent for gjesten og at gjesten må godta og ønske dette. Som sagt uttrykker de ulike grunnholdningene i filosofisk praksis ulike holdninger, mål og

fremgangsmåter, noe en lærerholdning også gjør, og det er, slik jeg ser det, viktig at filosofen er tydelig på hva det er gjesten inviteres til. Kort sagt: Møtes man for at gjesten skal lære filosofiske ferdigheter eller møtes man for å filosofere sammen rundt en felles sak? 'Lærerrollen' er nyttig til sine formål, og i tillegg til at det å lære filosofiske ferdigheter også er en viktig del av den filosofiske dannelsesprosessen, kan det også noen ganger være verdifullt å lære gjesten hva det vil si å tenke på en filosofisk måte. Når man har fokus på lærerrollen, er det imidlertid et vesentlig spørsmål om man her snakker om ferdigheter som evnen til å argumentere, kategorisere og systematisere (analytiske ferdigheter og diskusjonsferdigheter), eller om man snakker om evnen til å tenke rundt en sak fra flere perspektiver, eller om man snakker om kunsten 'å sette seg selv på spill' (å stå i det åpne), eller om man snakker om det å 'leve et filosofisk liv' (Lebenskönnerschaft). Hvis man er opptatt av det første, vil jeg tro at det er viktig å fokusere på konkrete øvelser som har dette som formål, og at øvelsen er i fokus. Hvis man derimot er opptatt av andre filosofiske ferdigheter (som personlig dannelse, oppdage flere perspektiver, tenke åpent og utforskende), er jeg enig med Schuster i at filosofisk lærdom først og fremst skjer når man lærer å stille spørsmål, tenke selvstendig og forstå seg selv. Det å "etterstrebe flere spørsmål og færre svar", som Bostad sier (2017, s 66), angår filosofisk dannelse i vid forstand, og ikke nødvendigvis filosofiske ferdigheter i snever betydning (som problematisering eller det å lære å argumentere).

Spørsmålet om kompetanse og skoloring utspiller seg med andre ord på flere plan, både når det gjelder hvilken kompetanse den filosofiske praktikerens bør ha, og hvilken kompetanse gjesten får eller kan skoles i under samtalen. Man kan på den ene siden lære konkrete analytiske ferdigheter, som også er en del av den filosofiske dannelsesprosessen (og befinner seg innenfor det filosofiske området), og man kan på den andre siden få en filosofisk kompetanse i vid forstand, som først og fremst erverves gjennom den åpne tenkningen. Når det gjelder filosofens rolle til å holde fast ved den åpne tenkningen, krever dette en kyndighet som strekker seg utover tekniske ferdigheter, selv om man også kan hevde at disse er grunnleggende. Dette er grunnen til at Lahav fremhever kunnskap om filosofiske tema og ulike måter å tenke rundt disse på, som en viktig del av skoloringen for filosofiske praktikere. Filosofisk kompetanse handler om både filosofiske tenkemåter og filosofiske innsikter. Det verserer imidlertid uenighet om hvordan man kan tilegne seg den type filosofisk kompetanse som gjør en er i stand til å 'stå i det åpne', altså veilede gjesten inn i den frie filosofiske tenkningen.

Achenbach, som i stor grad tar avstand til den akademiske filosofiens teoretiske fokus, har fremhevet at filosofiens verdi ligger i motet til å tenke annerledes. I likhet med Lahav, fremhever han evnen til refleksjon og tenkning i seg selv, men i sitt begrep om livsmesterskap, understreker han at det å bli en livsmester handler om noe utover logisk tenkning og rasjonell kalkulering. Med andre ord, det å bli en filosofisk praktiker handler om noe som fører oss utover undervisningsbasert læring. Å bli en livsmester er en oppgave som i følge Achenbach må besvares med følgende spørsmål: “how do we ‘reach’ a human being?” (2002, s 13). Filosofiske praktikere som anvender gitte ’oppskrifter’ på hvordan samtalene skal foregå, avdekker i følge Achenbach en manglende kyndighet og autonomi i eget fag. De evner ikke å utvikle metoder *underveis* i samtalen, som han ser som filosofens oppgave. På sitt retoriske spørsmål – ’hvordan ’lærer’ man å komponere?’ – hvor Achenbach sammenligner komponistgeniet med livsmesteren, gir han følgende svar på hvordan filosofer kan bli gode (autentiske) praktikere: Geniet har ”listened to and studied a lot of *masterpieces*, he knows all of the important works – *in fact as individuals*. He knows, in other words, examples without using them as patterns, and of course he won’t ‘copy’ that which he admires” (s 15).

For å bli en god filosofisk praktiker, må man altså i følge Achenbach gjøre seg kjent med den filosofiske kanon og store tenkere. Det er her kimen til filosofisk kompetanse ligger; man må gå til de store mestrene for å lære å utøve sitt fag gjennom visdom. Det å lære å anvende teorier og metoder fører til en mekanisk opptreden; man orienterer seg etter skjema snarere enn å gjøre egne vurderinger. Achenbach peker her på noe viktig: Visdom og faglig håndverk kan ikke læres gjennom teorier og regler, men kyndighet og kompetanse må derimot tilegnes gjennom praksis, erfaring og innsikt. Achenbachs syn på skoloring i filosofisk praksis må med andre ord ses i sammenheng med hans fremheving av dannelselse som målet for filosofisk praksis, noe som også er tilfellet når det gjelder Hansen. Som Hansen sier, er kompetansebegrepet knyttet opp til erkjennelse, viten og mestring, og det å være kompetent er å kunne kontrollere og mestre en situasjon og et fag. Dannelselse handler derimot om å bringes til en forståelse av tilværelsen og eksistensielle livsfenomener (Hansen 2008, s 23), i den forstand at man har følelse med, fornemmelse og intuisjon; man er til stede i øyeblikket på en intens nærværende måte for at kunne høre ’kaldet i situationen’ (Hansen 2015a, s 10-11). Her kommer Hansens uttrykk ’å stå i det åpne’ til sin rett:

Dannelse er på den ene side en parathed til at stå i det åpne i en beundrende undren uten at kunne eller ville henvise til nogle sikre autoriteter og sandheder. På den anden side er det modet til og lidenskapen etter alligevel og på tross at kaste sig ud i det aldrig avsluttede projekt, det er at forsøge at give et svar på, hvad det almenmenneskelige og det gode liv som sådan er eller bør være (Hansen 2008, s 107).

Dette dannelsesbegrepet skiller seg fra tanken om at man oppnår filosofiske ferdigheter i form av metoder og teknikker, samt Lahavs syn på at det er den akademiske utdannede filosofen som er best skolert til å bli filosofisk praktiker. Det som vektlegges her er innsikt og visdom, og Hansen deler Achenbachs avstandtaking til den akademiske filosofiens teoretiske fokus. Hansens poeng er at dannelse er knyttet til rommet for utforskning og selvstendighet. Som Bostad sier: ”I en filosofisk samtale basert på dialogisk dannelse er det avgjørende først å bli *forvirret* – kastet ut på åpent hav av usikkerhet, i en slags forvirrelsens sorte gryte” (2017, s 85). Denne type forvirring fører ikke til at elevene (som er Bostads fokusområde) blir usikre på egne holdninger og verdier, forskningen viser at: ”Elevene ender tvert imot opp med å være mer overbevist og sikrere på hva de holder for sant og godt, enn før de deltok i slike øvelser” (s 86). Filosofisk dannelse handler om å finne sin egen stemme – for å selv kunne argumentere og gjøre seg opp sine egne meninger – noe som er grunnen til at Hansen er kritisk til ytre autoriteter og metoder i ulike former. Snarere enn å finne det han leter etter i den akademiske tradisjonen, finner Hansen inspirasjon til sitt dannelsesbegrep i undervisningsformen slik den foregår på folkehøgskolen. Sett fra Hansens perspektiv, står folkehøgskolemodellen i kontrast til den akademiske modellen:

What should distinguish a good *Folkehøjskole* teacher from an academic teacher is his or her obvious *love* and passion for the subject *and* his or her ability to transmit this love and knowledge or skills in a personal and vivid way to other persons so that common people will also be able to acquire this knowledge or skills and participate in the dialogue (Hansen 2013, s 92).

Evnen til improvisasjon og åpenhet står sentralt hos Hansen, fordi han er ute etter den typen selvstendighet elevene oppnår gjennom filosofisk samtale. Slik sett peker Hansen på viktige poenger ved dannelse; evnen til å være i ulike situasjoner på en autentisk og selvstendig måte, i betydning å stille seg åpen for det som skjer der og da. Imidlertid hopper han (i likhet med Achenbach) bukk over selve læringsprosessen, som også er grunnen til at Fastvold kritiserer Achenbach og hans etterfølgere for manglende forståelse for de teknikkene som ligger bak en god improvisasjon (Fastvold 2005, s 11). Som vi husker, fremhever Fastvold at en jazzmusiker som er god til å improvisere – også vil være god på teknikker og teoretiske

systemer i sitt fag. En kyndig jazzmusiker er godt forberedt, og må – i likhet med enhver filosof som ønsker å utøve sitt fag på en kompetent og innsiktsfull måte – gjennomgå en viktig og nødvendig læringsprosess. Man kan derfor ikke si at fokus på teorier og teknikker *i seg selv* fører til en 'mekanisk' fagpraksis. På sett og vis kan man derimot hevde at en slik påstand synliggjør manglende innsikt i hva kjennskap til et fags egenart handler om. Selve forutsetningen for å kunne vite om man befinner seg innenfor et bestemt fagfelt eller ikke, handler nemlig om å kjenne til fagets regler og teorier: Man kan ikke utøve et fag – gjennom visdom og faglig håndverk – hvis man ikke kjenner til fagets rammeverk og iboende muligheter. Det å bli en autentisk filosofisk praktiker kan derfor ikke forutsette at man avstår fra teorier og metoder, men må, som Svare også pekte på, bero på evnen til å utøve sitt fag på en individuell, fleksibel og kreativ måte (Svare 2006, s 31).

I sitt begrep om 'den autentiske praktiker' er Svare inspirert av Hubert Dreyfus og hans begrep om 'eksperten' eller 'mesteren', som er øverste trinn i Dreyfus læringsmodell om hvordan man går fra å være nybegynner til å bli ekspert. Eksperten kjennetegnes av sin evne til å respondere: "intuitively and spontaneously, even in the most complex of contexts. He solves the most challenging tasks with seemingly no effort at all" (s 32). Det som er vesentlig her, er at eksperten, i denne modellen, starter som nybegynner med å lære et sett med regler som han må memorere og anvende i begrensede sammenhenger. De første prestasjonene blir derfor bedømt ut fra hvordan han behersker reglene, mens han i den trinnvise læringsprosessen lærer seg å anvende reglene i mer komplekse og varierte situasjoner. Utover i læringsprosessen bruker den mer og mer kompetente utøveren etterhvert mindre og mindre energi på å huske reglene, og beveger seg til mer kyndig utøver gjennom å lære å anvende reglene på mer smidige måter. Etter hvert blir reglene anvendt intuitivt i tråd med egne erfaringer, og det som kjennetegner eksperten er at han ikke lenger bruker regler, men responderer intuitivt på situasjonen.

I følge Svare er Dreyfus begrep om 'eksperten' sammenlignbar med den autentiske praktiker:

When he responds to a challenge, he retains in the background a variety of methods or practices, and he uses them only to the degree that he finds them useful or relevant in context. In order to decide this, he takes into account a multitude of fine-grained observations, some of which are unnoticed by most others, that is, he has developed a high level of what might be called *context-sensitivity* (s 32).

Eksperten lar ikke metoden begrense hans kreativitet, men som Svare fremhever, så bruker eksperten metoden kreativt og utvikler den, slik Achenbach hevder livsmesteren (den kyndige filosofiske praktiker) også gjør når han bruker sin praktiske kunnskap om verden. Det Dreyfus her peker på, er at mens nybegynneren er opptatt av å huske reglene og metoden og bruker mye energi på dette, så gjelder dette ikke eksperten/mesteren: "the master involves himself both in the task he is dealing with as well as the context in which this project take place. This, in fact, is also the basis for this context-sensitivity. He is charged with this sensitivity because of this involvement" (s 32). Eksperten, som livsmesteren, involverer seg i sitt prosjekt, i kontrast til den mer 'mekaniske' utøveren som utfører sine plikter uten noe form for engasjement. I læringsprosessen fra nybegynner til ekspert, erverver eksperten en type erfaringskunnskap og fleksibilitet i sine ferdigheter som gjør at han ikke kan sammenlignes med nybegynnerens mekaniske væremåte. Eksperten kan komme til å glemme hvilke metoder han anvender, nettopp fordi metodene er en integrert del av hans tenkemåte og derfor ikke noe han tenker på. Ut fra Svares sammenligning, kan vi derfor si at Achenbachs påstand om at metoder fører til mekaniske væremåter, vedrører nybegynnerens perspektiv, men at enhver nybegynner må gjennom en læringsprosess for å kunne bli ekspert.

Som vi husker har Hansen kritisert Oslo-skolen, herunder også Svare, for at de gjennom sin utdanningsmodell fører filosofisk praksis i en terapeutisk- og problemorientert retning. I denne kritikken hevdet Hansen at Oslo-skolens utdanning i filosofisk praksis er dominert av psykologiske metoder, hvor man forsøker å knytte studentenes fagfilosofiske kunnskap til psykologisk kunnskap og psykologisk kompetanse. I følge Hansen er det her underforstått at: "Vi har så at si nok viden om, hvad 'det filosofiske' er i filosofisk vejledning. Hvad vi mangler, er større indsigt i, hvad god *vejledning* er, og hvilke psykologiske og terapeutiske forhold og dynamikker der er på spill i den filosofiske vejledningssituation" (2008, s 167). Jeg kan si meg enig i at Svare og Oslo-skolen til tider har vært problemorienterte, og Hansen kan også ha rett i at Henning Herrestad har bidratt til en faglig forvirring da han utdannet seg til gestaltterapeut (s 167). Men man kan også tenke seg at Hansen, når han snakker om 'psykologiske og terapeutiske viten og metoder', tar for gitt at metode er samsvarende med terapi, og slik befinner seg innenfor den holdningen Fastvold har rettet kritikk mot. Gitt at metodene som anvendes/læres bort handler om refleksjon/filosofisk tenkning, så er poenget her, som Svare synliggjør på en god måte, at skolering i seg selv ikke fører en på u-filosofiske veier, men snarere er veien til filosofisk kompetanse. Hvilke metoder man lærer bort, er et metodespørsmål som kan (og bør) diskuteres, men her må man også skille mellom debattene.

Det Svare gjør i sin artikkel er å reflektere rundt hva det handler om å skolere filosofiske praktikere i filosofisk praksis, noe som handler om rolleforståelse i møte med eget fag; at man må tenke over sine filosofiske og dialogiske ferdigheter og hvordan man tilegner seg disse.

Svare fremhever at det å lære studenter metoder, ikke handler om å fokusere på metodene i seg selv: "The aim of the Norwegian educational program is to help the students start a development process that may one day lead to mastery in the sense suggested by Dreyfus" (Svare 2006, s 32). Det å lære studenter i filosofisk praksis ulike metoder og gi dem mulighet til å gjøre seg erfaringer med disse, handler i følge Svare om å lære å bli oppmerksom på ulike situasjoner man kan komme i sammen med gjesten. Med andre ord; lære å bruke ulike metoder i virkelige situasjoner og på en autentisk måte. Her er Svare på linje med Jongmsma, som etterlyste fokus på hvilke ferdigheter man må ha for å være i stand til å avgjøre om et problem er av filosofisk art eller ikke, og som hun har påpekt, så må man her også diskutere i hvilken grad den filosofiske praktikerens skal la egne perspektiver ha innflytelse på gjesten: "Video-tapes of counseling sessions reveal that almost invariably, philosophers tend to impose their own views on the counseling discussion without realizing it" (Jongmsma 1995, s 32). Hvis man ikke har vært gjennom et treningsprogram, kan man i følge Svare komme i fare for å stole på fremgangsmåter som er langt fra optimale, og som i noen tilfeller også kan være destruktive: "The person in question may look upon himself as a skilled communicator; his delusion is then nothing but lack of self-insight" (Svare 2006, s 37).

Hvis Hansen mener det er problematisk at Oslo-skolens utdanning i filosofisk praksis ønsker å gi sine studenter innblikk i hva god filosofisk praksis er gjennom å lære dem filosofiske teknikker og tenkemåter, vil han, som Achenbach, hoppe bukk over nybegynnerens vei til å bli mester. Hvis han er uenig i hvilke teknikker og tenkemåter Oslo-skolen lærer bort, må han diskutere disse på et saklig grunnlag, og ikke anklage Oslo-skolen for å være terapeuter fordi de etterstreber profesjonalitet i eget fagfelt. Som Lindseth har påpekt, så er det avgjørende i filosofisk praksis, ikke hva den enkelte gjør, men *hvordan* den enkelte gjør det. Her er selvinnsikt og selvrefleksjon vesentlig. På samme vis som det bak jazzmusikerens 'magiske øyeblikk' (vellykkede improvisasjoner) ligger mye øving og utforskning av teknikker – som snarere enn å påvirke til ikke-autentiske improvisasjoner, er selve forutsetningen for at de kan finne sted – vil jeg i likhet med Svare anta, at også filosofer evner å bevare 'evnen til å stoppe opp og lure på' – selv om de har øvd på, og reflektert rundt, hvordan ulike åpne spørsmål kan virke i en samtale.

5.2 Den 'profesjonelle' filosof i praksisfeltet

Debatten om skoloring i ferdigheter, altså om filosofiske praktikere, gjennom å lære ulike metoder, blir hindret i å bli kyndige praktikere fordi fokuset på teorier og regler hindrer dem i å bli selvstendige, eller om de snarere blir kjent med ulike 'verktøy' som de etter en læringsprosess (formodentlig) kan anvende som 'eksperter' i filosofisk samtale, er, på samme måte som metodedeibatten, preget av karikerte bilder av hva noe er eller ikke er. Slik blir debatten også unyansert og hva man snakker om blir uklart. (Diskuterer man metode eller skoloring, nærmer man seg saken fra et normativt ståsted eller et praksisnært utgangspunkt?). Det som er viktig, slik jeg ser det, er å tenke gjennom hva filosofisk kompetanse er – i vid forstand. Dette handler ikke bare om å argumentere for hva som passer inn i den typen filosofisk praksis man selv er ute etter, men det handler også om å tenke over hva man plasserer seg innenfor og utenfor og hvilke mål man har i sin praksis. Når det gjelder spørsmålet om – og hvordan – kompetanse i det å filosofere er knyttet til akademisk filosofi, er det slik sett interessant at Hansen argumenterer for at filosofer ikke egner seg til å være filosofiske praktikere, noe sykepleiere derimot gjør. Et spørsmål som er rimelig å stille her, er om han plasserer seg utenfor eller innenfor filosofien og hvilket mål han har med den typen filosofisk praksis han her snakker om. Med andre ord: hva gjør at han er ute etter sykepleierens kompetanse snarere enn filosofens?

Når det gjelder Hansens vektlegging av sykepleierens kompetanse, er det et poeng at han snakker om etiske og eksistensielle omsorgssamtaler (Hansen 2016a, s 101), snarere enn filosofisk praksis i vid forstand. Filosofi skal i følge Hansen forstås som en særlig livs- og værensform og eksistensiell praksis (s 102), hvor den filosofiske undringen er filosofiens grunnimpuls (s 104). Det er kort sagt den filosofiske 'undringssamtalen' i omsorgssektoren som er tema, og Hansen understreker at han her ikke er ute etter den typen kognitiv, begrepsanalyserende, kritisk-reflekterende og epistemologiske tilgang til filosofisk praksis, som blant annet Brenifier og Fastvold representerer (s 125). Han kritiserer også Oslo-skolen som inviterer sykepleiere til å lære 'visse filosofiske ferdigheter', med tanke på at teorikurset i filosofisk praksis er åpent for flere faggrupper, men at Oslo-skolen ikke åpner for at de kan bli filosofiske praktikere, fordi de ikke har den filosofiske kompetansen som kreves (Hansen 2008, s 166). I følge Hansen er det nettopp sykepleierne som har den kompetansen han er ute etter, og som derfor egner seg til den typen filosofisk praksis han er opptatt av:

My experience is that an older and highly experienced nurse, who has been with people and in human relations for many years, will have a better chance of getting a 'musicality' for, what practical wisdom (*phronesis*) and Socratic Wonder (*thaumazein*) is, than the young ambitious and just educated philosopher who may even own a PhD in philosophy and still does not really get what we are touching upon and aiming for in a Socratic Community of Wonder (Hansen 2015b, s 218).

Et viktig poeng for Hansen er at andre faggrupper utøver filosofiske samtaler med utgangspunkt i egne faglige og menneskelige erfaringer, og vil derfor, i følge Hansen, inneha en faglig styrke rundt problematikken de samtaler med sine pasienter om. Filosofen, som i Hansens argumentasjon er en nyutdannet filosofistudent, vil kunne ha mye tillært viten og argumentasjonseksperise i forhold til å håndtere etiske teorier, beskrive diverse eksistens- og værensfilosofiske tanker og ideer, og være i stand til å formidle hvordan disse teoriene, tankene og ideene kan anvendes i og på praksis, men egner seg ikke, i følge Hansen, til etiske og eksistensielle refleksjoner (2016a, s 129). Det er med andre ord ikke den akademiske kompetansen som er relevant, men det å ha et 'materiale' å arbeide ut fra, som Hansen sier det (s 128), altså sine livserfaringer.

Når det gjelder Hansens tilnærming til kompetanse i filosofisk praksis, er det verdt å merke seg at han tegner et karikert bilde av filosofen, mens han ser sykepleieren utenfor den hjelperollen han/hun faktisk har. For det første er det ikke typisk at det er den nyutdannede filosof som er filosofisk praktiker, og som Svendsen påpeker, begynner de fleste å studere filosofi nettopp fordi de interesserer seg for eksistensielle problemstillinger (2010, s 9). Innenfor den akademiske filosofien kan man imidlertid gå i den fellen som Svendsen snakker om, at fagfilosofien ensidig dreier seg om kunnskap snarere enn om visdom (s 119). Som de fleste fagfilosofer nok vil enes om, handler visdom i stor grad om eksistensielle spørsmål (her må man sette seg selv på spill; stå i det åpne), mens fagfilosofien mer og mer handler om å utdannes til en karriere og publisere artikler.

Det er likevel rart at Hansen fremhever den delen av fagfilosofien som fjerner seg fra hverdagslivet og dets problemstillinger, når han snakker om filosofens rolle i filosofisk praksis, med tanke på at filosofisk praksis er en bevegelse som nettopp ønsker å vise filosofiens relevans i hverdagslivet, og anvende filosofi og filosofisk tenkning i dialoger rundt ulike temaer, problemstillinger og spørsmål mennesker imellom. Man er i filosofisk praksis opptatt av å 'tenke ut fra en levd erfaring', som Hansen også er opptatt av (Hansen 2008, s 168), men det er her et poeng, at *hvilken* erfaring man ønsker å reflektere rundt, må være

gjestens bestemmelse, og at den filosofiske tenkningen som sådan, egner seg for å drøfte og utforske *forskjellige* tema, ikke bare tema som angår syke mennesker. Her er det på sin plass å trekke frem at Hansen også utviser et snevert syn på gjesten, i sin påstand om at gjesten ikke oppsøker filosofisk praksis for å løse et bestemt personlig problem (Hansen 2016a, s 121). Saken er imidlertid ikke hva gjesten er ute etter (selv om filosofen selv må være tydelig på hva gjesten kan forvente), men at filosofen løfter samtalen til en filosofisk refleksjon; fører samtalen i en filosofisk tenkning rundt saken gjesten legger på bordet – som er filosofens rolle i filosofisk praksis. Her er filosofisk kompetanse vesentlig.

Angående sykepleierens rolle i filosofisk praksis, er det merkelig at Hansen ensidig ser sykepleieren *utenfor* sin profesjonelle rolle, siden sykepleieren, gjennom sitt yrke, alltid befinner seg i den rollen som i følge Hansen står i veien for den åpne samtalen; den problem- og resultatorienterte hjelperrollen (Hansen 2015b, s 219 og 237). Hansens påstand i denne sammenhengen er at sykepleieren, ved å lære å filosofere, vil forstå og praktisere en etisk og eksistensiell omsorg for egen praksis, og slik få en ny kvalifisert oppmerksomhet i forhold til etiske, eksistensielle og værensmessige dimensjoner og aspekter i sin sykepleiepraksis. Den etiske og eksistensielle hjelperrollen som er forbundet med sykepleierens livserfaringer, er med andre ord en hjelperrolle som står utenfor det terapeutiske perspektivet, sett fra Hansens ståsted, og slik ivaretas undringsfellesskapet. Hansen er her opptatt av det 'filosofiske-dialogiske nærvær', som sykepleierne må gå inn i, for å gå ut av sin terapeutrolle. Man må dvele ved og fokusere på begreper og verdier fremfor alene på symptomer og følelser, som en av sykepleierne sier det (Hansen 2016a, s 275), som er hennes beskrivelse av dette rolleskiftet.

Slik jeg oppfatter det, står ikke denne typen (filosofisk-sykepleier) hjelperrolle *utenfor* den åpne filosofiske tenkningen, men Hansen tegner et karikert bilde av den akademiske filosofen for å få frem verdien av filosofisk samtale innenfor en bestemt type omsorgspraksis, og slik blir hans forhold til det filosofiske fagfeltet uklart og unyansert. Hansen er med andre ord ute etter å fremheve 'visse filosofiske ferdigheter', som passer inn i bestemte formål – innenfor omsorgssektoren, og slik kommer han også i fare for å tegne et snevert bilde av den akademiske tradisjonen. La meg understreke at det ikke er den filosofiske omsorgspraksis som jeg finner problematisk her! Hansens filosofiske prosjekt med palliative pasienter synliggjør filosofiens mange muligheter – også utenfor det filosofiske fagfeltet. Det som på sin side er problematisk, er at Hansen fremhever som et vesentlig poeng at hvis den skolerte

filosof skal kunne bli en god filosofisk praktiker, må han/hun løsrive seg fra tradisjoner innenfor eget fagelt:

What the young philosopher needs to learn is a kind of losing up on his or her trust in the logic of human thought and start listening to the life impressions that came before the clear concepts and definitions. In short, in order to really get into a philosophical wonderment the person has to learn to philosophize from or with his or her heart. And maybe that is why one could say that to wonder in a philosophical sense may be a human condition, which all men and women are capable of doing, if only they were allowed the time and space and atmosphere to do so (Hansen 2015b, s 218).

Hansen hevder kort sagt at for mye akademisk kunnskap og for mye fokus på filosofiske ferdigheter er hemmende for den musikaliteten en filosofisk praktiker skal etterstrebe i undringsfellesskapet. Snarere enn å reflektere over ulike typer samtaler innenfor det filosofiske feltet, som forskjellen på den typen samtaler som foregår på universitetet og den typen samtaler som foregår i filosofisk praksis, påstår han at den akademiske filosof ikke klarer å nyttiggjøre seg sin filosofiske kompetanse på forskjellige måter og innenfor filosofiens ulike områder.

Når det gjelder Hansens syn at filosofer ikke egner seg til filosofisk praksis (ikke klarer å nyttiggjøre seg sin kompetanse på filosofisk praksis-vis), kan man innvende at det virker selvmotsigende når Hansen – som selv er skolert filosof – anser seg som en filosofisk praktiker som kan undre seg sammen med sine gjester, mens han betviler at andre filosofer – fra samme akademiske bakgrunn som ham selv – skulle være i stand til det samme. Hansens kritikk er likevel ikke helt urimelig, siden den kan sies å ramme den delen av academia som følger det Herrestad kaller 'trening i argumentasjon': "a training in attacking the views of an opponent and defending a theoretical position" (2013, s 126). Denne typen argumentative ferdigheter kan sies å inneha lite av den type tenkning som beskrives i begrepet 'undringsfellesskap', og hører hjemme i mer akademiske beskjeftigelser i interne disipliner, samt i den typen filosofisk praksis hvor man også er opptatt av å lære bort analytiske ferdigheter. Man finner utvilsomt personer/væremåter innenfor den akademiske filosofien som ikke er opptatt av verken det filosofisk-dialogiske nærværet eller den åpne filosofiske tenkningen, men i det bildet Hansen tegner av akademisk filosofi, synes han å gjøre denne typen filosofi/holdning enerådende for det han omtaler som den akademiske tradisjonen.

Når det gjelder filosofisk kompetanse – i vid forstand, kan man blant annet innvende mot Hansen at selv om filosofisk praksis ikke først og fremst handler om kognitiv begrepsanalyse, kan det analytiske og dialektiske området i filosofien være en viktig kompetanse for den filosofiske praktiker selv. Selv om det er den åpne filosofiske tenkningen som er målet, kan man hevde at analytiske ferdigheter er vesentlig for å evne å tenke på en helhetlig måte (som strekker seg utover undringserfaringer). Jeg synes slik sett det er betenkelig at Hansen fremhever at han ikke er opptatt av begrepsanalyser og det kritisk-reflekterende aspektet ved filosofien. På sin side sier han i sin redegjørelse for det hermeneutiske momentet: ”Dertil spørres der også – på sokratisk-drillende og kritisk vis” (Hansen 2015a, s 12), noe som synliggjør at han også er opptatt av dialektiske og kritiske ferdigheter. En av de sykepleierne Hansen intervjuer om undringssamtaler med palliative pasienter, fremhever også at man i undringssamtaler ofte starter med et begrep og en forundring rundt dette, for så å søke en dypere forståelse av det. Her understreker hun at dette ikke handler om begrepsavklaringer og definisjoner på abstrakt nivå; ”men ved *fænomenlogisk og filosofisk undrende* at tage udgangspunkt i en fortælling, nogle berørtheder og forundringer, så man begynder at tænke fra begrebets inderside og i dialog med det livsfænomen, som begrebet oprindeligt ville være et udtryk for” (Hansen 2016a, s 272). Det å tenke rundt begreper på denne måten kan ikke sammenlignes med for eksempel faget logikk og analytisk filosofi, men vil skoloring i disse fagfeltene hindre filosofen i å tenke rundt begreper på flere måter? Når det gjelder akademisk filosofi, er fenomenologi ett område innenfor filosofien, slik eksistensfilosofi også er, og Nietzsche og Kierkegaard trekker nok flere mot filosofien enn for eksempel Russell og Carnap. Slik jeg ser det, synes Hansen å være unyansert i hva han tar avstand fra (den analytiske filosofien som en metode i filosofisk praksis, eller analytiske og kritiske ferdigheter som en filosofisk kompetanse), noe som for så vidt har kjennetegnet tradisjonen etter Achenbach.

Hvis vi går tilbake til Martens modell (2010), er han opptatt av at filosofisk dannelse er en trinnsvis dannelsesprosess – i *filosofisk metode*, noe som tilsier at den filosofiske tenkemåten er knyttet til ulike aspekter av filosofien. For å komme på det nivået hvor den åpne filosofiske tenkningen befinner seg (det spekulative nivået i Martens modell) er det vesentlig for Martens at man også må ha lært seg de andre nivåene; det fenomenologiske, hermeneutiske, analytiske og dialektiske, slik også mesteren må starte på nybegynnernivået og klatre oppover læringskurven (Svare 2006). For at filosofen skal holde fast ved den frie filosofiske tenkningen som sådan, må han/hun også ha den kompetansen som er forbundet med de lavere

nivåene. Slik sett kan vi si at det å være filosofisk praktiker krever en kyndighet som strekker seg utover de ferdighetene man tilegner seg på de lavere nivåene, men de grunnleggende ferdighetene er samtidig vesentlige når det gjelder å lære å tenke filosofisk. Det å tenke filosofisk er å tenke på en bestemt måte, noe Lahav (1995) også forsøker å synliggjøre, når han fremmer både kunnskap om filosofiske tema og analytiske ferdigheter som en viktig del av skoleringen for filosofiske praktikere. Filosofisk kompetanse er mangesidig, og her er det et poeng at både den filosofiske kanon og filosofiske ferdigheter er vesentlig i filosofisk skolering.

Når det gjelder den frie filosofiske tenkemåten, altså det spekulative nivået, understreker Martens at dette nivået i mindre grad kan trenes på, noe de andre grunnleggende ferdighetene kan. Dette nivået kjennetegnes av at man er kreativ og tenker selv, og er slik sterkt knyttet til den enkelte person (her er han inne på det dannelsesaspektet Hansen også er opptatt av). De verktøy og metoder man lærer seg på de lavere nivåene, er imidlertid et gode for den frie tenkingen, slik Martens fremstiller det, og ikke til et hinder for den åpne tenkingen, som Hansen synes å mene i sin avstandstaken til den akademiske tradisjonen. Som sagt mener Hansen at praktikerne i filosofisk praksis må ”losing up on his or her trust in the logic of human thought” (2015b, s 218). I følge Martens er den analytiske og systematiske tenkemåten en del av den filosofiske dannelsesprosessen – noe man kan dra nytte av også når man filosoferer rundt de store spørsmålene, og ikke noe man skal fjerne seg fra. Poenget er ikke å fjerne seg fra undringen som grunnfølelse, men å være kyndig i flere sider ved den filosofiske tenkemåten.

Et poeng for Martens, slik jeg tolker ham ut fra Hansteens norske referat, er at det å se filosofering som en metodekompetanse man kan tilegne seg trinnvis, gjør det mulig å sette pris på de ulike formene for filosofering i deres egen rett og se dem i sammenheng. Gitt at man kan snakke om tre former for filosofering, som Martens foreslår, så kan man for det første snakke om *naturlig filosofering*, som han sammenligner med ’barnespørsmål’ (hvorfra og hvor hen, ords betydning, godt og vondt osv.), for det andre kan man snakke om *elementær filosofering*, hvor man tenker nøyerer over sine forestillinger; systematisk og konsentrert (også ved hjelp av akademiske filosofi), og for det tredje kan man snakke om *akademisk filosofering*, hvor teorier blir fremlagt og prøvd ut, i tilknytning til og i drøfting av klassikere og fagdisipliners diskurs (Hansteen, upublisert undervisningsmateriale, 2016), og at man i filosofisk praksis filosoferer på det elementære nivået; man tenker nøyerer over sine

forestillinger. Så kan man også si at filosofiske praktikere med filosofiske kompetanse kan løfte den filosofiske samtalen opp på et annet nivå enn for eksempel sykepleiere og andre som ikke er filosofisk skolerte er i stand til, selv om det å filosofere er en aktivitet alle kan gjøre. Poenget er at hvis man har vært gjennom den filosofiske dannelsesprosessen Martens skisserer opp, og har kunnskap om filosofiske tema og problemstillinger (innsikt i filosofiske spørsmål, som man får gjennom akademisk skoling og gjennom å lese den filosofiske kanon), så har man et annet utgangspunkt – gjennom sin filosofiske kompetanse – enn det andre har. Her er det også et poeng at filosofiske praktikere med akademisk skoling også kan dra nytte av denne i filosofisk praksis, i den forstand at de kan trekke inn klassikere og drøfte disse opp mot gjestens tema. Filosofiske praktikere har med andre ord en kompetanse som kan være til nytte for de som ikke har, og som handler om det å filosofere og det å engasjere seg i filosofiske spørsmål og problemstillinger. Denne er ikke knyttet til bestemte tema gjesten ønsker å snakke om (som synes å være poenget med sykepleierens kompetanse; den er orientert mot innholdet og ikke tenkningen i seg selv), men til den type tenkemåte man inviteres til – den filosofiske.

Når det gjelder Hansen, ser han det som sin oppgave å lære de ulike faggruppene å undre seg, slik at de kan nærme seg problematikken fra en filosofisk vinkel, og ikke fra den vante fagbakgrunnen de er en del av. Han snakker her om etiske og eksistensielle omsorgssamtaler, som er et spennende felt å bevege seg inn i. Slik jeg ser det, er det å lære andre faggrupper visse filosofiske ferdigheter de kan nyttiggjøre seg av i sine respektive roller, også et viktig område innenfor filosofisk praksis, og et spennende og meningsfullt sådan. Dette er også noe Helskog – som selv er en pedagog – er opptatt av og som fra sitt pedagogiske ståsted har sett nytten av filosofi i skolen. Hennes hypotese er, som hun sier; ”that participating in dialogical philosophising, also on theoretical texts, opens the space where *Bildung towards wisdom* can occur in a more profound way than simply listening to lectures and reading literature” (2016, s 6). På sin side, har Forsvaret ansatt en filosof som ’felthumanist’, altså ansatt en filosof innenfor det fagområdet som angår livssyn, hvor både den filosofiske og dialogiske kompetansen har vært avgjørende. Som Ida Helene Henriksen sier om sin rolle som filosof i denne stillingen, ser hun dette som en mulighet til å vise hvordan filosofi kan anvendes utenfor universitetene. Når det gjelder sitt forhold til filosofisk praksis, sier hun følgende:

Det som gjorde meg interessert i filosofisk praksis var et ønske som ble stadig tydeligere for meg utover i studiet. Nemlig et ønske om å ikke være en livsfjern teoretiker, men en filosof som forholder seg til en praktisk virkelighet og dagliglivets utfordringer. I tråd med dette var det nok også viktig for meg å bidra med å bryte ned skillelinjene mellom filosofi og levd liv, en overbevisning om at teori må leves og erfares, og at filosofisk praksis kunne være én måte å gjøre nettopp det (Pettersen 2017).

Fagfilosofer som engasjerer seg i filosofisk praksis er med andre ord opptatt av den personlige dimensjon ved filosofien, og det er dette engasjementet som ligger bak filosofisk praksis-bevegelsen. Når det gjelder det å tenke åpent fra et filosofisk ståsted, som er den kompetansen vi er ute etter å diskutere her, er det derfor rart å tegne et karikert bilde av den akademiske tradisjonen for så å hevde at fagfilosofer ikke egner seg til filosofisk-dialogiske samtaler. Det å filosofere er en aktivitet alle kan gjøre, men filosofer med akademisk skoleing og samtaletrening kan tre støttende til – nettopp på grunn av sin fagbakgrunn. Når det gjelder Hansens kritikk av Oslo-skolens utdanningsopplegg; at de gjennom å trene studenter i filosofisk metode beveger seg ut på u-filosofiske veier, er hans beskrivelse av den profesjonelle filosof, både karikert og unyansert. I sin kritikk av Oslo-skolens utdanningsmodell, synes Hansen å ta for gitt at det å nærme seg sitt fag på en profesjonell og gjennomtenkt måte (altså det å lage et utdanningsopplegg), er ensbetydende med det Arendt snakker om når hun sier at en filosof aldri bør tilstrebe å bli profesjonell, og Hansen påberoper seg også Arendt her (Hansen 2008, s 167). Med andre ord: Hvis du skolerer i filosofisk metode, blir du i følge Hansen en 'prosesskonsulent', snarere enn 'newcomers'; altså en som er i stand til å bevare det autentiske møtet med tenkningen (s 174).

Slik jeg ser det, blander Hansen sammen Arendts vektlegging av det å tenke fra sitt eget ståsted, og sin egen kritikk av den type metoder Oslo-skolen lærer sine studenter. Det Arendt snakker om, når hun snakker om det å bli 'profesjonell' filosof, er å fjerne seg fra den personlige dimensjonen ved filosofien (Arendt 1978, s 157 og 1971, s 426), altså å involvere seg i tenkningen som aktivitet. Å bli 'profesjonell' filosof i negativ betydning, handler om å bli den typen (yrkes)filosof, for hvem filosofi handler om å føye seg etter kravene som ligger i rollen som statsfinansiert filosof ved universitetet; 'filosofiens elendighet', som Svendsen kaller det (2010, s 130), eller det å se filosofien som en leverandør av korrekte svar (man tenker ikke selv, som Adolf Eichmann, som påberopte seg Kants pliktetikk i sin rolle som SS-offiser). Det å bli 'profesjonell' filosof i Arendtsk forstand handler altså om å fjerne seg fra selve det filosofiske utgangspunkt; tenkningen som aktivitet. I tillegg til poenget om at filosofisk praksis nettopp handler om å ivareta *den personlige dimensjonen*; det å tenke selv

fra sitt ståsted og over sine egne erfaringer, kan jeg vanskelig tenke meg at Arendt ville ha stilt seg kritisk til å skolere filosofer i forskjellige filosofiske tenkemåter – en type profesjonalitet som handler om å ta stilling til hva filosofisk kompetanse er og hvordan man tilegner seg den.

5.3 Å ta fagfilosofien på alvor

En som har kritisert den typen avstandtagen til akademisk filosofi som Hansen representerer er Lydia Amir, som mener at filosofiske praktikere må ta fagfilosofien på alvor og ikke fjerne seg fra den. I følge henne må filosofiske praktikere unngå å sette akademisk filosofi i dårligere lys enn nødvendig ('avoid selling it short'), mistolke den, eller overse den på bakgrunn av hva den ikke er. Hun sier videre at å det ta filosofien på alvor, innebærer å være lojal til dens målsetninger:

The philosophical counselor who thinks that philosophical theory is not important does not trust his own discipline, *philo-sophia*, to display a love of wisdom or to be a fruitful reflection of life. He might emulate forms of counseling taken from other disciplines, such as psychology or New Age theories, believing that his being a philosopher brings something new to the discussion (Amir 2013a, s 7-8).

Hansen faller ikke innenfor Amirs kritikk av filosofer som søker til andre fagretninger og inspirasjonskilder i sine *tilnærminger* til filosofisk praksis. Amir sikter her til filosofer som lar seg inspirere av psykologi eller New Age, samtidig som de vender seg bort fra den akademiske filosofien. Med tanke på Hansens filosofisk-teoretiske innfallsvinkel til de begrepene han anser som vesentlige for filosofisk praksis, synliggjør denne hvor viktig den filosofiske kanon er i hans utvikling av sine begreper og i hans tilnærming til filosofisk samtale. I sin holdning til, og teoretisering rundt, filosofisk praksis, kan man derfor ikke beskyldte Hansen for å bevege seg over i andre fagfelt. Det er også et poeng for Hansen, at selv om han mener at personer med ulike fagbakgrunner som trenes opp i undringsfelleskap, kan bli bedre filosofiske praktikere enn personer med filosofisk bakgrunn, er det for ham en forutsetning at den som utøver filosofisk praksis må ha en viss filosofisk bakgrunn (Hansen 2013, s 102).

Gitt at man snakker om filosofisk praksis som sådan (og ikke bestemte typer samtaler, som omsorgssamtaler, eller det å lære andre faggrupper å anvende filosofi i sine roller); altså at

man møtes for å filosofere rundt et felles tema, vil Amir og de fleste andre i tradisjonen etter Achenbach være uenige med Hansen i at andre faggrupper enn filosofer vil fungere bedre som filosofiske praktikere. Det å fjerne seg fra den akademiske filosofien, er i følge Amir å ikke ta fagfilosofien seriøst. Det er ikke diskontinuitet mellom akademisk filosofi og filosofisk praksis: ”Taking philosophy seriously means valuing the transformative power of its theories instead of reducing them to a barren academicism” (Amir 2013a, s 2). Det er den teoretiske bakgrunnen filosofen har som gjør ham/henne kompetent til å utøve og lære bort filosofisk praksis (som Hansen også selv drar nytte av i sitt prosjekt). Den akademiske filosofien står ikke i veien for den åpne samtalen, men gir en verdifull kompetanse man tar med seg inn i den. Som sagt faller den akademiske tradisjonen i ulike feller (fokus på karriere og publiseringspoeng, avstand til den personlige dimensjonen ved filosofien, ofte abstrakt og vanskelig for den vanlige samfunnsborger, polemikk i stedet for dialog, og intern snarere enn utadrettet), og her kan faget filosofi føres i ulike u-filosofiske retninger. Når det gjelder noen av disse fellene, kan man si seg enig med Hansen i at den akademiske tradisjonen har gått i en mindre filosofisk retning, noe også Svendsen fremhever (2010, s 130-142). Dette har også flere filosofiske praktikere påpekt. Slik jeg ser det, er svaret likevel ikke å ta avstand fra fagfilosofien som tradisjon og fagfelt, men snarere å etterstrebe profesjonalitet gjennom fagbevissthet og tydelig rolleforståelse.

Som Amir, stiller Lindseth seg kritisk til å nedtone filosofisk bakgrunn, og fremhever den filosofiske tradisjonens viktighet for filosofisk praksis. Noe Lindseth er opptatt av i denne sammenheng, er at filosofisk praksis ikke handler om å ta med seg fagfilosofien fra universitetet ut i samfunnet. Filosofisk praksis er rett og slett en *annen type samtale* enn de samtalene som foregår på universitetene, i og med at spørsmålene er knyttet til anliggender i eget liv som gjesten eller filosofen ønsker svar på. Slike samtaler skiller seg fra både akademiske diskusjoner og den typiske veiledningssamtalen som foregår på universitetet. Det at det er forskjellige typer samtaler som finner sted i filosofisk praksis og i academia, er imidlertid ikke ensbetydende med at man ikke også i filosofisk praksis kommer i kontakt med spørsmål som har opptatt de store filosofene (eller at akademisk kompetanse er hemmende for den musikalitet man er ute etter i filosofisk praksis). For Lindseth er de store filosofene å betrakte som deltakende i samtalene. Den filosofiske praksisen har, sier han, gitt ham et nytt forhold til den filosofiske tradisjonen, ved at han har blitt mer sensitiv for de temaer i filosofien som angår menneskers livserfaringer. Lindseth er her helt uenig med de praktikerne som nærmest vil legge den akademiske filosofien bak seg, eller fremstiller den som forsteinet

og død. ”Går vil til de originale tenkerne, er filosofien aldri slik. Den er personlig og levende. For å bli en god filosofisk praktiker, må man være fortrolig med denne levende filosofiske refleksjonen” (Svare og Lindseth, 2002, s 117).

Det Lindseth peker på her, er at en fortrolighet med, og skolering i filosofiske spørsmål og den filosofiske kanon, er viktig for å selv å bli en god filosof. Den filosofiske tradisjonen fremstiller problemer, tema og ulike tenkemåter som er en viktig fagdisiplinering. De store filosofene er derfor høyst aktuelle for filosofiske praktikere, fordi de, i følge Lindseth: ”står inne i en refleksjon – en samtale med seg selv – hvor de prøver å få orden på en selvopplevd erfaring. Og det er dette som gjør spørsmålene de kjemper med så brennende for dem” (s 117). I intervjuet med Lindseth, sier Svare at han også advarer mot at filosofiske praktikere distanserer seg fra virksomheten ved universitetene: ”Selv om mye av den akademiske filosofien ved første øyekast møter oss som abstrakt og generell, kan den ha relevans for livsnære problemer” (s 116). Når det gjelder spørsmålet om gjesten som kommer til filosofisk praksis også må kjenne til den filosofiske kanon, svarer Lindseth følgende: ”Nei, det er ikke nødvendig. De stiller opp med sin egen livserfaring. Og med utgangspunkt i denne erfaringen er det filosofens oppgave å løfte samtalen til å bli en filosofisk samtale – med sin oppmerksomhet, sin undring og sin måte å spørre og reflektere på” (s 117). Det er med andre ord filosofens oppgave å løfte samtalen til en filosofisk refleksjon, ikke først og fremst ha kjennskap til gjestens tema eller livssituasjon.

Kort sagt: Den filosofiske kanon er dannende for filosofen, fordi filosofen her finner de store filosofenes bestrebelse på å svare på ulike spørsmål på forskjellige vis. Derfor bør også den filosofiske kanon være en vesentlig del av skoleringen i filosofisk praksis, noe som gjør akademisk filosofi til et gode og ikke en hemske for filosofisk praksis. På samme måte handler filosofisk metode om en bred filosofisk dannelsesprosess, som Martens fremhever, og filosofiske ferdigheter er også et viktig aspekt ved det å filosofere. Filosofisk kompetanse ligger med andre ord i samspillet mellom innsikter fra den filosofiske kanon og i evnen til å engasjere seg i filosofiske problemstillinger og gjøre allmenne tema til gjenstand for refleksjon. Her er den enkelte praktikers læringsprosess viktig. I likhet med andre fagfelt, må man starte som nybegynner å bevege seg oppover læringskurven i vekselspillet mellom teori og erfaring, praksis og refleksjon, klarhet og forvirring. Denne læringsprosessen må man ikke ta for gitt, men man må lære seg å praktisere mulige samtalsituasjoner, for slik etter hvert å finne sin egen vei og improvisere ut fra den, slik for eksempel Oslo-skolens utdanning legger

opp til. Filosofisk kompetanse i vid forstand er, slik jeg ser det, avgjørende for rollen som filosofisk praktiker, selv om man som filosofisk praktiker også alltid må bruke seg selv. Dette uavhengig av hvilke metoder man velger, og derfor vil enhver praksis også alltid ha en personlig dimensjon ved seg. Som Achenbach sier, når du kommer til meg får du med meg å gjøre (Hansen 2008, s 129). At denne 'meg' er en filosof, vil svare til forventningen om at man møtes for å filosofere. Når det er sagt, kan man også si at filosofisk praksis tilfører den akademiske filosofien noe som mange påpeker som en mangelvare i dagens akademiske prioriteringer; nemlig den personlige dimensjon som er opptatt av filosofisk danning.

5.4 Filosofisk håndverk – kunsten å tenke fra en åpen holdning

Jeg har i min samtalepraksis i Bjørgvin fengsel ikke vært opptatt av å lære bort filosofiske ferdigheter, men flere av de innsatte jeg har snakket med har fortalt at de har lært å tenke fra flere perspektiver og på nye måter. Det de innsatte selv har fremhevet som mest verdifullt ved samtalene, er muligheten til å reflektere over sine livstema fra en filosofisk innstilling. Hvis mitt mål hadde vært å lære bort filosofiske ferdigheter i mer snever betydning, forstått som å lære å argumentere og analysere, er jeg enig med Raabe i at jeg måtte ha nærmet meg samtalene med dette som fokus, noe jeg også noen ganger gjør. Det at jeg som filosofisk praktiker selv har kompetanse i filosofiske ferdigheter er imidlertid, slik jeg ser det, avgjørende for samtalsens filosofiske karakter.

Med tanke på faget filosofi i seg selv, er jeg dypt uenig med Hansen i at filosofer, for å bli gode praktikere, må løsrive seg fra sin egen fagtradisjon. Selv om jeg kan si meg enig i at for mye fokus på filosofiske teknikker kan være hemmende for den 'musikaliteten' en filosofisk praktiker skal etterstrebe, innebærer det å være en skolert filosof langt mer enn å besitte analytiske ferdigheter. Som Achenbach understreker, er det den filosofiske kanon som setter oss i dialog med de filosofiske 'mestrene', og det å bli kjent med deres tanker er veien til visdom og filosofisk danning. Dessuten, i den grad man besitter analytiske ferdigheter, er altså dette en verdi for filosofen og ikke en ulempe. Som Lahav peker på, blir skolerte filosofer gjennom sin utdanning kjent med ulike tankemåter og tilnærminger til verden, noe som gir kompetanse i å stille gode spørsmål rundt det å være menneske i verden. Såfremt det å stille gode spørsmål i seg selv er en filosofisk ferdighet, da i samspill med innsikter fra de

store filosofene, er det vanskelig å se filosofens faglige kompetanse som en hemsko for den filosoferende samtaleaktiviteten.

Generelt sett har min egen anvendelse av filosofiske tekster i samtaler vært noe jeg har opplevd som interessante veier inn i den filosofiske prosessen. Jeg har for eksempel referert til Nietzsches moralkritikk i *Moralens genealogi* i forbindelse med refleksjoner rundt prinsipper og målestokker for rett og galt, og brukt Kierkegaards begreper om 'etikerens' og 'estetikerens' fra *Enten-Eller* til å stille spørsmål rundt frihet, og i en samtale om ondskap har jeg brukt *Ondskapens filosofi* av Lars Fredrik Svendsen. Jeg har også lest bøker og dikt sammen med innsatte, og gitt innsatte sitater som belyser saken vi har reflektert rundt. For meg har filosofiske tekster – og annen litteratur – ofte bidratt til å løfte frem flere sider av det vi har snakket om, og problematisert temaene fra andre perspektiver enn de vi selv har sett. Mange innsatte har også synes det har vært spennende å høre om hva filosofer har tenkt rundt de temaene de har vært opptatt av, og det å lese om liv og erfaringer de har kunnet kjenne seg igjen i har vekket flere tanker om deres egne liv. I seg selv har det å prøve å forstå hva andre filosofer har ment og sett bidratt til en nysgjerrig og utforskende prosess, og det å lese litteratur sammen har gitt oss flere utgangspunkt å diskutere fra.

Man lærer ikke nødvendigvis å filosofere av å lese filosofihistorie, men jeg vil påstå at man lærer hva det vil si å fordype seg i saker fra et filosofisk ståsted og gjennom en filosofisk tenkemåte. Jeg synes Hansen er inne på et spennende tema når han snakker om filosofisk praksis som dannelse, og jeg er enig med Achenbach i at den type erfaring og læring vi er ute etter i filosofisk praksis er noe utover den undervisningsbaserte. Dette er imidlertid ikke ensbetydende med at en filosofisk praktiker ikke trenger filosofisk skoloring for å bli en god praktiker, og i forhold til dannelse blir det merkelig å påstå at studier av filosofiske tekster og filosofiske tenkemåter skulle gjøre personer mindre i stand til å filosofere enn det å ha utdanning i andre fag. I likhet med Lindseth mener jeg at den filosofiske tradisjonen er en viktig del av filosofisk praksis, fordi filosofiske tekster gir oss innblikk i de refleksjonene de store filosofene selv har stått i, og er refleksjoner som kan være av lignende art som den tenkningen vi selv er engasjert i.

Måten de store filosofene tar oss med inn i tenkning rundt ulike tema – fra sine forskjellige ståsteder – kan videre knyttes til det å lære ulike filosofiske metoder; forstått som å lære ulike måter å tenke rundt en sak på. Påstanden om at studenter i filosofisk praksis føres vekk fra

den autentiske filosofiske samtalen ved å lære forskjellige metoder, virker derfor ikke rimelig (i beste fall fører man en unyansert debatt). Det å lære ulike tenkemåter, altså filosofiske metoder, står ikke i kontrast til det som er visdomsfremmede. Det handler derimot om å bli bevisst ulike fremgangsmåter i filosofisk samtale, og som Svare påpeker, så er det viktig å lære om hvordan ulike metoder kan virke i forskjellige situasjoner. Med andre ord: lære om hva det vil si å praktisere filosofisk tenkning i møte med reelle gjester. I den grad man hevder at enhver metode er terapeutisk forankret, avslører man at man reflekterer rundt filosofisk praksis fra et psykologisk ståsted, og at det er en selv som har beveget seg bort fra filosofien (snarere enn metodene). Hvis filosofiske praktikere imidlertid bevisst søker sin kompetanse andre steder enn i filosofien, er jeg enig med Amir i at man ikke stoler på sin egen disiplin. Det er på sin side et interessant område i filosofisk praksis at vi også kan lære andre fagdisipliner filosofiske ferdigheter, slik at de kan bruke filosofiske aspekter i sine respektive roller, men man må likevel skille mellom det å anvende filosofi i ulike roller, som for eksempel i sykepleierrollen, og det å være filosof, hvor det først og fremst handler om å filosofere, snarere enn å være inspirert av filosofien eller filosofiske tema og tenkemåter. På samme måte er det en forskjell på det å innta 'lærerrollen' i filosofisk praksis, og det å invitere gjesten til en åpen, utforskende og likeverdig samtale. Med andre ord er rolleforståelse vesentlig for fagbevissthet i filosofisk praksis.

Med tanke på debatten rundt skoloring og ferdigheter i filosofisk praksis, viser de ulike oppfatningene vi har vært innom – i likhet med metodedeбата – at det er stor variasjon når det gjelder synet på hva filosofisk praksis er og hva det bør være, noe som etter mitt syn er en styrke for faget. For meg er det likevel vesentlig at enhver filosofisk praksis er forankret i filosofi som fag og disiplin, og at ethvert mål er *filosofisk orientert*. Slik sett trenger vi mer forskning på hvordan det filosofiske *i seg selv* utspiller seg i filosofisk praksis, samt hvilke effekter filosofisk tenkning har. Her kan vi se på ulike måter filosofen kan gjennomføre filosofiske dialoger på, hvordan disse blir møtt av gjesten, samt hva som skiller filosofiske dialoger fra andre dialoger. Når det gjelder gjennomføring av filosofiske dialoger, tenker jeg ikke her på metodiske systemer eller gitte fremgangsmåter, men på væremåter og henvendelser. I mitt prosjekt har jeg blitt opptatt av det jeg forstår som den *filosofiske holdningen*, og det har blitt viktig for meg å prøve å få grep om hvilke elementer som kjennetegner denne. Slik jeg ser det, er det i filosofens – og gjestens – *holdning* til seg selv, den andre og saken at 'det filosofiske' vil være nærværende eller fraværende. Hva jeg mener med en 'filosofisk holdning' vil jeg redegjøre nærmere for gjennom å ta utgangspunkt i mine

egne erfaringer som filosof i fengsel, knyttet til mine tre begreper: 'tilstedeværende likeverd', 'dialogisk åpenhet' og 'polyfonisk tålmodighet', som har kommet til på bakgrunn av min praksis i fengslet. Det første begrepet angår forholdet mellom samtalepartnerne, og de to andre handler om forholdet til saken.

C: Filosofiske samtaler – klargjøring og utdyping av erfaring

6. Filosofiske samtaler i fengsel – tre ulike innfallsvinkler

Når det gjelder mitt eget felt – filosofisk praksis i fengsel – er det også her stor variasjon når det gjelder synet på hva filosofisk praksis er og hva det bør være. Jeg vil derfor, før jeg går inn i en refleksjon rundt mine egne erfaringer, først ta for meg tre ulike prosjekter med filosofi i fengsel, som representerer tre ulike måter å nærme seg filosofisk praksis i fengsel på – og slik også ulike mål og holdninger i møte med de innsatte. Den som kanskje har lengst erfaring med filosofiske samtaler i fengsel, er den amerikanske filosofen Vaughana Feary, som har uttalt at hun ble filosof på grunn av at et barn i hennes familie ble et offer for kriminalitet. De tyske filosofene Jens Peter Brune og Horst Gronke har ti års erfaring med sokratisk dialog i et tysk fengsel, og Kristine Szifris er på vei til å avslutte et doktorgradsprosjekt ved Cambridge med tittelen *Exploring the Impact of Engaging Prisoners in Philosophical Education*, hvor hun studerer virkningen av filosofiske dialoger. Mens Feary nærmer seg filosofisk praksis og de innsatte fra en terapeutisk holdning/lærerrolle, er Brune og Gronke og Szifris opptatt av den åpne tenkningen og personlig dannelse – fra hver sin kant.

6.1 Vaughana Feary – en endringsorientert holdning til innsatte

Feary, som tidligere nevnt befinner seg innenfor Marinoffs skole, er i fengselssammenheng opptatt av metodiske programmer, i motsetning til de mer åpne dialogene hun anvender i møte med kreftpasienter. I en artikkel hvor Feary svarer på ulike spørsmål om hennes forhold til filosofisk praksis, forteller hun at hun fikk tilgang til å drive filosofisk praksis i fengsel gjennom kontakter hun fikk da hun underviste i filosofi ved Fairleigh Dickinson University i New Jersey: ”I was soon asked by our local sheriff’s department to design and deliver programs for inmates in Morris County Correctional Facility which would be consistent with upcoming changes in sentences guidelines” (Feary 2013, s 44). Feary deltok så på konferanser knyttet til fengselsundervisning, startet workshops i filosofisk veiledning i kriminalomsorgssammenhenger, og ble raskt kontaktet av fengselsbetjenter rundt om i landet som ønsket programmer for sine innsatte. Hun begynte også etter hvert å sette opp kurs i filosofisk praksis for sine filosofistudenter og involvere dem i sine fengselsprosjekter. Dette

både for å lære studentene om filosofi utenfor akademien, og for å bygge bro mellom universitetet og samfunnet. ”We began by creating alliances between the academic, corporate and criminal justice sectors in our community in order to reduce crime and substance abuse” (s 44-45).

Når det gjelder den interne debatten om hvorvidt filosofisk praksis skal være terapeutisk eller ikke, er Feary opptatt av at filosofisk praksis i fengsel skal nærme seg de innsatte med den hensikt å endre deres moralske ståsted, som hun selv eksplisitt knytter til terapibegrepet: ”Here the goals of the session are therapeutic, as in attempting to reduce management problems, relapse, recidivism etc.” (s 47-48). I hennes forståelse av begrepet terapeutisk, understreker Feary at hun mener noe annet enn at filosofiske undersøkelser alltid vil være terapeutiske på ett eller annet vis, det hun kaller ’terapeutisk i svak forstand’ (jfr. *therapeuic*). Feary forfekter at de filosofiske samtaler i fengsel skal være terapeutiske i ’sterk forstand’, det vil si: ”it must have the specific goal of changing the critical and moral thinking, as well as the belief structures, offenders use to excuse or justify actions which harms others” (Feary 1997, s 88). På den ene siden kan vi her se likheter mellom Achenbachs dydsfilosofi og Fearys mål om å endre moralske holdninger hos gjesten, da begge skolene synes å etterstrebe å veilede gjesten mot ’det gode liv’. På den andre siden skiller Feary seg tydelig fra Achenbachs praksis, da hun nærmer seg de innsatte fra et utenfraperspektiv, hvor hun ikke stiller seg åpen for å møte den enkelte innsatte på hans/hennes premisser slik Achenbach gjør. Gjennom sin filosofiske praksis inviterer Feary innsatte til det hun kaller ’filosofiske programmer’, som er designet på en bestemt måte for å tilfredsstillende kriminalomsorgens forventninger:

First, we need a philosophically adequate analysis of moral responsibility so that we are clear about the sorts of competencies rehabilitative programs should promote. Second, we need to use that analysis (...) to suggest what philosophical issues should be addressed and what philosophical methods are likely to be effective in developing such competencies (s 92).

Fearys målrettede versjon av filosofisk praksis stammer fra et ønske om at kriminelle skal endre seg til å leve et lovlydig liv, slik at de ikke skader andre. I tillegg kan man også tenke seg at de innsatte selv vil få bedre liv om de går ut av kriminelle miljøer, fordi disse ofte både er skadelige og fører til liv man ikke trives med. Til tross for at Feary peker på flere viktige perspektiver i sine målsetninger for de innsatte, bryter hennes terapeutiske innstilling og moralske ståsted utvilsomt med ’det symmetriske likeverdighetsidealet’ i relasjonen mellom

gjest og filosof som tradisjonen etter Achenbach legger vekt på. Feary bestemmer både hva det skal snakkes om, og hvordan refleksjonene skal foregå, samtidig som hun i sin tilnærming også er inspirert av kriminalomsorgens bestillinger og sin egen sympati med ofrene, heller enn av de innsatte selv og deres livstema. Hun inntar slik en avstand til de innsatte. Med et ensidig fokus på at filosofisk praksis i fengsel skal påvirke til endring, plasserer Feary filosofen i behandlerens ekspertrolle, for å styre gjesten mot den 'sannheten' filosofen besitter:

philosophical counseling, by promoting critical and moral reasoning, and by enlarging and enriching the worldview of offenders, can promote the development of a realistic self concept and secure self esteem, which results from the assurance that one has the competency to make rational moral decisions about one's own life (s 96).

Her rammes Feary av den kritikken som har vært rettet mot Marinoff, med tanke på at han i sin femtrinnsmodell ikke stiller seg åpen for det som skjer underveis. Hun går imidlertid også ett skritt videre enn Marinoff i sin metodiske tilnærming, nettopp gjennom å bestemme hvilke tema det skal tenkes rundt. Det er her ikke bare veien som er forutbestemt, men også hvilke spørsmål den enkelte innsatte skal gis mulighet til å fordype seg i. Feary går derfor langt i retning av lærerrollen, ved at hun forstår filosofisk praksis som en samtaleform hvor filosofen skal lære innsatte å leve på en bestemt måte. Hennes lærerrolle skiller seg imidlertid fra filosofi i skolen, hvor man vekter kognitive ferdigheter, siden Feary først og fremst er opptatt av en form for moralsk oppdragelse. Det er ikke undring Feary inviterer de innsatte til, og heller ikke en åpen tenkning. Fearys filosofiske praksis i fengsel er derimot et målrettet påvirkningsarbeid som dreier seg om å gjøre innsatte i stand til å foreta rasjonelle og moralske valg i egne liv. I tråd med Raabes forventninger til filosofer som har til hensikt å lære bort filosofiske ferdigheter, inntar hun en pedagogisk bevissthet rundt sitt mål. Hun legger også til at utover å lære innsatte å tenke kritisk og moralsk, bør '*counseling procedures*', som Feary kaller det: "involve some philosophical exploration of what it means to care about others and the conceptual ties between ethical principles of values, and action" (s 97). Feary er opptatt av at filosofen kan belyse forholdet mellom etikk og handling, fordi filosofer er gode til å tenke rundt ulike perspektiv på verden, hos Feary omtalt som '*worldviews*': "Such counseling about alternative worldviews can do much, not only to stimulate moral development, but also address the fragmented, concrete, and rigid thinking so typical of many offenders and to

create a positive sense of cultural identity” (s 96). På sett og vis endrer Feary det Lahav kaller ‘worldview interpretations’ til ‘livsfilosofi behandling’.

For å forklare sitt eget ståsted når det gjelder filosofiske samtaler med innsatte, viser Feary til filosofers moralske forpliktelse, og hevder at denne gjør seg spesielt gjeldende i dialog med kriminelle. Hun kritiserer også psykologens nøytrale holdning, og mener at filosofen ikke kan innta samme nøytralitet (Feary 2013, s 54). Dette siste poenget, at filosofen ikke skal ha en nøytral holdning, kan jeg si meg enig i, ikke minst fordi det å diskutere fra et filosofisk ståsted nettopp handler om å dele sine synspunkter (noe jeg også gjør i mine filosofiske samtaler). Imidlertid stiller jeg meg kritisk til tanken om at filosofen skal være en etisk ekspert som skal oppdra andre mennesker moralsk. Jeg vil hevde at Fearys standpunkt her faktisk uttrykker en manglende tillit til de filosofiske samtalerne i seg selv, i forhold til filosofiske samtalers iboende effekter og verdier. Når det gjelder filosofiske sannheter, er disse knyttet til det å tenke gjennom saken selv, som Nelson påpeker (1949), mens Feary inntar et oppdragerperspektiv hvor hennes mål er å styre de innsatte mot bestemte svar. Med andre ord er det ikke spørsmålene og tenkningen i seg selv som er målet. Samtidig innebærer hennes posisjon, slik jeg ser det, også en objektivisering av de innsatte, noe som kommer til syne når hun hevder at alle mennesker som blir fengslet har behov for å filosofere rundt spesielle konkrete tema som ikke velges av den enkelte selv – i kontrast til hennes praksis utenfor fengslet.

Det er her rimelig å spørre om ikke Fearys pedagogiske og terapeutiske innstilling til filosofisk praksis i fengsel skygger for den filosoferende akt i seg selv, slik både lærerrollen og den terapeutiske innstillingen har blitt kritisert for. Slik jeg ser det er det nærliggende å spørre om samtaler som er styrt på denne måten kan bli genuint filosofiske erfaringer for henne og hennes samtalepartnere når hun setter seg slike terapeutiske og pedagogiske målsetninger, heller enn å ha fokus på den filosofiske utforskningen i seg selv. Slik gjør hun seg også til en ekspert, snarere enn å gå inn i samtalerne som en spørrende og utforskende samtalepartner. Det at hun innlemmer egen filosofisk praksis som et ledd i rehabiliterende prosesser, er ikke i seg selv et problem, filosofisk sett. Men som etisk ekspert og endringsveileder beveger hun seg ut av en åpen filosofisk holdning. Hun går etter mitt syn i fellen å etterligne andre fag, i stedet for å rendyrke sitt eget (noe for eksempel Knox (2015a) påpeker som vesentlig for filosofisk praksis i sin diskusjon om forholdet mellom terapi og filosofi i rehabiliteringsprosesser). Med tanke på Fearys ensidige fokus på endring i sine

filosofiske programmer, kan vi her trekke en parallell til Hansens poeng om at undring ikke kan være et hovedmål for filosofisk praksis, siden undring er noe som kan skje, men ikke noe man kan bestemmes på forhånd. I så fall forholder man seg til en 'undringspedagogikk' som Hansen kaller det, som tar bort den friheten og åpenheten som egentlig ligger i betydningen 'å filosofere'. Hvis endring blir et hovedmål, mister man tenkningen av syne.

6.2 Brune og Gronke – filosofisk tenkning som et mål i seg selv

De tyske filosofene Brune og Gronke, som har hatt sokratiske dialoger i et tysk fengsel i over ti år, inntar en langt mer åpen tilnærming enn Feary til både de innsatte og den filosofiske praksisen i fengsel. I artikkelen *Ten Years of Socratic Dialogue in Prisons Its Scope and Limits*, prøver de å svare på hva sokratiske dialoger kan tilføre innsatte og hvordan sokratiske dialoger skiller seg fra andre rehabiliteringsprogrammer. For Brune og Gronke handler 'filosofi i virkelig forstand' om å: "listening to each other attentively, comprehending other exactly, restating elegantly in one's own words what others said" (Brune og Gronke 2010, s 677). 'Sokratisk dialog' handler om å holde fast på tanker – både ens egne og andres – og føre dem til klarhet. Slik kan vi – gjennom den 'sokratiske holdningen' – lære oss å tenke på bedre måter rundt vår grunnleggende orientering i livet (s 681).

Brune og Gronke syns å ha et analytisk fokus i sin filosofiske praksis, blant annet i det de kaller den 'dialektiske fasen' i de sokratiske dialogene, som de anser som hovedformålet med dialogene. Med henvisning til 'ideer', forstått som standarder, prinsipper, verdier og generelle premisser, sier de at det som gjøres i denne fasen, er: "aiming to connect the concrete experiences and judgments with general convictions. The main task of philosophical practice, in our opinion, is to make these connections transparent and investigate how they hold together coherently" (s 679). Som vi ser er de her opptatt av aspekter vi kjenner fra Brenifier og Lahav, men Brune og Gronke står imidlertid langt fra Brenifiers metodisk i og med at de ikke kjører hans konfronterende stil, og ved at de, i likhet med Lahav, er opptatt av innsattes erfaringer og fortellinger. De deler ikke Brenifiers ensidige fokus på abstrakt tenkning, men de er heller ikke opptatt av livsfilosofifortolkninger i den forstand Lahav er det. Det Brune og Gronke ser som deres oppgave som dialogledere er: "As facilitators of Socratic dialogue our competence consists of an ability and readiness to support the endeavor of our participants to articulate, to clarify, and to scrutinize thoughts, and this in a methodical way" (s 681).

Brune og Gronke ser likheter mellom deres metode og Marinoffs 'PEACE-metode', med unntak av at det ikke er ute etter å løse spesifikke problemer (s 677). Slik jeg forstår dem, er likheten her at de følger en bestemt modell i sine sokratiske dialoger, hvor deres trinn kan sammenlignes med de trinnene Marinoff har skissert opp. Brune og Gronkes metode går ut på at de først starter med å bli enige om spørsmål, som 'Hva er vennskap?' eller 'Hva skylder jeg andre?', for deretter å gå til neste fase, som de kaller den fenomenologiske fasen. Her skal deltakerne finne en historie som er knyttet til det valgte spørsmålet, fortelle denne til de andre og lytte til de andres fortellinger. Deretter går de til fase tre, hvor de skal prøve å forstå hensikter og holdninger til personene i fortellingene, for så å gå til fase fire som de kaller den analytiske fasen. Oppgaven her er å evaluere og konseptualisere konkrete handlinger og hendelser i en situasjon, som for eksempel å finne underliggende dommer i en mening. Til slutt går de til femte fase, altså den dialektiske fasen, som vi allerede har nevnt, hvor målet er å se hvordan de konkrete erfaringene og meningene henger sammen med de generelle overbevisningene som har kommet frem.

Til tross for at Brune og Gronke selv sammenligner sin metode med Marinoffs 'PEACE-metode', har de andre mål en Marinoff, noe som kommer til syne i det de selv vektlegger som meningsfullt ved dialogene. Det de trekker frem som fordel ved sokratisk dialog, når det gjelder spørsmålet om hva sokratisk dialog bidrar til, er at deltakernes tilgang til hvordan andre tenker, gjør dem oppmerksomme på egne tanker. Deltakerne får innblikk i ulike perspektiver gjennom de forskjellige synspunktene og tankene som blir lagt frem i dialogen, og dette anser Brune og Gronke som verdifullt i seg selv. De peker også på at de innsiktene innsatte har fått gjennom dialogene, har vært viktige og motiverende for endring. Hvordan de skal evaluere filosofisk praksis i forhold til andre rehabiliterende og terapeutiske programmer, mangler de likevel et klart svar på. De innsatte selv har fremhevet at det som er viktig for dem, er å føle seg fri til å uttrykke det de tenker, og at de i dialogene tillater hverandre å snakke ferdig og lytter til hverandre på en oppmerksom måte. En innsatt vektla at de i diskusjonene 'delves deeply'; at de dykker dypt i tankene til alle har forstått saken. Til denne kommentaren gjorde en annen et poeng av at det i de sokratiske dialogene ikke bare handler om å forstå: "but also subjected to scrutiny. What comes out then should attain consent from each one of us" (s 676).

På spørsmålet fra Brune om hva som skiller 'sokratisk dialog' fra andre samtaler, svarte en innsatt følgende:

We talk, for example, very elaborately on a sentence, that we have written on a flow chart. We illuminate the sentence from all angles. Somewhere along the line it dawns on us that the sentence which we in the beginning believed to have understood, in fact eludes our comprehension. Often we called it 'Socratic confusion'. We make further efforts to achieve clarity. But, apparently, we move in circles. We still persist, however. Again and again Socratic facilitators bring us back to the sentence in question. And then, suddenly, clarity can arise, as if a happening, as if a light has been switched on (s 676).

Den innsatte beskriver her, at de lot seg føre av en 'filosofisk forvirring', snarere enn å lete etter svar, og de stilte spørsmål ut fra undring i den forstand at de 'lurte på'. De var opptatt av å undersøke saken fra flere sider, og bevegde seg i sirkler *rundt* saken i stedet for å haste mot et bestemt mål. Denne beskrivelsen synliggjør et tydelig skille mellom Brune og Gronke og Feary, fordi Feary i større grad ønsker å styre innsatte mot en bestemt type forståelse, altså mot sitt endringsmål, snarere enn å åpne for den 'filosofiske forvirringen' som den innsatte her beskriver. Denne forskjellen kommer også til syne i de mulige effektene Brune og Gronke trekker frem og er opptatt av, som vi også kjenner igjen fra den filosofiske tradisjonen; dypere innsikt og det å få belyse en sak fra flere vinkler. Når det gjelder hva de tenker – *qua* filosofer – kan bidra med for innsatte, handler det først og fremst om å støtte de innsatte på veien til å formulere, avklare og granske tanker. Brune og Gronke inntar derfor en annen holdning til filosofiske samtaler i fengsel enn den Feary gjør seg til talskvinne for, i og med at deres tilnærming til filosofisk samtale og eventuelle effekter av denne knyttes til begreper som tilhører den filosofiske tradisjonen selv, i motsetning til Fearys terapeutiske begreper som er løsrevet fra filosofisk undring og idealet om likeverdighet.

Et mulig mål vi kan knytte til filosofisk samtale i fengsel, sett fra Brunnes og Gronkes ståsted, er ønsket om å fremme det selvstendige individ. På slutten av sin artikkel tar de for seg en forenklet diskusjon om hvorvidt det er viljen eller fornuften som står bak gode og dårlige handlinger. De starter med Sokrates, Platon og Aristoteles, som i følge dem, hevdet at man får kjennskap til sannheten og det gode gjennom fornuften; gode og dårlige handlinger er derfor ikke forårsaket av god eller dårlig vilje, men av god eller dårlig innsikt. Med kristendommen endret dette seg, slik forfatterne ser det; det vesentlige var ikke lenger å få kjennskap til det gode, men å følge 'Guds vilje'. Idet man underkastet seg Gud, var det den med 'rent hjerte'

som var den rettskafne, og ikke den som handlet riktig. I følge Brune og Gronke videreførte filosofien og psykologien denne diskursen i den moderne tid: "the tendency has grown further to set everything on the card of influencing the will (power): Motivation, control of impulses, self-control, stabilisation of social bonds – these are today the main points of orientation for the psychological-pedagogical social work" (s 683).

På dette store spørsmålet som de kort har tegnet opp konturene av, altså om det er viljen eller fornuften som ligger bak gode eller dårlige handlinger, har Brune og Gronke ikke selv noe svar, men, sier de: "if we take the thought of the Enlightenment seriously, then, it appears to us as logically compelling to concede the primacy to the insights of reason in providing the orientation to human actions" (s 683). Slik Brune og Gronke ser det, forutsetter selvbestemmelse og autonomi en distanse til ytre direktiver, uavhengig av om det er Guds vilje eller 'ens egen natur', og viljen er derfor god bare når den er i samsvar med fornuften (her er de inspirert av Kant). Man kommer ikke unna at den menneskelige viljen ikke alltid, og kanskje også sjelden, følger den gode viljen, og her kan man, som forfatterne påpeker, få hjelp gjennom pedagogisk trening, psykologisk terapi og sanksjoner. Men uten innsikt i den gode viljen (som jeg forstår som innsikt i hva som er det rette og det fornuftige å gjøre), hevder de, vil disse tiltakene være 'of second choice'.

Spørsmålet 'Whether it is Reason or Will that makes for the good or right action?' må derfor stilles på en annen måte: "Under what conditions can a reasoned knowledge guide the will?". Forfatterens svar på dette spørsmålet, som de har kommet frem til gjennom sine erfaringer med seg selv og de innsatte, er følgende: "We believe that the strongest and the most enduring motivation for change of behavior stems from the insight that one has worked out for himself in dialogue with others" (s 684). I motsetning til 'annenhands' innsikter som man får ved 'hjelp' fra andre, som fra pedagogikken og psykologien, vil innsikter som man får gjennom egen tenkning erfares som personlige og ens egne. Filosofiske sannheter er med andre ord noe annet enn tillært kunnskap, som blant annet terapeutiske eller pedagogiske metoder og teknikker er. I følge Brune og Gronke kan vi ikke, når vi først har fått innsikter, bare riste dem av oss. De fører derimot til at vi kjenner på dissonanser og harmoni i livet vi lever, noe også Arendt er opptatt av i sin tenkning rundt indre dialoger som jeg skal komme tilbake til senere.

Nettopp her, i de personlige oppnådde innsiktene, finner vi, i følge Brune og Gronke, kimen til *hvordan* den 'sokratiske holdningen' lærer oss å tenke på bedre måter rundt vår

grunnleggende orientering i livet. Samtaler om vennskap, respekt, rettferdighet, frihet og mening, som ofte er tema i filosofiske samtaler, kan gi innsikter som vedrører om det er samsvar eller uoverensstemmelse mellom idealet om det gode liv og våre faktiske levemåter; altså om hvorvidt vi ledes av den gode viljen eller ikke i våre handlinger og valg. Deres poeng er at innsikter gjennom filosofisk tenkning kan skape bevissthet om hvordan vi bør leve: ”We want participants of dialogue in prisons to be self-defining persons who direct their actions in accordance with their insights. For enabling this, we think, the philosophical method of Socratic dialogue provides a suitable opportunity” (s 684).

6.3 Kristine Szifris – perspektivutvidelse gjennom utforskende spørsmål

Kristine Szifris, som er i ferd med å avslutte sin doktorgradsavhandling: *Exploring the Impact of Engaging Prisoners in Philosophical Education* ved Universitetet i Cambridge, skriver i artikkelen *Philosophy in Prisons: Opening Minds and Broadening Perspectives through philosophical dialogue*: “In this paper I discuss the role of philosophy in broadening perspectives of prisoners arguing that, by engaging participants in philosophical dialogue, prisoners are given the opportunity to explore their morals and opinions in a safe, non-adversarial environment” (Szifris 2016, s 33). Som Brune og Gronke, er Szifris inspirert av sokratiske dialoger, men hennes dialoger skiller seg fra de dialogene Brune og Gronke fører ved at Szifris starter med en introduksjon av et tema eller en filosof: ”A facilitator begins the session by presenting a stimulus which can be based around a particular topic (e.g. ‘just’, society, personal identity), a specific philosopher (e.g. Kant, Socrates, Descartes) or a school of philosophy (e.g. stoics, utilitarianism)” (s 33). Szifris er her opptatt av at de innsatte skal bli kjent med de store filosofene og deres filosofiske tenkning, og er slik i tråd med Lindseth. Den filosofiske kanon består av ulike filosofers bestrebelser på å svare på ulike spørsmål på forskjellige vis, og det å lære om deres ideer og hvilke problemstillinger de vekker, kan inspirere oss i vår egen tenkning.

Ved at Szifris har valgt å starte sine dialoger med å introdusere ulike filosofer eller filosofiske tema, inntar hun en filosofrolle hvor hun bestemmer dialogens tema, slik Feary også gjør. Szifris er imidlertid opptatt av at filosofiske tekster kan være livgivende for deltakernes egen tenkning, med tanke på at de klassiske filosofene har undersøkt de ’store spørsmål’ (sannhet, fornuft, moral og det gode liv), og hennes fagorientering står derfor langt fra Fearys

endingsprogram. Hun inviterer deltakerne til å filosofere rundt spørsmål og tema hun selv har valgt – i den forstand at filosofiske tekster tar for seg konkrete tema – men er ikke opptatt av å styre utfallet av de innsattes tenkning. Szifris er snarere opptatt av å synliggjøre forskjellene mellom terapeutiske og filosofiske dialoger, for å tydeliggjøre filosofiens eget fagfelt, muligheter og verdier.

I følge Szifris ligger hovedforskjellen mellom filosofi og terapi i fokuset i selve dialogen: ”Therapy often ‘entails the exploration and expression of painful material and disturbing emotion’. In contrast, philosophical discussions were abstract and centred around the ideas of a particular philosopher or philosophy”. Her fremhever Szifris at hennes deltakere forstod at hensikten med de sokratiske dialogene var ’å trene hjernen’, en holdning til den filosofiske dialogen som umiddelbart syns å plassere henne innenfor Brenifiers skole. I hennes videre refleksjoner rundt skillet mellom terapi og filosofi, beveger hun seg imidlertid tydelig på avstand til Brenifiers ensidig fokus på abstrakt og rent kognitiv tenkning. I terapi er hensikten, fortsetter Szifris: ”to address participants’ criminogenic needs by helping them to understand themselves and their personal relationships with others” (s 34). Slik er det i terapeutiske dialoger underforstått at hensikten med terapien er å redusere kriminogene faktorer, hvorpå utgangspunktet da er at de innsatte deltar fordi de trenger hjelp for sine kriminelle tendenser og antisosiale oppførsel. I filosofi, derimot, møtes deltakerne som mennesker, altså som: ”members of society ready and willing to discuss what that means to them. By starting from this different perspective, participants are able to reflect on themselves as ‘whole’ persons without needing to reflect directly or exclusively on their offending behaviour” (s 34-35). Szifris er ikke opptatt av å avdekke bakenforliggende meninger i deltakernes ideer og meninger, men ser filosofiske dialoger som en mulighet for innsatte til å engasjere seg i tema som er interessante for alle mennesker. Målet for de filosofiske dialogene i fengslet, er at de innsatte skal utvikle forståelse og kunnskap – som mennesker – samt gi dem et frirom fra å bli ’behandlet’ eller sett innenfor kategorien ’innsatt’.

Disse forskjellene mellom filosofi og terapi har vært av avgjørende betydning for Szifris og hennes forskning: ”I am arguing that philosophy could act *alongside* therapy”. Da Szifris startet sin forskning, var deltakerne i sokratiske dialog entydige på at den omfattende og langsiktige terapeutiske prosessen hadde stor innflytelse på deres liv. Men gjennom sin deltakelse i filosofiske dialoger, hvor det var fokus på det generelle snarere enn det personlige, fikk de mulighet til å tenke på en annen måte om verden, noe som i følge

deltakerne ”complemented the therapeutic process” (s 35). De innsatte fremhevet at de sokratiske dialogene gjorde dem mer fleksible i tenkemåter, de ’åpnet øynene’ og fikk dem til ’å tenke på en mer åpen måte’. Dette fordi det filosofiske perspektivet handler om å ’være åpen til sinns’, se på et argument fra flere sider, og prøve å se hva som er det beste utfallet; hvis det er et beste utfall. En innsatt fremhevet også at mens man i terapien er opptatt av å ’se hvordan du responderer på ting fra dag til dag’, blir man i filosofien oppfordret til å vurdere ”what about your philosophy of life has led you to behave in certain ways throughout your life?” (s 36). Man blir i filosofien oppmuntret til å reflektere over egen livsfilosofi og ikke på spesielle situasjoner. Selv om de innsatte også pekte på likheter mellom filosofiske og terapeutiske dialoger, så fremhevet de at perspektivet i de filosofiske dialogene – fokuset på det allmenne i stedet for det konkrete – gjorde at disse dialogene var annerledes enn de terapeutiske.

Målet for Szifris forskning på sokratiske dialoger i fengsel (som foregikk i HMP Grendon, Oxfordshire) var å undersøke hvilken rolle ’filosofisk utdanning’, som hun kaller det, ”might be able to play in the lives of prisoners and within a prison regime” (s 33). Hennes prosjekt er en del av et større forskningsprosjekt på filosofi i fengsel (Low Moss Prison (Glasgow), HMP High Down (Surrey), HMP Full Sutton (York)), og hennes data omfatter resultater fra Grendon og Full Sutton. Hun har spesielt forsket på effekter av filosofiske dialoger, noe som også gjør henne interessant i denne sammenheng. Noe av det Szifris har fremhevet i så måte, er at filosofiske dialoger har fått innsatte til å forstå komplekse saker og bli fortrolige med egne evner til å takle dem. Videre har filosofiske dialoger synliggjort at i det man reflekterer rundt et tema, er det mange alternativer snarere enn én løsning. Ved å utsette seg for ulike meninger, lærer deltakerne å vurdere forskjellige perspektiver: ”They recognised that the purpose of the dialogue was to ‘...try and build on other people’s arguments...instead of dismissing theirs, it’s about seeing what they’re saying and seeing if I can add to it” (s 35). Gjennom sin deltakelse i filosofiske dialoger har innsatte også blitt mer ’open minded’, som i følge Szifris her betyr ”a mindset where a person is able and willing to listen to new ideas, change their mind in light of new information and consider alternative ways of thinking” (s 37). Videre har hun funnet ut, at selv om det er likheter mellom terapi og filosofi, inviterer filosofi til å tenke på en annen måte. Man er i filosofien en person, heller enn en forbryter, og en kan utvikle hele personen, som en innsatt påpekte: ”with philosophy you can bring out your own ideas and then, through the group you can rework it, remodel it change it look at it

to get to somewhere so its your part in building that and I suppose its more empowering in that sense because you are doing it yourself” (s 37).

Slik Szifris ser det, gir filosofiske dialoger en mulighet til å reflektere over personlige handlinger – og deres konsekvenser og meninger – i en større kontekst av sosiale strukturer og moralske rammeverk. Innsatte kan slik utvikle en større forståelse av hvem de er og deres plass i verden. Derfor er filosofiske dialoger også relevante i kriminalomsorgens mål om at innsatte skal bli lovlydige borgere, som en av deltakerne i Szifris dialoger sa: ”[Philosophy is] looking at why I’m thinking the way I am and being able to realise that I am able to change me mind” (s 35). Som Szifris understreker, ligger filosofiens effekter her i selve det filosofiske perspektivet, og filosofiske dialoger må derfor foregå innenfor dette.

7. Å være filosof i et fengsel – noen selvkritiske bemerkninger rundt min rolle

Som jeg har nevnt tidligere, er jeg i min filosofiske praksis i fengslet inspirert av tradisjonen etter Achenbach, og jeg står derfor temmelig langt fra Feary i min holdning og tilnærming til filosofiske samtaler med innsatte. Jeg kan derimot kjenne meg igjen i Brunos og Gronkes tilnærming til filosofisk praksis, og synes at Szifris fremhever mange av de verdiene og sidene ved filosofi som jeg er opptatt av. Dette både med tanke på filosofiens evne til å se hele mennesket, samt de ulike effekter filosofisk tenkning kan føre til. Til tross for at jeg tar avstand til Fearys endringsorienterte holdning til filosofisk praksis, kommer jeg ikke unna at jeg som filosof i fengsel er ansatt i kriminalomsorgen og må forholde meg til kriminalomsorgens egne målsetninger. Parallelt med min rolle som filosof, hvor jeg i fengslet etterstreber et likeverdighetsideal mellom meg og mine samtalepartnere, står jeg også, som ansatt i kriminalomsorgen, i et maktforhold overfor de innsatte. Hverdagen som fengselsfilosof er derfor på flere måter sammensatt og innfløkt. Av denne grunn skal jeg først ta for meg noen kritiske bemerkninger til min egen rolle, før jeg går inn i mine egne refleksjoner rundt filosofiske samtaler – som sådan og i fengsel.

7.1 Mål og forventninger – fra kriminalomsorgen og innsatte

Formålet med å ansette en filosof er fra kriminalomsorgens side et ledd i tilbakeføringsarbeidet, og min filosofiske praksis er ett av flere tilbud innenfor det endringsarbeidet kriminalomsorgen bedriver. På den ene siden er straff frihetsberøvelse på grunn av lovbrudd som er gjort, mens hensikten med å straffe er å påvirke de innsatte til å bli lovlydige borgere. Tittelen på *Stortingsmelding nr. 37* er *Straff som virker – mindre kriminalitet – tryggere samfunn*, og her står det at virksomheten i kriminalomsorgen er bygget på fem pilarer: ”det som lovgiver har sagt er formålet med straffen, et humanistisk menneskesyn, prinsippet om rettsikkerhet og likebehandling, prinsippet om at en har gjort opp for seg når straffen er sonet og normalitetsprinsippet” (Det kongelige justis- og politidepartement 2007-2008, s 19). Under overskriften ’humanistisk menneskesyn’, står det at mennesket er unikt og ukrenkelig, og at den enkelte har rett til å ta egne valg og er ansvarlig for konsekvensene av dem. Den straffedømte skal være aktør i sitt eget liv, både under og etter soningen, og ikke et objekt for hva kriminalomsorgen eller andre etater tror og

mener er det beste for ham. Dette er momenter som er i samsvar med viktige filosofiske prinsipper i filosofisk praksis.

Men samtidig fremheves det også at kravene til kriminalomsorgen blir skjerpet for at det skal drives et bedre og mer aktivt arbeid for å motivere og ansvarliggjøre domfelte (s 20). I tillegg til å ivareta innsattes selvstyre, må kriminalomsorgen også forholde seg til formålet med straffen, som i følge samme stortingsmelding kan deles inn i tre hovedgrupper:

Tiltak som skal virke individualpreventivt, er å hindre nye lovbrudd med frihetsberøvelse (inkapasitering), avskrekkende tiltak og forbedrende tiltak. Gjennom avskrekkende tiltak skal straffen også virke allmennpreventivt, og på lengre sikt skal dette være holdningsskapende i samfunnet. Opprettholdelse av den "sosiale ro" er også et formål ved straffen (s 19).

På den ene siden skal innsatte betraktes som aktører i egne liv, og på den andre siden skal de påvirkes til å bli slik samfunnet ønsker. Det at jeg befinner meg innenfor dette spenningsfeltet mellom individets frihet og samfunnets krav, kommer jeg ikke unna. På en måte kan vi si at vi alle som samfunnsmedlemmer må forholde oss til samfunnets lover og normer, og det å skulle forvente noe annet av innsatte, ville vært å undervurdere dem som mennesker. Det å være aktør i eget liv, betyr ikke at man kan ta valg som skader andre eller samfunnet, men beror på et ansvar og en frihet den enkelte må forvalte som samfunnsborger og etisk subjekt. Men samtidig befinner innsatte seg i et system hvor de umiddelbart blir ansett som mennesker som må endres. Kriminologen Thomas Ugelvik hevder, inspirert av Foucault, at det å bli satt i fengsel, innebærer en rekke utfordringer på subjektets nivå. De innsatte må, sier han: "finne seg i å bli plassert under administrasjon der målet er å lære dem å styre og forvalte seg selv ved hjelp av teknikker for produksjon av ansvarlige subjekter. Individet skal komme til å se seg selv som risikosubjekt, og lære seg å handle overfor seg selv deretter." (Ugelvik 2011, s 110). Det å være et individ i verden, både som samfunnsmedlem og etisk aktør, berører i seg selv viktige og sentrale tema og problemstillinger innenfor filosofien. Som fengselsfilosof er jeg satt i et umiddelbart forhold til de problemstillinger som berører spenningsfeltet mellom individets frihet og samfunnets krav.

Det at Kriminalomsorgen region vest valgte å ansette en filosof som ett av flere ledd i sitt endringsarbeid, synliggjør at de anser refleksjoner rundt ansvar og frihet som vesentlige, samt at de har interesse for filosofisk tenkning og filosofiske spørsmål. Som Levi og Knox har vist,

kan filosofen ha en viktig rolle innenfor ulike systemer (rehabiliteringsprosesser), og i likhet med de prosjektene de har omtalt, er det flere faggrupper involvert i den fengselsverden jeg befinner meg i. Alle representerer ulike ledd i kriminalomsorgens målsetning om at straffen skal gi mindre kriminalitet og et tryggere samfunn, og de enkelte faggruppene nærmer seg denne oppgaven på forskjellig vis. Bredden i aktiviteter og tilbud i norske fengsler skal dekke ulike behov, interesser og rettigheter, både fra innsattes og samfunnets side. Alle fengsler skal legge til rette for helsetilbud, arbeid og velferdstjenester (NAV), skole og arbeidsdrift. De fleste fengsler har bibliotek, prest og kulturtilbud, og mange fengsler har programmer med fokus på rusmestring, sinnemestring og andre tema. Ingen andre norske fengsler har fast ansatt filosof, men noen fengsler har filosofigrupper i ulike former. Selv om jeg er ansatt av kriminalomsorgen som et ledd i etatens endringsarbeid, er min oppgave som filosof å samtale med innsatte på filosofiske premisser, hvor det er deres refleksjoner, spørsmål og undringer som setter dagsorden for samtaler. Jeg har ikke som Feary designet programmer med endring som hovedmål, og har heller ikke møtt denne forventningen fra kriminalomsorgen. I Bjørgvin fengsel er mine nærmeste kollegaer en kunstner, en forfatter og en musikkterapeut, og våre faggrupper blir ofte sett i sammenheng med kulturtilbud i fengsler. I *Stortingsmelding nr. 37* knyttes disse til tilbakeføringsarbeidet av innsatte på følgende måte:

Gjennom kultur endres selvforståelse og selvrefleksjon. Kultur er en relasjonell og interaktiv prosess, som innebærer å skape mening, kommunisere med hverandre og organisere det sosiale livet.

Kulturaktiviteter kan utløse allmennmenneskelige og allmenndannende sider som bidrar til økt livsmestring (Det kongelige justis- og politidepartement 2007-2008, s 114).

Selvforståelse og selvrefleksjon er viktige sider ved både kunst og filosofi, på samme måte som forholdet til det allmennmenneskelige og det allmenndannende kan hevdes å knytte fagene sammen. I følge Lars Fr. Svendsen oppstår filosofien: ”på grunn av vårt forhold til omverdenen, andre mennesker, og ikke minst oss selv” (2010, s 31). Slik sett er filosofi relevant i fengselsammenheng, i den forstand at filosofi i seg selv – og det å tenke over tingene – angår de innsatte. Innsatte i fengsel er på mange måter i et *eksistensielt vakuum*, som Levi sier det (2010, s 608), eller ved et ’filosofisk veikryss’, som jeg vil kalle det, med tanke på at det å bli satt i fengsel ofte fører til tanker rundt hvem man er og hvordan man har levd. Filosofiske samtaler kan her forstås som et samtalerom hvor de innsatte får mulighet til å gå i dialog med de tankene som allerede er der, samtidig som det også er en arena hvor de

kan bli utfordret til å reflektere rundt seg selv, sitt forhold til verden og andre mennesker på en åpen og kritisk måte.

På den ene siden kan både filosofi og kunst bidra til at innsatte mestrer ting på bedre måter, som er et viktig aspekt ved våre fag i fengselssammenheng, men som tidligere kunstner ved Bjørgvin fengsel, Vigdis Hareide, har fremhevet, så er kunst som fag mye mer en mestring: ”For meg handler kunst om å leve med spørsmål og svar og ut fra det utvikle ferdigheter, leve med en drivkraft bestående av tro og tvil, ros og kritikk, ta reflekterte valg, stå for valget, gjennomføre det, for så å gå videre” (2016, s 77). Både kunst-og filosofifaget utfordrer den enkelte til å bli bevisst flere perspektiver og sider ved en sak, og i filosofien vil dette kunne bringe oss nærmere de grunnleggende verdiene vi besitter. Begge fagene handler om ulike måter å være vurderende og prøvende på (tenkende og lyttende, betraktende og tilstedeværende) og her henger sanseopplevelser og tenkning sammen. Assisterende regionsdirektør ved Kriminalomsorgen region vest, Leif Waage, som er en drivkraft bak kunst og filosofi i fengsel, har uttalt i flere anledninger at ”estetikk er kunnskap gjennom sansene”, og her vil jeg legge til at filosofi gir *dybdesyn gjennom tankene*. Kort sagt kan filosofi og kunst i fengselssammenheng forstås som faggrupper som er opptatt av (ånds)dannelse og refleksjon, ved at de tilfører fengslet aktiviteter som er opptatt av det tenkende, utforskende og selvstendige mennesket.

7.2 Angående metoddebatten i filosofisk praksis

I forhold til den interne debatten i filosofisk praksis, om filosofiske samtaler skal være problemorienterte, eller om man skal unngå dette for å holde fast ved den åpne undringen, er min erfaring fra fengslet at innsatte som oftest oppsøker filosofiske samtaler for å tenke høyt rundt konkrete problemer og saker de står i. Samtalene kan likevel ofte skifte retning og tema underveis. Noen har fremhevet at de kom til filosofiske samtaler nettopp fordi de hadde hørt at de ikke måtte snakke om en bestemt ting (som et bestemt problem eller en konkret plan), siden man kan komme til samtaler uten å på forhånd vite hva man skal snakke om. Men i de tilfellene hvor konkrete problemer har vært årsaken til, eller den utløsende faktor til at innsatte har oppsøkt meg, har jeg ikke fulgt metodiske trinn, slik Marinoff gjør. Jeg er heller ikke opptatt av at de innsatte skal formulere et spørsmål i begynnelsen av samtalen, for deretter, som Brenifier, avdekke bakenforliggende meninger og ideer på konfronterende vis.

Slik jeg ser det, har både Marinoff og Brenifier et for snevert bilde av filosofisk praksis. På en annen side, har jeg erfart at også samtaler som tar utgangspunkt i konkrete problemstillinger og utfordringer, kan oppnå den type åpenhet tradisjonen etter Achenbach fremhever som vesentlig ved den filosofiske samtalen. Det er et viktig poeng for meg at konkrete problemstillinger og tema *ikke* må forstås som ødeleggende for den filosoferende akt, som det har blitt påstått i den interne metoddebatten. Kort sagt, det er ikke temaene eller problemstillingene – *hva* det snakkes om – som er avgjørende for samtalens karakter, men *hvordan* man møter sine samtalepartnere og temaene som legges på bordet.

Til tross for at jeg etterstreber en åpen holdning, har jeg i flere sammenhenger under samtaler i fengsel, erfart at det har vært utfordrende å holde fast på de filosofiske og åpne spørsmålene. Dette er særlig utfordrende når jeg opplever å selv sitte med 'svar', eller når jeg har hatt et sterkt ønske om at personen jeg snakker med skal gjøre de grep som er nødvendige for å få et godt liv. Samtidig kan det også være vanskelig å holde på de åpne filosofiske spørsmålene, fordi samtalen finner sted innenfor et system hvor det hele tiden er fokus på endring og påvirkning. Både kriminalomsorgen og de innsatte har forventninger om å oppleve det vi kan kalle bieffekter ved de filosofiske samtalen, dvs. å oppleve å se saker fra flere perspektiver, erfare nye innsikter, og bli i stand til å gjøre konkrete valg som leder dem mot et lovlydig liv.

Det at filosofiske samtaler kan ha slike effekter som er nevnt ovenfor, har innsatte jeg har snakket med påpekt, som blant annet L 101 som jeg nevnte innledningsvis: "Ellers trur eg at eg lærte meg til å tenkje saktare, grunne meir over det andre seier, ikkje minst på grunn av møta med fengselsfilosofen. Eg lærte iallfall eit stykke på veg å stille spørsmål ved oppfatningar eg har, både om saker og menneske" (2007, s 31). I sin forskning, konkluderte Szifris med at filosofiske samtaler "allows the individual to see themselves, and their place in the world, from a different perspective" (2016, s 33), noe som i følge Szifris kommer av at det filosofiske perspektivet handler om å 'være åpen til sinns' og 'se på et argument fra flere sider'. Knox og Levi har også fremhevet flere av de samme effektene, samt at filosofiske samtaler åpner for noe som befinner seg utenfor det terapeutiske språket. Helskog, har, i likhet med Brune og Gronke, vært opptatt av de tradisjonelle filosofiske begrepene innsikt, visdom og dannelselse, og har på bakgrunn av sine funn i sin forskning på filosofiske dialoger, konkludert at: "Jeg mener derfor å kunne svare et forsiktig 'ja' på spørsmålet om filosofiske dialoger kan bidra til danning i retning av visdom" (Helskog 2012, s 58).

Basert på den forskningen som er gjort og de erfaringene ulike filosofiske praktikere har gjort seg (Brune og Gronke (2010), Szifris (2016), Knox (2015a), Levi (2010, 2011 og 2012), Helskog (2012)), vil jeg hevde at filosofiske samtaler fører til endringer og utvikling hos innsatte, og at både kriminalomsorgen og de innsatte derfor har adekvate forventninger. Med tanke på at mange innsatte ønsker å komme seg ut av kriminelle liv, at noen ønsker klarhet i spørsmål som uroer dem, samt at mange ønsker å finne sin egen stemme i en forvirrende eller kaotisk verden, er det forståelig at de innsatte forventer at kriminalomsorgens tilbud kan tilføre dem noe konkret. Ikke minst forventer kriminalomsorgen selv at filosofiske samtaler skal hjelpe innsatte på dette feltet. Samtidig tror jeg det er viktig å være tydelig på at filosofiske samtaler ikke kan garantere dette; dette er mulige (bi)effekter. Som sagt tidligere, hvis mål utenfor den filosofiske tenkningen selv blir samtalens hovedfokus, kan det stenge for den frie og åpne tenkningen som skal utspille seg på filosofiens premisser.

7.3 Om å komme i dialog med de innsatte

Når det gjelder min oppgave – å komme i dialog med potensielle gjester (altså de innsatte), kan jeg i noen tilfeller kjenne meg igjen i den kritikken Hansen rettet mot Oslo-skolen (2008, s 166-172). Som Hansen peker på, så kan filosofiske praktikere komme i konflikter med sine filosofiske idealer i jakten på det han kaller 'levebrød', og i mitt tilfelle, kan dette skje når jeg innretter min filosofiske praksis i tråd med kriminalomsorgens og innsattes forventninger til de filosofiske samtalerne. I mine henvendelser til de innsatte, og til fengslet som system, snakker jeg av og til om filosofisk praksis på den samme problemorienterte måten som jeg her har vært kritisk til. Blant annet kan det som er skrevet om filosofiske samtaler i *Stortingsmelding nr.37*, som er hentet fra informasjon jeg har gitt ansatte og innsatte, være et eksempel på dette. Det første som står, er hentet fra et skriv hvor jeg hovedsakelig har spilt på et 'filosofisk språk': "I den filosofiske samtalen utforskes nye måter å forstå virkeligheten på, og bevisstgjøre seg sine meninger, verdier og valgmuligheter. Samtalerne legger vekt på erkjennelse og selvinnsett". Neste bolk er hentet fra et informasjonsskriv til innsatte, og mer dominert av det vi kan kalle et 'fengselspråk': "Filosofen er en samtalepartner du kan oppsøke om du trenger noen å snakke med om ting som er vanskelig og forvirrende. Om du har rusproblemer eller ønsker et nytt innhold i hverdagen når du kommer ut, er filosofen en god veileder" (Det kongelige justis- og politidepartement 2007-2008, s 118). Begge tekstene

kan sies å være problemorienterte, selv om de, fra mitt ståsted, har til hensikt å invitere innsatte til refleksjoner rundt sine tema. Jeg har også i flere anledninger snakket om det å filosofere i seg selv, som det å undre seg og reflektere rundt ulike tema, samt skrevet mer åpne invitasjoner som 'hos filosofen kan du snakke om det du har på hjertet'.

For meg har det vært utfordrende å finne et 'informasjonsspråk' som synliggjør hva som gjør filosofi og filosofisk samtale relevant og interessant for innsatte og deres behov, og samtidig ivareta det jeg mener filosofisk praksis er og bør være. Skriv som er mer 'filosofisk' forankret, kan gjøre meg utilgjengelig for de innsatte, mens skriv som er orientert mot de innsattes verden og kriminalomsorgens forventninger, kan gjøre mitt faglige ståsted uklart. Som flere har påpekt (Knox (2015a), Levi (2010, 2011 og 2012), Szifris (2016), Feary (1997) og Brune og Gronke (2010) kan filosofiske samtaler være både nyttige og verdifulle for mange, og også terapeutiske i filosofisk forstand, men samtidig står man i fare for å fjerne seg fra filosofiens verdier hvis man blir nytte- og målorientert. På sin side er filosofi noe abstrakt og fjernt for mange – både for innsatte og ansatte – og det kreves derfor av meg at jeg finner et språk som kommuniserer på en 'treffende' og informativ måte til de jeg henvender meg til. Jeg synes som sagt at dette har vært utfordrende, og jeg jobber stadig med å finne det språket som ivaretar begge sider. Kristof van Rossem, som selv har hatt den samme utfordringen i et Belgisk fengsel, sier at vi som filosofer må bruke et språk som er 'deres', altså de innsattes og fengslets, ikke en sjargong. Selv endret han selve tittelen på 'sokratisk dialog' til: 'a talk about what is really important' (Epost 05.02.2017), nettopp for å bruke et språk de innsatte kunne relatere seg til (Rossem 2007, s 48-50).

7.4 Flersidige motiver og gjensidig tillit

Det er også andre aspekter som gjør min rolle utfordrende, med tanke på institusjonen jeg er en del av og at det er innsatte som er mine gjester. Sett i forhold til idealet om likeverd, kan det være problematisk at fengselsfilosofen befinner seg i det systemet de innsatte må manøvrere seg innenfor for å oppnå mest mulig av den frihet enhver som er underlagt frihetsberøvelse vil søke. Noen vil derfor oppsøke meg for å fremstå i bedre lys i forhold til systemet, og ikke fordi de er interesserte i den filosofiske samtalen i seg selv. Noen oppsøker filosofiske samtaler fordi andre innsatte har fortalt at deres filosofiske samtaler har vært verdifulle for dem, uten at de som har latt seg påvirke av andre nødvendigvis har funnet

samtalene verdifulle selv, eller faktisk ønsket å gå inn i en åpen refleksjon. Noen trenger rett og slett bare å ha noe å gjøre på, uten at deres tilstedeværelse på mitt kontor betyr at de ønsker å gå inn i filosofiske prosesser, eller de trenger å komme i kontakt med en som møter dem 'menneske til menneske', som i seg selv er en verdi, uavhengig av hva samtalen handler om. De har hørt at jeg er hyggelig og hjelpsom, eller trenger å snakke med 'et fornuftig menneske', som mange sier.

I tillegg til at endring av innsattes væremåter er en del av kriminalomsorgens overordnede mål, noe som er et utfordrende aspekt i seg selv å forholde seg til for meg som filosof, så er også min taushetsplikt underlagt lojalitet til systemet og jeg må derfor melde fra om lovbrudd eller regelbrudd, hvis innsatte skulle fortelle meg om noe slikt. Man kan derfor anta at noen innsatte vil vegre seg for å snakke med meg, eller ikke åpne seg for den frie refleksjonen som jeg etterstreber i filosofiske samtaler. Dette er imidlertid et tema jeg snakker åpent med de innsatte om, og jeg er også tydelig på at jeg ikke ønsker å bli fortalt ting jeg ikke skal høre. Hvis det er sider ved deres tema vi reflekterer rundt, hvor de er usikre på om de kan fortelle meg om dette, så er det også slik at mange tema kan legges frem på en generell måte. Dette har jeg snakket med flere av mine samtalepartnere om, og jeg har da fokusert på hvordan man kan få frem kjernen i en hendelse uten å måtte fortelle om den konkrete hendelsen i seg selv. En slik vekselvirkning mellom det konkrete og det generelle, som de innsatte da blir oppfordret til å forholde seg til, kjennetegner selve dynamikken i den filosofiske prosessen, slik også Knox er inne på i sin refleksjon rundt den reflekterende prosessen, som hun beskriver som en dialektisk dans mellom det konkrete og det abstrakte, mellom det partikulære og universelle og mellom det individuelle og kollektive (2015b, s 66). Det å fortelle om noe i generelle termer, er derfor i seg selv ikke hemmende for en åpen filosofisk prosess.

Til tross for min plass i systemet, betrakter mange innsatte filosofiske samtaler som en pause fra fengselshverdagen, noe som også gjelder skole, kunst, musikk og andre aktiviteter. De fleste innsatte opererer med et skille mellom ansatte som går med uniform og ansatte som går i vanlige klær. De forbinder fengselsbetjenter med kontrollrutiner, rapporter og vakthold, fordi det er fengselsbetjentene som kroppsvisiterer dem, tar urinprøver og avdekker regelbrudd. Mange innsatte har nære og gode relasjoner til fengselsbetjenter, men likevel er det et skille mellom sivilt kledde ansatte og fengselsbetjenter på grunn av arbeidsoppgavene. I en samtale jeg hadde med to innsatte om dette temaet, sa de at de i filosofigrupper og i filosofiske samtaler ikke var redd for å miste 'to tredjedeler', noe de alltid var overfor

betjenter (To tredjedeler er den vanlige betegnelsen på løslatelse på prøve, som alle innsatte kan søke om etter de har sonet to tredjedeler av dommen). De sa at de ikke tenker på søknader, avslag og soningsmuligheter i sine 'frirom', mens tanker rundt dette alltid var til stede i samspillet med betjenter på grunn av jobben de har. I denne samtalen vektla de to innsatte at betjentene heller ikke har sagt at de får snakke fritt, mens jeg (filosofen) har fremlagt dette som viktig og vesentlig i de filosofiske samtaler. Det at jeg har sagt at de kan snakke fritt og personlig gjør at de våger å gjøre det. Flere innsatte har også fremhevet at de i filosofiske samtaler har kunnet snakke om sine spørsmål og problemstillinger på en annen måte enn hos andre hjelpere, noe som har vært verdifullt for dem. Her peker de på at filosofiske samtaler er et annerledes tilbud, slik også Levi, Knox og Szifris har fremhevet, som i seg selv er et mål for å ivareta filosofiens egenart, og ikke en kritikk av andre tilbud.

Filosofiske samtaler i fengsel åpner for mange muligheter, men jeg må også være bevisst på det spenningsforholdet jeg står i mellom innsattes interesser og kriminalomsorgens målsetninger. Man kan spørre om filosofen, i den grad hun/han står i kriminalomsorgens tjeneste, mister tilgangen til det åpne tenkerommet som er selve forutsetningen for filosofisk tenkning? Denne utfordringen vil imidlertid mange profesjonelle filosofer også måtte forholde seg til, noe som også ble tatt opp under konferansen 'Trenger samfunnet filosofi?' ved NTNU i Trondheim 25. november 2016. I innlegget 'Hva legitimerer filosofi i Norge' snakket den norske filosofen Espen Gamlund om at filosofer er ansatte av staten, og derfor må legitimere sin virksomhet gjennom å gjøre filosofi relevant for samfunnet. I sin artikkel *Hva legitimerer filosofi i Norge?*, som omhandler samme tema, påpeker Gamlund at det stilles andre krav til en universitetsansatt filosof i dag enn for bare noen tiår tilbake:

I forbindelse med at humanistisk forskning for tiden gjennomgår en større evaluering (HUMEVAL), har fagmiljøene blitt bedt om å vise forskningens impact. På standardiserte skjemaer har fagene rapportert eksempler på forskning som har hatt dokumenterbar samfunnsrelevans og ført til endringer i samfunnet. Det er ingen lett bestilling. For vår del betyr dette at vi skal vise på hvilken måte filosofi har innflytelse på samfunnet. Hva slags påvirkning kan filosofi ha på folk i samfunnet? Hvilken effekt kan filosofi ha på politiske beslutninger? (2017, s 8).

Enhver filosof må med andre ord forholde seg til bestemte rammebetingelser i sin filosofiske tenkning – og uten å ta lett på viktige spørsmål som er knyttet til kravet om at forskning skal være nyttig på en målbar måte, og de problemstillinger akademiske filosofer møter i denne

sammenheng – vil jeg mene, at det som er interessant, filosofisk sett, er hvordan man forholder seg til saken og hvordan man filosoferer innenfor disse rammene.

7.5 Refleksjoner rundt min egen holdning og mine fremgangsmåter i filosofisk praksis

Debattene og diskusjonene innad i filosofisk praksis-feltet har gjort det klart for meg at det er viktig å avklare hvilken holdning man har til filosofisk samtale, samt hvilke begreper som ligger til grunn for egen praksis, og det er dette jeg nå skal begi meg ut på. Idet man nærmer seg filosofisk praksis fra et bestemt perspektiv, forholder seg til konkrete retningslinjer og rammer og møter gjesten på en bestemt måte, har man implisitt tatt stilling til overordnede mål for samtale og inntatt en konkret holdning til samtalen, saken, gjesten og seg selv. Å være seg bevisst at man følger konkrete mål og veier i filosofisk praksis, er ikke ensbetydende med at man styrer samtalen. Tvert imot handler det om å være bevisst på hvilket 'samtalerom' man inviterer gjesten til å delta i. Med utgangspunkt i mine samtaleerfaringer, er mitt prosjekt her å klargjøre hvilke holdninger og perspektiver jeg støtter meg til i mine samtaler med de innsatte, samt å redegjøre for hvorfor jeg har valgt å videreføre eller ta avstand fra begreper og teorier innenfor den etter hvert vidtfavnende litteraturen som finnes om filosofisk praksis og filosofiske samtaler. Min målsetning er på den ene siden å fremheve hva jeg anser som vesentlig og karakteristisk ved mitt fag og min praksis, og på en annen side, å synliggjøre hva filosofien kan tilføre innsatte og kriminalomsorgen. Slik jeg ser det vil det første kunne gi svaret på det siste.

For meg handler filosofi om å stille spørsmål og gi begrunnelser for sine svar, men også om å stoppe opp og reflektere over nye spørsmål som dukker opp. For å gjøre dette, er det viktig å skape et åpent, utforskende og kritisk tenkerom hvor saken kan bli belyst fra flere perspektiver. Med et åpent, utforskende og kritisk tenkerom mener jeg den type tenkning hvor man lar refleksjonene i seg selv lede veien, inspirert av et ønske om å få belyst saken fra flere sider og ståsted; altså ved å granske, undersøke og skjelne, som Svare påpekte var den opprinnelige betydning til begrepet kritikk (*krinein*) å skille. For det første handler det om kaos, for det andre om å skille ting fra hverandre, for det tredje om å artikulere det som kommer til orde, for det fjerde om å la ulike livsuttrykk og spørsmål finne sin vei, og fra en femte side handler det både om tålmodighet og mot.

I det filosofiske samtalerommet er det med andre ord viktig å la seg både forundre og forvirre, samt å ta seg tid til å tenke gjennom både det som ikke gir umiddelbare svar og det som synes å være opplagte svar. Som Brune og Gronke og Szifris har snakket om, kan filosofisk samtale gi dypere forståelse og innsikt i det man snakker om, men slik jeg ser det, er det også viktig at slike samtaler kan utfordre våre sannheter og oppfatninger, og slik gi samtalepartnerne et mer aktivt, personlig og bevisst forhold til dem. Her handler det om å stille spørsmål ved det opplagte og selvfølgelige, og ta seg tid til å tenke gjennom ulike perspektiver og spørsmål som det selvfølgelige tilslører. For det tredje, er det et viktig mål for filosofiske samtaler å gi gjesten rom til å fortelle sin historie og formidle sin forståelse av den, både for å bli hørt og kunne høre seg selv. I denne forståelsen av filosofisk samtale, er det viktig at både filosofen og gjesten lar seg berøre og at begge er tilstedeværende overfor saken og hverandre. Et siste vesentlig aspekt ved filosofiske samtaler, slik jeg har erfart dem i fengslet, er etisk og eksistensiell bevissthet, som, jeg vil hevde, er en verdi ved samtaleformen selv.

Fra et metodisk ståsted, er det viktig for meg at den filosofiske samtalen gjøres i tråd med 'dialogiske metoder' slik Lindseth skisserer, men da med et selvkritisk blikk på hva dette dialogiske er, og om man selv er dialogisk. Min hovedtese her er at det ikke er på forhånd skisserte 'oppskrifter' for filosofiske samtaler som i seg selv utgjør selve *det filosofiske* ved samtalene, slike 'oppskrifter' er heller rammer for hvordan en kan la undersøkelser finne sted. Det er med andre ord ikke filosofens 'verktøykasse' som utgjør selve 'det filosofiske' ved samtalen, uten at dette betyr at filosofen skal gi avkall på sine egne filosofiske grep og ferdigheter. Det er den måten partene deltar i et felles tenkerom på, som påvirker hvordan det jeg har valgt å kalle *filosofiske elementer* slippes til. Bildet Achenbach tegner av de to båtførerne (kapteinen og losen) som studerer kartet mens de stiller spørsmål ved både det teknologiske utstyret og naturen som omgir båtens reise, fremstiller et samspill og en felles undersøkelse mellom gjest og filosof som skiller seg fra Marinoffs modell hvor filosofen ses som en hjelper for en trengende klient. Brenifier på sin side, forstår filosofen som en hjelper, slik Marinoff gjør, men da til å styre gjesten mot bakenforliggende 'sannheter' i hans/hennes hypoteser og påstander. Alle kan sies å fremstille en metode i filosofisk praksis, men hvorvidt de ulike modellene bidrar til filosofiske samtaler eller ikke og hvilken type filosofiske samtaler de fremmer, må, slik jeg ser det, besvares gjennom erfaringene som utspiller seg.

Enhver filosofisk samtale er unik, og heller enn å fokusere på en metode i betydningen (normativ) 'oppskrift' på hvordan – og i hvilken rekkefølge – ting skal gjøres, vil jeg hevde at

det er i selve *samtalerommet* vi må se etter karakteristiske trekk ved samtaleformen. Det er hva som foregår her som kan karakteriseres som filosofisk eller ikke-filosofisk, da konkrete samtalemodeller eller tematikker ikke kan være filosofiske i seg selv; de blir filosofiske ved at man forholder seg filosofisk til dem. For å si det med Lindseth:

The problems that are talked through are not philosophical relevant or philosophical irrelevant. The questions and problems are not in themselves philosophical or not philosophical. Rather I have to prove myself to be a philosopher by dealing with them in a philosophical way (Lindseth 2002, s 20).

Det å filosofere handler om en egen måte å tenke rundt et tema på, og det er derfor selve tenkemåten som bestemmer samtaleformen, og ikke temaet.

Når det er sagt, foregår samtaler sjelden på samme måte, siden temaer som ligner hverandre har mange forskjellige innganger og innfallsvinkler, og erkjennelser kommer til på helt forskjellig vis. Mange filosofiske samtaler har det til felles at de berører allmenne tema og problemstillinger som angår individet i egenskap av å være menneske, men når refleksjoner blir knyttet til individuelle erfaringer og fortolkninger, utvides og innsnevres den enkeltes perspektiver i personlig tempo og på unike måter. Det er ikke gitt at samme spørsmål leder til like refleksjoner. Det er heller ikke nødvendigvis slik at lignende refleksjoner fører til de samme erkjennelsene. Litteratur som omhandler 'monologiske metoder' eller fremstiller filosofen som styrende for hvordan filosofiske samtaler skal foregå, fjerner seg, slik jeg ser det, fra selve det fenomenet den prøver å beskrive. Fremstillinger av trinnvise metodiske skritt blir rent tekniske beskrivelser som ikke står i forhold til de faktiske tankeprosessene. Gitt at det ikke lar seg gjøre å på forhånd forutsi spørsmål, refleksjoner, fortolkninger og undringer som kan dukke opp, ville det være rart om man i forkant av samtalene kunne forutsi veien til disse.

Noe som har blitt viktig for meg, og som jeg synes har blitt lite omtalt i den foreliggende litteraturen på feltet, er at på samme måte som filosofen må åpne seg for gjesten og dennes tema, må gjesten også åpne seg for saken og filosofen. Filosofen og gjesten må begge *i fellesskap* etterleve den samme kritiske, nysgjerrige og rause åpenheten som løfter blikkene og tankene mot undring og ikke-viten. Jeg mener at den nødvendige – og gjensidige – åpenheten som er vesentlig for filosofisk samtale, handler om *hvordan* man engasjerer seg i

saken og den andre, og gjelder både for filosofen og gjesten. Skjervheim sier i *Deltakar og tilskodar*:

Sokrates, Platon sitt talerøyr, objektiverte ikkje sine medmenneske, han handsama *ikkje* det dei sa som fakta. Det vil seia, han *kunne* nok den kunsten òg, men det var ikkje hans mest typiske innstilling. Det han i hovudsak dreiv med, var å diskutera med andre; han let seg engasjera i deira problem (2002a [1952], s 27).

Både gjesten og filosofen må engasjere seg i problemet eller saken på en slik måte at samtalerommet som oppstår ikke låser seg i fordommer og det vi med Skjervheim kan kalle objektivierende holdninger, men blir et sted hvor man inntar en dialog med både seg selv, den andre og saken. Selv om filosofen anvender filosofiske metoder og tilnærminger, og møter gjesten med en åpen holdning, vil det ikke utspille seg en filosofisk samtale dersom gjesten ikke deltar på de samme premissene. På samme måte vil ikke gjestens deltakelse være tilstrekkelig, dersom filosofen forblir i et forhåndsbestemt spor som vinkler alle refleksjoner i forhold til en fastsatt målsetning. Selve samspillet er med andre ord vesentlig. Selv om det er filosofens ansvar å hjelpe gjesten til å tenke filosofisk – da filosofen tross alt er eksperten på dette – så kan en felles filosofisk refleksjon kun oppnås ved en gjensidig dialogisk deltakelse, da dette må sies å være en forutsetning for at det faktisk tenkes (nytt) rundt det temaet som legges frem. Det er derfor helt nødvendig at denne typen samtaler finner sted frivillig; ingen kan tvinges til å reflektere nysgjerrig og undrende. Det er også nødvendig at deltakerne får bestemme både målet og veien, da det er den filosofiske undersøkelsestrangen og det filosofiske møtet som må anses som drivkraften i filosofisk praksis.

7.6 Noen utfordringer knyttet til det å skrive om egen praksis

Slik jeg ser det, er det som sagt først i etterkant av en filosofisk samtale, at man kan peke på det som førte til det ene eller det andre resultatet. I den pågående samtalen er man opptatt av hva man snakker om, og ikke hvordan man gjør det. Det er derfor vanskelig å skrive om egen praksis, da man ikke alltid har satt ord på hva som foregår mens man samtaler, spesielt i en praksis som utspiller seg gjennom åpen refleksjon. Det jeg har valgt å gjøre, er å se den filosofiske samtalen som en 'sak' jeg skal lære mer om, hvor jeg har nærmet meg saken, altså mine erfaringer med filosofiske samtaler, ved å reflektere rundt både mitt og gjestens ståsted og innspill under samtalene og samspill og utfordringer underveis, og spesielt dvelt ved de

erfaringene som enten støtter opp om, eller avviker fra de teorier og antagelser jeg hadde om filosofisk praksis.

Noen ganger har 'avvik' fra mine eller de innsattes forventninger skapt de betydningsfulle refleksjonene, mens andre ganger har det vært spørsmål og innspill som har gjort samtalen merkbare. Samtalene har foregått på forskjellig vis, og jeg har erfart noen som gode, noen som dårlige og andre som meningsfulle eller overfladiske. Mine ulike bedømmelser av samtalen, har i seg selv gjort meg oppmerksom på viktigheten av å være bevisst hva jeg ønsker med filosofisk samtale. Det er nemlig vanskelig å si noe om hva som er bra eller dårlig, meningsfullt eller overfladisk, filosofisk eller ikke-filosofisk, hvis jeg ikke har konkrete kriterier å se mine erfaringer opp mot. Det å prøve å bli oppmerksom på hva som gjør en filosofisk samtale meningsfull og vellykket, filosofisk sett, er imidlertid ikke det samme som å definere en mal for alle samtalen, slik Marinoff, Feary og Brenifier gjør. Mitt prosjekt er å lære mer om den åpenheten og det samspillet som jeg anser som nødvendig for at filosofisk tenkning skal kunne utspille seg. Gjennom å dvele ved ulike samtaler som har vært 'vellykkede' eller 'mislykkede', ønsker jeg å forstå mer av hva som skaper åpne refleksjoner og hva som lukker for det. Her har selve relasjonen mellom meg og de innsatte blitt viktig, og jeg har blitt opptatt av å finne ut hvorfor. Jeg har forsøkt å komme forbi de fordommene Achenbach og Hansen kan kritiseres for å ha stoppet opp ved, med tanke på deres idealer om hva som skaper åpne dialoger og det dialogiske i seg selv. Ut fra mine erfaringer, har jeg lært at den type åpenhet og holdning som jeg etterstreber (som står i samsvar med Lindseths begrep om 'dialogisk metode'), kan forekomme når vi i samtalen tenker rundt et konkret problem, og være fraværende når samtalen starter 'i det åpne'. Jeg er derfor ikke enig med Achenbach og Hansen i at samtalen begrenses hvis man snakker om konkrete problemer eller bruker konkrete 'metoder', eller at den nødvendigvis er åpen når man 'improviserer' og etterstreber undringserfaringer – det er hvordan man opptrer i samtalen som er avgjørende i så måte.

Variasjonene jeg har opplevd i samtalen har gitt viktige innspill til mine refleksjoner omkring egen praksis. Samtidig har mine pågående refleksjoner stadig gjort meg oppmerksom på nye aspekter, som så har bidratt med nye spørsmål og fokus. Praksis er en pågående læringskurve, og det å skrive om egen praksis har for meg skjedd underveis mens jeg kontinuerlig har lært, erfart, skiftet mening, oppdaget nye sider osv. Det jeg har kunnet peke på i etterkant av en filosofisk samtale, har vært elementer i selve samspillet. Her har jeg

gjenkjent ulike nyanser, utforsket hva som er filosofisk ved dem og hvordan de har stått i forhold til mine ideer og forventninger om filosofisk samtale. Kort sagt har jeg prøvd å gripe hva som er felles og hva som er det særpregede filosofiske ved de ulike samtalene jeg har hatt. Mine refleksjoner kan slik være et bidrag til teoretiseringen rundt filosofisk samtale.

Hvorvidt en samtale kan sies å være genuint filosofisk eller ikke (med genuint filosofisk sikter jeg til den åpne, utforskende og selvstendige filosoferingen), avhenger, som også Lindseth har påpekt, mer av samtalens *hvordan* (samtalen slik den foregår i praksis) enn av dens *hva* (dvs. dens tema eller spørsmål). Jeg skal i det følgende presentere noen begreper jeg har utviklet på bakgrunn av mine erfaringer med samtaler som jeg har opplevd som genuint filosofiske. Mine begreper fremhever det jeg kaller samtalens *filosofiske elementer*, hvor det første begrepet handler om forutsetninger for at filosofisk tenkning skal finne sted, mens de to andre handler om selve tenkningen. Kort sagt er mine refleksjoner rundt disse filosofiske elementene mitt forsøk på å sette ord på hvordan den filosofiske holdningen kommer til uttrykk og foregår i samtalene. Det første begrepet har jeg kalt *tilstedeværende likeverd*, som handler om selve møtet mellom samtalepartnere. Man kan her også snakke om *det filosofiske blikket*, med tanke på at det handler om hvilke type blick man retter mot den andre og seg selv. De to neste begrepene, *dialogisk åpenhet* og *polyfonisk tålmodighet*, omhandler tenkningen rundt saken, hvor det første begrepet handler om dynamikken mellom allerede erkjente sannheter og det (kaotiske) åpne, og det andre handler om å dvele ved det flerstemte som kommer til syne i den filosofiske prosessen.

8. Filosofisk element nr. 1: Tilstedeværende likeverd – å henvende seg mot en felles sak fra to selvstendige ståsteder

Det første filosofiske elementet – *tilstedeværende likeverd* – handler om den holdningen som må ligge til grunn for at en filosofisk samtale mellom to eller flere parter skal finne sted. Gitt at man i en filosofisk samtale møtes for å tenke åpent rundt et tema, så må den enkelte deltaker erfare dette filosofiske armslaget. Mitt begrep 'tilstedeværende likeverd' handler om *hvordan* man inviterer noen inn i en 'ikke-vitende' og utforskende *samtale* – altså hvordan man henvender seg på en filosofisk måte – og slik jeg ser det, er det to aspekter i 'hvordan' som er vesentlig for det vi også kan kalle *det filosofiske blikket*. Det første angår hvordan partene henvender seg til hverandre, mens det andre vedrører hvordan den enkelte selv er tilstede i det filosofiske møtet. Med andre ord er vi her opptatt av følgende spørsmål: Hva vil det si å tenke sammen rundt en felles sak? Hvordan møter filosofen og gjesten hverandre fra et filosofisk ståsted? Og Hvilke feller må man være oppmerksomme på?

Den norske filosofen Hans Skjervheim er opptatt av det første spørsmålet, og setter her selve henvendelsen i fokus, noe som har gjort ham viktig i min utforming av dette begrepet. Når vi undersøker et saksforhold sammen med et annet menneske, har vi, ifølge Skjervheim, to fundamentale holdninger vi kan velge å innta: Man kan velge å delta og engasjere seg i den andres problem: "Vi har her ein treledda relasjon, mellom *den andre*, *meg* og *sakstilhøvet* som er slik at vi deler sakstilhøvet med kvarandre" (2002a [1952], s 20). I henhold til den andre relasjon vi kan inngå til en annen, sier Skjervheim:

Men eg kan òg ta ei heilt anna innstilling ved at eg ikkje let meg engasjera i hans problem, ikkje bryr meg om det sakstilhøvet han refererer til, men konstaterer som faktum at han refererer til dette sakstilhøvet. (...) Vi har då toledda relasjonar, den eine inni den andre som kinesiske øskjer, nemlig: *Eg* i relasjon til *mitt sakstilhøve*, faktum, og *mitt sakstilhøve*, som er *den andre* i relasjon til *sitt sakstilhøve* (s 20-21).

Kort sagt handler den toleddede relasjon om å gjøre *den andre* til ens saksanliggende, og er grunnleggende forskjellig fra den treleddede relasjon, som man inntar når man har til hensikt å gjøre *den andres sak* til et felles anliggende man nærmer seg sammen. Slik jeg ser det, er det nettopp i dette skillet vi finner ansatsen til om man i en samtale inntar en filosofisk eller ikke-filosofisk holdning til temaet og samtalepartneren. Hvis man gjør den andre til en sak, lukker man umiddelbart for et filosofisk møte, men når man derimot henvender seg mot en felles sak

sammen med den andre, legger man de grunnleggende premissene for et filosofisk spillerom: Man går i møte med et subjekt snarere enn å objektivere en person. Som Bostad sier det, i sin tolkning av Skjervheims treleddede relasjon: ”å gå inn i en samtale om et gitt tema innebærer å møte noen med godt begrunnede argumenter, saklige tilbakemeldinger og presiseringer” (2017, s 84).

I filosofisk samtale uttrykker det objektiverende blikket en uvilje mot å se utenfor forhåndsinnstilte linser: Som Jon Fosses rollefigurer i stykket *Og aldri skal vi skiljast* (1994), hvor to personer snakker om hverandre på en måte som gjør at publikum oppfatter en geografisk avstand mellom dem, mens det ut i stykket avdekkes litt etter litt at de to faktisk er i samme rom. De *møtes* aldri, i betydning å *se* hverandre eller *høre* hverandre, selv om de er på samme sted, og når de snakker om hverandre snakker de ikke *til* hverandre. Trinnavis avdekkes det at de ikke lenger deler en felles verden, men avstanden mellom dem oppleves for begge som et stort savn og en sterk lengsel. Til tross for at de ønsker å møtes i en felles verden, klarer de ikke lenger å nå inn til hverandre. De har sett forbi hverandre for lenge, konstatert hverandre på en slik måte at de ikke lenger kommuniserer. De står side om side, men innenfor en avstand som har vokst ut av manglende deltagelse i hverandres tilværelse.

I relasjon til filosofisk praksis kan vi si at en toleddet relasjon også preges av noe utover et fokus på den andre som saksanliggende, nemlig at holdningen utfolder seg innenfor en manglende tilstedeværelse, uavhengig av om det fysiske møtet finner sted eller ikke. En treleddet relasjon handler på samme måte om noe mer enn selve møtet, fordi holdningen utviser en gjensidig deltagelse i felles fremlagt tema, ved at personene lar seg berøre av hverandre. Slik sett viser det filosofiske blikket til noe utover det å se sammen, og et ikke-filosofisk blikk kan vokse frem til tross for en tilsynelatende samsvarende blikkretning. Det er ikke bare *hvor* man ser som er betydningsfullt, med tanke på hvordan man henvender seg i en filosofisk samtale, men *hvordan*; man må se med et tilstedeværende, åpent, sansende og gjensidig opplevd nærvær til den andre, seg selv og saken. Det at man retter seg mot saken og responderer på de ulike refleksjonene og meningene som utveksles der og da, er et avgjørende aspekt ved det filosofiske blikket, men samtidig må man også være tilstede på en bestemt måte; man må være ’sansende’ i den forstand at man lytter til det som blir sagt. Det siste er noe vi ofte ikke gjør, enten fordi vi er opptatt av det vi selv har tenkt å si eller av å formidle noe vi har tenkt før.

For å prøve å favne den grunnleggende holdningen i det filosofiske blikket – der hvordan man henvender seg og hvordan man er tilstede er avgjørende aspekter, har jeg kalt begrepet som beskriver dette for 'tilstedeværende likeverd'. Likeverd handler her om en type åpenhet i henvendelsen til den andre (og saken), samtidig henspiller begrepet også på samtalepartnerens autonomi i den forstand at begge parter må se og bli sett som selvstendige (likeverdige) tenkere. Når det gjelder å nærme seg gjesten som en autonom person, kan det være på sin plass å understreke at jeg her snakker om filosofens (og gjestens) holdning i henvendelsen; det at man møter den andre som en person som tenker fra sitt eget ståsted og gjør seg opp sine egne meninger. Jeg er ikke opptatt av at det skal være et hovedmål i filosofisk praksis at gjesten skal bli autonom (med tanke på at et slikt mål ligger utenfor tenkningen i-seg-selv), og jeg er heller ikke ute etter å stille meg bak en oppfattelse om at autonomi er å gjøre seg opp sine egne meninger uten påvirkning av andre, som i følge Amir (2004) er grunner til at man er opptatt av begrepet autonomi i filosofisk praksis.

Selv om det er selve henvendelsen jeg her er opptatt av, er det et viktig poeng at det finnes ulike oppfatninger av hva autonomi er. Det som er vesentlig slik jeg knytter det til begrepet likeverd, er den typen forståelse man kan plassere under det Svendsen kaller autentisitetsbaserte teorier, som går ut på at man handler ut fra: ”grunner, overveielser, egenskaper etc. som ikke simpelthen er påført en utenfra, men som er en del av hva vi kan kalle ens autentiske selv. Autentisitetskravet innebærer en evne til å reflektere over, modifisere og identifisere seg med ens verdier og begjær” (Svendsen 2013a, s 102). Som Svendsen påpeker, vil enhver person alltid være påvirket utenfra, slik at ingen vil fylle kravet til 'ideell autonomi'. Å være selvstyrt er også å være påvirket, noe som også gjelder for det filosoferende mennesket. Når jeg her snakker om 'autonomi' i forbindelse med filosofisk samtale handler det ikke om total uavhengighet, men at den enkelte deltaker blir møtt som 'seg selv' – og evner å se seg selv som det heteronome vesen man *også* er som menneske.

Jeg vil kort tilføye, at det å være autonom også handler om å erkjenne at man dras mellom ulike viljer. I følge Kant kan vi aldri gjennomskue alle de "hemmelige drivfjærer" som styrer våre handlinger og gjør oss heteronome. Problemet med den menneskelige frihet er at mennesket er like fullt underlagt årsaksformen som andre objekter (Lübcke 2000, s 233). Vi kan med andre ord aldri vite med sikkerhet (empirisk) at vi handler autonomt og fritt, men like fullt må vi anta (apriori) at vi er autonome vesener, til tross for at vi er heteronome i stor grad. Å bli anerkjent som en autonom person i filosofisk samtale, forutsetter *ikke* at man er en

person som alltid handler i tråd med 'fornuftige' grunner og logiske overveielser, men om å bli møtt som en person som er i stand til å tenke og overveie fra sitt eget ståsted. La meg understreke at anerkjennelse ikke er ensbetydende med aksept, altså at man stiller seg bak den andres oppfatninger og begrunnelser, men det handler her om at man respekterer hverandres meninger og grunner i den felles tenkningen rundt saken.

Kort sagt handler likeverd mellom partene i filosofisk praksis-sammenheng om at partene må respektere hverandres innspill (grunner, overveielser, egenskaper og refleksjoner) og selv delta i tenkningen fra et selvstendig ståsted. Når det gjelder det siste, er vi inne på et annet poeng knyttet til samtalsens filosofiske karakter: Den fundamentale grunnholdningen som velges, kan ikke bare angå den enes innstilling til den andre (dvs. filosofens til gjesten), men må gjenspeile forholdet mellom deltakerne. Det er ikke jeg som filosof alene som må innta den holdningen som muliggjør filosofiske refleksjoner. Som filosof er jeg medskaper av det samtalerommet hvor filosof og gjest nærmer seg et saksforhold sammen. Den som samtaler med en filosof, må også tilstrebe seg det samme 'tilstedeværende likeverd', dersom samtalen skal oppnå en filosofisk karakter for begge parter. Filosofisk tilstedeværelse handler om å møtes for å filosofere, og gjesten må møte til filosofisk samtale med dette som formål.

Begrepet 'tilstedeværende likeverd' har kommet til i mine refleksjoner rundt samtaleforholdet mellom meg og innsatte, og jeg vil nå gi noen eksempler på samtaler som har vært viktige i denne sammenhengen, og som spesielt har gjort meg oppmerksom på følgende temaer: Hva det handler om å bli sett og hørt som en selvstendig person, filosofiske fallgruver, filosofisk tilstedeværelse (å være tilstede sammen i en felles tenkning rundt saken) og filosofisk asymmetri (likeverd i filosofisk samtale).

8.1 Tilstedeværende likeverd – å bli sett og hørt som en selvstendig person

En innsatt, som vi kaller Ole, fortalte meg om et ubehagelig møte med en fengselsansatt, som fikk meg til å undres over hva som gjorde at han oppfattet samtalene med meg som annerledes. Gitt at jeg flere ganger hadde gitt uttrykk for at jeg ikke kunne stå inne for de verdiene han formidlet, og vært kritisk til synspunkter han la frem, hva var det som gjorde at Ole likevel oppfattet samtalene med meg som møtende, mens han refererte til denne andre samtalen som støtende? Kort sagt hadde den angjeldende fengselsansatte tatt opp med Ole at

han ikke hadde normale reaksjoner på dommen han sonet, og mente at han ikke hadde reagert som han burde på et avslag, noe Ole hadde opplevd provoserende. Vi snakket litt om hva som gjorde at Ole ble provosert når den ansatte tok dette opp med ham, mens han hos meg kunne diskutere de samme tingene. Slik Ole opplevde det omtalte møtet, var den angjeldende fengselsansatte ute etter at han skulle føle skam eller anger, og ville ikke godta Oles oppfatning om det han hadde gjort. Slik sett, var denne fengselsansatte ikke interessert i å høre Oles egne grunner og overveielser, men vedkommende ville bare høre ham innrømme skyld og se saken fra sitt perspektiv. Hos meg opplevde Ole at han derimot kunne diskutere disse tingene. I våre samtaler reflekterte vi rundt Oles grunner for å gjøre det han hadde gjort, og vi diskuterte også ulike spørsmål knyttet til Oles sak fra forskjellige ståsted, snarere enn å mene hva han burde ha tenkt og ment. Denne type samtale var ikke provoserende for Ole, men han uttalte derimot at han satte pris på å lære å se ting fra flere perspektiver.

Slik jeg oppfattet Ole, verdsatte han våre filosofiske samtaler fordi han erfarte at vi tenkte rundt saken fra våre ulike ståsteder – på en måte som gjorde at vi tenkte sammen. Noe som her var avgjørende, var at jeg uttrykte mine meninger uten at han fikk inntrykk av at han var forpliktet til å overta dem. Ole erfarte samtalen med andre ord som en reell dialog, noe han fremhevet som verdifullt og attraktivt. Samtidig erfarte han å bli lyttet til, som en kontrast til hvordan han opplevde denne andre aktuelle fengselsansatte. Filosofiske samtaler handlet for Ole om å lære å se en sak fra flere sider, og bli utfordret til å begrunne egne meninger og verdier. Et viktig poeng her, er at Ole likte at han i sin tenkning ble tilført helt andre perspektiver enn det han var vant med, men han likte ikke å bli gjort til en sak eller bli møtt av påstander om ham selv. Sett i lys av Skjervheim, snakker Ole her om sine erfaringer av henholdsvis en toleddet og en treleddet relasjon, hvor den siste ga ham en opplevelse av å være autonom, en erfaring som var fraværende i den første. Når jeg hørte på hans grunner og overveielser, ble han møtt som en selvstendig og likeverdig person, og slik ble han ivaretatt 'som seg' (som subjekt). Det var med andre ord ikke meningsforskjellene som kom til uttrykk i samtalen som opplevdes som problematiske. Forskjellen han pekte på var at vi gjorde noe *sammen* i de filosofiske samtalen; ingen av oss hevdet oss som autoriteter eller brukte vår status til å dominere den andre. I den andre samtalen opplevde han verken å bli hørt eller sett, og slik verken å bli ivaretatt eller respektert.

Jeg trekker ikke frem historien om Ole for å kritisere den andre ansatte, og som jeg skal komme tilbake til, inntar også jeg toleddede relasjoner i noen tilfeller. Grunner til at denne

samtalen med Ole er interessant for mitt begrep 'tilstedeværende likeverd', er at Ole her var opptatt av to forskjellige samtalemøter rundt samme tema. I begge samtalenene var saken mer eller mindre det samme – dommen han satt i fengsel for – og han fremhevet at han visste at jeg overhodet ikke stod inne for det han hadde gjort. Forskjellen handlet derfor om det rommet vi skapte under våre refleksjoner, et rom han ikke opplevde i den andre samtalen. Her er selve henvendelsen avgjørende. Til tross for at jeg i stor grad konfronterte Ole i samtalenene, og gav tydelig uttrykk for at de verdiene og handlingene han forsvarte var verdier og handlinger jeg ikke aksepterte, og at mine perspektiver i våre samtaler om ondskap, rett og galt og ulike måter å være i verden på skilte seg klart fra hans, så diskuterte jeg sakene med Ole, uten å påstå noe om ham eller gjøre ham til 'saken'. Det motsatte var derimot tilfellet i den andre samtalen – den andre fengselsansatte påstod og mente i stedet for å spørre og lytte – noe som også var grunnen til at Ole opplevde å bli dømt og ikke møtt.

Det at Ole i den filosofiske samtalen opplevde å bli snakket *til* og ikke *med*, var altså avgjørende med tanke på hvordan han erfarte selve møtet mellom oss. Min væremåte var med andre ord viktig for det vi kan kalle samtalenes 'filosofiske armslag', noe flere innsatte har påpekt. I vår samtale rundt de to ulike samtaleformene, pekte Ole på flere elementer ved den filosofiske måten å henvende seg på, som også andre innsatte har fremhevet. Innledningsvis siterte jeg en innsatt som blant annet sa at det han tok med seg fra de filosofiske samtalenene, var at filosofen aldri var dømmende: "Filosofen kommer aldri med direkte diagnose om hva som er problemet ditt, hva som feiler deg eller hva du sliter med, men lar deg selv komme til konklusjoner og oppdage det selv gjennom samtaler og refleksjon." I likhet med Ole, snakker den innsatte her om å bli møtt med en type åpenhet som ga ham mulighet til å selv få komme til orde – uten å bli dømt eller kategorisert – og hvor han selv fikk gjøre seg opp sine egne meninger og dommer. Flere har sagt at det som er avgjørende i så måte, er at jeg er en god lytter og stiller gode spørsmål. Filosofisk samtale handler ikke om å prate i vei om det man har på hjertet, som en innsatt sa, men om å svare på spørsmål og reflektere. Det handler om å tenke selv, som for mange innsatte handler om å lære å se flere perspektiver, og som L-101 påpekte i *Syn og Segn*, så er det en verdi at man lærer å tenke saktere og "grunne meir over det andre seier" (2007, s 31).

Noe jeg synes er interessant i de innsattes tilbakemeldinger, er at de ofte fremhever at når de møtes av en god lytter som stiller gode spørsmål, blir de mer åpne og oppdager flere perspektiver. De blir 'open minded', som Szifris sier, i den betydning at de også stiller seg

åpne for å bli utfordret (2016, s 35). De er ikke opptatt av at jeg skal være enig med dem eller at de bare skal 'prate i vei', men, og i likhet med Ole, fremhever mange rommet til å reflektere rundt ulike perspektiver som verdifullt og attraktivt. Som mange innsatte har påpekt som karakteristisk ved filosofiske samtaler, kommer man ikke alltid frem til 'rett svar', fordi ting ikke bare er på én måte. Det er imidlertid viktig for mine samtalepartnere at deres meninger og standpunkter blir møtt med respekt og tatt på alvor når vi drøfter dem. I en samtale om ulike 'ytringsarenaer' i fengslet, hvor en innsatt var opptatt av at man i filosofisk samtale kan være mer åpen enn i andre fengselskontekster, spurte jeg vedkommende om hvordan den typen åpenhet han erfarte i våre samtaler kommer til uttrykk. Den innsatte svarte raskt at det var jeg som fremmet denne åpenheten – jeg hadde sagt til ham at han skulle snakke fritt og at vi var likeverdige, men, la han til, så hadde jeg også holdt løftet om at filosofi er filosofi, noe som handlet om måten jeg var på (blant annet lyttende, tålmodig og utfordrende).

Med mitt 'løfte', sikter den innsatte her til min redegjørelse for hva filosofisk samtale er, noe jeg ofte innleder samtaler med, og som handler om det samme som jeg her er opptatt av: At å snakke sammen på en filosofisk måte forutsetter at hver enkelt inviteres til å reflektere – åpent – fra et personlig og selvstendig ståsted. I denne typen åpenhet kan ingen hevde å kjenne 'sannheten', og ingen kan innta en høyere rang enn andre, men den enkeltes meninger og refleksjoner må anerkjennes som verdifulle og gyldige meningsutvekslinger og tanker – som i den herredømmefrie dialogen (jf. Svare 2004, s 62). Det handler her ikke om å være enig, men om å begrunne hvorfor man er enig eller uenig. Som en innsatt sa i sin tilbakemelding om filosofigruppe: "Der forskjellige folk har forskjellige meninger. Det tenkte jeg var kult, å kunne uttrykke sin mening og lytte til andres perspektiv, fundere på det og kanskje til og med skifte mening selv etter å ha sett på det fra en annen vinkel."

Kort sagt: I en samtale som kjennetegnes av at man etterstreber 'tilstedeværende likeverd', er det ikke meningsmangfoldet som er problemet, snarere tvert om. Det utgjør imidlertid en forskjell om påstander og meninger blir brakt inn i samtalene som 'sannheter', eller om de blir lagt frem for refleksjon. Når man legger frem egne synspunkter og begrunner dem – under en felles undersøkelse av en felles sak – rokker man ikke ved likeverdet, men man inviterer til en utveksling av meninger, tanker og refleksjoner – så fremt man ivaretar den andre som 'seg selv' og som sin medtenker. Det avgjørende for en åpen dialog er nemlig at deltakerne lytter til det som blir sagt og at deltakerne responderer i forhold til det sagte, og ikke i forhold til det man mener den andre burde ha sagt eller ment.

Når det gjelder meningsmangfoldet, er det imidlertid et poeng at man må møte den andre med ”godt begrunnede argumenter, saklige tilbakemeldinger og presiseringer”, som Bostad sier (2017, s 84). En filosofisk samtale har alltid noe universelt ved seg (vekslingen mellom det individuelle og det allmenne, det konkrete og det abstrakte), og er ofte knyttet til etiske og eksistensielle (allmenne) spørsmål, som aldri kan ses fra bare én side. Vekten på den enkelte i ’tilstedeværende likeverd’ handler altså ikke om den enkeltes rett til å være som man vil (at man skal kunne gjøre seg opp sine egne meninger uten påvirkning av andre), men om å gå i dialog med den andre på bakgrunn av hans/hennes argumenter, meninger og spørsmål. Slik sett er det de innsatte i Szifris’ prosjekt peker på interessant; at man i filosofien blir oppmuntret til å reflektere over egen livsfilosofi, og ikke på spesielle situasjoner. Gjennom sin deltakelse i filosofiske dialoger, hvor det var fokus på det generelle snarere enn det personlige, fremhevet de innsatte i Szifris’ filosofigruppe at de fikk mulighet til å tenke på en annen måte om verden, noe som også gjorde dem mer fleksible i sine tenkemåter (Szifris 2016, s 35-37). I samtalen i fengslet tar vi utgangspunkt i det personlige, men i likhet med Szifris dialoger, er det min erfaring at man ofte kommer i dialog med allmenne spørsmål når man filosoferer – nettopp fordi man her åpner seg for å tenke rundt flere perspektiver. Dette kommer jeg tilbake til senere.

8.2 Filosofiske fallgruver – når følelser og fordommer skaper snubletråder

Når mine gjester opplever filosoferingen som en felles aktivitet, og under vår felles tenkning føler seg akseptert og respektert, er dette et resultat av den holdningen som kommer til uttrykk i det jeg har kalt ’tilstedeværende likeverd’. Når filosof og gjest skal nærme seg temaer med en filosofisk holdning, slik jeg forstår denne, forutsetter dette at vi *møtes* i et felles fokus på saken. Vi kan ikke gjøre den andre til en sak, slik Ole opplevde i det omtalte møtet, men begge parter må kjenne seg som likeverdige deltakere, noe man gjør når ens argumenter møtes som interessante og gyldige innspill, ved at man blir gitt muligheten til å uttrykke sine meninger og overveie saken fra sitt ståsted. Jeg kan ikke påstå at jeg alltid klarer dette, og jeg har friskt i minne en innsatt som nærmest løp ut av mitt kontor og smelte igjen kontordøren i sinne. Den korte samtalen vi hadde førte for mitt vedkommende til det jeg vil kalle en innsikt, men samtalen ble langt fra filosofisk, og mannen følte seg forhåndsdomt på samme måte som Ole gjorde.

Da denne innsatte, la oss kalle ham Brage, kom til samtale, tolket jeg det som om han var ute etter å få medlidenhet for at han måtte sitte i fengsel. Han bagatelliserte det han hadde gjort (som i mine øyne var en alvorlig forbrytelse), og fremstilte seg selv som et offer, og staten som en overgriper. Selv om jeg kan ha sympati for slike oppfatninger i noen tilfeller, vekket ikke Brage noen sympati hos meg. Jeg ble provosert over det jeg oppfattet som selvmedlidenhet, og mine spørsmål kom i utakt med 'tilstedeværende likeverd'. I stedet for å reflektere sammen med ham om hvorfor han mente at staten var en overgriper og han selv et offer, tok mine dommer og fordommer overhånd og jeg 'konstaterte' ham som en egoist og en mann som ikke forstod forbrytelsens alvor. I denne mislykkede samtalen etablerte jeg en toleddet relasjon som gjorde oss ute av stand til å filosofere sammen, og jeg maktet ikke å ha tålmodighet til å lytte og være åpen og sansende. Imidlertid var dette ikke den eneste grunnen til at samtalen mislyktes. Brages egen holdning var også vesentlig i denne sammenheng, da hans motivasjon for å oppsøke den filosofiske samtalen, slik jeg forstod det, handlet om å få sympati. Brage hadde ikke til hensikt å filosofere. Slik jeg opplevde Brage, var han ikke interessert i å tenke kritisk; altså nærme seg saken granskende, undersøkende og skjelnende, inspirert av et ønske om å få belyst saken fra flere sider og ståsted. Han stilte seg verken åpen for å bli utfordret i sin tenkning rundt sin sak eller til å anerkjenne andre perspektiver. Det virket som Brage oppsøkte en filosof for å få bekreftet den sannheten han hadde skapt om seg selv, og det at jeg ikke møtte ham på dette området, gjorde ham rasende.

Uavhengig av hva som faktisk var Brages intensjon med å oppsøke filosofisk samtale, møtte jeg ham ikke på en åpen måte, noe som ble min filosofiske fallgrube. Hvis jeg hadde møtt ham annerledes, kunne det muligens ha påvirket samtalens karakter, dersom jeg hadde klart å føre samtalen inn på et filosofisk spor, noe jeg imidlertid ikke gjorde. Jeg var konfronterende og dømmende, snarere enn å invitere til en felles tenkning rundt saken han var opptatt av. I tilfellet Brage, handlet min toleddede relasjon om at jeg ikke likte ham; han vekket fordommer hos meg som jeg ikke klarte å se forbi, og derfor klarte jeg heller ikke å *møte* ham. Dette er en utfordring jeg sjelden kommer bort i, altså at jeg ikke klarer å like de innsatte, men det forekommer. De fleste gangene samtaler sporer av, filosofisk sett, handler det om at mine følelser og fordommer har blitt styrende på andre måter. Noen ganger fremstår mine gjester som så skjøre og utsatte at jeg ikke våger å møte dem slik jeg vanligvis møter mine gjester. Noen ganger kan dette være riktig sett, andre ganger ikke. Med tanke på at de skjøre og utsatte innsatte også kommer til meg for å tenke rundt sine saker fra et filosofisk ståsted, i stedet for, eller i tillegg til, å oppsøke behandlingssamtaler, er det problematisk at jeg

'konstaterer dem' snarere enn å *se* mennesket som sitter foran meg. Som Schuster har påpekt, må den filosofiske praktiker unngå å kategorisere gjestens problematiske situasjon som komplekser eller avvik, nettopp fordi det å redusere og generalisere gjesten og hans/hennes problemer vil hindre filosofen i å se den enkelte som unik (1999, s 35).

Jeg husker godt en samtale med en innsatt, som for de fleste er en 'narkoman' og en 'gjenganger', nettopp fordi jeg i denne samtalen ble oppmerksom på mine fordommer om ham og andre som han. Mannen refererte til en gresk myte når han skulle forklare hvordan han opplevde å være seg selv, og det slo meg at jeg aldri hadde tenkt på at han hadde lest greske myter, enda mindre at han så forbindelser mellom greske myter og sitt eget liv. Kanskje var det også da jeg lærte at betegnelsene 'narkoman' og 'gjenganger', ikke bare stempler unike mennesker, men også stenger for unike – og likeverdige – møter. Som mange andre skjøre og utsatte mennesker, var i alle fall denne mannen både belest, engasjert og reflektert, og grunnen til at jeg oppdaget dette var at jeg snakket *med* ham. For at mine gjester skal få komme til orde som de unike og hele menneskene de er, må jeg møte dem som personer, og ikke som kategorier, som Szifris sier. Innsatte i filosofisk dialog skal gis en mulighet "to reflect on themselves as 'whole' persons without needing to reflect directly or exclusively on their offending behaviour" (Szifris 2016, s 35).

Andre filosofiske avsporinger kan handle om ulike ubehag mine gjester vekker hos meg, som enten kan komme av min egen tilkortkommenhet, eller bevisste og ubevisste væremåter hos de innsatte. Ubegag fører imidlertid ikke i seg selv til filosofiske avsporinger, men de kan gjøre det. På den ene siden kan opplevd ubegag stenge for den type åpenhet den filosofiske holdningen fordrer, med tanke på at det kan føre til at man går inn i forsvarsposisjoner eller 'låser seg' bak ulike maskespill. Om så er tilfellet, beveger man seg vekk fra det åpne møtet hvor man tenker rundt saken og ikke gjør hverandre til en sak. Men noen ubegag kan også utarte seg til interessante sidespor, så fremt man nærmer seg ubegaget som et perspektiv blant flere – og snakker om det. Jeg tenker blant annet på en innsatt som var opptatt av å gjøre meg engstelig, og som i en samtale spurte om jeg var redd ham. Siden jeg både var lett skjelven og tydelig utilpass, var det vanskelig for meg å svare noe annet enn ja på dette spørsmålet, noe som umiddelbart endret samtalens karakter. Min åpenhet satte ham ut på et vis, og vi kom umiddelbart nærmere hverandre. Da jeg fortsatte med å fortelle den innsatte at jeg også forstod at andre ikke likte ham, nettopp fordi han var ubegagelig, lyttet han, og svarte med å fortelle om sitt perspektiv på saken. Slik begynte vi å reflektere rundt ubegaget snarere enn å bli forstyrret av det. Mannen 'bak masken' møtte meg, slik jeg forstod det, fordi jeg svarte på

hans spørsmål på en måte som fikk ham til å føle seg sett. Jeg henvendte meg til ham på en åpen måte når han prøvde å skyve meg unna, i motsetning til min oppførsel mot Brage, hvor jeg skjøyv ham unna når han prøvde å få kontakt med meg.

Andre filosofiske fallgruver som både jeg og mine gjester kan gå i, dukker ofte opp underveis i samtale. For eksempel når samtaler avdekker kontradiksjoner som gir innsikt i at man handler i strid med egne ønsker og idealer, så kan dette vekke motvilje mot å gå videre inn i den filosofiske tenkningen, og man begynner å forklare hvorfor livet har artet seg som det har gjort, i stedet for å tenke over det som kommer til syne. Med andre ord går man fra å reflektere til å konstatere. I andre sammenhenger, hvis de innsatte først og fremst er opptatt av å møte en likeverdig/fornuftig/interessant person, som noen sier, altså å møtes over en kopp te snarere enn å filosofere rundt en sak som angår dem eller berører dem, kan samtalen også spore av, filosofisk sett, selv om denne typen samtaler også har verdi for de innsatte. Det å gjøre mine samtalepartnere oppmerksomme på dette, er en viktig del av 'tilstedeværende likeverd', med tanke på å opprettholde samtalefilosofiske karakter, og noen ganger også for å avklare samtaleformål og grenser. Gjesten er som sagt medskaper av det filosofiske samtalerommet, og når mine gjester søker bekræftelser og gir forklaringer i stedet for å filosofere, styrer de samtalen bort fra vårt anliggende. I følge Brenifier, handler slike avsporinger om at vår 'person' er en 'barriere' i vår søken etter sannhet, og hans løsning på problemet er 'not caring thinking'. Som han sier: ""Not caring" about our self therefore allows us some distance and a capacity for critical thinking. And this does not imply an abandonment of emotions or opinions, but a mere suspension of them, or a capacity to split one self, in order to become an object of one's own thinking" (2008, s 11). Fra Brenifiers ståsted, fører den empatiske innstillingen ('caring thinking'), som er viktig for både Achenbach og Marinoff, til en form for 'filosofisk korrekthet' som hindrer deltakerne i å lytte til det som er annerledes og fremmed. Filosofens oppgave er imidlertid å ta hensyn til tenkningen, ikke gjesten, derfor er suspensjon av egne meninger og følelser, i følge Brenifier, veien til filosofisk tenkning.

På sett og vis kan man si at Brenifier har rett, med tanke på at følelser og meninger noen ganger hindrer oss i vår tenkning. Som jeg også har pekt på i samtale ovenfor, kan vår tenkning forledes av sterke følelser, i den forstand at vi søker mot det som skaper behag og lukker oss for det som vekker ubehag, eller bekrefter det som er kjent snarere enn å tenke rundt det som er ukjent, noe som ikke er forenlig med filosofisk åpenhet. På den andre siden er følelser og meninger en naturlig del av vår verden og våre gitte (og mulige) perspektiver.

Som jeg har påpekt i forbindelse med flere av samtalene ovenfor, kan sterke følelser være berikende for den filosofiske tenkningen, men samtidig er det viktig å være oppmerksom på dem når de gjør seg gjeldende. Når det gjelder hvorvidt vi faktisk evner å suspendere våre følelser og meninger, og om det i det hele tatt er filosofisk meningsfullt å gjøre det, står jeg, på bakgrunn av mine egne erfaringer, temmelig langt fra Brenifier. Hans påstand om at vår 'person' er en barriere i den filosofiske samtalen, synes for meg å ligne på et objektivitetsideal som gjør filosofiske spørsmål uviktige og irrelevante. Han har et poeng i at det er filosofens oppgave å holde samtalen innenfor filosofiske rammer (og hans løsning er den konfronterende og stringente metoden), men han mangler innsikt i at kritisk distanse handler om mer enn følelser og meninger. Et annet poeng i denne sammenhengen, er at følelser og meninger ikke nødvendigvis forsvinner selv om man sier at de skal gjøre det. Slik jeg ser det er Brenifier ensporet – og toledet – i sin holdning til samtalen, seg selv og sine gjester.

Sett fra mitt ståsted, vil filosofen ivareta 'tilstedeværende likeverd' når man stopper opp ved følelser og meninger og lar dem komme til orde i samtalen. Som Lindseth er opptatt av, så kan samtalen ofte springe ut av en uro eller en nød av større eller mindre slag – som han kaller gjestens 'livsuttrykk' – og det er filosofens oppgave: "å åpne et rom der denne stemmen kan artikulere seg" (Svare og Lindseth 2002, s 115). La meg understreke at jeg er enig med Brenifier i at det er viktig å holde samtalen innenfor filosofiske rammer, men som Bostad sier: "Et særtrekk ved filosofiske problemer er at de er uttrykk for stemninger, blant annet av eksistensiell karakter" (2006, s 191). Bostad fremhever her det samme filosofiske aspektet som Lindseth (og Achenbach) – filosofiske uttrykk som befinner seg utenfor logikkens domene – og sier videre at filosofiske problemstillinger som for eksempel 'Hva er min oppgave i livet?' og 'Er det mulig å forstå et annet menneske?': "kan være knyttet til en mystisk erfaring eller en mer allmennmenneskelig opplevelse av at verden er motsetningsfull, meningsløs eller til og med absurd" (s 191). For meg er det viktig at man i sin henvendelse til gjesten, også med tanke på å holde samtalen innenfor filosofiske rammer, må ha øye for helheten i det filosofiske feltet. Her er 'person' vesentlig, og stemninger og følelser kan også være filosofiske uttrykk. Man må derfor prøve å forstå det som skjer, snarere enn å 'suspendere' det eller 'splitte seg selv' på den måten Brenifier etterstreber, og det må gjøres med vennlighet og åpenhet – og med en selvinnrettet om at også filosofen kan styres av følelser og fordommer i sitt møte med gjesten. Det å holde en filosofisk tråd i samtalen handler med andre ord *ikke* om å avdramatisere eksistensielle anliggender, som Brenifier har som ett av

sine mål (Brenifier, upublisert manuskript, 2016), men om å ivareta den personlige dimensjonen ved den filosofiske dialogen som utspiller seg.

En innsatt vi kaller Vemund, ble etter hvert, slik jeg oppfattet det, ute etter å få bekreftelser på sine 'sannheter' i stedet for å reflektere over sine tema og seg selv. I en samtale klarte jeg å ta dette opp med ham på en måte som førte oss tilbake til den reflekterende dialogen. Jeg fortalte Vemund at jeg opplevde at vi var kommet i en konflikt med hverandre, og at jeg hadde en følelse av at han trodde at jeg ikke forstod ham. Jeg sa til ham at grunnen til dette var, slik jeg så det, at jeg hadde blitt værende i 'bestillingen' han hadde gitt meg, som gikk ut på at han ønsket filosofiske samtaler for å få hjelp til å gjøre endringer i livet sitt. Da han underveis i samtalene lukket seg for den filosofiske tenkningen og begynte å fortelle om hvorfor han ikke kunne gjennomføre endringen, holdt jeg fast ved å snakke om det målet han først hadde ønsket og hva dette innebar for ham. I likhet med Marinoff, var jeg her problem- og resultatorientert i min holdning, og mitt fokus på et bestemt mål førte til at jeg ikke lot det uforutsette få komme til orde. Jeg dvelte ikke ved de temaene min gjest ble opptatt av underveis og lyttet ikke egentlig til det tankesporet han ble engasjert i. Derimot tolket jeg hans innspill som bortforklaringer på hvorfor endring ikke ville finne sted. Jeg ble, i likhet med Marinoff, opptatt av gjestens ineffektive tenkning, og prøvde å påvirke til effektiv tenkning for å oppnå en løsning på gjestens problem (jf. Marinoff 2002, s 76). Slik inntok jeg Marinoffs ekspertholdning, ved at jeg prøvde å styre min gjest inn på det sporet jeg mente var det beste for ham.

Det denne samtalen lærte meg, var at jeg, på grunn av at jeg holdt fast ved det som var startpunktet for våre samtaler, heller enn å ha fokus på en felles undersøkende tenkning, lukket den åpne dialogen vi hadde hatt i begynnelsen. Det var mine tanker rundt dette jeg delte med Vemund, og jeg så at han ble overrasket, men han lyttet også interessert. Vi var plutselig tilstede sammen igjen – i en felles dialog – og selv om han ikke innrømmet at det var oppstått en konflikt mellom oss (mest sannsynlig for å ikke skuffe meg) så forsvant avstanden mellom oss. Idet jeg bevisst inntok en åpen holdning til mannen foran meg og den saken han hadde lagt på bordet, sluttet jeg å tolke hans søken etter bekreftelser som bortforklaringer, og jeg begynte å ta hans innspill på alvor som hans grunner og overveielser. Disse måtte jeg akseptere og respektere, altså hans meninger og refleksjoner, hvis jeg skulle være medskapende til et filosofisk samtalerom. Jeg måtte gi ham rom til å snakke om det han hadde på hjertet – som på daværende tidspunkt handlet om de tankene *tanken på* endring hadde

vekket hos ham, samt interessere meg for de stemningene og erfaringene som kom til uttrykk i tenkningen – slik de virket på ham.

Min filosofiske avsporing i samtalene med Vemund, handlet om at jeg brydde meg om ham og ønsket han vel, som er en av de fallgruvene jeg ofte står overfor. Jeg påstår ikke at gode hensikter er et problem i seg selv, men idet jeg prøver å presse mine samtalepartnere mot et mål, spesielt når det er mitt og ikke felles, kommer jeg ikke unna at jeg bryter med 'tilstedeværende likeverd'. Å prøve å styre meninger i stedet for å lytte til grunner og overveielser, er ikke forenlig med den holdningen jeg prøver å sette ord på gjennom mitt begrep. Mine erfaringer har lært meg at jeg må unngå å la meg styre av fordommer, sterke følelser og egne mål, dersom jeg skal komme i posisjon til å ha en filosofisk samtale. Begrepet 'tilstedeværende likeverd' handler om å møte den andre innenfor en treleddet relasjon, hvor man behandler hverandre som likeverdige bidragsytere og selvstendige tenkere. Når man overstyrer hverandre, beveger man seg over i en annen samtaleform. Noen ganger kan det derfor være viktig å gjøre selve samtalen til saken, men da til en *felles* sak man kan reflektere rundt sammen, for slik å unngå å konstatere den andre eller forbli i u-filosofiske spor.

8.3 Filosofisk tilstedeværelse – å la seg berøre på personlig vis

Noe jeg har merket meg i mine møter med de innsatte, er at man innenfor den type henvendelse hvor begge parter stiller seg åpne for å lytte til det som blir sagt, ofte har en utvidet toleranse for det som sies, spesielt med tanke på at samme tema i andre kontekster ofte oppleves som provoserende eller støtende. Jeg tror dette handler om det Szifris fremhever, altså at man som deltaker i filosofisk dialog, ved å utsette seg for ulike meninger, lærer å vurdere forskjellige perspektiver. Man lærer at man skal bygge på andres argumenter, snarere enn å avvise dem (Szifris 2016, s 35). Slik sett handler filosofisk samtale om å utfordre seg selv gjennom tenkning, noe som forutsetter at man må stille seg åpen for – nettopp tenkningen. Det å filosofere er med andre ord å være personlig involvert og engasjert. Denne typen åpenhet gjør at jeg ofte kommer tett på mine gjester, som også har gjort meg vant med en bestemt type fortrolighet med de innsatte: Vi har en grunnleggende visshet om at vi vil hverandre vel, selv om vi vender og vrir på alt den andre sier.

På en side kan denne typen fortrolighet, som ofte kjennetegner den filosofiske samtaleformen, også på et vis 'lure' meg som filosof (og gjesten). Som sagt viser det filosofiske blikket til noe utover det å se sammen (åpenhet for den andre), og et ikke-filosofisk blikk kan vokse frem til tross for en tilsynelatende samsvarende blikkretning. Gitt at man tar den gjensidige deltagelsen i et felles fremlagt tema som selvsagt, så oppdager man ikke nødvendigvis at selve møtet ikke finner sted. Det som tilsynelatende er en åpen samtale, kan i slike tilfeller i realiteten være to monologer, uten at det er så lett å få øye på at det er slik. Mitt poeng er, at selv når begge parter ønsker samtalen – når ingen sterke følelser, sterke meninger eller ubehag forstyrrer det filosofiske møtet – kan man kan sitte overfor hverandre og likevel ikke være tilstede sammen, som var betegnende for karakterene i Fosses stykke.

Denne typen 'vennlig avstand' eller 'falsk nærhet' ble jeg oppmerksom på i en samtale med en innsatt jeg kaller Emil. Etter mange samtaler med Emil, ble jeg opptatt av at jeg aldri egentlig hadde *sett* vedkommende foran meg, og at Emil aldri syntes å interessere seg for mine spørsmål. Likevel kom han til samtale – hver uke. Under en av samtalene vekket dette en frustrasjon i meg, som for meg der og da handlet om at jeg ble provosert av Emils holdning til seg selv – men som sett i ettertid, også på mange måter handlet om hans 'tomme' svar på mine spørsmål og den forvirring det førte til hos meg. I alle fall, så bestemte jeg meg for å dele min frustrasjon – over ham – med ham. Jeg sa at han provoserte meg med sin likegyldighet til seg selv, og pekte på det jeg mente var en ansvarsfraskrivelse og manglende lyst på livet. Da jeg sa dette til Emil våknet hele ansiktet, han ble ikke fornærmet eller sint, men kom meg endelig i møte i samtalen. Jeg fortsatte å si at jeg ikke gadd å snakke noen etter munnen, og at jeg ikke kunne sitte og mene at han var så likegyldig til seg selv uten å dele dette med ham. Han lyttet. Han svarte ikke, men han lyttet med hele ansiktet. Jeg spurte hva som gjorde ham så likegyldig til seg selv og alt rundt seg. Det kunne han ikke svare på. Jeg gav han derfor to 'lekser' til neste gang. Første lekse var at han skulle tenke på hva som gjorde at han var så likegyldig til alt, den andre var at han skulle tenke på hva som ga ham lyst (i livet).

Det var under denne samtalen om likegyldighet, at jeg selv begynte å faktisk *se* denne stille mannen Emil, som kom til samtaler en gang i uken. Emil satt og ventet hver uke foran døren min, alltid tidlig til samtale, og han var alltid hyggelig og imøtekommende, men likevel var han ikke av de jeg hadde lagt merke til. Jeg visste ikke hvor lenge han hadde gått i samtaler da frustrasjonen hos meg begynte å vokse, men husker at ventingen på gangen ikke passet sammen med den tause mannen i samtalerommet. Emil må ha ønsket samtalene, men likevel

snakket han ikke med meg, noe som gjorde meg forvirret. Fra å være en anonym mann som kom innom en gang i uken, ble jeg gående å tenke på ham mellom samtalen. Jeg ble ergerlig over usikkerheten han skapte hos meg, der han på den ene siden opptrådte tilstedeværende med sitt tidlige oppmøte, samtidig som han var totalt fraværende i selve samtalen. Den eneste oppriktige måten å opprettholde en likeverdige og respektfull samtalerelasjon, ble for meg å fortelle om min opplevelse av hans likegyldige holdning. Stemningen, innholdet og samtalerommet var bekledd av likegyldighet og tomme ord, og våre samtaler hadde utartet seg, for meg, til å bli et utholdelig rom, filosofisk sett.

Da jeg gjorde denne likegyldigheten til et eksplisitt tema, snakket vi sammen for første gang. Dette uventede og sterke møtet gjorde meg oppmerksom på at samtalen hadde vært preget av to fraværende samtalepartnere, som nå begynte å henvende seg til hverandre – og seg selv – på en ny måte. Kanskje hadde jeg også inntatt en likegyldig holdning til Emil, som en ubevisst respons på hans væremåte? I samtalen etter min deling av den frustrasjonen jeg opplevde, kunne Emil gi noen svar på hvorfor han var så likegyldig. Han hadde tydelig tenkt gjennom spørsmålet jeg stilte ham, og var i en prosess der han lette etter svar og historier som kunne fortelle om hvorfor han var som han var. Han var ikke bare interessert i spørsmålene jeg stilte, men han var dypt berørt av det temaet vi hadde rettet fokus mot.

Kunstneren Kurt Johannesen har en tekst som går som følger: ”Kvar gong det blei rørt ved, endra det seg til noko anna. Noko dei ikkje visste kva var” (2009). Sitatet kan i denne sammenheng si noe om at for at ’et uttrykk skal gjøre inntrykk’, som Lindseth sier, så må en la seg berøre av tenkningen som finner sted. Før jeg *oppdaget* mannen foran meg, hadde Emil ikke latt seg berøre av mine spørsmål, på samme måte som mine spørsmål ikke var inspirert av en nærhet til verken Emil eller tematikken. Denne erfaringen ble viktig for meg, og fører oss tilbake til det fellesskapet rundt saken som er sentralt for det jeg har valgt å kalle ’tilstedeværende likeverd’. Vi kan si at det å dele et saksforhold med hverandre, handler om hvordan man lar seg drive videre i tenkningen rundt et tema, med utgangspunkt i de argumenter, refleksjoner og perspektiver som blir lagt på bordet under den felles undersøkelsen. Hvis man ikke lar seg bevege, altså hvis man egentlig ikke er aktiv og tenkende, er man verken nær saken eller den andre. Dette til tross for at man er hyggelig og viser hverandre vennlighet.

Hvis jeg hadde valgt å holde min voksende frustrasjon for meg selv, tror jeg den ville blitt en hindring for en likeverdige samtale. Jeg ville ha tolket – ’konstatert’ – Emil som en likegyldig

mann, uten å gi ham muligheten til å mene noe om min tolkning. Dersom likegyldigheten ikke hadde blitt gjort til et tema og ført oss i møte med hverandre, ville vi aldri hatt filosofiske samtaler sammen, til tross for at vi hadde møttes hver uke med det som formål. Det møtet som skjedde mellom oss da likegyldigheten ble gjort til tema, fikk meg til å innse at samtalens filosofiske karakter hadde vært fraværende i våre tidligere møter – selv om vi ikke hadde lagt merke til det tidligere. Mitt poeng er at man må nå inn til hverandre for å kunne tenke sammen, og man må se mot det samme hvis man skal dele et felles prosjekt. Derfor kan man heller ikke 'bare prate i vei', fordi man da havner i den sammen fellen: Når man bare prater i vei, hører man ikke nødvendigvis på hva man selv (eller den andre) sier, men man gjentar det man allerede har sagt mange ganger før. Noen ganger gjør innsatte det, bare prater i vei, og da er det tydelig for meg at samtalen har sporet av, filosofisk sett. Andre ganger har innsatte ikke noe spesielt å prate om, og samtalen mister filosofisk nerve, enten fordi temaet ikke egentlig engasjerer eller berører, eller fordi det blir uklart hva vi prater om eller om den innsatte faktisk er interessert i å filosofere. Vi vandrer i alle retninger, snarere enn å se mot en bestemt sak, og slik kommer vi også på avstand til tenkningen selv. Ut fra mine erfaringer, har det derfor blitt tydelig at gjensidig nærvær til saken og hverandre er en forutsetning for at man faktisk er tilstede i en felles tenkning rundt en sak – samt at hva saken er, også er viktig for at en filosofisk samtale faktisk finner sted.

8.4 Filosofisk asymmetri i et likeverdige møte

Det siste jeg vil ta for meg, med tanke på forholdet mellom samtalepartnerne, er en diskusjon av 'det symmetriske likeverdighetsidealet'. Som vi tidligere har vært inne på, handler det symmetriske likeverdighetsidealet om at det skal være en symmetrisk relasjon mellom filosof og gjest, et møte mellom likeverdige, som Svare sier (2002, s 247), hvor hovedpoenget er at ingen er ekspert og ingen har høyere rang enn den andre. Det er som sagt tidligere også vanlig å stille dette idealet opp som en kontrast til behandlerens asymmetriske relasjon til sin pasient, hvor man samtidig påstår at behandleren, nettopp på grunn av den asymmetriske relasjonen til sin pasient, ikke evner å møte ham/henne som et likeverdige menneske. Symmetri er med andre ord ansett som en forutsetning for likeverd i den typen undersøkende fellesskap man samler seg rundt i filosofisk praksis, og for å kunne anerkjenne den andre som en selvstendig person som ikke er sett gjennom diagnoser eller kategorier. Når jeg snakker om 'likeverd' i 'tilstedeværende likeverd', er jeg ikke opptatt av et symmetrisk forhold mellom filosof og

gjest, slik man tradisjonelt sett har vært i filosofisk praksis. Slik jeg ser det, er dette heller ikke et ideal man skal etterstrebe.

La meg først fremheve, at det er et poeng for meg at symmetri i en bestemt forstand *ikke* kan være en forutsetning for likeverd. For meg handler likeverd om å anerkjenne ulikhet og annerledeshet; at man anerkjenner den andre som *den andre*, og ikke legger som et premiss for likeverd at man skal være like (symmetrisk). Du er ikke et speilbilde av meg, men vi er unike mennesker som møter hverandre. Asymmetri betyr med andre ord ikke nødvendigvis hierarki. Man kan til og med si at den genuine anerkjennelsen kommer til uttrykk nettopp i det asymmetriske forholdet; gitt at man her anerkjenner den andre som likeverdig – *til tross for* at man er ulike og ikke befinner seg i samme posisjon/situasjon/rolle/rang.

Når det gjelder den filosofiske samtalen, hvor premisset for likeverd må være å anerkjenne ulikhet, kommer asymmetrien også til uttrykk i den forstand at filosofen og gjesten møtes i ulike roller – man bidrar med forskjellige ting. Gitt at det er gjestens sak som legges på bordet, vil filosofen og gjesten ha ulikt forhold til den, og derfor også nærme seg den fra ulike ståsted. For gjesten handler saken om noe personlig, noe som står på spill, et tema han/hun av ulike grunner er opptatt av, et dilemma eller en diskrepanserfaring i livet eller i møte med seg selv – med andre ord et spørsmål eller en problemstilling som har utspring i eget liv, mens den for filosofen er en sak han/hun skal drøfte fra et filosofisk ståsted. Hvis man skal tenke seg at filosof og gjest skulle vært likestilt her (hatt samme forhold til saken), som en forutsetning for å anerkjenne hverandre som likeverdige, så må man i så tilfelle invitere gjesten til å snakke om rent allmenne problemstillinger, og ikke om sine egne. Da står vi i så fall overfor et problem, med tanke på at filosofisk praksis handler om å vise filosofiens relevans i folks hverdagsliv. Hvis premisset for likeverd derimot ligger i at saken alltid må være et felles anliggende, som er selve forutsetningen for en treleddet relasjon, og at samtalepartnerne tenker sammen rundt denne felles saken fra sine selvstendige (og ulike) ståsted – et gjensidig møte i tenkningen rundt saken – snakker man om likeverd fra et annet perspektiv. Man er ikke opptatt av hverandres rang eller posisjoner, eller hvilken fagkunnskap og livserfaring den andre har, men man er opptatt av å anerkjenne hverandre som mennesker.

Kort sagt er det et vesentlig poeng i mitt begrep 'tilstedeværende likeverd', at det å anerkjenne hverandre som likeverdige samtalepartnere ikke handler om å tilstrebe å være lik, men om å anerkjenne den andre for den han/hun er og i den situasjonen han/hun befinner seg i. Når mine gjester kommer til meg for å samtale rundt sin sak, har de på sine side uttrykt en

forventning om at jeg skal være en slags 'ekspert', uten at dette gjør dem til hjelpetrengende pasienter, eller meg til en dominerende part. Denne forventningen står i kontrast til den holdningen til ekspertroller som kommer til uttrykk innenfor det symmetriske likeverdighetsidealet, men er forståelig med tanke på hvorfor vi møtes; for å filosofere. Den asymmetrien de forventer handler med andre ord om min filosofiske skolering, som jeg som nevnt tidligere anser som viktig for filosofiske praktikere, og som nettopp tilfører samtalen det filosofiske perspektivet mine gjester er ute etter. I lys av mine erfaringer fra fengslet, kjenner jeg meg derfor ikke igjen i 'det symmetriske likeverdighetsidealet', slik det har blitt forstått i opposisjon til terapeutens ekspertrolle, og jeg ser behovet for et filosofisk 'ekspertbegrep', som handler om filosofisk praksis snarere enn å vise til kontrasten mellom filosofiske og terapeutiske samtaler.

Slik jeg ser det, har det vi kan kalle den 'behandlerkritiske' tilnærmingen til filosofisk praksis, ført til at sentrale begreper som 'ekspert', 'symmetri' og 'likeverdighet' har blitt forstått fra en 'forsvarsposisjon' eller 'angrepsposisjon', alt etter hvordan man ser det. Som Madsen var inne på, har man konstruert terapeuten i et negativt bilde for å sette seg selv i et fordelaktig lys (2012, s 95-96). Mitt poeng er at man fra denne posisjonen ikke har tenkt over begrepene fra et ståsted innenfor filosofisk praksis, men snarere fra et behandlerkritisk perspektiv. Det 'symmetriske likeverdighetsidealet' har vært knyttet til kritikken av terapeutens ekspertrolle i den moderne terapien, som for så vidt kan sies å være et interessant innspill i en viktig debatt om ulike måter å nærme seg individet på, men, som jeg også har vært inne på tidligere, så kan vi ikke si hva filosofisk praksis er gjennom å si hva filosofisk praksis ikke er. Ved å sette relasjonen mellom filosof og gjest i filosofisk praksis opp mot den ideal-typiske behandlerens holdning til sin pasient, kan vi peke på flere nyanser som synliggjør vesentlige forskjeller mellom to ulike tilnæringsmåter, men vi kommer samtidig i fare for å ta vår egen praksis for gitt. Vi kritiserer andre fagfelt snarere enn å innta en *granskende, undersøkende og skjelnende* holdning til vårt eget fag, som Svare fremhever som filosofiens oppgave (2004, s 62). Et poeng i den debatten som har vært, er at vi også opererer med en stereotyp oppfatning av 'terapeutens behandlerblikk', og beveger vi oss slik på utsiden av det utøvende behandlere vil kjenne seg igjen i. Kort sagt: Vi klassifiserer snarere enn å reflektere, og her tegner vi karikerte bilder få vil kjenne seg igjen i.

Hvis man som filosofisk praktiker ønsker å innta en faglig holdning til egen praksis, må man reflektere rundt hvordan 'ekspert', 'symmetri' og 'likeverdighet' angår filosofisk praksis, og ikke minst, tenke kritisk rundt hvordan de vedrører filosofens holdning til gjesten i filosofisk

praksis (og visa versa). Med andre ord må vi som fagfelt tenke over hva det er å være en 'ekspert' i filosofisk praksis-sammenheng, for deretter å ta stilling til om filosofiske praktikere er 'eksperter' eller ikke, og om det å være 'ekspert' er et gode eller et onde for den type praksis man etterstreber. Som Lahav påpeker, så kan man hevde at filosofen har en ekspertrolle på bakgrunn av den filosofiske kunnskapen han/hun besitter, noe som umiddelbart fremhever et asymmetrisk forhold mellom filosof og gjest. Lahavs poeng er at filosofen gjennom sin skoloring har blitt kjent med forskjellige måter å tenke rundt ulike tema som angår det å være menneske i verden (som frihet, det gode liv, forholdet mellom rett og galt og selvet), samt at filosofen, gjennom å være trent i filosofiske tenkemåter, er en ekspert i analytiske ferdigheter (Lahav 1995, s 10). Det at filosofen som 'fagekspert' bryter med 'det symmetriske likeverdighetsidealet', slik det tradisjonelt har blitt forstått, er opplagt, men om og hvordan den asymmetriske (fag)relasjonen mellom filosof og gjest virker på partenes rang i den filosofiske tenkningen, er derimot et interessant spørsmål. Hvis så er tilfellet, dvs. hvis man mener at filosofen, gjennom å befinne seg i en 'ekspertrolle' i betydning av å besitte kunnskap og ferdigheter gjesten ikke nødvendigvis har – forstyrrer idealet om likeverd i filosofisk praksis, så må man gå for Hansens løsning og utdanne sykepleiere (eller andre fagprofesjoner) i undringsdialoger (Hansen 2015b, s 218 og 2016a s 128-129). Dette fordi vi har kommet til følgende paradoks; fagfilosof er, på grunn av sin fagkunnskap i filosofi, ikke er egnet til å filosofere. (Her vil jeg også legge til, at i så tilfelle legger man likhet som premiss for likeverd, noe som i seg selv er problematisk).

Slik jeg ser det, er det ingen umiddelbar sammenheng mellom begrepene symmetri og likeverd, og en asymmetrisk relasjon på bakgrunn av filosofens 'ekspertrolle' kan være et kvalitetsstempel snarere enn en ulempe. Når gjesten, i likhet med filosofen, skal filosofere rundt saken fra sitt ståsted, er det en fordel for gjesten at filosofen holder samtalen innenfor filosofiske rammer (dvs. at filosofen her anvender sin filosofiske kompetanse). Et viktig poeng i denne diskusjonen er gjestens perspektiv, med tanke på at gjesten ofte oppsøker filosofisk praksis nettopp på grunn av filosofens 'ekspertkunnskap'. For gjesten blir filosofen en 'tilrettelegger' for at en ønsket filosofisk refleksjon kan finne sted; gjesten ville sannsynligvis ikke hatt den samme filosofiske refleksjonen på egenhånd. 'Asymmetrien' mellom filosof og gjest, slik den blir erfart fra gjestens ståsted, er slik ikke ødeleggende for gjestens mulighet til å reflektere fra et selvstendig og personlig ståsted, men etablerer snarere muligheten for at det kan skje. Filosofen er, på bakgrunn av sin filosofiske kunnskap og

ferdigheter, en hjelper til å løfte tenkningen rundt saken til et filosofisk nivå – som jo er gjestens ønske.

Når det gjelder 'det symmetriske likeverdighetsidealet', har Svare, som selv har vært en formidler av dette, selv påpekt at dets kritikere har hevdet at idealet: "if taken seriously, must lead to an illusory state, as the unequal power between the professional philosopher and the visiting guest can never become symmetrical" (2006, s 35). Svare bruker, i likhet med andre filosofiske praktikere, det symmetriske likeverdighetsidealet for å poengtere holdningsforskjeller mellom den filosofiske praktiker og den ideal-typiske behandleren. Han understreker til og med, at idealet i filosofisk praksis, på grunn av dets implikasjoner, må forstås i forhold til 'det undersøkende fellesskapet', og ikke knyttes til relasjonen mellom filosof og gjest. Som vi husker, knyttet Svare 'det undersøkende fellesskapet' til den herredømmefrie dialogen, hvor det avgjørende er at alle argumenter skal bli hørt og at ingen kan vise til egen eller andres status (Svare 2004, s 62). Her er poenget at hvis filosofen anerkjenner gjestens argumenter, så fører ikke filosofens fagekspertise filosofen inn i en 'ekspertrolle' i terapeutisk forstand. Sett fra mitt perspektiv, som nok også er Svares poeng, er det problematisk at man som fagpersoner forholder seg til et ideal man ikke kan ta på alvor, og som også er unyansert, med tanke på at det egentlig handler om kritikken av den terapeutiske holdningen og ikke om filosofens holdning til sin gjest. Når begreper og idealer er misvisende for sitt formål er de ikke egnet, og man må utvikle begreper og teorier som faktisk samsvarer med det man forsøker å uttrykke.

Selv om symmetribegrepet egentlig først ble brukt for å synliggjøre en forskjell mellom den terapeutiske og den filosofiske samtalen, har det på en uheldig måte blitt knyttet til begrepet likeverd i filosofisk praksis, og slik også bidratt til misvisende tenkning rundt begrepet likeverd – og til en mangelfull fagdiskusjon rundt filosofens relasjon til sine gjester. På den ene siden er Achenbachs betegnelse av gjesten som 'kaptein' en viktig fremheving av gjestens rolle i samtalen – sett opp mot kritikken av objektiverende og overstyrende 'maktblikk'. På den andre siden er det for snevert i filosofisk sammenheng. Filosofen og gjesten skal begge erfare å være medvandrere i det undersøkende fellesskapet, snarere enn overordnet og underordnet, og man må derfor skape nye begreper som tematiserer dette. Her kan man si at filosofen er en form for faglig 'ekspert', og at et symmetrisk forhold verken er mulig eller ønskelig. Filosofiske samtaler handler ikke om å 'bare prate i vei', som den innsatte sa, og nettopp derfor, og fordi målet er å 'tenke rundt' saken fra et filosofisk ståsted – er det min oppgave som filosof å holde en 'filosofisk tråd' i samtalen. Her handler det om *hvordan* man

gjør dette, som for meg handler om hvordan man er tilstede sammen på en måte som ivaretar den andre som en selvstendig aktør.

For meg er som sagt begrepet likeverd – i filosofisk praksis-sammenheng – knyttet til det å bli sett som et selvstendig og egentenkende menneske (uavhengig om man er lik eller ulik), som i den herredømmefrie dialogen. Likeverd i filosofisk sammenheng handler om å bli tatt på alvor som en menende, overveiende og selvstendig refleksjonspartner, uavhengig av faglig posisjon eller plass i samfunnshierarkiet, til tross for at samtalerelasjonen av flere grunner er tuftet på ulike former for asymmetri. Selv om jeg har vegret meg for å bruke begrepet 'likeverd' i mitt begrep 'tilstedeværende likeverd', med tanke på den tradisjonelle forståelsen av dette begrepet i filosofisk praksis-sammenheng (hvor man altså legger symmetri/likhet som et premiss for likeverd), er det ikke til å komme forbi at begrepet har en viktig plass i filosofisk praksis. For eget vedkommende gir det mening å knytte likeverd til autonomi, for å flytte fokuset fra pasienten til den selvbestemmende, menende og tenkende gjesten. Slik flyttes også fokuset fra forventningen om likhet til anerkjennelse av mangfold.

Et poeng i denne sammenheng, er at vi må våge å møte gjesten som det samme selvstendige og selvtenkende mennesket vi selv ønsker å bli ansett som, til tross for at vi også kan nærme oss gjesten fra andre perspektiver. Her må vi også ha filosofien i fokus, og hva det handler om å nærme seg en sak fra et filosofisk ståsted. I sin artikkel *Three Questionable Assumptions of Philosophical Counselling*, hvor Amir blant annet problematiserer bruken av begrepet autonomi i filosofisk praksis-sammenheng, står hun i fare for å bevege seg innenfor de skillelinjene og fordommene som har vært rådende i den interne metoddebatten i filosofisk praksis, nettopp ved å ta utgangspunkt i gjestens potensielle mulighet til å også være en pasient, som filosofen i tilfelle da må møte som pasient. Hun inntar med andre ord først og fremst en terapeutisk holdning snarere enn en filosofisk. Amir fremhever blant annet at hun avviste en gjest fordi gjesten var deprimeret og hun var derfor redd for at denne gjesten skulle ta livet sitt: "My decision was made solely on psychological grounds" (2013b [2004], s 49). Jeg er helt enig med Amir i at filosofen har et ansvar for gjesten (jeg har også i flere tilfeller anbefalt de innsatte å snakke med en psykolog, lege eller sykepleier), men jeg kjenner meg ikke igjen at gjesten først og fremst kommer til filosofisk samtale for å diskutere diagnoser eller psykologiske problemstillinger, eller at filosofiske spørsmål er skadelig på den måten at man først og fremst skal være bekymret for gjestens psykiske helse. Hennes eksempel tar derfor for seg et ytterpunkt, som man kan komme bort i, men som ikke er 'normalen', ut fra mine erfaringer med mine gjester.

Snarere enn å fremstå som pasienter, setter de innsatte pris på at jeg henvender meg til dem på en annen måte enn det terapeuter gjør (eller andre de forholder seg til), også når jeg potensielt kunne ha møtt dem som rusavhengige, deprimerede, angstlidende eller uten impulskontroll. Ikke minst har jeg selv erfart, som i samtalen med mannen som både var 'narkoman' og 'gjenganger', at de personene vi ofte møter innenfor bestemte kategorier, også er 'vanlige' mennesker. Som Szifris påpeker, kan filosofiske samtaler "act *alongside* therapy" og gjennom å filosofere kan man også utfylle den terapeutiske prosessen (2016, s 35). Det er ikke nødvendigvis slik at mennesker som også er pasienter, ikke kan delta i filosofiske dialoger, men det er et poeng at filosofiske samtaler er andre typer samtaler enn terapeutiske samtaler. Man blir i filosofien oppmuntret til å reflektere over egen livsfilosofi og ikke på spesielle situasjoner, som en innsatt sa til Szifris (s 36), og det er her avgjørende at man møter hverandre som tenkende individer og ikke som pasienter (eller innenfor andre kategoriske blikk). I de tilfeller hvor de innsatte selv forveksler filosofiske samtaler med terapeutiske samtaler, forteller jeg om hva filosofisk samtale er og hvordan denne samtaleformen skiller seg fra terapeutiske samtaler, for så å la den enkelte innsatte selv velge om han vil fortsette eller ikke.

Tilbake til henvendelsen mellom filosof og gjest, som begrepet 'tilstedeværende likeverd' handler om i denne sammenheng, hvor det er vesentlig at man anerkjenner den andre som en likeverdig samtalepartner: Det å dele en felles sak med hverandre forutsetter ikke en symmetrisk relasjon i den forstand at man må ha lik kunnskap og likt utgangspunkt, men handler om å være deltakende og nærværende fra *sitt* ståsted. Det at gjesten og filosofen har forskjellige utgangspunkt, gitt at de nærmer seg saken fra ulike perspektiver og stiller med ulike livserfaringer, kunnskaper og interesseområder, har ikke betydning for likeverd. Det avgjørende er om filosofen og gjesten henvender seg til hverandre som autonome subjekter eller ikke, altså at de lytter til den andres meninger, argumentasjon og spørsmål, og inkluderer disse i den felles tenkningen som samtalen handler om.

Den typen asymmetri som i filosofisk praksis ofte kjennetegner møtet mellom filosof og gjest, kommer tydelig frem i en samtale med en innsatt, heretter kalt Rolf. Rolf hadde blitt provosert av en mann som hadde sagt at 'livet handler om valg'. Utsagnet kom fra en person som var invitert til fengslet som foredragsholder, og denne foredragsholderen vekket et engasjement hos Rolf som førte til flere samtaler om valg og det å velge. Vi begynte med å stille spørsmål rundt hva et valg er, og hva som gjør et valg godt eller dårlig. Rolf mente at mange ikke har

muligheten til å velge, og denne påstanden ble utgangspunktet for samtalen videre. Han begynte med å si at vi ikke har valg, at alt går i kjeder etter hverandre, og derfor kan man ikke egentlig velge. Rolf sa også at fordi vi ikke kjenner konsekvensene av valgene, har vi ikke noe valg. Ett av mine spørsmål til Rolf var om han var kontrollfrik. Jeg spurte om det var slik, at Rolf mente at det å kunne velge måtte innebære å kunne bestemme utfallet? Rolf svarte at det var det han forbandt med valg, altså å kunne kjenne utfallet. Jeg spurte om han kunne definere valg: Hva er å velge? Det kunne han ikke. Jeg sa at jeg mener det å velge har med å kunne bestemme seg for én ting mellom to eller flere muligheter. Rolf kunne si seg enig, men ikke enig i at alle kan velge. Vi snakket en del rundt det å ikke kunne velge, det å kunne velge og det å analysere valg. Rolf mente at det ikke har noe for seg å belyse kritisk allerede utførte valg. Jeg stilte spørsmål ved om hvordan man da i ettertid kan si hva som bestemmer om et valg er bra eller dårlig?

Med hensikt om å skissere kriterier som kunne bestemme om et valg var bra eller dårlig, brukte jeg to eksempler for å konkretisere tematikken. Det første eksempelet jeg brukte var en dørvakt som kastet ut en full og tynnkledd 19-åring.⁸ Det andre var en far som tok med seg sønnen på kaien for å fiske i dårlig vær, og sønnen falt ut i sjøen og døde. Jeg valgte disse historiene fordi de gir sympati med den som tok valget, til tross for de katastrofale følgene for de involverte. I disse historiene er det vanskelig å si at konsekvensene kom på grunn av valget som ble tatt, da det impliserer at valgtakeren var skyld i det tragiske som hendte. Rolf grep fatt i historien med dørvakten, og sa at han ikke kunne klandres. Man kunne tenke seg at han hadde bestilt taxi til 19-åringen, som så dro hjem og drepte familien. Jeg sa at jeg ville mene at dørvakten likevel hadde gjort et bra valg, om det så skjedde at 19-åringen dro hjem og drepte sin familie. Ved å bestille taxi til 19-åringen ville dørvakten ha gjort et godt valg innenfor sin ramme; nemlig å ikke overlate en full mann til seg selv, om han var for full til å være inne på utestedet. Vi kom videre inn på om det er konsekvensene som avgjør om et valg er bra eller dårlig, eller om det er beslutningen som blir gjort når valget tas. Rolf mente at det var konsekvensene. Jeg mente derimot at et valg er godt eller dårlig ut fra hvilke kriterier som ligger til grunn når valget tas.

Vi fortsatte samtalen med å definere konsekvenser som utfall av hendelsesforløp. Jeg spurte Rolf: Utfall av hva da? Rolf måtte vedgå at det var av handlinger og valg. Etter en lang

⁸ Historier hentet fra dagspresse.

samtale rundt dette, spurte jeg hva som inngår i et valg. Etter en stund kom Rolf frem til at det måtte være erfaringer, og hva man ser som bra og dårlig. Vi ble enige om at vi kunne summere dette opp som at valg består av erfaringer, verdier og målestokker. Jeg spurte Rolf hvordan han kunne forklare at etterpåklokskap ikke er relevant, hvis han sier at erfaringer er en viktig kilde til valg. Han måtte etterhvert si seg litt enig, men fortsatt mente han at man ikke skal gruble over valg som er gjort. Han fortalte om et tidligere valg, og fortalte hvorfor han hadde tatt det valget, og hvordan han hadde tenkt seg frem til beslutningen. Jeg svarte at han nettopp analyserte to fortidige valg. Etter en videre samtale rundt dette, snakket vi om at analysen angår hvilken informasjon man tar valget ut fra. Ikke om det er bra eller dårlig, det kan det være ulike meninger om. Mot slutten snakket vi om at vi var enige om hva et valg er. Med tanke på hvorfor han ble sint på foredraget, sa jeg at jeg forstod det som at han ble sint på hvordan det ble snakket om våre valgmuligheter. Rolf var enig. Rolf hadde blitt provosert av foredragsholderen, fordi han ikke hadde samme valgmuligheter som denne mannen. Med andre ord ble Rolf sint fordi personen snakket ut fra seg selv, og sitt ståsted, som Rolf oppfattet som fjernt fra de rammene og muligheter han selv hadde.

I samtalen hvor begrepet valg ble vår felles sak for undersøkelse, måtte både Rolf og jeg prøve å legge fra oss forutinntatte meninger og konklusjoner. Dette for å kunne diskutere valg ut fra et fokus på saken. Jeg knyttet noen historier til diskusjonen, og Rolf engasjerte seg i disse og bidro med refleksjoner rundt dem. Etter noen spørsmål rundt valg i lys av historiene, endte jeg og Rolf med ulike konklusjoner, hvor jeg så tok fatt i Rolfs konklusjon og utfordret den videre. Samtalen endte med både enighet og uenighet i forhold til hva valg er, og samtidig også med en innsikt om at det var Rolfs opplevelse av manglende valgmuligheter som hadde blitt provoserende for ham, som ikke var ensbetydende med at han ikke gjorde valg i det hele tatt. Denne innsikten, altså at det var Rolfs manglende valgmuligheter som hadde provosert ham og som lå bak hans forståelse av valg, kom ikke i forkant av samtalen, som ville vært en 'konstatering' av Rolf gjort gjennom en toleddet relasjon. Det at en filosofisk samtale ender med en innsikt, er en av verdiene ved den filosofiske samtalen, i form av å være perspektivutvidende og en vei til selvinnsikt, når denne kommer som følge av refleksjonene som har funnet sted.

Når det gjelder samtalen, er det fremtredende i denne samtalen at jeg var mest aktiv når det gjelder å stille spørsmål; jeg utfordret Rolf og hans påstander mer enn han utfordret meg og mine påstander. Denne samtalen uttrykker derfor en asymmetri, men skapte denne et

hierarki mellom oss i den filosofiske tenkningen? Slik jeg ser det, lyttet jeg til Rolfs meninger og tanker, og når det gjelder mine spørsmål, tok jeg utgangspunkt i det Rolf sa. Rolf ble på sin side engasjert i mine spørsmål og innspill, og han tok stilling til dem gjennom å tenke rundt dem. Med tanke på de eksemplene jeg kom med, var disse noe som falt meg inn underveis, og som jeg ble opptatt av ut fra Rolfs innspill. Jeg hadde ikke tenkt ut spørsmål på forhånd, og min hensikt var ikke å styre Rolf, men å tenke sammen med ham innenfor vårt undersøkende fellesskap. Her var jeg også opptatt av å presisere og analysere for å skape klarhet i hva det var vi snakket om, ikke for å styre Rolf mot min 'sannhet'. Jeg kunne også valgt å legge frem ulike filosofers meninger om valg som mulige perspektiver, for å bringe inn flere aspekter ved valg som sådan. Meningspluralitet er som sagt et gode i filosofisk samtale, og det at jeg sitter med kunnskap om ulike filosofiske måter å tenke rundt en sak på, er noe jeg bør dele med gjesten snarere enn å holde unna vår felles tenkning.

En herredømmefri dialog forutsetter altså ikke at jeg skal holde mine fagkunnskaper tilbake. Men det at jeg sitter med fagkunnskaper og ferdigheter som gjesten ikke har eller ikke er trent i, gjør at jeg ofte blir en mer aktiv part når det gjelder å utfordre gjesten i refleksjonene som foregår. Men så har jo også gjesten, her Rolf, oppsøkt meg nettopp på grunn av at jeg har denne kunnskapen og disse ferdighetene. Som Lindseth påpekte, trenger ikke gjesten ha filosofisk kunnskap på forhånd, men det er: "filosofens oppgave å løfte samtalen til å bli en filosofisk samtale – med sin oppmerksomhet, sin undring og sin måte å spørre å reflektere på" (Svare og Lindseth 2002, s 117). Gjesten forventer med andre ord en asymmetrisk relasjon, faglig sett, noe som tilsier at idealet om likeverd ikke handler om symmetriske relasjoner i streng forstand. Og la meg understreke; det å anse seg selv som trent i filosofisk tenkning impliserer ikke at man også er ekspert på samtaleinnholdet eller at man skal eller bør styre tenkningen i en bestemt retning. Dette kan man også gjøre, men da beveger man seg utenfor en 'dialogisk holdning'. Når filosofen derimot forholder seg til saken sammen med gjesten og lar seg utfordre i møte med gjestens svar, refleksjoner og påstander, ivaretas gjesten som likeverdig medtenker. Her er poenget at filosofen må anse gjestens meninger, refleksjoner, tanker og spørsmål som like gyldige som sine egne, og som like interessante å forfølge videre. Det at filosofen må la seg berøre på samme måte som gjesten, og involvere gjesten i tenkningen, handler ikke om at begge parter skal være like aktive eller aktive på samme måte, men om å *dele saksforholdet med hverandre*.

Noe som også kommer tydelig frem i samtalen med Rolf, er vekslingen mellom det konkrete og det universelle, mellom det individuelle og det allmenne, som Knox fremhever som det

som kjennetegner den reflekterende aktiviteten (jf. Knox 2015b, s 66). I vår samtale, som i bunn og grunn handlet om Rolfs opplevelse av at han ikke hadde valg(frihet), inntok vi en viss avstand til Rolfs personlige mening om seg selv og sine valgmuligheter, og nærmet oss begrepet valg fra ulike perspektiver og historier, for så å knytte vår tenkning rundt hva valg er og kan handle om til Rolfs problemstilling: Jeg har ikke frihet til å velge fordi jeg ikke har alle valgmuligheter jeg ønsker. Vi fokuserte på både det allmenne og det konkrete, og løftet det personlige opp til det generelle, for slik å se flere sider av den saken Rolf hadde blitt opptatt av. Denne måten å nærme seg saken på knyttet hans spørsmål til en større helhet, og slik kom flere aspekter ved Rolfs problemstilling til syne. Det var imidlertid ikke vår oppgave å finne en løsning på Rolfs problem (som i terapeutiske eller andre målrettede samtaler), men å løfte blikket og filosofere. Det at vi lytter til hverandre handler som sagt ikke om å bekrefte hverandre, men om å utfordre hverandre i den pågående tenkningen.

Kort sagt er det vesentlige ved 'tilstedeværende likeverd', at alle parter er åpne, nærværende og autonome med et felles fokus på saken og hverandres tenkning. Verken likeverdighet eller fellesskap må forveksles med lik deltakelse i betydningen lik fordeling av spørsmål og svar, eller lik fagkunnskap, lik rolle, lik livserfaring, lik innsikt osv. – men det handler på sett og vis om å behandle hverandre som man ønsker å bli behandlet selv. Som Bostad sier: "Hvis jeg vil bli lyttet til med et fordomsfritt utgangspunkt, hvis jeg vil ha rom og tid nok til å lete meg frem til noe å tro på, hvis jeg vil teste ut mine resonnementer, være dypt uenig, uten å bli angrepet personlig, hvordan vil jeg da at de andre skal bli møtt av meg?" (2017, s 10). Når det åpne møtet *oppleves* som *gjensidig* fra begge parter, er man innenfor de rammene jeg forsøker å favne med begrepet 'tilstedeværende likeverd'.

9. Filosofisk element nr. 2: Dialogisk åpenhet – å tenke fra en filosofisk holdning

'Tilstedeværende likeverd' er, slik jeg ser det, grunnholdningen i det filosofiske blikket, og leder oss mot filosofiske prosesser. Et annet grunnleggende element, som i filosofisk samtale vedrører selve den filosofiske prosessen, er det jeg har valgt å kalle *dialogisk åpenhet*, som jeg også har hatt lyst å kalle *dialogisk nysgjerrighet* og *dialogisk forgjengelighet*. Mens 'tilstedeværende likeverd' handler om den holdningen som kommer til uttrykk i *hvordan* partene henvender seg til hverandre, vedrører 'dialogisk åpenhet' *hvordan* samtalepartnerne er tilstede i tenkningen rundt saken. Jeg er her ikke opptatt av det nærværet som jeg har knyttet til selve møtet mellom samtalepartnerne, som må finne sted for at man faktisk skal kunne tenke sammen rundt en felles sak, men retter nå fokuset på den filosofiske prosessen. Kort sagt handler 'dialogisk åpenhet' om å favne undring, i den forstand at man drives av en lyst til å granske og utforske. Vi kan også si, som den innsatte som skrev i *Rullebladet*, at det handler om "å stå litt på sidelinjen og betrakte livet på en ny måte".

Undring, slik jeg forstår dette begrepet, handler om å stille seg åpen og la seg forvirre og forundre fra 'sidelinjen', for slik å komme i et dialogisk forhold til det som betraktes. Man må her drives av et ønske om å innta et 'nytt' og kritisk (granskende, undersøkende og skjelnende) blikk på det selvfølgelige, og utfordre gitte 'sannheter', påstander og (verdi)perspektiver. Den type undringsbegrep jeg her snakker om, er slik et aktivt undringsbegrep, forstått som en holdning samtalepartnerne bevisst inntar gjennom å stille spørsmål fra en 'ikke-vitende' innstilling. Siden begrepet undring på norsk kan vise til to ulike fenomener, som Lindseth påpeker (som jeg har skrevet om på side 54-55) har jeg valgt å bruke begrepet 'åpenhet' om den 'ikke-vitende' innstillingen i den filosofiske prosessen, snarere enn begrepet 'undring'.

Som vi husker, kan vi på den ene siden snakke om undring som en stemning vi hensettes i, slik Hansen gjør, altså noe som hender med den enkelte og oppleves som en henrykkelse og lidenskap (Hansen 2008, s 64). Hansen er i sin diskusjon av undring opptatt av at vi blir 'slått av undring', som en overraskelse som kommer brått på (Hansen 2015b, s 223), og at vi blir *bragt til* undring og forståelse ved at verden blir nærværende for oss (Hansen 2008, s 15). Som Lindseth påpeker, snakker Hansen her om gledesfylte undringserfaringer, som på tysk kalles 'zu staunen', som handler om den forunderlige erfaringen av at verden åpner seg for

bevisstheten. Slik sett snakker Hansen om undring som en type innsikt, som han fremhever som noe magiske og lidenskapsfylt, snarere enn om aktiviteten 'å undre seg' – altså å stille spørsmål ved noe man lurer på – som er den andre betydningen til begrepet undring på norsk, og som på tysk kalles 'zu wundern'. Lindseth, som selv er kritisk til å snakke om undring som ideal ved filosofisk samtale, forholder seg til undring som en aktiv og tilstedeværende handling, i tråd med den siste betydningen av begrepet. Det å undre seg i filosofisk samtale handler for Lindseth om å stoppe opp ved det gjesten forteller, og be gjesten utdype og stille utdypende spørsmål (Svare og Herrestad 2004, s 98). Den type undringsfenomen jeg er ute etter med begrepet 'dialogisk åpenhet', samsvarer med Lindseths forståelse.

Både Hansen og Lindseth er opptatt av at det er forskjell på å tenke filosofisk og søke forklaringer, og jeg er enig i at man ikke undrer seg når man er opptatt av det siste. Som vi har vært inne på tidligere, anser Hansen tenkningen, i motsetning til erkjennelsesprosessen, som noe som skjer *med* oss; noe som inntreffer som en begivenhet. Hansen fremhever at tenkningen er en evne til å lytte etter det ikke sagte, det ikke-intensjonelle og det ikke-tematiserte (2008, s 21), noe som er et vesentlig aspekt ved det jeg prøver å favne i begrepet 'dialogisk åpenhet'. Derfor er også begrepet forgjengelig interessant for meg. Når vi fokuserer på noe, er det noe som åpenbarer seg og trer i forgrunnen for persepsjonen, samtidig vil alltid noe annet unndra seg den samme erkjennelsesakten. I den dialogiske holdningen er samtalepartnerne åpne for at det som har blitt forstått på en bestemt måte – altså den valgte tilnærmingen til saken og temaet som snakkes rundt – kan rokkes ved for å bli tatt stilling til på ny. Det man først syns å ha forstått på én måte, eller aspekter som har gjort seg synlige fra ett tankespor, kan komme til syne på nye måter etter hvert som tenkningen utspiller seg. Denne prosessen må man stille seg åpen for i 'dialogisk åpenhet'. Man kan si at man innenfor en dialogisk holdning til saken åpner seg for å betrakte erkjennelser som midlertidige påstander, og ikke som fastlåste sannheter som tas for gitt. Altså, man åpner opp for å *være i et møte* med en sak/sannhet/tema, i motsetning til å tilslutte seg den som et avklart faktum eller søke begrunnelser for å bekrefte den.

Den type åpenhet jeg prøver å sette ord på med 'dialogisk åpenhet', stadfester seg altså i det filosofiske blikket, men angår selve tenkeprosessen. Med begrepet 'tilstedeværende likeverd' sikter jeg til en type åpenhet i *henvendelsen* til den andre. Man inviterer den andre til å tenke – åpent – fra et personlig og selvstendig ståsted, i den forstand at man lytter til den andres meninger og gjennomtenkninger, snarere enn å hevde seg som en ekspert på 'sannheten'. Dette er en type åpenhet som handler om at ingen kan innta en høyere rang enn andre, og hvor

man respekterer den andre som en likeverdig samtalepartner. Den type åpenhet jeg snakker om i 'dialogisk åpenhet' handler om selve den *filosofiske tenkningen* rundt saken – hvordan undring som aktivitet foregår – når man har valgt å gå inn i den. Med andre ord, handler det om å møte tenkningen som sådan – å sette seg selv på spill i møte med det som kommer til orde når man stiller spørsmål og undrer seg.

I den prosessen jeg søker å favne med 'dialogisk åpenhet', er en form for filosofisk *nysgjerrighet* også viktig – forstått som en drivkraft mot undring – som også er grunnen til at jeg først kalte begrepet 'dialogisk nysgjerrighet' (Walderhaug 2016, s 32). Nysgjerrighet kan imidlertid tolkes som det å ha interesse for noe eller ha lyst til å lære om ulike ting, og kan slik tilsløre den dyptgående 'ikke-vitende' innstilling som undring handler om. I denne sammenheng har Paul Martin Opdal fremhevet et skille mellom fenomenene nysgjerrighet og undring som er interessant. Opdal beskriver undring som det å gå utover aksepterte regler, og sier at: "Wonder is the state of mind that signals we have reached the limits of our present understanding, and that things may be different from how they look" (2001, s 332). Nysgjerrighet blir derimot forstått som: "a motive that operates within definite frameworks and can be satisfied through using standard procedures" (s 331). I motsetning til å undersøke ting innenfor aksepterte perspektiver, har undringen i seg en utilfredshet ved det gitte og en trang til å kritisk granske tenkningens rammer og grunnleggende begreper. Derfor er undring, i følge Opdal, en innfallsport til nye oppdagelser på en annen måte enn nysgjerrighet. Undring "could lead to philosophical inquiries into the frames themselves, and eventually to changes in the perspective itself" (s 342). Det å være nysgjerrig er ikke det samme som å undre seg, men som Opdal påpeker, henger nysgjerrighet og undring sammen. Slik jeg ser det, handler nysgjerrighet om å være spørrelysten, mens det å undre seg handler om å spørre seg selv. Begge aspektene er viktige i begrepet 'dialogisk åpenhet', men det første har sin filosofiske begrensning i at det kun er veien inn til det siste.

For å best beskrive den prosessen som favner undring som aktivitet, har jeg derfor valgt begrepet 'dialogisk åpenhet', og jeg er her inspirert av Bubers tenkning rundt menneskelige grunnord og Nietzsches grunnleggende kritikk av etablerte sannheter. La meg her understreke at jeg ikke har til hensikt å forene Buber og Nietzsche, da det, til tross for at Buber er inspirert av Nietzsche i sin filosofi, kan være spesielt å bruke disse filosofene sammen. Begge peker på noe 'utenfor' våre erkjennelser, men mens Buber her er inspirert av jødisk mystisisme og snakker om et 'evig Du' som har religiøse konnotasjoner, krever Nietzsche en ny

omvurdering av alle verdier og 'sannheter' nettopp fordi disse har vært tuftet på overjordiske begrunnelser. De er altså to filosofer som forholder seg til to vidt forskjellige metafysiske utgangspunkt, men det som likevel gjør både Buber og Nietzsche interessante i forhold til mitt begrep, er at begge peker på vesentlige elementer som vedrører den filosofiske tenkningen. Buber reflekterer rundt ulike måter mennesket kan være i verden på, mens Nietzsche er opptatt av kritisk (selv)bevissthet rundt gitte perspektiver. Begge disse aspektene er viktige i mitt begrep, og de to filosofene er derfor relevante for å forklare hva som ligger i det jeg kaller dialogisk åpenhet.

I likhet med 'tilstedeværende likeverd' er min tenkning rundt 'dialogisk åpenhet' inspirert av mine samtaler med de innsatte, og de temaene som har blitt fremtredende for meg er; den genuine filosofisk erfaring, å sette seg selv på spill, å våge å famle i det filosofiske møtet, filosofisk selvbevissthet (en kritisk holdning til 'sannheter' og perspektiver), 'monologiske' meningsutvekslinger og det filosofiske valget.

9.1 På sporet av det genuine filosofiske møtet – å være i et møte kontra å ha en erfaring

Dialogisk åpenhet' handler om å gå i *et filosofisk møte* med saken – innta et dialogisk forhold til det som betraktes – noe som kan skje på ulike måter, men som har noen bestemte særtrekk ved seg. I samtalen med Emil ble det tydelig at den filosofiske prosessen var fraværende, altså at vi ikke faktisk tenkte åpent rundt det vi snakket om, noe som var grunnen til at jeg ble opptatt av temaet likegyldighet, og som også gjorde meg oppmerksom på at det å filosofere handler om å la seg berøre av en tenkning som utspiller seg. Andre samtaler har fremhevet den filosofiske prosessen som nærværende. Flere av mine gjester har fremhevet at de ikke har tenkt på saken på den måten før, som en innsatt vi kaller Isak, som plutselig så andre sider ved sitt eget sinne som han ikke hadde sett tidligere. I våre refleksjoner ble det tydelig for Isak at sinnet som buldret på innsiden, på mange måter handlet om at han var beskjedne, noe som også kunne forklare hvorfor det kom i rare situasjoner. Vår tenkning synliggjorde aspekter ved hans sinne som han aldri hadde tenkt på før, noe han gjentok flere ganger, og han sa også at han egentlig aldri hadde tenkt på grunner til at han ble sint.

Når det gjelder den filosofiske prosessen, har noen sagt at det å filosofere handler om å 'koble inn hjerne og hode', og en har sagt at det er 'å selv komme til konklusjoner og oppdage det

selv gjennom samtale og refleksjon'. Mange har fremhevet at det handler om å se flere perspektiver av en sak, og at det skjer ved at man lytter snarere enn å bare snakke. Som en sa, så kan man snakke om samme tema på en kafé sammen med venner, men da gjør man det på en annen måte, i den forstand at man på kafé er opptatt av å 'utveksle' historier, mens man i filosofiske samtaler er opptatt av å høre etter det som blir sagt. Poenget hans var at det å filosofere er å prøve å forstå det som blir sagt og tenke videre ut fra det. Flere har også vært opptatt av at det å slutte å være kriminell handler om å begynne å tenke på en ny måte, noe de fremstiller som utfordrende. Man befinner seg på et 'forvirret' stadium, fordi det ikke er enkelt å skifte syn på ting, noe som var et tema i en samtale med en innsatt jeg kaller Sondre. I samtalene med Sondre snakket vi blant annet om at hvordan vi opplever ting i verden, er påvirket av hvilket ståsted vi har (verdier og verdensforståelse). La oss si at vi orienterer oss i verden gjennom ulike varder, som var et bilde jeg og Sondre brukte, vil man, når man skifter syn på en sak, rive ned gamle varder eller bygge opp nye? Det første kan i tilfellet være skummelt, og det siste vanskelig å se for seg. Man føler seg hjemme i sitt eget syn på ting, som også var ett av våre tema, og det er vanskelig å se ting på nye måter (man beveger seg mot noe fremmed). Det kan også være skummelt, fordi, som mange har fremhevet, det å åpne opp for å tenke nye tanker, også handler om å gi slipp på de forestillingene og ideene man allerede har. I alle fall må man stille seg åpen for å tenke nytt rundt sine egne meninger og 'sannheter', og slik vil man ofte se nye aspekter og sider ved dem.

Sett i lys av samtalene med de innsatte, handler det å filosofere om å bevege seg inn i det ukjente og fremmede – man må gi slipp på vante tanker og åpne seg for nye, og her er man tilstede i tenkningen på en bestemt måte. Et vesentlig poeng her er at 'det skjer noe'; man går inn i en prosess som beveger tankene. Det er denne tenkemåten (og væremåten) jeg prøver å sette ord på gjennom begrepet 'dialogisk åpenhet': Hva handler det om å befinne seg på nye og kanskje forvirrende 'stadium', og hva innebærer det å koble inn hjerne og hode på den filosofiske måten – å tenke på nye måter og oppdage ting selv? Kort sagt: Hvordan foregår undring som aktivitet – når man har valgt å gå inn i den?

I mitt forsøk på å få grep om dette, har Bubers tenkning rundt grunnparene 'Jeg-Du' og 'Jeg-Det' blitt viktig for meg, som er hans refleksjoner rundt to kvalitativt forskjellige menneskelige erfaringer i vårt møte med verden. Det som har blitt tydelig for meg er at man er *i* tenkningen på en annen måte når man filosoferer (lar seg bevege av tankene), enn når man nærmer seg saken på andre måter (tenker fra sitt vante ståsted eller ikke lar seg berøre av tenkningen - som i tilfellet med Vemund, hvor jeg fulgte min 'plan' snarere enn å lytte til

ham, og i samtalen med Emil hvor det ble tydelig at vi ikke var tilstede sammen i en felles tenkning rundt en sak (se side 175 og 177). Sett opp mot Lindseths metodebegreper, kan Bubers grunnpar forstås som henholdsvis en dialogisk og en monologisk holdning, men samtidig er det et viktig poeng for meg – som det også er for Buber – at vi veksler mellom disse grunnholdningene. 'Dialogisk åpenhet' handler ikke om en permanent 'undringstilstand', men det avgjørende er at undringen er tenkningens grunnfølelse, som Malpas sier (jf. Malpas 2014, s 252). Saken er altså ikke hvordan vi forblir innenfor en bestemt tilstand, men hvordan vi åpner oss opp for den filosofiske prosessen, gitt at denne handler om å bli forvirret, tenke på nye måter og oppdage selv.

Buber forsøker ikke gjennom sine grunnpar å skape en filosofisk teori eller et metafysisk system, men å sette ord på en erfaring (*The Internet Encyclopedia of Philosophy*, s.v. "Martin Buber (1878-1965)", lest 3. mars 2017). Det som er et viktig poeng for Buber, og som gjør hans refleksjoner interessante for begrepet 'dialogisk åpenhet', er at vi som mennesker veksler mellom disse to forskjellige grunnholdningene, som han kaller grunnord, hvor verden også fremstår forskjellig: "Verden er for mennesket tvefoldig, svarende til hans tvefoldige holdning" (Buber 1992 [1923], s 5). Med at verden er 'tvefoldig' mener Buber at verden kan fremstå fra to ulike sider, altså at det samme fenomenet eller tilfellet kan møtes på forskjellige måter. *Hvordan* verden fremstår for oss, avgjøres imidlertid av vår holdning – som også er tvefoldig – dvs. vi beveger oss i verden gjennom å veksle mellom to grunnleggende forskjellige væremåter.

De to ulike grunnholdningene, som han kaller forholdsparene 'Jeg-Du' og 'Jeg-Det', fremhever to kvalitativt forskjellige menneskelige erfaringer i den forstand at den holdningen vi inntar til verden, påvirker hvordan den fremstår. Buber prøver ikke å si noe om individet som sådan, men å gjøre et poeng ut av ulike måter individet kan være-i-forhold-til på den ene siden *forhold/møte* og på den andre *erfaring*: "Verden som erfaring hører til grunnordet Jeg-Det. Grunnordet Jeg-Du stifter forholdets verden" (s 8). Det ene grunnordet, 'Jeg-Du', er det vi kan kalle et dialogisk *møte*, hvor 'Jeget' åpner seg for det som kommer til syne, mens grunnordet 'Jeg-Det' viser til en monologisk erkjennelsesprosess, i den betydning at 'Jeget' tolker det som fremtrer ut fra seg selv og sine tidligere erfaringer/erkjennelser. For Buber finnes ikke noe 'Jeg' i og for seg, men bare det 'Jeg' som hører til de forskjellige grunnord, altså grunnordet 'Jeg-Du' eller 'Jeg-Det': "For Jeg i grunnordet Jeg-Du er et annet enn Jeg i grunnordet Jeg-Det" (s 5).

De elementene Buber knytter til grunnordet 'Jeg-Du' er sentrale i mitt begrep 'dialogisk åpenhet', og måten han fremstiller det dialogiske møtet på, synliggjør hvorfor forgjengelighetsaspektet er sentralt i den filosofiske prosessen. Man må i det *dialogiske møtet* (som i filosofisk samtale kan knyttes til undring som aktivitet og den typen tenkning som har undring som sin grunnfølelse), stille seg åpen for at det som tidligere har blitt forstått på en bestemt måte, altså våre erfaringer og erkjennelser, kan bli sett på en ny måte. I en filosofisk tenkning går man som sagt saken *i møte*, i motsetning til å tilslutte seg den som et avklart faktum eller tolke den ut fra tidligere erfaringer. Det er selve dette (filosofiske) *møtet* Buber prøver å sette ord på ved grunnordet 'Jeg-Du'; altså det å være i-forhold-til en bevegelig dynamikk, hvor man strekker seg mot noe som enda ikke er begrepet. Du'et er både nærværende møte og forgjengelighet på en gang; det er selve møtet som skjer *i det levende nu'et* før mennesket slår seg til ro med ting det erfarer og bruker (s 14).

Det andre grunnordet, 'Jeg-Det', betegner en relasjon hvor individet grenser opp til noe. Mens 'Jeget' i 'Jeg-Du' relasjonen ikke står overfor erfaringer, men *er* i møte med det som ennå ikke har fått form, kjennetegnes grunnordet 'Jeg-Det' av at vi erfarer fenomener og sammenhenger gjennom en 'objektiverende lupe' (s 29). 'Jeg-Det' relasjonen beskriver den erkjennende erfaringen som finner sted når fenomener har trådt ut av det 'nærværende nu'et' (s 14). Når det objektiverende blikket trekker ut elementer fra vekselvirkningens strøm, altså fra det levende Du'ets nærvær, blir tingene koordinerbare gjenstander som får sammenheng i rom og tid: "Det mennesket jeg sier Du til, erfarer jeg ikke, men jeg er i forholdet til ham, i det hellige grunnord. Først når jeg trer ut av det, erfarer jeg ham igjen. Erfaring er Du-fjernhet" (s 11). De to grunnordene uttrykker slik forskjellen Hansen peker på mellom tenkning og erkjennelse; at tenkning er noe som skjer med en, slik 'Jeget' i grunnordet 'Jeg-Du' *er* i møte/forhold, mens erkjennelse er knyttet til det problemorienterte, på samme måte som 'Jeget' i forholdsparet 'Jeg-Det' er opptatt av å forstå verden gjennom koordinerbare systemer.

Et viktig poeng her, som Buber også understreker, er at det er en nødvendig vekslende dynamikk mellom de to ulike holdningene: De forskjellige grunnordene uttrykker ulike perspektiver innenfor en prosess, der de ulike væremåtene nødvendigvis henger sammen og veksler mellom hverandre. Buber sier: "Ethvert Du i verden er etter sitt vesen bestemt til å bli ting, eller iallfall til alltid på ny å gå inn i tingenes verden" (s 19). Duet kjenner ingen koordinatsystem, og du-verdenen har ingen sammenheng i rom og tid. "Bare Det kan ordnes. Først idet tingene går over fra å være vårt Du til å være vårt Det, blir de koordinerbare" (s 30).

Den pågående dynamikken mellom forholdsparene 'Jeg-Du' og 'Jeg-Det' er derfor i seg selv en nødvendighet, og Du'et blir til gjenstand blant gjenstander så snart det har gjort sin virkning. Men som Buber sier: "Ordnet verden er ikke verdensordenen" (s 30-31), hvor han her sikter til forgjengelighetsaspektet/dynamikken mellom 'Jeg-Du' og 'Jeg-Det' som kjennetegner vår verden. Det er ikke slik at den måten vi allerede har nærmet oss saken på, altså de erkjennelser vi har gjort oss, er den eneste måten å forstå saken på. Våre erkjennelser og erfaringer fremstiller verden – for oss – slik den er sett og møtt fra våre bestemte ståsteder og fortolkninger/forståelser. Som mennesker i verden kommer vi ikke utenom 'Jeg-Det' forholdet, noe som i seg selv heller ikke er ønskelig, med tanke på at vi alle har behov for en viss 'verdensorden'. For Buber er det imidlertid avgjørende at vi (aktivt) streber etter å være innenfor 'Jeg-Du' holdningen – for å unngå å stivne i en 'Du-fjernhet', noe som også er vesentlig i en filosofisk prosess.

'Du-fjernhet' kan knyttes til det Skjervheim kaller 'den toleddede holdning'; at man 'konstaterer' ut fra sine fordommer, ved å stenge ute det (nærværet) som setter en i en dialogisk relasjon. For Buber er det et avgjørende poeng, at det kun er ved å slippe til 'Du'et', at man åpner for et dialogisk møte med nærværet, slik man i den treleddede relasjon retter fokus på saken ved å ikke objektivere eller 'konstatere' den andre. Til tross for disse likhetene, snakker Skjervheim og Buber likevel om to forskjellige aspekter ved dialogen: Skjervheim peker på hvilke relasjoner man kan innta til den andre i møte med en sak, mens Buber betegner ulike forholdspar som åpner eller stenger for dialogen mellom jeg'et og verden. Med tanke på den filosofiske prosessen, kan vi si at de ulike forholdsparene peker på hva som åpner og stenger for undring, og at det er 'Jeg-Du' forholdet som *åpner* for det. Dette fordi grunnordet 'Jeg-Du' går i dialog med *selve møtet* som sitt utgangspunkt:

Forholdet til Du'et er umiddelbart. Mellom Jeg og Du står intet begrepsmessig, ingen forhåndsviten og ingen fantasi, og selve erindringen forvandler seg, når den fra det oppstykkede styrter ut i helheten. Mellom Jeg og Du står ingen hensikt, intet begjær og ingen antepasjon (...) Ethvert middel er hindring. Bare hvor ethvert middel er falt bort, skjer møtet (s 13).

I forholdet til Du'et, er 'Jeget' i et møte/forhold som ikke grenser til noe, slik man i undring også beveger seg utenfor vante grenser. Til forskjell fra det å være nysgjerrig, hvor man er interessert og spørrelysten innenfor vante perspektiver, berører vi i undringen grensene for vår egen forståelse. Vi beveger oss på utsiden av kjente rammeverk, og vi stiller i det hele tatt spørsmål ved rammene selv gjennom å la oss forvirre. Selv om undringen er noe som *skjer*

med oss, forutsetter den at vi aktivt beveger oss bort fra vante tenkemåter: Vi må sette oss selv på spill for slik å la spørsmålet selv få komme til orde.

I lys av Buber, kan vi si at det i den filosofiske prosessen, hvor menneskets tvefoldige holdning også kommer til uttrykk, utspiller seg en veksling mellom det som ikke er lett å sette ord på og kjente erfaringer vi er fortrolige med og som vi ordner og koordinerer innenfor vår verdensforståelse. Her kan vi forstå Bubers forholdspår 'Jeg-Det' som erfaringen av den (nødvendige) objektivering og erkjennelsen som er oppnådd (og som har fjernet seg fra det nærværende nu'et), men som likevel kan oppleves som *nærhet* til saken fordi våre begreper, erkjennelser og sannheter er våre manøvreringsredskaper og 'trygge' orienteringsrammer. Det 'nærværet' som jeg'et møter i 'Jeg-Du' forholdet, kan derimot oppleves som kaotisk eller forvirrende, fordi denne type nærvær kommer til orde i det man stiller seg åpen for det som ikke er erkjent, men derimot ukjent – som også er tilfelle i undringen.

En innsatt som vi kaller Eskil, ønsket filosofiske samtaler for å reflektere rundt det å slutte å være kriminell. Han omtalte seg selv som en som alltid hadde vært kriminell, og syntes derfor det var utfordrende å skulle gå inn i en annen type liv ('A4-livet'), og attpåtil skulle finne en slik tilværelse spennende. Ett av spørsmålene jeg stilte Eskil i en av disse samtale, gjorde ham forvirret og tydelig ukomfortabel. Hans første reaksjon var latter. I ettertid kunne vi se at dette spørsmålet utfordret Eskils tenkemåter om seg selv på en slik måte at han stod uten svar der og da, men at spørsmålet likevel førte til en 'filosofisk forvirring' som også ledet til en viktig innsikt. Jeg spurte Eskil om han ville sagt nei til å skaffe penger om han ble spurt om det, altså om han ville tatt på seg torpedoopdrag innenfor 'A4-livet'. Spørsmålet hadde fulgt Eskil videre etter samtalen, og neste samtale sa han at han hadde bestemt seg for å slette all gjeld som folk i miljøet hadde til ham. Spørsmålet jeg stilte hadde fått ham til å oppdage at han måtte gi avkall på *alt* i miljøet om han skulle komme seg ut av det, han kunne ikke ha én fot i begge leirer. Han kunne ikke oppføre seg som før om han skulle begynne å leve annerledes, noe som innebar at han måtte forholde seg til de i miljøet på en annen måte enn det han var vant til. Dette hadde ikke Eskil tenkt på tidligere, at å endre miljø ikke bare handlet om å bli en del av et nytt miljø, men også om å gi avkall på holdninger og handlingsmønstre fra det miljøet han nå var en del av.

Eskils innsikt gjorde ikke utfordringene han stod overfor enklere, snare tvert om, men den hjalp ham å bli bevisst noen av de valgene som var nødvendige for å oppnå det livet han ønsket. Ingen av oss kunne vite på forhånd at dette spørsmålet ville bli så viktig for Eskil, det

var bare et spørsmål blant andre under en av våre filosofiske samtaler. Det er også vanskelig for meg å si hvorfor akkurat dette spørsmålet ble så avgjørende for Eskil, da innsikten han kom frem til fremsto for meg som ganske selvfølgelig. Det jeg kan peke på i etterkant, er at Eskil lyttet til spørsmålet, og til tross for at han manglet svar, eller kanskje nettopp derfor, gikk han videre i dialog med spørsmålet og de refleksjonene det vekket hos ham.

Kort sagt handler 'dialogisk åpenhet' om å være i et filosofisk møte med saken, hvor man kobler inn hjerne og hode, lar seg forvirre, og tenker på nye måter og oppdager ting selv. Selv om man her må være nærværende for å prøve å forstå og *møte* det som kommer til syne, beveger man seg likevel på fremmed grunn. Det man tidligere har erfart som sinne, kan komme til syne som beskjedenhet, som hos Isak, noe som fører til at det kjente blir sett på en ny måte, og et tilsynelatende banalt spørsmål kan plutselig bevege tankene i nye retninger. Det kan imidlertid være vanskelig å se utenfor det kjente ('Jeg-Det' forholdet), fordi man er vant med å se verden (og saken) fra et bestemt perspektiv (vår 'objektiverende lupe' eller 'verdensordenen'). Når man filosoferer er man tilstede i tenkningen på en annen måte – vi berører grensene for vår egen forståelse, og dette er noe man må stille seg åpen for å gjøre. Slik sett vil jeg si at det å filosofere handler om en innstilling man aktivt må innta, som Lindseth er opptatt av: det handler om å gå inn i en bestemt type oppmerksomhetsrom (Svare og Lindseth 2002, s 115) – med andre ord om å være *tilstede* i tenkningen på en filosofisk måte.

9.2 Å sette seg selv på spill

Den holdningen jeg prøver å sette ord på med begrepet 'dialogisk åpenhet', handler kort sagt om at man aktivt forsøker å motvirke at man stivner i en Du-fjernhet – altså at man undrer seg – slik at *møtet* med saken livnæres av tenkningen som foregår der og da; at vi *er* i møte med det som skjer. Den filosofiske prosessen i sin helhet, er imidlertid, som Buber også påpeker, avhengig av den *vekslende* dynamikken som finner sted mellom de ulike holdningene (forholdsparene). Det avgjørende for om vi er 'dialogiske' eller ikke – med tanke på forskjellen mellom 'dialogiske' og 'monologiske' holdninger i filosofisk praksis – handler slik sett ikke om å være i en konstant undringstilstand, men om å bevare 'Du-nærhet' i den vekslende og pågående dynamikken i den filosofiske prosessen (det å gjøre seg erkjennelser underveis i tenkningen er ikke det samme som å søke forklaringer/være problemorientert, jf.

Hansens skille mellom tenkning og erkjennelse (Hansen 2008, s 19-21)). I Eskils tilfelle synliggjør den vekslende dynamikken mellom forvirring og innsikt at begge var viktige aspekter ved hans filosofiske møte med saken, og at det vesentlige her, med tanke på 'dialogisk åpenhet', var at han forholdt seg til både forvirringen og innsikten på en åpen måte. Det å gå i møte med det 'forvirrende stadiet', at man stopper opp og 'lurer på' og tenker nytt og oppdager ting selv, handler, slik jeg ser det, om å *sette seg selv på spill*; å tenke åpent rundt saken og seg selv i forhold til den, som er et viktig aspekt ved 'dialogisk åpenhet'.

Å la seg bevege av tenkningen som foregår er altså et usikkert prosjekt man må kaste seg ut i – gitt at man ønsker å være tilstede i tenkningen på en filosofisk måte. Det som er et viktig poeng for meg i denne sammenheng, er at 'dialogiske åpenhet' ikke handler om å komme i dialog med 'det gåtefulle liv selv', som Hansen sier (2016, s 123), og jeg synes også Hansen blir abstrakt når han snakker om at møtet med det underfulle ligger til grunn for undringen, og at hvis vi forsøker å komme bakenfor fenomenenes forunderlighet så vil fortryllesen og opplevelsen av møtet forsvinne (s 109). Det å undre seg handler ikke først og fremst om ekstraordinære erfaringer, men om å reflektere rundt (hverdags)livet slik det utspiller seg for den enkelte, og her er vi i en vekslende dynamikk mellom forvirring og erkjennelser. Som Malpas fremhever, kan selve undringserfaringen oppleves som ekstraordinær, men det man undrer seg over er ordinært og hverdagslig (Malpas 2014, s 255). Mitt poeng er at det er viktig å skille mellom aktiviteten å undre seg og undringserfaringer, også med tanke på hvordan man ser dem i forhold til hverandre. Man må ikke skape en forventning om at det å filosofere er noe abstrakt og ekstraordinært, noe som ville ha flyttet fokuset vekk fra den åpne tenkningen, og mot gitte stemninger man kan oppleve underveis. Når det gjelder det siste, må man også ta høyde for at disse kan være av ulik art.

La oss ta for oss en samtale med en innsatt vi kaller Rasmus, som handlet om å sette seg selv på spill på en hverdagslig måte, men hvor den åpne tenkningen beveget ham (og meg). Hovedtemaet for våre samtaler var begrepene 'streit' og 'kriminell', knyttet til ulike måter å leve på. Rasmus og jeg hadde flere ganger snakket om 'blikket' (en intimideringsteknikk), samt andre begreper fra det kriminelle miljøet, men i en av samtale ble dette 'blikket' spesielt påtrengende, og slik jeg ser det, et eksempel på 'dialogisk åpenhet' i praksis. 'Blikket' ble gjenstand for undring, noe som førte til at vi på sett og vis ble rykket ut av de forestillingene vi hadde hatt om det og plutselig måtte forholde oss til det på en ny måte. Vi ble forvirret og begynte å oppdage selv.

For å kort fortelle hva som skjedde, så spurte jeg Rasmus om han kunne vise meg 'blikket' han hadde fortalt om, hvorpå Rasmus svarte at det ikke ville være naturlig og at han derfor ikke ville det. Rasmus sa også, at hvis han viste meg dette 'blikket', så han for seg at jeg ikke lenger ville ha samtaler med ham. På bakgrunn av Rasmus' avvisning, *kunne* jeg valgt å spekulere rundt Rasmus' grunner til å ikke vise meg 'blikket'. Jeg kunne også tvilt på blikkets eksistens eller dets fryktingytende virkning, som Rasmus hadde fortalt om i tidligere samtaler. Ikke minst, kunne jeg valgt å forholde meg til 'blikket' som en erkjent væremåte, og problematisert manipulerende og fryktingytende væremåter. Det jeg derimot gjorde, som også gjør de påfølgende samtalerne interessante i denne sammenheng, var snarere å stille spørsmål rundt 'blikket'. Rasmus' avvisning førte til at jeg begynte å 'lure på' hvordan Rasmus fremstod i sin kriminelle væremåte, og fra min undrende innstilling, spurte jeg Rasmus om han kunne beskrive det for meg. Slik begynte vi å tenke rundt den væremåten 'blikket' uttrykte – noe som også førte til at vi begynte å nærme oss Rasmus' kriminelle oppførsel fra en utforskende innstilling.

Rasmus sa at 'blikket' var så stygt at folk reagerte umiddelbart med å bli redde, og at det var 'helt uten empati'. Jeg spurte så om dette 'blikket' var blikket til en psykopat, siden han selv hadde omtalt psykopater som uten empati. Rasmus fulgte opp med å si at 'blikket' var 'svart og dødsens', mens han lo litt usikkert, og viste tydelig at dette var rart for ham å snakke om. Slik jeg oppfattet det, var det rart for Rasmus å reflektere åpent rundt sin kriminelle væremåte, nettopp fordi det gjorde hans handlinger nærværende på en annen måte. Tidligere hadde 'blikket' blitt omtalt som et virkemiddel Rasmus brukte for å sette seg i maktposisjon ved å spille på frykt, mens når vi nå reflekterte rundt denne væremåten, som tross alt var Rasmus' måte å manipulere og skape frykt på, opplevde jeg at Rasmus begynte å bli mindre fortrolig med den han var når han brukte det. Det virket for meg som at tanken på å vise meg 'blikket' førte til at Rasmus ble oppmerksom på de negative sidene ved det. Når han skapte frykt, vekket han avsky, snarere enn å fremstå som en likandes person. Det som vanligvis var attraktivt med 'blikket' – den fryktingytende effekten – ble negativt, og denne nye måten å møte 'blikket' på, førte til at han forestilte seg at jeg ikke lenger ville snakke med ham. Den han var gjennom 'blikket', synliggjorde sider ved ham selv som fikk andre – i denne sammenheng meg – til å se ham som en dårlig person, og kanskje også som en 'psykopat'. På den ene siden var dette nettopp hensikten – i kriminelle kontekster – men det vår samtale rundt 'blikket' gjorde tydelig for Rasmus, var at 'blikket' – utenfor den kriminelle konteksten – mistet sin verdi. 'Blikket' gjorde Rasmus betydningsfull i kriminelle miljøer; det ble sett

som et særtrekk ved den mannen som var i stand til å gjøre alt. Men i andre settinger ville det føre til at han *ikke* ble verdsatt – og kanskje også avvist. Det var slike tanker som ble nærværende for Rasmus, da han, sammen med meg, gikk i en åpen dialog rundt sin vante væremåte.

Når samtalen om 'blikket' gjorde det synlig for oss at den 'streite' og den 'kriminelle' verden ikke passet sammen, gikk vi videre inn i nye refleksjoner rundt ulikheter og likheter mellom dem. Det var tydelig for meg at Rasmus lot spørsmålene selv få komme til orde, og han gikk i møte med dem, snarere enn å prøve å forsvare sitt eget perspektiv. Dette var en rystende erfaring for ham på flere måter, men han gjorde det likevel. Blant annet ble respekt et viktig begrep i disse samtalenene – og et sårt tema – fordi dette begrepet fremhevet flere forskjeller mellom de to livsstilene. Noe vi snakket om, var at kriminelle miljøer ofte forholder seg til egne spilleregler når det gjelder respekt, blant annet ved at man her spiller på frykt for å oppnå respekt, som for eksempel væremåter som 'blikket'. Dette i kontrast til det øvrige samfunnet, hvor man først og fremst oppnår respekt gjennom prestasjoner innen fag, jobb eller idrett, eller gjennom personlige egenskaper som blir beundret og anerkjent på ulike vis. Poenget her er ikke at alle 'streite' personer fortjener respekt, eller at alle kriminelle høster respekt gjennom frykt. Men uavhengig av hvem vi er, 'kriminell' eller 'streit', så blir vi ikke respektert – forstått som beundret eller verdsatt – i det vanlige samfunnet når vi spiller på frykt eller manipulasjon.

I vår tenkning rundt begrepet respekt, ble det også tydelig at man heller ikke i kriminelle miljøer nødvendigvis *får* respekt av å spille på frykt, men snarere forsøker å tilrane seg det. Et annet aspekt vi snakket om, var at mange kriminelle ofte velger å bli fryktinngytende i mangel på deltagelse eller vellykkethet innenfor 'streite' prestasjonsområder, noe Rasmus kunne kjenne seg igjen i. Rasmus hadde skapt seg et 'rykte' ved å være en mann som var i stand til å gjøre 'hva som helst', men dette ryktet hadde begynt å slå sprekker – nettopp på grunn av de tingene han hadde gjort. Rasmus opplevde imidlertid at han ikke hadde de samme mulighetene i det vanlige samfunnet, med tanke på at han ikke hadde noe å bli beundret for – fra et 'streit' ståsted. Det ble etter hvert tydelig for oss at 'respekt' hadde ulike betydninger i de ulike livsstilene vi snakket om, og at det var ulike grunner til at vi søkte den type respekt vi søkte. Det mest opplagte skillet var at jeg, som et eksempel på en ikke-kriminell person, forsøker å høste respekt gjennom å bli en god filosof, mens Rasmus, i sin kriminelle verden, på sett og vis tilraner seg den respekten han er ute etter ved å skremme andre til å gjøre som

han bestemmer. Men, som Rasmus innså da vi snakket om dette, så ble han ikke nødvendigvis respektert, heller ikke av andre kriminelle, men han hadde tolket det slik fra sitt ståsted.

Når vi begynte å filosofere rundt 'blikket', snarere enn å forholde oss til det som en vanlig væremåte i Rasmus' fortellinger om seg selv og sitt liv, fremtrådte det plutselig på en ny måte. Vi stoppet opp og begynte å 'lure på' det, snarere enn å konstatere det som noe kjent. Slik ble det også nærværende for oss på en annen måte enn det hadde vært tidligere – det ble kaotisk og forvirrende – og nye sider ved det ble synlig for oss. For Rasmus begynte 'blikket' å fremstå negativt snarere enn positivt; det 'lignet' ikke lenger blikket til en psykopat, men han ble psykopaten bak 'blikket'. Han ble mannen som tilranet seg respekt, snarere enn mannen som var respektert. For meg kom 'offerets' ståsted klarere til syne, altså de som ble utsatt for Rasmus' væremåter, samt sårbarheten i Rasmus' behov for å vinne respekt gjennom frykt. Når vi begynte å undre oss rundt 'blikket', fremstod det plutselig med en annen tyngde – med 'nyhetens kvalitet' – som Lindseth så treffende har beskrevet det – og dette var virkningsfullt på mange måter. Til tross for samtalenes fortrolige karakter og vår gjensidige tillit til hverandre, stod 'blikket' plutselig frem som en avstand mellom oss. Forskjellen mellom den 'streite' og den 'kriminelle' verdenen handlet ikke lenger om teoretiske forskjeller uten betydning, men berørte noe etisk og mellommenneskelig, noe som ikke tålte dagens lys i vår samhandling.

Tolket i lys av Bubers grunnpar, kan vi si at Rasmus plutselig fikk et komplisert forhold til det som ellers hadde vært 'naturlig' for ham, når han stilte seg åpen og møtte mitt spørsmål innenfor en 'Jeg-Du' holdning. Tidligere hadde Rasmus fortalt at flere av handlingene han hadde utført, gjorde ham flau overfor 'streite' venner, men i den undringen jeg her prøver å beskrive, *ble* han flau og berørt når han tenkte over sin væremåte. Fra å være et element i Rasmus' fortellinger, ble blikkets væremåte noe vi *møtte*; og flere sider kom til syne i vår nye holdning til det. Slik synliggjør samtalene rundt 'blikket' sentrale aspekt ved begrepet 'dialogisk åpenhet': Det som lå utenfor Rasmus' vante erkjennelser kom til syne når han satte seg selv på spill i sitt åpne møte med nærværet/undringen. Når vi beveger oss utover avklarte fakta, som at 'streite' og 'kriminelle' livsstiler har ulike verdisett og spilleregler, og begynner å undersøke de begrepene vi bruker og de fenomenene vi snakker om – *skjer tenkningen* og fører oss utover vante perspektiver, og mot nye måter å møte verden på. Mange ting var utfordrende å snakke om, både for meg og Rasmus, men i stedet for å trekke oss unna det ubehagelige som vi begge kjente på i flere av samtalene, lot vi oss føre videre i tematikken

ledet av et ønske om å forstå hva dette handlet om. Vi var i møte med det som skjedde (tenkningen slik den utspilte seg), som er vesentlig i 'dialogisk åpenhet'.

Det å bevare 'Du-nærhet' i den vekslende og pågående dynamikken i den filosofiske prosessen, er en usikker vei hvor man selv er sårbar. Samtidig kan det å bli værende i den åpne filosofiske prosessen gi viktige innsikter, og lysten til å bli værende her kan føres tilbake en 'filosofisk nysgjerrighet' til å oppdage selv (se flere sider av en sak). I en senere samtale med Rasmus, hvor han var opptatt av sitt ønske om å begynne å leve en 'streit' livsstil, ble 'blikket' igjen et tema. Den type fryktingngytende effekt 'blikket' var ment å skape, som å 'kjøre heis' (som handler om å sette folk i psykisk ubalanse), var ikke forenlig med en 'streit' væremåte. Da vi snakket om dette, altså om å slutte å spille på frykt, og møte andre gjennom ivaretagelse snarere enn gjennom manipulasjon, ble trygghet og utrygghet fremtredende temaer. Selv om Rasmus anså seg selv som en fryktingngytende mann – en mann som var i stand til å gjøre hva som helst – så fremstod han i samtalene som en mann som var usikker og redd for å miste respekt. Som Rasmus sa selv, så var han redd for at andre ikke skulle oppføre seg som forventet, hvis han ga avkall på å fremstå som skremmende. Hvis Rasmus ikke brukte frykt i sin henvendelse til andre, var han redd for å ikke bli tatt på alvor; at han ikke ble verdsatt som den han ønsket å være. Denne innsikten fikk oss til å innse hvor viktig respekt var for Rasmus. For Rasmus opplevdes tanken på likeverdige møter – forstått som møter hvor man ikke styrer den andre – som å sette seg på spill på en utrygg måte. Dette fordi likeverdige forhold kjennetegnes av at man kan velge å vise hverandre respekt, og man kan velge å ikke gjøre det. Det å tillate denne type frihet – hos andre – var problematisk for Rasmus. Å slutte med 'blikket' og andre kriminelle væremåter, handlet derfor for Rasmus om å måtte lære å håndtere mellommenneskelige situasjoner uten å kontrollere dem. Å slutte å leve kriminelt handlet om å gjøre seg verdig respekt, i motsetning til å kreve respekt. Disse viktige innsiktene kom til gjennom den filosofiske prosessen – i dynamikken mellom spørsmål, forvirring, forundring og avklaring.

Kort sagt er det tydelig i samtalene med Rasmus, at vi begge ble forvirret og berørt av tenkningen som utspilte seg, og Rasmus ble også rykket ut av sin vante tenkemåte og oppdaget ting selv ('blikket' ble sett med nyhetens verdi). Han gikk i møte med spørsmålene vi reflekterte rundt, noe som gjorde det tilsynelatende enkle komplisert og flersidig, og som også førte til at tenkningen skapte ulike stemninger underveis. Det er nettopp denne måten å være tilstede i tenkningen på jeg prøver å favne med 'dialogisk åpenhet': Den enkeltes møte

med 'nærværet' skjer når man stiller seg åpen for denne forvirrende undringen – når man setter seg selv og sine egne forestillinger på spill, hvor man tenker utenfor sine faste tankemønstre og stiller seg åpen for å la seg berøre av det som er utenfor begrepsliggjorte erfaringer. Selv om dette er en annen måte å møte en sak på (den filosofiske), enn den vante måten ('Jeg-Det'-forholdet), og begrepet undring i så måte kan være treffende, fremstår Hansens begrep om undring og undringsfellesskap som vel abstrakte for meg.

For Hansen er undring knyttet til en grunnleggende forvirring, noe jeg er enig i, men han synes å være spesielt opptatt av undring som den 'beundrende undren og gleden ved livet', og her er han inspirert av Platon og begrepet *thaumazein*: "samtidig med at der midt i denne forvirring og stoppen op ulmer en lidenskap, en længsel, en kalden eller eksistentiel fordring, for at forstå og skue 'det gode' eller 'det guddommelige'" (Hansen 2008, s 64). I sin nyeste bok sier han at målet med den filosofisk praksis er å komme i dialog med det gåtefulle liv selv og bli visere på det (2016, s 123), og selv om han i denne boken er tydeligere på å skille mellom undringserfaringer (ofte gledesfylte stemninger) og undring som aktivitet, synes han også her å knytte undring (som aktivitet) til en bestemt type stemning, og nærmer seg fenomenet som noe ekstraordinært, snarere enn å fremheve det hverdagslige ved undringen, som Malpas gjør (2014, s 255). For Arendt, som Hansen viser til i sin tenkning rundt begrepet *thaumazein*, er det et poeng at "thinking must always be afresh", altså at tenkning er noe som skjer, som også er ett av Hansens poenger. Slik jeg leser Arendt, fremhever hun imidlertid tenkningen som en *aktivitet* – og da som en kritisk selvrefleksjon ('two-in-one' (2005 [1990])), og ikke som et møte med det gåtefulle. Som hun sier det: "Practically, thinking means that each time you are confronted with some difficulty in life you have to make up your mind anew" (1978, s 177).

Undring slik jeg forstår dette begrepet ut fra mine filosofiske samtaler i fengslet, handler ikke først og fremst om lidenskap og lengsler, selv om undring kan føre til nye innsikter og erkjennelser som kan skape glede. Erfaringen av 'å undre seg' kan i seg selv skape en spesiell stemning i samtalerommet, fordi det merkes at man er på sporet av noe nytt. Men det man er på sporet av kan like gjerne være innsikter som er problematiske og vanskelige, og til og med uønskede og urovekkende. Jeg forstår derfor undring som en erfaring som favner det hverdagslige og konkrete, snarere enn den typen eskalerte erfaringer Hansen viser til. Som Malpas fremhever, handler ikke undringserfaringer om bestemte stemninger man kan komme i, men undring er en "response to the often sudden and striking *encounter* with things" (2014,

s 254). Undring, slik det er knyttet til begrepet *thaumazein*, er et svar eller en respons til noe som vekkes i oss, det kan være en klarhet eller forståelse, men også en anelse, en lyd eller en bevegelse – og kan både være skjønt og uskjønt, hverdagslig eller spesielt, og ikke i seg selv knyttet til bestemte typer undringserfaringer, som de Hansen er opptatt av – men snarere, som hos Arendt, til tenkningen som en aktivitet.

9.3 En kritisk holdning til våre 'sannheter' og perspektiver – filosofisk selvbevissthet

Det å sette seg selv på spill er vesentlig i 'dialogisk åpenhet', og det handler kort sagt om å la seg bevege av tenkningen som skjer. Når det er sagt, må man også 'plassere' tankene på et vis (innsikter blir erkjennelser), og her er jeg enig med Arendt i at tenkning også handler om å gjøre seg opp sine meninger på ny. Som Buber fremhever, så veksler vi mellom de ulike grunnholdningene (noe som også kommer tydelig frem i samtalene med Rasmus og Eskil), og for meg er det altså et viktig poeng at 'dialogisk åpenhet' ikke handler om hvordan man forblir i en undringstilstand, men om hvordan man bevarer undringen som en grunnfølelse i tenkningen. Det å være tilstede i tenkningen på en filosofisk måte, som er det jeg her prøver å sette ord på, handler ikke bare om å 'stå i det åpne', men også om å bli bevisst hvor man tenker fra. Her er det et vesentlig poeng at 'sannheter' og erkjennelser fører tilbake til bestemte erfaringer av saken/bestemte perspektiver man har nærmet seg saken fra, noe som fører oss til Nietzsches filosofi og hans betydning for mitt begrep.

I det undringsfenomenet jeg knytter til 'dialogisk åpenhet', er det vesentlig at vi også må drives av et ønske om å innta et 'nytt' og kritisk blikk på det selvfølgelige, for slik å kunne utfordre gitte 'sannheter', påstander og perspektiver. Det å være tilstede i den åpne filosofiske tenkningen handler ikke om å forbli på det naturlige nivået i Martens modell, hvor man spontant stiller spørsmål (som nykommer i verden), noe som kan ligne en konstant 'forundringstilstand'. Det å filosofere handler også om å tenke nøyere over sine forestillinger (det erfarte/begrepet/tolkningen), som i Martens modell knyttes til nivå to og tre, som han omtaler som elementær og akademisk filosofering (Hansteen, upublisert undervisningsmateriale, 2016). Når det gjelder den åpne filosofiske tenkningen, er det et viktig element at vi er *bevisst* på våre gitte erkjennelser som sådan, samt at vi inntar et *kritisk* perspektiv til dem, som Nietzsche er opptatt av i sin sannhetskritikk. Som et vesentlig aspekt i 'dialogisk åpenhet', må altså filosofien også gjøre seg gjeldende som en kritisk innstilling til

våre 'sannheter', og det handler om trangen til å granske tenkningens rammer og våre grunnleggende begreper.

I følge Nietzsche er våre sannheter og verdier – inkludert vår 'fornuft' – et resultat av de erkjennelser vi har sluttet oss til og det perspektivet vi forholder oss til. Hva jeg (og samfunnet jeg lever innenfor) legger i for eksempel begrepet 'respekt', eller hva man anser som rett og galt, er knyttet til det perspektivet jeg ser verden fra, og dette er påvirket av mine verdier, tenkemåter og holdninger. Dommer og verdidommer kan i følge Nietzsche til syvende og sist aldri være sanne: "Når vi taler om værdier, taler vi under livets inspiration, under livets optik" (Nietzsche 1999b [1888], s 48). Han sier videre at livet selv tvinger oss til å sette verdier, og at livet selv setter verdier gjennom oss *når* vi setter verdier. Det er ikke en form for relativisme jeg her prøver å fremme, men det som Nietzsche fremhever – og problematiserer – og som også er viktig å ha øye for i filosofisk tenkning, er at vi skaper begreper og kategorier for at verden skal bli enklere å forholde seg til:

The fictitious world of subject, substance, "reason", etc., is needed –: there is in us a power to order, simplify, falsify, artificially distinguish. "Truth" is the will to be master over the multiplicity of sensations:– to classify phenomena into definite categories (Nietzsche 1968 [Upublisert manuskript], s 280).

Kort sagt utøver vi kontroll over fenomener og verden gjennom våre fortolkninger, noe som er nødvendig for at vi skal kunne kommunisere med hverandre på en forståelig måte. Men nettopp derfor, altså fordi våre begreper er til for kontroll over fenomener og verden, må vi i den filosofiske tenkningen innta en kritisk holdning til begrepenes innflytelse på vår verdensforståelse. Vi må i følge Nietzsche stille spørsmål ved hvilke verdier som ligger bak våre perspektiver, sannheter og påstander, for slik å undersøke hvilken 'vilje til makt'⁹ som ligger bak det bestemte perspektivet. Her er det et poeng at vi må erkjenne at våre begreper er til for vårt behov for en enklere tilværelse, og ikke forstå dem som lukkede sannheter eller låste fortolkninger. Den siste holdningen kjennetegner det reaktive mennesket, som i følge Nietzsche vurderer sitt objekt falskt og forutinntatt (Nietzsche 1999a [1887], s 78 og 166) – man tror på sannheten snarere enn å stille spørsmål ved den og undersøke hvilket perspektiv

⁹ Om vilje til sannhet/makt: "To "humanize" the world, i.e., to feel ourselves more and more masters within it." (1968 [Upublisert manuskript], s 329) og Kritikk av den filosofiske tradisjon: "*Men de egentlige filosofer er befalende og lovgivere* (...) de griber med skabende hænder ud efter fremtiden, og alt, hvad der er og var, bliver dem et middel, et redskab, en hammer. Deres "erkenden" er en *skaben*, deres skaben er en lovgivning, deres vilje til sandhed er – *vilje til magt*." (2002 [1886], s 124-125)

som ligger bak, som kjennetegner den aktive/kritiske holdningen (Nietzsche 2002 [1886], s 22-23). Først når vi erkjenner at våre begreper er knyttet til bestemte perspektiver (og ikke er sannhet-i-seg-selv) kan vi, i følge Nietzsche, innta en granskende, undersøkende og skjelnende innstilling til verden og saken. En naiv tilslutning til begreper som henvisninger til avklarte sannheter bidrar til å kapsle oss inn i et innsnevret område, snarere enn å se dem som anvisninger som gir spillerom; altså kategorier eller orienteringsrammer som gjør verden enklere å forholde seg til. I denne sammenhengen er det også et viktig poeng for Nietzsche, at det at en dom er falsk, ikke er en innvendig mot den: ”Spørsmålet er, hvorvidt en dom er livsbefordrende, livsopretholdende, artsopretholdende, måske endog artsopdrættende” (Nietzsche 2002 [1886], s 22).

Det å stille spørsmål ved hvilket perspektiv som ligger bak en dom, sannhet eller verdi, handler altså også om å stille seg kritisk og undrende til om denne dommen/sannheten/verdien er verdt å orientere seg etter; altså om det inntatte perspektivet er til gode for en selv og den verden man lever i. I samtalene med Rasmus ble det klart for oss at det han kalte respekt egentlig handlet om å være fryktinngytende, som for det første ikke var forenlig med en ’streit’ væremåte (som han ønsket å begynne å leve innenfor), men som heller ikke var til gode for ham selv (uavhengig av hvilken livsstil han valgte). Det at han etterstrebet respekt på den måten han gjorde, førte til at han støtte fra seg folk, snarere enn at han faktisk fikk den typen respekt han var ute etter. I vår samtale, når vi stilte oss kritisk til perspektivet bak begrepet, gikk vi med andre ord inn i en kritisk refleksjon rundt hvordan Rasmus’ perspektiv/’sannhet’ virket på hans liv, noe som også var tilfelle i samtalen med Eskil, som selv oppdaget hvilke levemåter (verdier) han måtte omvurdere hvis han skulle passe inn i en ’streit’ livsstil. Jeg og Rasmus hadde også lange samtaler rundt prinsipper, om hvorvidt disse var bygd på sannhet eller løgn, og om de var til for å beskytte individet eller miljøet (altså om de var til gode for ham eller ikke, eller om han fulgte dem uten å tenke over hvordan de egentlig virket på hans liv). Vi reflekterte rundt det å ’være herdet’, som Rasmus kalte det, og om hvordan man avler opp en voldsmann, i dialog med Per Isdals tematisering av dette. Vi gikk *i møte med* den kriminelle verden som Rasmus’ handlinger hadde utspilt seg innenfor, og den tenkningen som skjedde med oss her – hvor vår granskende, undersøkende og skjelnende holdning også var vesentlig – gjorde oss oppmerksom på ulike verdier, perspektiver og målestokker som kategoriene ’streit’ og ’kriminell’ var tuftet på.

Ett av Nietzsches poenger – som også er et viktig aspektet ved 'dialogisk åpenhet' – er at vi, for å faktisk kunne tenke nytt rundt våre gitte sannheter, erkjennelser og oppfatninger, må innta et aktivt, personlig og bevisst forhold til orienteringsrammer og horisonter i våre egne liv (for eksempel hvilket perspektiv ligger bak min forståelse av/tilnærming til respekt?). Den filosofiske prosessen handler med andre ord om noe utover undring, i den forstand at begrepet undring forbindes med en 'ikke-vitende' innstilling, mens en kritisk selvbevissthet handler om innsikt i at gitte erkjennelser og erfaringer påvirker hvordan vi tenker og orienterer oss i verden. Et åpent møte med det ikke-erkjente/'nærværet', slik jeg forstår dette i 'dialogisk åpenhet', forutsetter, i tillegg til den 'ikke-vitende' holdningen, også en grunnleggende bevissthet om og kritisk innstilling til at møtet finner sted fra et gitt perspektiv og innenfor en bestemt 'verdensorden'. Disse 'rammene' må vi også 'lure på', hvis vi faktisk skal åpne oss for undring – og her berører vi også grensene for vår egen forståelse. Kort sagt: Når vi går inn i en filosofisk prosess, må vi også tenke over at våre erkjennelser er knyttet til bestemte perspektiver og tolkninger, og at de nye meningene/innsiktene/erkjennelsene som skjer i den pågående tenkningen, også vil være formet av vårt ståsted og vår måte å være i verden på.

Når det gjelder det å stille spørsmål ved vante perspektiver og 'sannheter', begynte jeg tidlig å interessere meg for kategoriene 'streit' og 'kriminell', fordi flere innsatte bruker begrepene 'kriminell' og 'streit' til å kategorisk plassere seg selv og andre mennesker i (og utenfor) båser. Mange bruker også betegnelsen 'A4-livet' som en betegnelse på alt de ikke vil tilhøre (Walderhaug 2008). I stedet for å tenke gjennom hvem de er i sine handlinger og levde liv, viser de motstand til hva de ikke vil være, men da i form av betraktninger rundt hva 'A4-livet' er. I disse samtaler har jeg ofte trukket frem et sitat av Nietzsche, hvor han sier; *all sannhet er en estetisk relasjon* (Nietzsche 2003 [1873], s 113), og tolket sitatet som at våre verdier og sannheter er skapt av oss selv. Hvilket forhold vi har til verden, og hvordan vi orienterer oss i den i henhold til våre verdier og meninger, er påvirket av bakenforliggende målestokker og begreper. Når dette har vært samtals tematikk, har jeg flere ganger, etter å ha vist til dette Nietzschesitatet, spurt den jeg har hatt til samtale: Hva er din 'sannhet'? Hvordan er din 'firkant' konstruert? Dette sitatet og de følgende spørsmålene passer selvfølgelig ikke inn i alle samtaler rundt denne tematikken, men der de har vist seg interessante, har det bidratt til refleksjoner som har gjort en svart-hvit oppdeling av verden vanskelig. Fra at mange ukritisk har 'konstatert' seg selv og verden på en bestemt måte, har sitatet vekket en filosofisk undring rundt begrepene og hva disse brukes til.

Det som har gjort det nevnte sitatet av Nietzsche relevant i flere av samtalen i fengslet, er at spørsmålene det har vekket har utfordret innsatte til å se betegnelsen 'A4-livet' fra flere sider. Vi har reflektert rundt kategorien 'A4-livet' snarere enn å fastslå den som en låst sannhet, noe som har skapt forvirringer rundt både 'sannheten' om 'A4-livet' og innsattes egne liv. Nietzsches påstand, møtt som et spørsmål, har ført til at flere innsatte har beveget seg fra det kategoriserende 'Jeg-Det' forholdet Buber snakker om, og mot et *møte med* den 'konstaterte' kategorien. Skillet mange har gjort mellom 'A4-liv' og egne kriminelle liv, har ofte handlet om ulike typer frihet og muligheter og om spenning, og de har brukt de negativene sidene ved 'A4-livet' som argumenter for å ikke endre egen kriminelle livsstil. Idet vi har gått inn i en undring og kritisk tenkning rundt kategorien 'A4-liv', altså forsøkt å se det 'med nyhetens kvalitet', som Lindseth sier, har den avslørt seg som et abstrakt begrep, som det ble vanskelig å plassere seg selv og andre innenfor eller utenfor. Blant annet har de viktigste kjennetegnene på et 'A4-liv' ofte blitt fremstilt som det å ha hus, jobb, bil og barn, noe mange innsatte har. De som først har ansett seg selv som 'utenfor firkanten' har derfor plutselig havnet innenfor, og jeg som hverken hadde bil eller barn, kunne ikke plasseres i noen av 'båsene'. Våre refleksjoner har slik synliggjort at kategoriene er grove skisser som favner alle og ingen. Mange som ikke har vært i fengsel kan fylle kriteriene for kategorien 'kriminell' eller 'ikke A4', og de fleste kriminelle jeg har diskutert disse spørsmålene med, har etter hvert fortalt at de egentlig drømmer om et 'helt vanlig A4-liv'. Med andre ord fører filosofering rundt disse kategoriene til forvirringer, som også L-101 beskriver i sin skildring av en filosofigruppe rundt hva det er å være kriminell:

Vi snakka om kva det er som gjer nokon til kriminell, om det kan vere lovverket? Er ein kriminell når ein ikkje kjenner lovverket og bryt lova? Omsynet til andre, konsekvensar og samvit vart ofte drege frem, og eit par nemnde at dei ikkje fekk dårleg samvit når dei stal i rus. Det var ei vane, dei berre gjorde det. Slik kom vi inn på kva instinkt er, kva som ligg i eit mogleg skilje mellom medfødt instinkt, tillært reaksjonsmønster og medviten og umedviten impuls. Folkeskikk, sosiale grenser, ulike lover og skikkar i forskjellige kulturar og land var vi også innom. Og er lovverket tilpassa verda vi lever i i dag? Vi kom inn på mange sider ved kriminalitet og dårleg oppførsel, og fleire delte egne røynsler både med kriminalitet og det å freiste å ta ansvar for egne handlingar. Til sist bad Marianne oss svare på om vi kjende oss kriminelle, og i tilfelle korleis. Fasiten var vel at vi ikkje er kriminelle når vi ikkje gjer eller planlegg noko kriminelt (2007, s 27).

Når det gjelder vante kategorier og 'sannheter' (forestillinger om oss selv og andre), har jeg merket meg at eksistensielle spørsmål som 'hvem er jeg?', 'hva er meningsfullt for meg?', 'hva er et godt liv?' og 'hvem ønsker jeg å være?', samt etiske spørsmål som 'hva er

respekt?', 'hva er normalitet?', 'hva er å være rettferdig?' og 'hva er å være en snill slemming?', er spørsmål som har sin verdi i at de forvirrer, reiser nye spørsmål og fører oss ut på ukjent farvann. Noen av disse grunnleggende og åpne spørsmålene kan være vanskelige for mange (noe vi alle vil kjenne oss igjen i), og mange innsatte har gjort meg oppmerksom på at noen spørsmål og tema kjennetegnes av at den enkelte må fordøye og dvele ved dem, før de klarer å nærme seg dem på en åpen og granskende måte. Enten fordi dette er spørsmål de ikke har tenkt på tidligere, eller fordi spørsmålene og de påfølgende tankene problematiserer det selvfølgelig selvfølgelig selvfølgelig som i seg selv er vanskelig å sette ord på. Noen opplever også å bli stående ansikt til ansikt med en person de ikke vil vedkjenne seg, noe som umiddelbart skaper et ønske om å lukke spørsmålet, heller enn å åpne det.

Jeg har derfor i mange situasjoner valgt å gi denne type eksistensielle spørsmål i 'lekser', slik at mine samtalepartnere får en mulighet til å forholde seg til spørsmålet på egenhånd og i et tempo som ikke bestemmes av samtalen varighet. Vi snakker selvfølgelig også om de samme spørsmålene gjennom flere samtaler, og i mange tilfeller kan hele samtalerekker preges av at vi nærmer oss det samme spørsmålet fra ulike hold. I de tilfellene hvor mine samtalepartnere også har tatt med seg spørsmål ut av samtalerommet som 'lekse', har de fått mulighet til å tenke over dem på egen hånd, før de har delt svaret/tankene rundt det med meg. 'Lekser' åpner slik for en mulighet til å dvele ved 'selvdialoger' på en annen måte enn i felles samtaler. Det å verdsette de indre dialogene som foregår mellom samtalerne, både de innsattes og mine, er å ha øye for den større helheten som utspiller seg i filosofiske prosesser, noe som jeg har lært er viktig.

Det å stille spørsmål ved egne sannheter, slik Nietzsche oppfordrer oss til å gjøre, kan stille den enkelte i et personlig forhold til saken og seg selv (og ens perspektiver/'sannheter'), og slik utfordre den objektiverende avstanden man har inntatt til noe. Man begynner å tenke over hva som ligger i begrepet/forestillingen, hvilke verdier som uttrykkes og hvilke sannheter som stadfestes. Nietzsches filosofi vekker med andre ord undring, ved at den stiller grunnleggende spørsmål ved det vi ofte har tatt for gitt, noe som også er et vesentlig aspekt ved 'dialogisk åpenhet'. På sett og vis kan de samtaler jeg hadde rundt Nietzsches sitat, samt andre sitater av ham som berører spørsmål rundt verdier, holdninger og sannheter, ha mye til felles med det Lahav kaller 'worldview-interpretation'. Som vi husker mente Lahav at handlinger, følelser, valg, håp og planer kan fortolkes som 'statements' om en selv og verden, og at ved å gå inn i personers levemåter kan man lære mer om forskjellige forestillinger om verden som personen

har, men ikke nødvendigvis har tenkt gjennom (Lahav 1995, s 4-5). På samme måte kan en kritisk undersøkelse av vanlige uttrykk som 'A4' åpne for refleksjoner rundt hva den enkelte (faktisk) anser som verdifullt, meningsfullt og attraktivt i tilværelsen. Som tidligere nevnt, inntar Lahav en analytisk tilnærming til perspektiver, holdninger og begreper som preger den enkeltes verden, noe jeg også kan gjøre i samtaler som omhandler kategorier og begreper. Vel og merke ikke i en rendyrket logisk form slik som Brenifier, men i den forstand at vi gjennom å utforske spørsmålene som dukker opp, prøver å få tak på sammenhenger og uoverensstemmelser mellom kategoriene og levd liv.

9.4 Filosofisk praksis sett i lys av Nietzsches sannhetskritikk

Det å stille spørsmål ved hvilket perspektiv som ligger bak en dom/sannhet/verdi, handler som sagt også om å stille seg kritisk og undrende til om denne dommen/sannheten/verdien er verdt å orientere seg etter; altså om det inntatte perspektivet er til gode for en selv og den verden man lever i. Slik sett er Achenbachs engasjement i filosofisk praksis interessant i forhold til Nietzsches sannhetskritikk, fordi han startet sin filosofiske praksis nettopp for å synliggjøre flere perspektiver på, og tilnærminger til, allmenmenneskelige temaer. I sin kritikk av den moderne terapien, hvor Schuster også har vært en sentral aktør, var Achenbach opptatt av at syke mennesker er mer enn den diagnosen de har fått tildelt. Han rettet her et kritisk blikk på det rådende diagnoseperspektivet, fordi den verdensforståelsen dette skaper, i følge Achenbach, begrenser individet på en negativ måte; det er ikke livsbefordrende, men gjør mennesket til et individ som må behandles for sin diagnose. Det Achenbach peker på, er at også diagnoseperspektivet utøver kontroll på fenomener og verden gjennom å forenkle det komplekse, noe som kan være problematisk, gitt at vi ensidig nærmer oss individet som en diagnose i stedet for å møte det som et unikt menneske. Samtidig er også diagnosene fortolkninger snarere enn sannhet-i-seg-selv, og de fenomenene de viser til kan møtes på andre måter.

Schuster, som i likhet med Achenbach er kritisk til det terapeutiske blikket, har blant annet tatt for seg angstbegrepet, for å gjøre et poeng av at ulike tilnærmingen til angst er uttrykk for bestemte perspektiver. I sin terapikritikk problematiserer hun angstbegrepet gjennom å vise til skillet mellom 'normal' og 'patologisk' angst som filosofen og teologen Tillich peker på. Ved å synliggjøre dette skillet, fremhever Tillich angst som et eksempel på et (medisinsk)

fenomen/sannhet som kan tilnærmes og forstås fra flere sider. I følge Tillich er eksistensiell angst, som han beskriver som: "the awareness of one's finitude as finitude" (2000 [1952], s 36), en naturlig angst som mennesket har *qua* menneske. En slik privilegert 'eksistensiell angst' som kan gi tilgang til filosofiske og metafysiske erkjennelser er en velkjent filosofisk størrelse, og Kierkegaard forstår denne type angst som en manifestasjon av menneskets åndelige bestemmelse: "Angsten gjør mennesket gjennomiktig for seg selv, og åpenbarer så vel friheten som det eksistensielle ansvar for ens eget liv og utvikling" (Holgernes 2013, s 40). Denne type angst, sett fra et eksistensfilosofisk ståsted, er altså en 'normal' angst vi må forholde oss til fordi vi er mennesker. Denne type angst kan videre ikke elimineres, men er en dimensjon ved vår tilværelse. Patologisk angst, på den andre siden, beskriver Tillich som: "unsolved conflicts between structural elements of the personality" (2000 [1952], s 64). I følge Tillich er patologisk angst en tilstand av eksistensiell angst under spesielle betingelser, men til forskjell fra den eksistensielle angsten, kan behandling av patologisk angst avdekke underliggende årsaker og pasienten kan bli kvitt den.

Imidlertid kan skillet mellom det som betegnes som patologisk og det som betegnes som 'normal' (eksistensiell) angst, hevdes å være mer et politisk spørsmål enn et medisinsk, og Schuster fremhever blant andre Foucault som har påpekt at diagnoser ofte er basert på politiske, kulturelle, religiøse, sosiale og økonomiske betraktninger (1999, s 14). Dette er et viktig perspektiv å ta innover seg, da det peker på at diagnoser også er *fortolkninger* som skjer innenfor bestemte verdensforståelser og ikke gitte (biologiske) sannheter i seg selv. I seg selv er denne diskusjonen et stort tema som ligger utenfor denne avhandlingen, men jeg synes likevel det er på sin plass å trekke det frem her, med tanke på at mange innsatte ser seg selv – og blir sett av andre – gjennom diagnoser, noe som fra et Nietzschiansk ståsted, vil påvirke deres verdensforståelse, uten at diagnosen i seg selv representerer 'den virkelige verden'. For å fortsette med angsten som eksempel, så er det ikke urimelig å anta at det enkelte individs tilnærming til egen angst – med tanke på hvorvidt individet anerkjenner den eksistensielle angsten som en dimensjon ved det å være menneske, eller om angsten i stedet blir tolket som noe 'unormalt' og 'sykt' man må behandles for – påvirkes av den rådende 'sannheten' om angst som fenomen og erfaring. Individets tilnærming til egen angst kan avgjøre om individet forstår seg selv som 'sykt' eller 'friskt', noe som også tematiserer at begrepene 'syk' og 'frisk' er høyst diskuterbare begreper. Dette uten å hevde at patologisk angst ikke er et fenomen, men gjennom å belyse at eksistensiell angst er til stede hos individet i større eller mindre grad. Poenget til Schuster (og Achenbach) er at vi må inn ta en kritisk holdning til de

(medisinske) begrepene vi anvender, og vi må åpne oss opp for å se og tilnærme oss mennesker og livstema fra flere horisonter, som også er ett av Nietzsches poenger.

Sett i lys av Nietzsche, kan altså Achenbachs opposisjon til det positivistiske idealet bli forstått som en kritikk av at medisinen og psykologien fabrikkerer sannheter som blir tatt for gitt. Diagnoser og medisinske begreper styrer i stor grad vår forståelse av oss selv og andre, uten at vi inviteres til kritiske refleksjoner rundt den enkelte diagnosen og det enkelte medisinske begrepet. I sin kritikk av diagnoseperspektivet, stiller Achenbach seg kritisk til etablerte begreper for å granske hvilket perspektiv som ligger bak rådende sannheter. Han tar ikke 'sannheten' (eller fornuften/logikken) for gitt, men peker på at noe har blitt utelatt i 'sannheten'. Brenifier, som selv bruker Nietzsche i sin teori rundt egen metode, synes derimot å manglende den kritiske bevisstheten til gitte perspektiver som Nietzsche er opptatt av, og hans bruk av Nietzsche er derfor litt merkelig. Slik jeg ser det, følger Brenifier faste standarder snarere enn å stille seg åpen for å tenke på ulike måter. Gitt at man filosoferer ensidig på én bestemt måte (gjennom antinomier og hypoteser), og at man inntar en konfronterende, stringent og autoritær holdning i filosofisk praksis for å styre samtalen slik man er vant til (innenfor en gitt logikk og fornuft; 'sannheten' om hvordan man skal tenke), så synes man også å stenge for muligheten til å stille spørsmål ved tenkningens rammer og ens egen verdensforståelse, noe som for Nietzsche er filosofiens oppgave.

I den grad Brenifier mener at formålet med filosofisk praksis er å søke tilbake til klare prinsipper og bakenforliggende sannheter, og at dette alltid skal gjøre på en bestemt måte (og følge en bestemt logikk/fornuft) vil han bevege seg innenfor 'absolutte' perspektiver, snarere enn å innta en kritisk selvbevissthet til sine horisonter og gitte erkjennelser. Slik sett stenger han for den kritiske tenkingen (og gjestens innspill), som er viktige aspekter i 'dialogisk åpenhet'. Når Brenifier knytter Nietzsche til sin konfronterende stil: "There is no philosophy without "agon", claims Nietzsche" (Brenifier 2009, s 13), har han, slik jeg ser det, misforstått hva Nietzsche faktisk mener med å 'filosofere med hammeren'. "At stille spørsmål med hammeren", som Nietzsche sier det i *Afgudernes ragnarok* (1999b [1888], s 21), handler for Nietzsche om å gjøre en omvurdering av alle verdier, hvor han (for så vidt i tråd med Brenifier) forstår dette som en prosess som er både smertefull og til og med krigersk (Nietzsche 1992 [1888], s 33). Imidlertid er det en stor forskjell mellom Nietzsche, som ofte fører et poetisk språk for å få frem sine poenger, og som gjennom Zarathustraskikkelsen tar oss med i refleksjoner rundt ulike historier og metaforer, og Brenifiers ensidige fokus på antinomier og abstrakte og 'strengt logiske' påstander og hypoteser gjennom dialektikken

som metode. For det første fordi man innenfor en slik type stringent logikk ikke makter å tenke utenfor den etablerte 'fornuften' – noe som er et vesentlig poeng i Nietzsches sannhetskritikk – og for det andre fordi filosofen ikke skal etterstrebe å være en 'sannhetsekspert', slik Brenifier gir seg ut for å være, men en som stiller spørsmål ved sannheten selv. Som Nietzsche sier det: "Jeg har ladet forstå, hvad det var, Sokrates fascinerede med: han syntes at være en læge, en frelser. Er det stadig nødvendigt at påvise den fejltagelse, der lå i hans tro på 'fornuftighed for enhver pris?'" (1999b [1888], s 34).

9.5 Å våge å famle i det filosofiske møtet

Vi kan si at det kategoriserende blikket søker mot sin 'verdensorden', og at man her står i fare for å plassere og konstatere fenomener (og personer) snarere enn å *møte* dem. Som i 'Jeg-Det' forholdet er man opptatt av å organisere ting i tråd med verden slik den er forstått og kategorisert, i kontrast til 'dialogisk åpenhet', som ledsages av lysten og trangen til å stille spørsmål. Det som også gjør Nietzsche interessant med tanke på mitt begrep 'dialogisk åpenhet', er at han setter *motet* – å være modig – som en forutsetning for å kunne innrømme den *sannheten* han står for; at våre erkjennelser og fortolkninger er ulike perspektiver på verden, og ikke 'sannheten-i-seg-selv'. Som han sier i *Afgudernes ragnarok*, så er 'den sanne verden' tilføyet gjennom løgnen (1999b [1888], s 37), men samtidig er vi vant med å gjøre våre verdirangeringer for rett og galt og sant og falskt – innenfor det bestemte perspektivet vi har inntatt. Det å bevege seg utenfor dette kan i seg selv ryste oss og gjøre oss utrygge, og vi holder oss derfor innenfor våre kategorier og horisonter; vi stiller ikke spørsmål ved dem. Slik Nietzsche ser det, handler derfor troen på idealet om feighet, altså om mangel på mot, snarere enn om blindhet:

Hvor mye sannhet *tåler* en ånd, hvor mye sannhet *våger* den? det ble for meg i mye stadig grad den egentlige verdimåler. Feiltagelsen (–troen på idealet–) er ikke blindhet, feiltagelsen er *feighet*... Ethvert resultat, ethvert fremskritt i erkjennelse *følger* av motet, av hårdheten mot en selv, av rensligheten overfor en selv" (Nietzsche 1992 [1888], s 20).

På den ene siden utøver Nietzsche her en krass kritikk av sannhet forstått som i-seg-selv, samtidig som han på den andre siden, i sitt fokus på at erkjennelsen også er en del av den filosofiske prosessen, fremhever at den må finne sted innenfor en *redelig* holdning.

Trangsynthet er feighet, og derfor må åpenhet i den erkjennende holdningen følges av mot og oppriktighet overfor en selv og sannhetsprosessen. Slik jeg leser ham, er det ikke *at* det felles dommer eller skapes sannheter som er problematisk for Nietzsche, men hvorvidt dette gjøres 'åpent' eller 'fastlåst' i forhold til de verdier og sannheter vi er plassert innenfor. Dersom vi ser dette nietzschianske poenget i lys av Bubers filosofi, kan vi si at den universelle verdensanskuelsen (abstrakte og ensrettede fokus i fortolkninger av fenomener), som i følge Nietzsche preger filosofien, kjennetegnes av en holdning som holder seg innenfor grunnordet 'Jeg-Det'. Slik også Brenifier gjør i sin konfronterende holdning, når han nærmer seg saken ut fra påstanden om at 'sannheten' alltid er knyttet til frykten (Brenifier 2009, s 11), en påstand som antyder at han alltid tenker på den samme måten og fra det samme gitte perspektivet. Brenifier kan her sies å være nysgjerrig innenfor sine vante rammer, men han stiller ikke spørsmål ved det gitte perspektivet selv, som det å undre seg handler om. Denne typen orientering mot verden, som Buber ville kalt 'Du-fjernhet', setter en i forhold til det allerede forenklete og fortolkede, uten å åpne opp for – eller våge – det flerfoldige, det som flyter over i hverandre og ikke fremtrer som umiddelbart begripelig. Når Nietzsche snakker om motet som drivkraft bak den kritiske og spørrende holdningen, retter han fokuset utover, og han snakker om eventyrlyst, snarere enn om å tvinge noen til å bli værende et bestemt sted (som i frykten): ”*Frykt* er nemlig – unntagelsen. Men mot og eventyrlyst, trang til å møte det ukjente og uvisse og gjøre hva ingen har våget: *mot* synes meg å være menneskets hele forhistorie”, som Nietzsche sier i *Slik talte Zarathustra* (1999c [1883], s 212).

I 'dialogisk åpenhet' er motet til å tenke åpent vesentlig, og knyttet til trangen til å møte det ukjente og uvisse. Det å filosofere handler om å våge det flerfoldige, som, slik jeg ser det, er knyttet til en erkjennelse av at saken har flere sider, og en filosofisk nysgjerrighet på det som befinner seg utenfor ens egen horisont. Tanken på hva som kan komme til syne utenfor ens eget perspektiv kan skape ubehag og ulike former for uro, usikkerhet, spenning, eventyrlyst eller andre forventninger, noe som synliggjør at det å filosofere handler om å kaste seg ut i et usikkert prosjekt. Man kan med andre ord ikke filosofere på 'sikker grunn' (vite at man ender opp med et svar eller en tanke man har bestemt seg for på forhånd), men man må ha mot til å famle seg frem i tankeprosessen slik den utspiller seg i møte med saken.

Her kan vi nok en gang trekke inn Rasmus' refleksjoner rundt 'blikket', som han først beskrev som 'blikket til en psykopat' – fra sitt vante perspektiv – men som, når han åpnet seg for å begynne å tenke rundt det, fremstod på en ny og ubehagelig måte. Tenkningen rundt 'blikket'

rystet ham på en urovekkende måte, ved å gjøre ham nølende; han begynte å tvile på det han hadde tatt som en selvfølge. Sett i lys av Nietzsche, kan vi si at Rasmus' (tidligere) manglende tenkning rundt sin væremåte, handlet om en type feighet, spesielt med tanke på at han også ruset seg for å gjøre flere av handlingene: Han avstod bevisst fra å tenke kritisk over det han gjorde, for å ikke begynne å tvile på seg selv og sine sannheter. Han flyktet fra sine tanker, snarere enn å utvise mot til å møte dem – for å unngå å bli berørt av andre perspektiver enn sitt eget. Han etterstrebet med andre ord en 'fastlåst' fortolkning av de 'kriminelle verdiene' og 'sannhetene', for slik å kunne rettferdiggjøre sin levemåte. Denne typen transgynthet kan derfor sies å være det motsatte av hva en åpen og redelig holdning handler om, og kan ses i sammenheng med Nietzsches begrep om det reaktive mennesket.

I våre samtaler utviste Rasmus imidlertid et mot til å være oppriktig overfor seg selv, og, slik jeg oppfattet det, handlet dette om hans lyst til å utforske det som kom til syne (og ikke om en frykt for sannheten, jf. Brenifier). Det som skjedde når Rasmus våget det flerfoldige, var at 'blikket', som han hadde betraktet som et redskap, en måte å skaffe seg respekt på, fremstod som en av flere handlinger som satte ham i dårlig lys. Han ble *usikker* på 'blikket' og hvem han var når han utviste det. Når han sluttet å forholde seg til 'blikket' som en gitt sannhet – fra det kriminelle perspektivet – og begynte å tenke over verdiene og hensiktene bak – fra andre mulige ståsteder – endte han opp på mindre sikker grunn, med tanke på å rettferdiggjøre sine handlinger. Det at han stilte spørsmål ved perspektivet selv, gjorde noe med ham, og han fikk også et stadig sterkere behov for å understreke at han måtte ruse seg for å gjennomføre mange av handlingene han gjorde. Rasmus satte seg selv på spill i motet til å la seg forvirre og forundre i sin egen 'verdensorden'.

Rolf kom i en lignende forvirring da han skulle prøve å svare på spørsmålet 'hvem er jeg?'. Det hele startet med at Rolf sa at han var kriminell fordi andre definerte han som det, noe som gjorde meg nysgjerrig på hva han selv definerte seg som. Jeg spurte han derfor om hvilke karakteristikk han hadde på seg selv, og da spørsmålet ble for vanskelig for ham å svare på under samtalen, ga jeg ham en 'lekse' til neste samtale hvor han skulle skrive ned fem punkter på spørsmålet 'hvem er jeg?'. I svarene Rolf kom tilbake med, var det spesielt de to punktene som han hadde visket ut som ble interessante. Først hadde Rolf skrevet at han var gutt og hyperaktiv, disse fikk stå. Men han hadde visket ut de to andre punktene, hvor han hadde beskrevet seg selv som ærlig og rettferdig. Grunnen til at han hadde strøket ut ærlig og rettferdig, var at han ikke kunne si at han var det hele tiden, men han ønsket å være det. Dette førte oss inn i en diskusjon rundt hvorvidt man må være rettferdig hele tiden for å kunne kalle

seg rettferdig, eller om det er nok at man prøver å være rettferdig i de fleste situasjoner. Vi diskuterte så hva som gjorde at 'gutt' og 'hyperaktiv' var lettere betegnelser å skrive ned, og hvorfor disse begrepene ikke stilte Rolf overfor det samme ansvaret som han opplevde overfor de to utviskede betegnelse. Hva var grunnen til at han så lett kunne kalle seg hyperaktiv hele tiden selv om han ikke alltid oppførte seg som hyperaktiv, mens han hadde problemer med å kalle seg rettferdig, selv om han hevdet at han var rettferdig nitti prosent av tiden?

Det som ble fremtredende for Rolf da han satt med 'leksen', var at han for å kunne kalle seg ærlig og rettferdig, også måtte være ærlig og rettferdig. Å være gutt og hyperaktiv var gitte karakteristikk, og ikke noe han måtte ta stilling til på samme måte. De berørte ham derfor ikke på samme personlig plan. Det å ta *stilling til* om han faktisk var rettferdig og ærlig eller ikke (ta stilling til saken gjennom å tenke over den og seg selv i forhold til den, som Arendt snakker om (1978, s 177)), var i seg selv det som var vanskelig, ved at det stilte ham overfor et ansvar han syntes var ubehagelig å forholde seg til. Til tross for ubehaget ved å skulle begynne å svare på hvem han var, ble Rolf likevel opptatt av å engasjere seg i spørsmålet ut fra en redelig holdning, og stanset opp ved de to punktene som rørte ved ham på en underlig måte. Da Rolf valgte å dvele ved usikkerheten han ble rammet av, viste han mot til å gå inn i en åpen og kritisk dialog med det han opplevde som både ubehagelig og interessant. I tråd med Nietzsche, kan vi si at den påfølgende innsikten var knyttet til Rolfs mot til å tenke åpent og fra en redelig innstilling. 'Leksen' satte i gang en tankeprosess hvor Rolf ble opptatt av de to punktene han hadde strøket ut nettopp fordi disse hadde vekket nye tanker hos ham og slik gitt en videre utforskningsstrang i forhold til spørsmålet han hadde gått inn på. Det at han gjorde dette valget, viste at han hadde inntatt et dialogisk forhold til saken, og favnet undring heller enn raske svar. Han famlet seg frem gjennom å innta en kritisk bevissthet til det perspektivet han tenkte ut fra; han begynte å 'lure på' hva som lå bak mulige fortolkninger; altså hvilke verdier og 'sannheter' som kom til uttrykk i dommene han felte om seg selv.

Det som typisk har blitt spesielt interessant i de filosofiske samtalene i fengslet, er spørsmål som plutselig har skilt seg ut blant andre uten at vi på forhånd har planlagt dem, og sidespor som har ført oss til nye veier. Mine erfaringer samsvarer her med kritikken av Marinoffs femtrinnsmodell, nemlig at denne modellen tar for gitt at filosofen allerede kjenner de 'riktige' spørsmålene og samtaletrinnene *før* den filosofiske prosessen har startet. Når man følger 'PEACE-metoden' kan man derfor komme i fare for miste fokus på selve tenkningen, og haste forbi selve *møtet* hvor man er i en famlende, utforskende og åpen prosess med

nærværet slik det fremtrer. På den annen side finnes det noen 'klassiske' filosofiske spørsmål som er spesielt gode, såfremt man forholder seg til dem på en dialogisk måte og i takt med den tenkningen som utspiller seg. For eksempel er 'hvem er jeg?', ett av de spørsmålene som også utforskes innenfor Lahavs 'worldview-interpretation'. Dette har vist seg å være ett av de vanskeligste spørsmålene for mange innsatte å svare på, men spørsmålet er en god 'igangsetter', fordi svaret ikke beror på noe objektivt utenfor oss, men er avhengig av livene vi lever, holdningene vi inntar og verdiene vi etterstreber. I forhold til spørsmål av denne typen kommer Brenifiers ensidige fokus på fornuft og logikk til kort, da det er tydelig at det er *fortellingene* fra våre liv som setter oss i forhold til saken, selv om det analytiske blikket også er viktig. Svarene vi gir er 'sanne' eller 'usanne' i kraft av de livene vi lever og idealene vi strekker oss etter, og hvordan disse sammenfaller eller kommer i konflikt med hverandre. Å stille spørsmål ved hvem man er på en selvbevisst, kritisk og redelig måte, kan derfor rokke ved noe grunnleggende ved vår identitet, fordi spørsmålet på sett og vis gransker det overfladiske på en dyptgående måte. Spørsmålet er komplekst, fordi det kan vekke tanker rundt både den man tenker at man er, den man ikke har tenkt over at man er, og den man ønsker å være.

Da en innsatt vi kaller Sverre fikk den samme 'leksen', kom han tilbake med følgende svar på hvem han var: En som sier for lite nei, en uegoistisk person, en utslitt sjel, en som vil, men sjelden får det til, 'falsk' overfor folk (vil virke sterk og trygg, men er ofte redd og usikker), en som er sint på verden og livet, en god venn og hjelper, en pliktoppfylgende fyr, en 'snill slemming' og en som ikke vet hvem han er. På baksiden av lappen stod det: 'Positiv når jeg snakker med folk, forbanna når jeg er alene.' Sverres svar på hvem han var, var preget av motsigelser. Listen inneholdt punkter som pekte på hvem han 'ønsket å være', hvor flere av disse stod i strid med hvem 'han levde som', en konflikt Sverre først og fremst ble oppmerksom på da vi begynte å reflektere rundt fortellinger han knyttet til de ulike punktene. Angående punktet om at han var en mann som sa for lite nei, hadde Sverre tenkt på en gang han gjorde noe han ikke egentlig ville: I stedet for å være sammen med kjæresten en frihelig han hadde lovet henne dette, hadde han dratt til byen for å fikse narkotika for en kompis. Handlingen i seg selv satte ham i fare for å bli tatt av politiet, og mens han tenkte over denne hendelsen, var det tydelig at kompisen hadde bedt ham fikse narkotika nettopp fordi kompisen ville unngå denne faren selv. Så det at han ikke hadde klart å si nei til kompisen hadde både skapt et dårlig forhold til kjæresten, og utsatt ham for en risiko for å bli straffet for å ha kjøpt narkotika han selv ikke hadde interesse av.

Det å si for lite nei fremstod slik som et punkt som skapte problemer for Sverre snarere enn å fremstille ham som den snille og hjelpsomme personen han ønsket å være. Å si for lite nei, handlet ofte om å gjøre ting som tjente andre og ikke ham selv, på samme måte som det å være en 'pliktoppfyllende fyr' førte til at han utførte handlinger han ikke stod inne for, noe som hang sammen med punktet om at han var 'en sliten sjel'. Flere av disse handlingene gjorde Sverre til en person han ikke ønsket å være, og han opplevde derfor at han i den kriminelle verden ble stadig mindre 'seg selv'. På den ene siden synliggjorde de svarene Sverre hadde gitt på spørsmålet 'hvem er jeg?', en forvirret mann som manglet fotfeste. På den andre siden tilsløre betegnelsen 'snill slemming' at han faktisk var 'slem' i sine handlinger, til tross for at han anså seg selv som 'egentlig' en snill person. Fra et tredje ståsted, opplevde Sverre at han var 'falsk'; at han ikke var for andre den han var for seg selv, og kanskje derfor også var falsk overfor seg selv?

Punktene Sverre hadde skrevet opp ble viktige i våre videre samtaler, fordi de berørte mange av de andre spørsmålene han bar på. Da Sverre møtte i samtale første gang, fortalte han at han levde et dobbeltliv og derfor kjente på mye skam. Betegnelsene 'snill slemming', 'falsk' og 'en pliktoppfyllende fyr' ga oss flere perspektiver som var interessante å utforske i sammenheng med den skammen han bar på, og idet vi utforsket disse kom vi stadig nærmere svaret på 'hvem han var'. Eller rettere sagt, vi kom stadig nærmere hva som lå bak de begrepene han hadde 'konstatert' seg selv som, gjennom å gå i møte med fortellingene fra hans eget liv og hans personlige verdier. Motsigelsene som svaret på 'leksen' var preget av, var for så vidt ikke ukjente for ham, da det var konfliktene i disse som nærret den skammen Sverre kjente på, og som var grunnen til at han oppsøkte filosofisk samtale. Men ved at Sverres egne betegnelser på seg selv ble gjenstand for filosofisk refleksjon, fikk de komme til orde på en åpen måte, hvor konfliktene ble fremhevet snarere enn dempet.

Både Buber og Nietzsche fremhever, fra hver sin kant, at tilgangen til fenomener som enda ikke har blitt etablerte 'sannheter' og til det som ikke allerede er fortolket innenfor gitte rammer, bare er mulig gjennom å våge seg ut i det ukjente og uvisse. *Å våge å famle i det filosofiske møtet* hvor man også *setter seg selv på spill* er det jeg prøver å fange opp med begrepet 'dialogisk åpenhet'. For at individet skal kunne bevege seg i et umiddelbart nærvær til verden innenfor 'Jeg-Du'-relasjonen, må det tilbake til et forhold som preges av det sansende møtet slik Buber beskriver det:

I denne faste og nyttige hendelsesrekken [Det-verdenen] kommer Du'ets øyeblikk som forunderlige lyrisk-dramatiske episoder, som nok eier en lokkende fortryllelse, men som også driver oss betenkelig til ytterlighetene. De løsner den prøvende sammenheng, de etterlater spørsmål snarere enn tilfredsstillelse og rokker ved sikkerheten. De er uhyggelige, og de er unnnværlige (Buber 1992 [1923], s 33).

Det sansende møtet løsner gitte sammenhenger og rokker ved sikkerheten i den forstand at tenkningen i seg selv skaper en 'filosofisk forvirring'. Som Arendt sier, så er tenkningen todelt: på den ene siden handler det om å 'stoppe opp' å tenke – selve avbruddet med alle andre aktiviteter – på en annen side har tenkningen en: "dazing after-effect, when you come out of it, feeling unsure of what seemed to you beyond doubt while you were unthinkingly engaged in whatever you were doing" (1978, s 175). Med Arendt kan vi si at den filosofiske forvirringen kommer som en følge av at, 'tenkningens pust' (the wind of thought), som hun kaller det, har: "shaken you from your sleep and made you fully awake and alive" (s 175). Når man begynner å filosofere rundt et begreps iboende 'frosne tanker', så stiller man også spørsmål ved begreps iboende *mening*. "The wind of thought" skaper forvirring fordi tenkningen er som en "hurricane sweeping away all the established signs by which men orient themselves, bringing disorder into the cities and confusing the citizens" (s 178). Slik sett, handler det sansende møtet om at tenkningen vekker oss fra søvnen:

To think and to be fully alive are the same, and this implies that thinking must always be afresh; it is an activity that accompanies living and is concerned with such concepts as justice, happiness, virtue, offered us by language itself as expressing the meaning of whatever happens in life and occurs to us while we are alive (s 178).

Det dialogiske sansende møtet, eller 'tenkningens pust', kan oppleves som både interessant og komplisert for dem som erfarer det, og det er vanskelig å beskrive den enkeltes opplevelse av dette. Men det at det foregår en vekslende dynamikk mellom etablert erfaring og åpent møte, altså at man lar seg forvirre i møte med sine spørsmål, som er den type prosess 'dialogisk åpenhet' prøver å favne, er nødvendig for å kunne bli utfordret filosofisk i egen tenkning. 'Dialogisk åpenhet' som begrep er et viktig element ved den filosofiske samtalen, fordi begrepet belyser hva den filosofiske prosessen handler om: Å sette seg selv på spill innenfor en filosofisk kontekst.

9.6 U-filosofiske prosjekter – noen refleksjoner rundt 'monologiske meningsutvekslinger'

Det som for meg synes å være avgjørende for å komme i posisjon til å undre seg – forstått som å våge å famle innenfor en åpen holdning hvor man setter seg selv på spill – er at man i sin tenkning drives av en 'dialogisk åpenhet' – en drivkraft til å 'lure på' alt, også ens egne perspektiver og kategorier. Imidlertid er det her viktig å skille mellom nysgjerrighet og undring, som jeg allerede har vært inne på, fordi nysgjerrighet begrenser seg til spørrelyst og interesse, mens undring og filosofisk åpenhet beveger seg utover dette og stiller spørsmål ved rammene og forståelsen selv. Som Opedal også påpeker, er det å være nysgjerrig ikke det samme som å undre seg, men nysgjerrighet og undring henger likevel sammen. Det å undre seg har imidlertid en annen utilfredshet ved det gitte, derav også trangen til å granske rammer og grunnleggende begreper, noe som gjør at undring kan føre til forandringer i perspektivet selv, mens nysgjerrigheten befinner seg innenfor dette (Opedal 2001, s 331 og 342). Med tanke på den filosofiske prosessen jeg prøver å favne med begrepet 'dialogisk åpenhet', har noen samtaler i fengslet også gjort meg oppmerksom på at det å være interessert i en sak eller å ha et brennende engasjement for noe, er noe annet enn det å være i en åpen dialog med saken.

På samme vis som nysgjerrighet er noe annet enn undring, er det å være interessert i noe ikke det samme som å være i et filosofisk forhold til det man interesserer seg for. For å gå inn i en filosofisk prosess må man se utover selve saken og teorien man er opptatt av, samt nærme seg saken på en slik måte at man blir personlig involvert og kritisk aktivert. Brage, som oppsøkte meg for å fortelle meg hvor urettferdig det var at han skulle sitte i fengsel, var verken interessert i å reflektere rundt hva som var urettferdig, grunnen til at han satt i fengsel eller dommen i seg selv. Han virket ikke åpen for å utforske flere perspektiver, men var, slik jeg oppfattet det, ute etter å få trøst og sympati innenfor det verdensbildet han hadde. Lignende samtaler har lært meg at det er forskjell på å stille seg åpen for å gå i dialog med seg selv – med utgangspunkt i en 'ikke-vitende' innstilling – og det å erkjenne at det finnes flere perspektiver og problemstillinger knyttet til saken. Med tanke på det siste, er en slik erkjennelse i seg selv ikke filosofisk, spesielt hvis man ensidig er opptatt av å befeste eget ståsted og kritisere andres. Jeg tenker her ikke på typiske 'politikerdiskusjoner', selv om noen ikke-filosofiske samtaler også kan ligne på disse, med tanke på at man her argumenterer for egen sak snarere enn å åpne seg for spørsmål. Men det jeg her prøver å sette ord på, er at filosofiske prosesser forutsetter noe utover en kritisk bevissthet (selv om de også forutsetter

det), på samme måte som de også forutsetter noe utover undring (selv om undring er tenkningens grunnfølelse). Man må ha mot og lyst til å komme i kontakt med aspekter utenfor seg selv og sitt eget perspektiv – man kan ikke 'isolere seg' i et ensidig engasjement i seg selv og sine interesseområder.

I følge Arendt, er tenkning i en forstand destruktivt: "the business of thinking is like the veil of Penelope: it undoes every morning what it had finished the night before" (1971, s 425). I tenkningen river man ned, snarere enn å bygge opp. Vi er her tilbake til det før omtalte forgjengelighetsaspektet som også er sentralt ved 'dialogisk åpenhet', nemlig at vi må stille oss åpne for at det vi har forstått på én måte, kan rokkes ved for å bli tatt stilling til på ny. Den filosofiske holdningen, slik den kommer til uttrykk i 'dialogisk åpenhet', handler ikke om å bygge systemer, men snarere om splittelse; altså det å nærme seg saken på 'nytt'. Arendt sier at: "Thinking can become dialectical and critical because it goes through this questioning and answering process" (1978, s 185), en prosess som kjennetegnes av å være en 'reise gjennom ord' hvor man hele tiden stiller det grunnleggende sokratiske spørsmålet; 'hva mener du når du sier....?'. Det er ikke interessen for, eller fokuset på saken i seg selv som er filosofiens anliggende, men snarere *tenkningen rundt* saken. Spørsmål-svar-prosessen som her er gjeldende, handler om å gå i en dialog med ulike spørsmål; stoppe opp og tillate seg å bli usikker, som er noe ganske annet enn å forfølge eller bygge opp et bestemt perspektiv for å gjøre det vanntett.

Det er her et viktig poeng at det at man har kunnskap om en sak eller har bevissthet om den, ikke er det samme som tenkning: "acts of consciousness have in common with sense experience the fact that they are "intentional" and therefore *cognitive* acts, whereas the thinking ego does not think something but *about* something, and this act is dialectical: it proceeds in the form of a silent dialogue" (s 187). Tenkning er noe som skjer med oss når vi begir oss ut på en spørsmål-svar-prosess der vi lytter til det som blir sagt og tenkt. Når mine samtalepartnere ikke engasjerer seg i denne 'tankereisen' – når de ikke stiller seg åpne for at noe uforutsett kan skje med dem i dialogen, men snarere er opptatt av å fortelle meg om sin side av saken i det vi kan kalle en påstand-bekreftelse-prosess – så skjer det ingen filosofisk prosess. Som sagt tidligere, så forbinder vi vanligvis nysgjerrighet med det å være spørrelysten, mens det å undre seg handler om å spørre seg selv. I de (u-filosofiske) samtalene jeg her prøver å sette ord på, er man verken nysgjerrig eller undrende; man er verken

spørrelysten eller ute etter å spørre seg selv, men man befinner seg hele tiden innenfor sitt eget perspektiv og søker å beskytte dette.

Det som også har kjennetegnet de samtale jeg her forstår som lukkede eller u-filosofiske samtaler, er at de innsatte her synes å ha hatt som mål å holde avstand til det Steinar Bøyum kaller 'philosophical experience'. 'Filosofiske erfaringer', slik Bøyum forstår disse, kjennetegnes for det første av å være knyttet til en bestemt person, til en bestemt tid og til et bestemt sted (Bøyum 2006, s 137), mens de innsatte i de samtale jeg her referer til, har unngått refleksjoner og fortellinger som har fremmet dem som personlige aktører i en bestemt kontekst. De har ført monologer om sine meninger og interesseområder gjennom utsagn som 'du må se saken fra min side' eller 'det er andres skyld at opplegget går i vasken', snarere enn å undre seg over saken i seg selv og tenke gjennom hva de selv sier og gjør. Sagt på en Arendtsk måte; de etterstreber å være 'en', snarere enn 'to-i-en', og prøver slik å unngå den nødvendige splittelsen Arendt forstår som tenkningen selv (Arendt 1978 og 2005 [1990]). I følge Arendt er tankens objekt alltid en 're-presentasjon': "when I am thinking, I move outside the world of appearances" (1971, s 423-424). Dette betyr imidlertid ikke å fjerne seg fra verden eller seg selv, men derimot å gjøre noe i verden til objekt for tanken; man samtaler med saken gjennom en indre dialog hvor man er i en tenkende samtale med seg selv.

Mitt poeng, som også er Arendts og Bøyums poeng, er at det er en vesentlig forskjell på det å gjøre en sak til gjenstand for refleksjon, i betydning å søke en viss avstand til saken for å la den fremtre fra flere sider, og det å ensidig se saken fra sin side eller et antatt 'nøytralt' ståsted. Når det gjelder det første, stiller man spørsmål som 'hva er mitt ansvar?', 'hva gjør livet vanskelig?', 'hva står på spill for meg i mine valg?' eller 'hva handler saken om for meg?', eller på en enda mer åpen måte; 'hva er ansvar?', 'hva ligger i begrepet vanskelig?' og 'hva er valg?'. Denne typen holdning til saken, er noe annet enn å interessere seg for den fra sitt ståsted, eller å påstå at andre måter å se saken på avdekker manglende forståelse for ens eget syn på den. Her konstaterer man saken som et objekt, og ser den ensidig innenfor det Buber betegner som et 'Jeg-Det' forhold. Man uttrykker påstander som 'jeg er urettferdig behandlet', 'ingen ser saken fra min side', 'systemene jobber mot meg' eller 'jeg er stigmatisert', og lukker seg slik for tenkningen.

I kontrast til monologiske måter å føre dialoger på, er det avgjørende i 'filosofiske erfaringer' at: "reflection is replaced by experience (...) a philosophical experience seems almost to be a

kind of a *perception*. One perceives an object (or a situation as a whole) in a way that one expresses philosophically in the form of an insight” (Bøyum 2006, s 138-139). Det som demrer i en filosofisk erfaring, er et aspekt av verden som en helhet. Man ser utover sitt eget perspektiv, og ser også seg selv som en del av denne helheten som kommer til syne. I følge Bøyum gjør vi her krav på en intersubjektivitet, som slik jeg forstår det, knytter den enkelte personlig til saken, ved at man blir ansvarlig for det man får øye på. Man *ser* saken, i kontrast til å ha en mening om den; ”one feels that a piece of knowledge comes to life, has a special power” (Bøyum 2006, s 141), i den forstand at man *forstår* hva det *egentlig betyr*, og disse innsiktene forteller oss noe som vi ikke kan ignorere, men må konfrontere:

A philosophical experience, however, speaks with a voice that cannot be shut out – it must be taken into consideration. I can accept it and make it part of my life; I can fight it, either because I dislike it or because I am afraid of what it reveals; I can deny it, that is, repress it, at the risk of not being true to myself; or I can, as it were, keep it hanging, as something *other*, which does not fit in (s 141).

I filosofisk tenkning forholder man seg til saken på en bestemt måte; man betrakter en større helhet gjennom å nærme seg den, og seg selv i forhold til denne, fra et spørrende – og splittet – ståsted. For å i det hele tatt komme i en filosofisk prosess, må man ha en nysgjerrighet for filosofiske spørsmål, som er noe annet enn å ha et engasjement for en bestemt sak eller et konkret verdenssyn. I samtaler hvor innsatte har fortalt om saker for å få meg til å forstå saken fra deres side, uten å være interessert i å utforske flere perspektiver, har gjesten ikke åpnet seg opp for den type tenkning som jeg prøver å beskrive i ’dialogisk åpenhet’, men typisk inntatt en nærmest abstrakt holdning til seg selv og saken, ved ensidig å belyse allerede inntatte meninger, perspektiver og dommer. De har ikke begitt seg inn på personlige refleksjoner, men forsøkt å styre hva som får komme til orde slik at samtalen kun har foregått innenfor de rammene de har bestemt seg for på forhånd.

9.7 Å fremtre for seg selv fra nye ståsted – et filosofisk valg

Det at filosofiske spørsmål i seg selv kan være ubehagelige og føre oss inn i refleksjoner som kan være komplekse og omfattende, samt at den enkelte selv må stille seg åpen for å gå i dialog med saken fra en granskende og undrende holdning, fører oss til et viktig moment; nemlig at deltagelse i filosofiske samtaler må være frivillig for alle parter. Det er ikke alltid vi ønsker å vedkjenne oss at våre 'sannheter' og orienteringsrammer – vår forståelse av oss selv og verden – er fortolkninger og perspektiver vi inntar (ikke sannheter i-seg-selv). Vi har en hang til å holde fast på våre forestillinger om oss selv og verden gjennom den type trygghet "robotmodus" kan skape, i stedet for å oppsøke de rystelser og forvirringer det å tenke åpent og kritisk kan føre til. Selv om en slik tilbøyelighet ikke er uproblematisk i seg selv, kan man ikke, med tanke på at 'tilstedeværende likeverd' er selve forutsetningen for det 'filosofiske blikket', *tvinge* noen inn i filosofiske prosesser, og man må, i filosofisk praksis, også respektere at gjesten stenger for tankereiser han eller hun ikke ønsker å begi seg utpå.

En mann – la oss kalle han Gard – kom til samtale og fortalte at han hadde problemer med 'tankekjør', noe han forklarte med manglende tilgang på rus. Gard hadde behov for beroligende medisiner, noe jeg i min rolle som filosof ikke kunne hjelpe ham med. Jeg ble imidlertid nysgjerrig på hva Gard mente med 'tankekjør', og spurte ham hva han mente med det. Gard svarte at han, uten rus, slet med tankekjør, knyttet til livet han levde. Rusen hjalp ham å holde de vanskelige tankene borte, og det var derfor et problem at han ikke hadde tilgang til rusmidler i fengslet. Da jeg trakk frem dårlig samvittighet som en mulig tolkning av 'tankekjøret', ut fra min forståelse av det han beskrev, svarte Gard med å fremheve at han var en raner, en 'tittel' som, slik jeg forstod det, tillot ham å gjøre de tingene han hadde gjort. I følge Gard selv, var rus et middel for å gjennomføre 'ranerlivet' på en lettere måte, og her hadde han ikke dårlig samvittighet for å rane noen, og han tenkte heller ikke på de han ranet. Når Gard var rusfri, tenkte han derimot mer på disse tingene. Han fastholdt likevel at det var selve tankekjøret som var problemet, og ikke handlingene som hadde ført til dette tankekjøret han nå var plaget av. Han sa også at han ikke kunne tenke på dem han ranet, fordi han da ikke kunne ha gjort de tingene han gjorde. Til min påstand om at rusen hørtes ut som å være et middel han brukte for å holde vanskelige tanker borte, slik at han kunne gjennomføre de handlingene han gjorde, så svarte Gard at det kunne være riktig.

Det var tydelig i denne samtalen at Gard syntes det var vanskelig å snakke om det å være en raner, noe jeg opplevde handlet om at spørsmålene jeg stilte satte ham i et dårlig lys. Det å

stille spørsmål rundt hva det er å være en raner, stiller en – på samme måte som spørsmålet 'hvem er jeg?' – overfor andre refleksjoner enn den enkle konstateringen 'jeg er en raner'. Gards problem – tankekjøret – ble ikke mindre av å snakke om mennesker han hadde ranet, men heller forsterket. Etter to samtaler ønsket ikke Gard flere. Han ønsket ikke å snakke om 'tankekjøret' og hva som lå i dette, det han ønsket var et middel som kunne ta det bort. Jeg opplevde at Gard verken ønsket å komme i dialog med 'tankekjøret' eller begrepet 'raner', fordi disse begrepene, sett gjennom en undersøkende holdning, belyste etiske perspektiver som var vanskelige å forholde seg til. 'Jeg-Det' forholdet Gard syntes å ha inntatt til det å være en raner, var preget av opp-og-avgjorte sannheter og påstander som ikke gav rom for refleksjoner, og han ønsket å forbli i denne type 'robotmodus'. Slik jeg oppfattet ham, søkte han vekk fra 'Du-nærhet': Han ønsket ikke det åpne møtet med nærværet som fremtrer for oss utenfor vårt objektiviserende blikk, blant annet fordi han her kunne ha kommet i møte med de samme motsigelsene Sverre fikk innsikt om i våre refleksjoner rundt spørsmålet 'hvem er jeg?'. Dette møtet kunne ha virket til at han begynte å se seg selv på en ny måte, slik Rasmus gjorde under vår tenkning rundt 'blikket'. Gard var verken drevet av en interesse for 'tankekjøret' som sådan eller av en 'filosofisk nysgjerrighet' til å 'lure på' hva det var.

Som vi husker fra Bubers begrep om 'Du'et', er 'Du'et' noe som *er* i tiden, som ikke er innenfor det koordinerbare og slik noe som ennå ikke er erkjent. 'Du'et' er ikke plassert i en sammenheng med oss selv og våre erfaringer. 'Du'ets nærvær' løser derimot den erfarte sammenheng, og åpner for spørsmål snarere enn å tilfredsstille vårt erkjennelsesbehov. Slik rokker 'Du'et' også ved sikkerheten vår; det tar oss utover våre orienteringsrammer og inn i det mangfoldet/kaoset som finnes utenfor våre horisonter. Som sagt er det et poeng for Buber, i hans beskrivelse av de to ulike grunnholdningene vi kan innta til oss selv og verden, at det ikke finnes noe Jeg i og for seg: "men bare det Jeg som hører til grunnordet Jeg-Du og det Jeg som hører til grunnordet Jeg-Det" (Buber 1992 [1923], s 6). Jeg'et er med andre ord et annet Jeg i forholdsparet 'Jeg-Du' enn i 'Jeg-Det', og forskjellen ligger i hvordan Jeg'et fremtrer for seg selv.

Et skille Buber også knytter til de ulike forholdsparene, er forskjellen på det å erfare seg selv som subjektivitet og det å være subjekt. Buber sier at: "Jeg i grunnordet Jeg-Du fremtrer som person og blir seg bevisst som subjektivitet" (s 59). Til forskjell fra Jeget i 'Jeg-Det' forholdet, som fremtrer for seg selv som et subjekt som orienterer seg blant ting i verden – altså som en person som beveger seg blant kjente og vante orienteringsrammer og med 'kjenn deg selv' forstår: "Kjenn din således væren – din måte å være på" – blir Jeget i 'Jeg-Du'

forholdet bevisst seg selv som subjektivitet i den forstand at det blir en person som lar seg berøre personlig i et åpent møte med verden: ”Personen blir bevisst om seg selv som en deltagende i væren, som en medværende og altså som en værende” (s 60). I dette åpne møtet med verden, kommer Jeget i berøringen med et nærvær som hele tiden er tilstede både i oss og utenfor oss, og som Buber knytter til det han kaller ’det evige’: ”For gjennom berøringen med ethvert Du, rører et pust av det evige liv ved oss”. Med ’det evige’ sikter Buber her til at den enkelte tar del i en virkelighet, en væren, som er i ham *og* utenfor ham, men som ikke er mulig å tilegne seg: ”All virkelighet er en virken, som jeg tar del i uten å kunne tilegne meg den” (s 59).

Uten å ta Bubers metafysikk for gitt, er det som er interessant for mitt begrep ’dialogisk åpenhet’ her, at ’Du’ets’ Jeg, som i filosofisk samtale kan forstås som den dialogiske holdningen, også er i møte med ’det evige’, altså den væren: ”som ikke bare er i ham og ikke bare utenfor ham” (s 59). Slik jeg forstår Buber her, tematiserer han individets møte med mellommenneskelige anliggender, det som vi alle tar del i som mennesker, og som både er individuelt og allment. Dette gjør også Arendt i sin filosofi rundt den indre dialogen, når hun forstår den pluraliteten – som vi går i dialog med i tenkningen – som det menneskelige selv:

Moreover, while engaged in the dialogue of solitude, in which I am strictly by myself, I am not altogether separated from that plurality which is the world of men and which we call, in its most general sense, humanity. This humanity, or rather this plurality, is indicated already in the fact that I am two-in-one. (...) Men not only exist in the plural as do all earthly beings, but have an indication of this plurality within themselves (Arendt 2005 [1990], s 22).

I følge Arendt har vi som mennesker en pluralitet i oss, som vi går i dialog med i den indre dialogen (hvor vi er ’to-i-en’), og som vi her må forstå som (allmenn)menneskelige stemmer og uttrykk. Med tanke på at Arendt også beskriver tenkningen som en ’wind of thought’, og at det ligger i dennes natur å: ”undo, unfreeze as it were, what language, the medium of thinking, has frozen into thought” (Arendt 1971, s 433), altså begreper, setninger, definisjoner og doktriner, så ligger der også en ’fare’ i tenkningen: ”thinking inevitably has a destructive, undermining effect on all established criteria, values, measurements for good and evil, in short on those customs and rules of conduct we treat of in morals and ethics” (s 434). Noe Arendt her er opptatt av, er at den pluraliteten vi går i dialog med i den tenkende samtalen, kan rokke ved våre gitte erkjennelser, og den kan slik skape både konflikt og harmoni hos det tenkende individ: ”The fear of contradiction comes from the fact that each of us, “being one”,

can at the same time talk with himself (*eme emauto*) as though he were two. Because I am already two-in-one, at least when I try to think” (Arendt 2005 [1990], s 19-20).

Det at vi i tenkningen er ’to-i-en’ er ikke så uproblematisk som man skulle tro; nettopp fordi vi her er splittet på en måte som setter oss på spill overfor oss selv. Vår dialog med den iboende pluraliteten, som vi ikke kommer unna når vi er i en tenkende samtale med oss selv, har likhetstrekk med Jeg’ets møte med Du’et, slik Buber snakker om dette. Tankene virker på oss, slik også møtet med Du’et gjør: ”It looks as though what we are tempted to understand as a purely moral proposition actually arises out of the thinking experience as such” (Arendt 1971, s 441). Vi blir venn eller uvenn med oss selv i den forstand at samvittigheten kommer til syne som en *ettertanke* – ”that thought which is aroused by either crime (...) or unexamined opinions” (s 444) – og kan slik skape en disharmoni hos en selv som kan oppleves problematisk og vanskelig. Som Bøyum påpekte; den filosofiske erfaringen “speaks with a voice that cannot be shut out – it must be taken into consideration” (Bøyum 2006, s 141). Ubehaget vi kan oppleve i tenkningen kommer av at vi, som tenkende mennesker, blir bevisst oss selv, ikke som erkjennende mennesker på det kognitive nivået (Arendt 1978, s 187), men som meningssøkende mennesker som fremtrer for oss selv på en annen måte enn når vi er ’en’ (’Jeg-Det’): ”We call *consciousness* (literally, “to know with my self”) the curious fact that in a sense I also am for myself” (Arendt 1971, s 441).

Når jeg er *for* meg selv, fremtrer jeg som subjektivitet; jeg er en person som er deltagende i væren; og slik er jeg også ansvarlig og domfellende. Som Rasmus, da han i vår samtale rundt ’blikket’ ikke lenger klarte å forholde seg ensidig til sin væremåte, fordi *han*, i tenkningen rundt denne, fremtrådte for seg selv som psykopaten bak ’blikket’. Han så seg selv som utøver av ’blikket’, snarere enn å ha fokus på den effekten ’blikket’ hadde på andre, noe som viste seg å være en betydningsfull forskjell, med tanke på hvilket lys han fremstod i – for seg selv. Men, som Arendt fremhever som et viktig poeng:

A person who does not know that silent intercourse (in which we examine what we say and what we do) will not mind contradicting himself, and this means he will never be either able or willing to account for what he says or does; nor will he mind committing any crime, since he can count on its being forgotten the next moment (1978, s 191).

Slik jeg tolker Buber, prøver han, i sine refleksjoner rundt Du'et og dets berøring med det evige, å sette ord på at vi i den dialogiske holdningen ikke kommer unna møtet med allmennmenneskelige forhold og tankene (ettertanken) disse vekker: altså den pluraliteten som er iboende i det menneskelige. Møtet med Du'et, som i Arendts filosofi finner sted i den tenkende dialogen, gjør at verden fremtrer fra flere sider: "What thinking actualizes in its process is the difference given in consciousness" (Arendt 1971, s 442). På samme vis som vi – som personer – i tenkningen berøres av den iboende pluraliteten, beveges vi – som subjektivitet – i møtet med Du'et: "Forhold er gjensidighet. Mitt Du virker på meg likesom jeg på det" (Buber 1992 [1923], s 17). Dette møtet med det (allmenn)menneskelige, kan også ses i sammenheng med de innsiktene Brune og Gronke så som en verdi ved sokratisk dialog, med tanke på at disse kan synliggjøre for oss om vi ledes av den gode viljen eller ikke i våre handlinger og levemåter (Brune og Gronke 2010, s 684); altså om samvittigheten er intakt når den granskes fra et selvbevisst ståsted.

Tilbake til Gard, var det, slik jeg oppfattet det i våre samtaler, nettopp det å forholde seg til seg selv og verden på denne måten han syntes å forsøke å unngå. Han ønsket å unngå møtet med det allmennmenneskelige; ettertanken som er knyttet til hvem vi er og hvordan vi opptrer. I stedet ønsket han å forbli i den holdningen som kommer til uttrykk i Bubers 'Jeg-Det'-forhold (hvor man orienterer seg etter sine begreper, snarere enn å tenke gjennom dem), og det var grunnen til at han valgte å avslutte de filosofiske samtalene. Med andre ord ønsket han å opprettholde sine fortolkninger av seg selv – altså sine erkjennelser og forståelser av ranerbegrepet og tankekjøret – slik disse var forstått av ham innenfor hans kjente erfaringer. Han ønsket ikke "a loss of sense orientation" eller at hans verden skulle bli "turned upside down" (jf. Arendt 2005 [1990], s 30), og slik sett kan man si at Gard ønsket å stoppe dialogen og dens indre splittelse, altså 'to-i-en'. Som Mahrtd sier det: "Hvis jeg derimot ikke kjenner til en slik tenkende samtale, vil jeg heller aldri kunne oppdage at jeg sier og gjør noe som er i strid med meg selv" (2012, s 197). Når mine spørsmål førte til at Gard begynte å fremtre for seg selv og gå i dialog med den indre pluraliteten som innbefattet en dialog med sin dårlige samvittighet – kjente han på et ubehag han ikke ville ha befatning med.

Hvis jeg har rett i denne tolkningen av Gard, ønsket han ikke å filosofere, fordi det kunne avslørt at 'tankekjøret' i bunn og grunn var hans dårlige samvittighet for det livet han levde. Han ønsket ikke å bli personlig, nettopp for å unngå å bli ansvarliggjort for sine handlinger og meninger (innta et aktivt forhold til sine egne erkjennelser, for å si det med Nietzsche). Jeg

kan imidlertid ikke vite sikkert hvorfor Gard valgte å avslutte de filosofiske samtale, og mine tanker rundt dette blir mine fortolkninger av ham og hans valg. Men de to samtale hadde, gjorde meg oppmerksom på at det å innta et dialogisk forhold til seg selv og verden, omfatter en prosess slett ikke alle ønsker å ta fatt på.

Det jeg kan si var at Gard kom til filosofisk samtale med andre hensikter enn å filosofere, noe som i seg selv kan ha bevirket at han ikke ønsket flere samtaler da han fant ut hva det faktisk gikk ut på. Han kan også ha hatt en draging mot filosofiske samtaler ut fra spørsmål han tenkte på, som tankekjøret han erfarte, og som Rolf, Sverre og Rasmus, oppdaget at det å reflektere rundt dette stilte ham overfor noe ubehagelig og urovekkende. Det er, slik jeg ser det, viktig å ta ubehaget på alvor; idet vi går inn i filosofiske prosesser, åpner vi for refleksjoner som stiller spørsmål ved oss selv og problematiserer våre begreper og verdensforståelse, noe som kan føre til at vi må ta stilling til våre meninger og erfaringer på en annen måte enn når vi stenger kritiske tanker ute. Dette fordi, som Arendt sier: ”The manifestation of the wind of thought is not knowledge; it is the ability to tell right from wrong, beautiful from ugly” (1978, s 193). Å filosofere er med andre ord å tenke kritisk (altså granskende, undersøkende og skjelnende). I hvilken grad man velger å gå videre inn i det som er ubehagelig eller utfordrende, og i det hele tatt stille seg åpen for å bli berørt av spørsmål som kommer til syne, må være opp til den enkelte. Men hvis vi stenger for de spørsmålene som rører seg, så inntar vi også et ’Jeg-Det’ forhold til dem, og vi beveger oss dermed utenfor en dialogisk og åpen holdning – og slik stenger vi for selve den filosofiske prosessen jeg her prøver å beskrive gjennom begrepet ’dialogisk åpenhet’. Det er her ikke så mye saken og spørsmålet (hva det tenkes rundt) som den holdningen vi inntar til saken som er avgjørende.

Når vi stenger påtrengende tanker ute, slipper vi å møte de spørsmålene den indre dialogen vekker i oss, noe som imidlertid kan være problematisk fra et etisk ståsted. Vi kan tenke oss at Gard kunne fortsette å rane mennesker uten det plagsomme tankekjøret, gjennom å bevisst gjøre seg i stand til dette ved å unngå å tenke på det han gjorde og dem han ranet. Denne muligheten peker på noe problematisk ved å enøyd innta et ’Jeg-Det’ forhold til oss selv og verden, samt viktigheten av å la seg bevege av spørsmål som kan rokke oss ut av vante tankemønstre og erkjennelser. Det som fra mitt ståsted er kvaliteter ved filosofisk samtale, kan av gjesten oppleves som vanskelig og ubehagelig, og dette er noe jeg og andre filosofiske praktikere bare må akseptere. På den annen side, kan det som oppleves som problematisk, faktisk bli en kvalitet: Filosofiske samtaler berører ofte ansvar og frihet på en måte som

åpenbarer oss for oss selv som handlende subjekter, noe som kan vekke verdifulle innsikter. Vi skal komme tilbake til det jeg har kalt etiske og eksistensielle aspekter ved filosofisk samtale senere. Hvis gjesten konsekvent unngår alt som kan føre oss inn i filosofiske prosesser, må jeg som fagperson imidlertid stille spørsmål ved hvorvidt vi skal fortsette samtalen eller ikke. Jeg må i alle fall gjøre mine gjester bevisst på dette, og løsningen kan også være at vi snakker om hva det å filosofere er, før vi fortsetter samtalen.

9.8 Ukjent kurs på ukjent farvann

For å kort oppsummere begrepet 'dialogisk åpenhet', kan vi ta utgangspunkt i Nietzsches utsagn om at vi som mennesker i verden vanligvis befinner oss i et 'fengsel'. Nietzsche sier at språket og fordommene språket er bygd på, på mange måter er til hinder for oss når vi vil undersøke indre prosesser. Der hvor vi mangler ord, er vi ikke vant til å observere nøyaktig lenger, som er grunnen til hvorfor våre horisonter også blir vårt 'fengsel'.

I fengsel – Mitt øye, hvor sterkt eller svakt det enn er, ser bare et stykke av sted, og innenfor dette stykket lever og ånder jeg; denne horisontlinjen utgjør min umiddelbare skjebne, i stort og smått, og den kan jeg ikke rømme fra. Rundt ethvert vesen beskrives det på denne måten en konsentrisk sirkel med et midtpunkt som er særegent for det. På lignende vis lukker øret oss inne i et lite rom, på lignende vis følesansen. Ut fra disse horisontene, som våre sanser er innesperret i, som bak fengselsmurer, måler vi opp verden (Nietzsche 2007 [1881], s 100-101).

Videre sier Nietzsche at våre sansers vaner har spunnet oss inn i fornemmelser som er løgn og bedrag, hvor disse er grunnlaget for våre domfellelser og erkjennelser. Vi kommer oss ikke forbi språkets fordommer og inn i den *virkelige* verden, men sitter som edderkopper fanget i vårt eget nett. I filosofiske samtaler må vi derimot ha et ønske om og et mot til å komme forbi språkets fordommer – og gå i dialog med det perspektivmangfoldet som befinner seg bak det som er 'fanget i våre erkjennelser'; det som ikke er (be)grepet i vår 'ordnede verdensorden'.

Sagt på en annen måte, betegner begrepet 'dialogisk åpenhet' en filosofisk innstilling som kjennetegnes av at man kaster seg ut i dynamikken mellom grunnparene 'Jeg-Det' og 'Jeg-Du', for å tenke ('nytt') rundt gamle sannheter og erkjennelser. Målet er her å utvide horisonten, ikke for å forbli i det kaoset som virkeligheten i følge Nietzsche er, men for å innta et mer aktivt forhold til de erkjennelser som styrer våre øyne og ører. Men som et viktig

prinsipp, må den enkelte gjest selv velge om han eller hun ønsker å åpne seg for å tenke på uvante måter, og enhver kan avslutte samtalen om de oppleves som ubehagelige eller uønskede. Hvis man imidlertid lukker seg for undring og kritiske tanker, lukker man seg også for selve den filosofiske erfaringen. Jeg og Du står frie overfor hverandre, sier Buber, i en vekselvirkning som ikke er trukket inn i noen kausalitet og ikke berørt av den. ”Her er mennesket garantert sitt vesens frihet – og Vesens” (Buber 1992 [1923], s 48). ’Dialogisk åpenhet’ er å våge seg ut på ukjent farvann, uten å kunne vite på forhånd hvor kursen fører. Vi kan føres mot spennende refleksjoner, forvirrende tanker, avklarende innsikter eller ubehagelige sannheter. Evnen og viljen til å *dvele ved* de spørsmål, svar, undringer, perspektiver og refleksjoner vi møter underveis i filosofisk samtale, bringer oss til det tredje elementet som jeg mener er viktig innenfor en filosofisk holdning. Dette elementet har jeg valgt å kalle *polyfonisk tålmodighet*.

10. Filosofiske element nr. 3: Polyfonisk tålmodighet – kunsten å dvele ved mangfoldet av stemmer og perspektiver

Som jeg har påpekt, er det avgjørende i en filosofisk samtale at man inntar en åpen og dialogisk holdning til hverandre og saken, i den forstand at man respekterer og aksepterer hverandres innspill og nærmer seg saken gjennom å stille seg undrende til den. Med tanke på hvordan denne holdningen utspiller seg i praksis, er det avgjørende *hvordan* partene henvender seg til hverandre og *hvordan* samtalepartnerne er tilstede i tenkningen rundt saken. Derfor har jeg gjennom begrepet 'tilstedeværende likeverd', tematisert det jeg har kalt et 'filosofisk blikk', som kjennetegnes av at man er nærværende i en felles refleksjon hvor man møter den andre som likeverdig tenker, og gjennom begrepet 'dialogisk åpenhet' har jeg prøvd å sette ord på den type tankeprosess hvor man kommer i møte med det som ennå ikke er (be)grepet.

Mitt siste begrep, *polyfonisk tålmodighet*, peker på et tredje aspekt som er vesentlig i den filosofiske holdningen, nemlig perspektivmangfold, og angår, i likhet med 'dialogisk åpenhet', holdningen til saken. Men mens 'dialogisk åpenhet' omhandler den holdningen som må ligge til grunn for at spørsmålene selv skal få komme til orde, slik at en filosofisk prosess i det hele tatt kan finne sted, handler begrepet 'polyfonisk tålmodighet' om den type tålmodighet og romslighet man må ha innenfor en filosofisk prosess. I kontrast til å 'haste' forbi det uforutsette, må man, for å holde fast ved en åpen filosofisk holdning, dvele ved det som ikke er så lett å sette ord på eller få grep på. Både for å kunne innta den nødvendige avstand for å utfordre gitte kategorier og sannheter, og for å kunne reflektere over det som oppleves som selvfølgelig. Når jeg redegjorde for 'dialogisk åpenhet', så vi at klarhet kan bli erstattet av forvirring, og trygghet rokkes ved gjennom refleksjoner som tar oss ut av det vante. Imidlertid er ikke – slik jeg ser det – nye kategorier, klarhet eller forvirring målet med filosofiske samtaler. Det som er samtalsens mål, er selve *den filosofiske veien*, og da med rom for at så mange synspunkter og stemmer som mulig skal få komme til orde. Her er 'polyfonisk tålmodighet' avgjørende.

Begrepet 'polyfonisk åpenhet', er som mine to andre begreper, kommet til på bakgrunn av mine samtaler med innsatte. Jeg vil starte med å vise til en erfaring fra en samtalerekke som har vært viktig for meg i utarbeidelsen av dette begrepet, og som handler om å dvele ved det

som ennå ikke har kommet til orde. Videre vil jeg ta for meg filosofisk tenkning som kreativ aktivitet og filosofiske blindspor (hastverk og målstyring innenfor transsynte tankespor).

10.1 Å dvele ved det som ennå ikke har kommet til orde

I samtalene med en innsatt vi kan kalle Markus, tok vår tenkning utgangspunkt i hans ønske om å endre seg og begynne å leve et rusfritt liv. Hans 'normal' var på dette tidspunktet en rushverdag, som gjorde at han følte seg som en outsider i samfunnets øyne. Markus følte seg plassert utenfor det han skulle prøve å komme innenfor, samtidig som det å bli 'normal' handlet om å tre inn i en fremmed og for ham ukjent tilværelse. I en av samtalene med Markus snakket vi om vaner, selvfølgeligheter og forandringer hos oss selv. Markus' interesse i denne tematikken kom til på bakgrunn av at han opplevde det som vanskelig å tenke på seg selv som noe annet enn 'narkoman'. På spørsmål som angikk hvem han var, var det å være narkoman det eneste han kunne dele om seg selv. Sett i lys av at han ønsket å komme vekk fra rus, syntes jeg det var påfallende at han ikke hadde flere karakteristikk på seg selv enn denne ene: 'narkoman'.

Etter noen samtaler ga jeg Markus en 'lekse'. Den gikk ut på at han frem til neste samtale verken skulle kalle seg eller tenke på seg selv som narkoman. Markus tok imot leksen og sa han skulle forsøke. Engasjert i samtalen som fulgte, fortalte Markus at han hadde prøvd å tenke på seg selv som ikke-narkoman, men at dette var helt umulig; leksen var for vanskelig. Han kunne også fortelle at følelsen av å være narkoman bare ble *sterkere* når han prøvde å tenke på seg selv som ikke-narkoman. Dette ble en viktig innsikt; hvis Markus *ikke* skulle tenke på seg selv som narkoman, innebar det for ham å tenke på seg selv som en *ikke-narkoman*. I hele sitt voksne liv, samt i store deler av ungdommen, hadde Markus vært narkoman. Hvordan skulle han da kunne tenke på seg selv som en ikke-narkoman? Han kjente jo bare til det å være narkoman. Når han fortalte om erfaringen med 'leksen', la Markus vekt på at han visste at jeg ønsket at han skulle tenke annerledes om seg selv (dette ønsket jeg fordi Markus selv ønsket dette, det var ikke et ønske fra meg som jeg overførte til ham). Dette var et ønske han delte. Markus ønsket inderlig å endre livet sitt vekk fra det som omhandlet rus og kriminalitet, men når han *følte seg som en narkoman*, var det vanskelig å *tenke på seg selv som en ikke-narkoman*. Dersom han fikk jobb, sa Markus, kunne det være at han ville begynne å føle seg mer "normal", eller mer som en ikke-narkoman. Men det var vanskelig å

snakke om seg selv som ikke-narkoman, eller tenke seg selv som ikke-narkoman, uten å ha erfart å være det.

For meg ble det viktig å lære mer om Markus' normaltstand for å prøve å forstå hans verden, og jeg spurte Markus hva slags narkoman han var. Markus selv hadde introdusert meg for flere typer narkomane, og delte opp betegnelsen i flere kategorier; 'veldig narkoman', 'mellomnarkoman', 'lite narkoman' og 'ultralight narkoman'. En 'veldig narkoman' ruser seg på alle slags stoff, har ingen plass å bo og er 'helt ute'. Videre kunne man si at en 'mellomnarkoman' kler seg litt finere og er litt mindre ruset, mens en 'lite narkoman' er en som ikke bruker tunge stoffer. Seg selv omtalte Markus som en 'ultralight narkoman'. En 'ultralight narkoman' er en narkoman som nesten ikke bruker stoff lenger, spesielt ikke tunge stoffer. Etter Markus fremlegg om ulike typer narkomane, spurte jeg: Hva er du mer enn en slags narkoman? Markus ble veldig stresset, og svarte at han ikke kom på noe. Han visste rett og slett ikke hva han skulle svare. Etter at jeg hadde foreslått noen andre egenskaper ved ham, blant annet at han var far, spurte jeg Markus om det var andre sider ved seg selv han kom på. Vi snakket hele tiden underveis om at dette var vanskelig, men vi valgte å prøve likevel. Etter en stund svarte Markus at han følte seg som et menneske. Jeg spurte han hva det betydde for ham å være et menneske. Markus svarte at å være et menneske handlet om å være en del av samfunnet på godt og vondt. Det vonde var de tingene som 'stod på papiret', mens det gode var det å være en person som kunne bidra med omsorg. Fortiden påvirket hvordan det var å være menneske, sa Markus. Det å være menneske angikk like mye hva folk tenkte om ham, som hva han følte seg som. Hva folk tenkte om ham, og det han følte seg som, var mye av det som 'stod på papiret'. Det meste av dette omhandlet det vonde. Fortiden ville han gjerne vært foruten.

Mot slutten av samtalen tok jeg opp forskjellen på det å *ha en brukket arm*, og å *være en brukket arm*. Min hensikt var å bringe inn kritiske perspektiver rundt opplevd normalitet og unormalitet, det kjente og det ukjente. Hvis jeg hadde sittet med armen i fatle, spurte jeg Markus, hadde jeg da vært en brukket arm? Markus responderte med å le, og svarte at jeg selvfølgelig ikke *var* en brukket arm. Jeg ville *hatt* en brukket arm. Til dette svaret kunne jeg si meg enig. Det ville vært naturlig å gjøre et skille mellom meg som person og armen min. Det jeg ønsket å formidle til Markus, var at når han omtalte seg selv som 'narkoman', så virket det på meg som om det som angikk rus omhandlet hele ham. Jeg eksemplifiserte dette med begrepet 'voldsmann', som kan sies å vise til det samme. Når man sier at noen er en voldsmann, så referer vi ikke bare til at vedkommende er en som utøver vold, men vi sier at

vedkommende har voldsutøvelse som en del av seg. Markus' uttalelser om at 'jeg er rusavhengig' eller 'jeg er en slags narkoman', syns å handle om at Markus var kun dette ene, altså rusavhengig, til tross for at han gjorde et skille mellom meg og min potensielt brukne arm.

Jeg spurte Markus om han forstod, og Markus svarte at han forstod hva jeg sa, men at det var vanskelig å tenke annerledes. Jeg sa til Markus at jeg forstod at han syns det var vanskelig, og pekte på at det er vanskelig for de fleste av oss å snakke om det vi tar som selvfølgeligheter. På meg virket det som om dette var vanskelig for Markus fordi han tok det som en selvfølgelighet at han var narkoman, noe han begrunnet med at det var det han følte seg som. Vi snakket videre om dette å føle seg som noe, og det å identifisere seg med noe. Hvis man skal forandre på noe ved seg selv, så er det kanskje viktig å tenke gjennom flere sider ved seg selv. Om man ikke gjør det, ser man seg selv på samme måte som man alltid har gjort, eller føler seg som det man alltid har følt seg som. Markus sa at han forstod hva jeg sa, at vi ikke oppdager andre ting ved oss selv, hvis vi ikke prøver å se andre ting ved oss selv. Vi snakket om at mye av det vi snakket om handlet om vaner, og slik gikk samtalen mot slutten. Før Markus gikk, trakk jeg frem forrige lekse og sa at jeg ønsket at han skulle fortsette med leksen han fikk sist. Men denne gangen skulle han ikke tenke på at han *ikke* var narkoman, i stedet skulle Markus tenke på hva han var *utover* en narkoman, altså 'hva er jeg som menneske?'

I en senere samtale ble en spesiell hendelse trukket frem i forlengelsen av samtalene rundt normalitet og det å endre seg mot noe annet enn det man kjenner til, altså i dette tilfellet til det å bli 'streit'. Denne hendelsen hadde frembrakt en opplevelse av å føle seg annerledes enn en narkoman, og Markus anså denne hendelsen som sin første erfaring av forandring. Den aktuelle situasjonen utspant seg i samvær med rusede personer, hvor Markus selv var nykter og hadde vært nykter over tid. Under dette samværet så Markus plutselig at de som ruset seg fremstod som annerledes. Markus fortalte begeistret om hvordan han hadde lagt merke til at de som ruset seg ble kunstige når de var ruset, og at rusen endret personligheten deres. Dette så Markus samtidig som han ikke kjente på eget russug. Nedturen som kom etter rusen hos de som ruset seg, ble også påfallende for Markus. Selve rusen de jaktet på, den såkalte oppturen, varte kun et øyeblikk. Selv om det var en 'topp' der og da, så ble det en skikkelig nedtur dagen etter. Rusens hoveddel bestod derfor av en depressiv nedtur. Videre opplevde Markus for første gang at han var blitt klar i hodet. Han sa at 'flere kilo var vekk' (fra hodet). Markus sa videre at det ikke var enkelt å sette ord på hva det ville si å være klar i hodet, men det hadde noe med å være rusfri å gjøre. Opplevelsen av å se rusede personer som kunstige,

handlet for Markus om å ha sett verden med 'nyktre øyne', og han viste overraskelse og stolthet over dette nye blikket.

Samtalene med Markus handlet mye om å være tålmodig, undrende og åpen, noe som gjorde oss i stand til å se flere nyanser, og vi begynte begge å bevege oss på en annen måte innenfor de tenkemåtene vi hadde tatt for gitt eller ikke stilt spørsmål ved. Her var Markus' innsikt avgjørende, og det at vi grep fatt i denne, satte oss på sporet av hva saken handlet om for ham. Vi var opptatt av det som utspilte seg i tenkningen – det vi *ikke* hadde sett før, det vi plutselig innså, det vi syntes å få øye på og det som forstyrret det vi trodde vi skulle se – snarere enn å haste videre mot et definert mål. Jeg ble i løpet av samtalene oppmerksom på aspekter ved normalitet som jeg før hadde tatt for gitt, og Markus oppdaget at hans endringsprosjekt omfattet mye mer enn det han hadde sett for seg. I sin åpne holdning, lukket han seg ikke for de problemene som kom til syne, men utforsket dem, og jeg deltok i den retningen Markus ledet samtalene inn på.

Et viktig poeng som kom frem i disse samtalene, er at Markus slett ikke trengte en autoritær og konfronterende samtalepartner for å oppleve filosofiske samtaler som utfordrende; spørsmålene og tenkningen var vanskelige i seg selv. Dette har også flere innsatte uttrykt: Det å filosofere er vanskelig i seg selv, og det som er vanskelig er å stille seg åpen for å tenke på nye måter rundt en sak. Mange har sagt rett ut at 'dette var et vanskelig spørsmål', mens andre har sagt 'dette var et godt spørsmål', i den betydning at spørsmålet har gjort dem oppmerksomme på noe de ikke hadde tenkt på før eller ikke på den måten. Her har Brenifier rett i at det å filosofere kan berøre ubehagelige ting. Filosofiske spørsmål kan blant annet, som Brenifier fremhever, avdekke inkonsistens ved egne meninger og idealer (2009, s 11, 2016, s 3), og sannheten i seg selv kan være frastøtende (2008, s 11). Brenifier tar etter mitt syn imidlertid feil når han hevder at manglende svar fra gjesten er ensbetydende med at han eller hun prøver å unngå vanskelige spørsmål og 'sannheten'. Markus *var* genuint interessert i å finne svar på spørsmålene jeg stilte ham, noe han har til felles med andre innsatte jeg har snakket med. Han trengte imidlertid ro, trygghet og tålmodighet for å komme i dialog med saken – og seg selv – og ikke minst, rom til å tenke i eget tempo, for å bevege seg i takt med den filosofiske prosessen han var i. Han trengte i det hele tatt tid til å *dvele* ved spørsmålene, for slik å kunne gå i dialog med dem fra sitt eget ståsted. Filosofiske spørsmål *er* vanskelige, ikke nødvendigvis fordi de er ubehagelige, i den forstand at den filosoferende kjenner på frykt for hva som kan komme til syne i refleksjoner eller en uvilje mot å få øye på dissonanser i

egne meninger og idéer (som Brenifier hevder), men også rett og slett fordi det er vanskelig å tenke på den måten spørsmålene oppfordrer til.

Et annet viktig moment som samtalene med Markus lærte meg, er at filosofen – i likhet med gjesten – må kunne stille seg åpen for tenkningen som skjer. Markus' svar på 'leksen' jeg hadde gitt ham, åpnet mine øyne for min egen trangsynthet i begynnelsen av samtalene, og jeg ble oppmerksom på hvor lett man kan stivne i vante tankespor. Jeg ga Markus i 'lekse' å ikke lenger kalle seg selv narkoman, men da han kom tilbake til neste samtale fortalte han at han følte seg som en slags narkoman, og ikke var i stand til å føle seg som noe han ikke hadde vært ('streit' eller 'normal'). 'Leksen' hadde tvert imot fått ham til å kjenne en enda sterkere tilhørighet til det å være narkoman, snarere enn å tenke på seg selv som noe annet. Dette ble en viktig innsikt for Markus, og hans innsikt gjorde meg oppmerksom på at jeg ikke hadde reflektert noe særlig over de ulike perspektivene jeg og Markus levde innenfor, men hatt en ureflektert forståelse av at 'alle' kan kjenne seg igjen i den 'normalen' vi plasserer noen som outsiders i forhold til. Markus' svar fikk meg til å stille meg undrende til den verdenen han tilhørte, og i dialogene med ham, som pågikk over tid, virket det som min utforskende holdning bidro til at han også ble mer opptatt av å 'lure på' hvordan et 'streit' blikk artet seg. Han utfordret seg selv til stadig å gjøre ting i fengslet han anså som 'streit', og som var ting han ikke hadde bedrevet i rusmiljøet. Dette var alt fra ulike spill, til skole og arbeid, samt i det hele tatt å være nykter i de sammenhengene han deltok i. Etter en tid opplevde han den erfaringen han tolket som et 'nyktert blikk', og lærte at man kan se samme situasjon fra ulike sider. Slik opplevde vi begge å bli kjent med nye perspektiver, både i og utenfor samtalene.

Den type åpenhet og undring jeg prøver å favne i begrepet 'polyfonisk tålmodighet', er den man oppnår når man nettopp stopper opp og stiller seg spørrende, og tar seg tid til å dvele ved det mangfoldet av perspektiver og stemmer som kommer i tale. Her må både filosofen og gjesten fastholde en kritisk avstand til det gitte eller 'opplagte', samtidig som begge også må la seg berøre av erfaringene og tankene som gjør seg gjeldende. Tålmodigheten handler om å være-*i*-tenkningen, og ikke haste videre når man (tilsynelatende) går tom for tanker eller svar. Man må dvele der hvor noe ennå ikke har fått kommet til orde, slik jeg og Markus gjorde, da vi forble i det Markus opplevde som det 'umulige' området. Her gjorde vi de temaene som dukket opp til gjenstand for refleksjon, ikke for å finne raske løsninger, men for å utfordre oss selv. Nettopp dette området, som også kan overses som ingenting eller oppleves som så selvsagt at man ikke inntar en distanse til det, kan, dersom man *lytter* til det ubesvarte og det uklare, romme nye stemmer som blir viktige langs veien mot en dypere innsikt i saken.

10.2 Filosofisk tenkning som kreativ aktivitet

Et avgjørende aspekt i samtalene med Markus, var at vi, ut fra at hans manglende evne til å tenke seg selv som ikke-narkoman *uten å ha erfart å være det*, begynte å granske og nyansere begrepene vi anvendte. Først utforsket vi begrepet 'narkoman', ved at han fortalte om ulike typer narkomane, et tankespor som førte oss videre til en undersøkelse av begrepet 'menneske', og hva som ligger i det. De refleksjonene Markus gjorde seg her, blant annet at han knyttet det å være menneske til 'det som står på papiret', vekket spørsmål i meg som fikk meg til å ta Markus med på en tankereise rundt forskjellen på det å 'være en narkoman' og det å 'ha en brukket arm'. Jeg ble oppmerksom på at Markus fremhevet en forskjell på det å være avhengig av rusmidler og det å ha andre lidelser, og siden han virket veldig bestemt i sitt syn, var min hensikt å opprettholde en spørrende holdning til det 'å være noe' (her narkoman) ved å tenke rundt temaet på ulike måter; det 'å være' versus 'å ha'. Før Markus gikk fra denne samtalen, fikk han en ny 'lekse; å tenke på hva han var *utover* en narkoman, med andre ord: 'hva er jeg som menneske?'. Slik bevegde vi oss i sirkler, som den innsatte i Brunos og Gronkes sokratiske dialoggruppe uttalte det (Bruno og Gronke 2010, s 676), gjennom en filosofisk kreativitet hvor vi konkretiserte, utforsket, skjelnet og åpnet opp.

Den type breddesyn og dybdesyn vi her strakte oss mot – gjennom å nærme oss saken på flere måter og fra ulike perspektiver – er vesentlig i den holdningen jeg prøver å sette ord på gjennom begrepet 'polyfonisk tålmodighet'. Snarere enn å føre tenkningen fremover mot et mål innenfor en gitt form, som en bestemt logikk eller trinnvis metode, handler 'polyfonisk tålmodighet' om å få øye på mønstre – som sammenhenger eller motsetninger – gjennom en kreativ tenkning som skjer der og da. Filosofen må her åpne seg for tenkningen på samme måte som kunstneren åpner seg for den kunstneriske prosessen, slik Hareide (poetisk) beskriver det:

akkurat i pausen mellom pust / begynner det / pusten kommer av seg selv / kroppen ønsker liv / gå ut til, berøre, innta // ut i en flate // her er ingen linjer rette / armen buer innover mot deg selv / først utover, så innover/ rundt og ovalt / bukter og bølger seg // rotasjoner // ikke linjene i seg selv / men at de møtes samtaler over tid / spør om å forstå et rom // over og under // å ville alle veier / å gi seg selv mulighet // i et befriende kaos / og forvirrende // i alle retninger // forsiktig nå/ stå stille og se en stund / glem det som har vært / skimter likevel deler av landskap // masser tetner til // stødig tempo / stadig repeterende rytmer / bølger mot land / en tid, et lag / tålmodighet og læring // å oppdage gjentakelser // (Hareide 2002).

Fra et filosofisk ståsted kan vi si, at når tenkningen blir gitt rom til også å være en kreativ aktivitet, tar samtalen i seg selv føringen, som Hansen uttrykker det (2008, s 18), og man er tilstede i prosessen på en sansende og åpen måte. Man blir oppmerksom på innsiktene som dukker opp, på de forskjellige perspektivene som kommer til syne, på de ulike stemmene som uttrykker seg, på begrepene man bruker og meningene man har. Samtidig er gjentakelsen i seg selv et poeng; man repeterer rytmer, som Hareide sier.

Når det gjelder gjentakelsen, refererer Bostad i denne sammenheng til Kirkegaard:

”gjentakelsen blir den eksistensielle livsbetingelsen som rommer paradokset med å leve, nemlig at alt gjentar seg samtidig som ingenting er det samme” (Bostad 2017, s 101). Man dveler ved det man har forholdt seg til mange ganger før, men som likevel alltid fremkommer på nye måter. Poenget med ’polyfonisk tålmodighet’ er ikke å stadfeste det tilstedeværende perspektivmangfoldet som sådan, men å la seg inspirere av de forskjellige inntrykkene i den pågående tenkningen. Det er ikke linjene i seg selv, som Hareide sier, men at de møtes, og at kunstneren i denne prosessen prøver å forstå et rom gjennom å gå i samtaler med ulike uttrykk over tid, hvor man gir seg selv mulighet til å ville alle veier i et befriende kaos. På samme måte er det ikke det at gjesten (og filosofen) snakker om et tema fra flere sider, som er det vesentlige i ’polyfonisk tålmodighet’, men det at man inviteres til et samtalerom hvor man får *tid nok* til å være i en prosess hvor man oppdager og betrakter. Man gis rom til å fortelle sin historie og formidle sin forståelse av den – for å bli hørt og høre på seg selv, og her kommer man ofte i dialog med en større helhet. Som Bostad sier: ”Ved hjelp av refleksjon over begreper som erindring og gjentakelse løsner også erfaringene fra historien og blir allmengjort” (s 101).

Filosofisk tenkning som kreativ aktivitet handler altså om å stille spørsmål for å få øye på det man har forholdt seg til mange ganger uten å egentlig ha *sett* det eller tenkt over at det har flere sider, som da jeg og Markus stilte spørsmål ved vaner og selvfølgeligheter, stoppet opp og ’lurte på’ hva det vil si å bli en annen, samt reflekterte rundt begrepet ’narkoman’ og begrepet ’menneske’. Med tanke på hvordan vi gikk frem i denne tenkeprosessen, kan man se for seg en kunstner som er i en prosess med å finne nye uttrykk i en verden der man kan oppleve at alt allerede er sagt og gjort. Hvordan skal man likevel finne et nytt uttrykk, eller uttrykke det samme på en ny måte? Som Hareide sa i en samtale vi hadde om dette temaet, så handler det ikke for kunstneren først og fremst om å skape noe nytt, men *om å gjøre noe til sitt eget*; altså gjøre streken til sin. Når streken skal tegnes, sa Hareide, så forsterkes

kunstnerens syn i forholdet til bildet som er under arbeid. Kunstneren forholder seg til en kontekst hvor hun ser sammenhenger, og her er hun både sårbar og keitete. Når jeg stiller meg selv fri til å riste uttrykk ut av ermet, sier Hareide om sine egne tegneprosesser i *Posisjoner tegninger*: ”er det først en periode jeg kaller mellomrom, et sted uten fokusering, arbeid uten å vite hvor det bærer, inntil jeg ser noe som gir meg en følelse, at her er det noe å hente, noe som er viktig, avgjørende. Da lager jeg en retning” (Hareide 2012).

I et intervju i Klassekampen, sier kunstneren Ragna Bley at det hun finner interessant ved maleriet, er at det ikke finnes noe klart skille mellom form og innhold. ”Hva det er og hvordan det ser ut kan ikke tenkes separat, men er synkronisert” (Hammer 2017, s 49). Hun trekker her frem kunstneren Marie-Louise Ekman, som en gang sa at maleri handler like mye om å ikke male som å male: ”Man må trene på å ikke falle for egne impulser. Det krever ofte mye tid å frigjøre seg fra egne ideer og innfall. Jeg kan sitte en hel dag og bare se på lerretet og forberede meg mentalt på det jeg skal gjøre” (s 49). Både Ekman og Hareide snakker her om det jeg vil kalle ’polyfonisk tålmodighet’ fra kunstnerens ståsted, og synliggjør slik flere aspekter som er vesentlige i den filosofiske samtalen: Det handler ikke om å tenke nytt i og for seg, men om å tenke fra et personlig ståsted i den forstand at man prøver seg frem gjennom *sine* veier, på sin måte og slik gjør saken til sin egen. Fremgangsmåten må være åpen, og man må trene på å ikke falle for egne impulser (som for eksempel å bli opptatt av målet (å bli rusfri), snarere enn tenkningen (hva er det å bli en annen?)). Man må høre og bli hørt gjennom å bevege seg i takt med det som ennå ikke har fått form. Det er også et sammenfallende poeng at kunstnere ikke bare skal tegne teknisk gode streker, men få strekene i tale. Til dette arbeidet kreves det tålmodighet, eller som Hareide sa i en samtale vi hadde: man må under den kreative prosessen også ta seg tid til å se hva det egentlig handler om.

På sin side, understreker Bley at hun liker at noe forblir uavklart, at verkene holder noe åpent. ”Kanskje ikke uavklart”, presiserer hun etter et spørsmål om hva det vil si: ”men at jeg ikke helt kan forstå hvorfor ting ble som det ble og hvorfor jeg tok de valgene jeg tok, men at jeg likevel har en god følelse” (s 49). Den filosofiske tenkningen kan sammenlignes med kunstneriske prosesser, nettopp fordi begge perspektiver handler om å famle seg frem i en (allmenn og individuell) verden, hvor man gjennom å være tålmodig og åpen, utforskende og personlig, finner sin stemme og sitt perspektiv – i dialog med saken. Som kunstneren Azar Alsharif sier om sin collageteknikk: ”The collage technique is a way to experiment with new understandings. It is not theory, but it is a form of thinking. One difference is that it is open: it

can and does accommodate, or generate, much more than I intended, and I like that, I rely on it. I do not have full control” (2016). Man kan ikke ha full kontroll, men man må stole på at hvis man løsriver seg fra det som fører en inn i vante mønstre, så gis man mulighet til å gå egne veier. Nettopp det er målet, altså ens personlige oppdagelser på den utforskende veien. Vi er her inne på det som ligger til grunn for Hansens dannelsesbegrep: Å stå i det åpne.

En innsatt, her kalt Dag, fortalte i en samtale at hans største problem var at han ikke tok konsekvenser på alvor. Ut fra denne erkjennelsen, kunne vi ha valgt å snakke om hvor viktig det er å tenke på konsekvenser og drøftet mulige løsninger på problemet, men i stedet valgte vi å stille spørsmål ved hva dette handlet om. Noe som ble fremtredende for Dag under våre samtaler, var at han på den ene siden kunne sitte og drømme seg vekk på internett og kjenne på spenningen i jakt på biler, reiser eller andre ting, mens han på den andre siden mistet interessen med en gang han hadde oppnådd noe, slik at han aldri ble fornøyd. Det som ga ham midlertidig tilfredsstillelse der og da, ga ikke lykke eller langvarig glede. En innsikt Dag fikk på dette tidspunktet for samtalen, var at han på den ene siden innså at jakten på midlertidig tilfredsstillelse og spenning hadde ført ham opp i de vanskene han nå sto i, samtidig som han på den andre siden ikke så for seg at han ville klare å gjøre det ’rette’ fordi det kjedet ham.

I følge Dag selv, fikk den filosofiske tenkningen ham til å se at svindelen han hadde utført, til tross for spenningen, ikke hadde ført til noen egentlig lykke. Blant annet ble en venn av Dag, som han hadde tatt seg av, betydningsfull for Dags refleksjoner. Den gleden han hadde opplevd gjennom å kunne hjelpe denne vennen, var en annen form for glede enn den typen ’lykke’ midlertidige tilfredsstillelser førte til. Gleden denne vennen skapte hos Dag, gjorde seg gjeldende som et perspektiv i tenkningen, og gjorde ham oppmerksom på at ’små’ ting ga ham stor glede, mens de ’store’ tingene ikke egentlig ga noen glede, men hadde snarere ført ham inn i en negativ spiral han ikke hadde klart å komme ut av. Slik hadde Dag ikke sett det tidligere, at jakten og spenningen som han dyrket, egentlig ga mindre glede enn de små tingene han ikke egentlig hadde verdsatt. Likevel kunne ikke Dag se for seg at han ville trives uten spenning og jakt på erobringer, fordi andres ’fornuftige og kjedelige’ liv ikke virket attraktivt for ham. Med denne innsikten oppstod en konflikt i Dag. Han måtte erkjenne at det han anså som attraktivt, var det som førte til problemer, og egentlig ikke var attraktivt utover korte øyeblikk (som han raskt mistet interessen for), mens det som ville skapt et lettere liv både for ham og de han var glad i, var ting som han, uten å ville det, anså som kjedelig.

En annen innsatt vi kaller Aslak, fortalte at han stod overfor et valg mellom en form for frihet innenfor ruslivet, og det å bli en mann med mange problemer nederst på samfunnets rangstige. I første omgang kunne man si at Aslaks valg stod mellom å fortsette å ruse seg eller å slutte, men i samtalen rundt dette, ble det imidlertid synlig at valget han stod overfor handlet om noe mye mer. Valget han stod overfor var relatert til ulike verdidommer, og en del av valgets kval handlet om hvilke verdidommer han skulle lytte til. Skulle han gjøre livet 'enkelt' og forbli innenfor rusmiljøet der andre ikke fordømte ham, eller skulle han ta det 'vanskelige valget' og bli en vanlig samfunnsborger som måtte forholde seg til de konsekvensene det livet han hadde levd hadde ført til?

I samtalen fortalte Aslak at ruslivet ga ham frihet, fordi han der fikk være som han ville, og fordi rusmiljøet verdsatte ting han var god til. Aslak var dyktig til å svindle, og han sa at amfetamin gjorde ham kreativ. Han hadde tidligere levd et vanlig 'A4-liv' med stasjonsvogn, barn og jobb, men dette livet førte til mange problemer, fordi Aslak ikke var flink til å ta ansvar. Skulle Aslak velge 'A4-livet' igjen, så måtte han godta lavtlønnede jobber, fordi det livet han hadde levd hadde satt ham utenfor den vanlige prosessen med erfaringer som ga relevante kvalifikasjoner. Han hadde en utdanning som ga ham mulighet til en bestemt jobb, som han også hadde fått tilbud om, men dette var en jobb han ikke likte. I tillegg kom de fordommene 'slike som han' vanligvis møtte, om de valgte å bli vanlige samfunnsborgere etter flere år i rusmiljøer. Utover i samtalen, fremstod imidlertid ruslivet, som til nå var oppfattet som den 'enkle' løsningen, som det vanskelige. Tenkningen rundt hva ruslivet innebar, fikk Aslak til å innse at det var ruslivet selv som førte til hans manglende muligheter i det vanlige samfunnet, samtidig som det også ble klarere for ham at ruslivet ikke var så attraktivt som han fremstilte det som (rusen førte også til manglende muligheter i ruslivet). Det at han vurderte å bli 'streit', handlet i bunn og grunn om at han var lei og sliten av dette livet, nettopp fordi det var begrensende og ensformig. Det å velge den type 'frihet' han til nå hadde tilskrevet ruslivet, innskrenket Aslaks handlingsrom, snarere enn å åpne for muligheter. Slik påvirket samtalen til at det 'vanskelige valget' ble mer og mer det ønskede; altså det å bli en vanlig samfunnsborger. Selv om denne innsikten ikke gjorde valget lettere, førte den til at både 'ruslivet' og 'det vanlige livet' kom til syne fra flere sider.

I samtalen med Dag, Aslak og Markus, utforsket vi forskjellige 'stemmer' – verdidommer, ønsker, håp, identiteter, tvil, fornuft, lyst, det gode liv, frihet, ansvar, mening, fortvilelse og anerkjennelse – gjennom å få ulike perspektiver i tale. Som Hareide påpekte, så handler det

ikke om å tenke nytt i og for seg – det handler ikke om å tenke en ny tanke – men om å tenke fra et personlig ståsted og prøve å få øye på det som står på spill i tenkningen som foregår. I 'polyfonisk tålmodighet' er det avgjørende at man, i tillegg til å åpne seg for at noe uforutsett kan komme til syne i tenkningen, også stopper opp og lytter og sanser og prøver å forstå linjene som møtes, slik at perspektivmangfoldet får komme til orde. Man må her la saken selv legge føringen for hvordan man filosofere rundt den, ikke i den forstand at saken uttrykker en bestemt 'sannhet', men i den betydning at man stopper opp ved sakens iboende flerstemthet. Det å betrakte nye perspektiver og lytte til flere stemmer, fører oss ofte inn i dialoger som preges av *splittede* stemmer; vi blir oppmerksomme på forskjellige spenningsfelt (mønstre som synliggjør sammenhenger og motsetninger), snarere enn de enkelte 'feltene' (ruslivet, det fornuftige livet, fart og spenning osv.) i seg selv. Med andre ord: Når vi tenker over hva vi strekker oss mot og hvilke drivkrefter som ligger bak, vurderer vi samtidig forskjellige tenkemåter og levemåter gjennom å utforske de konflikter og disharmonier vi får øye på.

Når vi stopper opp og betrakter, blir hørt og hører på, settes vi i dialog med en større helhet som rommer flere perspektiver enn det vi vanligvis forholder oss til. Vi lurer på sammenhenger og motsetninger som kommer til syne, og dweler ved det uklare og det selvfølgelige i mønstrene vi ser. Slik kommer vi i dialog med den flerstemmigheten (pluraliteten) vi forholder oss til som (tenkende) subjekt, noe som også kan føre til at vi erfarer oss selv som heteronome snarere en autonome (altså som splittede og fanget av egne lyster snarere enn som fornuftig og harmoniske). Som den danske poeten Mette Moestrup sier: "Oprindelse er en sammenheng, som forandrer sig" (2006, s 47). I tenkningen rundt vante forestillinger kan vi oppleve en diskrepanserfaring mellom uttrykk og inntrykk, som Lindseth sier det: "Det er noe som ikke stemmer: Men hva er dette 'noe'?" (2017, s 247). Slik Aslak og Markus erfarte, kan vi i dialogen med flerstemmigheten plutselig innse at det å foreta et valg/leve et bestemt liv, som å søke friheten i ruslivet, er å velge vekk familie, jobbkarriere og anseelse i samfunnet. De kompromissene vi nødvendigvis forholder oss til – gjennom det livet vi lever – kommer til syne som splittede stemmer i tenkningen og kan snu vante perspektiver og forestillinger opp ned. Er friheten i ruslivet egentlig frihet? Fører jakten på fart og spenning egentlig til lykke?

I tenkningen er det med andre ord fremtredende at våre liv ikke kan fremstilles på bare én måte, og i det stemmemangfoldet som kommer til syne i tenkningen, kan meninger og vurderinger endre seg og komme i nytt lys. Hvilke stemmer som fungerer som "redaktører" i

våre fortolkninger av oss selv og verden, er knyttet til det perspektivet vi tenker innenfor, enten det er jakten på spenning, 'friheten' i ruslivet eller det 'fornuftige' livet. Når de splittede stemmene tematiseres og får komme til orde, kan de både føre til usikre ståsted og en bestemt type klarhet, men da på en annen måte enn når man på sett og vis har visst om dem men likevel har kunnet ignorere dem.

Dag visste godt hva som var 'det rette', men i refleksjonsprosessen kom han på sporet av hva kontrastene mellom 'spenningsverden' og 'fornuftsverden' handlet om – for ham. 'Spenningsverden' syntes å by på en overfladisk og midlertidig 'lykke', som faktisk gjorde Dag ulykkelig på sikt, og satte ham i de vanskelighetene han hadde kommet i. Diskrepansen mellom hvordan han hadde sett for seg spenningsverden og hvordan ting faktisk hadde artet seg, hadde fått ham til å tenke på hva det ville si å ikke ta konsekvenser på alvor. Det han ikke hadde sett tidligere, men som ble betydningsfullt nå, var at 'fornuftsverden' faktisk ga en mer ekte glede, men likevel klarte han ikke å være tilfreds med denne. Dette var fortvilende for Dag å oppdage, men likevel en viktig innsikt. Gjennom å tenke rundt begreper han vanligvis tok for gitt, kom Dag i dialog med seg selv – fra forskjellige perspektiver – og han begynte å betrakte påstanden 'å ikke ta konsekvenser på alvor' ut fra den flerstemthet som preget problemstillingen: På den ene siden knyttet han det å ikke ta konsekvenser på alvor til friheten til å jakte på fart og spenning, men på den andre siden førte det 'ufornuftige livet' til konsekvenser som fanget ham. Det samme var tilfellet med Aslak, med tanke på at tenkningen nyanserte de påstandene han hadde tatt for gitt; at 'ruslivet' var frihet og at 'det vanlige livet' var begrensende. Aslak var først tydelig på at hvis han kunne ha valgt 'A4-livet' uten de konsekvensene som fulgte, altså at den 'virkelige' verden (den konkrete historien, konsekvensene og avtrykkene fra det levde livet generelt) ble holdt unna, så hadde valget vært enkelt. I samtalene ble det imidlertid klart for ham, at han på grunn av behovet for å unngå konsekvensene av levd liv, ble værende innenfor et rusliv han følte seg 'ufri' i. 'Sannheten' lå ikke i det vante perspektivet, altså at ruslivet ga en attraktiv frihet, men var å finne i det uklare som forstyrret ham på en måte: Den type frihet han lengtet etter forutsatte at han forholdt seg til konsekvensene av levd liv.

'Polyfonisk tålmodighet' betegner kort sagt en filosofisk kreativitet. Det handler her om å gå omveier, tenke rundt nyanser og ta innover seg den kompleksiteten som kommer til orde. Å dele informasjon om en sak, eller løfte frem perspektiver som man umiddelbart ser eller på forhånd kjenner til, for så å gå videre til neste, er ikke å dvele ved noe på en filosofisk måte.

Denne typen utveksling av meninger og perspektiver går mer i retning av å ramse opp kjente erfaringer og erkjennelser, og argumentere for disse, snarere enn å reflektere og undre seg. Raske svar er korte tanker. 'Polyfonisk tålmodighet' handler om å komme i dialog med perspektiver som har ledet til (vante) fortolkninger og erkjennelser. Når man spør om å forstå et rom, som Hareide sier det, vil man alle veier; man står og ser en stund for å se forbi gitte mønstre; slik at det uklare og usette kan komme i tale fra ulike hold. Man kan ha sett noe mange ganger før, likevel kan det komme til syne på nye måter hvis man tar seg tid til å se det enda en gang. Hvis man haster forbi denne type tålmodighet og kreativitet, står man i fare for å hoppe bukk over den type romslighet og aktivitet som er perspektivutvidende i den filosofiske undringen. Som sagt handler det ikke bare å snakke om et tema, men om å gjøre temaet levende.

10.3 Filosofiske blindspor – hastverk og målstyring innenfor trangsynte tankespor

'Polyfonisk tålmodighet' etterstreber den typen åpenhet og 'tenkero' som Lindseth knytter til begrepet 'dialogisk metode', og skiller seg slik fra 'monologiske metoder'. I 'monologiske metoder', hvor filosofen på forhånd bestemmer hva som skal skje, styres både gjesten og filosofen bort fra den 'polyfoniske tålmodigheten', hvor det er den filosofiske veien selv som er målet og drivkraften i den filosofiske tenkningen. Mitt poeng er, at når samtalens mål er utenfor tenkningen selv, styrer man tenkningen på en bestemt måte snarere enn å la seg berøre og inspirere der og da. Man opptrer som systematiker snarere enn som oppdagelsesreisende, slik Marinoff, Brenifier og Feary gjør når de har fokus på trinnvise metoder, stringent logikk og filosofiske programmer. I sine 'monologiske metoder' beveger de seg ikke inn i det landskapet som kommer til syne gjennom gjestens historie og spørsmål, men fører gjesten inn i sine ulike systemer. Det er deres forhåndsbestemte mål, kategorier og spørsmål som leder an på veien, og ikke det som skjer i medtenkernes møte med hverandre og tenkningen. I følge Lindseth kjennetegnes slike systemer av at de "koloniserer livsverdenen" (2015, s 50), og stenger for at gjestens 'uttrykk får gjøre inntrykk', fordi man blir så opptatt av å følge regler at man 'skruv av' av den kritiske tenkningen og den uavhengige bedømmelsen (Lindseth 2010, s 78). Man er ikke opptatt av det man får øye på langs den filosofiske veien, men haster derimot mot mål som ligger utenfor tenkningen i seg selv – løsningene og svarene.

Her er Markus' dilemma interessant; altså om han skulle tenke for min del eller for sin egen del, som på sett og vis er et dilemma om han skulle la seg styre av meg eller tenke selv. Som vi husker, understreket Markus da han ikke klarte å svare på 'leksen' jeg hadde gitt ham, at han ønsket å gi meg de svarene han trodde jeg var ute etter, men han klarte det ikke fordi det var for vanskelig. Leksen, altså at Markus verken skulle kalle seg eller tenke seg selv som narkoman, hadde ført til vanskelige tanker snarere enn opplagte svar, og de vanskelige tankene hadde satt Markus på nye tankespor. I henhold til den filosofiske prosessen, var han ikke lenger der vi sluttet i forrige samtale, han var derimot blitt opptatt av nye spørsmål og nye tema. Jeg valgte å ta Markus på alvor i at *spørsmålet var vanskelig* – og gikk inn i hans nye 'mystiske erfaringer' sammen med ham, som Bostad sier filosofiske problemstillinger kan være knyttet til (2006, s 191). Jeg kunne imidlertid også ha presset Markus til å bli værende i det sporet jeg begynte på, slik Brenifier utvilsomt ville ha gjort. Jeg kunne ha ment at Markus prøvde å lure seg unna et vanskelig spørsmål når han sa at han ikke klarte å avgi et svar, og vært opptatt av Markus' tenkemåte, snarere enn hans undringserfaring. I så fall hadde jeg beveget meg over i en 'monologisk' holdning, fordi jeg da både hadde 'konstatert' ham som unnvikende og forblitt i mitt snevre perspektiv.

Et viktig poeng her, er at den type konfronterende og stringente stil som Brenifier forfekter er problematisk – filosofisk sett – gitt at å filosofere selvstendig er målet. I det som i følge Helskog (2012, s 48) ligner et avhør, er Brenifier opptatt av det han kaller gjestens 'ideer', og utleder påstander og hypoteser fra disse, hvor målet er: "to bring out their substance to daylight, which means to conceptualize, and then to account for the multiple perspectives, which means to problematize" (Brenifier og Millon 2016, s 5). For Brenifier handler det ikke om å dvele ved det som kommer til orde, men å styre tenkningen innenfor en forhåndsbestemt logikk (filosofens oppgave er å strukturere og disiplinere, som Fastvold sier (2004, s 11)). Her skal filosofen, i henhold til Brenifiers 'filosofiske plan', be gjesten om et raskt og kort svar, få han/henne til å formulere et spørsmål det skal utledes en hypotese eller påstand ut fra, for deretter å (raskt) abstrahere tenkningen bort fra gjestens hverdagsliv og personlige erfaringer. I den filosofiske prosessen, som for Brenifier handler om å jakte på bakenforliggende 'sannheter', ideer og dissonanser i gjestens påstander og hypoteser, står gjesten ikke bare i fare for å føle seg forpliktet til å ha et problem (som Lindseth sier (2015, s 47)), men han eller hun blir faktisk presset til å formulere et problem for at samtalen i det hele tatt skal komme i gang (og blir også selv sett som problemet?).

Gitt at målet med filosofisk samtale er å filosofere (dvs. tenke åpent og utforskende), så er det problematiske her at Brenifier stenger for både 'dialogisk åpenhet' og 'polyfonisk tålmodighet': Han er ikke opptatt av gjestens tanker eller spørsmål som sådan, men av å få tankene og spørsmålene inn i sitt system. Her begrenser han gjestens mulighet til å stille seg åpen for det Buber forstår som 'nærværet' eller 'tenkningens pust', som Arendt sier det. Gjesten gis ikke rom til å stoppe opp og 'lure på' det som gjør seg gjeldende i tenkningen, hvis dette ikke er i tråd med Brenifiers 'filosofiske plan', men må haste videre mot det sporet han har bestemt på forhånd. Dermed lukker Brenifier for perspektivmangfoldet og den åpne filosofiske kreativiteten. Han bestemmer hva som er relevant, i stedet for å oppfordre gjesten til å undre seg og tenke kreativt over det som dukker opp. Brenifiers behov for å forenkle det kompliserte (Brenifier og Millon 2016, s 3), samt hans ensidige fokus på å filosofere gjennom antinomier, avdekker, slik jeg ser det, en manglende forståelse av hva åpen, undersøkende og kritisk tenkning er. Hvis gjesten i tillegg også blir stilt til veggs for å svare (kort og konsist) på vanskelige spørsmål, bryter Brenifier også med den holdningen jeg beskriver gjennom begrepet 'tilstedeværende likeverd'. Han stiller seg verken åpen for den åpne filosofiske undringen eller perspektivmangfoldet, og møter heller ikke gjesten som en jevnbyrdig og selvstendig samtalepartner.

I sin filosofiske praksis, tar altså Brenifier avstand fra de elementene jeg anser som grunnleggende for den filosofiske holdningen, og dette er, slik jeg ser det, problematisk fordi gjesten også vil følge med i dette krumspringet, og slik vanskelig kan oppnå de verdiene som ligger i den åpne filosofiske tenkningen. Det er derfor rimelig å stille spørsmål ved både mål og hensikt i Brenifiers metode. Som Nelson påpekte, er filosofisk sannhet av en spesiell sort, den handler ikke om kunnskap men om innsikt, og her er det avgjørende at den enkelte selv må tenke gjennom saken (1949, s 93). Veien til innsikt går gjennom selvstendig tenkning – altså den enkeltes personlige filosofiske vei – og det er akkurat denne personlige tenkeveien som syns å mangle plass i Brenifiers konfronterende, antinomibaserte og (over)styrende metode.

Lahav, som også er opptatt av dissonanser og motsigelser i gjestens påstander, er på sin side interessert i disse for å *forbinde* hverdagslivet og tenkningen i det han forstår som gjestens vei mot å søke nye innsikter om seg selv og sin livsfilosofi. I motsetning til Brenifier, hvor "the guest's private life and biography is not the issue" (Fastvold 2004, s 4), er som sagt Lahav interessert i gjestens personlige historier fordi disse: "speaks" its own philosophical views"

og uttrykker den enkeltes ”personal philosophy” (Lahav 1995, s 4-5). Sett fra Brenifiers ståsted, vil man i Lahavs ’dialogiske metode’ stå i fare for å bare ”utveksle meninger og argumenter” (Brenifier og Millon 2016, s 4), snarere enn å ”get involved in a confrontation of themselves through the competent interlocutor that is the philosophy practitioner” (Brenifier, upublisert manuskript, 2016). Fra mitt ståsted, synes Brenifier her å mangle innsikt i den eksistensielle dimensjonen ved filosofiske spørsmål. Brenifier har for så vidt rett i at det å reflektere rundt spørsmål som angår meningen med livet, problemer med menneskelige relasjoner og problemer med moralske forpliktelser, står langt fra den abstrakte tenkningen han fremmer (Brenifier og Millon 2016, s 4), men nettopp hans streben etter en type abstrakt tenkning, hvor han tar avstand til både levd liv og refleksjoner rundt personlige erfaringer – forklarer hvorfor hans filosofiske praksis kan hevdes å være ’monologisk transsynt’ og slik også filosofisk uinteressant for i alle fall de fleste innsatte som oppsøker filosofisk praksis.

Brenifiers avvisning av gjestens personlige historier, synliggjør et ’monologisk’ aspekt ved hans praksis. Som vi har sett i samtalene fra fengslet, har begreper og temaer ofte blitt filosofisk interessante nettopp *når* de har blitt knyttet til innsattes fortellinger om egne liv – og vært i takt med innsattes egne refleksjonsprosesser. Markus syntes for eksempel at det var vanskelig å ikke ta utgangspunkt i sine egne erfaringer i sin tenkning. Det var vanskelig for ham å tenke på det ’å være ikke-narkoman’, nettopp fordi han ikke klarte å forbinde denne væremåten med seg selv og sitt eget liv. Samtidig var det også Markus’ personlige historier og erfaringer som førte ham mot viktige innsikter – som senere ble viktige drivkrefter i tenkningen som utspilte seg. Et poeng her, er at dissonanser og sammenhenger, nyanser og forvirringer, innsikter og erkjennelser – kommer til uttrykk i forbindelsen mellom levd liv og uttrykte ideer. Et annet poeng, er at Markus’ personlige erfaringer førte til at han kom på sporet av spørsmål som var mer interessante enn det tankesporet jeg hadde lagt opp til. Personlige erfaringer har en iboende pluralitet, noe som er et gode for tenkningen og ikke en hemsko.

Jeg er her enig med Achenbach som fremhever gjestens fortellinger og eksempler som et viktig utgangspunkt i filosofisk praksis. Som Achenbach påpeker, er ikke hensikten å gå fra tankens verden til livets verden (som Brenifier synes å frykte), men det omvendte: ”å ta utgangspunkt i det levde livet, og gjennom en reflekterende dialog rundt dette å strekke seg mot tankene” (Svare og Herrestad 2004, s 94-95). Når vi dveler ved livserfaringer i filosofisk samtale kommer vi nærmere det som står på spill i de temaene og begrepene vi har tatt fatt på.

Vi er fortellere og tilskuere som blir hørt og som hører på oss selv. I fortellinger kommer medspillere og motspillere, håp, drømmer, utfordringer og hindringer til syne. Når vi i filosofisk samtale gir form til personlige fortellinger tenker vi over våre levde liv ved å nærme oss konkrete erfaringer fra ulike sider. I vekslingen mellom livets verden og tankens verden, kommer gjestens fortellinger til orde som kreativ tenkning rundt saken. Erfaringer skaper med andre ord en personlig forbindelse til saken, som ikke forstyrrer den kritiske tenkningen, men snarere gjør den aktuell og interessant: 'Livserfaringsinnsikter' og 'livserfaringsforvirringer' kommer til orde som et perspektivmangfold.

I den grad det å filosofere handler om å fordype seg i spørsmål rundt det å være menneske i verden, kjennetegnes ikke den filosoferende akt av å fjerne seg fra verden for å lukke seg inne i abstrakte begreper, men av å åpne seg for verden gjennom å bli personlig i tenkningen. Det handler om å gjøre *noe* i verden til gjenstand for tanken, snarere enn å ta avstand til seg selv som subjekt, slik Brenifier synes å etterstrebe i sitt begrep 'not caring thinking'. I sin metode og gjennom sitt fokus, blir Brenifier, som Lindseth uttrykker det, mer opptatt av "the logic of correctness" (Lindseth 2010, s 78), enn av den filosofiske prosessen selv ved at han 'skruer av' den åpne, kreative og dialogiske tenkningen i sin polyfoniske og tålmodige form.

Når det gjelder Fearys endringsorienterte innstilling til filosofisk praksis med innsatte, kan denne også kritiseres for å innskrenke den kreative aktiviteten jeg argumenter for, fordi hun på samme vis som Brenifier, mangler øye for verdien av selve den filosofiske veien. Sett fra Fearys ståsted, vil dette ikke nødvendigvis være et problem, da hun mener at filosofisk praksis med innsatte først og fremst skal ha klare endringsbaserte mål og nærme seg de innsatte i den hensikt å endre deres moralske ståsted. I en ganske påfallende motsetning til den åpenheten hun møter kreftpasienter med, mener hun, som tidligere nevnt, at filosofiske samtaler med innsatte skal være terapeutiske i den forstand at de skal ha klare mål utenfor tenkningen selv. Det å utvide perspektiver hos innsatte, er i følge Feary ikke nok: "It must have the clear goal of promoting or restoring in the inmate the competencies necessary for leading a minimally successful life outside the institution" (Raabe 2001, s 68). Fearys endringsorienterte tilnærming er ikke bare preget av at hun bestemmer *veien* for den filosofiske prosessen, og slik står i fare for å overse det som gjør seg gjeldende underveis (slik også Marinoff og Brenifier kan kritiseres for), men i sin pedagogisk-terapeutiske innstilling syns hun å være lite opptatt av å filosofere *sammen med* innsatte i det hele tatt. Gjennom sine 'filosofiske programmer' viser Feary at hun først og fremst er pedagogisk innstilt (i en 'lærerrolle' hvor

hun har høyere rang enn de innsatte), mer enn granskende, undrende og åpen. Dette synliggjør at hun bestemmer hvilke tema de innsatte skal reflektere rundt, i tillegg til å bestemme refleksjonens gang, og slik objektiviserer hun de innsatte fra et utenfraperspektiv, heller enn å gå i dialog med dem.

Slik jeg forstår denne typen pedagogisk-terapeutisk innstilling til filosofisk praksis, vil den kun ha øye for det Markus omtalte som 'papiret'. Man ser ikke her den enkelte innsatte som et helt menneske, altså som et menneske som er 'en del av samfunnet på godt og vondt' slik Markus uttrykte det, og jeg er også usikker på om man i en slik innstilling i det hele tatt går i dialog med saken som er lagt på bordet. Når filosofen bestemmer både tema for samtalen og samtalens gang, vil man ikke bare lukke seg for gjesten og de spørsmålene og temaene han eller hun er opptatt av, men man vil også styre samtalen etter ens egne oppfatninger om gjesten. Man er, som filosof i en pedagogisk-terapeutisk innstilling, ikke ute etter å tilby noe annet enn det andre tilnærminger åpner for, som Levi (2010) og Knox (2015a) peker på som filosofiens egenart og egenverdi, men man syns heller å prøve å etterligne psykologisk og pedagogiske orienterte programmer. Til tross for at de innsatte er i livssituasjoner som i seg selv kan vekke filosofiske dialoger, overser Feary dette, og går inn i dialogen ut fra offerets eller systemets perspektiv. Slik sett kan vi si at Feary er opptatt av hvem de innsatte skal bli, før hun har undret seg over hvem de er.

Med tanke på filosofiens formål og egenart, kan dette illustreres med skillet mellom kunstterapi og kunst som terapi. Førsteamanuensis i drama, Wenche Torrisen, hevder at det er en vesentlig forskjell om vi nærmer oss kunsten med et medisinsk eller kunstnerisk blikk, fordi det angår hvorvidt vi er opptatt av kunsten selv eller mål utenfor kunsten. Torrisen, som selv er opptatt av teater som kunstform, sier at hvis teater blir brukt til å endre mennesker, så støter man umiddelbart på etiske spørsmål, med tanke på hvem man ønsker å endre og hvilke interesser som ligger bak dette ønsket:

If the goal is to improve the lives of 'unhealthy' individuals, *who* has the power to define what these improvements should be and what health means for a particular group? Health authorities? Artists? Funders? Participants? And what happens to the 'unhealthy' individuals who do not want to, or find it difficult to be 'fixed', 'healed' or 'made better' in any predefined way? (2015, s 152).

Torrison er her opptatt av kunst i helseinstitusjoner, men hennes poenger er overførbare til filosofi med innsatte i fengsel. Når målet er å endre de som benytter seg av ulike kunsttilbud, og ikke den kunstneriske prosessen i seg selv, står man i følge Torrison i fare for å gjøre kunst til et helseprosjekt, i stedet for å utvikle kunst innenfor en helsekontekst. Sett fra et fengselsperspektiv, vil man gjøre kunst til del av et disiplineringsprosjekt, snarere enn å utvikle kunst innenfor fengslet og sammen med innsatte. Problemet, slik Torrison ser det, er at bestemte autoriteter påtar seg myndighet til å bruke kunsten til å rettlede personer til bestemte væremåter og uttrykksmåter, og at de slik stenger for at kunsten får være det selvutforskende og kreative rommet den er ment å være i sin egenart. Man er her 'trojanske hester' med ikke-kunstneriske hensikter.

Som Hareide har påpekt, så handler kunst om mer enn mestring; det handler om å leve med spørsmål og svar, for å utvikle ferdigheter og kunne ta reflekterte valg (2016, s 78). For å lære dette må man *delta* i kunstprosesser, slik man i filosofisk tenkning må *gå* de ulike tankeveiene og ikke ledes forbi dem. Slik sett, peker Torrison på det samme problemet jeg finner hos Feary: Hvis hensikten med filosofi i fengsel ensidig er å endre innsattes moralske holdninger, hvorpå man lager 'filosofiprogrammer' for å styre tenkningen i en bestemt retning – og slik lukker for tenkningen som en individuell og kreativ aktivitet – avslører man en manglende forståelse for filosofiens egenart og egenverdi. Når vi inviterer til filosofi og kunst, må vi ut av den terapeutiske og disiplinære holdningen til innsatte, fordi kunsten og filosofien ikke kan komme til sin rett hvis utøverne ikke blir invitert inn på kunstens og filosofiens premisser. I sin pedagogisk-terapeutiske innstilling, kan Feary derfor sammenlignes med Brenifier, i den forstand at hun, gjennom holdningen hun utviser, kan sies å søke å bekrefte 'sannheter' og (for)dommer hun forholder seg til forutfor dialogene, snarere enn å dvele i en åpen og personlig tenkning rundt saken. I en pedagogisk-terapeutisk holdning tolker man enkeltindividet i tråd med det temaet man er opptatt av. På samme måte som Markus mente at andre gjorde seg opp meninger om ham ut fra hva han hadde gjort i fortiden og hva som stod på 'papiret', og på samme vis som han selv syntes det var vanskelig å se seg selv som noe annet enn en narkoman fordi han så lenge hadde tenkt på seg selv som det, inntar Feary en holdning til alle innsatte som om de kriminelle handlingene de har gjort er 'hele dem' – iallfall det som er filosofisk interessant ved dem. De blir møtt *som* voldsmenn, kriminelle, drapmenn og voldtektsforbrytere, ikke som personer som har utført vold, kriminalitet, drap eller voldtekt. Som Markus sa, så påvirket holdningen fra samfunnet hvem han følte seg som, altså at han var 'det som stod på papiret'. Å la forhåndsbestemte sannheter og meninger være

styrende for holdningen man inntar i filosofiske samtaler, vil, slik jeg ser det, gjøre det vanskelig for både filosofen og hans/hennes samtalepartnere å gå i en reell dialog med det ennå ikke erkjente og erfarte, det som Buber kaller *Du'ets nærvær*. En slik holdning kjennetegnes av at filosofen er opptatt av erkjennelsene gjesten skal komme frem til – erkjennelser som befinner seg innenfor kjente erfaringer og kordinerbare systemer – og ikke av den filosofiske veien i seg selv; som leder mot det ukjente.

10.4 Tindebestigerens filosofiske nærvær

'Polyfonisk tålmodighet' betegner altså en holdning som dveler ved flerstemmigheten som kommer til syne i samtalen, og ikke minst etterstreber at det polyfoniske skal gjøres synlig og sentralt. Dette betyr ikke at 'polyfonisk tålmodighet' innebærer en form for relativisme, det handler snarere om en holdning der man på sin oppdagelsesreise forsøker å forstå iboende samspill og konstellasjoner i de ulike fortolkninger, sannheter og standpunkt – altså 'stemmer' – som inntas. Fra hvilket perspektiv fortolker jeg 'det gode liv', hvilke stemmer (krefter) virker på mine dommer og hvordan forholder jeg meg til konflikter mellom lyst og fornuft? Begrepet fører oss slik tilbake til Nietzsche og hans fokus på at vi ikke må la troen på idealer innskrenke vår tenkning, men våge å bevege oss utenfor det kjente og vante: "Du må lære å *se bort* fra deg selv, for å *se meg*: til det må alle tindebestigere herdes. Den som er nærsynt og nærgående i sin erkjennelse, hvorledes skulle han kunne se annet enn de nærmeste og mest nærliggende årsaker?" (Nietzsche 1999c [1883], s 101): Nå man er nærsynt i sin erkjennelse, forholder man seg til 'sannheter' uten å erkjenne at ens egen horisont kun er en del av en avkrok i den store vide verden (Nietzsche 2007 [1881], s 55). Fra sin horisont har man kun inntatt ett perspektiv blant flere mulige. Langs den filosofiske veien er formålet å utforske flere perspektiver, og i det hele tatt å utforske:

På mange veier og vis kom jeg til min visdom: ikke langs en eneste stige steg jeg opp til høyder hvor mitt øye skuet frem mot min egen horisont. Og ugjerne spurte jeg andre om *vei*: det smakte meg aldri! Heller gikk jeg min vei og søkte og forsøkte nye veier. Et forsøk og en søken var hele min livsgang: og sannelig, også å finne hva man søker – *må læres!* "Dette er *min* vei – hvor er *din*?" slik svarer jeg dem som spør etter "Veien". For *veien* – den finnes ikke! (Nietzsche 1999c [1883], s 131).

Når vi stiller spørsmål og undrer oss innenfor et personlig (aktivt og kritisk) forhold til saken, går vi bak våre fordommer, og tillater oss selv å se på nytt det vi bruker språket til å beskrive. Filosofiske spørsmål må så og si etterstrebe 'å ta øynene tilbake', invitere nye sjatteringer til å komme til syne, slik at sansene blir mottagelige for nye erfaringer. Gjennom å rette blikket mot noe uoppdaget, og tålmodig (og aktivt) sondere mer av terrenget, får den filosofiske åpenheten nerve og drivkraft. Å se utover det nærliggende handler ikke om å fjerne seg fra seg selv eller fra verden, men om å komme nærmere seg selv gjennom spørsmål og refleksjon. For å si det med Hansen; det er når det tales og tenkes fra en grunnleggende undren, altså når man dweler ved tingene på en slik måte at man forsøker å gjøre seg mottagelig for det saken, livsuttrykket eller den andre vil si oss, at man kan overskride både den person-private og den fag-faglige tilgang og komme i en dialog og resonans med 'saken selv' (Hansen 2008, s 18). 'Polyfonisk tålmodighet' langs filosofiske veier, har som mål å sette den enkelte i et flerstemmig forhold til seg selv og saken. Dette gjøres når man – gjennom å forholde seg til tenkning som en kreativ aktivitet – stiller dialogen åpen for spørsmål, stemmer og perspektiver som er skjult bak gitte svar og fordommer, eller som kanskje også ligger fremfor oss uten at vi egentlig har tenkt over dem og faktisk lyttet til dem.

11. Etske og eksistensielle aspekter ved filosofisk samtale

Når det gjelder å formidle hva filosofisk praksis er og bør være, er som sagt min oppfatning, at vi må gå til filosofiens egenart og iboende muligheter. Dette har jeg også forsøkt å beskrive gjennom de tre begrepene jeg har presentert, som peker på de elementene jeg anser som vesentlige og avgjørende for den filosofiske holdningen. Kort oppsummert handler begrepet 'tilstedeværende likeverd' om *hvordan* partene henvender seg til hverandre, mens begrepene 'dialogisk åpenhet' og 'polyfonisk tålmodighet' tar for seg *hvordan* samtalepartnerne er tilstede i tenkningen rundt saken. 'Dialogisk åpenhet' omhandler den holdningen hvor man lar spørsmålene selv få komme til orde, som åpner for at en filosofisk prosess kan finne sted, mens begrepet 'polyfonisk tålmodighet' handler om den type romslighet og kreativitet som man må strekke seg mot i en åpen filosofisk undersøkelse.

Med tanke på filosofisk samtale, viser 'tilstedeværende likeverd' til at filosofisk samtale må være basert på et møte mellom to autonome personer, i den forstand at den enkelte må møtes som en som tenker selvstendig og tilstedeværende fra sitt ståsted, og at begge må anerkjenne den andre som en likeverdig refleksjonspartner og ha et felles fokus på saken. I den filosofiske prosessen man her går inn i, handler 'dialogisk åpenhet' om å stille seg åpen for det som kommer til syne i tenkningen, samt innta en spørrende holdning til gitte 'sannheter' og perspektiver. Til slutt handler 'polyfonisk tålmodighet' om å vandre tålmodig på den filosofiske veien, og dvele ved det mangfold av (selvstendige) stemmer som kommer til syne, og stoppe opp ved det som ikke er så lett å sette ord på eller få grep om for å gjøre det til gjenstand for refleksjon og ettertanke. Sammen åpner disse elementene et filosofisk samtalerom hvor man kan foreta kritiske undersøkelser preget av selvstendig deltakelse, undring og perspektivmangfold – et rom hvor samtalens ulike veier ikke er gitt på forhånd.

Slik jeg ser det, er det som sagt avgjørende for samtalenes filosofiske karakter at målet for samtalen er tenkningen i seg selv og den veien tenkningen fører oss inn på. Mulige (bi)effekter og utfall som filosofiske refleksjoner kan medvirke til – ut over verdien av selve den filosofiske tenkningen – må utspille seg *i* den selvstendige, åpne og utforskende tenkningen jeg her har gjort rede for. Samtidig er slike (bi)effekter av tenkningen både filosofisk interessante, personlig verdifulle og samfunnsmessig relevante. Som Knox og Levi fremhever, så bringer filosofien inn noe nytt i forhold til det medisinske og psykologiske feltet, og kan ha betydning også på det vi vanligvis anser som terapiens område. Levi snakker

om 'terapi for den friske' (2010), som for ham handler om å gå i en utforskende dialog med tankene som blir vekket i vanskelige livssituasjoner, mens Knox, på bakgrunn av sin forskning på sokratisk dialog med kreftpasienter, omtaler filosofisk dialog som 'medisin for sjelen' (2015a).

Brune og Gronke (2010) har på sin side fremhevet at filosofiske dialoger gir tilgang til andres perspektiver og tenkemåter, samt at filosofisk tenkning i seg selv fremmer autonomi.

Filosofiske samtaler kan slik betraktes som en dannelsesprosess, i den forstand at vi gjennom å lytte til andre og oss selv lærer om den kompleksitet og det perspektivmangfold som er iboende i verden. Szifris er også opptatt av dette, og hevder at filosofiske samtaler i fengsel har ført til at deltakerne blir mer 'open minded' og har fått en bedre forståelse av seg selv, blant annet gjennom å lytte til andres meninger og synspunkter: "they are more open to hearing others views and are more willing to interrogate their own" (2016, s 33). På grunn av sin allmenngyldighet, gir filosofiske dialoger oss mulighet til å reflektere over våre handlinger og oppfatninger i en større kontekst av sosiale strukturer og moralske rammeverk. Til slutt er det et viktig aspekt for Szifris, at vi i filosofiske samtaler blir møtt som *hele mennesker* (s 35), og ikke som kategorier (som for eksempel forbrytere), noe som i seg selv gjør filosofiske dialoger verdifulle for innsatte.

I fengslet har jeg selv blitt opptatt av det jeg forstår som etiske og eksistensielle aspekter ved samtaler, som jeg også anser som en verdi ved samtaler selv. Jeg snakker her om det å komme på spill overfor seg selv – som når ens sannheter rokkes ved, når man erfarer indre splittelser og når man tenker over hvem man selv er og det ikke stemmer overens med den man har lyst å være. De etiske og eksistensielle aspektene jeg her sikter til synes å være avhengige av den filosofiske prosessen, i den forstand at det er tenkningen selv som bringer dem frem (noe som for øvrig også er et viktig poeng for Levi, Knox, Brune og Gronke og Szifris i de (bi)effektene de fremhever). Det kan imidlertid være problematisk å påstå at filosofiske samtaler *nødvendigvis* leder til etiske og eksistensielle innsikter/erkjennelser, nettopp det beror på den individuelle prosessen i den enkelte samtalen. Men det er ikke til å komme fra at selvrefleksjoner ofte setter oss i kontakt med begreper som frihet og ansvar, som igjen vekker tanker rundt etiske og eksistensielle anliggender man ellers kan skyve unna og unnlate å forholde seg til.

I samtalene med Markus ble han etter hvert oppmerksom på at til tross for at han beskrev omsorg som det gode ved det å være menneske, valgte han stadig bort omsorg til fordel for å leve innenfor de rammene han fortolket som 'det vonde'. Fortiden tynget Markus i den forstand at han følte seg som 'det som stod på papiret', dvs. journaler og dommer. Samtidig hadde han jo faktisk brukt det meste av sin tid til å gjøre de tingene papirene omtalte i stedet for å utøve den omsorgen han så som livets mest meningsfulle oppgave. Denne diskrepansen ble synlig for Markus da han svarte på mitt spørsmål om hva det er å være et menneske, og denne innsikten skapte en konflikt i Markus, fordi han oppdaget at han fremstilte seg selv og sine verdier annerledes enn hvordan han levde. Jeg opplevde dette som både en etisk og en eksistensiell konflikt for Markus. Etisk fordi det Markus selv definerte som 'det gode', omsorgen, ble satt til side til fordel for dragingen mot det han selv beskrev som 'det vonde', dvs. ruslivet. Eksistensiell, fordi det filosofiske rommet som åpnet seg gjennom våre refleksjoner, utfordret Markus' selvforhold når det gjaldt hans forståelse av egen frihet og egne valg. Gjennom tenkningen begynte Markus å fremtre for seg selv, og da på en måte hvor hans egne handlinger ikke samsvarte med de tankene han ønsket å ha om seg selv. Markus måtte også innrømme overfor seg selv at handlingene var valgte handlinger, noe som tilsa at han også kunne ha valgt annerledes.

Samtalene med Markus og de andre innsatte jeg her har fortalt om, har alle på ulike måter i seg det jeg kaller etiske og eksistensielle aspekter, og motstand mot filosofisk tenkning, kan, slik jeg ser det, handle om motstand mot å la forskjellige etiske og eksistensielle perspektivet komme til orde. Dette tok jeg opp i mine refleksjoner rundt samtalene med Gard, samt i min redegjørelse for det jeg har kalt 'monologiske meningsutvekslinger'. Jeg vil her i denne siste delen ta opp hvordan etiske og eksistensielle aspekter kan være en iboende verdi i filosofiske dialoger, først og fremst som en verdi for de innsatte, men også for fengslet, med tanke på kriminalomsorgens målsetninger. Som en dialogpartner til mine erfaringer i denne sammenheng har Arendt blitt viktig, spesielt hennes filosofi rundt forholdet mellom tenkning og dømmekraft. Arendt betrakter det hun kaller 'tankeløshet', altså fravær av tenkning, som å henge sammen med det å være i stand til å gjøre onde handlinger (for Arendt eksemplifisert gjennom Adolf Eichmann, som hun betrakter som tvers gjennom banal og grunn), noe som førte henne til å stille følgende spørsmål: "Might the problem of good and evil, our faculty for telling right from wrong, be connected with our faculty of thought?" (Arendt 1978, s 5).

Som vi skal se, knytter Arendt individets dømmekraft til dets evne til å tenke gjennom ting på egen hånd: ”Thinking deals with invisibles, with representations of things that are absent; judging always concerns particulars and things close at hand. But the two are interrelated, as are consciousness and conscience” (1978, s 193). Tenkning handler for Arendt om å forestille seg en sak fra flere sider, for å oppnå det hun kaller en utvidet tenkemåte (enlarged thinking), som også, i følge Arendt, er veien til dømmekraft, evnen til å skille rett fra galt og godt fra ondt. Arendt forbinder tenkning og dømmekraft – bevissthet og samvittighet – ved å fremheve de filosofiske elementene jeg ser som avgjørende for den filosofiske holdningen – autonomi,¹⁰ åpenhet og perspektivmangfold – og, slik jeg ser det, synliggjør hun også hvordan etiske og eksistensielle aspekter er iboende i tenkningen. Hun svarer på mange måter på mitt spørsmål: Hva gjør at *åpne spørsmål*, som for eksempel ’hva er å være et menneske’ – som tilsynelatende er universelle og allmenne i sin karakter – berører oss *personlig* i vår tenkning rundt dem?

11.1 Filosofisk tenkning – en aktivitet som setter den enkelte i dialog med seg selv

11.1.1 Doxa – å være i et sannferdig forhold med seg selv

Arendt sier at filosofiske spørsmål har det til felles at de ikke kan blir besvart på en vitenskapelig måte, og hun knytter filosofiske spørsmål til selve undringen (slik jeg også har forsøkt å gjøre gjennom begrepet ’dialogisk åpenhet’), men hun tar her utgangspunkt i Sokratesskikkelsen:

Socrates’ statement “I know that I do not know” expresses in terms of knowledge this lack of scientific answers. But in a state of wonder, this statement loses its dry negativity, for the result left behind in the mind of the person who has endured the *pathos* of wonder can only be expressed as: Now I know what it means not to know; *now* I know I do not know (2005 [1990], s 33-34).

Sokrates utsagn ’jeg vet at jeg ikke vet’ må i følge Arendt ikke tolkes som et retorisk utsagn, men som inngangsporten til undring. Den samme uvitenhet og undring knytter Arendt også til

¹⁰ Med begrepet autonomi sikter jeg ikke til Kants bruk av begrepet – at kun handlinger som er inspirert av moralloven er autonome – som da ville vært i strid med Arendts filosofi rundt dømmekraften. Arendt fremhever selv i sine Kant forelesninger at *sensus communis*, som er et sentralt begrep i hennes forståelse av dømmekraft, er ”not autonomous, needing each other’s company even for thinking” (1992, s 27). Som jeg tidligere har redegjort for, handler begrepet autonomi i ”tilstedeværende likeverd” om å tenke selv fra et selvstendig ståsted.

begrepet *doxa*, som hun leser som den enkeltes sannhet, slik den viser seg/åpenbarer seg for individet. Arendt gjør her en original lesning av begrepet *doxa*. I motsetning til det tradisjonelle (platoniske) negative synet på *doxa*, som forstår *doxa* som den flyktige og ufullstendige erkjennelsen vi får gjennom sansene, og som ikke kan gi sikker kunnskap, og derfor ikke anerkjennes på samme måte som *episteme* (forstått som erkjennelsen av nødvendige og tidløse sannheter (ideene)), leser Arendt Sokrates dithen at alle mennesker har sin egen *doxa*, i betydning sin egen åpning mot verden ("his own opening to the world"). I begrepet *doxa* ligger det derfor at verden viser seg forskjellig i henhold til den enkeltes posisjon i den. "Yet, just as nobody can know beforehand the other's *doxa*, so nobody can know by himself and without further effort the inherent truth of his own opinion" (Arendt 2005 [1990], s 15). Sokrates ønsket å bringe frem den sannheten som alle potensielt besitter, og hans metode for å hjelpe til med å nå inn til den enkeltes *doxa* var *dialalegesthai*; "talking something through". Veien til *doxa* var å gjennomgå et tema gjennom samtale/dialektikk, uten å ødelegge *doxa* eller personens meninger, men med hensikt om å avdekke *doxa* i sin egen sannferdighet, som Arendt uttrykker det. Denne metoden forutsatte derfor at man alltid startet med å stille spørsmål, hvor spørsmålene og refleksjonene i seg selv var mål nok: "To have talked something through, to have talked about something, some citizen's *doxa*, seemed result enough" (s 15-16). Utsagnet 'jeg vet at jeg ikke vet', må derfor forstås i betydning 'jeg har ikke sannheten om alle'. Vi kan ikke kjenne den andres *doxa*, men den enkelte selv må ha som mål å bli kjent med egen *doxa* og være i et sannferdig forhold til denne, som for Sokrates betyr: "that he be in agreement with himself" – that he not contradict himself and not say contradictory things, which is what most people do and yet what each of us somehow is afraid of doing" (s 19).

Filosofens rolle, i lys av den sokratiske fødselshjelper, handler altså ikke om å lære *bort* filosofiske sannheter i betydning å bringe den enkelte nærmere 'ideene'/idealene fornuften kan lede oss til, men om å gjøre borgerne mer sannferdige. Denne dialogen må videre foregå innenfor vennskapets rammer: "It is obvious that this kind of dialogue, which doesn't need a conclusion in order to be meaningful, is most appropriate for and most frequently shared by friends" (s 16). Vennskapet som det her vises til, handler om at man blir likeverdige partnere som deler en felles verden, som sammen skaper et samfunn. For Sokrates fantes det like mange *dyo logoi* (forskjellige måter å snakke om en sak på) som det fantes mennesker. I en sannferdig dialog, hvor personer møter hverandre i vennskap og åpenhet, er man i posisjon til å forstå den sannheten som er iboende i den andres mening. "This kind of understanding –

seeing the world (as we rather tritely say today) from the other fellow's point of view – is the political kind of insight par excellence” (s 18). I følge Arendt, anså Sokrates filosofens politiske funksjon som en hjelper til å etablere en felles verden, fundert på vennskapets forståelse, hvor intet herredømme var nødvendig. Sokrates stolte her på to innsikter, hvor den første var innsikten 'kjenn deg selv', og den andre relatert til Platons 'det er bedre å være i uoverensstemmelse med hele verden, enn det å være i uoverensstemmelse med seg selv'. ”In the Socratic understanding, the Delphic “know thyself” meant: only through knowing what appears to me – only to me, and therefore remaining forever related to my own concrete existence – can I ever understand truth” (s 19). Filosofiske sannheter er knyttet til hvordan noe fremtrer for den enkelte; i relasjon til den enkeltes eksistens/utgangspunkt; i kontrast til absolutte sannheter, som: ”would be the same for all men and therefore unrelated, independent of each man's existence” (s 19). Vi må derfor forstå de Sokratiske innsikter som direkte knyttet til en erfaring av tenkningen: “For it would be a serious mistake, I believe, to understand them as the results of some cogitation about morality; they are insights, to be sure, but insights of experience, and as far as the thinking process itself is concerned they are at best incidental by-products” (Arendt 1971, s 439).

Tenkning som aktivitet, setter ifølge Arendt den enkelte i dialog med seg selv, og her kan man – som et resultat av tenkningen i seg selv – erfare innsikter som fører til selvkjennskap. Det er her et viktig poeng at filosofiske sannheter er knyttet til *hvordan* noe fremtrer for den enkelte – som alltid er relatert til den enkeltes levde liv (ikke abstrakte sannheter) – og at de sokratiske innsiktene derfor er knyttet til det bestemte ståstedet som kommer til syne i den konkrete gjennomtenkningen av saken. Filosofiske sannheter er slik ikke abstrakte eller evige, men personlige og direkte knyttet til hvem vi er og hvordan vi lever våre liv. Med tanke på å 'kjenne seg selv' – forstått som et sannferdig forhold til sin egen doxa – er det som sagt avgjørende at man ikke motsier seg selv og ikke sier ting som er motsigelsesfulle, noe vi imidlertid ofte gjør. Som tilfellet var med Markus, kan tenkningen gjøre det klart for oss, at den vi er (lever som), ikke samsvarer med den vi forestiller oss å være (basert på vår egen doxa). Hvis vi ikke faktisk utøver omsorg, så *er* vi heller ikke en som utøver omsorg, snarere tvert imot; vi er en som mener at omsorg er viktig men som likevel ikke prioriterer det. Vi lever da i strid med vår egen doxa, noe som vil komme til syne i tenkningen – når vi fremtrer for oss selv i henhold til det livet vi faktisk lever.

Tenkning er for Arendt en indre dialog mellom meg og meg selv. I tenkningen er vi splittet – 'to-i-en' – og den indre dialogen som igangsettes når vi begynner å tenke kan derfor skape

både konflikt og harmoni hos det tenkende individ, som også er grunnen til at Arendt knytter frykten for kontradiksjoner til vårt selvforhold: ”Insofar as I am one, I will not contradict myself, but I can contradict myself because in thought I am two-in-one; therefore I do not live only with others, as one, but also with myself” (Arendt 2005 [1990], s 20). Det er viktig poeng for Arendt at vi ikke bare lever i relasjon med andre mennesker, men også i samspill og motspill med oss selv. Derfor er det også nødvendig å være venn med seg selv, på samme måte som vennskapet med andre er viktig. Hvorvidt vi imidlertid erfarer å være venn eller uvenn med oss selv, avgjøres i møtet med den pluraliteten som vi i følge Arendt går i dialog med når vi er ’to-i-en’ (s 20). Sett i forhold til mine begreper, står vi her overfor følgende spørsmål: Når vi nærmer oss saken fra et selvstendig ståsted (’tilstedeværende likeverd’) og gjennom en ’dialogisk åpenhet’, samt dveler ved perspektivmangfoldet i en ’polyfonisk tålmodighet’; hvilke perspektiver kommer til orde og hvordan er disse i overensstemmelse eller uoverensstemmelse med oss selv? Svarene som her gjør seg gjeldende, er knyttet til den typen sannhet vi blir kjent med i tenkningen når verden fremtrer for oss – fra vår posisjon i den. Når det forenkles gjøres komplekst og det vante kommer til syne på en ny måte, kan filosofisk tenkning forvanske verden, og vi kan ikke lenger ’hvile’ i vante perspektiver. Gjennom den filosofiske tenkningens selvstendige, kritiske, refleksive og undrende karakter, stilles vi i forhold til samvittigheten som Arendt ser som en følgesvenn til tenkningen. Men, som vi også har poengtert i tidligere, hvis vi derimot ikke har erfart en slik indre dialog, kommer vi heller ikke i kontakt med vår samvittighet (Arendt 1978, s 191). Hvis vi preges av den ’taneløshet’ som stenger den indre dialogen ute, blir vi ikke kjent med vår egen doxa og de innsiktene den tenkende samtalen kan skape.

11.1.2 Forbindelsen mellom tenkning og samvittighet

I Arendts filosofi knyttes bevissthet og samvittighet direkte sammen som elementer ved tenkningen, og her spiller hennes tolkning av doxa og de sokratiske innsikter en viktig rolle. I følge Arendt er samvittighet, slik vi snakker om den i moralske spørsmål, alltid tilstede i oss på samme måte som bevisstheten er det (Arendt 1971, s 444). Å rette vår oppmerksomhet mot noe er å ha samvittighet for noe. Samvittigheten kommer i følge Arendt til syne som en *ettertanke* i tenkningen, og slik kan den skape disharmoni hos en selv som kan oppleves problematisk og vanskelig. Som jeg påpekte i mine refleksjoner rundt samtalen med Gard, opplevde jeg at han valgte vekk filosofiske samtaler – nettopp fordi han ikke ville åpne opp

for den indre dialogen som 'tankekjøret' vekket hos ham (Del 1, s 226). Han ønsket ikke den indre splittelsen, altså 'to-i-en', nettopp fordi denne, slik jeg tolker det, synliggjorde selvmotsigelser i hans egen doxa som gjorde ham til uvenn med seg selv. Markus gikk derimot i møte med de kontradiksjonene han erfarte, noe som førte til viktige innsikter med tanke på å leve i tråd med egne idealer: Hvis han skulle oppnå god samvittighet, måtte han velge vekk rusen og velge omsorg for sønnen. Som handlende personer tenker vi ofte ikke over det vi gjør, og vi erfarer ikke nødvendigvis dissonans mellom våre normer og våre handlinger, fordi det vi gjør er en del av vår 'normal'. I den indre dialogen gjør vi derimot normene i seg selv til gjenstand for refleksjon. Vi trekker oss tilbake fra verden, ved å stoppe opp å tenke over hva vi sier og gjør, og her handler det om å ta stilling til sine meninger på ny, som Arendt sier (1978, s 177). Den indre dialogen stiller oss slik i et personlig forhold til oss selv, og vi blir her ansvarlige for våre handlinger.

I følge Arendt mente Sokrates at logiske motsetninger og etisk dårlig samvittighet var samme fenomen. Sokrates' svar på hvordan man oppnår harmoni på det moralske plan, var at man skal være slik man ønsker å fremtre for andre, i betydning: Fremtre for deg selv slik du ønsker å fremtre hvis du ble sett av andre. Arendt skriver: "Ethics, no less than logic, has its origin in this statement, for conscience in its most general sense is also based on the fact that I can be in agreement or disagreement with myself, and that means that I not only appear to others but that I also appear to myself" (2005 [1990], s 21). I tenkningen fremtrer vi for oss selv, og blikket blir rettet på den samme kritiske måten mot oss selv, som når vi retter blikket mot andre. Her er det et viktig poeng for Arendt at et menneske ikke er et *hva* men et *hvem*, og hvem noen er kan ikke fastsettes eller defineres, men det kan bare vise seg i tale og handling (Auestad 2011, s 91). I den indre dialogen fremtrer vi i godt eller dårlig lys, i henhold til hvordan vi opptrer i den aktuelle situasjonen (*hvem* vi er), og på bakgrunn av hvilket perspektiv vi ser oss selv gjennom. I følge Arendt kan ingen holde sin samvittighet intakt, som ikke kan gå i en dialog med seg selv, fordi man da "lacks the solitude required for all forms of thinking" (2005 [1990], s 25).

Psykiateren og forskeren Ingrid Havnes har gjort en undersøkelse rundt rusmiddelbruk og moral hos personer som er dømt for voldskriminalitet. Personene Havnes intervjuet fortalte at de brukte rusmidler til å overskride moralske koder, med den hensikt å nøytralisere skam og skyld etter å ha begått voldskriminalitet:

Shame and guilt are 'self-reflective' moral emotions. Rather than using cognitive neutralization techniques described by other researches, such as using self-talk to deny responsibility, injury, and the victim, condemning the condemners, and appealing to higher loyalties to reduce guilt *before* they break the law, the participants in this study report substance use and use of high-dose benzodiazepines, in particular, prior to committing (violent) crimes to achieve the same effect (Havnes 2014, s 5).

Dette er interessant i lys av det Arendt sier om tenkning, fordi personene Havnes intervjuet beskriver en væremåte som krevde at de måtte stenge tanker og ettertanker ute, for å leve godt med seg selv i lys av handlingene de utførte (de prøvde å unngå å møte seg selv som *hvem*, for å fastholde en bestemt definisjon av seg selv). Det synes som de ønsket å unngå den ensomheten med seg selv, eller erfaringer av egne konflikter, som igangsettes av den indre dialogen. Rus ble anvendt av Havnes' informanter for å unngå å komme i disharmoni med seg selv, på grunn av overtredelser av egne moralske prinsipper. Havnes understreker nemlig at personene hun intervjuet *har* moralske prinsipper; å bryte en regel forutsetter at regelen er der (s 5). Personene som er omtalt kan derfor sies å bruke rusmidler for å unngå en indre dialog, fordi de står i et usannferdig forhold til seg selv og sin egen doxa. Tenkningen, slik Arendt beskriver den, setter den enkelte i kontakt med den *ettertanken* eller samvittigheten de prøver å unnslipe. Med andre ord, tenkningen i seg selv fører oss ofte til det etiske og eksistensielle feltet.

Et viktig poeng for meg, er at disharmonier som kommer til syne i tenkningen også kan 'vekke oss', snarere enn å lamme oss (som når vi flykter i rusen), til tross for at de er ubehagelige. Sondre oppdaget i samtalene at det var lettere å spille 'tøffe-Sondre' enn å være seg selv. Denne innsikten, som kom til i kraft av at han i tenkningen ble nærmere 'kjent med seg selv', ble verdifull for ham på flere plan. Blant annet ble det synlig for Sondre at han som 'seg selv', altså bare Sondre, ofte var usikker, mens når han derimot var 'tøffe-Sondre', var denne usikkerheten borte. I en av våre samtaler trakk jeg frem Ibsens Peer Gynt, som i likhet med Havnes' informanter, drakk for å komme unna seg selv. Jeg sa til Sondre at Peer Gynt syntes det var lettest å være full, for da snakket de andre om ham som en tulling eller som en full mann. Når han bare var seg selv, så var det ham personlig de andre snakket om, noe som var mye verre. Sondre kjente seg umiddelbart igjen. Denne innsikten lærte oss videre at Sondre rett og slett manglet ord når han skulle beskrive seg selv, altså den han var bak 'tøffe-Sondre'. Til tross for at han i flere år hadde vært familiefar med fokus på barn og familieliv, ble det tydelig at han nærmet seg verden gjennom bestemte maskuline idealer som tilhørte den kriminelle verden han tidligere hadde vært en del av. Han var slik en familiefar som ble

uvenn med seg selv – fordi han forholdt seg til målestokker som ikke harmonerte med det livet han levde. Når han skulle prøve å finne ut hvorfor det var slik, gikk det opp for Sondre at tanken på å 'være seg selv', altså Sondre uten 'sikkerhetsnett' og masker (væremåter tuftet på den kriminelle verden), opplevdes som å utsette seg for fare; ikke den type farer som hefter ved torpedovirksomhet, men en slags personlig fare som var vanskelig å sette ord på og som han ikke hadde vært oppmerksom på tidligere.

Når vi i den indre dialogen blir oppmerksomme på at den vi *er* i praksis, eller den vi *identifiserer* oss som, står i konflikt med vår egen doxa, kan de sokratiske innsiktene komme til syne som både klargjørende og forvirrende; vi får øye på manglende kjennskap til oss selv, og erfarer at det er problematisk å være i uoverensstemmelse med oss selv; uten at vi nødvendigvis har en umiddelbar 'løsning' eller full forståelse av det vi ser. Den filosofiske tenkningen, i kraft av sin undrende og undersøkende karakter, kjennetegnes av at vi prøver å bli kjent med sannheten; altså at vi ved å stille åpne spørsmål søker å forstå hva det som fremtrer for oss handler om. De konfliktene Sondre erfarte, og som på mange måter angikk hans uvennskap med seg selv, synes å handle om at den han ønsket å være, altså familiefar og 'Sondre', kom til kort i møte med idealene som var knyttet til 'masken'. Dette fordi idealene som var knyttet til masken, tilhørte et liv han ikke lenger levde eller stod inne for, slik at de stod i konflikt med hans nåværende posisjon i verden – hans doxa. Slike innsikter, som kommer til orde når vi går i møte med disharmonier i tenkningen, kan virke inn på vår dømmekraft; de gjør oss kjent med verden (sannheten) fra vår posisjon. Sett at vi har et ønske om å leve i harmoni med oss selv, at vi er opptatt av å bli kjent med oss selv og leve i et sannferdig forhold til vår doxa, så kan innsikter i slike disharmonier gjøre oss i stand til å gjøre de endringer som er nødvendige for å nå dette målet – altså leve i vennskap og harmoni med oss selv. Som Brune og Gronke påpekte, så er det her et poeng at det i seg selv kan være vanskelig 'å bare riste av seg den type innsikter man får i filosofisk tenkning' (2010, s 684). Noe som også kan forklare hvorfor de ofte virker på oss i etterkant.

Det er ikke disharmoniene i seg selv som opptar meg her, men snarere at den filosofiske tenkningen ofte synliggjør ulike former for diskrepanser og sammenhenger, og at disse kan gi innsikter og erfaringer som virker på dømmekraften. Når det gjelder de filosofiske samtalene i fengslet, erfarte blant andre Rolf og Eskil at ulike diskrepanser som kom til syne i tenkningen, vekket innsikter som ble så virkningsfulle at de førte til konkrete handlinger; de ble utgangspunktet for deres dommer. For Rolf, førte innsikten om at vi alle gjør valg, til tross for at vi ikke kan velge alt det vi vil, til at han begynte å ta valg på alvor. Dermed klarte han å ta

kontroll over retningen i sitt eget liv, på samme måte som Eskil, som på bakgrunn av sin innsikt om at det kriminelle livet og det 'streite' livet ikke var forenlige (på grunn av forskjellige tankemåter og væremåter), ble bevisst hvilke grep han måtte gjøre for å nå sitt eget mål om å bli 'streit'. Sverre fikk på sin side en viktig innsikt i møtet med uoverensstemmelsene mellom 'hvem han ønsket å være' og 'den han faktisk var', ved at tenkningen rokket ved hans vante forklaringer på hvorfor han levde det dobbeltlivet han gjorde. Han hadde til nå tenkt at han skjulte sitt kriminelle liv for familien, fordi *de* ikke anerkjente kriminelle mennesker og kriminelle handlinger. Ut fra hvordan 'dobbeltlivet' fremtrådte for ham i den indre dialogen, innså han derimot at trangen til å leve et 'dobbeltliv' handlet om verdikonflikter – *i ham* – snarere enn om familiens fordommer mot kriminelle. Sverre var ikke bare 'falsk' overfor andre, men også overfor seg selv.

Vi kan også kort føye til Dags, Aslaks og Rasmus' innsikter, som også førte til at de bedømte ting annerledes. Som vi husker oppdaget Dag at det livet han mente var kjedelig, egentlig var veien til det han opplevde som lykke. Aslak fikk en lignende innsikt, da han innså at friheten i ruslivet, førte ham inn i den ufriheten han opplevde som tyngende. Ved å gjøre begrepene 'lykke' og 'frihet' til gjenstand for refleksjon, altså tenke rundt dem fra flere sider og fra ulike ståsted – men relatert til deres konkrete liv – fremtrådte verden på en ny måte for Dag og Aslak. Vi kan si at den filosofiske tenkningen rokket ved deres vante 'sannheter' slik at verden kom i 'uorden', og at denne erfaringen virket på deres dommer om hva lykke og frihet er. Det samme var tilfellet for Rasmus, da 'blikket', i våre refleksjoner rundt dette, plutselig fremtrådte på en ny måte for ham. Det avgjørende i Rasmus' erfaring var at når 'blikket' fremtrådte fra flere sider, førte dette til at han selv også fremtrådte for seg selv slik han fremtrådte for andre. I tenkningen ble han slik stilt i et dårlig lys – overfor seg selv – gjennom å forestille seg hvordan andre så på ham. Denne typen dom over seg selv, altså at bruken av 'blikket' gjorde ham til et 'dårlig menneske' snarere enn til en helt, kom som en følge av tenkningen, men var en erfaring det ikke var lett å 'riste av seg' etterpå.

Innsikter vi erfarer i tenkningen kan altså virke inn på våre vurderinger, noe som betyr at tenkningen i seg selv kan utvikle vår dømmekraft. Når vi går i dialog med disharmonier og kontradiksjoner, samt harmonier og sammenhenger – ved å nærme oss saken på en åpen, undersøkende og skjelnende måte – utvikler vi også dømmekraft; vi åpner opp sakens perspektivmangfold, som vi så må forholde oss til. Saken berører oss på en personlig måte når vi tenker gjennom den, og slik virker filosofisk tenkning på våre dommer om oss selv og våre liv. Vi kan imidlertid stenge for den indre dialogen, og slik stenge for forbindelsen

mellom samvittigheten og (selv)bevisstheten. Denne væremåten påvirker også våre dommer. Vi må derfor svare ja på Arendts spørsmål, med tanke på om problemet om godt og ondt – altså vår evne til å skille mellom rett og galt – er knyttet til vår tenkning rundt saken. Med tanke på *hvordan* tenkningen påvirker våre dommer om oss selv og verden, må vi trekke inn to nye begreper fra Arendt, inspirert av Kant, som knytter selvstendig tenkning til dømmekraften; *fellessansen* og *den utvidende tenkemåte*.

11.2 Tenkningens påvirkning på våre dommer

11.2.1 Dømmekraft – å tenke selvstendig i et samfunn med andre

Fellessansen er et av flere begreper som synliggjør Arendts syn på individet som samfunnsmedlem. Innenfor ethvert samfunn finnes det noen felles målestokker på hva som er skjønt og uskjønt, rett og galt, og individet gjør alltid sine bedømmelser på bakgrunn av den kulturen det er en del av. Galskap bringer individet utenfor fellessansen, mens det som tilhører det normale befinner seg innenfor. Arendt har imidlertid en egen måte å forstå fellessansen på, hvor den på den ene siden er et uttrykk for det som er allment utbredt/den allmenne oppfatning, men på den andre siden er det et poeng for Arendt at fellessansen er noe som dannes gjennom offentlig diskusjon. Som Anne Granberg påpeker, er fellessansen for Arendt noe som er uavhengig av individets kognitive evner (normer og verdier kan ikke være basert på logisk resonnering eller plikt til å følge gitte regler); den relaterer seg derimot til det mellomliggende mellom individer i form av en 'følelse for verden' og en kontakt med en felles og mangesidig virkelighet (Granberg 2014, s 143).

Vår dømmekraft forutsetter med andre ord en utvidet bevissthet i møte med allment aksepterte oppfatninger (fellessansen), noe som også innbefatter en evne til å sette seg inn i andres ståsted, og her er Arendt inspirert av Kants lære om smaksdommens intersubjektive allmenngyldighet. Som Lisa Jane Disch påpeker, anser Kant smak som noe subjektivt, men samtidig også noe allment. Det at noe behager meg er subjektivt, men når jeg hevder at noe er vakkert antar jeg også at andre vil være enige. Smaksdommen er likevel ikke objektiv, fordi jeg ikke kan rettferdiggjøre den gjennom et abstrakt universelt begrep om det vakre. Derfor er min smaksdom intersubjektiv, i den forstand at den hviler på en angivelig fellessans om hva som behager i det skjønne. Smak er en følelse av behag (eller ubehag), som gjennom smaksdommen, tilskrives alle. "For taste to be intersubjective means that it cannot be *proved*

but could be defended on the ground of an assumed common sense” (Disch 1994, s 149). En smakssdom er ikke logisk tvingende, men den som feller en smakssdom fremsetter en vurdering – hvor man tar andre med i betraktningen. Av denne grunn plasserer Arendt også smakssansen i tilknytning til fellessansen, og gjør smakssdommene til et bindeledd opp mot dømmekraften:

Taste is this “community sense” (*gemeinschaftlicher Sinn*), and sense means here “the effect of a reflection upon the mind”. This reflection affects me as though it were a sensation, and precisely one of taste, the discriminatory, choosing sense. “We could even define taste as the faculty of judging of that which makes generally communicable, without the mediation of a concept, our feeling [like sensation] in a given representation [not perception]” (Arendt 1992, s 71-72).

I følge Arendt appellerer dømmekraften til det hun kaller fellessansen i oss – felles smakssdommer – og den mulige appellens som alltid ligger her gir dommene deres gyldighet. Slik knytter hun fellessansen til det kommuniserbare: Det som skaper behag og ubehag hos meg (the it-pleases-or-displeases-me), sier Arendt, som er en følelse som virker helt privat og ikke-kommunikativ, er faktisk forankret i fellessansen og er derfor “open to communication once it has been transformed by reflection, which takes all others and their feelings into account” (s 72). I kontrast til Kant, som sier at “smaken snakker med en universell stemme”, i den forstand at man forventer en enighet, snakker Arendt imidlertid om å komme til enighet gjennom offentlig diskusjon (Disch 1994, 149-151). Heller enn å knytte smaken til det kognitive, slik Kant gjør, snakker Arendt om å sette seg inn i andres ståsted. Arendt er her, i likhet med Kant, opptatt av den utvidede tenkemåte (“woo the consent of everyone else” (Arendt 2006, s 219), men gyldigheten av min bedømmelse beror på det å komme i kontakt med andre – å konkret sette seg inn i andres perspektiv; man kan ikke bare beregne den: ”det er først i møte med andre mennesker at min samtale med meg selv forløses og blir en virkelig dialog samtidig som mine egne tanker avklares og blir forpliktende” (Mahrtdt 2012, s 198).

Dømmekraften er kort sagt samværets tenkning, fordi den handler om å la forskjellige synspunkter komme til orde. Når vi feller en dom reflekterer vi over andre og deres smak, som Arendt sier det, og tar de andres mulige dommer med i vår beregning. ”I judge as a member of this community and not as a member of a supersensible world (1992, s 67). I likhet med Kants tenkning rundt dømmekraft i *Kritikk av dømmekraften* (den tredje kritikken), er det ikke nok at tenkningen er i overensstemmelse med sin egen lovgivning, som både Mahrtdt og Granberg påpeker, den må også ta innover seg det prinsippet som Kant her kaller ’den

utvidede tenkemåte', altså også å tenke seg selv i forhold til alternative posisjoner, og på den måten bli en slags fellesmenneskelig forstand (Mahrdt 2012, s 200). Det at Arendt her knytter fellessansen til det kommuniserbare, og slik til felles anliggender vi som samfunnsmedlemmer retter oss mot, må imidlertid ikke forveksles med moralsk bedømmelse – i Kantiansk forstand, fordi denne i følge Kant hviler på en ledsagende fornuft basert på lov. Arendt knytter nettopp derfor sin diskusjon av dømmekraft til Kants estetikk, snarere enn hans etikk. At dømmekraft er noe utover plikt, og noe som involverer refleksjon og fellessansen, er et viktig poeng for Arendt. Plikten kan ikke være utgangspunktet for dømmekraften, først og fremst fordi man i plikten ikke er selvstendig og selvtenkende, men også fordi man gjennom plikter kan fjerne seg fra sitt eget ansvar (som i ideologier, hvor tenkning fungerer som logiske prosedyrer (Arendt 1994 [1951], s 616-619). Man vurderer ikke selv, men følger pålagte normer og det som er allment utbredt. Dømmekraften, slik Arendt knytter den til smaksdommer, er derimot knyttet til valget: "It is called taste because, like taste, it *chooses*" (Arendt 1992, s 69). Dømmekraften som et resultat av tenkning kan ikke ukritisk følge gitte målestokker og pålagte lover, men utfordrer det bestående ved 'å tenke gjennom ting selv' (som vi husker er tenkning for Arendt først og fremst kritisk og oppløsende). Dømmekraft handler derfor ikke om å adlyde, men om å tenke selv, det handler om å se utover, snarere enn å lukke seg inne. Som Granberg sier det i sin lesning av Arendt: "Our judgement is valid in proportion to whether one has succeeded in making other peoples standpoint present to one's mind, but that does not mean that one simply takes over the position of others; both *Selbstdenken* and imaginative anticipation of other's views goes into sound judgement" (2014, s 143).

Den vurderingen som skiller mellom skjønt og uskjønt, riktig og galt, har altså sin opprinnelse i den private fornemmelsen – som befinner seg innenfor et fellesskap (fellessansen) – men har sin gyldighet i min evne til å konkret sette meg inn i andres ståsted, og det er her den utvidede tenkemåte er avgjørende for Arendt. Dømmekraften utøves gjennom to mentale operasjoner, sier Arendt, hvor den første angår innbilningskraften (å sette seg inn i andres perspektiver), mens den andre angår refleksjonen (å tenke selv). "This twofold operation establishes the most important condition for all judgments, the condition of impartiality, of "disinterested delight". By closing one's eyes one becomes an impartial, not directly affected, spectator of visible things" (1992, s 68). Når man gjennom innbilningskraften har fått saken på avstand, og samtidig gjort den til et objekt for indre sanser, har man inntatt blikket til en tilskuer med evnen til å se helheten. Dette i motsetning til å være en involvert aktør, som kun ser helheten

ensidig fra *sitt* perspektiv. Tenkning forholder seg til objekter som betraktes på avstand, tatt ut av sine vante omgivelser. ”An object of thought is always a re-presentation, that is, something or somebody that is actually absent and present only to the mind which, by virtue of imagination, can make it present in the form of an image” (Arendt 1971, s 423). Når jeg tenker lener jeg meg tilbake og inntar en betraktende innstilling. Det at saken nå har blitt gjenstand for indre sanser, knytter bedømmelsen til smakssansen. Som tilskuer godkjenner man eller godkjenner ikke, gjennom at vi bedømmer objektet til å være slik eller slik. Det er ikke lenger objektet som behager eller skaper ubehag, men vi bedømmer det til å fremtre for oss som behag eller ubehag. Vi bedømmer hvordan objektet virker på oss, på en unyttig måte (upartisk/på avstand), på samme måte som et teaterstykke kan ryste eller underholde ut fra hvordan stykkets uttrykk berører oss.

Hvis vi går til samtalen med Rasmus om ’blikket’, handlet denne om overgangen fra det å være en involvert aktør som ser verden fra sitt perspektiv, til plutselig å bli en tilskuer som ser saken på avstand. Under Rasmus’ bruk av ’blikket’ i kriminelle kontekster, og i hans fortellinger om det i tilknytning til den kriminelle verden, ble ’blikket’ ensidig sett fra hans perspektiv (en ’lukket’ tenkemåte). Fra dette perspektivet så ikke Rasmus ’blikkets’ flersidige uttrykk, altså den helheten en tilskuer får tilgang til når han gjennom innbilningskraften og den utvidede tankemåte ser saken på avstand og fra andres perspektiv. ’Blikket’ var et redskap han brukte for å skape frykt/oppnå respekt, og han nærmet seg det ut fra den nytten det hadde for ham. Men da ’blikket’ ble gjenstand for refleksjon, som følge av at jeg spurte Rasmus om han kunne vise det til meg, begynte han plutselig å se for seg hvordan jeg ville reagere på ham. Han forestilte seg at jeg umiddelbart ville bli redd ham, og at det ville føre til at jeg ikke ville ha flere samtaler med ham. Dermed virket tenkningen til at Rasmus begynte å erfare ’blikket’ som et ubehag, snarere enn å fokusere den fryktinngytende kraften han oppnådde ved å bruke det. Med andre ord: Når Rasmus så ’blikket’ fra et tilskuerståsted, dømte han det ut fra det umiddelbare ubehaget det vekket hos ham, og ikke ut fra det vante (nytte)perspektivet. På min side, førte Rasmus’ reaksjon og tanker til at jeg begynte jeg å se ham for meg som den mannen han fortalte at han var i kriminelle miljøer, som var en helt annen enn den høflige og likandes mannen som satt på mitt kontor. Det ble plutselig klart for meg, at heller ikke jeg hadde *tenkt gjennom* dette ’blikket’, når han hadde snakket om det. Jeg hadde forstått det som en manipulerende og fryktinngytende væremåte (som jeg hadde understreket at jeg tok avstand fra), men jeg hadde ikke stilt meg undrende til det. Jeg hadde

ikke forestilt meg hvordan Rasmus fremtrådte overfor dem han rettet 'blikket' mot. Med andre ord hadde jeg ikke gjort 'blikket' til gjenstand for en utvidet tenkning.

For Arendt handler som sagt dømmekraften om å ta stilling til de målestokker vi forholder oss til, noe vi ikke kan gjøre fra et abstrakt ståsted, fordi gyldigheten av min bedømmelse beror på det å komme i kontakt med andre; ”so judgement, to be valid, depends on the presence of others” (Arendt 2006 [1961], s 217). Dømmekraften er samværets tenkning, vi dømmer ikke som et medlem av en “supersensible world”, som Arendt sier (1992, s 67). Fra tenkningens tilskuerposisjon sammenholder vi egne dommer med andres, i den forstand at vi spør oss hvordan saken ser ut fra andres perspektiv, og slik blir bedømmelsen kommuniserbar. Vi inntar et subjektivt ståsted, men samtidig tar vi det allmenne i betraktning gjennom en utvidet bevissthet til våre egne oppfatninger. I samtalen ovenfor, ble 'blikket', idet det ble gjenstand for refleksjon, også et objekt for våre indre sanser; og her vekket det et ubehag hos oss som gjorde noe med vår bedømmelse av det: 'Blikket' fremstod umiddelbart ubehagelig på oss begge. Da 'blikket' ble tatt ut av sin vante sammenheng, og vi dvelte ved det på denne nye måten, ble det nærværende gjennom å vise seg fra flere sider. Det ble kommuniserbart fra våre *selvstendige* og *desinteresserte* tilskuerståsteder, og her appellerte det til vår felles smak – fellessansen (hvor vi også tar andres vurderinger i betraktning) – hvorpå Rasmus fremtrådte i et dårlig lys hos oss begge. Vi ble oppmerksomme på følgende inkonsistens; man er ikke en 'fair'/'god' person når man går inn for å manipulere og skremme andre. Slik sett førte tenkningen, ikke bare til en dom over 'blikket', men også over Rasmus – i den forstand at han var en utøver av en manipulerende og fryktinngytende væremåte, og fra et allment ståsted er slike væremåter dårlige handlinger.

11.2.2 Den utvidede tenkemåte – å tenke fra en polyfonisk tålmodighet

Det at noe er kommuniserbart, er altså for Arendt knyttet til begrepet *utvidet tenkemåte*: ”one can communicate only if one is able to think from the other person's standpoint” (Arendt 1992, s 74). Det avgjørende er her at man tenker selv, samtidig knyttes utvidet tenkemåte direkte til innbilningsevnen: ”It is accomplished by “comparing our judgment with the possible rather than the actual judgments of others, and by putting ourselves in the place of any other man”. The faculty that makes this possible is called imagination” (s 43). Å tenke er å *forestille* seg ulike ståsteder, i den forstand at vi gjør det partikulære generelt: ”to *think*

means to generalize, hence it is the faculty of mysteriously combining the particular and the general” (s 76). For å kunne gjøre ’blikket’ til gjenstand for filosofisk tenkning (samt begreper som ’tøffe-Sondre’, ’snill slemming’, ’frihet’ og ’lykke’, og påstander som ’jeg har ikke valgmuligheter’ eller ’jeg har et urettferdig utgangspunkt’), må vi bli i stand til å betrakte egne meninger på avstand og forestille oss flere forskjellige ståsteder og ulike perspektiver. Tenkningen gjør krav på en intersubjektivitet, et aspekt Bøyum også fremhever ved filosofisk tenkning: ”It must be possible for people who do not share the particulars of my background to recognize themselves in my experience” (Bøyum 2006, s 154).

For eksempel når det gjelder valg og valgmuligheter, er det snevert, slik Rolf først gjorde, å bedømme valget og oss selv som velgende, ensidig ut fra personlige lyster og begrensninger der og da – altså fra vårt partikulære ståsted: Vi må også ta stilling til hva et valg er og hva det å velge handler om – noe som angår generelle aspekter. I tillegg til å overveie personlige preferanser – så å si tvinger den filosofiske prosessen en til å gå i dialog med flere perspektiver; altså å ta i betraktning allmenne kriterier som hefter ved valg som sådan. Her utfordres vi til å spørre oss hva et valg er og hvordan våre valgmuligheter er knyttet til våre levde liv. Med tanke på Rolfs påstand i vår samtale, om at han ikke hadde valg fordi han hadde et ’urettferdig utgangspunkt’, holdt det ikke for ham å dømme egne muligheter ved å se på andres liv, men han måtte også ha et kritisk blikk på seg selv og det livet han hadde levd – og reflektere over valg i et større perspektiv. En innsikt som ble viktig for Rolf, og som vi ofte kommer i kontakt med i filosofiske dialoger, er at vi som mennesker ikke er gitt et rettferdig utgangspunkt, men at vi likevel må forvalte våre liv i den verden vi er en del av. Påstanden ’jeg har ikke valg fordi jeg ikke har de valgmulighetene jeg ønsker’ er et monologisk utsagn som ikke har øye for andre enn seg selv og sin isolerte verden. Slike påstander er ikke kommuniserbare, slik Arendt forstår dette begrepet, nettopp fordi de stenger for en utvidet tenkemåte.

Som et vesentlig poeng, blir for eksempel objektet ’valg’ kommuniserbart når det inngår i en større helhet; altså når man går ut av aktørperspektivet og inntar tilskuerblikket. Åpne spørsmål som ’hvem er jeg?’, ’hva er å være rettferdig?’, ’hva er å være kriminell’, ’hva er en snill slemming?’, ’hva er lykke?’, ’hva er frihet?’, ’hva er normalitet?’ og ’hva er ’blikket’?’, fører oss ut i den utvidede tenkemåten Arendt er opptatt av – nettopp ved at vi som tilskuere betrakter det partikulære gjennom det allmenne. Utvidet tenkemåte er kritisk tenkning, og er bare mulig der hvor alles standpunkt er inkludert og åpne for diskusjon. “Hence, critical thinking, while still a solitary business, does not cut itself off from “all others”. To be sure, it

still goes on in isolation, but by the force of imagination it makes the others present and thus moves in a space that is potentially public, open to all sides” (Arendt 1992, s 43).

Når det gjelder den utvidede tenkemåte (hvor tre maksimer er vesentlige: det å tenke selv, det å i tankene sette oss selv i andres sted og det å alltid tenke konsistent), er Kants poeng, som her er Arendts inspirasjon, at man gjennom å ta i betraktning mange forskjellige synspunkt (noe ’polyfonisk tålmodighet’ også handler om), også vil reflektere over og vurdere sitt eget standpunkt.

Jeg danner meg en mening ikke bare ved å se en bestemt sak fra forskjellige synspunkter, men også ved at jeg forsøker å sette meg inn i andres synsmåter slik at de også blir representert i og med det synspunktet jeg danner meg. (...) Og jo flere forskjellige synspunkter jeg er i stand til å trekke inn i min egen meningsdannelse, jo dyktigere jeg blir til å tenke og føle i andres sted, desto mer utvikler jeg evnen til innsikt som grekerne kalte *phronesis* og romerne *prudentia*, og som i det 18. århundres Tyskland ble kalt *smak* (Mahrtdt 2012, s 201).

Det å dvele ved ulike stemmer som kommer til orde i tenkningen, for slik å betrakte forskjellige perspektiver og ståsted – herunder også andres meninger – handler om å overskride egne grenser ved hjelp av innbilningskraften, ved at man forestiller seg verden på en annen måte. Man beriker eget standpunkt, uten å fjerne seg fra egen identitet, samtidig som man gjennom sin utvidede tenkemåte hele tiden tenker i forhold til den større helhet man er en del av (det allmenne). Ut fra Arendts filosofi kan vi derfor si, at når vi i ’polyfonisk tålmodighet’ åpner for at alternative posisjoner får komme til orde, blir vi gjennom å tenke i andres sted, bedre i stand til å reflektere over og vurdere eget standpunkt.

11.3 Forbindelsen mellom tenkning og dømmekraft – evnen til å vurdere rett og galt fra et innsideperspektiv

For å trekke dømmekraften tilbake til individets indre dialog med seg selv, så henger tenkning og bedømmelse sammen, fordi vi alltid lever i en verden hvor vi inngår i samspill med andre mennesker: ”Solitude, or the thinking dialogue of the two-in-one, is an integral part of being and living together with others” (Arendt 2005 [1990], s 36). Samtidig er den selvstendige tenkningen, altså den indre dialogen hvor man tenker gjennom saken fra et splittet – personlig – ståsted, nødvendig for å innta et bevisst forhold til seg selv og sitt forhold til verden. Der hvor tenkning ikke finner sted, eller der hvor man ikke evner eller ønsker å sette seg i andres

sted, stenger man for samvittigheten og den pluralitet man er i kontakt med under samtalen med seg selv. Å være tankeløs, i betydning å være uten kontakt med en indre dialog, kan gjøre oss i stand til å gjøre ting som vi ikke ville vært i stand til å gjøre hvis vi inntok et personlig forhold – og flerstemt perspektiv – til oss selv og våre handlinger. Som Havnes' informanter, som brukte rus for å unngå skam og skyld, kan vi tilsløre samvittigheten og bevisstheten, for slik å gjennomføre handlinger uten å kjenne på den skammen og skylden som er knyttet til bedømmelsen av dem fra et personlig og tenkende ståsted.

Slik jeg ser det, handlet personene Havnes intervjuet i strid med sin egen sannhet, og anvendte rusmidler for å kunne gjøre det. De forsøkte å fjerne seg fra sin frihet og sitt ansvar, gjennom å unngå å bli konfrontert med det de ikke ville se. Slik sett søkte de tankeløshet for å unngå den dårlige samvittigheten og disharmonien som kommer til syne når sammenhengen mellom handling og moralske prinsipper (doxa) brister. Sett fra Arendts ståsted, prøver Havnes' informanter å gjemme seg i private rom, og slik unnslippe den offentlige arena hvor de blir synlige og hørbare for andre og seg selv. Når intersubjektiviteten forsvinner, blir vi ikke lenger korrigeret, men feller dommer uten å vurdere saken kritisk fra ulike hold. Med andre ord feller vi dommer uten dømmekraft. Gjennom rusen lukket Havnes' informanter seg for samvittigheten og logikken som uttrykker seg i den. Dette er mønstre som også er gjenkjennelig fra min praksis i fengslet, og som har kommet til uttrykk i flere av samtalene vi har vært innom. Jeg skal også gå nærmere inn på dette i neste del, som handler om hva som står på spill for kriminelle i deres eksistensielle dilemmaer.

Her er poenget mitt at filosofisk tenkning gjorde mine gjester oppmerksomme på at de flyktet fra en etisk og eksistensiell selvbevissthet for å kunne leve med god samvittighet. 'Kriminelle logikker' samsvarer ofte ikke med samvittighetens og bevissthetens logikk – altså fellessansen som uttrykker seg i tenkningen – som også synes å være grunnen til at mange kriminelle forsøker å tilsløre/bedøve sin dømmekraft. Noen forsøker å tåkelegge sin væremåte, som gjennom begreper som 'snill slemming' og 'fornuften må ta ferie', andre henviser til at de følger kriminelle 'regler' og 'prinsipper', som at en raner stjeler fordi han er en raner. Det som har blitt tydelig for meg, er at man ikke kan tenke filosofisk uten å også åpne seg for de selvstendige og splittede stemmene som kommer til orde i den indre dialogen.

Arendt fremhever at både tenkning og fravær av tenkning påvirker dømmekraften, som også samtalene i fengslet viser. Å lukke for tenkningen kan tilsløre en selv som en som feller

dommer og er ansvarlig, mens det å åpne opp for den utvidede tenkemåten synliggjør en selv som meningsdannende og selvstendig beslutningstaker. Når målet er å utvikle dømmekraft må man lytte til sine tanker, få øye på ulike perspektiver og aspekter, undersøke dem med ro og tålmodighet – for så å danne seg oppfatninger og felle dommer. Slik sett handler dømmekraft om å lære å bli personlig fra verdensborgerens ståsted. Som Arendt sier: "One judge always as a member of a community, guided by one's community sense, one's *sensus communis*. But in the last analysis, one is a member of a world community by the sheer fact of being human; this is one's "cosmopolitan existence"" (1992, s 75). Dømmekraft utgår ikke fra plikt, men er i følge Arendt knyttet til det politiske i vid forstand. Den utspiller seg i en verden vi deler med andre mennesker, og her handler det om å tenke selv, snarere enn å la seg styre av andre eller sine egne fordommer. Dømmekraften viser ikke bare tilbake til noe kjent og allment, og heller ikke til fornuftslover slik moralen gjør (hos Kant). Men det er et poeng for Arendt at vi må lære å vurdere uten at vi på forhånd kjenner målestokkene. Som Marhrdt sier: "Som grunnlag for vår meningsdannelse må den reflekterende dømmekraften oppøves, men det kreves også en øvelse i å utholde den menneskelige pluralitet" (2012, s 205).

I 'dømmekraftens dannelsesprosess' er filosofisk tenkning av avgjørende betydning – her er vi selvstendige og ikke under andres direktiver. Det er derfor et viktig poeng at filosofisk refleksjon drives av en nødvendig skepsis, for å bli i stand til å tenke selv utenfor rådende rammer og unngå å bli fanget av rutiner og vanetenkning. Som Achenbach sier: "Philosophy is the courage to think differently – which does not mean arbitrarily" (2002, s 10). Vi kan ikke stole på filosofien som en leverandør av korrekte svar, men må nærme oss filosofien som en øvelse (tenkning som aktivitet). Derfor er også tenkningen i følge Arendt først og fremst destruktiv (1971, s 434). Den er ikke oppbyggelig, men nedbrytende i den forstand at den utfordrer oss og vår gitte plass i verden. Tenkning handler om å la ting fremtre fra forskjellige perspektiver – en spørsmål-svar-prosess som handler om å stoppe opp og la seg bli usikker. Tenkning er, og må være, noe som skjer med oss, i den forstand at tenkningens pust ("the wind of thought" (Arendt 1978, s 178)) må røre ved oss, da det er *i selve tenkningen* vi erfarer dens iboende verdier. Det er *når* tenkningen river ned vante tankemønstre og fordommer, at viktige innsikter kommer til orde, og det er derfor *som tenkende* – når vi setter oss selv på spill – vi utvikler dømmekraft.

Den forvirrende effekten tenkningen skaper, fører til at man plutselig blir usikker på det man tidligere har tatt for gitt, som i noen tilfeller også kan ryste hele ens tilværelse. Men på en

annen side, kan tenkningen som en kilde til innsikter på etiske og eksistensielle områder, gjøre oss oppmerksomme på dårlig dømmekraft og disharmoni med vår egen doxa. Gjennom å tenke lærer vi å reflektere over og vurdere eget standpunkt, samtidig som vi også trenes i å sette oss inn i andres synsmåter. Og selv om tenkning på noen måter kan være risikabelt, med tanke på at vi risikerer forvirring og destabilisering, så er det i følge Arendt enda farligere å ikke tenke:¹¹

There are no dangerous thoughts; thinking itself is dangerous, but nihilism is not its product. (...) However, non-thinking, which seems so recommendable a state for political and moral affairs, also has its dangers. By shielding people against the dangers of examination, it teaches them to hold fast to whatever the prescribed rules of conduct may be at a given time in a given society. What people then get used to is not so much the content of the rules, a close examination of which would always lead them into perplexity, as the possession of rules under which to subsume particulars. In other words, they get used to never making up their minds (1971, s 435-436).

Mennesker som ikke tenker er i følge Arendt søvngjengere, og derfor ikke aktive deltakere i sitt eget liv; de utvikler ikke dømmekraft, siden dømmekraft handler om å opptre som en selvstendig og autonom person, og ikke som reaktive mennesker, slik Nietzsche beskriver de som ureflektert følger vedtatte sannheter og verdier (Nietzsche 1999a [1887]). Slik fremhever Arendt – gjennom å forbinde tenkningen og dømmekraften – de filosofiske elementene jeg ser som avgjørende for filosofiske samtaler; autonomi (tilstedeværende likeverd), åpenhet (dialogisk åpenhet) og perspektivmangfold (polyfonisk tålmodighet). Hun forbinder med andre ord tenkning og dømmekraft gjennom å fremheve at *etisk og eksistensiell bevissthet* kommer til orde gjennom de filosofiske elementene jeg ser som betegnende for den filosofiske holdningen: Når man tenker gjennom saken på egen hånd, fra en åpen innstilling og fra flere sider, blir man oppmerksom på sine meninger, vurderinger, og sannheter – og slik også på seg selv og seg selv som verdensborger. Selv om dette kan være ubehagelig – med tanke på disharmonier og konflikter som kommer til syne – er det langt verre å gjøre handlinger man ikke hadde gjort visst man hadde tenkt over det man gjorde.

¹¹ Arendt er i sin filosofi rundt tenkning og dømmekraft også opptatt av Adolf Eichmann, som var hovedansvarlig for logistikken under holocaust. Arendt mener han unngikk å oppleve personlig skyld for sine handlinger under andre verdenskrig ved å forholde seg upersonlig til dem. Eichmann hevdet selv å følge ordre, som han betraktet som sin ”moralske” plikt, snarere enn å tenke selv og gjøre seg opp sine egne meninger.

11.4 Etisk og eksistensiell bevissthet gjennom innsikt og utvidet dømmekraft

Tilbake til vårt innledende spørsmål: Hva gjør at åpne spørsmål, som 'hva er å være et menneske' – som tilsynelatende er universelle og allmenne i sin karakter – berører oss personlig i vår tenkning rundt dem? Kort sagt, er svaret at det å tenke gjennom spørsmålet selv, fører til at man kommer i et personlig forhold til det – noe som i seg selv setter oss i et etisk og eksistensielt forhold til våre dommer om oss selv og verden. Når vi fremtrer for oss selv i tenkningen, vurderer vi oss selv og våre handlinger gjennom behaget eller ubehaget som vekkes. Tenkningen bestemmer imidlertid ikke utfallet av våre dommer, men den gir oss et bredere og mer selvstendig grunnlag å dømme ut fra. Som Arendt sier, så forholder tenkningen seg til det som ikke er synlig "with representations of things that are absent", mens dømmekraften "always concerns particulars and things close at hand" (1978, s 193). Tenkning og dømmekraft forbindes ved at tenkningen gjør vurderingen personlig og personen ansvarlig – når vi nærmer oss det konkrete fra et fellesmenneskelig/allment ståsted. Det å sette seg inn i saken fra flere mulige ståsteder, i en prosess hvor man er tilstedeværende og stiller seg åpen for å bli forvirret og usikker, handler om å prøve å forstå en større helhet – fordi man erkjenner at det finnes flere sider av en sak.

På den ene siden har Arendts tanker om forholdet mellom tenkning og dømmekraft synliggjort for oss at ulike tiltak for å unngå den indre dialogen (som også handler om å stenge for dialogen med det fellesskapet vi er en del av), kan føre oss ut i en form for umoralsk tankeløshet hvor vi (med større eller mindre hell) unngår etiske og eksistensielle konflikter. Men dersom vi legger Arendts forståelse av forholdet mellom tenkning og dømmekraft til grunn, kan vi hevde at filosofisk tenkning har en iboende kraft i seg til å bringe den enkelte ut av tankeløshet og søvngjengeri, og slik vekke en etisk og eksistensiell bevissthet og samvittighet. I filosofisk tenkning fremtrer individet for seg selv slik det fremtrer for andre, noe som er virkningsfullt i seg selv; nettopp fordi inkonsistens og etisk dårlig samvittighet henger sammen i den tenkende samtalen. Det å bli uvenn med seg selv kan slik gi viktige innsikter som fører til bedre selvkjennskap.

Samtidig vil refleksjoner som belyser forskjellige perspektiver lære oss å føle og tenke i andres sted. Her kan Lahavs 'worldview-interpretation' komme til kort, siden denne først og fremst er opptatt av å hjelpe gjesten til å synliggjøre de strukturer og den logikk som dominerer den enkeltes verdensbilde (Lahav er opptatt av gjestens personlige historier fordi

disse ”speaks’ its own philosophical views” og uttrykker den enkeltes ”personal philosophy” (1995, s 4-5)), snarere enn av den utvidede tenkemåte; altså at gyldigheten av ens egne vurderinger beror på kontakten med andre. Dømmekraften, slik Arendt fremstiller den, er nært forbundet med å kunne forestille seg andre menneskers perspektiv og tenkning, ved at man upartisk tar andres perspektiv med i betraktningen i sine egne refleksjoner. Det å reflektere er å dømme, som Arendt sier: ”the operation of reflection – is the actual activity of judging something” (1992, s 68). Et viktig poeng for Arendt, er at det som gryn frem i en filosofisk erfaring, er et aspekt av verden som en helhet. Man ser utover sitt eget perspektiv, og ser også seg selv som en del av denne helheten som kommer til syne. Tenkningen gjør krav på en intersubjektivitet som knytter den enkelte personlig til saken, og man blir ansvarlig for det man får øye på. Her er altså forklaringen på hvorfor frihet og ansvar ofte er sentrale begreper i filosofisk tenkning: Ansvar er et aspekt ved den filosofiske erfaringen, og i seg selv en konsekvens av den frihet vi erfarer gjennom å forestille oss verden fra mulige perspektiver.

Som sagt kan det selvfølgelig være problematisk å påstå at filosofisk samtale leder til en økt etisk og eksistensiell bevissthet, da dette er en påstand jeg ikke kan fremlegge empirisk belegg for. Men det finnes filosofiske og teoretiske belegg, som jeg har forsøkt å redegjøre for her, og mye forskning på filosofisk samtale støtter også denne konklusjonen (Levi (2010, 2011 og 2012), Knox (2015a), Szifris (2016), Brune og Gronke (2010) og Helskog (2012)). På samme måte er det problematisk å si at filosofiske samtaler nødvendigvis vil lede til bedre dømmekraft, verdifulle innsikter, eller vekke deltakerne fra søvngjengeri, da dette selvfølgelig er avhengig av de individuelle prosessene slik de utspiller seg i hver enkelt samtale.

Det som imidlertid er mitt poeng, er at Arendt setter oss på sporet av hvordan mulige virkninger og (bi)effekter er knyttet til filosofisk tenkning som sådan, som ikke må forstås i terapeutiske termer, men som likevel kan bli et gode for både de innsatte og kriminalomsorgen. Disse virkningene er knyttet til åndelig virksomhet og dannelse i retning av selvstendig tenkning og autonomi. Etisk og eksistensiell bevissthet må derfor forstås som en mulig (bi)effekt og verdi av filosofisk tenkning, når denne har foregått på filosofiens premisser; som altså forutsetter holdningen jeg her har definert gjennom i begrepene ’tilstedeværende likeverd’, ’dialogisk åpenhet’ og ’polyfonisk tålmodighet’.

Del 2: Teori i filosofisk praksis

Hva står på spill i de kriminelles eksistensielle erfaringer?

Jeg skal nå fordype meg i samtalens innhold, nærmere bestemt de kriminelles eksistensielle erfaringer, som er et tema jeg ble opptatt av i mine samtaler i Bjørgvin fengsel, og som angår de innsatte og deres verden. Samtidig blir dette en mulighet til å ta leseren med inn i en filosofisk refleksjon rundt et tema, og slik også vise hvordan en filosofisk refleksjon kan utspille seg i tråd med mine begreper.

Som sagt i del 1, så fører selvrefleksjoner oss i kontakt med eksistensielle anliggender i den forstand at vi blir oppmerksomme på den frihet og det ansvar vi har som mennesker, noe som igjen ofte åpner for etiske selvdialoger. Det er imidlertid ikke gitt at filosofiske refleksjoner fører oss til tenkning rundt etiske spørsmål, samtalene kan også handle om å utforske andre tema som identitet, mening, samfunn – kort sagt, det som opptar den enkelte i sin tilværelse. Til tross for de mange veier filosofiske refleksjoner kan ta, har det vært fremtredende i mine erfaringer fra fengslet, at når vi tenker over hvem vi er og hvem vi ønsker å være, kommer vi i dialog med ulike sider ved vårt eget ståsted og våre egne meninger – og her fremtrer vi for oss selv på nye måter. Nettopp denne verdien ved samtalene, som jeg har redegjort for i del 1, har vekket min interesse for hva som står på spill for de innsatte i deres eksistensielle erfaringer, som jeg nå skal gå dypere inn i her.

Noe som har blitt tydelig for meg i fengslet, er at det man fra et utenfraperspektiv kan tolke som opplagte løsninger eller svar, indre sett kan foregå på helt andre premisser. Blant annet utfordret samtalene med Markus, som vi husker fra del 1, min forståelse av begrepet 'normalitet'. For Markus var min 'normal' en ukjent verden, mens jeg etter hvert forstod at jeg slett ikke kjente den verden som var grunnlaget for hans 'normal'. Ut fra innsiktene vi kom frem til i våre samtaler, synes begrepet 'normalitet' ikke bare å føre til at vi umiddelbart tar for gitt det vi anser som vanlig/hverdagslig/alminnelig, men begrepet får oss også i mange tilfeller til å overse at hva som betegnes som normalt, altså hva som er ens rutiner, vante mønstre og kjente rammer, er forskjellig fra person til person. Det var først rystende å lytte til Markus' erfaring av at han ikke klarte å tenke på seg selv som ikke-narkoman, først og fremst fordi Markus selv syntes at denne erkjennelsen var komplisert, men også fordi jeg selv måtte erkjenne at dette var et tema jeg ikke hadde tenkt på. Det at vi stoppet opp og stilte spørsmål ved hva det ville si å være narkoman, gjorde det mulig for meg å bedre forstå ham og hans

verden, samtidig som det syntes å gjøre det klarere for Markus hva det var han skulle endre seg vekk *fra*.

I ettertid har samtalene med Markus gjort meg oppmerksom på hvordan standardiserte fortolkninger av flertydige begreper fungerer. Det at to mennesker kan sitte i samme rom og snakke om samme begrep eller tema fra totalt ulike perspektiver, har vekket mange refleksjoner hos meg. Samtalene lærte meg også at det å endre seg fra noe til noe annet, altså det å slutte å ruse seg eller slutte å gjøre kriminelle handlinger, handler om langt mer enn ytre anliggender. Det var likevel ikke endringsprosessen i seg selv Markus først og fremst gjorde meg oppmerksom på, men derimot hans *eksistensielle erfaring* av sin endringsprosess. Disse samtalene lærte meg om aspekter ved innsattes verden som jeg hadde tatt for gitt og derfor ikke sett. Da Markus (plutselig) så seg selv i et utenfraperspektiv, altså da han fremtrådte for seg selv på en ny måte, var dette en erfaring som både var fortvilende, forvirrende, klargjørende og bevisstgjørende for ham. Slike erfaringer møter vi alle som mennesker, og muligheten av slike erfaringer kan hevdes å være det som kjennetegner vårt vesen. Samtidig er det nettopp slike erfaringer som kan føre oss i kontakt med vår frihet og vårt ansvar, fra et eksistensielt perspektiv, som her er mitt anliggende.

Møtet med Markus og de andre innsatte vekket en nysgjerrighet i meg på *hvilke* eksistensielle erfaringer og dilemmaer innsatte står overfor og *hva som står på spill* i disse. Jeg er ikke ute etter å påstå at innsatte har andre typer eksistensielle erfaringer enn andre mennesker, men de er ofte i en litt spesiell situasjon som gjør at de har lignende erfaringer, og jeg ble opptatt av å forstå mer av hva disse erfaringene handlet om for *dem*. Filosofiske samtaler bringer oss ofte nærmere oss selv, både på godt og vondt, fordi samtaleformen utfordrer våre vante tankemønstre og sannheter. Det å stille spørsmål ved de begrepene vi orienterer oss etter, stiller oss ofte i et mer bevisst forhold til dem, og derigjennom inntar vi et mer kritisk forhold til oss selv og verden. Denne prosessen, som er en verdi ved samtaleformen i seg selv, førte til at jeg ble kjent med mange av de sårbare sidene ved innsattes liv. Det sårbare angår her like mye det som er frastøtende og provoserende, som det som vekker omsorg og forståelse.

Problemstillinger de innsatte presenterte kunne handle om hva de måtte gjøre i den kriminelle verden for å bli godtatt, og hvilke 'rustninger' de måtte ikle seg selv for å mestre dette. Andre fortalte at ryktene i den kriminelle verden snudde seg mot dem i det 'vanlige samfunnet' og at de sto overfor valget om å være 'noen' eller 'ingen' hvis de skulle slutte å være kriminelle. Flere opplevde at kriminelle valg hadde blitt fatale valg, og at frie valg og alternative liv ikke

lenger var innen rekkevidde. Mange fortalte om tilhørighet med andre likesinnede, balansekunster overfor 'streite' og en stadig jakt etter å fremstå i godt lys i ulike sammenhenger. De som ruser seg for å klare å gjennomføre kriminelle handlinger blir ofte avhengig av rus for å holde vanskelige tanker på avstand, eller de begår grenseoverskridelser de ikke kan stå inne for. Noen klarer ikke å forlate det kriminelle livet selv om de vet at de burde, enten på grunn av spenningen og mulighetene som lokker, eller på grunn av statusfall og de problemene det fører med seg i det vanlige samfunnet.

'Frihet blir ufrihet' – et dilemma

For å forstå mer av hva som står på spill i de innsattes eksistensielle erfaringer, må jeg våge å gå inn i helheten i deres fortellinger, slik de innsatte selv fremstiller disse, og ta på alvor hvordan *de* erfarer seg selv og verden. Slik jeg ser det, kan dette best gjøres gjennom å gå inn i ulike dilemmaer. Dilemmaer peker i seg selv på at en sak har flere sider, og valg handler om å avveie mellom ulike verdier og perspektiver. Basert på tema vi har reflektert rundt i mange av samtalene i fengslet, har jeg valgt å gå inn i et dilemma jeg har kalt '*frihet blir ufrihet*', som i seg selv ofte reiser spørsmål rundt *hvem man er og hvem man ønsker å være*. Felles for eksistensielle erfaringer og problemstillinger mange forteller om, er at de kjenner på en ufrihet i de livene de lever. Mitt spørsmål er: Hva er denne ufriheten og hva handler den om?

'Kriminell' – et kategorivalg og en avklaring

Idet jeg gjorde et valg om å tilnærme meg innsatte og deres verden gjennom konkrete dilemmaer, måtte jeg også foreta et valg om hvilke typer innsatte (og tema) jeg skulle fordype meg i. Innsattpopulasjonen utgjør en stor gruppe ulike individer, og jeg må derfor presisere at når jeg i denne delen snakker om innsatte, så henviser jeg til dem som i samtalene har forholdt seg til – og selv identifisert seg med – kategorien 'kriminell', snakket om 'kriminelle spilleregler' eller forklart sine handlinger som 'på utsiden av det streite'. Når jeg senere snakker om 'den kriminelle holdningen til frihet' (og ansvar), er dette derfor en holdning som ikke kan knyttes til alle innsatte, siden mange innsatte vil ta avstand til den. Jeg skal derfor

heretter bruke kategorien 'kriminell' som en betegnelse på individer som identifiserer seg innenfor denne kategorien – selv om kategorien i seg selv også byr på utfordringer.

Når det gjelder hva ufriheten i dilemmaet 'frihet blir ufrihet' handler om, ble det også viktig for meg å forstå hva de kriminelle selv erfarer som frihet. Med andre ord er min interesse her å forstå deres oppfatning av både frihet og ufrihet, som, slik jeg ser det, er knyttet til den innstillingen som kjennetegner 'de kriminelles' væremåte. Det perspektivet vi inntar på oss selv og verden, påvirker hvordan vi fortolker våre valg. I det filosofiske prosjektet jeg gikk inn i, måtte jeg derfor fordype meg i den 'kriminelle verden' som sådan – væremåter, meninger, idealer og målestokker – for å kunne få grep om det jeg har valgt å kalle 'den kriminelle holdningen til frihet', som jeg mener henger sammen med den ufriheten de kriminelle snakker om. I den kriminelle verden, slik jeg har lært den å kjenne gjennom samtaler med innsatte, er regler, normer og moral snudd på hodet, og den kan tolkes som å utgjøre et alternativt 'mulighetsrom' kriminelle benytter seg av i jakten på mål som ikke kan nås innenfor samfunnets normer og regler. I denne sammenheng ble det også viktig for meg å lytte til hva de kriminelle selv vurderte som rosverdig og klanderverdig, da slike vurderinger er knyttet til våre idealer om rett og galt, målestokker som setter muligheter og grenser.

Jeg er oppmerksom på at det kan være problematisk å påstå, at de som identifiserte seg som 'kriminelle' eller forholdt seg til kategoriene 'kriminell' og 'streit', faktisk utviste en bestemt type holdning til frihet (og ansvar), og at denne holdningen er knyttet til den ufriheten de snakker om. Fra kriminologisk litteratur, fengselslitteratur og levekårsundersøkelser, er det tydelig at den kriminelle verden skiller seg fra det vanlige samfunnet, men det kommer også frem i den samme litteraturen at mennesker som utfører kriminelle handlinger ofte er dårligere stilt enn den gjennomsnittlige samfunnsborger. Det vil derfor råde uenighet rundt påstanden om at kriminelle handler ut fra en bestemt *holdning* til frihet og ansvar. Noen vil stille spørsmål ved den enkeltes frihet i seg selv, andre vil fortolke væremåter og handlinger fra psykologiske perspektiver, og noen vil peke på sammenhenger mellom samfunnet og den kriminaliteten som blir begått. Det er derfor viktig å understreke at min påstand om at kriminelle i sine fortellinger utviser *en annen holdning til frihet* enn hva den vanlige samfunnsborger inntar, og at de *avstår fra en bestemt type ansvar*, er påstander basert på mine fortolkninger av samtalene i fengslet, og knyttet til en innstilling som for meg synes å kjennetegne deres væremåte. Med det jeg her kaller 'den kriminelle holdningen til frihet' er jeg altså ikke ute etter å presentere en *årsaks*forklaring hvor holdning er sisteårsak (en forklaring på deres atferd), men jeg er opptatt av å få grep på hva som kjennetegner det

innsideperspektivet som erfarer den ufriheten som kommer til uttrykk i samtalene. Jeg påstår heller ikke at 'den kriminelle holdningen til frihet' er vesensforskjellig fra den ordinære (eller den 'streite', som de kriminelle selv sier), men man kan snakke om gradsforskjeller. Et interessant spørsmål i så måte, er om graden av 'den kriminelle holdningen til frihet' henger sammen med graden av den ufriheten mange erfarer?

Idet frihet ble et sentralt begrep, har diskrepansen mellom mine møter med de kriminelle – som menende, engasjerte og involverte aktører, og litteraturen som peker på generelle (ytre og indre) faktorer snarere enn individuelle avgjørelser, gjort meg opptatt av den kriminelle som overveiende og velgende individ. Hva handler det om å være et autonomt menneske, og hva vil det si å være en subjektiv aktør? Min fordypning i de kriminelles eksistensielle erfaringer har med andre ord ført meg inn i en refleksjon rundt generelle perspektiver på frihet og ansvar. Først og fremst fordi de kriminelle selv, slik jeg ser det, uttrykker en bestemt holdning til frihet i sine væremåter, valg og handlinger, og som later til å henge sammen med erfaringen om at frihet blir ufrihet, men også fordi 'utenfrablikk' på de kriminelle så å si hopper bukk over den enkelte som subjektiv aktør, i den forstand at årsaksforklaringer er opptatt av hva som kan føre til ulike handlinger og ikke selve valget som sådan, selve avgjørelsen i et innsideperspektiv. Når jeg her tar for meg tradisjonelle syn på kriminelle, er min hensikt ikke å kritisere ytre perspektiver. Det er diskusjonen som kommer til uttrykk mellom de ulike perspektivene som jeg her er opptatt av, og som har blitt viktige for meg i min tenkning rundt kriminelles eksistensielle erfaringer.

I mitt valg om å fordype meg i tema som omhandler kategoriene 'kriminell', og derigjennom også kategorien 'streit', kjenner jeg meg igjen i Shadd Marunas problem med å plassere mennesker i utvalgte kategorier for å forske på bestemte tema. Ett av de vanskeligste problemene Maruna støtte på da han skulle forske på kriminelle som hadde avstått fra kriminalitet, var å finne personer som passet til hans kategori 'desistance':

whereby most of the persons researchers call criminals or deviants are neither fully deviant nor fully straight, but rather "flirt now with one, now with other" and commit to neither (...) Finding a sample of desisting persons to study this process, therefore, was among the most difficult tasks I faced (Maruna 2013 [2001], s 44-45).

I likhet med det problemet Maruna peker på, kan jeg ikke si at de innsatte jeg omtaler som 'kriminelle' *ensidig* følger kriminelle spilleregler, eller at de *alltid* inntar den holdningen til

frihet (og ansvar) som jeg har kalt 'den kriminelle holdningen til frihet'. Likevel finner jeg det interessant å snakke om *kriminelles dilemmaer, hva som står på spill for kriminelle/hva som utspiller seg hos kriminelle og kriminelle holdninger til frihet og ansvar*, fordi disse problemstillingene må ses i forhold til det kriminelle livet disse menneskene lever og i stor grad identifiserer seg med. Det er de kriminelles fortellinger om det kriminelle livet som er bakgrunnen for mine refleksjoner her. I samtalene kontrasterer ofte kriminelle det egne og det 'streite' livet, både i forhold til spilleregler og verdier, men også i forhold til de problemene de erfarer i møte med det vanlige samfunnet når de ønsker seg ut av den kriminelle hverdagen. Disse samtalene har lært meg at det er noe som skiller mennesker som har levd kriminelle liv fra mennesker som har levd innenfor lovverket, både med henblikk på handlingene de har gjort, og i forholdet til samfunnet rundt.

Samtidig kan vi si at selve de eksistensielle dilemmaene innsatte/kriminelle står overfor, ikke skiller seg vesentlig fra allmennmenneskelige dilemmaer som også den vanlige samfunnsborger kan befinne seg i. Felles for alle mennesker er vår evne til å kjenne på fortvilelse, usikkerhet, ansvar, angst, glede, stolthet og kjærlighet. I våre valg kommer vi opp i konflikter som berører spørsmål rundt verdighet, status, respekt, troverdighet, forventning, langsiktige mål og kortsiktige behov og lyster, og vi vurderer oss selv i forhold til andres blikk. Vi har ulike strategier for å skyve vekk ansvar som blir for tyngende, og vi evner å fargelegge våre perspektiver slik at vi fremstiller oss selv som pliktoppfylgende og fornuftige, uavhengig av hvordan vi fremstår for andre. Ingen mennesker lever uten feilgrep, og den vanlige samfunnsborger skifter også mellom å være klanderverdig og rosverdig. Som mennesker sårer og svikter vi andre. Lovlige handlinger kan også føre til tillitsbrudd og statustap, på samme måte som kriminelle handlinger. Feiltrinn kan oppleves like sterkt for den lovlidige som for lovbrøyteren, og erfaringen av å være mislykket eller ikke bra nok er vond uavhengig av hvilken side av loven man befinner seg på.

Det er ikke forskjellene mellom 'kriminelle' og vanlige folk i seg selv som er viktig for meg i denne sammenheng, men jeg ser de kriminelles dikotomi mellom to verdener og kategoriene 'kriminell' og 'streit' som nyttige begreper til å skille ut de erfaringene vi skal prøve å forstå. Det å forfølge spørsmål gjennom kategorier de kriminelle selv referer til, har verken til hensikt å frata kriminelle det allmenne i deres erfaringer, eller å påstå at vanlige mennesker er bedre mennesker enn dem. De valgte kategoriene og begrepene er rett og slett mine

innfallsvinkler til å fordype meg i det allmenmenneskelige hos de kriminelle, for derigjennom å lære å forstå dem fra et mer helhetlig perspektiv.

Dilemmaet 'frihet blir ufrihet' – i dialog med utvalgte filosofer

For å forstå de valgene de kriminelle endte opp med å gjøre, må vi forstå hvordan de møter seg selv i ulike livsspørsmål. Når kriminelle har sterke ønsker om endring, og både viljen og mulighetene er der, hva er det da som gjør at de ikke tar de valgene som ville ført dem til de målene de drømmer om? Hva er det som utspiller seg hos kriminelle, som gjør at det som ytre sett synes opplagt, fra et indre perspektiv blir for vanskelig å gjennomføre? Hva er det som gjør at kriminelle benytter seg av ulike masker og metoder for å gjennomføre handlinger de beskriver som både brutale og rettferdige? Hvordan kan de gjennomføre handlinger med 'god' samvittighet, når handlingene også i følge dem selv ikke tåler offentlighetens lys? For å sette det på spissen, hvordan kan kriminelle erfare seg selv som moralske og respekterte personer, og kanskje til og med ved flere anledninger som helter, når livet de lever bryter med allmenne/samfunnsmessige kriterier for hva det vil si å være moralsk, respektabel eller heltedmodig, kriterier som de vel og merke selv godtar i andre sammenhenger?

For å kunne nærme meg et svar på disse spørsmålene, må jeg i tillegg til å forstå kriminelle ut fra deres verden, anerkjenne dem som likeverdige partnere i våre refleksjoner. For å få kjennskap til de kriminelle og deres verden, må vi våge å gå inn i de konkrete premissene de som velgende og handlende faktisk forholder seg til. Idet vi slik bringes nærmere hva som utspiller seg for de kriminelle selv, blir vi også kjent med deres overveielser og meninger. Det siste synliggjør dem som aktører fra et annet perspektiv enn det som ofte er vanlig i tradisjonell litteratur om kriminelle og kriminalitet. Aktørperspektivet er imidlertid et viktig fokus i filosofisk litteratur, og for å søke en nærmere forståelse av hva som står på spill for kriminelle i deres dilemmaer og eksistensielle erfaringer, har jeg valgt å nærme meg spørsmålene gjennom en dialog med utvalgte filosofer, hovedsakelig Søren Kierkegaard og Hans Skjervheim.

Det som er Kierkegaards og Skjervheims styrke er at de utfordrer oss til å reflektere rundt mennesker som moralske og rasjonelle aktører fra en side som vedrører den enkeltes autonomi og frihet på en annen måte enn det andre perspektiver, som for eksempel sosiologiske eller psykologiske, ofte gjør. Gjennom å reflektere rundt kriminelle og deres

dilemmaer i lys av Kierkegaard og Skjervheim blir de kriminelle synliggjort som subjekter og autonome aktører, samtidig som hva dette handler om blir problematisert. Både Kierkegaard og Skjervheim tar utgangspunkt i de konkrete situasjonene vi som mennesker må forholde oss til uten å la omstendighetene i seg selv få hovedfokus. Mange av de kriminelles handlingsvalg krever at de foretar bestemte 'grep' for å heve seg over gjeldende normer og regler, og de går inn i et balansespill hvor de skifter mellom subjekt- og objektperspektiver for å fremstå i godt lys både overfor seg selv og andre. Avveielsene de gjør rundt sine valg og de eksistensielle metodene og strategiene de benytter seg av for å ha det bra, kan lære oss om mer om hvorfor noen (tilsynelatende mot 'bedre vitende') forblir innenfor kriminelle miljøer eller hvorfor noen fortsetter å gjøre kriminelle handlinger, selv om de egentlig ønsker å leve vanlige liv. Hvis vi forstår mer av dette, kan vi kanskje bli bedre veiledere til kriminelle som opplever å stå overfor umulige valg.

Jeg vil her diskutere både tradisjonelle perspektiver på frihet og ansvar, og Skjervheims og Kierkegaards filosofi, men jeg vil starte med å gå inn i de kriminelles egne historier, da disse er selve utgangspunktet for mitt filosofiske prosjekt.

Oversikt over tema:

1. Den kriminelle verden – sett fra det kriminelle ståstedet
2. 'Den kriminelle holdningen til frihet' – et forsøk på å forstå kriminelle fra deres verden
3. Frihet og ufrihet – sett i lys av diskusjoner rundt frihet og ansvar
4. Kierkegaards tenkning rundt ulike holdninger til ansvar (og frihet) – innsideperspektivet sett fra et eksistensielt–filosofisk ståsted
5. Å stå på spill overfor seg selv – fortvilelsens mange veier

12. Den kriminelle verden – sett fra det kriminelle ståstedet

Som vi allerede har vært inne på, opplever mange kriminelle ufrihet på ulike hold, noe som også har vært drivkraften for mange til å oppsøke filosofiske samtaler. I de filosofiske samtalene har vi engasjert oss i tenkning rundt grenser de har overskredet, livsvalgskvaler de plutselig står i, og nye mål, behov og drømmer som har gitt dem lyst til å komme seg ut av kriminelle miljøer og endre livene de lever. Noen har erfart at tanker og følelser har blitt kastet over dem som eksistensielle rystelser og satt den vante tilværelsen i nytt lys, andre har opplevd at tilsynelatende enkle spørsmål har stilt dem overfor umulige valg. Idet de kriminelle skuer mot en ny fremtid, eller forestiller seg selv i en annerledes tilværelse, blir verdighet og identitet ofte et problem. Noen synes det er vanskelig å finne mening med ting, og tomhet og retningsløshet skygger for verdifulle ting å fylle hverdagene med. Skam og skyld stiller dem overfor konflikter og erkjennelser de ikke ønsker å forholde seg til, og attraktive valgmuligheter virker ofte fraværende.

Ufriheten mange peker på, synes imidlertid like mye å handle om spørsmål rundt mening, verdier, verdighet og respekt, som konkrete muligheter og alternativer i seg selv. Selv om de kriminelle hovedsakelig snakker om erfaringer av ufrihet, har det blitt viktig for meg å forstå hva de mener med frihet, nettopp for å forstå hva de mener med ufrihet. I seg selv er dikotomien mellom 'streite' og 'kriminelle', som mange kriminelle forholder seg til, et uttrykk for to ulike holdninger til seg selv og verden. Mange kriminelle er opptatt av at de oppfører seg forskjellig overfor vanlige mennesker og andre kriminelle, samt at kriminelle har andre spilleregler enn vanlige mennesker. Dikotomien synliggjør slik at de forholder seg til en egen måte å være i verden på, samt at de er bevisst de reglene, normene og væremåtene samfunnet stiller opp som sine idealer. For å forstå hva de kriminelle mener med frihet, er dikotomien og de holdningene som kommer til uttrykk i denne vesentlig, da det er i forhold til 'streite' og 'kriminelle' tenkemåter de kriminelle erfarer både frihet og ufrihet.

Mitt prosjekt her er verken å fremstille den kriminelle verden som positiv eller negativ, eller å si noe om hva som er rett og galt, men å synliggjøre flere sider ved den kriminelle verden, på godt og vondt, slik de kriminelle selv fremstiller disse og slik de har kommet frem i samtalene. For å nærme meg den kriminelle verden fra ulike sider som kan belyse dilemmaet 'frihet blir ufrihet', skal jeg ta dere med inn i den kriminelle verden gjennom følgende overskrifter:

Tiltrekkende faktorer – spenning og uforutsigbarhet,
En episodisk og fragmentert verden – strukturer og grep for ønskede spillerom,
Regler, normer og prinsipper – rett og galt sett fra kriminelle målestokker,
Maskespill og rolleforventninger – å være på kant med seg selv
Den kriminelle verdens baksider – sett innenfra

12.1 Tiltrekkende faktorer - spenning og uforutsigbarhet

La oss starte med en innsatt vi kaller Konrad, som bygget sin identitet og 'merkevare' på å slåss. I en samtale hvor jeg spurte om hva som hadde vekket hans interesse for å slåss, svarte han at slåssingen handlet om å 'ha det gøy', 'få ut aggresjon' og 'adrenalin-kick'. Slåssing handlet videre om spenningen rundt uvissheten i hva han bega seg ut på, samt et vinnerinstinkt som gikk på at han skulle vinne uansett hva som måtte til. En spesiell hendelse ble trukket frem som det som hadde gitt ham 'smaken på å slåss', som han selv sa, og dette var en slåsskamp hvor han hadde sparket en mann i ansiktet slik at blodet sprutet. Brutaliteten i seg selv ble fremhevet som attraktiv, men spenningen og heltestatusen var de mest sentrale faktorene. Eskil beskrev en lignende type spenning, da han fortalte om hva han fant attraktivt ved den kriminelle verden. For ham lå spenningen i muligheten til å kunne møte på rusede personer han ikke visste hvordan ville oppføre seg, samt at han plutselig kunne få en pistol rettet mot seg. Han fryktet at han måtte 'streite seg opp til et liv han syns var kjedelig', hvis han skulle slutte å være kriminell.

Dags kriminalitet var også drevet av et ønske om beundring og spenning, samt behov for å kunne bevege seg utenfor 'det fornuftige livet'. Gjennom å svindle til seg penger, kunne han stadig imponere med nye biler, ferieturer og fester, noe som gjorde ham til det midtpunktet han ønsket å være. Jakten på spenning og beundring handler på den ene siden om ulike goder og nytelser, men denne jakten er i seg selv også et begjærsubjekt for mange, slik det å unngå å bli tatt av politiet i seg selv er en del av en attraktiv actionfylt verden. Selve 'spillet' mellom 'politi og røver', fremstilles av flere som en lek de trekkes mot, en lek som har sin tiltrekningskraft gjennom at den er ulovlig. 'Politi og røver' handler om å unngå å bli tatt, og den som spiller kortene sine best vinner. Emil sa at fengsel var en konsekvens kriminelle måtte tåle når politiet vant, men målt opp mot spenningen kriminaliteten ga, syntes han det var helt greit å sitte i fengsel.

Videre handler mye av spillet i den kriminelle verden om hierarkier mellom kriminelle selv, snarere enn om spillet med politiet. Sverre sa at mange kriminelle ikke bare blir avhengige av rus, men av hele livsstilen; miljøet og det hierarki den kriminelle verden byr på.

Diskontinuiteten den kriminelle verden preges av, gir kriminelle en mulighet til å leve fra dag til dag, heller enn å stå opp til den 'streite' hverdagen og rutinene, noe som gir en frihet fra samfunnets ordinære rutiner, pålegg og ansvar. Adrenalin, rusen, følelsen av å være tøff og de raske pengene, bryter med den vanlige verden, og dette er spennende og tiltrekkende i seg selv. I kriminelle verdener lever man annerledes enn vanlige folk. Kjentegnet på den kriminelle verden, i følge Sverre, er at man én dag er på topp, en annen på bunn, en tredje på stedet hvil. Hverdagen forandrer seg hele tiden, noe som står i motsetning til den vanlige rutinepregede verden. Det er derimot vanskelig å holde seg på topp, og det er få som klarer det over tid. Den enkeltes jakt på respekt og godt rykte er en 'alles krig mot alle', og i følge Sverre, knekker alle på grunn av 'krigen' – og alle 'kriger' hele tiden. Mye av den kriminelle hverdagen handlet derfor om å prøve å komme seg på topp, men nettopp denne krigingen og denne jakten var spennende og tiltrekkende i seg selv.

Selv om den kriminelle verden byr på mange muligheter, har mange kriminelle også snakket om kjedsomhet og mangel på ting å gjøre. Disse faktorene oppleves som negative i seg selv, men til forskjell fra det vanlige samfunnet, er det i den kriminelle verden akseptert å ruse seg for å gjøre hverdagen mer attraktiv. Noen kriminelle forteller at de bruker rusmidler for å holde ut hverdagen, dette gjaldt også Rolf, som brukte hasj for å bli likegyldig til seg selv og sin 'mislykkede' verden. På lignende vis kan rus brukes for å gi slipp på hemninger hvor disse er uønsket, for å bli følelseslammet og kald der det kreves, eller til å gå inn i abstrakte verdener der virkelighetens realiteter holdes utenfor. Rus kan slik betraktes som en av flere 'maskekunster' man kan benytte seg av for å bli en annen enn den man er. Dette fremhevet en vi kaller Jonas i sine fortellinger om at kokainrusen gjorde ham arrogant og stolt, Aslak pekte på at amfetamin gjorde ham mer kreativ og god til å svindle, mens en vi kaller Gustav fremstilte rusen som 'positive briller' han tok på seg for å bli i stand til å gjøre hverdagslige ting med større selvsikkerhet. Problemet med folk som ruser seg mye, i følge en innsatt vi kaller Halvard, er at rusmisbrukere mangler struktur, er ustabile og dras mot rusen. Rusmisbrukere er derfor ikke til å stole på. Uavhengig av positive virkninger og negative sider, så er rusopplevelsene i seg selv også et mål for de fleste som bruker rus. Rusen er ikke alltid et middel til noe annet. Mange forteller at de eksperimenterer med ulike rusmidler for å oppnå nye ruserfaringer, noe som var lystbetont og spennende i seg selv.

12.2 En episodisk og fragmentert verden – strukturer og grep for ønskede spillerom

Noe som er interessant når man lytter til de kriminelles fortellinger om sine liv, er de ulike strukturene de opererer innenfor og grepene de tar for å oppnå det spillerommet de ønsker. Disse er ofte både veloverveide og gjennomtenkte, og gjøres med list og lyst eller gjennom manipulasjon og grådighet, alt etter øyet som ser. På den ene siden handler væremåter, grep og strukturer om å gjøre kriminelle handlinger på en slik måte at de ikke blir oppdaget av politiet, for å unngå fengsel og andre ulemper. På den andre siden er mange opptatt av å skjule for venner, familie og arbeidsplass at de er kriminelle. De bedriver slik balansekunst for å fremtre i godt lys i både den 'kriminelle' og den 'streite' verden, og forholder seg til ulike spilleregler i henhold til hvilken kontekst de befinner seg i, noe som i seg selv tydeliggjør en bevissthet om hva som er rett og galt i de ulike verdenene. Fra et tredje perspektiv, handler flere av grepene om å fjerne seg fra seg selv under selve handlingene, enten gjennom rus eller prinsipper de lener seg på.

Konrads regler og prinsipper rundt sine slåsskamper, er talende i denne sammenheng: I en samtale fortalte han meg at han ikke utførte voldshandlinger foran 'streite'. Han opererte innenfor det vi kan kalle en episodisk og fragmentert struktur – hvor verden ble delt opp i slåss og ikke-slåss arenaer, fordi det var viktig for ham å handle slik at han ikke ble sett av politi og 'streite'. Dette fordi de hadde et annet syn på saken, i følge Konrad. Kriminelle handlinger foregikk derfor kun foran tilskuere som var 'likesinnede' og som holdt slike hendelser 'mellom oss'. Konrad utdypet begrepet 'likesinnede' ved å si at kriminelles holdninger var annerledes, blant annet gjennom at kriminelle 'ga litt mer faen' enn vanlige folk, og de brydde seg ikke om å bli tatt for småting. I forhold til det å ikke slåss foran 'streite', handlet det om å unngå etterspill (uønskede konsekvenser som det å bli tatt av politiet), samt det å unngå å avsløre seg som kriminell i det hele tatt.

I en samtale fortalte Konrad om en slåsskamp hvor han stod og mottok slag etter slag fra en mann han var i konflikt med, uten å slå tilbake. Konrads passivitet og manglende gjengjeldelse handlet imidlertid verken om godhet eller manglende vilje til å slåss, men om stedet konfrontasjonen utspilte seg på. Her kommer den 'kriminelle strukturen' til syne, altså rammebetingelsene for hvordan man skal utføre kriminelle handlinger uten å bli oppdaget av uvedkommende. Hvis denne mannen hadde oppsøkt Konrad på et avsidesliggende sted uten andre folk i nærheten, hadde Konrad 'knust ham hvis han fikk muligheten', som han selv sa.

Men i dette tilfellet tok Konrad imot så mange slag at han ble helt blå i ansiktet, fordi han kunne bli sett av andre hvis han slo tilbake. Det var viktig for Konrad å slåss på steder hvor han unngikk konsekvenser (å bli sett av politiet eller 'streite'), og på grunn av frykten for de samme konsekvensene, kunne han ikke bry seg om de personene han hadde banket i etterkant av slåsskampene. Hvis han hadde spurt seg rundt hvordan det gikk med personer han hadde banket, kunne politiet fått kjennskap til at det var han som hadde banket dem. Dette var det i hans interesse å unngå. Kriminelle handlinger forutsetter med andre ord ofte at man forholder seg til enkelthendelser som frittstående episoder og verden som delt opp i ulike arenaer (som slåss og ikke-slåss arenaer) – for å unngå å bli oppdaget av de som har et annet syn på saken, og det er det jeg her kaller en episodisk og fragmentert verden.

I tillegg til spillereglene som er nevnt ovenfor, fortalte Konrad også om hvordan man slåss i fengsel. Konrad fortalte om en slåsskamp som hadde funnet sted i et fengsel flere år tilbake i tid, hvor han hadde banket en annen innsatt for å markere seg selv. Konrads selvmarkering er i seg selv ikke det interessante for oss i denne sammenheng, men reglene rundt slåssing mellom innsatte. Konrad fortalte at innsatte måtte slåss slik at skadene ikke ble synlige for betjentene, fordi slåsskampene i fengslet var noe som foregikk mellom 'oss', altså innsatte. Hvis man slår steder som er dekket av klær, slik at betjenter og andre 'streite' ikke oppdager blåmerkene, vil slåsskamper mellom innsatte forbli mellom innsatte. Kort sagt: Man slåss på bestemte måter for å holde slåssingen hemmelig for uvedkommende.

Dag forholdt seg også til episodiske og fragmenterte strukturer på lignende vis som Konrad. Da han svindlet banker, var handlingene på den ene siden basert på løgn og hemmelighold, på en annen side spilte han på sin kjennskap til diskontinuiteten som preget lånesystemene. Gjennom å unnlate å fortelle bankene om sin faktiske økonomiske situasjon, fikk Dag lånt de pengene han trengte. Unnlattelene, eller løgnene og hemmeligholdelsen, ble utført med en viss trygghet, fordi han visste at bankene ikke hadde tilgang til informasjon mellom hverandre. Systemene i seg selv var ikke basert på kontinuitet og gjennomsiktighet, og siden Dags økonomiske historie ikke var kjent for andre enn ham selv, kunne han velge vekk fornuft og konsekvenser til fordel for tilfeldighetens sjansespill. I følge Dag selv, var han i stand til å gjøre dette fordi han 'ikke tok konsekvenser på alvor', og fordi begjæret etter beundring og nytelse var så stort.

I tillegg til at mange forteller om bestemte strukturer de opererer innenfor, og bevisste væremåter de legger seg til for å oppnå kriminelle spillerom, forteller flere også om ulike grep

de foretar seg for å unngå å bli negativt berørt av handlingene de utfører. Det å ruse seg er et slikt grep, med tanke på at det gjør en i stand til å gjøre ting man ikke ville vært i stand til å gjøre uten å være ruset. Mange sier at rus handler om å 'ta skylapper på', noe som i seg selv er målet med rus i noen situasjoner. Mange av Rasmus' handlinger krevde at 'fornuften tok ferie', fordi de var så brutale at han ikke kunne gjøre dem som en 'normal' person. Rasmus var imidlertid klar over at det at han kunne gjennomføre slike handlinger under ruspåvirkning, feilaktig kunne fremstille ham som psykopat. Dette var et perspektiv Rasmus selv tok frem og reflekterte rundt, og poenget hans var at både metodene han benyttet seg av og handlingene han utførte, var akseptert i kriminelle miljøer. Mange andre kriminelle har snakket om det samme, blant andre Sverre som sa at det var vanlig å ruse seg for å få 'jobber' gjort. Sverre kunne også fortelle om hvilke rusmidler som bidro til hva, og rusmidler som var veldig populære blant pengeinnkrevdere, var de som virket slik at man mistet hemninger. Det å miste hemninger gjorde det lettere å ranke folk. For Gard var rus elementært i livet som raner, både for å unngå dårlig samvittighet overfor de han ranet, men også for å bli modig nok til å gjennomføre ranene.

På sett og vis er kriminelle væremåter preget av monologer (ensidige perspektiver) og manipuleringer som har til hensikt å forstyrre sammenhenger og forbindelser (til seg selv som aktør, til andre mennesker og til samfunnet for øvrig), for at kriminelle skal kunne unngå å måtte forholde seg til uønskede perspektiver og synspunkter på sine kriminelle handlinger, samt for å kunne gjennomføre dem i det hele tatt. Imidlertid synes mange kriminelle også å forholde seg til uforpliktende væremåter og forventninger i sin holdning til verden generelt. I samtalene med Emil, la han for eksempel frem en forventning om hjelp til å skaffe seg en jobb han ønsket seg der og da, fordi han akkurat på det tidspunktet var motivert til å begynne å jobbe et sted han fant interessant. Fra mitt perspektiv ønsket Emil en jobb som det ikke var realistisk for ham å få, både med tanke på manglende utdanning og arbeidserfaring, men også fordi arbeidsstedet ikke trengte flere ansatte. Det var ingen utlyst stilling, og ingen meldinger om at arbeidsstedet ønsket flere arbeidstakere. Da avvisningen fra arbeidsstedet kom, ble det for Emil en bekreftelse på hans 'typiske uflaks', som han hevdet preget livet hans. For å få meg til å forstå hvor inngripende den typiske uflaksen var i hans liv, fortalte Emil meg om en nylig fartsbot han hadde fått. Langs veistrekningen Emil hadde kjørt, var det plassert en fotoboks, og denne fotoboksen hadde ført til at han hadde fått en fartsbot. For meg fremstod boten som forårsaket av høy fart, da en fotoboks i seg selv ikke er ensbetydende med bot

dersom man følger fartsgrensen, men fra Emils perspektiv var det fotoboksen og fartsgrensen som var problemet.

12.3 Regler, normer og prinsipper – rett og galt sett fra kriminelle målestokker

I samtalene i fengslet er de kriminelles fremstilling av valg, væremåter og handlinger ofte basert på både 'ytre perspektiver', og preget av at hendelsene det fortelles om fortolkes ensidig innenfor egne forventninger og målestokker. Med 'ytre perspektiver' mener jeg at de forholder seg til regler og prinsipper når de skal rettferdiggjøre seg selv, sin verden og sine valg, og mange bruker nærmest et teknisk språk når de snakker om de menneskene som er berørt av deres handlinger. Dette i kontrast til det Arendt fremhever som avgjørende i dømmekraften, nemlig det å tenke over det man sier og gjør, og forestille seg flere perspektiver og ståsted – hvor det her handler om å sette seg inn i andres situasjon, og gjøre seg opp sine meninger og dommer ut fra sin egen – selvstendige – tenkning rundt saken. De kriminelle 'følger' prinsipper og 'opptrer' i tråd med kriminelle spilleregler og målestokker, snarere enn å tenke over sine valg og vurderinger. Når det gjelder kriminelle handlinger og væremåter, har det blitt tydelig gjennom samtalene i fengslet at disse ofte blir bedømt fra helt andre perspektiver i kriminelle miljøer, enn i det vanlige samfunnet.

Rasmus fortalte at det hadde blitt sagt om ham, at 'han drev med en form for rettshåndhevelse som det ikke var plass til i samfunnet'. Denne kommentaren trakk han selv frem for å understreke hvilket rykte han hadde og hva han var blitt i stand til å gjøre. Han sa at han var så herdet at han kunne gjøre handlinger andre ikke ville kunne utført, og bare navnet hans gjorde at folk gjorde opp for seg. Hans hverdag handlet om å skaffe seg posisjoner gjennom makt og frykt, og dette hadde han blitt god til. I en samtale omtalte han sin egen rettferdighetssans som 'den syke rettferdighetssansen', noe som både handlet om at han var hevngjerrig med renter, men også at han var opptatt av å være rettferdig og redelig. Når Rasmus utførte handlingene, anså han ikke dem han utførte kriminelle handlinger mot som likestilte med ham selv. Under refleksjoner rundt dette, kom vi frem til at kriminelle normer på sett og vis kunne sammenlignes med en militær innstilling. Militært sett, er det den erobrende makt som styrer spillet, og man gjør seg selv sterk ved å gjøre andre svake, noe som på sett og vis også er kjernen i det kriminelle spillet. Rasmus' grep, å sende 'fornuften på ferie', kan videre sammenlignes med det å uniformere seg for å gå inn i roller for å ikke møte

andre som personer/subjekter. På en annen side var Rasmus også opptatt av å være moralsk og prinsippfast, og hans rettferdige og redelige innstilling gjorde ham til en – i egne øyne – moralsk og karaktersterk person.

Hva som er klanderverdig og rosverdig i den kriminelle verden har på sett og vis likhetstrekk med målestokkene i det vanlige samfunnet, samtidig som mange kriminelle vurderinger skiller seg sterkt fra vanlige oppfatninger. Men selv om man i flere tilfeller kan få et godt rykte i kriminelle miljøer for handlinger og identiteter som gir lav status i det vanlige samfunnet, får man ikke nødvendigvis et godt rykte på grunn av de kriminelle handlingene i seg selv. Dette er et tema flere har snakket om, som berører både ulike målestokker for rett og galt, og mange kriminelles fokus på det å være rettferdig og fair. En torpedo som er brutal får ikke et godt rykte *fordi* han er brutal, men fordi han får ting gjort. Mange torpedoer må være brutale for å klare å gjøre de tingene de skal gjøre, men det å være brutal i seg selv er ikke likt av alle. Det at man får jobben gjort høster derimot respekt fra de fleste, og man får derfor ikke nødvendigvis et dårlig rykte av å være brutal. Det avgjørende for hvordan man blir vurdert av andre, er i hvilken grad man gir folk en sjanse til å gjøre opp for seg, før de brutale handlingene gjennomføres. Utover oppgjør er det viktig å vise respekt for spillereglene, og i disse ligger normen om at folk som har trådt over regler må tåle de konsekvensene dette fører til.

Eskil mente at det var lov å bruke fornedring som taktikk når man krevde inn penger i kriminelle miljøer, selv om slike taktikker ikke var akseptert i det vanlige samfunnet. Hvilket bilde andre hadde av ham, altså om de anså han som snill eller brutal, kom an på hvilket spill de var en del av. Vold var en del av den kriminelle verden, men rettferdighet var også et viktig aspekt. De kriminelle spillereglene pekte derfor også på grenser de kriminelle måtte forholde seg til, både i form av prinsipper og uskrevne regler. Hvis Eskil skulle slutte å være kriminell, så måtte han også slutte å selge stoff. For det første fordi folk som ikke selv ruser seg, men selger stoff, i følge Eskil er kyniske mennesker som påfører andre store lidelser. Hvis man bruker stoff selv, anses narkotikasalg derimot som egenfinansiering, noe som setter selgerne i et helt annet lys. For det andre, så kan man ikke leve både kriminelt og 'streit', fordi de to livsstilene er vanskelige å kombinere. Man kan ikke operere etter 'streite' regler og normer i kriminelle miljøer, og derfor kan man heller ikke leve 'streit' og samtidig beskjeftige seg med oppgaver i kriminelle kontekster.

En regel som av de fleste kriminelle blir fremhevet som den viktigste leveregelen i den kriminelle verden, er prinsippet om å ikke tyste. Regelen om å ikke tyste handler om tillit og moralsk karakter, og det å vise seg prinsippfast ga respekt og godt rykte. Flere jeg har snakket med har hevdet at alle kriminelle sier at de følger denne typen kriminelle prinsipper, men at fåtallet faktisk følger dem. Mange snakker til egen fordel (gir opplysninger til politiet og fengselsbetjenter), men ingen vil fremstå som tyster. De jeg har snakket med har derimot fortalt at prinsippene er viktige for dem, og at kameratskap med andre ofte er tuftet på å beskytte hverandre. Konrad sa at gjengen han var en del av, aldri snakket om andre, selv om de visste det kunne være relevant for ens egen sak (anmeldelse/rettsak). Rasmus fortalte at han flere ganger hadde tatt på seg skylden for andre, noe som i hans verden var en selvfølgelighet. Spesielt når det handlet om å beskytte personer høyere opp i systemet. Sverre gikk stadig på akkord med seg selv for å oppnå den tilliten Rasmus og Konrad snakket om, og andre har mistet status fordi de ikke hadde levd i tråd med kravene. Tilliten som etableres mellom kriminelle, og kameratskapet denne igjen etablerer, har i seg selv blitt tatt opp som et problem når kriminelle har lyst å ta avstand til kriminelle miljøer for å søke nye livsbaner, noe som peker på hvor viktig denne tilliten er for mange. Prinsippet om å ikke tyste formidler både et press og en tilhørighet.

Et annet viktig prinsipp de kriminelle har fortalt om, handler om leveregelen om å ikke la seg trække på, et prinsipp som i seg selv ligger bak mange av de kriminelle handlingene det fortelles om. Hvis noen har gjort noe mot andre som har satt dem i dårlig lys; lurt dem, bedratt dem eller på andre måter vist manglende respekt, fortjener de det som blir gjort mot dem tilbake. De som deltar i det kriminelle spillet, anmelder derfor ikke nødvendigvis kriminelle handlinger de selv er utsatt for, enten på grunn av frykt for hevn, redsel for å miste anseelse eller fordi de selv forstår og til en viss grad aksepterer hvorfor de har blitt utsatt for det de har blitt utsatt for. Det er ikke politiets jobb å ordne opp mellom kriminelle, dette er noe de tar i egne hender. Videre har mange fremhevet som et viktig prinsipp at man ikke skal banke jenter eller rane privatpersoner, selv om dette åpenbart er prinsipper som ikke holdes. Mange har også snakket om at det kriminelle miljøet har egne hierarkier, hvor pedofile er på bunn og ranere på topp.

Hva som anses som rett og galt, handler i mange tilfeller om hvorvidt handlingene er begrenset til vedkommende som er involvert, eller om handlingene går ut over uskyldige parter. Etter en slåsskamp trodde Konrad at han hadde drept personen han hadde banket, noe som skapte angst og var svært ubehagelig for ham. Han satt i varetekt på grunn av

slåsskampen og var derfor uten tilgang til informasjon, og han kunne heller ikke spørre politiet om hvordan det gikk med mannen uten å avsløre seg selv. Denne opplevelsen, og angsten den hadde frembragt, hadde vært vanskelig for Konrad å forholde seg til. Fra hans perspektiv var det et langt steg fra voldsmann til drapsmann. Det gikk heldigvis bra, mannen overlevde, men for meg var det vanskelig å forstå at det å være voldsmann var ukomplisert, og at det først var muligheten av å ha blitt drapsmann som fremkalte angst hos Konrad. Jeg spurte derfor Konrad hva steget fra voldsmann til drapsmann handlet om for ham, hvorpå han svarte at det å sitte for drap gjorde gjerningsmannen skyldig i en handling som gikk ut over flere: Familie, barn og venner kunne bli berørt, noe som ikke var tilfellet når han bare banket noen. En slåsskamp var ferdig der og da, noe som for Konrad var et prinsipp i seg selv.

En hendelse noen år tilbake, hadde derfor forvirret Konrad, da det hadde kommet ham for øre at en mann hadde blitt så redd ham etter en slåsskamp at han ikke turte å dra i nærheten av Konrads hjemsted. En slik redsel var fra Konrads perspektiv ubegrunnet, og han vurderte å sende mannen en melding om at han ikke måtte være redd for ham. Konrad sa at han syntes det var 'rart' at slåsskampen hadde påvirket denne mannen på en slik måte, selv om han på en annen side var opptatt av at ryktet skulle sende visse signaler til omverden. Ryktet han var stolt av handlet om å være fryktet, og at han var i stand til å gjøre hva som helst for å vinne en slåsskamp. Vanligvis hørte ikke Konrad mer om de han hadde banket opp, da det var en av hans 'spilleregler' å ikke bry seg. Det var tydelig at det var annerledes for ham å høre om de andres opplevelser av slåsskampene, fra deres perspektiv, og ikke fra det perspektivet han selv inntok på både slåsskampene og dem han utøvde vold mot.

12.4 Maskespill og rolleforventninger – å være på kant med seg selv

Til tross for at de forholder seg til regler, prinsipper og egne målestokker, må mange kriminelle også ta på seg ulike masker for å være den de ønsker å være i den kriminelle verden. Ulike måter å skyve fra seg ansvar på bidrar til at de kan forsvare de handlingene de har utført, uten å selv (personlig) å komme i dårlig lys. Gjennom å enten fjerne seg fra seg selv i selve handlingsøyeblikket, eller ved å holde handlingene hemmelig for utenforstående, forsøker de å unngå dømmende blikk og konflikter. Det handler her ikke så mye om å ta avstand til handlingene de har gjort, som det å ta avstand til seg selv som handlende.

Sverre sa at han ofte følte seg 'litt schizofren', en uttalelse som kan sammenlignes med Rasmus' fortelling om at han – sett utenfra – feilaktig kunne bli fortolket som en psykopat. Sverre omtalte seg selv som 'en snill slemming', en blanding av Dr. Jekyll og Mr. Hyde, med en ond side om natten og en god om dagen. På et personlig plan mente Sverre at han egentlig var snill, og på en måte for snill, med tanke på det miljøet han var en del av. Han måtte derfor herme etter rusmiljøet for å oppføre seg 'riktig', og ikledde seg en rustning i den kriminelle verden for å se farlig ut. Som vi har sett i mange av fortellingene ovenfor, kan man si at man i kriminelle miljøer må spille roller for å kunne fremtre i tråd med kriminelle idealer. Et vellykket rollespill, i følge Sverre, var blant annet det å kunne sitte skjelvende og se på en torpedo som kom inn i leiligheten for å kreve penger, men likevel fremstå som rolig og uanfektet. Sverre hadde flere ganger imponert andre med å fremstå som kald og fattet i stressede situasjoner, men fortalte meg at slike situasjoner egentlig gjorde ham veldig redd og usikker. Det å herme etter andre, handlet ikke om å klare å bli det man hermet etter, men om kunsten å overbevise andre om at man var den man utga seg for å være.

I følge Sverre var det de kriminelle hierarkispillene i seg selv som ofte var 'det skitne' i den kriminelle verden, fordi det var lettere å komme seg opp og frem jo mindre samvittighet man hadde. Sverre likte ikke det han kalte 'det skitne', men han måtte være en del av det for å kunne oppnå de målene han strebet etter. I en samtale snakket han om hvor vanskelig det hadde vært å krysse ulike grenser for å bli akseptert av andre kriminelle. Han hadde hele tiden vært preget av indre konflikter, og forholdt seg ofte til både skam og skyld i jakten på det gode ryktet. Men hvis han ikke hadde brydd seg om status og rykte, hadde han ikke kommet langt, og han ville aldri fått de medhjelperne som var nødvendige for at andre kriminelle skulle godta ham.

I en samtale spurte jeg Sverre om hvordan han oppnådde å ha det bra med seg selv i forhold til handlinger han kalte 'skitne', og som han hevdet å ikke stå inne for på et personlig plan. Han fortalte da om en gang han måtte kutte av en manns finger, en handling han selv ikke ønsket å gjøre, og hvor han hadde stilt så mange spørsmål underveis at han nesten hadde fått bank selv. Grunnen til at Sverre måtte kutte av fingeren var at andre i miljøet skulle finne ut om han var pålitelig og hadde 'guts' nok til å være en av dem. Før Sverre gikk med på å kutte av fingeren, hadde han spurt hva mannen hadde gjort, om han selv fikk problemer hvis han kuttet av fingeren, og om han ville skyldte denne mannen noe etter denne handlingen. Sverre fortalte at han overfor seg selv prøvde å finne en grunn for å gjennomføre handlingen han var blitt bedt om, fordi dette var den første 'skitne' settingen han var involvert i. Han var derfor

ikke på det tidspunktet 'herdet' nok til å gjøre slike handlinger. Da han ikke kom seg unna, prøvde han å finne en unnskyldning overfor seg selv til å gjøre det, men fant ingen, og derfor hadde denne hendelsen hjemsøkt ham i flere mareritt. Jeg spurte Sverre om han hadde funnet grunner til å gjennomføre 'skitne' handlinger senere, noe han svarte ja til. Han fortalte at grunnene handlet om at folk hadde gått imot ham, at de hadde svindlet ham, at de ikke ville betale for seg eller at han ikke ville bli svertet selv. Som sagt, understreket Sverre, så kunne man ikke vise seg for myk i miljøet, det ville føre til et dårlig rykte.

12.5 Den kriminelle verdens baksider – sett innenfra

Dag, som ville blitt beskrevet som en 'streit' mann av andre kriminelle, fortalte om negative sider ved det maskeradespillet han måtte bedrive for å holde sine kriminelle handlinger skjult for andre. På den ene siden oppnådde han mange goder gjennom sine kriminelle handlinger, men på den andre siden ble han mer og mer lukket inn i det han kalte 'sin egen en boble'. Gjennom å være kriminell kunne han utad smykke seg med dyre og fine ting, mens han samtidig måtte skjule sine metoder for familie og venner for å oppnå den anerkjennelsen han strebet etter. Det som først startet som spenning og tilfredsstillelse av behov og lyster, utartet seg etter hvert til et slitsomt maskeradespill. Etter en stund solte han seg ikke lenger i glansen av beundrende blikk, men opplevde å hele tiden måtte strebe etter et riktig balansepunkt mellom sannhet og løgn. På et stadium kunne han heller ikke lenger velge hvorvidt han skulle finne nye midlertidige løsninger på problemene som hopet seg opp eller ikke. Hele korthuset truet med å velte om han ikke fortsatte løpet, og han viklet seg inn i stadig nye vanskeligheter for å betale ting med penger han ikke hadde.

Et problem som hadde oppstått underveis i Dags svindelprosjekt, og som i følge Dag var grunnen til at han ikke kom ut av spiralen han hadde startet, var at han i sin søken etter nytelser og goder mistet interessen for ting han hadde oppnådd. Han måtte hele tiden skaffe nye ting, da det som allerede var anskaffet og erobret ikke lenger interesserte ham. Alt mistet sin verdi idet han fikk det. Dette ble et tema i flere av våre samtaler, og det ble etter hvert tydelig for Dag at han i sitt begjær etter stadig nye ytre goder, uavhengig av om det var dyre biler, reiser og oppussingsprosjekter, ikke etterstrebet de materielle tingene i seg selv. Det var ikke de materielle godene som utgjorde det han egentlige begjærte, men det var derimot selve jakten som tiltrakk ham. Han kunne sitte foran datamaskinen og drømme seg vekk, se seg selv

kjøre rundt i dyre biler og drømme om reiser han spanderte på familie og venner. Da bilene var kjøpt, eller reisene unnagjort, mistet han interessen og hadde behov for nye anskaffelser. Tingene skapte bare midlertidig tilfredsstillelse, og han måtte raskt videre mot noe nytt for å oppleve vedvarende spenning og glede. Det utad perfekte livet Dag levde var derfor ikke egentlig så perfekt.

Dags maskeradespill kan fra én side hevdes å fortone seg annerledes enn for mange andre kriminelle, hvis vi tar i betraktning at Dag levde som en vanlig 'streit' mann, og derfor ikke var omgitt av andre 'likesinnede'. Han levde på et vis innenfor en lovlydig kontekst, selv om han bedrev lovstridige handlinger. Imidlertid belyser historiene til andre kriminelle mye av den samme problematikken og dilemmaene Dag opplevde, selv om livet hans – ytre sett – fortonet seg forskjellig. I likhet med andre kriminelle, erfarte Dag at det som først startet som spenning og tilfredsstillelse av behov og lyster, etter hvert utartet seg til et slitsomt maskeradespill og en krevende kamp for å ikke bli avslørt. I den uforutsigbare verden som ofte kjennetegner en kriminell livsstil, er man på topp når man mestrer spillet, men plutselig havner man på bunnen, som Sverre fremhevet. Man forholder seg til episodiske og fragmenterte strukturer for å unngå å bli sett av politi og 'streite', men man står også hele tiden i fare for å bli oppdaget. I sin kamp for å unngå etterspill (uønskede konsekvenser), går mange på kant med seg selv, fordi man stadig må krysse nye grenser for å ikke bli avslørt eller for å bevare sitt rykte. Selv om man sender 'fornuften på ferie' for å bli i stand til å gjøre det man må (Rasmus), eller ikke tar konsekvenser på alvor (Dag), får de fleste etter hvert problemer med å beholde kontrollen over sjansespillet de bedriver. Man må gjøre mer og mer av 'det skitne', selv om man ikke nødvendigvis ønsker det; for å bevare sitt rykte, sin identitet eller sin status, og mange blir etter hvert sliten og lei av spillet med politiet og angsten for å bli oppdaget, noe også Emil fortalte om da vi møttes igjen i fengslet noen år etter han hadde fremhevet 'leken' mellom politi og røver som attraktiv. Det uforpliktende og selvsentrerte levesettet fanger på et vis, snarere enn å gi den friheten man etterstrebet. De kriminelle væremåtene og holdningene skaper i seg selv de problemstillingene Dag og andre kriminelle opplever, og ofte i møte med den ytre verden som individet ikke kan styre. Når sammenhenger forandrer seg og våre liv går i retninger som er utenfor vår kontroll og vilje, kan identiteter bli utsatt, verdier utfordret og mening bli meningsløs.

Når de kriminelle jeg møtte stod overfor valget om å fortsette å være kriminell eller bli 'streit', stod de på mange måter overfor en opplevd ufrihet, snarere enn foran ønskede muligheter. Konrad ønsket på den ene siden å slåss, men siden han ikke ønsket

konsekvensene av slåssingen, ønsket han derfor på den andre siden å slutte å slåss. Men han visste ikke hvem han skulle *bli* hvis han sluttet. Det å 'slutte å slåss' viste seg raskt å handle om identitet og selvbylde, og hans dilemma handlet derfor om noe utover det å slåss, selv om kickene han fikk av slåssingen først ble fremlagt som den sterkeste drivkraften til å fortsette. Flere kriminelle har snakket om det samme jakt- og spenningsbegjæret Dag refererte til, og Sverre omtalte dette som en egen avhengighet i seg selv. Begjærsobjektet i seg selv kan stille personer overfor større og større vanskeligheter, uten at det de begjærer gjør dem lykkelige. Mange av mulighetene den kriminelle livsstilen lokker med, kommer derfor hele tiden i konflikt med hverdagen som faktisk utspiller seg, et paradoks mange peker på.

Samtidig som kriminelle streber etter det jeg forstår som en bestemt type frihet, med tanke på at de bevisst – og veloverveid – handler i forhold til de grepene, væremåtene og strukturene jeg har redegjort for, forteller mange at det er vanskelig for dem å faktisk oppnå den type frihet de søker; 'det kriminelle spillerommet' som sådan. Til tross for mulighetene som etterstrebes, møter mange i realiteten etterhvert vanskelige konsekvenser av sine handlinger, selv om det ikke var konsekvensene de valgte. Den umiddelbare tilfredsstillelsen oppveier ikke for de langsiktige konsekvensene de faktisk blir sittende igjen med. Andre opplever at idealene de traktet etter ikke stemmer overens med virkeligheten, eller at de indre dialogene blir plagsomme selv om de forsøker å stenge dem ute. Frihet blir til ufrihet, og det frie valget oppleves til slutt å ikke være der lenger.

De mange grensene de kriminelle har trådt over, har også gjort dem i stand til å gjøre ting de ikke kan stå inne for, eller gjort dem ute av stand til å leve normalt. Forholdet til rus er for mange flersidig i denne sammenheng. På den ene siden kan man snakke om avhengighet og rusproblemer, mens man på den andre siden kan snakke om rus som et middel for å bli i stand til å bryte grenser. Mange kriminelle forteller også om positive sider ved rus, men de fleste rusbrukere kommer ikke unna at ruslivet har ført dem inn i vanskelige situasjoner. En innsatt vi kaller Åsmund fortalte i en samtale at han 'led av edruelighet', noe som handlet om at han følte seg syk når han var nykter og frisk bare når han var ruset. Mange rusbrukere snakker om 'jakten på rusen', hvor den rusen de egentlig jakter på er vanskelig å oppnå etter et langt rusforbruk. Rasmus, som brukte rus for å oppnå de målene han hadde satt seg, opplevde at grensene rusen hadde gjort ham i stand til å tre over, hadde gjort ham *grenseløs*. Grenseoverskridelsene i seg selv var blitt et problem, fordi han hadde blitt så *herdet* at han hadde brutt grenser han aldri hadde trodd han skulle kunne bryte. Hans prosjekt om å bli en mann som var i stand til 'å gjøre alt', hadde gjort ham til en mann han ikke ønsket å være.

Selv om kriminelle ofte oppsøker den kriminelle verden på grunn av godene den lokker med, er det ulempene som blir mest synlige i det lange løp. Som en innsatt vi kaller Nikolai sa, skulle livet som narkoselger ideelt sett gi så mye penger at han i prinsippet kunne gjøre som han ville, men på grunn av hvordan livet som narkoselger artet seg, kom egne lyster 'i baksetet'. Det å være narkotikaselger handlet i realiteten om jag og stress, og luksuslivet han hadde sett for seg var fraværende. Denne erkjennelsen formidles av mange kriminelle, selv om den ikke nødvendigvis bidrar til at de slutter med kriminalitet. Den kriminelle livsstilen har ført til at mange kriminelle har kommet skeivt ut i forhold til samfunnet generelt, noe som gjør det 'vanlige livet' enda vanskeligere enn det kriminelle. Den statusen og det ryktet de har opparbeidet seg innenfor kriminelle miljøer, bedømmes annerledes i samfunnets øyne. Det at de ikke har levd vanlige liv har gjort dem mindre attraktive på arbeidsmarkedet, gitt dem lavere status i vanlige sosiale settinger, og færre erfaringer i å være et ordinært menneske generelt. Til slutt har avsløringene av lovbruddene i seg selv ført til en mer innskrenket frihet for mange. Familie og venner har fått kjennskap til deres kriminelle liv, noe som hos mange vekker skam og flauhet. Flere har fått problemer med jobben, enten på grunn av dommen/avsløringene i seg selv, eller fordi fengselsoppholdet fysisk forhindret dem fra å møte på arbeidsplassen. Generelt fører det å bli avslørt til at man kommer i politiets søkelys, noe mange fremhevet som et problem i seg selv.

Da Konrad slapp ut fra fengslet, hadde han havnet i arresten igjen etter noen få uker, selv om han hadde bestemt seg for å slutte med det kriminelle livet. Fra han gikk ut fengselsporten var han i politiets søkelys, noe som var både provoserende og utfordrende for ham. Den hverdagen som ventet ham utenfor, var også et annet liv enn det han hadde formidlet i våre samtaler. For det første (som Konrad selv påpekte at jeg ville bli overrasket over) hadde han havnet i et narkotikamiljø og begynt å ruse seg. Da vi møttes ved Konrads første opphold, tok han ikke bare avstand fra narkotika, men han så ned på personer som brukte det. Forklaringen hans på hvorfor han gikk rett inn i et tungt kriminelt miljø, var at det hadde vært vanskelig for ham å få venner som ikke var kriminelle da han slapp ut. På sett og vis hadde han kommet i et hardere miljø fordi skillet mellom 'streite' og 'kriminelle' sammenhenger, som han selv hadde snakket om, ikke var et faktisk skille for andre enn ham selv. Balansekunstene han bedrev mellom ulike sosiale sammenhenger (altså at han skjulte sine kriminelle handlinger for 'streite' og oppførte seg annerledes overfor 'streite' enn overfor andre kriminelle for å komme i godt lys i begge leirer), hindret ikke at 'streite' visste om hans kriminelle liv. Ryktet og slåsskampene hadde gitt ham mindre frihet, og ikke den friheten han søkte.

13. 'Den kriminelle holdningen til frihet' – et forsøk på å forstå kriminelle fra deres perspektiv

Den kriminelle verden, slik den blir fremstilt av de kriminelle selv i våre i samtaler, kan både oppfattes som et bakvendtland hvor regler, normer og moral er snudd på hode, og som et alternativt 'mulighetsrom' som strekker seg utover samfunnets grenser. Juridisk sett betegnes kriminelle handlinger som lovbrudd, etisk sett er mange av handlingene og væremåtene forkastelige, mens de kriminelle selv forteller at deres handlinger og væremåter er akseptert innenfor kriminelle miljøer og følger egne kriminelle spilleregler. De sier at handlingene de gjør ikke er akseptert fra et 'streit' ståsted, men understreker at de er tillatte i den kriminelle verden. Videre fremstiller de gjerne seg selv som gode personer – basert på allmennmenneskelige kriterier – som er henvist til å følge andre målestokker og vurderinger innenfor den kriminelle verden, fordi denne krever det av dem.

På bakgrunn av hvordan de kriminelle fremstiller seg selv og sin verden, spesielt hvordan de fremstiller valg, handlinger og væremåter, kan vi snakke om én bestemt type holdning til frihet. Uttrykk som 'kriminelle spilleregler', 'oss likesinnede', 'det er mellom oss' eller 'jeg har aldri tenkt som en streit', og utsagn som 'fornuften må ta ferie' og 'man må være passe slem for å oppnå et perfekt rykte', henviser til et slags menings- og holdningsfellesskap rundt hvilke grenser kriminelle kan bevege seg innenfor og utenfor. Påstander som 'jeg står i valget mellom frihet i det kriminelle miljøet og det å være nederst på rangstigen i det vanlige samfunnet', 'jeg lever et dobbeltliv', 'volden hører hjemme i det kriminelle livet', 'å se verden med streite øyne' og 'å streite seg opp til et liv man syns er kjedelig', peker på at man opptrer forskjellig i 'kriminelle' og 'streite' kontekster, mens setninger som 'det er viktig å slå de stedene hvor vaktene ikke ser' og 'jeg kan ikke tenke på personene jeg raner for da kunne jeg ikke ha gjort det', uttrykker bestemte spilleregler og væremåter kriminelle forholder seg til og lever etter.

Hvis vi går i dybden på de kriminelles historier, er det tydelig at de både orienterer seg etter andre muligheter enn det som er vanlig i samfunnet, og benytter seg av uakseptable midler og metoder for å nå sine mål (som heller ikke er allment godtatt). De benytter seg av ulike grep, strukturer og væremåter for å oppheve de grensene som vanligvis fungerer som våre rettesnorer, snarere enn å lytte til dem. Overveielser og vurderinger foregår på andre premisser enn det som er vanlig, både fordi de strekker seg etter prosjekter som ikke tåler

offentlighetens lys, og fordi de prinsippene de forholder seg til bryter med samfunnets normer og regler. Lyster og behov, fart og spenning, maktkamper og hierarkispill blir ofte i samtalene fremstilt som viktige faktorer for deres handlinger, og de toner ned de perspektivene som ikke harmonerer med deres horisont (som det 'streite' perspektivet, etiske problemstillinger og offerets perspektiv). Gjennom sine fremstillinger av seg selv og den kriminelle verdenen har de, slik jeg ser det, synliggjort seg selv som bevisste og velgende aktører, spesielt på bakgrunn av hvordan de forteller om sine handlinger – og valg og kompromisser i forkant av disse.

Ut fra de samtalene jeg har hatt med de kriminelle, er det med andre ord tydelig for meg at de tenker og handler ut fra konkrete vurderinger, normer og spilleregler, og dette synliggjør slik jeg ser det, en bestemt innstilling i deres væremåter, som jeg har valgt å kalle 'den kriminelle holdningen til frihet'. Til tross for at begrepet frihet er et sammensatt og flertydig begrep, og derfor kan være problematisk å bruke i denne sammenheng, har det vært fremtredende i samtalene at de kriminelle, fra sitt ståsted, forholder seg til seg selv og verden på en annen måte enn det som kjennetegner den ordinære samfunnsborger, noe de selv også ofte fremhever. De er ikke bundet av samfunnets normer og regler, men forholder seg til et eget 'kriminelt mulighetsrom' hvor de opptrer 'selvstendig' og 'uavhengig'. Jeg påstår ikke at den kriminelle livsstilen nødvendigvis representerer det den enkelte kriminelle anser som det mest ønskede liv eller 'det gode liv', men mitt poeng er at innenfor kriminelle livsstiler, gjør de kriminelle valg og kompromisser for å oppnå ulike mål og goder de bevisst og målrettet strekker seg mot. Deres mål og metoder, som også impliserer hva de opplever å være bundet av og ikke bundet av, peker slik sett mot en bestemt holdning til frihet.

Svare sier at målene vi strekker oss mot følger en idé om hva som leder til et godt liv:

Målene du strekker deg mot og verdiene og standardene du navigerer etter, kan altså være av mange slag. En ting har de likevel til felles: De representerer i en eller annen forstand noe *godt* for deg. Du ville ikke ha strukket deg mot akkurat disse målene, verdiene eller standardene hvis du ikke hadde en idé om at det å følge dem på en eller annen måte bidro til at livet ble bedre og mer verdifullt (2010, s 38).

Men ikke alle mål, standarder og verdier vi strekker oss etter er det beste vi kan tenke oss, livet er fullt av kompromisser. Vi kan følge standarder vi innerst inne opplever som banale, overflatiske eller meningsløse, men som vi velger fordi det tross alt er mer fordelaktig å følge

dem enn å ikke gjøre det. ”Når følelsene dine svinger mellom godværsfølelser og uværsfølelser, er det i siste instans dine ideer om ”det gode liv” som utgjør målestokken for bevegelsen” (s 39). Selv om kriminelle peker på konflikter i den kriminelle tilværelsen, velger de å gjøre det som er konfliktfylt for å oppnå det de ønsker, fordi alternativene, som kan være mindre konfliktfylte eller like konfliktfylte, samsvarer mindre med deres idealer og ønsker. Valgene, som de foretar på sine premisser, peker derfor på hva de anser som det gode liv, eller eventuelt hva de anser som det beste av to onder, og hvilke grenser (verdier, standarder) de kan krysse for å oppnå det målet de strekker seg mot.

I de filosofiske samtalene i fengslet, er det ikke de kriminelle selv som først og fremst har omtalt den kriminelle verden og de muligheter som inngår i denne som (en holdning til) *frihet*. Det er et perspektiv som oftest har blitt løftet frem av meg i form av spørsmål og refleksjoner under samtalene. Flere har fremhevet spenning og action som viktige trekkplastre til å operere innenfor den kriminelle verden, og mange har fortalt at de gjennom de kriminelle spillereglene har fått mulighet til å gjøre ting de ikke har mulighet til i det vanlige samfunnet. Videre har mange omtalt samfunnets forpliktelser og rutineliv som ufrihet, og betegnet det ’streite’ livet som kjedelig og uten spenning. Noen har problematisert frihet fra ulike sider. Aslak snakket om at han opplevde å stå overfor et valg mellom frihet i den kriminelle verden og det å være nederst på den sosiale rangstigen i det vanlige samfunnet, og Eskil sa at det å leve kriminelt og det å leve ’streit’ handlet om å forholde seg til to forskjellige typer ansvar.

Når jeg har tematisert frihet i samtalene, eller når kriminelle selv har gjort det, har de fleste sagt at de opplever ufrihet heller enn frihet. I en samtale med Konrad fortalte jeg ham at jeg bruker betegnelsen ’den kriminelle holdningen til frihet’, og fortalte hva jeg mente med den, hvorpå Konrad svarte at han tenkte på andre ting når han brukte ordet frihet. Da han fortalte meg hva han vanligvis forstod som frihet, så samsvarte likevel denne forståelsen med min bruk av begrepet. Hans forståelse av frihet var at vi har forskjellige friheter, og at frihet for ham var å kunne gjøre det han ville innenfor visse regler. Frihet var videre det å ha *muligheten* til å gjøre ting, selv om han ikke faktisk gjorde det han hadde muligheten til. Han tematiserte frihetsberøvelsen innsatte blir rammet av i fengsel, og sa at fengsel var frihetsberøvelse nettopp fordi de som sitter i fengsel ikke har muligheten til å gjøre det de har lyst til. Hvis man er blakk, sa Konrad, men har lyst å dra til Syden, så kan man vanligvis pante flasker og etter hvert få råd til å dra. Men hvis man er i fengsel kan man verken pante

flakser eller dra til Syden, fordi man er fratatt den friheten man vanligvis har gjennom å ikke ha muligheten til å gjøre ting, uavhengig av om man gjør dem eller ikke.

Sett fra Konrads perspektiv, erfarte han ufrihet heller enn frihet, med tanke på det kriminelle livet. Han sa at det ikke var 'kult å være superkriminell', og at han etter å ha sittet i fengsel ble jaktet på av politiet. Det var stadig vanskeligere for ham å få venner utenfor kriminelle miljøer, og skjule for venner og familie at han faktisk var kriminell. Konrad sa imidlertid til meg at jeg sikkert hadde rett i det jeg så, med tanke på at kriminelle hadde en annen måte å fremstå på overfor 'streite', enn hvordan de oppførte seg overfor andre kriminelle. Han hadde derimot ikke reflektert over dette på denne måten før. Konrad hadde verken tenkt på sin kriminelle væremåte som en holdning til frihet, eller reflektert over at han bedrev 'balansekunst' mellom to verdener (den 'kriminelle' og den 'streite'). Men selv om han ikke var vant med min måte å bruke begrepet frihet på, som han selv sa, så kunne han si seg enig med meg i at det kunne være riktig å si at kriminelle 'tar seg friheter'. Spesielt fordi de kriminelle ikke gjør ting åpenlyst. Han eksemplifiserte dette med å være på en fest med mange 'streite', og sa at kriminelle i slike kontekster gjør ting i det skjulte for å ikke bli tatt eller sett av feil folk. Men hvis man er sammen med andre kriminelle, 'likesinnede', eller 'streite' som ikke sier noe, sa Konrad, så kan det være at man tar seg friheter til å ikke gjemme seg vekk. Kriminelle prøver å fremstå overfor 'streite' som om de ikke gjør noe galt, samtidig er de opptatt av å vise hverandre at de er 'likesinnede'.

Slik jeg ser det, utviste Konrad en bestemt holdning til frihet i fortellingene om seg selv og sin verden. For det første tok han et valg om å begynne å slåss for å bli best i noe (avgjørelsen); han rettet seg mot et ønsket handlingsrom. For det andre var han opptatt av å slåss uten å bli sett av uønskede blikk (frihet fra konsekvenser og etterspill), og han forsøkte å ta kontroll over hvilken type oppmerksomhet hans handlinger skulle få (frihet til å være en slåsshelt). I den innstillingen som kjennetegnet hans væremåte, var det slik sett viktig for ham å styre hvilket publikum slåsskampene skulle bli sett av, noe som forutsatte både konkrete overveielser og planlagte prosjekter (motiver og grunner). Det var tydelig at Konrad forholdt seg til bestemte regler, blant annet gjennom at det ble fremlagt som et premiss at slåssingen måtte foregå i det skjulte og at slåsskampene var ferdige der og da. Konrad betraktet videre slåsskampene som episodiske hendelser, en type fragmentering som var et poeng i seg selv for at han skulle unngå å måtte forholde seg til konsekvensene. Selv om det viste seg at Konrads strategier (og forestillinger knyttet til disse) ikke stemte med virkeligheten, med tanke på at 'streite' faktisk kjente til den kriminelle siden hans og at de han slåss mot ikke

nødvendigvis opplevde at slåsskampen var ferdig der og da, så han seg selv og andre – ut fra sine kriterier og sin horisont, som er det avgjørende i denne sammenheng. Den holdningen til frihet som kommer til uttrykk i hans perspektiv, kan slik sett sies å være en maksimal handlefrihet uten konsekvenser, som muliggjøres gjennom en episodisk og fragmentert væremåte.

Eskil var opptatt av at kriminelle forholdt seg til en bestemt type frihet i den kriminelle verden, sett opp mot vanlige samfunnsborgere, men da med fokus på at kriminelles holdninger til ansvar er forskjellig fra vanlige folks holdning til ansvar. Slik jeg forstod ham her, handlet det om at de kriminelle lever fra dag til dag (unngår forpliktelser), utøver mye vold (de har rett til å skade andre for å oppnå egne mål) og bruker mye rusmidler (blir avhengig av stimuli som skader dem selv). Hovedpoenget til Eskil synes likevel å være at de kriminelle skifter oppførsel etter hvilket spill de er en del av, noe som fører til at man aldri kan vite hvor man har en person. Dette gjaldt for øvrig også ham selv, med tanke på at noen ville mene at han var snill, andre at han var en psykopat, alt etter hvilket miljø de møtte ham i. Poenget var at man i den kriminelle verden har rett til å være på en måte som bryter med hva man forstår med ansvar og moral/etikk i det vanlige samfunnet. Eskil var med andre ord opptatt av den samme fragmenterte og episodiske strukturen Konrad forholdt seg til, men fra en annen side enn Konrad, da han var i en refleksjon om hvorfor han ikke ønsket et slikt liv for sin sønn. Hvorvidt de kriminelle er ivaretagende (etisk ansvar), kommer an på hvilket spill man møter dem i, og på grunn av denne uforutsigbarheten, som også flere har snakket om, kan alt endre seg hele tiden. Kort sagt kan man ut fra Eskils refleksjoner si at de kriminelle fraskriver seg forpliktelser til normer og regler som ikke passer dem og deres prosjekter, noe som for ham var uttrykk for 'den kriminelle holdningen til ansvar'.

Eskil hadde levd et liv med rus og kriminalitet i over tjue år, og var veldig lei den typen liv som utspilte seg i den kriminelle verden. Selv om han anså det 'streite' livet som kjedelig, var det denne type liv han ønsket å bevege seg mot, spesielt fordi han ikke ønsket at sønnen skulle gå de samme kriminelle løpebanene som han selv. Noe Eskil også var opptatt av i våre samtaler, var at han, for å oppnå det livet han ønsket (altså det 'streite' livet), måtte ta et annet ansvar enn det som preget den kriminelle verden; han måtte forplikte seg til samfunnets normer og regler. I valget om å bli 'streit' måtte han derfor gå på akkord med seg selv på flere punkter (siden han var vant med den kriminelle måten å være på). Han sa at han ikke kunne begynne å leve det livet han ønsket om han ikke tok de valgene som måtte til, og at disse valgene var basert på andre mål og kriterier enn det som var betegnende for det kriminelle

livet. Da vi snakket sammen noen år senere, pekte Eskil på det vi hadde snakket om, at han syntes det var vanskelig å slutte 'å tenke kriminelt', og at det var det han hadde hatt problemer med. Han fortalte meg deretter at han hadde jobbet med dette å begynne å tenke på en ny måte i et par år før han klarte det. Han hadde også gjort de tingene vi snakket om i fengslet, blant annet slettet gjeld til andre i det kriminelle miljøet, noe han fremhevet som viktig. Så sa han til meg: "Jeg sa at jeg skulle gjøre det, (altså slutte å være kriminell), og jeg gjorde det".

Umiddelbart kan man som sagt problematisere min bruk av betegnelsen 'den kriminelle holdningen til frihet', noe Konrad også påpekte, da han sa at han først og fremst kjente på en ufrihet når han tenkte på det kriminelle livet, noe han for øvrig har til felles med mange andre kriminelle jeg har samtalt med. Som Konrad uttrykte det, er det ikke 'kult å være superkriminell', fordi man da blir dømt av andre og slik også får mindre frihet (handlingsrom og valgmuligheter) i det vanlige samfunnet. Den kriminelles fortid virker ofte inn på fremtidige muligheter – og hvem man selv har blitt – derav ufriheten mange erfarer. Selve valget om å bli kriminell, oppleves ofte ikke som et valg, men mer som at verden 'bare ble slik', enten fordi man ikke opplevde å ha attraktive muligheter i det vanlige samfunnet, eller fordi venner og bekjente førte en inn i kriminelle miljøer. Et spørsmål som derfor gjør seg gjeldende i min bruk av betegnelsen 'den kriminelle holdningen til frihet', er om den kriminelle livsstilen i det hele tatt handler om en bestemt type frihet, eller om den i stedet handler om det de kriminelle selv erfarer som ufrihet, det vil si mangel på ønsket handlingsrom og attraktive muligheter?

I vår samtale kom Konrad frem til at jeg hadde rett i det jeg så, når det gjelder det jeg legger i det jeg her kaller 'den kriminelle holdningen til frihet', men at han ikke hadde reflektert rundt det på denne måten før. Det som er mitt poeng, som jeg også delte med ham, er at det jeg kaller 'den kriminelle holdningen til frihet', kommer til uttrykk i de spillereglene de kriminelle handler og tenker innenfor, hvor de også avstår fra en bestemt type ansvar (som forpliktelser, allmenn moral, konsekvenser og etterspill fra 'streite' blikk). Når det gjelder Konrad, slåss han på steder hvor han ikke ble avslørt, og han unngikk å tenke på de han hadde slåss mot. Videre holdt han sitt kriminelle liv skjult for 'streite' (eller han trodde at han gjorde det), og han oppførte seg også annerledes sammen med 'streite' enn han gjorde sammen med andre kriminelle. I tillegg til Konrads bevisste handlemåter, som vedrører det jeg har kalt strukturer, væremåter og grep, er det også et vesentlig poeng her at slåssing handlet om å 'ha det gøy', 'få ut aggresjon' og 'adrenalin-kick', samt at han var opptatt av å bli 'best' til å slåss. I sin slåssing var Konrad drevet av et vinnerinstinkt, og strakte seg mot målet om å bygge en

attraktiv identitet. Til tross for ulempene som heftet ved den kriminelle livsstilen, opererte han på en bestemt måte innenfor de kriminelle spillereglene – for å nå de målene han strebet etter og de godene han søkte.

Kriminelle 'tar seg friheter', som Konrad sa, gjennom å forholde seg til seg selv og verden på en bestemt måte. Det at de kriminelle ikke gjør ting åpenlyst, men handler skjult på en gjennomtenkt og planlagt måte, avdekker en aktiv bevissthet til det de gjør og hvilke rammer de beveger seg utenfor og innenfor. Den samme selvbevisstheten kommer også til syne i reglene og prinsippene de forholder seg til. De er opptatt av hvem de kan vise seg for og hvem de må skjule seg for når de planlegger hva de kan gjøre og hva de ikke kan gjøre – for slik å bevare sin frihet til å bevege seg innenfor det 'kriminelle spillerommet'.

I motsetning til Konrad, hadde Eskil tenkt over flere aspekter ved forskjellen på væremåter og tenkemåter, med tanke på dikotomien mellom 'streit' og 'kriminell', noe som kom til syne i våre samtaler rundt endring. Eskil var opptatt av to forskjellige holdninger til ansvar, og hvis han skulle bli 'streit', var det i følge ham en forutsetning at han tok det ansvaret den 'streite' verden krevde av ham. Gitt at ansvar er noe som hefter ved frihet, vil den type ansvar man forholder seg til eller fraskriver seg, være forbundet med den typen holdning til frihet man opererer innenfor. Som Eskil sa, så handler det å bli 'streit' om å strekke seg mot andre mål og prosjekter enn de som er gjeldende for det kriminelle livet, samt å være på en annen måte enn det som kjennetegner den kriminelle væremåten. Valgene han tok og måten han opptrådte på var derfor vesentlig med tanke på om han ville lykkes eller ikke med sitt 'streite' liv, og her gjaldt det at han tok valg og oppførte seg i tråd med den holdningen som kjennetegner det 'streite' ståstedet. Det at det var vanskelig å slutte å 'tenke kriminelt', var en utfordring for Eskil, men ikke en hindring. Det som var avgjørende, var *holdningen* han inntok, og *at* han begynte å tenke og oppføre seg på en ny måte.

Når det gjelder den ufriheten mange kriminelle snakker om, og som ofte erfares som et dilemma i valget mellom å leve innenfor en 'kriminell' eller 'streit' livsstil, så vil jeg hevde at den er noe som hefter ved 'den kriminelle holdningen til frihet' selv. La meg understreke at det finnes mange former for ufrihet som kan erfares av alle mennesker på tvers av livsstiler. Det som imidlertid synes å være utslagsgivende for det de kriminelle beskriver som ufrihet, og som er nært forbundet med deres holdning til frihet, er at de kriminelle, gjennom sine kriminelle perspektiver og væremåter, søker en bestemt type frihet som på sikt fanger dem. Når det gjelder Aslak, som opplevde at valget mellom å være 'streit' eller 'kriminell' handlet

om et valg mellom frihet i ruslivet og det å være nederst på samfunnets rangstige (ufrihet), kan hans dilemma også forstås som et valg mellom det å flykte fra konsekvensene hans kriminelle liv hadde ført til, og det å ta ansvar for valgene han hadde tatt. Kriminelle strukturer, væremåter og grep slår på mange måter tilbake på de kriminelle selv, snarere enn å føre til det livet de søker, noe som oppleves som komplisert og vanskelig. Men i de vanskelige situasjonene mange kommer i, kommer det også tydelig frem at det er 'den kriminelle holdningen til frihet' – i seg selv – som ofte har ført til de ulike formene for ufrihet de kriminelle er opptatt av.

For det første kan det være handlingene i seg selv som fanger dem, noe som var tilfellet med Dag, som ikke klarte å skjule sine handlinger i det lange løp, og derfor ble oppdaget. For det andre kan det være grensene de har trådt over som har gjort dem til en annen enn den de ønsker å være, som Rasmus og Sverre opplevde, og for det tredje kan det at de blir sett som 'superkriminelle' av andre og samfunnet generelt, som Konrad fikk erfare, føre til at det er vanskelig å få seg venner utenfor kriminelle miljøer, noe som fører dem enda lenger inn i kriminelle løpebaner. Når det gjelder ulike veivalg kriminelle står overfor, kan skam og statusap erfares som ufrihet, som Aslak fortalte om, og mens noen fortsetter å leve kriminelle liv for å unngå dømmende blikk fra 'streite', blir andre ensomme når de forsøker å leve vanlige liv fordi de ikke blir invitert inn i/klarer å etablere nye nettverk. Et ytterligere aspekt kan handle om lysten på den type fart, spenning og behag den kriminelle verden rommer, og ulyst til den type forpliktelser og hverdag som er forbundet med det 'streite' livet. Ikke minst kan vennskap og lojalitet til kriminelle venner erfares som ufrihet, på den ene siden som et savn til de man tar avstand fra hvis man velger å bli 'streit', på den andre siden som det som gjør det vanskelig å gi slipp på det kriminelle livet.

Ufriheten kan erfares på mange måter, men slik den kommer til uttrykk i samtalene, handler den ikke først og fremst om mangel på frihet (i betydningen muligheter og handlingsrom), men heller om mangel på *de* mulighetene og *det* handlingsrommet den enkelte ønsker seg. Konrad, som opplevde at det var vanskelig å få seg venner utenfor kriminelle miljøer, startet i en jobb da han kom ut av fengslet, men sluttet i jobben etter kort tid – fordi den ikke passet hans ønskede livsstil. I likhet med Aslak, manglet han ikke jobbtilbud, men han ønsket ikke den jobben som stod tilgjengelig for ham. Som vi husker fra del 1, hadde Aslak en utdanning som ga ham mulighet til en bestemt jobb han også hadde tilbud om, men han ønsket ikke den jobben, og han ønsket ikke lavtlønnede jobber som han fikk tilbud om gjennom NAV. Slik sett hadde Aslak det Emil ikke hadde, nemlig kvalifikasjoner til en bestemt type jobb. Emil

ønsket en jobb som ikke var realistisk for ham å få, både med tanke på manglende utdanning og arbeidserfaring, mens Aslak ikke ønsket den jobben han var kvalifisert til.

De kriminelle har, som oss andre, egne krav når det gjelder lønn og arbeid, og forventninger til fritid og hvilke mål de ønsker å strekke seg mot. I likhet med Konrad, var også Aslak opptatt av fordommene 'slike som han' ville oppleve, dersom han valgte å bli en vanlig samfunnsborger etter flere år i rusmiljøet og med en kriminell livsstil. De samme fordommene var også Markus, Rasmus, Dag, Sverre og Rolf opptatt av, samt de fleste av de kriminelle jeg har snakket med. Hvorvidt man har jobb(tilbud) eller ikke, er med andre ord kun én side av det store bildet, med tanke på hva det handler om å være en 'vanlig' samfunnsborger. Poenget her er likevel at den type ufrihet som erfares av mange kriminelle, ikke nødvendigvis handler om fravær av muligheter i seg selv, men snarere om begrensede muligheter og handlingsrom, enten fordi deres handlinger og væremåter har ført til begrensninger både innenfor og utenfor den kriminelle verden, eller fordi deres forventninger og lyster ikke er i tråd med samfunnets (legale og normbundne) spillerom.

14. Frihet og ufrihet – sett i lys av diskusjoner rundt frihet og ansvar

Det at kriminelle utviser en bestemt holdning til frihet, er selvfølgelig en påstand som kan diskuteres, spesielt med tanke på at ulike perspektiver og teorier har ulik forståelse av 'frihet' og 'ufrihet', og man kan også legge svært forskjellig innhold i disse begrepene. Når jeg påstår at det finnes en 'kriminell holdning til frihet' – altså en bestemt måte å føle seg bundet og ubundet på – og at denne, gjennom gitte strukturer, væremåter og grep, også handler om å fraskrive seg forskjellige typer ansvar, blir det derfor nødvendig å gå inn i en mer generell diskusjon om begrepet frihet for å avklare hvilke typer frihet og ufrihet vi her snakker om. I mine samtaler fokuserer de kriminelle ofte på frihet som frihet til å gjøre det de ønsker, dvs. frihet og ufrihet assosieres med tilstedeværelse eller fravær av ytre muligheter. I dette perspektivet blir fravær av ønskede muligheter og handlingsrom ensbetydende med ufrihet. En annen måte å betrakte det å være fri på legger fokuset på det subjektive perspektivet, hvor det handler om *hvordan* vi tenker og handler og forholder oss til oss selv og verden. Disse to perspektivene har på ulike måter vært fremtredende i samtalen med de kriminelle, og de synliggjør også to ytterpunkter vi finner igjen i faglitteraturen om innsatte/kriminelle.

Idet frihet og ansvar ble sentrale tema i mine refleksjoner sto jeg på sett og vis overfor et valg mellom to teoretiske innfallsvinkler. På den ene siden har samtalen gjort meg interessert i å nærme meg kriminelle som rasjonelle mennesker – altså som overveiende og målrettede i sine handlinger, mens jeg på den andre siden også kan se flere årsaksforklaringer på hvorfor deres liv har blitt som det har blitt – noe som fremhever samfunnsfaktorer og individuelle faktorer som avgjørende. I den akademiske verden har tradisjonell kriminologi og fengselslitteratur vært mest opptatt av det siste, altså årsaksforklaringer på kriminalitet og kriminelle liv, mens filosofien har en lang tradisjon for å beskjeftige seg med individet som et rasjonelt vesen. De temaene som har blitt sentrale i samtalen våre, befinner seg ikke på den ene eller den andre siden av disse to perspektivene, men handler om samspillet og motspillet mellom dem. Det som opptar meg her handler verken om diskusjonen om hva frihet er i seg selv, eller spørsmålet om hvorvidt mennesker er rasjonelle og ansvarlige aktører, og det kan ikke avklares ved å synliggjøre årsaker til hvorfor noen har blitt kriminelle eller hvorfor noen utfører kriminelle handlinger. Diskusjonene som utspiller seg mellom disse perspektivene kan imidlertid kaste lys over spørsmål knyttet til det å være et autonomt menneske og en subjektiv aktør, som er det innsideperspektivet vi erfarer frihet og ufrihet fra, og som her er vårt anliggende.

14.1 De kriminelle og deres verden – sett fra forklaringsperspektiver på kriminelle og deres handlinger

Hvis vi går helt tilbake til en av de første kriminologene, Enrico Ferri, kritiserte han rettsvitenskapens fokus på fri vilje som årsak til kriminalitet. Han anså kriminelle handlinger som forårsaket av ytre og indre faktorer, utenfor individets kontroll:

But if, on the other hand, the positive school of criminology denies, on the ground of researches in scientific physiological psychology, that the human will is free and does not admit that one is a criminal because he wants to be, but declares that a man commits this or that crime only when he lives in definitely determined conditions of personality and environment which induce him necessarily to act in a certain way, that alone does the problem of the origin of criminality begin to be submitted to a preliminary analysis, and then alone does criminal law step out of the narrow and arid limits of technical jurisprudence and become a true social and human science in the highest and noblest meaning of the world (Ferri 2013 [1901], s 46-47).

Når det gjelder frihet og ansvar, har de fleste kriminologiske skolene, i likhet med Ferri – men på ulike måter og i forskjellig grad – pekt på sammenhenger mellom samfunn og individ i tilnærmingen til kriminelle handlinger. Da Institutt for kriminologi og strafferett ble etablert ved Universitetet i Oslo på 1950-tallet, dominerte flerfaktorteoriene som forklaringer på hvorfor noen ble kriminelle: ”Forklaringen på kriminalitet lå i summen av de påvirkninger i kriminell retning vedkommende var blitt utsatt for. Hver enkelt av disse påvirkningene i kriminell retning – disse kriminalitetsfaktorene som man kalte dem – måtte betraktes som selvstendig virkende årsaksfaktorer” (Hauge 2001, s 45). Niels Christie, som har vært en av de mest innflytelsesrike norske kriminologene, har hevdet at kriminalitet er samfunnsskapt: ”Handlinger *er* ikke. De *blir*. Slik er det også med kriminalitet. Kriminalitet eksisterer ikke. Kriminalitet blir skapt. Først er det handlinger. Så følger en lang prosess med å gi mening til disse handlingene. Her er sosial avstand og maktforskjeller svært viktige faktorer” (2000, s 22).

Utenfraperspektivet, eller forklaringsperspektivet på kriminelle handlinger har også meldt seg for meg under de filosofiske samtalene, spesielt med tanke på de som har en ’tung bagasje’. Fafo-rapporten *Levekår blant innsatte* (2004), samt annen litteratur som omhandler domfelte, viser at menneskene som utgjør denne gruppen, er overrepresentert innenfor en rekke negative kategorier. I følge FAFO-rapporten, har halvparten av alle innsatte to eller flere av de problemene som er knyttet opp mot dårlige levekår under oppveksten (Friestad og Hansen

2004, s 28-29). Innsatte har langt lavere utdanningsnivå enn resten av befolkningen. Åtte av ti har erfaring med et stabilt arbeidsforhold med over ett års varighet, men bare tre av ti var i lønnet arbeid da de ble fengslet (s 35). Trettifem prosent av innsatte var bostedsløse i tiden før de ble fengslet, og bare femten prosent av innsatte hadde ingen av de økonomiske problemene de ble forespurt om (s 42). Halvparten av de innsatte har en eller flere kroniske sykdommer, og innsatte har mer plager med psykiske problemer enn befolkningen for øvrig (s 56). En tredjedel av innsatte betrakter seg som jevnlig bruker eller storforbruker av alkohol, og seks av ti innsatte beskriver seg som narkotikabrukere. Desto tyngre rusmisbruk, jo større problemer knyttet til helse, familiesituasjon og økonomi (s 66). Halvparten av innsatte er i fast forhold, mens resten er enslige (s 72). Nyere forskning viser samme tendenser, og levekårsundersøkelsen fra 2014 fremhever også den høye andelen av psykisk syke i fengsel, at en høy andel har negative opplevelser i barndommen, at 40 prosent har opplevd å ha blitt mishandlet. Rapporten fra 2014 konkluderer med at man alt i alt finner at det store flertall av innsatte har levekårsproblemer på ett eller flere områder (Revoid 2015). Forskning på ADHD hos innsatte har gitt varierende resultater, hvor Rasmussen, Almvik og Levander (2001) rapporterte om ADHD hos en av tre innsatte, mens FAFO-rapporten viste til at elleve prosent svarte bekreftende på spørsmål om hyperaktivitet (Friestad og Hansen 2004, s 50). Forskning har også avdekket at atferd man tidligere tolket som symptom på ADHD blant innsatte, kan handle om traumer som kommer til uttrykk som uro og ADHD-lik oppførsel (Stokkeland et al. 2014).

Kriminelle valg er med andre ord ofte påvirket av omgivelser og personlighetstrekk, og motiver og lyster kan også årsaksforklares. Noen psykiske lidelser, som personlighetsforstyrrelser og schizofreni, reiser også spørsmål ved hvorvidt den kriminelle faktisk kan lastes for sine handlinger eller ikke. Ruspolitikken har de siste årene beveget seg fra et moralistisk syn på rusmisbrukere, til å se på rusmisbrukere som avhengige og syke mennesker som trenger behandling i stedet for straff. Definisjoner av såkalte 'kriminogene faktorer' (Det kongelige justis- og politidepartement 2006-2007, s 79) sier noe om hva man anser som prokriminelle holdninger og tenkemåter og derigjennom hvem som er mer disponert enn andre til å begå kriminalitet (disse faktorene er bosituasjon, utdanning, økonomi, relasjoner, livsstil og omgangskrets, rusbruk, følelsesmessig tilstand, tenkning og atferd, holdninger og helse).

Denne typen forskningsresultater har avdekket mange problemer og hjelpebehov hos innsatte, og har bidratt til et økt fokus på behandling og rehabilitering i straffegjennomføringen. I

stortingsmelding nr. 37 med tittelen *Straff som virker – mindre kriminalitet – tryggere samfunn*, står følgende i innledende sammendrag:

Målet for kriminalomsorgens faglige virksomhet er en straffedømt som når dommen er sonet, er stoffri eller har kontroll over sitt stoffbruk, har et passende sted å bo, kan lese, skrive og regne, har en sjanse på arbeidsmarkedet, kan forholde seg til familie, venner og samfunnet for øvrig, evner å søke hjelp for problemer som måtte oppstå etter løslatelsen og kan leve uavhengig (2007-2008, s 9).

På bakgrunn av at vi kjenner til en del av faktorene som ofte kan føre til kriminalitet, har det blitt fengslenes oppgave å gi hjelpe- og behandlingstilbud som motvirker disse, og diskursen rundt innsatte ligner på mange måter den vi har om pasienter, klienter og andre hjelpetrequende.

De siste årene har straffereformer med behandling som hovedingrediens økt i omfang. Fra å ha vært et forsøksprosjekt fra 2006 til 2015, blir *Narkotikaprogram med domstolskontroll* fra 2016 gjort permanent og landsdekkende. Formålet med denne straffereformen er hovedsakelig rusbehandling som domfelte må forplikte seg til å samtykke i. Man kan ikke dømmes til behandling som straff uten å selv ville det (Regjeringen.no ”Narkotikaprogram med domstolskontroll”, 2006), men man ønsker at den kriminelle skal velge behandling fordi samfunnet mener dette er mer formålstjenlig enn den tradisjonelle straffen. Videre har flere fengsler fått rusmestringsenheter, med mål om å behandle rusproblemene til innsatte i fengslene, og disse er egne avdelinger hvor det er et krav at kriminalomsorgen skal samarbeide tett med spesialisthelsetjenesten og helse- og omsorgstjenesten (Kriminalomsorgen.no ”Rusmestringsenheter”). Kriminalomsorgen ønsker også at flere innsatte skal sone ved behandlingsinstitusjoner generelt, og straffegjennomføringsloven åpner for soning ved institusjon: ”dersom oppholdet er nødvendig for å bedre domfeltes evne til å fungere sosialt og lovlydig, eller andre tungtveiende grunner taler for det” (Lov om gjennomføring av straff §12). I tillegg til rusbehandling, kan man søke om behandling for psykiske lidelser, botrening og andre rehabiliterende tiltak som kan gjøre innsatte/domfelte i stand til å leve et lovlydig liv.

14.2 Problemstillinger rundt autonomi i behandlingssideologien

Slik jeg ser det, er utviklingen innenfor kriminalomsorgen viktig; man har blitt opptatt av 'straff som virker', som det står i *St.meld.nr.37 (2007-2008)*, i den forstand at man er opptatt av å hjelpe domfelte til å leve et lovlydig liv. Forskningen har gitt oss kunnskap om hva som kan føre til at mennesker begår kriminelle handlinger, og ut fra denne kunnskapen har kriminalomsorgen designet tilbud som har til hensikt å forebygge dette. På den andre siden kan man, med tanke på utviklingen i våre straffesystemer, stille spørsmål ved det behandlingsperspektivet som har blitt rådende. Gitt at de kriminelle ensidig blir møtt som individer med feil og mangler (eller som kategorier som sannsynligvis har feil og mangler), snarere enn å bli møtt som 'seg selv' (altså ut fra sine grunner, meninger og vurderinger), hvordan kan dette perspektivet i så tilfelle virke inn på den enkeltes erfaring av frihet og ufrihet? Med andre ord, hvilke problemstillinger kan vi møte på hvis vi forklarer handlinger som er gjort fra et innsideperspektiv med ytre forklaringsmodeller?

I lys av samfunnets holdningsendring til individet generelt, sier Svendsen at:

Et generelt utviklingstrekk er at klassen av dem som betraktes som ansvarlige subjekter, blir stadig mindre, særlig fordi mange handlinger som tidligere ble betraktet som moralske brister, nå er redefinert til medisinske lidelser – dette gjelder ikke minst ulike former for avhengighet (2013b, s 15).

I et foredrag med tittelen *Rusen og meningen med livet? Et filosofisk perspektiv* som omhandler samme tema, sier Svendsen at vi i dagens offentlige diskurs langt på vei kan si at offerperspektivet har erstattet et moralistisk perspektiv på rusbruk (Svendsen, upublisert manuskript, 2010). Svendsen er ikke ute etter å moralisere, men han er bekymret for utbredelsen av offerperspektivet fordi det underkjenner det individuelle ansvaret vi har for vårt eget liv. Når vi nærmer oss rus(mis)brukere som pasienter og hjelpetrengende, nærmer vi oss dem på en annen måte enn når vi ser dem som målrettede, vurderende og handlingsrettede individ, noe som også vil gjelde for vårt perspektiv på kriminelle som sådan.

Poenget til Svendsen er at samfunnets holdning til individet påvirker hvilket ansvar og frihet vi tillegger subjektet, noe som, slik jeg ser det, er viktig å ha øye for i vårt møte med de kriminelle, uten at jeg her prøver å forenkle det sammensatte og mangesidige ved det å være et (skjørt) menneske, eller hevde at de kriminelle er frie fra ytre påvirkninger i sine

handlinger. I de filosofiske samtalene, hvor jeg møter de kriminelle som menende og reflekterende personer, snarere enn som pasienter eller hjelpetrengende, fremstår de imidlertid som overveiende, målrettede og velgende – og slik sett som selvstendige (og ansvarlige) aktører. Måten de blir fremstilt på gjennom ulike behandlingsrettede perspektiver, stemmer slik sett ikke med hvordan de fremstår i våre møter. Jeg sier ikke at de ikke er mennesker med problemer og store utfordringer, men de er også engasjerte mennesker med sterke meninger (om både samfunnet, lovene og deres egne handlinger) og egen vilje. De gir uttrykk for meninger som ikke er 'politisk korrekte', og de forteller om valg og væremåter som ikke kan kalles 'fornuftige' eller moralske, og passer på mange måter ikke inn i 'A-4-boksen'. Men i mange sammenhenger kan jeg også forstå deres meninger og vurderinger – fra deres perspektiv, og bak maskespillet er de ofte skjøre menn som trakter etter respekt og verdighet.

Når det gjelder synet på den kriminelle, har dette gjennomgått historiske endringer. Nicolay B. Johansen, som i likhet med Svendsen er opptatt av samfunnets ulike blikk på individet, hevder at samfunnets holdning til kriminelle angår vår fortolkning av lovbryteren i seg selv. Fra at Beccaria, Bentham og Mill fremhevet lovbryterens fornuftsegenskaper, altså: "deres evne til å foreta valg og til å veie fordeler opp mot ulemper" (Johansen 2015, s 189), endret kriminologien og antropologien begrepet om lovbryteren, ved at den kriminelle ble oppfattet som anormal "med fysiologiske, genetiske og psykologiske defekter" (s 189). I følge Johansen ble kontrasten enda tydeligere da vi kom til velferdsstaten og den sosialdemokratiske perioden, ved at man da begynte å se det lovbrøtende individet som formet av sine omgivelser – "og som fortsatt formbart" (s 190). Med den nye 'menneskevitenenskapelige revolusjon' som Johansen sier det, fremstod mennesket som underordnet sosiale krefter. Johansen sier at vi ikke finner noe vesentlige endringer over vokabularet til avvikerer i denne fasen:

men med vitenskapelig fremgang og økende autoritet får de medisinske, psykiatriske og delvis sosiale avviksbegreper større betydning på straffens område, spesielt i reaksjonsapparatene. Vekten på "normalisering" og rehabilitering i stedet for strengt fokus på konformitet avslører et formbart begrep om den enkelte. Staten tar her ansvar for, og viser omsorg for sine medlemmer (s 190).

Det økende fokuset på medisinske, psykiatriske og sosiale avviksbegreper skapte på den ene siden en aksept for enkeltmenneskers forskjellige skjebner, men slik Johansen ser det, er det nettopp gjennom den støttende staten at det trer frem en antropologi som forstår mennesket som mindre fritt "og dermed tones dets ansvarlighet ned" (s 190).

Til tross for at de liberale epoker fremhever et fritt menneske med handlingskraft og med et personlig ansvar når man begår lovbrudd, ble liberalismen, i det som i Norge kalles venstrestaten, slik Johansen fremlegger det: ”utfordret av samfunnsforståelser som la større vekt på både statlig og samfunnsmessig betydning og ansvar. Dette ansvaret har delvis trådt i stedet for det individuelle ansvar” (s 191). Her ble begrepet om lovbrøyteren med andre ord preget av et sosialt ansvar, hvor kontrollkulturen var fremtredende: Det er statens oppgave å behandle og normalisere lovbrøyteren, og vitenskapen gir oss svaret på hvordan vi skal gjøre det. På en annen side rommer den nyliberale antropologien, i følge Johansen, en lære om rasjonelle enkeltmennesker som handler ut fra vurderinger av hva som lønner seg for dem selv. Nyliberalismens forståelse av frihet medfører slik et ansvar som legges på den enkelte, og sammenlignet med det sosialliberale begrepet om mennesket, endres her forståelsen av skyld: ”Dersom menneskets handlinger er resultat av sosiale omgivelser, reduseres vår villighet til å tildele vedkommende individuell skyld. Dersom den enkeltes handlinger tilskrives en rasjonell opprinnelse, øker vår tilbøyelig til å fordømme vedkommende” (s 197).

Med tanke på de ulike forståelsene av frihet og ansvar, er det på den ene siden problematisk å sette individet i ulike pasient-, klient- og hjelpetrengenderoller, da det kan underkjenne det individuelle ansvaret, som Svendsen hevder (eller i det minste tone individets ansvarlighet ned, som Johansen sier). Man ser handlinger som resultat av ytre faktorer eller ulike lidelser (som sosiale omgivelser eller rusavhengighet), snarere enn å anerkjenne den enkeltes egne vurderinger, overveielser og mål. Handlingene er med andre ord et resultat av at den enkelte er styrt av ytre krefter. På den andre siden kan en vektlegging av individuelt ansvar føre til mindre frihet for det enkelte individ – fordi man her også forventer at den enkelte lever opp til samfunnets krav, og når det gjelder kriminelle handlinger, blir de kriminelle hardere straffet når man tilskriver handlingene rasjonell opprinnelse. I nyliberalismen har man en økt frihet i form av å kunne realisere seg selv og sine drømmer, men man dømmes også hardere hvis man ikke tar det ansvaret man er tilskrevet. Det sosiale ansvaret samfunnet har påtatt seg, gjør at økt frihet fører til økt ansvar, men i følge Johansen gjør det økte ansvaret den enkelte styrbar på en annen og mer effektiv måte, snarere enn å gi et bredere spillerom. Omsorgsperspektivet blir erstattet av en kravmentalitet alle må innrette seg etter: ”Om du vil være med, så heng på! Men om du ikke vil, så er det opp til deg å klare deg uten lån, uten ferdigheter og uten sjanse til karriere” (s 260).

Kriminalomsorgens mål om å behandle/rehabiliterer innsatte, er slik sett ikke ukomplisert. På den ene siden har forskning synliggjort samfunnsmessige faktorer, noe som er viktig med

tanke på å kunne forebygge kriminalitet og vite hvilken hjelp de kriminelle trenger. Men hvis dette behandlingsperspektivet bidrar til at man flytter ansvaret fra den enkelte til samfunnet, og skifter fokus fra innsideperspektiv til ytre forklaringsmodeller, kan synet på den enkelte kriminelle som en autonom og selvstendig aktør endre seg. På den andre siden knyttes det et større ansvar til den enkeltes frihet – som medfører en forventning om at alle handler i tråd med sitt eget og samfunnets beste, hvor de som ikke lever opp til dette støtes ut/dømmes hardt. Det er en dobbelthet og tvetydighet ved dagens forståelse av frihet og ansvar, spesielt i vår tilnærming til de kriminelle, noe Thomas Ugelvik tematiserer: ”Når konkrete mennesker plasseres i denne velferdsstatlige straffe- og forbedringsmaskinen, blir fengslet et apparat som skiller ut en identifiserbar gruppe mennesker – *fangene* – og gjør dem håndterbare som et politisk problem i vid forstand av ordet” (2011, s 102). En av problemstillingene her er at innsatte gjøres til problem fordi de er fanger, noe som gjør behandlingssideologien interessant i forhold til dikotomien ’kriminell’ og ’streit’. Fangene selv, ikke de konkrete handlingene de har utført, blir gjenstand for kategoriske blikk (som det kliniske blikket og det disiplinerte blikket), og under dette blikket veksler fangene mellom å være syke, farlige, unormale og uansvarlige. På mange måter peker Ugelvik her på det jeg vil kalle en begrepsfattigdom i kriminalomsorgens møte med de innsatte. Når man blir en innsatt i fengsel må man forholde seg til sannheten om seg selv *som fange, som umoralsk, passivisert, ond, dum* og så videre (s 111). Den engasjerte, menende, aktive, attraktive, flersidige og omsorgsfulle far, sønn, bror, venn og samfunnsborger, som kan være syk eller frisk, unormal eller normal, farlig eller ufarlig – ansvarlig eller uansvarlig, blir ikke sett, eller blir oversett i det inntatte fokuset. Fengslet er en sneversynt definisjonsmaskin, og de innsatte blir en del av en stor gruppe hvor individet er redusert til et nummer eller en kategori. Slik fratas man, i følge Ugelvik, handlingsevne og ansvar, og blir passiv og avhengig. Han berører her Svendsens poeng i den forstand at kategoriske blikk kan underkjenne det individuelle ansvaret den enkelte har for sitt eget liv.

Et eksempel på tolkning av innsattes handlinger og væremåter gjennom et klinisk blikk, er de fem nøytraliseringsteknikkene til Sykes og Mazza (2013 [1957], s 251-253). Sykes og Mazza hevder at lovbrutere bruker fem nøytraliseringsteknikker for å rasjonalisere kriminelle handlinger, for slik å rettferdiggjøre dem og unngå skyld og dårlig samvittighet. Den første er fornektelse av ansvar, hvor lovbruteren kan se seg selv som offer for omstendighetene eller hevde at de ble tvunget inn i situasjoner de ikke hadde kontroll over. Den andre er å benekte at man påfører skade, mens man innenfor den tredje fornekte at den man gjør urett mot er et

offer. Den fjerde er en fordømmelse av de som fordømmer lovbryteren for hans handlinger, og den siste er en tilslutning til en høyere moral som gir den kriminelle høy moralsk karakter. I følge Ugelvik er poenget til Sykes og Mazta at: ”Avvikere deler dominante verdier i samfunnet, men bruker teknikker til å gjøre akkurat deres bestemte historier til et unntak” (2011, s 254). De kriminelle har altså ikke en egen moral eller egne verdimålestokker, sett fra Sykes og Maztas ståsted, men de benytter seg av nøytraliseringsteknikker nettopp fordi de blir påvirket av samfunnets ’normale’ verdsett. På den ene siden beskriver nøytraliseringsteknikkene hvordan lovbrytere rasjonaliserer og rettferdiggjør egne handlinger, og kjennskap til disse kan lære oss om hvordan lovbryterne tenker. Men, som Ugelvik påpeker, var hensikten til Syke og Mazta å sette opp en årsaksforklaring på avvikende handlinger: ”Når nøytraliseringsteknikkene eksisterer forut for den avvikende handlingen, kan de forstås som (en av flere) årsaker til at handlingen skjer” (s 254). Idet man fortolker nøytraliseringsteknikkene som mulige årsaker til kriminelle handlinger og har til hensikt å endre dem for å hindre kommende handlinger, vil de omtalte nøytraliseringsteknikkene også kunne tolkes som psykologiske mekanismer/faktorer hos kriminelle. Maruna og Heith har kritisert Sykes og Mazta for slik å fortolke allmennmenneskelige anliggender som ’primary deviations’ eller med andre ord å patologisere normal oppførsel: ”there is nothing pathological about neutralizing negative behaviors or contextualizing one’s faults in broader circumstances. Taking full responsibility for every personal failing does not make a person “normal”, it makes them extraordinary” (2005, s 227). Maruna og Heith hevder at nøytraliseringsteknikkene må forstås som narrative prosesser *alle* individer bruker for å skape mening i tilværelsen. ”Neutralizations, then, may say more about a culture than about an individual” (s 283). Hvorvidt kriminelle blir tolket som å opptre normalt eller avvikende i de ulike forklaringsmodellene og forskningsblikkene, er derfor i seg selv et viktig spørsmål.

Hva om jeg hadde tolket Rasmus’ uttrykk ’fornuften må ta ferie’ som en nøytraliseringsteknikk, eller møtt Dags påstand om at svindlerlivet handlet om å ’ikke ta konsekvenser på alvor’ som en ansvarsfraskrivelse, snarere enn å møte utsagnene som meninger og tanker de var opptatt av fra sine perspektiver? Hvordan ville samtalen artet seg da og hvem ville jeg møtt dem som? Eller om jeg hadde nærmet meg rusen som problem og en flukt fra virkeligheten, når de innsatte snakker om sine ruserfaringer, heller enn å stille spørsmål rundt rus og ruserfaringer? I samtalen med Vemund, som jeg fortalte om i del 1 (s 175) førte dette i alle fall til at han opplevde å bli avvist og forsøkt styrt av meg, i stedet for å bli *møtt* som den han var, noe som gjorde noe med både ham og vårt samtaleforhold. På

samme vis som det gjorde noe med meg at jeg valgte å se den narkomane gjengangeren, som jeg også forteller om i del 1 (s 172), som et 'vanlig menneske', fordi jeg ble oppmerksom på mine egne fordommer. Det å bli møtt som normal er med andre ord noe annet enn å bli møtt som avvikende, og det er forskjell på det å se etter bestemte faktorer og det å lytte til det som blir sagt. Det at vi forsøker å fraskrive oss ansvaret for handlinger vi ikke ønsker å stå inne for, eller prøver å rettferdiggjøre handlinger vi på ett nivå vet er uakseptable, er noe vi alle kan kjenne oss igjen i. Denne væremåten er med andre ord menneskelig snarere enn patologisk. Men når det gjelder det å faktisk ruse seg for å 'sende fornufften på ferie', altså gjøre seg i stand til å utøve voldshandlinger man ikke er i stand til som 'normal', så er det en handling man må ta for det den er: En voldshandling man selv er ansvarlig for.

Til tross for at psykologiske trekk, væremåter og tenkemåter som kjennetegner innsatte også er å finne hos lovlidige samfunnsborgere, har det blitt en tendens innenfor behandlingstenkningen at innsatte og deres handlinger skal tolkes på en annen måte enn den vanlige samfunnsborger og hans/hennes handlinger. Bjarke Nielsen og Torsten Kolind hevder at fokuset på rusbehandling i fengslene har generert nye institusjonelle identiteter i danske fengsler: "The inmate is no longer only an offender but is increasingly also seen as a client expected to participate actively in his or her own (drug) rehabilitation" (2016, s 132). Nielsen og Kolind påpeker blant annet at innsatte som bruker stoff, blir sett som "troubled selves", uavhengig av eget forhold til eget stoffbruk: "For instance, people who use illegal drugs and engage in criminal activities are generally understood as troubled individuals in need of both help and correction" (s 133). Blikket på forbryteren blir, fra de ansattes og systemets ståsted, styrt av det de kaller 'klientens' narrativer: "Institutional embedded practices and constructions of troubled persons are related to larger discursive practices of the welfare state, such as classifications of certain kinds of people as healthy or unhealthy, normal or pathological, productive or unproductive, illegal drug (ab)users or legal users" (s 133). Man nærmer seg de innsatte uten å spørre dem om hvem de er, og slik uten å stille seg åpen for andre typer fortellinger. Innsatte som bruker ulovlige rusmidler blir umiddelbart stemplet som mennesker som trenger behandling – i fengselsansattes og samfunnets øyne – mens lovlige rusmidler, som man selv bruker, er knyttet til fest, avslapping og sosiale lag. Forbrytelsen, altså forbryterens bruk av ulovlige rusmidler, blir her ensidig sett i lys av den avhengige rusbrukeren, altså 'klienten', snarere enn å bli sammenlignet med 'rusen' de ansatte også søker, og det de selv forbinder med den.

Slik har det man her kan kalle innsattes nye institusjonelle identitet i kriminalomsorgen – 'klienten' – gjort dem til behandlingstrengende mennesker, fordi, som Ugelvik påpekte ovenfor; fangene har blitt gjenstand for ulike optikker (klientblikket, pasientblikket, disiplineringblikket) – det er ikke de konkrete handlingene de har utført som er i fokus. Med andre ord tilsløres subjektet i innsattrollen, snarere enn at den enkelte blir sett. Som Ugelvik sier det: "Fangene gjøres til objekt for en maktform som skal endre dem til normale borgere, uten risiko for ny kriminalitet" (2011, s 72). Sett fra Niensens og Kolinds ståsted, har klientblikket som de er opptatt av, flere problematiske aspekter ved seg, som også berører problemstillinger knyttet til den enkelte innsattes autonomi. Blant annet skaper klientblikket en forventning om at de innsatte hele tiden skal befinne seg innenfor et selvforandrings prosjekt, selv om det de er dømt til er frihetsberøvelse. I fengselsystemet blir de innsatte møtt som innsatte-i-behandling, hvor fengselsbetjentene forventer en viss produktivitet: "Inmates might as well use the time in prison productively. If you have a drug problem, you should participate in drug treatment and work on your problem" (Nielsen og Kolind 2016, s 145). Videre må de innsatte, i rollen som klienter, lære å reflektere over seg selv på en bestemt måte: "That is, they should look at previous habitual behavior with skepticism, which then is read as a sign that 'they are getting healthy'" (s 139). Uavhengig av om den innsatte er en 'vanlig mann i gaten' som har gjort et lovbrudd han må sone i fengsel for, eller tilhører den 'vanskeligstilte' innsattgruppen, eller befinner seg et sted midt imellom, så vil de i fengslet, bli møtt innenfor den samme kategorien: "Fangen er en person med dårlig samvittighet, en som burde skjønne det gale i det han har gjort, en som ikke er i stand til å se konsekvensene av sine handlinger. (...) et medlem av en populasjon som må administreres, kontrolleres, rehabiliteres før de kan få leve blant oss igjen" (Ugelvik 2011, s 111).

Innsatte blir slik presset inn i en bestemt måte å tenke på, og det som fra kriminalomsorgens ståsted blir presentert som et *tilbud* om behandling, kan av innsatte bli erfart som et *krav* om å innrette seg etter kriminalomsorgens programmer og fagsyn. Her er det også et vesentlig poeng at innsatte og ansatte nærmer seg behandling og behandlingstilbudene fra forskjellige perspektiver, noe Kristian Mjåland synliggjør i sin doktorgradsavhandling *Makt legitimitet og motstand. En etnografisk analyse av rus og rehabilitering i et norsk fengsel*:

Mange av fangene søkte seg til rusmestringsenheten primært fordi de ønsket hjelp og assistanse i forhold til *tilbakeføring*. De ønsket å benytte fengselsoppholdet til å skaffe seg en bedre boligsituasjon ved løslatelsen, til å rydde opp i gjeldsproblematikk, og/eller til å søke seg inn i meningsfulle aktiviteter og tiltak etter soning (skole, arbeidstrening etc.). Slik rehabilitering ble tilbudt ved rusmestringsenheten,

men mange ansatte mente at slike motivasjoner og aspirasjoner ikke var *tilstrekkelig* for å være deltaker. Det var en utbredt oppfatning blant ansatte om at deltakerne også måtte ta tak i sine rusvaner og rusproblemer ved å *jobbe med seg selv* (2015, s 138).

Fengslet som system er opptatt av at de innsatte skal vise produktivitet under soningen, altså at de skal bruke soningen til å ta tak i sine problemer, noe som fra fengslets ståsted, er ensbetydende med at de innsatte skal 'jobbe med seg selv' og se seg selv som 'problemet'. Det de innsatte selv anser som meningsfullt og nyttig, er underordnet systemets forventninger. Fra innsattes ståsted kan behandling derfor oppfattes som et press fra flere hold, snarere enn som et tilbud. I en artikkel som er en del av Mjålands doktorgradsavhandling, tar Mjåland og Ingrid Rindal Lundeberg for seg hvordan innsatte selv kan oppfatte det å delta i behandlingstilbud under soningen: "If inmates did not fulfill their duties, for example, by not taking part in their own rehabilitation in various programs to a sufficient extent, it could have major consequences for their sentences (that is, loss of benefits or more severe punishment" (Mjåland og Lundeberg 2014, s 196). De innsatte Mjåland og Lundeberg snakket med, mente også at de måtte ha en god relasjon til fengselsbetjentene for å til tilgang til behandlingstilbudene, noe som også var problematisk for dem, fordi det var vanskelig å inngå tillitsforhold til betjentene på grunn av deres dobbeltrolle (vokter og hjelper). De innsatte påpekte også at rusmestringsenheten, altså Mjålands forskningsområde, var preget av inkonsistens og forskjellsbehandling, og at avgjørelsene, som var basert på skjønn, syns å være basert på kjemien mellom den innsatte og de ansatte:

One prisoner in the drug rehabilitation unit reflects on why he had so few mandatory drug tests, although it was a badly kept secret that he used drugs as often as he could: "If they need positive tests (mandatory drug tests), I'm the safest bet. All they need to do is come to me. But fortunately they don't, because they like me a bit (s 192).

Gjennom å synliggjøre flere av de problemstillingene som vedrører behandling i fengsel, berører Mjåland og Lundeberg også et tredje perspektiv med tanke på innsattes institusjonelle identiteter som både 'klienter' og 'forbrytere': På den ene siden kan innsatte velge om de vil delta i ulike behandlingsopplegg, men samtidig kan soningen generelt påvirkes av om hvorvidt de viser seg endringsvillige og medgjørlige sett fra fengselsystemets ståsted.

Elisabeth Fransson og Gudrun Brottveit har forsket på avgjørelser i rådsmøter,¹² og deres forskning har avdekket at det vi her har omtalt som 'klientblikket' også er høyst tilstede i avgjørelser som omhandler permisjoner og løslatelse på prøve. Dette uavhengig av om den enkelte innsatte har sagt at han ønsker 'å jobbe med seg selv' eller ikke. I ett av rådsmøtene de to forskerne observerte, ble en innsatt innvilget prøveløslatelse, hvor denne avgjørelsen, slik Fransson og Brottveit oppfattet det, var basert på at den innsatte hadde beveget seg i 'riktig retning' og brukt tiden i fengslet til å endre sin livssituasjon (Fransson og Brottveit 2015, s 119). I et annet rådsmøte, hvor en innsatt søkte om permisjon til å besøke graven til et nært familiemedlem, så Fransson og Brottveit rådsmøtets avslag i sammenheng med systemets forventning om progresjon og medgjørlige innsatte.

Gjennom personkarakteristikker, knyttet til den innsattes oppførsel og væremåte, sås det tvil om hans formål med permisjonssøknaden. Rådsmedeltakerne blir mer opptatt av de negative bildene som tegnes av ham; av hvem de mener han *er* i stedet for hvem de mener han kan *bli*. Det etterlyses større motivasjon, synlig progresjon og erkjennelse av egen kriminalitet (s 120).

Vi kan her skimte det Yngve Hammerlin hevder er et teknokratisk og administrativt menneske- og fangesyn, som i følge ham har preget kriminalomsorgen helt siden 1950-tallet. Hammerlin understreker at teknokratiske menneskesyn har forskjellige former, og fremhever at flere av dem verken frakjenner den enkeltes frihet og valg mellom handlingsalternativer eller etiske grunnprinsipper: "Men i prinsippet bygges det på en grunnforståelse der man forholder seg til et menneske som et objekt som kan og bør forandres" (Hammerlin 2012, s 55). Kriminalomsorgen selv hevder å være tuftet på et humanistisk menneskesyn (St.meld.nr.37 2007-2008, s 20), men på bakgrunn av systemets holdning til innsatte, påstår Hammerlin at kriminalomsorgen her forveksler begrepene humanistisk med human/humaniserende. Hvis man går til filosofien, sier Hammerlin, så forutsetter humanismen det motsatte av det fengselsvirksomheten representerer som system. Det humanistiske imperativet i filosofien, har, slik Hammerlin påpeker, som grunntanke at mennesket er et mål i seg selv. Mennesket må aldri brukes som middel for andre. Hammerlin fremhever også at det humanistiske menneskesynet "viser til at mennesker er likeverdige (ikke noe menneske er mer verdt enn andre), har egenverdi, er selvberoende og skapende; det har bevissthet og skal ha frihet til å forme sitt eget liv" (2012, s 54). Respekt og toleranse er

¹² I et rådsmøte drøfter og vurderer ulike yrkesgrupper i fengslet de innsattes søknader, og det blir besluttet vedtak på bakgrunn av det som har blitt lagt frem. I Bjørgvin fengsel består rådsrådet av førstebetjent, jurist, betjenter og sosialarbeider.

viktige begreper, slik også integritet og verdighet er. Objektivperspektivet, derimot, som vi blant annet finner i fagekspertisens 'vi-vet-best-for-deg-perspektiv', er i følge Hammerlin uttrykk for instrumentalisme: "Med den også definisjons- og språkmakt og en tendens til ekspertokrati og paternalisme i en del fagmiljøer" (s 55).

Ut fra de ulike perspektivene vi har tatt for oss ovenfor, kan vi si at kriminalomsorgen på den ene siden tilbyr innsatte ulike former for behandling under soningen, som både kan erfares som et gode og som et stigma. Men man kan også hevde, at når innsatte ble rettighetshavere til statens velferdsgoder, ble det skapt en forventning om at de skulle endre seg på statens premisser. Robert Andersson, som er en av kritikerne til behandlingssideologien, tolker derfor den rådende behandlingstanken som nok et uttrykk for statens utøvende makt på individet:

Varför är då den nya behandlingssideologin så intressant? Därför att den samtidigt som den producerar kunskap om de subjekt som skall styras, även framställer praktiker för att omvandla dessa subjekt i enlighet med de mentaliteter och attityder som genomsyrar styrandet. Den nya behandlingstankens "uppgift" inom kriminalvården blir att realisera de föreställningar och mentaliteter som utgör den avancerade liberalismens styrningsrationalitet (Andersson 2004, s 397).

Slik Andersson ser den rådende behandlingssideologien, utgår den fra det vi kan kalle et paternalistisk ståsted, hvor målet er å styre innsatte i bestemte retninger. Fra kriminalomsorgens ståsted er dette på et vis selvsagt, med tanke på at det er kriminalomsorgens samfunnsoppdrag å påvirke innsatte til å leve et lovlydig liv etter soningen. Anderssons poeng er imidlertid at Kriminalomsorgen ikke tilbyr behandling til innsatte ut fra et omsorgsperspektiv, men ut fra et disiplineringsbehov som er tuftet på et snevert normalitetsbegrep. Innsatte blir på sett og vis avvist som selvstendige og autonome mennesker, og presset inn i kriminalomsorgens behandlingstankegang. På den ene siden blir de innsatte i høy grad ansvarliggjort når det gjelder forventningene om å jobbe med seg selv og forbedre seg selv, men på den andre siden blir de sett som mennesker som må formes for å kunne ta det ansvaret som forventes av dem. I tråd med Johansens fremlegging av forståelsen av frihet og ansvar i nyliberalismen, kan vi si at da kriminalomsorgen påtok seg ansvaret for å rehabiliterer innsatte, ble den enkelte innsatte mindre fri, noe som i seg selv er problematisk. Hvorvidt den enkelte innsattes erfaring av ansvar for egne handlinger også har blitt tonet ned, er et viktig spørsmål å stille.

La meg her presisere at kriminologiske teorier som peker på samfunnsmessige årsaker eller forklaringer som belyser årsaker til kriminelles væremåter og valg, inkludert forskning som fremhever kriminelles psykiske lidelser og rusavhengighet, ikke står i en nødvendig motsetning til synet på individet som et fritt og ansvarlig menneske. Som Svendsen har påpekt når det gjelder den enkeltes autonomi, vil enhver person alltid være påvirket utenfra, og ingen vil derfor kunne fylle kravet til 'ideell autonomi' (2013a, s 102), altså det å være fullstendig uavhengig, som derfor heller ikke kan være en forutsetning når vi snakker om frihet og ansvar (og heller ikke et mål, med tanke på den enkeltes moralske ansvar). Det er videre helt nødvendig å forholde seg til den empiriske forskningen som angår kriminelle, når det gjelder utformingen av soningen, da denne peker på flere faktorer det er viktig å forholde seg til. Hvordan vi (som system og som enkeltpersoner i systemet) fortolker teoriene, og hvordan vi ser den enkelte innsatte/kriminelle i forhold til dem, peker imidlertid på utfordringer rundt begrepet autonomi – det å bli anerkjent som et menneske som tenker og handler ut fra sitt eget ståsted.

Hvis de ytre forklaringene på kriminelles væremåter går over til å bli sannheter og styrende perspektiver på de kriminelle og deres valg, kan vi fort støte på problemstillinger med tanke på om vi anerkjenner subjektet som velgende aktør eller ikke; altså om vi anerkjenner de kriminelle som likeverdige mennesker – med egne grunner, overveielser og meninger – som har rett til å forme sitt eget liv. Det samme gjelder hvis vi ukritisk ser og nærmer oss den enkelte innsatte/kriminelle fra ulike kategoriske (ytre) blikk, heller enn å møte det handlende og tenkende mennesket som sådan. Når vi møter den andre gjennom kategorier og teorier, glemmer vi nemlig å spørre hvem den enkelte er og hva han tenker om seg selv og verden, som vil gi oss kjennskap til den mannen/kvinnen vi har foran oss, snarere enn 'den kriminelle' på papiret. Hvilket blikk vi inntar på kriminelle, påvirker med andre ord hvorvidt vi ser den enkelte som et selvtenkende og selvstendig menneske, eller om måten vi møter den enkelte på er styrt av teorier om kriminelle som gruppe. På den ene siden står vi (som system) i fare for å se verden gjennom en dikotomi, slik de kriminelle også synes å gjøre; normal/hjelper og unormal/klient (hvor man her også kan velge mellom to forskjellige typer holdninger til frihet og ansvar), og på den andre siden vil det være problematisk om de kriminelle/innsatte selv overtar samfunnets og kriminalomsorgens fortolkninger av dem. (Som Markus, som hevdet at han var en 'narkoman' og at 'det som stod på papiret' farget hvem han var, og Rolf som hevdet at han var 'kriminell' fordi andre mente at han var det). Kort sagt er det problematisk

hvis klientblikket/behandlingsblikket blir det rådende blikket i kriminalomsorgen, fordi vi her kan stå i fare for å hoppe bukk over den enkelte kriminelle som selvstendig aktør.

Svendsen sier at når vi betrakter handlinger og væremåter som styrt av noe utenfor individet selv, inntar vi et paternalistisk perspektiv. Hvis vi velger et paternalistisk perspektiv, og ser kriminelle som offer for sine tilbøyeligheter, bakgrunn eller erfaringer, blir de ikke bare fritatt fra ansvar for den situasjonen de befinner seg i, men de blir ansett som viljeløse.

”Paternalisme innebærer derimot å frata folk ansvar for sitt eget liv. Paternalisten overstyrer en annen persons selvbestemmelsesrett fordi han mener at vedkommende ikke er i stand til å handle i samsvar med sin beste interesse” (Svendsen 2013b, s 17). Fra et paternalistisk perspektiv, kommer vi derfor ikke bare i fare for å frata eller fritta kriminelle ansvaret for deres handlinger, men vi gir dem heller ikke anerkjennelse som autonome mennesker. Hvis vi påstår at individet ikke er i stand til å ta ansvar, eller at ansvaret av ulike grunner må reduseres, så sier vi samtidig at den enkeltes overveielser og avgjørelser ikke er gyldige. Et slikt perspektiv fratrar det enkelte individ den autoriteten vi, som mennesker, vanligvis har som menende og vurderende fornuftsvesener. Slik sett toner vi her ned den enkeltes ansvarlighet, fordi vi ikke anerkjenner den enkelte på lik linje med oss selv – altså som et selvstendig og fritt menneske som også er utsatt for ytre og indre påvirkninger.

I mitt møte med de kriminelle beveger jeg meg i et sammensatt og mangesidig felt – både når det gjelder spørsmål knyttet til hva det vil si å være fri, og med tanke på det forskningen på kriminelle synliggjør. Svendsen peker på noe viktig og relevant i sin problematisering av paternalistiske perspektiver; ’utenfrablikket’ på kriminelle kan bidra til at kriminelle selv går inn i ulike offerroller, pasientroller eller andre roller som gjøres til forklaringer på hvorfor de handler som de gjør. Eller *vi*, som samfunn og medmennesker kan møte dem i slike roller, altså som mennesker som er styrt av ytre eller indre faktorer (i motsetning til oss selv som er i stand til å gjøre selvstendige valg). I følge Svendsen, er det å være offer å være fritatt for ansvar for den situasjonen man befinner seg i (s 18). De kriminelle som jeg har møtt synes imidlertid ikke å uttrykke seg som ofre i forhold til de konkrete handlingene de har utført, tvert i mot er de ofte opptatt av å forsvare og stå for sine handlinger. Når de forteller om hvordan de har gått frem og hvordan de tenker om sine handlinger og væremåter, fremhever de seg selv som menende, overveiende og vurderende, og ikke som passive personer som ikke kan lastes for det de har gjort. Flere har imidlertid pekt på ulike offerroller de befinner seg i eller har befunnet seg i – som mennesker, blant annet forteller mange om omsorgssvikt, mobbing og svikt fra samfunnet generelt, og de fleste forteller at det er vanskelig å komme

seg tilbake til samfunnet etter flere år i kriminelle løpebaner, og derfor opplever de å være ofre for samfunnets dommer over dem selv.

Til tross for at de kriminelle selv ikke fortolker seg som viljeløse eller som ute av stand til å ta ansvar, kan flere av deres forklaringer og offerroller bli 'hvileputer', altså fremstilles som årsaker til deres handlinger og væremåter. Med det mener jeg at de er opptatt av ytre faktorer snarere enn sine egne vilkår og avgjørelser, som Emil, som var opptatt av at arbeidsstedet og fotoboksen stod i veien for sine egne behov/lyster. Eller de kan ensidig fokusere på gitte begrensninger, som Aslak, Konrad og Dag, som opplevde konsekvensene av sine egne handlinger som ufrihet og at samfunnets forpliktelser og forventninger generelt ikke samsvarer med det livet de fant spennende og tiltrekkende. Eller de lener seg på kriminelle prinsipper og spilleregler, som Rasmus og Sverre, som var opptatt av at 'det skitne' var en nødvendig del av det kriminelle livet og ikke et uttrykk for hvem de selv var. De kriminelle er her opptatt av ulike faktorer, som, slik jeg ser det, kan bli forstått som forskjellige former for hvileputer, med tanke på at de i stedet for å se seg selv som velgende og handlende subjekter som tar egne avgjørelser, legger ansvaret over på noe utenfor dem selv. Det er samfunnet som må lastes for deres handlinger og liv, eller det at samfunnet er som det er gjør at de må bryte med samfunnets fornuft og forpliktelser, eller de må operere i strid med etiske normer fordi det forventes av dem. Det å forholde seg til 'hvileputer' handler slik om å fjerne seg fra det som farger en selv i dårlig lys (samvittighet, fornuft, 'streite blikk'), samt å legge ansvaret over på gitte regler/normer, snarere enn sine egne valg om å bryte dem eller følge dem.

Gitt at frihet ikke ensidig handler om enten samfunnet eller individet, altså ikke enten om å være styrt av ytre og indre faktorer eller å være en selvstendig (rasjonell) aktør, men om motspillet og samspillet mellom ulike drivkrefter og situasjoner vi befinner oss i – som Sverres og Rasmus' dilemma mellom sine egne moralske verdier og kriminelle forventninger og mål, Dags drakamper mellom fornuft og spenning, Aslaks erfaring av ufrihet og frihet i begge valgene han stod overfor, Markus' innsikt om at det å endre livsstil også innebar å bli en som han ikke kjente seg som, og Eskils kompromisser om å leve et 'kjedelig' liv for å bli et godt forbilde for sin sønn – og at vi her er ansvarlige for de avgjørelsene vi tar, til tross for at vi også kan erfare ulike former for ufrihet i kompromissene vi forholder oss til. I så tilfelle er det vesentlig at vi (samfunnet og kriminalomsorgen) anerkjenner de kriminelles grunner og overveielser (valg, kompromisser, lyster og mål; det mulighetsrommet den enkelte strekker seg mot), for slik å respektere den enkelte kriminelle som et selvstendig og likeverdig menneske – i det samfunnet vi tilhører og hvor vi alle har både frihet og ansvar, altså både

muligheter og begrensninger. På samme vis er det også viktig at den enkelte kriminelle tar på alvor at man i dette motspillet og samspillet, gjør valg og kompromisser ut fra ulike mål man strekker seg mot og ut fra lyster man drives av – og at det valget man lander på, er ens egen avgjørelse – som man står ansvarlig for. Hva den enkelte kriminelle – som samfunnsborger og selvstendig aktør – opplever å være bundet og ikke bundet av, uttrykker, slik jeg ser det, en bestemt holdning til frihet. Et viktig poeng her, er at den enkeltes holdning til frihet også handler om den enkeltes holdning til ansvar. Gjennom å se seg selv, eller bli sett, gjennom et offerperspektiv, står den enkelte i fare for å ikke ta sitt ansvar og sitt valg på alvor. Hvis kriminelle tar over dette blikket som fortolker deres handlinger i lys av forklarende teorier og årsaker, kan kriminelle oppleve å ha mindre valgmuligheter enn de faktisk har. Derfor bekymrer som sagt utbredelsen av offerperspektivet Svendsen, fordi dette perspektivet, spesielt hvis den enkelte selv inntar et slikt utenfrablikk, underkjenner det individuelle ansvaret man har for sitt eget liv.

Hovedproblemet med paternalisme, sier Svendsen i foredraget *Rusen og meningen med livet? Et filosofisk perspektiv*, er at den innebærer en fornektelse av det menneskelige ved mennesket; evnen vi har til å ha kontroll over og forme våre liv (upublisert manuskript, 2010). Når det gjelder det å være menneske, må vi også ta høyde for at den enkelte ikke nødvendigvis handler i tråd med det som er i beste interesse for seg selv, men at man også kan handle i strid med gitte forventninger og det som anses som 'fornuftig', nyttig eller 'det rette'. På en annen side kan vi si at liberalismen, som er Svendsen utgangspunkt, selv er dogmatisk, fordi, som Bostad fremhever: "den pålegger alle en form for frihet og ikke er åpen for refleksjon rundt eget verdiståsted" (2017, s 107). Vi kan ikke tvinge alle til å være liberale, fortsetter Bostad, på samme måte som læring og opplæring står overfor det pedagogiske paradoks; at man ikke kan tvinge noen til å ta selvstendige valg (s 108). I behandlingsideologien står man imidlertid ikke bare overfor det pedagogiske paradokset, at man ikke kan tvinge noen til å ta selvstendige valg, men man står også i fare for å behandle de kriminelle ut fra gitte fordommer og kategorier, snarere enn å respektere dem som likeverdige og selvstendige mennesker. Kort sagt, ulike optikker uttrykker ulike perspektiver på frihet og ansvar.

14.3 Kompliserte aspekter ved friheten i seg selv – fatale valg og perspektivutfordringer

Vi kan ikke overse det faktum at det er komplisert å snakke om frihet og ansvar i forhold til mange kriminelle, men vi kan heller ikke neglisjere at å ikke gjøre det fører oss inn i vanskelige problemstillinger. Individene kan ta valg som fører dem inn i fatale konsekvenser som verken var ønsket eller forutsett. En innsatt vi kaller Odin oppsøkte rusmiljøet for å få status, noe han gjorde fordi han ikke så andre løsninger på hvordan han skulle bli anerkjent av andre. Han hadde blitt mobbet som barn og bestemte seg i tenårene for at han skulle ta kontroll over eget liv, et valg som førte ham inn i hans største paradoks. En dag kastet Odin pulter og stoler rundt i klasserommet med hensikt om å komme i kontakt med de større guttene. De nye bekjentskapene ble Odins vei inn til kriminalitet og narkotika, en livsstil som i seg selv ikke var noe Odin ønsket, men statusen han oppnådde da han ble en del av de bråkete og eldre guttene ga ham det han strebet etter. Målet var nådd, fordi det var statusen som var viktig og ikke hvilket miljø han oppnådde anerkjennelse i. Etter hvert endret derimot Odins status seg. Han mistet kontroll over narkotikaforbruket, og de som ruser seg mye har ikke høy status, heller ikke innenfor rusmiljøer. På det tidspunktet vi snakket sammen stod Odin uten status, både innenfor og utenfor eget miljø, og det var derfor vanskelig for Odin å finne grunner til å gjøre det ene eller det andre. Statusen opplevdes som borte uansett hva han foretok seg. Han sa at han kanskje ville få status i rusmiljøet igjen, hvis han klarte å ruse seg mindre, men det var vanskelig for ham å se for seg at han ville oppnå status i 'streite' miljøer. Det siste var Odins egentlige ønske. Det var også vanskelig for ham å se for seg at han ville klare å slutte å ruse seg.

På mange måter kan det være passende å møte Odin fra et behandlingsperspektiv, da han åpenbart var en ung mann som hadde behov for hjelp. Fra dette perspektivet kan vi se hans oppvekst og senere rusavhengighet som forklaringer på hvorfor hans liv ble som det ble. Fra ett synspunkt kan vi hevde at valgene han gjorde var en konsekvens av noe utenfor ham selv, og vi kan slik peke på flere faktorer som bidrar til å reise spørsmål ved hans frihet og ansvar. Men det er vanskelig å frata Odin hans vilje i de valgene han tok eller overse det bestemte målet han fortalte om, og de gjennomtenkte overveielsene han gjorde seg, samt den konkrete avgjørelsen han tok, hvis vi samtidig ønsker å ivareta ham som en autonom person. Selv om Odin gjorde et valg som førte hans liv i en vanskelig retning, utviste han gjennom dette valget en sterk vilje og et mot til å utsette seg selv for fall. Valget påvirket tydelig hans liv, noe valget i seg selv hadde som mål. Det som er et interessant spørsmål i denne sammenheng, er

om det at utfallet av handlingen gikk i negativ favør, er ensbetydende med at Odin var mindre ansvarlig for valget, enn om det hadde gitt ham beundring og lykke?

Hvorvidt vi fortolker oss selv eller andre innenfor ulike teorier, angår ikke bare omsorg og forståelse, eller fordommer og kategorier, men også i hvilken grad vi fortolker eller blir fortolket som passive eller aktive. Gjennom å fortolke oss selv eller andre i lys av kategorier som reduserer eller overser subjektivt ansvar, kan vi negere vår egen frihet, noe som i følge Skjervheim handler om å misforstå seg selv.

Å forstå seg sjølv vil ikkje seia å forstå seg sjølv ved hjelp av psykologien, tvert i mot, det er å misforstå seg sjølv. Då negerer ein sin fridom, gjer han til inkje. Når folk ikkje lenger sjølv vil ta valet, let dei arv og miljø velja for seg, og fordi mennesket gjerne flyktar frå fridomen, har arv og miljø-teorien vorte så populær som livsfilosofi. Nettopp fordi fridomen ikkje er eit faktum, er han heller ikkje automatisk tilstades, han er berre mogleg, og fordi han berre er mogleg, kan han òg vera fråverande eller somlast bort (2002a [1952], s 22).

I følge Skjervheim er friheten i seg selv ikke et faktum, noe vi i flere anledninger synes å ta for gitt når vi snakker om ansvar og ansvarliggjøring. Det at friheten virker fraværende, handler ikke nødvendigvis om ufrihet, det kan også handle om at friheten er somlet bort gjennom de valgene vi allerede har tatt. Hans blikk på friheten kan på den ene siden fremstå som brutalt, da det finnes grenser for hvilke byrder et menneske kan bli pålagt å bære på egen hånd. Men poenget til Skjervheim er nettopp det at det utgjør en forskjell, i henhold til om vi anser våre valg for å være styrt utenfor oss selv, eller om vi forholder oss til oss selv som ansvarlige aktører i våre valg og handlinger. Selv om det siste umiddelbart kan virke vanskelig å pålegge alle, kan det by på flere vanskeligheter å leve under det første.

14.4 Kriminelle som rasjonelle og subjektive aktører

I *Politi og Røver*, sier Petter R. Hansen, røveren Kjetil S. Østli intervjuer, følgende:

”Kriminologer og akademikere sier at samfunnet eller noe annet har gjort meg kriminell. Det er piss. Jeg valgte dette livet selv. Jeg ville ha fart og spenning” (Østli 2010, s 108).

Kriminologien har vært, og er, dominert av et bredt fokus på sammenhenger mellom samfunn og individ, men vi finner også retninger som vektlegger kriminelle som rasjonelle aktører

(uten at disse forkaster samfunnsmessige aspekter). Østli påpeker at en ny teori fikk betydning for kriminologien på 1980-tallet: ”*Rational Choice Theory*. Den ser ikke på lovbrøttere som offer for omstendigheter, men som rasjonelle aktører. Som veier risiko (for å bli tatt, tanker om antall år i fengsel, moralsk fordømmelse fra familie) opp mot gevinst” (s 291). I fokuset på lovbrøtteren som rasjonell aktør, blir lovbrudd ansett som tids-og stedsbestemte hendelser, som primært må forstås ut fra selve lovbruddsituasjonen. Ragnar Hauge sier at man her ikke lenger spør hvorfor lovbrøtteren har blitt den han er, men spørsmålene retter seg mot hvorfor lovbrøtteren gjør som han gjør: ”Lovbruddet er resultatet av gjerningspersonens vurderinger og valg knyttet til lovbruddsituasjonen” (Hauge 2001, s 129). Slik kan vi si at *rational choice-teorier* har fremhevet den rasjonelle lovbrøtteren som en velgende og villende aktør.

Men, som Hauge også påpeker, så har det vært vanskelig å påvise hvilke overveielser de enkelte lovbrøtterne gjorde seg under lovbruddet: ”Graden av det man kan betegne som rasjonelle overveielser varierer – fra helt spontane, planløse handlinger til veloverveide og planlagte lovbrudd” (s 134). På en annen side, og som Lonnie Athens påpeker, må forskerne lytte til de kriminelles egne forklaringer og fortellinger, hvis de skal forstå deres handlinger. I boken *Violent Criminal Acts and Actors Revisited* tar Athen for seg sin forskning på kriminelle som har begått vold, og kritiserer positivismen for å se kriminelle som passive aktører. Det som vil føre oss nærmere en forståelse av voldsutøveren og hans/hennes handlinger, er, i følge Athens:

an *interpretative* approach, that is, an approach that is based on the recognition that violent criminal action is *situated* and that operates on a model of the violent criminal as an *actor*. The primary requirement of such an approach is that the viewpoint of the person whose actions are under study always explicitly taken into account in explaining his conduct” (1997, s 25-26).

I forlengelse av Athens fokus på aktørperspektivet, som skiller seg fra Christies samfunnsperspektiv, er John Katz, i sin kjente klassiker *Seductions of crime. A chilling exploration of the criminal mind – from juvenile delinquency to cold-blooded murder*, opptatt av hva som trekker mennesker mot kriminalitet. I innledningen til denne boken hevder han at: ”The study of crime has been preoccupied with a search for background forces, usually defects in the offender’s psychological backgrounds or social environments, to neglect of the positive, often wonderful attractions within the lived experienced of criminality” (Katz 1988, s 3). Uavhengig av om kriminelle handlinger bunnar i et bestemt rasjonale eller ikke, og til tross for at mange kriminelle handler på impulsivitet, så er de kriminelle aktører som handler i

en bestemt situasjon og ut fra sin konkrete forståelse av den. Det å gå inn i voldshandlinger fra et aktørperspektiv, kan som Athens påpeker, være "intellectually distasteful" (1997, 12), med tanke på at de grusomme handlingene mange har gjort vil synliggjøre de kriminelle som brutale personer, men det må forskerne, i følge Athens, tåle. På samme vis må også det som er tiltrekkende og attraktivt ved kriminelle handlinger bli tatt på alvor, hvis man skal forstå kriminelle og deres valg.

Katz har i boken tatt for seg kriminalitetens forførende sider. I en studie av det han har kalt 'sneaky thrills', som er en studie av tyveri, vandalisme og innbrudd, fremhever han spenning som et felleselement hos velstående og fattige tyver: "A common thread running through vandalism, joyriding, and shoplifting is that all are sneaky crimes that frequently thrill their practitioners" (Katz 1988, s 53). Det er verdt å merke seg at Katz, i denne studien har valgt å intervjuer middelklassestudenter om deres begåtte butikkyverier, heller enn å henvende seg til 'tradisjonelle kriminelle'. I seg selv er det interessant at Katz søker sine informanter fra et samfunnslag som har penger og tilgang på det de trenger og ønsker seg, og derfor ikke har noen 'grunn' til å begå tyverier. Det som lokket disse ungdommene til å begå butikkyveri, var det ulovlige elementet ved handlingene i seg selv: "Thus, it appears that the origin of the seductive power of the objects is in the person's *origination* of the deviant character of the event. 'It would be so easy' signals to her not simply that no external obstacles stand firmly in the way, but a secret, internal desire to be deviant" (s 58).

I denne studien var Katz også opptatt av de ulike prosessene butikkyveriene bestod av; som å bestemme seg for å begå tyveriene, skaffe seg en oversikt over butikkarbeiderne i butikken, og la seg bli besatt av ulike varer; samt at denne prosessen forløste seg i en slags eufori av begeistring da tyveriet var gjennomført: "Usually after the scene of risk is successfully exited, the third stage of the sneaky thrills is realized. This is the euphoria of being thrilled. In one form or another, there is a "Wow, I got away with it!" or an "It was so easy!"" (s 64). Sett fra Katz' ståsted, ble butikkyveriene tilnærmet som en lek, og en av attraksjonsverdiene for middelklasseungdommene lå i at "what they are doing might be treated as *real* crime. It appears that an essential attraction of these practices is that although they are risks taken in the real world and hence not just play, they are accomplished in a playful spirit" (66). I motsetning til profesjonelle butikkytver, førte imidlertid arrestasjoner ofte til at middelklasseungdommene endte sin butikkyvkarriere. Det å fortsette etter å ha blitt 'tatt', opplevdes for de fleste som det å måtte forplikte seg til avvikeridentiteten, som de fra eget

ståsted bare hadde lekt med. Profesjonelle butikktyver, derimot: ”who are comfortable with being seen and with explicitly seeing themselves as part of a criminal subculture, may take for granted and treat their arrest as a cost of doing business” (s 66).

Slik Katz ser det, har ulike typer tyver det til felles at det er tyverisituasjonen/handlingen i seg selv som skaper den spenningen som søkes, noe vi også finner i Kristin Hanoas studie av *Grove ran – fra utøvernes ståsted*. Her stiller Hanoa det samme spørsmålet som Katz er opptatt av – hvorfor er grove ran så spennende – og hun viser til ranernes svar: ”Mennene forteller om fire sider ved handlingen som gjør at de synes den er spennende: a) ranet som en *ekstrem opplevelse*, b) ranet som det jeg har kalt en *actionorientert* handling, c) ranet som *utfordring*, og d) ranet som en følelse av *frihet*” (Hanoa 2004, s 48). Ranerne som blir intervjuet av Hanoa kontrasterer sitt liv mot ’A4-livet’, som de hevder ikke er spennende, noe derimot deres (kriminelle) liv er. Hanoa sier at mennene hun intervjuet i stor grad ga uttrykk for å være aktive personer som stadig var på jakt etter spenning og adrenalinkick (s 52), de fremhevet uforutsigbarhet og jakten med politiet som attraktive utfordringer (s 54) og de erfarte en frihetsfølelse ved lovløsheten i ranshandlingen i seg selv (s 58-59). Hanoa påpeker slik de samme elementene som Katz også fremhever. Ranshandlingen i seg selv er tiltrekkende og spennende, og kan i tillegg gi høy status blant kriminelle hvis man forholder seg innenfor noen spilleregler. Som en av Hanoas informanter sa: ”Ingen kan kalle meg tyster! Da får jeg respekt og tilbud om å være med på ting. For eksempel det at jeg hjalp til med rømmingen var en stor bragd. Og ranet...det er prestisje” (s 78).

I sin studie har Hanoa også gjort en sammenligning mellom rusbrukere og ranere, og derigjennom også problematisert det passive bildet vi ofte har av rusbrukere – eller rusmisbrukere – som er den rådende betegnelsen på bruk av ulovlige rusmidler. Hvis vi snakker med rusbrukere selv om hva som gjorde at de ble tiltrukket av rusen, fremstår de som aktive og eksperimenterende personer, slik ranerne også er, og ikke som passive ofre slik de ofte fremstilles som. Hanoa tar for seg flere forskere som beskriver ”misbrukeren som en aktiv person som stadig er på vakt, opererer raskt og med høyt tempo; man skal holde avtaler, unngå politiet og være på jakt etter potensielle kunder” (s 62). De forskerne hun forholder seg til har vektlagt farten, spenningen og opplevelsene som preger livet til en rusbruker, hvor også avhengighetens kjerne hevdes å ligge. Andre har påpekt forholdet mellom rusbruk og tendensen til å søke spenning og utfordringer, samt jakten på actiontilværelsen i seg selv.

Fra sitt eget ståsted har rusbrukere flere grunner til å ruse seg, hvor altså spenning og frihet er fremtredende elementer. Sveinung Sandberg og Willy Pedersen sier at den viktigste grunnen til å ruse seg er den enkleste, nemlig at rus er deilig og gjør godt, men, sier de: ”Selv om poenget er enkelt, er det langt fra selvsagt, verken i forskning eller i offentligheten” (2007, s 126). I sitt fokus på rusbrukeres egne perspektiver tar Sandberg og Pedersen for seg ulike rusmidler og hva ’guttene på Elva’ mente om dem. Her knyttes hasj til å få tilhørighet i subkulturer, ecstasy blir forbundet med å sveve, kokain gjør at man blir ’skikkelig sjef’ og Rohypnol gir økt energifølelse og minsket selvkritikk (s 126-135). Vi ser at guttene langs elva, som er deres informanter, har kunnskap om flere rusmidler, kjennskap til forskjellige ruserfaringer, samt at de ruser seg på ulike rusmidler ut fra hvilke rusopplevelser de ønsker. Hammersvik har også intervjuet flere som forteller om attraktive sider ved rusen, hvor en av dem forteller følgende om sitt første møte med amfetamin: ”Speeden digga jeg fra første gangen jeg testa det” (Hammersvik 2009, s 62). De som bruker ulovlige rusmidler fremstår her som alt annet enn passive rusbrukere.

Som vi ser ut fra de ulike perspektivene ovenfor; idet vi fremhever kriminelle som rasjonelle og subjektive aktører, fremheves deres egne valg og overveielser – og slik også avgjørelsen. Det er lovbrysterer selv som er i fokus, og hans/hennes forklaringer og fortellinger. Selv om det på den ene siden kan være vanskelig å påvise hvilke konkrete overveielser den kriminelle gjorde seg under lovbruddet (som Hauge (2001) peker på), siden handlingene kan være spontane og planløse, på samme måten som de også kan være veloverveide og planlagte, kan man på den andre siden, når man velger å lytte til de kriminelles egne historier (Athens (1997), Katz (1988), Hanoa (2004), Sandberg og Pedersen (2007) og Hammersvik (2009)), få et annet bilde av både lovbruddet og lovbrysterer. Ikke minst kan man bli kjent med de kriminelles innsideperspektiv – fra en annen kant enn det som ofte vektlegges i samfunnsforklaringer og klientblikk.

I likhet med de ungdommene Katz snakket med, fremhevet Emil selve det ulovlige ved handlingene som en viktig faktor. Spillet mellom ’politi og røver’ handler om å unngå å bli tatt, som han sa, og spenningen ligger i hvem som spiller kortene sine best. Dag var også opptatt av spenningen, i likhet med mange andre. For ham var den spenningen han søkte imidlertid ikke knyttet til de kriminelle handlingene i seg selv, men lovbruddene var selve forutsetningen for at han kunne oppnå det livet han strakte seg mot og den beundringen han ønsket. For Dag var et avgjørende moment i hans kriminelle valg (noe som også gjelder for flere av mine gjester, og som også ble trukket frem av Hanoas informanter), at han oppfattet

det 'fornuftige' livet (A4-livet) som kjedelig. Når han planla sine svindlerier – som han visste var både ufornuftige og ulovlige – valgte han å ikke tenke på konsekvenser. Dette var en vesentlig holdning i hans overveielser. Det var mange grunner som tilsa at Dag ikke burde gjøre det han gjorde; hvis han ble oppdaget, ville venner og familie absolutt ikke beundre ham, men han valgte likevel å lytte til de grunnene som talte *for* det livet han ønsket seg, til tross for at dette livet var fundert på løgner og maskespill overfor familie og venner.

Kort sagt kan man si at mange kriminelle handlinger er tiltrekkende og attraktive i seg selv, og at de kan føre til mål som er lystbetonte og ønskede, noe som ofte er viktige grunner til at kriminelle strekker seg langt for å oppnå det de søker i lovbruddene som gjøres. Svaret på hvorfor noen velger å være kriminelle kan altså rett og slett være at man gjør lovbrudd fordi det er gøy og spennende, eller fordi målene er viktig for lovbrøyteren. Slåssing gir kick og adrenalin, som Konrad sa. Når det gjelder Rasmus og Sverre, gjorde de handlinger som de på ett nivå syntes det var vanskelig å stå inne for, men de valgte å gjøre dem likevel –fordi de strakte seg mot bestemte mål. Med tanke på rus, kan svaret på hvorfor man ruser seg være så enkelt at man ruser seg fordi det er deilig, som Sandberg og Pedersen (2007) fremhever. For mange rusbrukere – og mine samtalepartnere – er rusopplevelsen i seg selv den viktigste faktoren på hvorfor de ruser seg; spenning gjennom eksperimentering, søken etter bestemte typer rusopplevelser (avkobling, 'bli konge', 'bli gira') og det å bli i stand til å gjøre ting (som å utøve vold eller ran). De som ruser seg hele tiden, innser også at de er avhengige av rusen og at rusen fører dem inn i livssituasjoner som gjør livet vanskelig. Når man henvender seg til rusbrukere som personer og ikke som pasienter, er det likevel et poeng at de her fremstår som aktive og eksperimenterende personer, som Hanoa (2004) påpeker, og ikke som passive ofre, slik de ofte fremstilles som.

Det å se mennesket som et rasjonelt og selvstendig vesen, handler om å anerkjenne individet som villende og velgende aktør – med egne meninger, lyster, begjær og forventninger – noe som også forutsetter at vi må forholde oss til den byrden ansvaret pålegger oss. Som Athens (1997) fremhever, så handler kriminelle alltid i en bestemt situasjon og ut fra sine konkrete forståelser av den, uavhengig av om de handler planlagt og veloverveid eller spontant og tilfeldig. Det å være en rasjonell og subjektiv aktør er ikke ensbetydende med at man er 'fornuftig' eller at man tar det 'rette' valget. Man kan også somle bort friheten, som Skjervheim sier det (2002a [1952], s 22), gitt at den ikke er et faktum, men en mulighet. Gitt at man negerer sin egen frihet, som Skjervheim sier, hvis man fortolker seg selv i lys av

kategorier som reduserer eller overser subjektivt ansvar, kan man da si at man fremhever sin frihet, hvis man fokuserer på avgjørelsen og seg selv som besluttsende part?

14.5 Samfunnskontrakt og anerkjennelse

Når man nærmer seg personen bak kriminelle handlinger, kan den kriminelle fremstå både som brutal og snill, dumdristig og modig, ufornuftig og spenningsøkende, passiv eller aktiv – fri eller ufri, alt etter øyet som ser. Et vesentlig poeng her, som jeg også har fremhevet tidligere, er at blikket som ser avgjør hva man får øye på. Her er det et viktig poeng at det utgjør en forskjell om vi anser våre valg som styrt utenfor oss selv, eller om vi forholder oss til oss selv som ansvarlige aktører i våre valg og handlinger. Ulike optikker uttrykker som sagt ulike perspektiver på frihet og ansvar, og når det gjelder det å være en autonom og subjektiv aktør, er den enkeltes innsideperspektiv saken. Når man møtes som en selvstendig aktør, ilegges man et annet ansvar enn om man blir møtt som et passivt individ som er offer for sine egne tilbøyeligheter. Man ser med andre ord andre sider hos den enkelte kriminelle, når man spør etter deres egne meninger, grunner og overveielser, snarere enn å fremheve ytre forklaringer og fortolkninger. Det ansvaret, og forpliktelsen, som her blir fremtredende, handler om både det å være en moralsk aktør og samfunnsborger i form av juridisk forpliktelse. Jeg er mest interessert i det første, men la oss kort nevne den siste, siden mange av de kriminelle selv på sett og vis er opptatt av det.

Jonas, som fortalte om det å være tyv, fremhevet at det var en forutsetning at det fantes bare noen kriminelle og bare noen tyver, for at de kriminelle skulle få de godene de var ute etter gjennom sine kriminelle handlinger. Slik tilskrev han de 'streite'/lovlydige en annen type frihet enn den friheten han selv hevdet å besitte, noe også flere har gjort. Som sagt tidligere, synes de kriminelle, innenfor den type frihet de påberoper seg, å fraskrive seg en bestemt type ansvar, som snarere handler om *et valg* om hvilke typer ansvar de ønsker å forholde seg til, heller enn deres *evne* til å ta ansvar. Et vesentlig poeng her er at de forholder seg todelt til det vi kan kalle 'samfunnskontrakten': De anerkjenner ikke en gjensidig samfunnskontrakt, men tillater seg selv å kunne bryte de normene og reglene som de forventer at den vanlige samfunnsborger viser lojalitet til. De respekterer ikke den andres eiendom og frihet, men det er viktig for dem at størsteparten av samfunnet gjør det, for at de skal få de godene de er ute etter. Det er med andre ord noe hobbesiansk ved de kriminelles syn på verden (i tillegg til at

de også så å si uttrykker Kants definisjon på ikke universaliserbare maksimer), som om de befinner seg innenfor en slags kontrollert 'naturlig tilstand': De opererer innenfor et lovløst spillerom (som Sverre sa, så kjennetegnes den kriminelle verden av 'alles krig mot alle'), som forutsetter et regulert samfunn, noe som har gjort Thomas Hobbes idé om samfunnskontrakten interessant i min refleksjon rundt deres holdning til frihet.

I følge Hobbes er samfunnskontrakten en kunstig kontrakt mellom mennesker, men likevel nødvendig for å unngå 'naturlig tilstanden' som preges av nettopp 'alles kamp mot alle': "Uten staten eller noen annen form for organisert samfunn ville hvert enkelt individ være overlatt til seg selv" (Johansen og Vetlesen 2003, s 50). I det den enkelte er overlatt til seg selv i en verden hvor det er knapphet på godene, vil det utvikle seg konkurranse om godene og etterhvert en åpen kamp hvor ingen kan føle seg trygge: "ingen er usårlig eller sikret mot andres angrep (...) Derfor vil det utvikle seg en endeløs strid, der utrygghet, frykt og mistillit rir menneskene som en mare" (s 50). Samfunnskontrakten blir på den ene siden en begrensning for individet, med tanke på at individet i følge Hobbes er egoistisk, og samfunnskontrakten pålegger individet lover det må følge. Men på den andre siden er den nødvendig, slik Hobbes ser det, for å tilrettelegge for individets frihet: "Kort sagt, enkeltmennesket må få trygghet for at dets rett til *liv, frihet* og *eiendom* sikres, for en selv som for alle andre" (s 52). Slik Hobbes ser det, velger individet å godta samfunnskontrakten fordi samfunnskontrakten vil sikre dets frihet. Gjennom å slutte fred og ikke angripe andre, vil individet selv få trygghet og spillerom. Det er derfor sin egen frihet individet er opptatt av, og ikke samfunnskontrakten i seg selv.

Jonas og de kriminelle kan også sies å være opptatt av sin egen frihet, altså muligheten til å gjøre som de vil, men den type frihet de etterstreber befinner seg i en tilstand mellom 'naturlig tilstanden' og samfunnskontrakten. Det er en frihet uten ansvar (uten å forholde seg til forpliktelsene), eller en frihet med ansvar på rent personlige premisser, og slik sett en annen type egoisme enn den Hobbes hevder ligger til grunn for samfunnskontrakten (å begrense seg selv for å beskytte seg selv). På sin side har for så vidt de kriminelle også visse prinsipper de forholder seg til, og slik sett har de sin egen 'kontrakt' seg imellom. Men denne er uforutsigbar, og veldig forskjellig fra prinsippene bak den samfunnskontrakten Hobbes snakker om. Som Eskil fremhever, så vil hvordan den enkelte opptrer, kunne skifte ut fra hvilket spill man er en del av. Mens en venn kan oppleve en person som snill, kan en narkotikakjøper oppleve den samme personen som en 'psykopat', fordi han her møter vedkommende som torpedo. Vennen kan også plutselig bli en volds mann eller en tyv, fordi

man endrer spilleregler/møter konflikter på kriminelles vis (som en av mine gjester, når han banket sin venn fordi vennen hadde stjålet noe fra ham). I 'kontrakten' mellom de kriminelle, forholder man seg til ansvar (her også etisk) og forpliktelser på en annen måte enn det som er vanlig i samfunnet, der normer og regler er mer 'konstante' (Det vanlige samfunnet; normen sier at man ikke skal skade andre, så da kan man ikke skade andre uten å bryte samfunnskontrakten. Den kriminelle holdningen; man kan skade andre når dette er nødvendig for å oppnå bestemte mål). Hva man kan gjøre og ikke gjøre er med andre ord relativt og knyttet til den enkelte situasjonen, og slik sett ikke en kontrakt som gir beskyttelse.

Når det gjelder det å tjene på å være kriminell, er det nettopp lovløsheten – 'alles krig mot alle', 'det å ikke tenke konsekvenser', 'å sende fornuften på ferie' og 'det å tenke kriminelt' – som åpner for det kriminelle spillerommet. På den annen side må samfunnet for øvrig forholde seg til samfunnskontrakten for at det kriminelle spillerommet skal bli mulig – det kan ikke være *alles* krig mot alle; den lovløse tilstanden er forbeholdt de kriminelle – hele poenget med den kriminelle levemåten er at *de* ikke forplikter seg til noe som ikke passer dem selv. For at lovløsheten ikke skal utartet seg til en '*alles* krig mot alle', men fungere på en slik måte at de kriminelle har en slags kontroll på den, er altså samfunnskontrakten nødvendig – men det er de 'streites' ansvar å forplikte seg til denne.

Kort sagt: Ved å gå inn i en slags 'naturtilstand' (som hierarkispillet i den kriminelle verden ligner på, og som de kriminelle handlingene foregår innenfor) gis de kriminelle mulighet til å opptre slik det passer dem, snarere enn å føle seg forpliktet til å forholde seg til normer og regler som også ivaretar andre. Her ofrer de trygghet og stabilitet for å oppnå goder, spenning og andre mål. Lovløsheten de kriminelle opererer innenfor og forholder seg til, tilsier at man må forvente at andre (kriminelle) ikke respekterer ens egen frihet og eiendom (det er '*alles* krig mot alle', som er grunnen til at man kan være på topp en dag og på bunn den neste). Men såfremt man aksepterer denne lovløsheten (godtar den innstillingen som kjennetegner den kriminelle væremåten), kan man også selv bruke vold for å oppnå det man vil og stjele fra andre for å få raske penger. De kriminelle er på mange måter ute etter en annen type 'naturtilstand' enn den Hobbes snakker om, men de er likevel opptatt av å kunne operere innenfor sin egen tolkning av frihet og ansvar. De rendyrker *sin* egen frihet, og føler seg ikke forpliktet til å respektere den andres frihet og eiendom, som er viktige prinsipper bak den juridiske samfunnskontrakten.

På en annen side kan man også tenke seg at de kriminelle ikke anerkjenner samfunnskontrakten fordi de ikke selv opplever å bli anerkjent av samfunnet. De ønsker ikke de kriminelle spillereglene i seg selv, men de får ikke innpass i det vanlige samfunnet. De respekterer ikke den andres frihet fordi de selv ikke opplever å bli sett som *personer* (de møtes av fordommer, avvises av den vanlige samfunnsborger/samfunnet og opplever å mangle den hjelpen, omsorgen og forståelsen de trenger – til tross for at levekårsundersøkelsene (2004 og 2015) viser at de er mennesker med problemer som trenger omsorg og støtte).

Hegel sier i *Rettsfilosofien* at rettens påbud er: ”Vær person og respekter andre som personer” (2006 [1821], s 81). Som David C. Vogt sier, så er det universelle rettsprinsippet, som også anerkjennes av Hegel, at enhver har rett på frihet i den utstrekning som er forenlig med enhver annens frihet under allmenn lov (Vogt 2016, s 154). Men hva om vi ikke møtes som personer? Den rettslige anerkjennelse som person er ikke den eneste anerkjennelsen, noe Vogt understreker: ”Friheten som realiseres gjennom denne anerkjennelsen er ensidig og må suppleres av anerkjennelsen man får gjennom familie, venner, arbeid og i den borgerlige offentligheten” (s 159). Den ufriheten kriminelle snakker om, handler nettopp om det å være nederst på rangstigen, statusfall og det å ikke bli invitert inn i ’streite’ nettverk og vennskap, samt at de har vanskeligheter med å få jobb. Til tross for at samfunnets holdning til de kriminelle kan hevdes å være konsekvenser av deres handlinger og væremåter, kan man forstå om avvisningen fra samfunnet går hånd i hånd med en minkende lojalitet til samfunnet – ingen av oss klarer oss uten anerkjennelsen *som noen*, som Hegel sier, og, som Vogt legger til, får man ikke anerkjennelse innenfor lovens grenser, kan man komme til å søke det utenfor (s 162).

14.6 Det subjektive ståsted – å være en moralsk aktør

Kort sagt ligger det implisitt i de kriminelles tenkning rundt egne muligheter, at det utgjør en forskjell for deres personlige spillerom om de forplikter seg til å følge samfunnets lover og normer eller velger å operere utenfor disse. Deres egne refleksjoner rundt ’streite’ og ’kriminelle’ væremåter/levemåter, samt det at ulovligheten ved lovbruddene i seg selv ofte er det forlokkende ved lovbruddet, synliggjør at de kriminelle handler bevisst og gjennom konkrete overveielser. De føler seg ikke forpliktet til å etterleve samfunnets lover og normer

(noe man også på sett og vis kan forstå, med tanke på utenforskap), men har sitt eget system de hevder å være lojale mot. Det er her opplagt at de ikke tar juridiske lover på alvor, men samtidig fraskriver de seg også en bestemt type ansvar, som det er vanskelig å sette ord på hva er – på aktørnivå. De synes å negere sin egen frihet, som Skjervheim sier, ved at de fortolker seg selv i lys av prinsipper og forventninger som reduserer eller overser deres subjektive ansvar, men samtidig er de opptatt av å bli møtt som autonome personer (personer som er redelige, ansvarlige og moralske).

For subjektet som moralsk aktør, som her er vårt hovedanliggende, er det selve *avgjørelsen* som er av vesentlig betydning – som i seg selv er en personlig beslutning. Det at man faktisk kan fraskrive seg moralsk ansvar, slik de kriminelle på ett nivå gjør, er vanskelig å samtykke til. Hvordan de forholder seg til seg selv i så måte, er imidlertid interessant, da det handler om hvordan de forholder seg til seg selv *som* besluttende og handlende subjekter. I følge Kierkegaard angår det subjektive problem ikke saken, men handler om selve subjektiviteten:

Objektivt taler man bestandig kun om Sagen, subjektivt taler man om Subjektet og Subjektiviteten, og see, netop Subjektiviteten er Sagen. Dette maa bestandigt fastholdes, at det subjektive Problem ikke er Noget om Sagen, men er selve Subjektiviteten. Da nemlig Problemet er Afgjørelsen, og al Afgjørelse, som ovenfor viist, ligger i Subjektiviteten, saa gjelder det om, at der slet ikke objektivt bliver Spor af nogen Sag, thi i samme Øieblik vil Subjektiviteten skulke sig fra Noget af Afgjørelsens Smerte og Crise: vil gjøre Problemet lidt objektivt (1962 [1846], 114).

Fra et utenfraperspektiv kan vi gi ulike forklaringer på hvorfor den enkelte handler som han gjør, eller til hvorfor enkelte vil være mer tilbøyelige enn andre til å handle på bestemte måter. Fra et aktørperspektiv er derimot individets avgjørelse saken, og hvordan den enkelte forholder seg til sin beslutning, sine grunner og sine muligheter. Selve avgjørelsen, og hva denne handler om for den enkelte, er med andre ord viktig å lære mer om, for å kunne forstå de kriminelles erfaring av frihet og ufrihet.

I følge Svendsen stammer ansvar fra det norrøne *ansvar*, som betyr 'svar, tilsvare, motsvar, forsvar'. Ansvar handler derfor om å måtte svare på eller stå til svars for, samt forsvare det du gjør: "Hvis du har et ansvar, må du også forsvare det du gjør. Et slikt forsvar vil bestå i at du angir grunner til at du handler på en bestemt måte. Friheten som gjør oss ansvarlige for våre handlinger, er friheten som består i å kunne følge grunner" (Svendsen 2013b, s 11). Det å tilskrive personer ansvar for sine handlinger, viser i følge Vetlesen til en mulighetsbetingelse

for eksistens som moralske vesener (2007, s 33). Det at menneskene handler ut fra grunner skiller dem fra dyrenes årsaksbestemte atferder. Som Svendsen sier: ”Vi mennesker bebod ikke bare et fysisk univers av naturlover, men også et normativt univers, med moralske krav som er uomgjengelige. Når vi ikke lever opp til disse kravene, holdes vi ansvarlig for det” (Svendsen 2013b, s 11). Selv om kriminelle, som alle mennesker, har en tilbøyelighet til å fraskrive seg ansvaret for det som ikke er bra, sier Svendsen at vi ikke kommer unna at vi gjennom vår frihet har ansvar for både det som går bra og for det som ikke går bra. Svendsen sier at mange forsøker å fraskrive seg ansvar for bestemte handlinger eller generelle væremåter med påstander som ’det er bare slik jeg er’. Men det å handle i tråd med egen karakter er i en viss forstand frivillig, fordi vi selv delvis har skapt og formet oss selv. ”Nettopp dette gir deg ansvaret. Du er ansvarlig for den du er, for din karakter. Det er *din* karakter” (s 12).

Harry Frankfurt, hevder i følge Svendsen, at handlingsfrihet handler om å være i besittelse av en harmoni mellom det man gjør og det man ønsker å gjøre. Han er her ikke opptatt av overordnede moralske verdier, men av det han kaller ’å bry seg fullt og helt om noe’, som er opp til den enkelte hva han bryr seg om. Et viktig aspekt ved Frankfurts tilnærming til autonomi, er at han, som Svendsen sier: ”forstår autonomi som en aktørs høyereordens positiv identifikasjon med lavereordens preferanser. Jeg kan ha en førsteordens preferanse for å drikke vin, og hvis dette er en preferanse jeg ønsker å ha og identifiserer meg med, er vindrikkingen autonom” (2013a, s 93). Hvis man derimot ikke ønsker å drikke, men likevel gjør det, vil drikkingen ikke være autonom, noe som også gjelder andre preferanser man måtte ha. For Frankfurt handler frihet om å være *helhjertet*; ”å utføre en handling fordi man ønsker å utføre den og det videre er et ønske man ønsker å ha”. Sett fra Svendsens ståsted, må man imidlertid spørre om en slik helhjertethet er nødvendig for å tilskrives autonomi. Sett fra Frankfurts kompatibilistiske ståsted, er man fri når man har den viljen man vil ha, altså at det er samsvar mellom første- og andreordens preferanser. Slik sett kan man snakke om både den villige og den uvillige rusmisbrukeren (og den villige og uvillige kriminelle); ”hvor den uvillige kan hevde at det som beveger ham til å misbruke rusmidler, er i strid med hans vilje. Derimot vil den villige rusmisbrukeren handle fritt fordi han ønsker å handle slik han gjør” (s 94).

Man kan altså ut fra Frankfurts forståelse av autonomi si at en andreordens identifikasjon med ens førsteordens begjær er tilstrekkelig for å ha moralsk ansvar. På en annen side, hvis vi nå forutsetter at en aktør må være autonom for å kunne holdes ansvarlig, later det til å følge fra

Frankfurts perspektiv at aktører hvis første- og andreordenspreferanser ikke er i samsvar, heller ikke kan stilles til ansvar for hva de gjør. Dette fordi den som handler slik at første- og andreordens preferanser ikke samsvarer, ikke identifiserer seg helhjertet med sin egen handling. I så tilfellet kan vi ikke holde Sverre moralsk ansvarlig for sine handlinger – med tanke på at han i bunn og grunn var snill og slik sett ikke identifiserer seg med det 'skitne spillet'. Det at han kuttet fingeren på en annen, var noe han ble presset til å gjøre, for å bli respektert innenfor det kriminelle miljøet, ikke noe han selv stod helhjertet inne for. Av samme grunn kan vi heller ikke klandre Rasmus, da han måtte ruse seg for å kunne gjennomføre handlinger han ikke kunne gjort som 'normal', som han selv sa. Dette gjelder også de andre kriminelle jeg har møtt, som på ulike vis skjuler det de gjør for andre eller forholder seg til ulike maskeradespill, for å unngå 'personlige' eller 'streite' etterspill. Ut fra den kritikken Svendsen retter mot Frankfurts modell (2013a, s 95), kan de kriminelle ikke klandres for sine handlinger, fordi de 'styres' av viljer som er i strid med 'det de bryr seg om' og slik sett ikke identifiserer seg med sine handlinger på 'en helhjertet måte'.

Som Svendsen understreker, vil svært få være villige til å frita slike gjerningsmenn for moralsk klander, noe som også er grunnen til at Frankfurts teori om autonomi er utilstrekkelig. Hvis vi går tilbake til Aristoteles hevder han at: "ikke noe menneske kan unngå å handle i samsvar med sin karakter, men dette er likevel i en viss forstand frivillig fordi vi selv delvis har forårsaket vår egen karakter, det vil si at vi delvis har skapt eller formet oss selv" (s 97). Fra et kantiansk ståsted, som Christine M. Korsgaard står for, forutsetter autonomi universaliserbarhet, som i følge Svendsen innebærer at man, i samsvar med Kants kategoriske imperativ; "bare handler ut fra subjektive handlingsprinsipper, som jeg samtidig kan ville skal være en allmenn lov" (s 288). Her handler autonomi om å handle på en slik måte at man også kan ville at alle andre også skal handle slik, og hvor slette handlinger derfor er å betrakte som en heteronomi, og jeg er enig med Svendsen i at dette er et altfor strengt krav til autonomi. Som Svendsen sier, så er det autonome livet det "selvdefinerte hvor evnen til å velge står i sentrum" (s 90), men hva som knyttes til det å være en autonom aktør, er det altså ulike meninger om. Her kan man mene at autonomi handler om å opptre i tråd med moralloven og fornuften, man kan mene at autonomi handler om muligheten til å handle i tråd med sin egen vilje, eller mulige krysninger av disse. Gitt at autonomi på det intersubjektive nivået handler om å bli anerkjent som et menneske som tenker og handler ut fra sitt selvstendige ståsted, og at man her også er moralsk ansvarlig, så er det selvstendige valget både frigjort fra – og knyttet til – ulike forpliktelser. I sitt autonomibegrep er Frankfurt opptatt

av andre verdier enn de moralske, og han mener i følge Svendsen ”at hva en person bryr seg om, ikke umiddelbart er underlagt hans vilje og uten videre kan endres” (s 283). Fra Svendsens ståsted er problemet med Frankfurts modell at ”autonomi også synes å kreve at vi kan reflektere over og forandre oss selv, forandre våre førsteordens preferanser i lys av høyereordens vurderinger. Å være autonom er å ha et spesielt ansvar for seg selv, ikke bare for hva man gjør, men også for hvem man er” (s 95-96).

Å se kriminelle som rasjonelle og subjektive aktører skaper ikke færre problemer enn det fokus på årsaksforklaringer gjør, men det belyser andre sider ved det å være et fritt og ansvarlig menneske. ”Mennesket er ikkje berre natur, men òg fridom og transcensens”, som Skjervheim sier (2002b [1964], s 100). Dette perspektivet er derfor vesentlig i vår sammenheng når det gjelder å tenke rundt avgjørelsen som sådan. Det er ikke en manglende evne til å velge (eller velge rett) de kriminelle uttrykker, men heller at de utviser en vilje til et personlig spillerom som de selv ikke vil bli stilt til ansvar for. Gjennom ulike grep og væremåter forsøker de å frigjøre seg fra sin egen samvittighet, fornuft, overordnede verdier og andre perspektiver på saken, for slik å kunne realisere sin ’kriminelle frihet’, uten å føle seg ansvarlig for ’det som ikke er bra’, som det ’skitne’ eller ’streite etterspill’. De vil ha en ubegrenset frihet, men vil samtidig bli sett på en slik måte at de fremstår i et godt lys/får respekt/blir anerkjent/blir beundret. Den kriminelle selv – som aktør – er med andre ord opptatt av verdighet, noe vi ofte forbinder med det å være ansvarlig/det å bli gitt ansvar/det å bli stilt til ansvar, selv om de samtidig også forsøker å flykte fra bestemte konsekvenser.

I sin filosofi rundt straff, knytter Hegel ansvar og verdighet sammen, og selv om Hegel i sine refleksjoner er opptatt av ulike tilnærminger til straff, og ikke snakker om et bestemt perspektiv på den kriminelle, berører han et viktig poeng om *det handlende individ* i sitt syn på at rett og rettferdighet må ta utgangspunkt i friheten og viljen:

den *enkeltes viljeshandling*, kommer til uttrykk i *handlingen* til forbryteren. Ved at straffen også blir sett på som *hans* egen rett, blir forbryteren *respektet* som fornuftig vesen. Denne respekten får han ikke dersom begrepet og målestokken for straffen ikke tar utgangspunkt i hans egen handling, og heller ikke dersom han bare blir betraktet som et skadedyr som må uskadeliggjøres, eller han blir bare brukt som middel til å avskrekke eller forbedre (Hegel 2006 [1821], s 139-141).

Det å straffe forbryteren er i følge Hegel å anerkjenne ham som et fornuftig og autonomt menneske: Den enkelte er skyldig ut fra hva han har gjort, og forbryteren har derfor *rett* til å bli stilt til ansvar for sin handling. Slik jeg forstår det, er Hegel her ikke opptatt av å

fordømme individet, som Johansen beskylder det nyliberalistiske perspektivet for å gjøre, i sin påstand om at vi har en økt tilbøyelighet til å fordømme forbryteren når vi tilskriver forbrytelsen rasjonell opprinnelse, i motsetning til vår hang til å redusere skyld, når vi ser kriminelle handlinger som resultat av sosiale omgivelser (Johansen 2015, s 197). Det at Hegel i sin filosofi er opptatt av å fremheve forbryteren som en rasjonell aktør, handler for ham om å gi forbryteren verdighet. Det å bli sett som en som handler ut fra sin egen vilje, og slik også ut fra sine egne grunner og overveielser, snarere enn en som har vært offer for egne tilbøyeligheter eller ytre krefter, gir en egen verdighet – fordi man slik sett blir anerkjent som et fornuftig vesen. Det er dette som er Hegels poeng når han sier at straffen må bli sett som forbryterens rett. Ansvar og verdighet hører sammen på en grunnleggende måte, fordi man gjennom å bli stilt til ansvar, blir sett som et selvstendig og selvtenkende menneske. Som Vogt sier det, i sin tolkning av Hegel: ”Straffen har den symbolske funksjonen at den gjeninnsetter forbryteren som en gjensidig anerkjent person” (2016, s 158). Men som Vogt fremhever, så kan man også stille forbryteren til ansvar på andre måter, som gjennom konfliktråd (restorative justice-prosesser), som i følge Vogt kan ivareta forbryterens autonomi på en bedre måte: ”Dette [konfliktråd] innebærer en grunnleggende tillit til at gjerningspersonen selv kan ta ansvar for å rette opp sine feil” (s 160). Det er imidlertid ikke straff jeg tar stilling til her, poenget med å trekke inn Hegel i denne sammenheng, er at han fremhever at det å stilles til ansvar handler om å bli anerkjent som person – altså å bli møtt som et autonomt menneske og en subjektiv aktør.

Til tross for at frihet og ansvar er sammensatt og mangesidige, og selv om vi også legger forskjellig i hva autonomi er, er det nødvendig å fremheve individet som en rasjonell og subjektiv aktør for å anerkjenne den enkelte som en selvtenkende og selvstendig person – en person som handler ’som seg’ og ut fra sine grunner og mål. Det at den enkeltes meninger, grunner og overveielser blir lyttet til, til tross for at ytre perspektiver kan synliggjøre forklarende faktorer, handler om den enkeltes verdighet som menneske og samfunnsborger. Det å redusere eller frata ansvar, handler på flere måter om å redusere eller frata verdighet, noe som i seg selv kan forklare hvorfor de kriminelle selv er så opptatt av å stå for sine handlinger. Selv om Rasmus fremhevet at han måtte ruse seg for å gjøre grusomme handlinger, at Konrad slåss steder hvor hans handlinger ikke fikk etterspill fra ’streite’ blikk, at Dag holdt sine svindelhandlinger hemmelig for familie og venner, og at Sverre var klar på at ’skitne’ handlinger ikke var handlinger han var stolt over å gjøre – så var de alle opptatt av ’å stå for’ sine handlinger, i den betydning at de var ute etter å få respekt for å ha gjennomført

dem. Sett fra Frankfurts perspektiv, opptrådte de ikke som autonome personer, fordi de handlet i strid med seg selv og ikke helhjertet, men med tanke på Hegels poeng, fratar vi forbryteren respekten som et fornuftig vesen hvis vi ikke tar utgangspunkt i selve viljeshandlingen. Det er ved å bli knyttet til valget om å gjøre selve handlingen, at vi blir ansvarlige, og som Kierkegaard fremhever, er det avgjørelsen som her er saken, gitt at avgjørelsen ligger i subjektiviteten. Det at vi velger å handle i strid med egen 'vilje' – når vi også kunne ha valgt annerledes – fristiller oss ikke fra vårt subjektive ansvar, men fremhever snarere kompromisser avgjørelsen er basert på og hvilke mål man strekker seg mot.

Det er vanskelig å hevde, ut fra de kriminelles egne historier, at de ikke evner å ta ansvar, noe de selv heller ikke påstår. Men slik jeg ser det, velger de å avstå fra visse forpliktelser, og i sin holdning til frihet, prøver de å fjerne seg fra seg selv i forhold til de tingene de syns er slitsomme. I mange tilfeller peker de også på prinsipper, spilleregler og forklaringer, heller enn å fremheve seg selv som besluttende subjekt. De vil ha respekt for hvem de er og hva de har gjort, men samtidig tilslører de selve avgjørelsen for seg selv og andre. På den ene siden er det altså tydelig at de fraskriver seg en bestemt type ansvar, men på den andre siden er det likevel vanskelig å få tak på hvilken type ansvar kriminelle påberoper seg og hvilken type ansvar de ikke vil forholde seg til. Noe som her er verdt å merke seg, er at de tilskriver 'streite' en annen type frihet enn den friheten de selv hevder å besitte, og de pålegger 'streite' en annen type ansvar enn den type ansvar de pålegger seg selv. De forholder seg med andre ord til to typer ansvar og to typer frihet, som er et vesentlig poeng ved det jeg kaller 'den kriminelle holdningen til frihet'.

14.7 En avklaring av bruken av begrepet 'frihet' i denne sammenheng

Som jeg har forsøkt å belyse gjennom diskusjonene ovenfor, vil fokuset vi inntar på kriminelle avgjøre hvilke perspektiver vi ser enkeltmennesket fra, hva vi vektlegger i det vi ser og i det hele tatt hva vi får øye på. Hvorvidt vi ser den kriminelle som normal eller avvikende, kan påvirke hvordan vi bedømmer både den handlende og handlingen. I hvilken grad man møter den kriminelle som et slags offer eller kategori eller som en subjektiv aktør/selvstendig person, legger føringer for hvilke premisser vi forholder oss til i dette møtet. Den kriminelle selv vil også være påvirket av sine teorier, holdninger og oppfatninger i sitt

forhold til seg selv. Slik jeg ser det, er vi her inne på det Skjervheim er opptatt av i sin filosofi, når han snakker om mennesket og menneskelige forhold:

Som menneske er vi ikkje det vi er, uavhengig av dei teoriar vi måtte ha om mennesket. Våre holdningar er ikkje uavhengige av dei teoriane vi måtte ha om menneskelege holdningar, våre oppfatningar og vårt tilhøve til andre menneske er ikkje det dei er uavhengig av dei teoriar og oppfatningar vi måtte ha om menneskelige oppfatningar og om mellommenneskelige tilhøve (Skjervheim 2002b [1964], s 94).

Det som er poenget til Skjervheim, er at mennesket ikke er *det det er*, som han sier, men at mennesket er det forholdet som forholder seg til seg selv. Å forholde seg til seg selv – å stå i forhold til seg selv – innebærer i følge Skjervheim at en fortolker seg selv og sin plass i verden. Denne selvfortolkningen er imidlertid ikke noe utvendig i forhold til det mennesket egentlig er: ”sjølvfortolkinga er konstituerande for det mennesket eigentleg er, mennesket er på ein viss måte si sjølvfortolking” (s 95). For et menneske er det med andre ord ikke uvesentlig hvilke teorier det får innskrevet i sin bevissthet.

Når det gjelder de teoriene jeg har drøftet ovenfor, kan vi fra en ytterkant forholde oss til oss selv og andre gjennom årsaksforklaringer, som at vi er den vi er gjennom hvordan samfunnet og omgivelsene har påvirket oss, og at våre handlinger kan forklares på bakgrunn av våre levekår, personligheter og lidelser. Som Ferri hevdet, så kan man si at handlinger er forårsaket av ytre og indre faktorer utenfor individets kontroll, snarere enn den enkeltes frie vilje. Den enkelte er kriminell på grunn av oppvekst, mangel på jobb eller tilbøyeligheter, og som kriminell er man farlig, unormal, avhengig, uansvarlig og syk. Fra en annen ytterkant kan vi derimot vektlegge mennesket som et rasjonelt vesen, hvor den vi er kommer til uttrykk gjennom våre handlinger. Som Petter R. Hansen sa, så valgte han det kriminelle livet selv – fordi han ville ha fart og spenning (Østli 2010, s 108). Som selvstendig aktør kan den kriminelle handle både spontant og planløst, veloverveid og planlagt, fra onde hensikter eller ut fra (egen) vinning, eller for å beskytte seg selv eller andre, og det er hva man handler ut i fra – altså ens grunner, kompromisser og hensikter – som er avgjørende for hvem man er. Problemet med den første ytterkanten er at teoriene her kan føre til at vi fratar den enkelte myndigheten over seg selv, gitt at man fra et paternalistisk perspektiv ikke anerkjenner den enkeltes autonomi. Fra den andre ytterkanten kan teoriene påvirke oss til å ensidig dømme den enkelte ut fra det ansvaret vi har som rasjonelle vesener, og vi kommer i fare for å tillegge friheten en større plass enn den faktisk har i et menneskeliv. På sett og vis er vi alle

'heterogene autonome vesen' som er kastet ut i et personlig liv (som ikke har et nøytralt eller likt utgangspunkt).

I de filosofiske samtalene møter jeg den enkelte kriminelle som subjekt, uavhengig av ytre faktorer, og det er derfor subjektposisjonen som interesserer meg når jeg skal prøve å forstå dem og deres verden. Når det gjelder dilemmaet frihet blir ufrihet, har spesielt valget og avgjørelsen opptatt meg, også fordi det har vært vanskelig å forstå hvordan de kriminelle selv forholder seg til dette, og til seg selv som besluttede subjekter. I avgjørelsen er det samspillet og motspillet mellom samfunn og individ som gjør seg gjeldende, da mennesket ikke befinner seg på den ene eller den andre siden av teoriens ytterpunkter, men *er* menneske i en sammensatt verden. Hvorvidt man fra en subjektposisjon fortolker seg selv som 'snill' eller 'slem' når man opererer innenfor et 'skittent spill', vil fra Skjervheims ståsted handle om hvordan man forholder seg til seg selv, verden og menneskelige forhold. Et interessant aspekt ved det jeg har valgt å kalle 'den kriminelle holdningen til frihet', er at de kriminelle synes å innta en bestemt holdning til seg selv og sine handlinger for å styre hva de selv skal være bundet eller ikke bundet av. Jeg vil ikke avskrive den metafysiske diskusjonen om hvorvidt vi har fri vilje eller ikke, men det er ikke denne diskusjonen som opptar meg her. Dersom man skal kunne inngå en filosofisk samtale på de premissene jeg har beskrevet, som også forutsetter at man tar den enkelte på alvor ut fra vedkommendes meninger, overveielser og grunner, må jeg forholde meg til en forståelse av frihet som ivaretar subjektet som aktør.

I *Politikens filosofileksikon* finner vi følgende definisjonen av begrepet frihet:

I vor dagligdags selvforståelse mener vi på den ene side, at vi kan anstille overveielser og træffe beslutninger og i denne forstand have valgfrihed. På den anden side mener vi, at naturen er årsagsbestemt, og vi kan derfor overveje, om ikke også vore egne handlinger skulle være årsagsbestemte. På baggrund av disse to tilsyneladende modstridende fortolkninger af virkeligheden opstår *det metafysiske problem om viljens frihed* og de dertil hørende, traditionelle løsningsforsøg (Lübcke 2000, s 142).

Det som er interessant for mitt anliggende, altså hva som kjennetegner 'den kriminelle holdningen til frihet', er det som her kalles vår *dagligdagse selvforståelse*. Altså at vi i det daglige kan foreta overveielser og træffe beslutninger, noe som gir oss en erfaring av å ha valgfrihet. Spørsmål om hvorvidt våre handlinger er årsaksbestemte eller ikke, inngår i diskusjonen om hvorvidt våre handlinger er determinerte eller uttrykk for viljens frihet.

Johannes Andenæs skriver følgende om hvordan vi kan forstå determinisme:

Når det gjelder menneskenes tanke- og handlingsliv, vil man aldri være i stand til å konstatere strenge lovmessigheter, slik som i fysikken. Man kan likevel bruke det samme tankeskjema, og regne med at hvis vi hadde den tilstrekkelig kunnskap, ville vi også her kunne forutsi med sikkerhet hvordan personen ville opptre. Det er det deterministiske standpunkt (1996, s 24).

I sin refleksjon rundt begrepene determinisme og indeterminisme, i forhold til juridiske anliggender opp mot forbryteren, skriver Andenæs videre:

Hverken den strenge lovmessighet eller antakelsen av en viss tilfeldighet gir noe holdepunkt for forestillingen om moralsk skyld og moralsk ansvar. Det som den moralfilosofiske indeterminisme søker, og som folk flest ureflektert bygger på, er noe tredje, det som i den filosofiske diskusjon gjerne har vært uttrykt med det omstridte begrep viljens frihet (s 25).

I *Den onde vilje* problematiserer Espen Schaanning den konklusjonen Andenæs kommer frem til. Schaanning sier at det er viktig å påpeke at ”begrepet om viljens frihet kanskje ikke så utvetydig lar seg fange inn av begrepsparet determinisme/indeterminisme, som Andenæs later til å tro” (2002, s 16). Han sier videre:

Vi erfarer alle til daglig at vi kan ”velge” mellom ulike handlingsalternativer. Denne valgfriheten eller spontaniteten kjenner vil alle. På den annen side erfarer vi også alle hvordan ulike krefter river og sliter i oss. Og vi vet (eller burde vite) at disse kreftene på en eller annen måte henger sammen med samfunnet omkring. (...) Begrepsparet determinisme/indeterminisme er en usedvanlig fattig begrepsstrategi for å sette ord på hva som skjer med oss når vi handler (s 27-28).

Når jeg videre skal forholde meg til det jeg kaller ’den kriminelle holdningen til frihet’, har jeg ikke til hensikt å overse eller avvise den komplekse helheten den kriminologiske litteraturen belyser rundt kriminelles liv og handlinger. Men som Andenæs og Schaanning problematiserer fra hver sin kant; for enkeltindividet som står i konkrete livsdilemmaer, er ikke det metafysiske spørsmålet om determinisme og indeterminisme relevant. Som Schaanning påpeker, er determinisme/indeterminisme en usedvanlig fattig begrepsstrategi for å sette ord på hva som skjer med oss når vi handler. Samtidig er det, som Andenæs fremhever, vanskelig å snakke om ansvar hvis vi ikke bygger på tanken om at vi faktisk har fri vilje. Sett fra en kompatibilistisk posisjon, er frihet og determinisme forenlige størrelser, en posisjon de fleste av dagens filosofer slutter seg til. Like mye som vi kan forstå menneskene som bestemt

innenfor samfunnsstrukturer, relasjoner og levd liv, like mye må vi anerkjenne friheten den enkelte har til å velge innenfor sine egne muligheter. Det *at* kriminelle forholder seg *bevisst* til bestemte regler og væremåter, og at de handler *i tråd* med disse, synliggjør dem som velgende aktører, selv om de også opererer innenfor ytre og indre faktorer de ikke selv bestemmer over.

Det er ulike grunner og årsaker til at mennene jeg har snakket med har oppsøkt den type frihet den kriminelle verden byr på, men de har til felles at de påstår at kriminelle spilleregler tillater flere metoder, virkemidler og veivalg enn hva det vanlige samfunnet gjør. I sin dagligdagse forståelse av valgfrihet, formidler de en holdning til frihet som – sett fra samfunnets ståsted – er uten grenser og uten konsekvenser. For det første synes valgmulighetene i seg selv å være det tiltrekkende ved den kriminelle verden, og kriminelle fortolker valgmuligheter ut fra lyster og behov, uten å ta hensyn til samfunnets normer og regler. Gjennom å avstå fra forpliktelser og konsekvenser, kan de frigjøre seg fra historien/sammenhengen/kontinuiteten som knytter dem opp mot de konkrete handlingene de har utført. De benytter seg videre av bestemte grep for å etterstrebe en episodisk og usammenhengende struktur i sin hverdag, blant annet gjennom bruk av ulike maskeraider, eller gjennom å utføre handlingene på en slik måte at de ikke blir sett av mennesker utenfor egne miljøer. Denne innstillingen til hva de opplever de er frie til å gjøre – en slags maksimal handlingsfrihet uten konsekvenser – fremstår ikke som spontane handlinger basert på impulser og tilfeldigheter, men som forankret i bevisste strategier og spilleregler. Slik sett forplikter de seg til bestemte regler og prinsipper som bryter med de normer og regler 'samfunnskontrakten' er grunnlagt på.

Heller enn å snakke om determinisme og indeterminisme, kan Aristoteles begrep om frivillighet være mer adekvat for hvordan vi skal tenke rundt det subjektive ståsted og autonomi. I følge Svendsen, forutsetter Aristoteles to kriterier for at en handling skal kunne kalles frivillig: "(1) *Kunnskap*: Aktøren må være klar over hva han eller hun gjør. (2) *Kontroll*: Handlingen må kunne kontrolleres av aktøren, og ikke være forårsaket av tvang fra naturlige årsaker eller andre aktører" (2013a, s 30). Aristoteles sier at det som gjøres under tvang og uvitenhet er ufrivillig, mens det som er frivillig er det som har utgangspunkt i den handlende selv "slik at han har viten om de enkelte omstendigheter ved handlingen" (Aristoteles 1999, s 35). Videre sier Aristoteles at utgangspunktet for en handling er en beslutning: "og utgangspunktet for en beslutning er vår streben og vår mening med det som gjøres. Derfor kan en beslutning ikke finne sted uten fornuft og tenkning eller uten moralsk holdning" (s 59).

Svendsen sier at vi kan belyse Aristoteles' kunnskapskriterium på følgende måte: "Vi kan i utgangspunktet si at en handling kan tilskrives en aktør, bare hvis handlingen beskrives på en måte som aktøren ville kunne anerkjenne som sin intensjon på handlingstidspunktet" (2013a, s 31). En person må ha kontroll over sine handlinger for å være ansvarlig, men med ett unntak: "når en aktør med overlegg har hensatt seg i en tilstand hvor disse evnene er alvorlig redusert eller helt satt ut av spill. Et typisk eksempel er en person som under påvirkning av rusmidler påfører en annen person alvorlig skade" (Svendsen 2013b, s 13). Når det gjelder de kriminelle jeg har møtt, er det et viktig poeng at uttrykk som 'fornuften må ta ferie' og 'kriminelle prinsipper', ikke viser til handlinger som har funnet sted uten fornuft og tenkning, og heller ikke til handlinger begått uten moralsk holdning. Disse utsagnene uttrykker derimot en 'fornuft' som beveger seg utenfor det som er vanlig og akseptert i samfunnet, samt et perspektiv ('moral') som er basert på andre spilleregler og holdninger.

Hvis vi legger Aristoteles' forståelse av frivillighet til grunn, oppfyller de kriminelle Aristoteles' kriterier for frivillige handlinger. De er med andre ord autonome/selvstendige mennesker som står bak sine egne avgjørelser. Når man er årsak til en hendelse, og man i tillegg har kontroll over sine handlinger og har kunnskap om årsaksforhold og normative krav, er det i følge Svendsen bred enighet om at man er personlig ansvarlig. Her er det også et poeng, som Svendsen understreker, at de fleste mennesker kan holdes moralsk og juridisk ansvarlig for hva de gjør, og at dette ansvaret er uløselig knyttet til friheten: "Å være fri er å kunne holdes ansvarlig. Din personlige frihet er en frihet til å realisere verdier i livet ditt, og du må ta ansvar for hvilke verdier du velger å realisere" (s 14). Hvis vi tar utgangspunkt i den dagligdagse forståelsen av viljesfrihet, kan vi ut fra samtalene si at det kommer tydelig frem at de kriminelle selv er klar over hva de gjør, og at de selv kontrollerer sine handlinger: De forteller om både intensjoner, metoder og spilleregler, samt ulike måter å hensette seg i tilstander hvor de kan opptre utenfor 'normalen'. Det at flere bevisst har ruset seg for å gjennomføre handlingene, inngår ikke i det Svendsen anser som å mangle kontroll. Mitt poeng er at de kriminelle handler og tar valg ut fra grunner, kompromisser og hensikter – de gjør med andre ord vurderinger og overveielser som de må ta ansvar for og som stiller dem til ansvar. Når det gjelder det jeg her har kalt 'den kriminelle holdningen til frihet', sikter jeg til en innstilling som kjennetegner den kriminelle væremåten, det vil si det innsiddeperspektivet som ligger til grunn for de avgjørelsene som blir tatt – og hvorfra man erfarer frihet og ufrihet.

14.8 Dikotomien 'kriminell' og 'streit' – frihet og ansvar sett fra ulike perspektiver

Kort sagt kan man si at det jeg kaller 'den kriminelle holdningen til frihet', kommer til uttrykk i en bestemt forståelse av valgfrihet. Med det mener jeg at kriminelle handler på bakgrunn av subjektive avgjørelser, hvor de er bevisst at deres handlinger er i strid med både juridiske lover og allmenne oppfatninger, men at de likevel tar seg friheten til å gjøre dem. Vi kan derfor si at 'den kriminelle holdningen til frihet' utspiller seg i et slags bakvendtland, fordi de kriminelle spillereglene ofte er vesensforskjellig fra de reglene og normene som inngår i den ordinære holdningen til frihet. Men som jeg har prøvd å belyse i diskusjonen ovenfor, selv om kriminelle handlinger ofte er basert på målestokker som skiller seg fra det som er vanlig i samfunnet, kan vi ikke nødvendigvis stemple kriminelle som mindre rasjonelle eller mindre autonome enn andre (altså at de ikke tenker selv, har meninger og grunner, og overveier og vurderer handlingsvalg), eller utelukkende se dem i lys av diagnoser og kategorier, eller påstå at de blir påvirket av ytre faktorer i en slik grad at de ikke tar egne valg. Det at de begår ulovlige og uetiske handlinger, tar 'uforståelige' valg og går inn i miljøer som fører dem inn i vanskeligheter, betyr ikke at de ikke er rasjonelle og tenkende mennesker. Vår frihet er ikke betinget av at vi handler fornuftig, etisk, og ansvarlig, men, som Heraklit har sagt: "I meg selv finner jeg fornuft og ufornuft, kaos og orden, evne til ros og daddel, motstridende krefter og muligheter for harmoni, uopphørlig forandring og opplevelse" (Næss 2001, s 60).

Hvis vi går til Inger-Lise Liens forskning på kriminelle, tematiserer hun flere av de aspektene som har kommet frem i samtalene i fengslet. Lien sier følgende om kriminelles perspektiver på verden: "Å rekrutteres til en kriminell livsstil er også som å gå inn i en ny kultur hvor en etter hvert skifter verdier og får en ny livsorientering innenfor en 'closed and bounded group'. Det er som et paradigmeskifte" (2011, s 58). Et av hennes poenger er at mange kriminelle lever innenfor *kriminelle autopoietiske systemer* med egne 'feeling rules' og holdninger, som i denne sammenheng kan forstås i lys av det å være 'likesinnet' og det å følge kriminelle spillereglene. I boken *Bakvendtland – kriminelle liv*, viser Lien til en historie om to gjengmedlemmer i Oslo som først fikk forvaringsdommer basert på psykiatriske diagnoser, men hvor forvaringsdommen senere ble omgjort til fengselsdommer. Mennene hadde torturert tre marokkanere i en kjeller i Oslo, og det som var spesielt var at dette torturkammeret var plassert i en familiebolig. Khalid Muhammed, som Lien kaller torturisten, gikk til kjelleren og torturerte marokkanerne, for så å gå tilbake til stuen hvor han var en kjærlig mann og familiefar for sin kone og barn.

I sin kritikk av psykiaternes diagnostisering av torturistene, hevder Lien at psykiaterne ikke tok hensyn til det autopoietiske systemets logikk og funksjonsmåte. Autopoietiske systemer er lukket for verden utenfor, og personene foretar 'paradigmeskifter' når de går inn og ut av systemene: "Systemet skaper seg selv som en form, som atskiller en innerside: systemet, og en ytterside: omverdenen" (s 69). Familiefaren ble diagnostisert med en blandet personlighetsforstyrrelse på bakgrunn av at han viste en kald likegyldighet overfor andres følelser, samt at han viste en ansvarsløs holdning og ignorerte sosiale normer, regler og forpliktelser. Psykiaterne mente at han manglet evne til å lære av erfaring, og at han hadde en tendens til å gi andre skylden eller rasjonalisere sin atferd. Han tilfredsstilte derimot ikke et viktig krav til denne diagnosen, som forutsetter debut i barndom eller tidlig ungdom. Fra Liens perspektiv, kan følgende uttalelser fra de sakkyndige forklare mannens splittelse som tilhørende et autopoietisk system:

Det kan synes som om observanden har en splittet personlighet hvor han tilsynelatende helt følelsesmessig uberørt og uproblematisk kan foreta seg alvorlige voldshandlinger innenfor den kriminelle sfæren, mens han ikke tar noe av dette med seg, heller ikke de følelsesmessige reaksjoner, over i sitt sosiale liv (s 128).

Poenget til Lien er at det er viktig å forstå systemet mannen inngår i, for å forstå splittelsen han utviser. "For å begripe brutaliteten må vi se nærmere på hvordan systemene styres av separate "emosjonologier" (...) "feeling rules"" (s 129). Det er forskjell på emosjoner som er mediert gjennom vårt nervesystem og vårt hormonelle system og de ytre kulturelle holdningene og standardene som handler om hvordan emosjoner bør uttrykkes og til hvem de bør uttrykkes. Det siste handler om normer i den sosiale strukturen, og behøver derfor ikke være tegn på psykisk sykdom. Kriminelle rasjonaliserer for å skape avstand og blokkere følelser slik at de kan "utøve en kriminell handling med god samvittighet. Dette er en del av den kriminelle emosjonologien" (s 131).

Fra et samfunnsmessig og etisk ståsted er det vanskelig å godta den dikotomien kriminelle forholder seg til, og spillereglene de opererer etter. Men det at deres handlinger bryter med det som kan anerkjennes og berettiges, betyr ikke at deres valg ikke skal anerkjennes som valg og bli tatt på alvor. Gjennom å synliggjøre to mulige perspektiver på torturistene i denne historien, viser Lien at vi kan gjøre to svært forskjellige fortolkninger av samme person. Fortolkningen som var medisinsk fundert, tok utgangspunkt i personens avvik fra 'normalen',

og forklarte handlingene som basert på manglende evne til å opptre normalt. Lien fortolker på sin side familiefaren som en rasjonell person, noe som synliggjør ham som en aktør som foretar egne valg og vurderinger. Snarere enn å være uttrykk for en individuell psykologisk patologi, var familiefarens holdning og væremåte noe som viste tilbake på bestemte paradigmer og 'feeling rules' som mannen opptrådte innenfor.

I likhet med Lien, har jeg observert at kriminelle opererer i et slags bakvendtland, med andre verdier og en annen livsorientering. Men slik jeg ser det, foretar de ikke nødvendigvis paradigmeskifter når de går inn og ut av kriminelle miljøer, jeg vil heller si at de snarere forholder seg til seg selv og verden gjennom en bestemt type holdning. De retter seg mot seg selv og sine handlinger fra et bestemt perspektiv, som handler om å fjerne seg fra en bestemt type ansvar i sin søken etter en bestemt type frihet.

15. Kierkegaards tenkning rundt ulike holdninger til ansvar (og frihet) – innsideperspektivet sett fra et eksistensielt-filosofisk ståsted

I *Enten-Eller* fremstiller Kierkegaard to ulike livsanskuelser, den etiske og den estetiske,¹³ altså to mulige holdninger individet kan innta til seg selv og verden, som kan ses i sammenheng med det jeg her har valgt å kalle 'den kriminelle holdningen til frihet'. En vesentlig forskjell mellom den etiske og den estetiske livsanskuelsen ligger i individets *forhold til valget*, hvor etikeren er opptatt av forpliktelser, noe estetikerens på sin side ikke er. De to livsanskuelsene synliggjør med andre ord to ulike holdninger til frihet og ansvar, hvor etikeren er opptatt av å ta ansvar mens estetikerens er opptatt av å fraskrive seg det ansvaret som ikke passer ham. Slik sett kan det som av de kriminelle forbindes med det 'streite' eller 'fornuftige' livet, plasseres innenfor etikeren's holdning, mens de kriminelles tenkning rundt valg og væremåter, virket – fra mitt ståsted – slående lik det Kierkegaard beskriver som estetikerens holdning til frihet og ansvar. Som estetikerens, opererer de innenfor fragmenterte og episodiske væremåter, de er opptatt av å tilfredsstille lyster og behov, og maskespill er en vesentlig del av deres hverdag. Imidlertid er det verdt å merke seg at de kriminelle selv fremstilte seg som moralske og ansvarlige personer – men innenfor en livsanskuelse som definitivt ikke er samsvarende med Kierkegaards etikker. De kriminelles selvforståelse passer derfor ikke umiddelbart inn i noen av de to livsanskuelsene Kierkegaard presenterer i *Enten-Eller*, men dialogen mellom de to motpolene i dikotomien gjorde meg oppmerksom på spørsmål rundt subjektet som aktør.

Her ble Kierkegaards beskrivelse av selvet i *Sykdommen til døden* også interessant. For Kierkegaard er selvet en syntese mellom to motstridende forhold, og dette er en egenskap ved mennesket som kan vekke ulike typer fortvilelse. To av de tre formene for fortvilelse som Kierkegaard anser som fortvilelsens hovedformer, nemlig 'fortvilelsen over å ikke ville være seg selv' og 'fortvilelsen over å ville være seg selv', er gjenkjennbare i dilemmaene mange innsatte står i, og handler også om den ufriheten de snakker om. Fra Kierkegaards perspektiv, er ikke fortvilelsen noe man skal forsøke å unnsnippe, men en mulighet for selvet til å bli bevisst seg selv som den syntesen det er. Den kan slik forstås som selvrefleksjoner hvor den enkelte får mulighet til å komme til syne for seg selv fra et utsideperspektiv.

¹³ Kierkegaard snakker også om en tredje livsanskuelse, det religiøse stadiet, som jeg ikke går inn på her.

Et viktig aspekt ved Kierkegaards tenkning rundt de ulike livsanskuelsene, er at han her ikke skiller mellom normale og unormale, eller syke og friske individer, men sier at det å innta en livsanskuelse er noe ethvert menneske gjør, uavhengig av hvor begavet han er og den enkeltes stilling i livet. Alle har en trang til å danne seg en livsanskuelse, ”en Forestilling om Livets Betydning og dets Formaal” (Kierkegaard 1894b [1843], s 211). Livsanskuelsene som kommer til uttrykk som bestemte holdninger til frihet og ansvar, handler ikke om korte øyeblikk i et menneskeliv, men betegner overordnede holdninger vi kan ha til vår væren i verden. I relasjon til hverandre, er de ulike livsanskuelsene fremstilt som ulike stadier individet beveger seg gjennom, og fortvilelsen, som jeg også skal komme tilbake til senere, har en viktig rolle med tanke på hvilket stadium det enkelte individ befinner seg på.

Som sagt, ble jeg opptatt av Kierkegaards estetiker/etiker dikotomi, fordi den kriminelle holdningen til frihet synes å ligne estetikerens, spesielt med tanke på deres væremåter og maskeradespill. Noe som også gjorde Kierkegaards tenkning rundt de to ulike livsanskuelsene interessant for meg, er at etikeren hevder at estetikerens vil bli fange av sine egne friheter, noe som knytter Kierkegaards dikotomi direkte til dilemmaet ’frihet blir ufrihet’. *Enten-Eller* er konstruert som en dialog mellom etikerens og estetikerens perspektiver, og på grunn av det etikeren omtaler som en usunn holdning, advarer han estetikerens mot at det han selv ser som sitt fortrinn vil bli en forbannelse (s 16).

Vi skal se nærmere på hva som skiller de to holdningene fra hverandre, for å prøve å få grep om hvilke type frihet og ufrihet Kierkegaard hevder hefter ved de ulike grunnholdningene.

15.1 Det etiske og den estetiske livsanskuelsen – to ulike væremåter

Som sagt beskriver og diskuterer Kierkegaard tre forskjellige måter å være i verden på, men jeg skal her bare forholde meg til to av disse; den etiske og den estetiske (og etterhvert spissborgeren, et begrep Kierkegaard bringer inn i forbindelse med den skjulte fortvilelse (Holgernes 2007, s 66)). Hvilken livsanskuelse individet inntar er i følge Kierkegaard avgjørende for hvilket perspektiv individet fortolker hele sin tilværelse gjennom. Kort sagt orienterer etikeren seg i forhold til forpliktelser, ansvar, fornuft og samvittighet, mens estetikerens lever for å tilfredsstille sine lyster. Estetikerens lever ikke innenfor kontinuiteten og historien, slik etikeren gjør, men beveger seg derimot fra øyeblikk til øyeblikk uten ansvar.

Kun paa den Maade kan *Don Juan* blive episk, at han bestandig bliver færdig og bestandig kan begynde forfra, thi hans Liv er Summen av repellerende Momenter, der ingen Sammenhæng have, hans Liv er som Momentet Summen af Momenter, som Summen av Momenter Momentet (Kierkegaard 1894a [1843], 94).¹⁴

Kjennetegnet ved estetikerens verden er at det enkelte valg mister sin betydning utover å lede til konkrete nytelser og tilfredshet der og da, noe som også er estetikerens mål. I lysten er individet umiddelbart, og i nytelsen er han i øyeblikket. Det episodiske ved estetikerens livsinnstilling kjenner vi igjen i Sverres beskrivelser av kriminelle maktspill, hvor man kan klatre raskt til topps fordi tilfeldighetene råder, og hvordan det var viktig for Konrad at slåsskampene var frittstående episoder og verden delt opp i ulike arenaer for at han skulle få de godene han var ute etter med å slåss. Rasmus, på sin side, sendte 'fornuften på ferie' ved hjelp av rus for å kunne gjennomføre sine handlinger på en slik måte at de ikke, slik han så det, angikk ham som *person*, en type avstand til seg selv som Dag også var opptatt av å opprettholde, og som var grunnen bak hans løgner og maskespill overfor familie og venner. Et kjennetegn ved de kriminelles væremåter er med andre ord at de beveger seg fra øyeblikk til øyeblikk i et slags abstrakt forhold til avgjørelsen og seg selv som velgende, en holdning som kan ses i sammenheng med den væremåten hvor man i følge Lien veksler mellom 'feeling rules', men som hos estetikerens er knyttet til en innstilling som ligger til grunn for hans væremåte.

Likegyldigheten estetikerens viser til alt og alle, blir estetikerens problem: "Det æsthetiske Valg er enten aldeles umiddelbart og forsaavidt intet Valg, eller det fortaber sig i Mangfoldigheden" (Kierkegaard 1894b [1843], s 196). Estetikerens styres av lidenskap og engasjement, men han har ingen retning i sine valg: "naar man ikke vælger absolut, da vælger man kun for Momentet, og kan dersaarsag i næste Øieblik vælge noget Andet" (s 196). Estetikerens sier at estetikerens yndlingsteori er: "at man kan sige om Alt: gjør det eller gjør det ikke, Du vil fortryde begge Dele" (s 172). Han kaster seg ut i tilfeldighetene, og tror at han slik kan styre verden rundt seg gjennom å ikke forplikte seg til noe. Under lesingen av en bok, kan han for eksempel velge å lese kun noe av boken, og slik få en annen nytelse av boken enn det som var tiltenkt fra forfatterens side. "Man nyder noget aldeles Tilfældigt, man betragter

¹⁴ Jeg har valgt å kalle *Enten-Eller* del 1 for Kierkegaard 1894a og *Enten-Eller* del 2 for Kierkegaard 1894b. Begge referansene viser til samme bok, men i den utgaven jeg har startet både del 1 og 2 på side 1, og jeg måtte derfor lage meg et system for å tydeliggjøre hvilken del jeg refererer til.

hele Tilværelsen fra dette Standpunkt, lader dens Realitet strande derpaa” (Kierkegaard 1894a [1843], s 332). Estetikerens gjør noe tilfeldig til det absolutte, og slik til gjenstand for absolutt beundring. Innenfor denne kunst må øyet som estetikerens ser virkeligheten gjennom, bestandig forandres. ”Med Vilkaarligheden i En selv corresponderer Tilfældigheden udenfor En” (s 333).

Gjennom sin livsstil, unngår estetikerens å erverve seg skikkelse og konsistens. Han er ”et Individ, der bestandig dannes, men ikke bliver færdigt, hvis Historie man intet Andet fornemmer om, end ved at lytte til Bølgenes Larmen” (s 89). Den estetiske livsførsel blir hos Kierkegaard et valg om å innta et flyktig forhold til både seg selv og egne handlinger, noe estetikerens kan gjøre gjennom å ikke binde seg til noe eller noen. Han avviser alle forpliktelser til alt og alle, fordi relasjoner i seg selv fortolkes som hemmende for egen frihet. Disse kan dra ham inn i den kontinuiteten og forpliktelsen som bryter med målet om grenseløs og total elastisitet (plastisitet). Som Roe Fremstedal uttrykker det:

An important part of this is the fact that Kierkegaard's aesthetes do not identify with social roles and commitments. (...) The idea is that one must avoid getting seriously involved with others; one must avoid commitment if one is to live aesthetically; otherwise, one will be trapped into social morality (2015, s 186).

I kontrast til estetikerens, er etikkerens formål å være seg selv. Han er opptatt av en fornuftig tingenes orden, hvor mennesket alltid uttrykker både det allmennmenneskelige og det individuelle (Kierkegaard 1894b [1843], s 342). Etikkerens selv er ikke et abstrakt selv som kan passe overalt, men: ”et concret Selv, der staaer i levende Vexelvirkning med disse bestemte Omgivelser, disse Livsforhold, denne Tingenes Orden. Det Selv, der er Formaalet, er ikke blot et personlig Selv, men et socialt, et borgerligt Selv” (s 307-308). I motsetning til estetikerens uforpliktende og tilfeldige væremåte i sin higen etter å nyte livet, møter etikkeren verden med et dypt alvor. Det å være bundet til historien og kontinuiteten anses ikke av etikkeren som et ensformig liv, tvert imot vil etikkeren hevde at fordi estetikerens ikke tenker historisk, vil han ikke kunne bli fri og selvtilstrekkelig på samme måte som han selv er. Det er ikke mangfoldet av valgmuligheter som er viktig for etikkeren, men å *velge selve valget*: ”Den, der ethisk vil bestemme sig sin Livs-Opgave, har i Almindelighed ikke et saa betydeligt Udvalg; derimod har Valgets Akt langt mere for ham at betyde” (196).

Et annet sentralt poeng for Kierkegaard, er at de to livsanskuelsene skiller seg fra hverandre i selve valget og valgakten. For etikeren handler valget om å velge hvilket perspektiv han vil fortolke hele sin verden innenfor, i motsetning til estetikerens likegyldige, tilfeldige og nøytrale ståsted. ”Mit Enten-Eller betegner ikke nærmest Valget mellem Godt og Ondt; det betegner det Valg, hvormed man vælger Godt og Ondt eller udelukker dem. Spørqsmaalet er her, under hvilke Bestemmelser man vil betragte hele Tilværelsen og selv leve” (s 199). Valget mellom godt og ondt er hos Kierkegaard et valg mellom frihet og ufrihet; et valg mellom det å erkjenne seg selv som et velgende og ansvarlig menneske, eller å forsøke å unnsnippe seg selv og sin frihet. Estetikerens streber etter det siste, fordi han ikke kan vedkjenne seg et forhold til seg selv og verden som underkjenner den anonymitet han streber etter. Det å stille seg bak bestemte standpunkter eller avgjørelser vil forstyrre hans nøytrale grunn, og sette ham i berøring med fortvilelsen han forsøker å unngå. Holgernes skriver om valget mellom godt og ondt: ”Dette valget *skaper* ikke selvet. Det har vært der hele tiden. Men det bringer selvet frem i dagen som herren i eget hus, sammen med en synliggjøring av den tilstanden både herren og huset er i” (2007, s 145). Å ’velge valget’ er samtidig å velge seg selv, et valg som medfører ansvar. Etikeren forstår frihet er at friheten nettopp medfører dette ansvaret. Friheten kan ikke bli reell uten den forpliktelsen til ansvar som friheten fører med seg: ”Pligten er nemlig ikke et Paalæg, men Noget, der paaligger. Naar Pligten sees saaledes, da er dette et Tegn paa, at Individet er orienteret i sig selv” (Kierkegaard 1894b [1843], s 298).

Det at estetikerens alltid tenker i relative ’differenser’ (s 262), altså at differensene han står overfor i valgets ’enten-eller’ alltid er relative, tilfeldige, dialektiske og vage i sine grenser mot hverandre, som Holgernes sier det (2007, s 138), skaper en splid i hans tilværelse. Estetikerens forholder seg alltid til fragmenterte øyeblikk hvor han ikke er bundet av noe, men hvor han nyter og er ut fra lyster og behov, og mangler slik et helhetlig selv. Hans forestillinger om nytelsen gjør ham avhengig av betingelser utenfor ham selv, heller enn å gi ham den friheten han etterstreber. ”Du er vittig, ironisk, iagttagende, Dialektiker, erfaren i Nydelse, Du veed at beregne Øieblikket, Du er sentimental, hjerteløs, alt efter Omstændighederne; men under alt dette er Du bestandig kun i Momentet, og Dit Liv opløser sig derfor” (Kierkegaard 1894b [1843], s 210). På den ene siden vil en estetisk livsanskuelse skape en fragmentert og episodisk verden, noe estetikerens streber etter. Men på den andre siden mister denne verden forutsigbarhet og retning. Estetikerens personlighet (holdning),

som fra en side kan bli ansett som et talent til å bestandig finne adspredelser for å unngå seg selv, blir også estetikerens problem og mangel.

15.2 To spørsmål knyttet til frihet og ufrihet – problematisert fra Kierkegaards perspektiv

De to livsanskuelsene Kierkegaard skisserer har ulike forestillinger om frihet og ansvar, og som sagt hevder etikeren at estetikerens forestillinger vil gjøre ham til fange av egne friheter. Til tross for at estetikerens verden umiddelbart høres forlokkende ut med tanke på den uforpliktende friheten den synes å romme, er det etterhvert etikeren som kommer best ut av det hos Kierkegaard. Etikeren oppnår en langsiktig frihet estetikerens ikke oppnår, noe de kriminelle også formidler i våre samtaler. Men på en annen side oppnår estetikerens den type frihet han etterstreber når han behersker sine kunster. Vi må derfor undersøke to spørsmål for å kunne få grep på den ufriheten som kan ramme estetikerens.

1. Hva er det med den estetiske livsanskuelsen som fører til at friheten blir snudd på hodet?
2. Hva er det ved den estetiske tilværelsen som opprettholder opplevelsen av frihet, uavhengig av om den er reell eller ikke?

La oss starte med det siste spørsmålet og se nærmere på det vi kan kalle estetikerens 'forestillingskunster'.

15.2.1 Estetikerens 'forestillingskunster'

Estetikerens involverer ikke andre i de faktiske forhold han beskjeftiger seg med, men hans hovedprosjekt å arbeide seg selv og andre inn i sine illusjoner og forestillinger. Han kan derfor kalles en kunstner i narrespill. En av estetikerens kunster er å bevege seg gjennom livet iført ulike masker: "Livet er en Maskerade, oplyser Du (...) Deri har Du Din Virksomhed, at bevare Dit Skjul, og dette lykkes Dig, thi Din Maske er den gaadefuldeste af alle; Du er nemlig Ingenting, og er bestandig blot i Forhold til Andre, og hvad Du er, er Du ved dette Forhold" (Kierkegaard 1894b [1843], s 188). Estetikerens spiller et maskeradespill som bestemmer hvem han er i forhold til seg selv og andre, og til dette er illusjoner et viktig verktøy: "i Almindelighed gaaer, som jeg før har sagt Dig, Din Hovedvirksomhed du paa at

tilintetgjøre Illusioner, og leilighedsviis i at arbeide Andre ind i Illusioner” (s 100). Estetikerer er en livskunstner, og har evnen til å forestille seg verden slik han selv finner nytelse og behag i den. Innbilningskraften tas i bruk for å frembringe en egen verden slik den enkelte selv ønsker den skal være.

Estetikerens anskuelse kjennetegnes videre av det Kierkegaard kaller ’vexeldriften’, som består i det å bestandig kunne veksle jordbunn; forandringens grenseløse uendelighet (Kierkegaard 1894a [1843], s 323). Vekseldriften fører til at individet alltid står på et nøytralt sted, og derfor aldri blir bundet til noe konkret. Med tanke på det stadige foranderlige og nøytrale utgangspunktet, er det også viktig å evne kunsten å glemme. På evnen til å glemme kan man måle menneskets elasticitet. ”At kunne glemme beroer altid paa, hvorledes man husker; men hvorledes man husker, beroer atter paa, hvorledes man oplever Virkeligheden” (s 324). Balansespillet mellom glemsel og hukommelse handler om evnen til å skape verden slik man vil den skal være.

The reflective aesthete’s tools for getting his own way are forgetting and recollection. These are utilized together in an artistic reconstruction of the world in which the reflective aesthete plays Creator; in recollection he creates the world exactly as he wants it to be, transforming actual circumstances into fantastical ones (Miles 2013, s 21).

Estetikerens konstruerte verden, basert på fantasiens muligheter og hukommelsens talent, forvandler verden til noen annet enn det den ’faktisk’ er. Faktisiteten, forstått som den enkeltes konkrete historie eller det samfunnet rundt observerer, angår ikke estetikerens prosjekt. I alle fall ikke så lenge estetikerer får påvirket folk rundt seg til å delta i sine illusjonsbobler. Den estetiske livsanskuelsen inntar perspektiver som forvandler verden til det den enkelte ønsker den skal være, og den ’faktiske’ verden omgjøres etter eget forgodtbefinnende. Glemselen blir en saks, som man klipper bort det man ikke kan bruke med: ”vel at mærke under Erindringens allerhøieste Opsyn. Glemsel og Erindring ere saaledes identiske, og den kunstneriske tilveiebragte Identitet det archimediske Punkt, med hvilket man løfter hele Verden” (Kierkegaard 1894a [1843], s 326-327).

En fare ved estetikerens verden, er at den lille verden som skapes, kan trues av håp og feil hukommelse. Håp og hukommelse henviser ut over ens lille boble, og står i veien for en nøytral grunn.

Den der med Haabets Fart løber sig fast, han vil erindre saaledes, at han ikke formaaer at glemme. *Nil admirari* er derfor den egentlige Leveviisdom. Ethvert Livs-Moment maa ikke have mer Betydning for En end at man kan, hvad Øieblik man vil, glemme det; ethvert enkelt Livs-Moment maa fra den anden Side, have saa megen Betydning for En, at man hvert Øieblik kan huske det (s 324-325).

Først når han har kastet håpet over bord kan estetikeren begynne å leve kunstnerisk. Så lenge man håper kan man ikke begrense seg, fordi man da henvender seg utover sin egen verden (sin egen kontrollerte 'boble'), og mot den verden man ikke kan kontrollere (de andre/samfunnet).

15.2.2 Frihet blir ufrihet – sett fra etikerens perspektiv

På grunn av sin livsførsel, har estetikeren aldri sunket ned i alvor og inn i dypere lag av sin personlighet, noe som i følge Kierkegaard skiller ham – åndelig sett – fra etikereren. Han går inn og ut av de roller han anser som mest bekvemme og hensiktsmessige i de situasjoner han til enhver tid befinner seg i, og avleder selvbevisstheten, heller enn å la seg berøre av den. ”I korte trekk går estetikerenes særmerke ut på å ha mistet enhver illusjon om at tilværelsen har en overordnet mening, eller at det skulle finnes en ideell livsførsel og et universelt verdigrunnlag som et menneske er forpliktet overfor” (Holgernes 2007, s 138). Som sagt før, fører estetikerenes livsførsel på den ene siden til at ”differensen han står overfor i valgets 'enten-eller' alltid er relative, tilfeldige, dialektiske og vage i sine grenser mot hverandre” (s 138). På den andre siden, bak all nytelse og øyeblikksorienterte begeistring ”ligger den bærende understrøm av fortvilelse, som når som helst kan velte opp til overflaten og åpne de skremmende avgrunner og den tomhet, som en slik form for livsførsel rommer” (s 139). Estetikerenes livsanskuelse er derfor ikke vanntett, noe som fører oss til spørsmålet om hvorfor estetikerenes frihet kan bli snudd på hodet.

Som det Kierkegaard kaller 'umiddelbar ånd', henger mennesket sammen med det jordiske liv og kan ikke flykte fra dette, verken gjennom illusjonskunst eller poetisk talent. Estetikeren løper derfor alltid en viss risiko for å bli innhentet av historien. Som Miles sier det: ”This method does not ignore actuality altogether, but it reconstructs it poetically in such a way that the aesthete has control over what parts of actuality he will experience and how he will experience them” (2013, s 21). Vekseldriften som metode, samt den kunstneriske balansen mellom glemsel og erindring må være intakt, dersom estetikeren skal opprettholde sin frihet

til å forbli i den sfæren hvor det flyktige, grenseløse og uforpliktende livet bevares. ”Den Kunst at erindre og at glemme vil da ogsaa forebygge, at man ikke løber sig fast i noget enkelt Livsforhold og sikre En den fuldkomne Svæven” (Kierkegaard 1894a [1843], 327). Estetikerer er gjennom sin livsførsel fanget av ytre faktorer og kan ikke være gjennomsluttet for verken seg selv eller andre. Hvis han bryter med den kunstneriske balansen og velter det arkimediske punkt, altså om han går vekk fra det nøytrale utsiktspunktet, kan estetikerer miste fotfestet i det objektive perspektivet (det uforpliktende utenfraperspektivet) hans livsanskuelse forutsetter. I følge etikeren er derfor estetikerens idealer i det store og hele meningsløse og tomme, fordi han befinner seg innenfor en type objektiv tenkning rundt seg selv som ikke er frihet i egentlig forstand: ”der er neppe noget saa bedøvende Middel som abstrakt Tænkning, fordi det der gjælder om at forholde sig saa upersonligt som muligt” (Kierkegaard 1894b [1843], s 249). Det er ikke det estetiske i seg selv som er det onde, men den likegyldigheten estetikerer møter verden gjennom (s 199).

Det er derfor – i følge etikeren – i estetikerens interesse å bli etikker, fordi de sentrale forestillingene om kjærlighet, selvet og frihet er bedre ivaretatt i den etiske livsanskuelsen enn i den estetiske, som Roe Fremstedal sier: ”Roughly, the idea is that without ethical commitment, love is episodic, lacking continuity and importance, while selfhood is unbalanced and freedom is negative, empty, and arbitrary”(2015, s 175-176). Den som lever etisk har et annet forhold til kontinuiteten i sitt liv enn den som lever estetisk, og han har dermed et annet forhold til seg selv: ”Den der lever ethisk, han har, for at erindre om et tidligere Udtryk, Hukommelse for sit Liv, det har Den, der lever æsthetisk, slet ikke” (Kierkegaard 1894b [1843], 269). Etikeren velger seg selv som et bestemt individ, og han er sin egen redaktør som er ”fuldelig bevidst, at han er ansvarshavende” (s 305). Det etiske individ er gjennomsluttet for seg selv, det kjenner seg selv og det ønsker å realisere seg selv innenfor det ansvar friheten pålegger det (s 303-304). For etikeren ligger plikten i den enkelte og ikke utenfor, og han inntar standpunkt i sine valg og væremåter i kontrast til den nøytraliteten estetikerer streber etter. Forpliktelsen til seg selv og sine valg er for etikeren den egentlige frihet.

15.3 De kriminelles erfaringer av ufrihet – sett i forhold til Kierkegaards dikotomi

Når det gjelder Kierkegaards dikotomi etiker-estetiker, handler denne kort sagt om to ulike holdninger til frihet, hvor det i etikerens holdning er vesentlig at man inntar et personlig forhold til sine valg (og lytter til sin fornuft og samvittighet), mens estetikeren opererer på et nøytralt og objektivt nivå. Fra det innsideperspektivet som ligger til grunn for estetikerens livsanskuelse – som har likhetstrekk med den innstillingen som ligger bak de kriminelles tenkning rundt sine valg og væremåter – er maskespill, anonymitet og balansespill mellom glemsel og hukommelse vesentlig, og det er for estetikerens viktig å aldri være bundet av noe for slik å alltid kunne handle i tråd med egne lyster og behov. Estetikerens lever i en fragmentert verden, hvor han bestemmer hvem han er i forhold til seg selv og andre. Men selv om estetikerens verden later til å romme en attraktiv frihet (uforpliktende frihet og ubegrensede muligheter), er estetikerens objektive tenkning rundt seg selv – i følge etikerens – ikke frihet i egentlig forstand, noe som også er grunnen til at han advarer mot at frihet blir ufrihet. Et vesentlig poeng i denne sammenheng, er at estetikerens – i sin livsførsel – er avhengig av ytre faktorer (vekseldriften og forestillingskunster), noe etikerens ikke er, og etikerens står derfor ikke i fare for å bli fanget av sine friheter på samme måte som estetikerens. Den type ufrihet estetikerens kan rammes av er altså noe som hefter ved *hans* innstilling til frihet (og seg selv som subjekt), en påstand som er interessant med tanke på ufriheten som kommer til uttrykk hos de kriminelle. Gitt at erfaringer av frihet og ufrihet er knyttet til den enkeltes holdning til frihet og ansvar (den enkeltes livsanskuelse), hvilken type frihet og ufrihet fører de ulike livsanskuelsene til?

Et kjennetegn ved den innstillingen som ligger bak de kriminelles tenkning rundt sine valg og væremåter, er at de her, i likhet med estetikerens, streber etter å være en annen enn den de egentlig er. Da Rasmus fortalte at 'fornuften måtte ta ferie' for at han skulle bli i stand til å kunne utføre visse handlinger, siktet han til at det var hans egen fornuft som måtte ta ferie. I Sverres fremstilling av seg selv som en 'snill slemming', uttrykte han også at han var slem, og han fortalte om hvordan han øvde seg på roller for å herme etter idealer han hadde et konfliktfylt forhold til. Det er videre en tvilsom påstand at man ikke trenger å ha dårlig samvittighet for å rane folk, noe Gard selv synes å være bevisst på da han hevdet dette. De kriminelle kan ikke, som etikerens, være seg selv, fordi deres handlinger og prosjekter forutsetter at de tar avstand til personlig fornuft, meninger og samvittighet (de etterstreber nøytralitet og anonymitet). De forsøker med andre ord å bestemme hvem de er i forhold til

seg selv og andre – ved hjelp av ytre faktorer (vekseldriften og forestillingskunster), og slik blir de både fri og ufri. Men selv om vi i de kriminelles erfaringer kan kjenne igjen viktige elementer fra den dialogen Kierkegaard fører i *Enten-Eller*, er det imidlertid på flere vis (som jeg skal komme tilbake til) vanskelig å entydig plassere den kriminelle holdningen innenfor den estetiske livsanskuelsen slik Kierkegaard fremstiller denne. For det første er de kriminelle – i sin innstilling – opptatt av å fremtre som moralske og prinsippfaste (noe estetikerer ikke er), selv om de ikke lever i tråd med samfunnets moralske verdier, og de må anstrenge seg for å skape avstand mellom seg selv og handlingene for å unngå dårlig samvittighet/komme i dårlig lys overfor seg selv (og her mislykkes de ofte; de plages av dårlig samvittighet og personlige konflikter). De synes derfor å forholde seg til bestemte grep og væremåter for å forsøke å skyve fra seg det personlige ansvaret de har som subjekt, nettopp fordi de ikke klarer å forholde seg likegyldig til de handlingene de gjør og valgene de tar, slik estetikerer gjør. Deres ufrihet må derfor handle om noe utenfor estetikerens sfære, og være grunnet i noe annet enn likegyldighet og manglende forpliktelse.

Når det er sagt, er det et viktig poeng med tanke på de kriminelles erfaringer av ufrihet, at mange formidler den innsikten som er nevnt ovenfor, og synes å gå fra frihet til ufrihet på den måten etikeren advarer estetikerer om. Uten (personlige) forpliktelser og på grunn av øyeblikkenes manglende sammenheng i den estetiske livsførselen, kommer selvet etter hvert i ubalanse og friheten erfares som negativ, tom og tilfeldig. ”Estetikerens fortapte liv har altså både en privat og en offentlig side, som til sjuende og sist henger dialektisk sammen” (Holgerne 2007, 142). På mange måter er det nettopp dette skillet mellom privat og offentlig som blir problematisk for mange kriminelle, nettopp fordi disse til syvende og sist henger sammen og er forbundet med hverandre. Konrads regel om å slåss hvor ingen ’streite’ så ham, lyktes ikke i å skape et vannrett skille mellom ’streite’ og kriminelle blikk, selv om han forestilte seg det, og selv om Rasmus i egne øyne sendte ’fornuften på ferie’, kunne han i andres øyne fremstå som en ’psykopat’, altså som en som ikke hadde samvittighet, noe som vekket et ubehag i ham når han tenkte på det (Del 1, s 202-203). Selv om de kriminelle streber etter en episodisk og fragmentert verden, og benytter seg av ulike maskespill og grep for å tilslore ’seg selv’ og sine handlinger, opererer de innenfor samfunnet – og her blir de møtt ut fra deres handlinger og levde liv, og ikke ut fra de forestillingene de har om seg selv. Livene de har levd har derfor påført dem konsekvenser, både i den ’kriminelle verden’ og i det vanlige samfunnet.

Når de kriminelle selv snakket om konsekvenser, hadde de som oftest fokus på negative konsekvenser de møtte i samfunnet, noe som er et interessant aspekt i denne sammenheng. I henhold til konflikter innad i den kriminelle verdenen, snakket de mest om hvordan de løste disse, heller enn å gå inn i dem som problemstillinger. Når de krysset grenser innenfor det kriminelle livet som gjorde dem til personer de ikke ønsket å være, forsøkte de å løse dette ved å skape avstand mellom seg selv og handlingene (som 'å sende fornuften på ferie' eller kalle seg en 'snill slemming') – altså ved å tilsløre selve avgjørelsen. Til tross for grepene og væremåtene de forholdt seg til, var fokuset likevel – i den erfarte ufriheten – rettet mot at de befant seg i en situasjon der de ikke kunne gjøre det de ville fordi de var den de var. I valget mellom å være kriminell eller 'streit' erfarte de ofte å stå overfor valget mellom å være *noen* eller *ingen*. Under overflaten ulmet ofte fortvilelsen over å være den de var og fortvilelsen over å ikke være den de (så for seg at de) var. Her er det et poeng at det ikke var handlingene de hadde utført i seg selv de nødvendigvis var fortvilet over, men det var konsekvensene handlingene påførte dem, både på et ytre og et indre plan, som fremstod som kilden til ufriheten.

Når det gjelder handlingene i seg selv fremhever mange av de kriminelle – i likhet med estetikerer – spenning, vinning og nytelse som viktige og attraktive sider ved den kriminelle tilværelsen. Den fragmenterte, øyeblikkbaserte og uforpliktende strukturen som er betegnende for kriminelle livsstiler, ble også ansett som et gode. Mange fremhever til og med de 'groteske' og 'skitne' handlingene som tiltrekkende, selv om de også vekker skam og dårlig samvittighet. Som Konrad sa, så fikk han 'smaken på å slåss' idet blodet sprutet fra mannen han sparket i ansiktet, noe som slik jeg forstod det, handlet om spenning, adrenalin og brutalitet på én gang. Eskil beskriver også noe lignende da han snakket om spenningen ved å kanskje få en pistol rettet mot seg. Selv om Rasmus og Sverre i våre samtaler først og fremst var opptatt av fortvilelsen handlingene deres hadde ført til, kom det også frem at de både var fascinert og tiltrukket av det 'skitne' spillet de var en del av. De fleste jeg har snakket med har vært tiltrukket av raske penger, 'å være konge', det Sverre kalte 'alles krig mot alle', leken mellom politi og røver, rusens virkninger, og, som Dag sa; selve jakten på nye erobringer. De er, som estetikerer, opptatt av den konkrete nytelsen og tilfredsheten der og da, som handler om å være i øyeblikket, og de søker det grenseløse, som nettopp befinner seg utenfor samfunnets lovverk og moralens normer – og utenfor det 'fornuftige', forutsigbare og forpliktende 'A4-livet'.

Som Katz også fremhever, så handler en kriminell livsstil ofte om å la seg forføre av det kriminelle livet som sådan. Handlingene i seg selv gir en estetisk nytelse, ikke bare i den forstand at de kriminelle (som estetikerene) søker behaget, lysten, spenningen og erobringene, men også med tanke på at de kriminelle handlingene gir den type tilfredsstillelse de søker gjennom dem; spenning, frykt, lek, det frastøtende, det ufornuftige, det uforutsigbare og det mørke. Men som Edmund Burke har sagt, så ville man tømt et teater på et blunk, om det ble kjent at en kriminell person av høy rang skulle henrettes på plassen utenfor (Bruke 1998 [1756], s 43). Volden har sin egen estetikk og sin egen tiltrekningskraft, noe Svendsen også påpeker i sitt foredrag *Forbrytelsens estetikk*:

Det kan hevdes at vold er avskyelig, men vi kan like gjerne påstå at vold er sublimt. Det er ingenting som utelukker noen av disse dommene som legitime. Det er i begge tilfeller snakk om smaksdommer, og den estetiske smaken føyer seg ikke nødvendigvis etter våre moralske begreper. Det betyr ikke at moralske overveielser nødvendigvis er irrelevante i forhold til den estetiske bedømmelsen av et objekt eller en hendelse, men de behøver ikke være det (Upublisert manuskript s 5-6, 2006).

Det er viktig å understreke at det ikke bare er kriminelle som er tiltrukket av opplevelser som ikke føyer seg etter våre moralske begreper. I denne sammenheng er det likevel et poeng at de kriminelle faktisk bryter etiske og juridiske grenser, og det at de bryter disse grensene, synes å henge sammen med ufriheten som rammer dem – både på ytre og indre plan. I motsetning til Kierkegaards estetiker, vil jeg imidlertid ikke si at mine gjester opererer på et amoralsk plan uten samvittighet og hukommelse – noe som jeg også vil påstå er umulig for et vanlig menneske (Kierkegaards estetiker er en konstruert figur). Her er det også et poeng, at hvis de kriminelle handlingene faktisk hadde fremtrådt som rettferdige og redelige i utøvernes egne øyne, ville de kriminelle mest sannsynlig ikke trengt å benytte seg av grep, strukturer og maskekunster på den måten de forteller at de gjør. De kriminelle mangler med andre ord estetikerens nøytrale og likegyldige ståsted i sin jakt på nytelser, spenning og erobringer – noe som spiller inn på hvordan de erfarer seg selv og verden (deres innsideperspektiv). Selv om de på mange måter er kunstnere i narrespill og juksing, og engasjerer seg i maskeradespill hvor de bestemmer hvem de er i forhold til seg selv og andre, klarer de ikke å styre verden rundt seg i det lange løp. De mislykkes i 'vekseldriften' som metode, som består i det å bestandig kunne veksle jordbunn, for slik å alltid kunne stå på et nøytralt sted og aldri blir bundet til noe konkret. De er alltid personlig knyttet til det de har gjort, selv om de har forsøkt å flykte fra sitt moralske ansvar på ulike vis, noe som også fører til problematiske selvforhold. Slik sett

blir deres fortrinn, altså deres narre-, jukse- og maskeradespill, deres forbannelse (ufrihet), slik etikeren advarer estetikerens om.

I en samtale med Sverre, fortalte jeg om min hypotese om at kriminelle har en bestemt holdning til frihet, og sammenligningen med Kierkegaards to ulike holdninger til frihet og ansvar. Sverre sa at han kjente seg igjen i den estetiske livsanskuelsen, spesielt det uforpliktende, fragmenterte, tilfeldige og skiftende, men også i maskeradekunstene estetikerens utøver. Vi husker at Sverre tok på seg en 'kriminell rustning' for å se farlig ut, for å klare å leve opp til de forventningene den kriminelle verden fordret. I denne samtalen sammenlignet han sin verden med estetikerens verden, og fremhevet at det var så lite kontinuitet i det kriminelle miljøet, at fra en gang til en annen når man møter noen, så har den som var rik sist blitt fattig. Alt forandrer seg hele tiden, ingenting henger sammen, og det blir strevsomt i lengden. Fordi det kriminelle livet skjedde fra dag til dag, var det vanskelig å vite hva som ville skje i fremtiden. Den kriminelle verden kunne slik sammenlignes med den type kortsiktig frihet estetikerens lever innenfor. Sverre var enig i at man i den kriminelle verden ikke forholdt seg til ansvar på samme måte som i det vanlige samfunnet, og at dette ga både frihet og ufrihet, avhengig av hvilket perspektiv man inntok. Diskontinuiteten i den kriminelle verden ga frihet til en hverdag som forandret seg fra dag til dag, men ufrihet på sikt på grunn av at man ikke kunne vite hva som ville skje i fremtiden.

Vi kan umiddelbart si oss enige i at Sverres verden *ligner* estetikerens, men hvis vi går dypere inn i hans historie, opptrådte ikke Sverre som estetiker i sin holdning til frihet og ansvar. I motsetning til estetikerens ubekymrede tilværelse, var Sverre ofte plaget med skam og skyld. Først og fremst opplevde han stadig personlige konflikter, både på grunn av det kriminelle livet i seg selv, men spesielt på grunn av de tingene han hadde gjort. I tillegg fortalte Sverre om fremtidshåp og prosjekter, noe han har til felles med andre kriminelle, men som Kierkegaards estetiker holder seg langt unna. Sverres ønske om å bli likt av venner og familie var også i strid med estetikerens avstand til relasjoner. Det som kanskje tydeligst skiller kriminelle fra den estetiske livsførselen Kierkegaard beskriver, er de kriminelles forpliktelser til egne spilleregler. Estetikerens søker å hele tiden veksle jordbunn for å bevare sin nøytrale grunn, mens kriminelle skifter mellom konkrete perspektiver i henhold til hvilke kontekster de befinner seg innenfor. De kriminelle jeg har snakket med er derfor ikke nøytrale på samme måte som estetikerens, selv om de riktignok synes å etterstrebe nøytrale og upersonlige ståsted i forhold til konkrete handlinger (som å ruse seg eller vise til andres forventninger). Det vil si,

de forsøker på mange måter å innta et objektivt blikk på seg selv og sine handlinger, men samtidig er de personlig involvert i bestemte spilleregler innenfor kriminelle kontekster.

Det Sverre kjente seg igjen i var derfor på sett og vis 'ytre' aspekter av estetikerens verden; det fragmenterte og episodiske og bruken av maskeradekunst. På aktørnivå passer ikke hans samvittighetskvaler med estetikerens livsanskuelse, men de gjør ham heller ikke til etikere i Kierkegaards forstand. Etikeren er opptatt av å følge sin fornuft og samvittighet gjennom forpliktelser som ligger i ham selv, mens Sverre ble plaget av dårlig samvittighet fordi han *ikke* lyttet til sin samvittighet i situasjoner der han fulgte kriminelle spilleregler. Han klippet av en finger, selv om dette var i strid med hans forståelse av rett og galt, for å få innpass blant andre kriminelle og bygge sin identitet. Målet var utenfor ham selv, og han rettet seg etter ytre betingelser, heller enn å lytte til seg selv og sine personlige meninger.

I sammenligningen mellom etikeren og estetikerens, sier Kierkegaard at hovedforskjellen mellom dem er at "det etiske Individ er sig selv gjennemsigtigt og ikke lever ins Blaue hinein, som det æsthetiske Individ gjør det" (Kierkegaard 1894b [1843], s 302). Kriminelle kan ofte ikke være gjennomsiktige for seg selv, eller verden rundt, selv om de forplikter seg til regler de hevder forsvare de handlingene de gjør. Et viktig poeng for Kierkegaard, er at det etiske individ ikke kan realisere seg selv utenfor det allmenne, noe kriminelle syns å etterstrebe. "Personligheden har da det Ethiske ikke udenfor sig, men i seg" (s 301). Den som lever etisk har en grense. Personligheten er ikke lovløs: "giver seg heller ikke selv sin Lov; thi Bestemmelsen af Pligt vedbliver, men Personligheden viser sig som Eenheden af det Almene og det Enkelte" (s 309).

Å følge kriminelle spilleregler forutsetter at man opphever de etiske grensene Kierkegaard peker på ovenfor (og som Arendt også synliggjør gjennom sin tenkning rundt 'den indre dialogen'). Min hypotese er at dette er noe de gjør ved ikke å ta valgakten og selve valget på alvor. De fjerner seg fra seg selv i handlingene, eller fjerner seg fra seg selv som besluttede aktører. Med andre ord, så forsøker de å ta avstand fra selve avgjørelsen, som i følge Kierkegaard er selve saken, når det gjelder det subjektive problem; altså den enkeltes ansvar. Som han sier: "Problemet er Afgjørelsen, og al Afgjørelse, som ovenfor viist, ligger i Subjektiviteten" (1962 [1846], s 114). Jeg påstår ikke at deres prosjekter og handlinger ikke er alvor for dem, sett fra deres perspektiv, men at de prøver å unngå det alvorret som etikeren forholder seg til. De forsøker å skulke seg fra noe av avgjørelsens smerte og krise, ved å forsøke å gjøre problemet objektivt, som Kierkegaard sier (s 114). De unngår å involvere seg

og engasjere seg på et personlig plan, og unngår slik valgøyeblikket og valgakten på samme måte som estetikerer gjør, men ut fra en annen tilnærming til både seg selv og valgakten. Kriminelle unngår å forholde seg personlig til valget og beslutningen gjennom å peke på ytre anliggender (omstendigheter) og påbud (kriminelle spilleregler) som grunner og forklaringer på hvorfor de handler som de gjør. Slik kan de opprettholde det bildet de ønsker å ha av seg selv og leve (tilsynelatende) harmonisk innenfor den kriminelle tilværelsen.

Det synes altså å være det personlige i seg selv den kriminelle holdningen prøver å unngå, og da i form av å miskjenne sin åndelige frihet og den eksistensielle byrden frihet medfører ("å negere sin egen frihet", som Skjervheim sier det (2002a [1952], s 22)). Inspirert av Kierkegaards filosofi, sier Holgernes at den grunnleggende betingelsen for å utvikle oss til selvstendige og ansvarlige vesener i omgang med oss selv og andre, er:

å anerkjenne vår åndelige frihet, samtidig som vi har et åpent blikk på så vel vår konkrete, individuelle beskaffenhet som de reelle omgivelsene vi er en del av. Med dette som utgangspunkt må vi så i inderlig forpliktelse påta oss den eksistensielle byrden som ligger i å velge den kurs gjennom det offentlige rommet som vi er beredt til alene å bære ansvaret for (2007, s 144).

Kriminelles ufrihet synes slik sett å handle om noe som vedrører det å unngå seg selv som personlig og åndelig aktør. De forplikter seg til kriminelle spilleregler de ikke selv tar personlig ansvar for, selv om de samtidig uttrykker viktigheten av å ta ansvar. De tar imidlertid ikke ansvar for handlingene i seg selv, men peker på at disse er pålagt dem utenfra og at de lever opp til forventninger som stilles til dem. De blir dermed, som estetikerer, avhengige av ytre anliggender, men da gjennom et bestemt perspektiv på verden som de forplikter seg til. Uten de kriminelle prinsippene og reglene, ville deres identiteter, rykte og liv, blitt sett i et helt annet lys – fra deres eget ståsted – noe som også skjer når de kriminelle erfarer at frihet blir ufrihet. Forpliktelsene til kriminelle spilleregler, prinsipper og sannheter, fremstår derfor som det sentrale i de kriminelles perspektiv på verden. Disse samme forpliktelsene synes videre å føre til den ufriheten de erfarer, og her fremstår 'det nøytrale' og 'det objektive' ståstedet de kriminelle må akseptere innenfor disse forpliktelsene som et avgjørende moment.

15.4 Spissborgeren – et tredje perspektiv på ufrihet

Rasmus fortalte i en samtale om en hendelse der et tyveri førte til at han banket en mann så hardt at en tilskuer (i den kriminelle konteksten!) reagerte, og sa at Rasmus ikke kunne tvinge ham til å stå å se på at han drepte mannen. Jeg responderte med å si at jeg forstod denne tilskueren, da det å se på at noen blir utsatt for mishandling skaper et ubehag hos de fleste. Det var videre vanskelig for meg å forstå at Rasmus kunne forsvare så grov vold som en rettferdig gjengjeldelse for et tyveri. Under våre refleksjoner rundt vold, sa jeg at jeg syntes det var rart at han kunne ta seg de frihetene han gjorde gjennom sin utøvelse av vold. Min bruk av begrepet frihet gjorde Rasmus tydelig urolig, både i ansiktet og kroppen, og han sa at han syns det var rart av meg å si at han 'tok seg frihet'. Han hadde som nevnt flere ganger fremhevet at han måtte ruse seg for å gjennomføre slike handlinger, og det virket som min anvendelse av begrepet frihet sådde tvil om ham selv som den moralske personen han anså seg for å være. Tatt i betraktning at 'fornuften måtte ta ferie' og at slike handlinger var akseptert som en del av spillet innenfor den kriminelle verden, ble mitt utsagn om at han 'tok seg friheter' en påstand han ikke kjente seg igjen i.

Det som ble interessant for meg i denne samtalen, var at noe i min påstand om at han 'tok seg friheter' forstyrret noe ved ham selv. Det var tydelig ubehagelig for Rasmus å forholde seg til sine egne handlinger på denne måten; å forholde seg til seg selv som personlig utøver av sin egen handling – den som var ansvarlig for avgjørelsen, fordi han slik sett fremtrådte for seg selv som *handlende*, i motsetning til å betrakte *handlingen* fra et utenfraperspektiv, som en handling i den kriminelle verden. I denne sammenheng fortalte jeg Rasmus at jeg brukte betegnelsen 'den kriminelle holdningen til frihet', og som flere andre kriminelle, svarte han at det kriminelle livet ikke først og fremst var frihet for ham. Han sa videre at han ikke hadde tenkt på frihet på denne måten før, og han syns det var rart (ubehagelig) å tenke på sine handlinger som friheter han tok seg. Han fastholdt at han stod for handlingene han hadde gjort, men at det var vesentlig for ham at han ikke kunne ha utført dem i 'normal' tilstand.

Kierkegaard sier at selvet drives av vekselforholdet mellom seg selv og verden, og er en syntese dannet av uendelighet og endelighet: "Men denne syntese er et forhold, og et forhold, der, om end deriveret, forholder sig til sig selv, hvilket er frihed. Selvet er frihed. Men frihed er det dialektiske i bestemmelserne mulighed og nødvendighed" (2011 [1849], s 34). Syntesen som utgjør selvets forhold til seg selv (selvforholdet) er et forhold mellom uensartede

størrelser med en skrøpelig sammenheng. I denne skrøpelige sammenheng ligger muligheten for fortvilelsen: ”Fortvilelse, er misforholdet i en synteses forhold, som forholder sig til sig selv. Men syntesen er ikke misforholdet, den er blot muligheden, eller: i syntesen ligger muligheden af misforholdet” (s 20). Fortvilelsen følger ikke av misforholdet, men av forholdet som forholder seg til seg selv, og må forstås som muligheten til å bli et selvbevisst individ. Fortvilelsen er med andre ord en mulighet til å gå i dialog med indre dialoger og ta disse på alvor – den typen tenkning og selvrefleksjon som Arendt kaller ”two-in-one” (Arendt 2005 [1990], s 20). Denne selvbevisstheten synes de kriminelle å søke å unngå, fordi den stiller dem overfor friheten og ufriheten på en annen måte enn det forholdet til frihet de etterstreber.

Når Rasmus pekte på at det var rart å snakke om frihet på den måten jeg gjorde, oppfattet jeg det som at han ikke likte å se på seg selv som personlig aktør i sine handlinger. Dette er interessant med tanke på at han i andre sammenhenger var så opptatt av å være moralsk og prinsippfast. Mange kriminelle har som sagt vært opptatt av at de står for handlingene sine, og det har vært viktig for mange å bli anerkjent for den de er, meningene de har og valgene de har gjort. Dette har ofte kommet frem i samtaler om verdighet, eller gjennom sinnet de har utvist rundt andres forsøk på å fortolke dem fra andre perspektiver enn deres egne. Likevel forekom det Rasmus (og andre) rart å tenke på seg selv som subjektiv aktør, altså seg selv som ansvarlig for å velge å gjøre selve handlingen. De synes derfor å forsøke ’å fuske i eksistensen’, slik Skjervheim tematiserer dette: ”Eksistensielt er det nettopp spørsmåla om godt og vondt, rett og rangt som er dei sentrale, å eliminera dei ved abstraksjonen si hjelp, er å fuska i eksistensen. Ein lurer seg undan valet” (2002a [1952], s 34). På sett og vis ser de kriminelle seg selv gjennom et ’objektivt blikk’, noe de altså mestrer gjennom de grep jeg tidligere har nevnt (for eksempel rus) samt å rettferdiggjøre sine handlinger og væremåter som forpliktelser til kriminelle spilleregler, *samtidig* som de også forventer respekt og anerkjennelse som autonome og selvstendige mennesker.

Denne måten å forholde seg til verden på kan (overraskende nok) ses i sammenheng med en tredje livsanskuelse Kierkegaard tar for seg, nemlig *spissborgeren*. Uttrykket spissborger kan i følge Holgernes sies å omfatte et hvilket som helst individ som lever i uvitenhet om sin eksistensielle fortvilelse (2007, s 67), og befinner seg innenfor den samme åndløshet som estetikerer opererer innenfor. Spissborgeren flykter fra seg selv gjennom å bli en av mengden, og unngår slik personlig ansvar for de reglene og normene han lever innenfor. Holgernes beskriver spissborgeren på følgende måte:

En spissborger er innskrenket og bornert. Han er blitt et tall og franarret sitt selv av andre. Han har det så travelt med allehånde verdslige sysler, at han glemt seg selv og hva han egentlig er. Spissborgeren er avslipt som en rullesten, kurant som en gangbar mynt. Slike mennesker har ikke bare slipt *til* sitt selv, de har slipt *av* sitt selv. I sin trivialitet og sin eksistensielle feighet mangler de fantasi og muligheter, derved går de også glipp av muligheten til å bli oppmerksom på seg selv og Gud. De har selv gjort seg til slaver av åndløshet og eksistensiell uvitenhet (s 67-68).

Spissborgeren har mistet sitt selv i sin streben etter å være som alle andre. Selv om spissborgeren ytre sett kan fremstå som velgende og menende, forholder han seg i sitt indre *upersonlig* til seg selv i sine valg. Han unngår slik den fortvilelsen som minner ham på at han er et velgende subjekt, og forholder seg derfor ikke til det ansvaret som ligger i en subjektiv avgjørelse.

Et viktig poeng Holgernes er opptatt av, er at den anonyme tilværelsen spissborgeren lever, ikke bare angår ham som individ, men den har også klare samfunnsmessige implikasjoner. Spissborgerens selvfølgeligheter preger retningslinjene for hans egen livsførsel, men også for den måte andres liv og oppførsel blir vurdert på. Hans perspektiv blir styrt av en underliggende universalisme: ”Alle som ikke deler hans syn er på villspor, enten det dreier seg om hele folkeslag og kulturer eller enkeltstående individer. Her finnes åpenbart en næringsrik grobunn for den intoleranse, fremmedfrykt og uvillighet til å sette seg inn i alternative levemåter og verdier”. Når vi hos spissborgeren møter velbegrunnede forsvar for bestemte synspunkter og holdninger, møter vi ikke individets egne refleksjoner, men ”en gjengivelse av allerede eksisterende begrunnelser for dette synspunktet båret frem av en bestemt gruppering innen allmenheten selv, som andre samfunnsmedlemmer kan være uenig i” (s 69). Kriminelles væremåter berører også andres liv, men gjennom sine perspektiver forholder de kriminelle seg ensidig til sine egne forestillinger om hvordan de selv og andre berøres (og ikke berøres). Det å være en del av en flokk, gir dem mulighet til å støtte seg på andre når de mener at alle andre perspektiver er uriktige. Liens kriminelle lukkede miljøer med selvstendige paradigmer, tilsvares på individnivå av spissborgerens flokkmentalitet og behov for regler å lene seg på.

Uavhengig av hvordan de kriminelle selv tenker om sine handlinger, eller etterligner andres tanker, er de også en del av samfunnet, hvor andre meninger og perspektiver råder, noe de selv er bevisst på. Det er ikke slik at alle som ikke deler de kriminelles syn på saken er på

villspor, men de kriminelle selv er i mindretall, og de fleste samfunnsborgere tar avstand fra livene de lever. Når de kriminelle inntar en spissborgerlig holdning, underlegger de seg kriminelle koder uten å tenke selv, en innstilling som i seg selv fører til ufrihet – nettopp fordi de verken lytter til seg selv eller samfunnets normer og forventninger. Det å lytte til fornuft og samvittighet handler ikke om å kopiere normer og regler eller andres 'A4-liv', og heller ikke om å tankeløst følge pålagte plikter, men om å tenke over det en sier og gjør – som også handler om å ta stilling til valgene man tar og det livet man lever (Arendt 1978, s 177). Når de kriminelle derimot skyver unna sine egne meninger, og føler seg forpliktet til å opptre på måter de selv ikke står inne for, føres de inn i uvennskap med seg selv, noe som i seg selv fører til ufrihet for dem i form av skam, lavt selvbilde, angst, sinne og likegyldighet. De kriminelle spillereglene rettferdiggjør handlinger som fører til statustap og utestengelse, økt mistenksomhet og manglende tillit, samt at man blir plassert i kategorier hvor man blir et menneske 'som trenger hjelp', 'som ikke er i stand til å ta ansvar' eller 'som ikke klarer å styre sine lyster', eller som mennesker som er 'farlig', 'umoralske' eller 'løgnaktige'. Derfor erfarer de, som blant andre Konrad og Odin, at det etter hvert er vanskelig å få seg venner utenfor kriminelle miljøer, eller som Rasmus og Sverre, at de har trådt over grenser det er vanskelig å leve med, eller som Dag, at de har påført familien økonomiske problemer som endrer livene til dem de er glad i på en drastisk måte, eller som Rolf, at de har et urettferdig utgangspunkt å velge ut fra.

Det at spissborgeren ikke stiller seg kritisk til sannheter, moral og regler, men møter disse med tankeløs lydighet, fører altså i seg selv til flere former for ufrihet. Et poeng i denne sammenheng, er at spissborgerens tankeløshet og lydigheten til å etterleve bestemte perspektiver, minner om den kritikken Arendt retter mot søvngjengerne: "A life without thinking is quite possible; it then fails to develop its own essence – it is not merely meaningless; it is not fully alive. Unthinking men are like sleepwalkers" (1978, 191). Vi kan si at på samme måte som estetikerne tar i bruk innbilningskraften for å arbeide seg selv og andre inn i det perspektivet som passer hans verden, anvender spissborgeren sine forestillingskunster (maskeradekunster og lydighet til bestemte tenkemåter) til å ivareta sin egen selvfølgelige verden. Dette i kontrast til det Arendt ser som innbilningskraftens iboende verdi, at den gjør oss i stand til å overskride våre egne begrensninger gjennom at vi kan forestille oss verden på en annen måte: "i kraft av innbilningskraften gjør vi andre nærværende slik at vi beveger oss i et potensielt offentlig rom, et rom som er åpent til alle sider" (Mahrtdt 2012, s 201). Spissborgeren har som mål å isolere seg i sitt abstrakte selv, på

samme måte som estetikeren, for å stenge ute andre perspektiver og tilløp til indre dialog. Slik unngår han å forholde seg personlig til sine egne avgjørelser, og unngår dermed å stå til ansvar for sine valg og handlinger. I likhet med estetikeren, holder spissborgeren andre på avstand, for å unngå å la seg berøre og engasjere av andre perspektiver.

I lys av Kierkegaards spissborger, kan vi si at kriminelle, gjennom å ukritisk forholde seg til kriminelle regler og prinsipper (og derved unngå å forholde seg til flere sider av saken), går inn i tankeløse 'robotmodus' (i den forstand at de handler uten å ta stilling til det de gjør) for å avskrive seg ansvar for egen frihet. Fra dette perspektivet handler ufrihet om at de blir fanger av sin egen lydighet, noe de blir gjennom å forholde seg passivt og ikke ta standpunkt til egne valg. Dikotomien mellom 'streite' og 'kriminelle' fungerer slik sett som retningslinjer for hvordan de skal kopiere andre likesinnede og bli objekter – snarere enn handlende subjekter – for seg selv. På samme måte som spissborgeren gjør allmenhetens stemme ukritisk til sin egen, gjør kriminelle det kriminelle miljøets spilleregler og forventninger til sine egne grunner og forklaringer. De tar ikke personlig ansvar for sine valg, men ser sine handlinger som manifestasjoner av de roller de går inn i. De er ikke kreative individer som tenker utenfor boksen, men etterstreber 'gitte' væremåter for å bli tanketomme vanemennesker. Noen hevder også at de må følge prinsippene for prinsippenes skyld (som Rasmus), noe som også fører til at de må kontrollere egne personlige tanker og tvil heller enn å la seg berøre av dem; for prinsippenes, forventningenes og reglens skyld – og for å oppnå de målene de streber etter. Vi kan derfor si at den kriminelle holdningen til frihet gir kriminelle frihet til å bevege seg utenfor samfunnets rådende normer og strukturer, men den gir ikke den enkelte kriminelle frihet til å tenke selv.

15.5 Jakten på 'tankeløse robotmodus' – ufriheten sett fra et ansvarsperspektiv

Når vi nærmer oss dilemmaet frihet blir ufrihet fra et innsideperspektiv, kan vi, i lys av det jeg har valgt å kalle 'den kriminelle holdningen til frihet', si at de kriminelle har noen fellestrekk med Kierkegaards estetiker og noen med spissborgeren. Felles for disse to holdningene, er at både estetikeren og spissborgeren forsøker å unngå det personlige ansvaret friheten fører med seg, som også er grunnen til at de stenger ute indre dialoger og andre perspektiver, noe som også synes å gjelde de kriminelle. Hvis vi går tilbake til etikerens påstand om at den egentlige frihet medfører (personlig) ansvar, en påstand som også samsvarer med tradisjonelle forståelser av ansvarsrolle i frihetsbegrepet, kan både friheten og ufriheten som erfares i 'den kriminelle holdningen til frihet' problematiseres fra flere hold. Gitt at erfaringer av frihet og ufrihet handler om holdninger til frihet *og* ansvar, så er holdningen til ansvar også vesentlig. Med tanke på de tradisjonelle diskusjonene rundt frihet og ansvar, peker disse på at mange kriminelle er i en situasjon som kan beskrives som preget av ufrihet eller begrenset frihet – knyttet til samfunnet, levekår, avhengighet og lidelser. Som vi har sett, kan både ytre og indre faktorer forstås som årsaksforklaringer for kriminelle løpebaner. Dette må vi ta på alvor, også ut fra at kriminelle selv snakker om dette i samtalen. Mange erfarer ufrihet, enten på grunn av livene de har levd, eller fordi urettferdige utgangspunkt har ført til at de lever liv de egentlig ikke har ønsket å leve. Flere historier er også rystende, og, som jeg også har påpekt tidligere, er det derfor vanskelig å snakke om frihet og ufrihet på en rent abstrakt og generell måte i forhold til kriminelles livshistorier – dette gjelder også den enkeltes ansvar. Vi kommer likevel ikke unna ansvarsaspektet hvis vi skal ta de kriminelle på alvor som autonome og selvstendige individer, og fra dette perspektivet kan deres erfaringer av både frihet og ufrihet komme i et helt annet lys.

Hvis vi går tilbake til Emil, fortalte han at spesialklassen gjorde noe med ham og at hans kriminelle liv begynte der. Fordi han ble tvunget til å gå i en spesialklasse ble han sett som annerledes, og denne annerledesheten preget etter hvert hele hans liv. Det var provoserende for meg å høre hvordan hjelpeapparatet ble et problem for ham, heller enn en hjelp, spesielt fordi ingen hørte på hva Emil sa og hva han ønsket. De skjøv ham mer og mer på utsiden av seg selv gjennom å frata ham muligheten til å foreta egne valg. Dette var også grunnen til at han søkte en likegyldig holdning til seg selv og verden, en holdning som provoserte meg på en slik måte at den ble et tema i en av våre samtaler (Del 1, s 177). Det var ikke vanskelig å forstå at Emil erfarte en ufrihet, både indre og ytre sett. Samtidig var Emils egen holdning

også vesentlig i denne sammenhengen, uten at dette fratår hans hjelpere ansvar for den manglende forståelsen av Emil og hans liv som de utviste. Som vi husker mente Emil at han var styrt av uflaks. Han hevdet for eksempel at fotoboksen var problemet når han fikk fartsbot, på samme vis som han hevdet at han ikke fikk jobb på grunn av sin 'typiske uflaks' da han søkte på en jobb han ikke var kvalifisert til og som ikke trengte flere folk. Emils erfarte ufrihet har derfor flere sider, spesielt med tanke på at han bevisst inntok en likegyldig holdning i sin tilværelse, samtidig som han også var opptatt av å ikke forplikte seg til noe. Han hadde en forventning om å kunne handle ut fra tilfeldigheter og innfall, som sett ut fra Kierkegaard, fører til ufrihet, nettopp på grunn av at man her befinner seg innenfor en type objektiv tenkning rundt seg selv – som ikke er frihet i egentlig forstand.

I sin holdning til seg selv og verden, gjorde Emil seg avhengig av ytre anliggender, med tanke på rusen han trengte for å opprettholde den likegyldigheten han søkte, og han uttrykte også en manglende forpliktelse overfor samfunnets normer og regler. Begge deler gjorde ham på sett og vis mindre selvstendig og ga ham færre muligheter (hvis han hadde kjørt etter fartsgrensen hadde han ikke fått bot, og hvis han hadde tatt utdanning/kurs og vært opptatt av å få arbeidserfaring, ville han blitt kvalifisert til jobben han ønsket). Hvis vi trekker inn Kierkegaards etiker som en kontrast, er denne selvtilstrekkelig; i sin holdning til frihet forholder etikeren seg til historien og kontinuiteten. Her er det et viktig poeng at etikeren hevder at friheten ikke kan bli reell uten den forpliktelsen til ansvar som friheten medfører, som er grunnen til at han er opptatt av selve valget og valgakten i seg selv, dvs. den enkelte avgjørelse og overveielserne – snarere enn det å kunne velge hva som helst. Når etikeren advarer estetiker mot at talentet til å bestandig finne adspredelser for å unngå seg selv, også vil bli et problem og en mangel, er det fordi den uforpliktende og episodiske verden ikke er vantsett. Friheten vil etterhvert bli snudd på hodet fordi man før eller siden kommer i kontakt med det ansvaret man faktisk har, og det å bli fanget av sine egne friheter må her forstås som en ufrihet som hefter ved den typen frihet som etterstrebes i 'den kriminelle holdningen til frihet'.

Mitt poeng er at vi i møte med de kriminelle og deres liv, verken må ta frihet eller ufrihet for gitt, men ha øye for at frihet og ufrihet også angår noe utover de faktorene den empiriske forskningen fremhever. Mange kriminelle har valgt kriminelle liv fordi dette livet har fremstått som det beste av to onder. Andre har blitt tiltrukket av spenning og muligheter, og etter hvert blitt ført inn i en livsstil de har mistet kontrollen over. Men til tross for de vanskelige situasjonene mange stod i, kom det tydelig frem i samtalene at de kriminelle ikke

mangler evnen til å tenke rundt seg selv og sine erfaringer. De mangler verken samvittighet eller fornuft, men orienterer seg etter målestokker som bryter med det som er vanlig i samfunnet – og ofte også med det de selv står personlig inne for – noe som også ofte er grunnen til at de må maskere seg med ulike 'rustinger' og slik oppnå den tankeløshet som er nødvendig for dem. Fortellingene om dem selv synliggjør dem som rasjonelle og velgende personer, selv om dette perspektivet i seg selv ikke kan forklare helheten i deres valg, handlinger og liv.

Ufriheten de kriminelle erfarer angår ofte spørsmål rundt hvem de er og hvem de ønsker å være, og vi kan derfor si at de i deres dilemmaer møter fortvilelsen over å ikke ville være den de er og fortvilelsen over å ville være den de er, mer enn de møter ytre anliggender i seg selv. Her er det et poeng at Kierkegaard ser fortvilelsen som en mulighet til selvbevissthet – altså frihet i egentlig forstand, i motsetning til den tankeløshet kriminelle (ofte bevisst) søker, mens de kriminelle erfarer den typen selvbevissthet fortvilelsen vekker som ufrihet (fordi ønskede valgmuligheter oppleves som utenfor rekkevidde og konsekvenser av tidligere valg erfares som fangende). Hvorvidt den enkelte er fortvilet eller ikke, er derimot vanskelig å si fra et ytre ståsted, fordi fortvilelse utspiller seg annerledes enn sykdom:

Trygghet og beroligelse kan betyde at være fortvilet, just denne trygghet, denne beroligelse kan være fortvilelsen; og det kan betyde at have overvundet fortvilelse og vundet fred. Det er ikke med det ikke at være fortvilet, som med det ikke at være syk; thi det ikke at være syk kan dog ikke være det at være syk; men det ikke at være fortvilet kan just være det at være fortvilet (Kierkegaard 2011 [1849], s 30).

Da jeg spurte Sverre om hvordan han klarte å leve harmonisk innenfor sin verden, med tanke på de personlige konfliktene han fortalte om, svarte han at det handlet om å finne grunner for handlingene. Det å finne grunner var derimot ikke nok til å bli kvitt marerittene, skammen og skylden han kjente på. Det å utvise en tilsynelatende ro på det ytre plan, er ikke ensbetydende med et harmonisk indre. Det å forbli innenfor et liv man egentlig ønsker å komme seg ut av, er ikke nødvendigvis et resultat av at fortvilelsen har stilnet. Et slikt valg handler ikke nødvendigvis om at man ikke er fortvilet, men det kan være en flukt bort fra det som vekker fortvilelsen. Trygghet og beroligelse kan slik uttrykke det Sykes og Matza har omtalt som ulike nøytraliserings teknikker, og som Maruna fremhever som normale narrative prosesser i oss alle – og som Kierkegaard knytter til de livsanskuelser som søker å unngå fortvilelsen og de indre dialogene den vekker i oss.

Hvis vi betrakter de kriminelles erfaringer av frihet som blir til ufrihet ut fra Kierkegaard, så påvirkes individets erfaringer av frihet og ufrihet av *hvilket perspektiv* subjektet ser verden fra, mer enn ytre betingelser. Jeg vil ikke her påstå at frihet og ufrihet utelukkende dreier seg om eksistensielle anliggender; frihet og ufrihet handler også om ytre faktorer og konkrete muligheter i seg selv. Men i de filosofiske samtalen jeg har hatt med de kriminelle, er det den friheten og ufriheten som angår dem som subjekter som har blitt det sentrale. Uavhengig av om kriminelle tenker som estetikere eller spissborgere, så rammes de av den typen ufrihet Kierkegaard forbinder med disse livsholdningene. Det som er interessant i denne sammenheng, er at Kierkegaard peker på at man erfarer bestemte typer frihet og ufrihet gjennom konkrete holdninger/livsanskuelser, og at holdningsendringer i seg selv kan endre hva den enkelte oppfatter som frihet og ufrihet. Som Kierkegaard sier, så har alle en trang til å danne seg en livsanskuelse – en forestilling om livets betydning og dets formål (Kierkegaard 1894b [1843], s 211), og slik knytter Kierkegaard erfaringer av frihet og ufrihet til ulike meningsprosjekter.

Med tanke på de kriminelle og deres erfaring av frihet og ufrihet, blir de, gjennom å ikke lytte til fornuften og samvittigheten, i stand til å gjøre handlinger som senere fører til at de blir rammet av 'fortvilelsen over å ikke ville være seg selv', som Rasmus og Sverre, når skammen rammet dem. Eller de møter 'fortvilelsen over å ville være seg selv', som Konrad og Markus, som visste at de burde begynne å leve andre typer liv, men som ikke visste hvem de skulle bli om de skulle bli en annen. Det å endre seg kan oppleves som det å gå fra å være *noen* til *ingen*, som Konrad sa, siden livet han hadde levd hadde skapt mange begrensinger for ham, med tanke på valgmuligheter. Det som var meningsfullt blir meningsløst, og det kan bli vanskelig å finne mening i den verden man har endt opp i. Livets betydning og dets formål står på spill eller er uklart. Fordi mange kriminelle, i kontrast til etikerens, søker å realisere seg selv utenfor det ansvaret friheten pålegger dem, og i tråd med etikerens advarsel, møter de etterhvert vanskelige konsekvenser av sine handlinger, og ikke de mulighetene og målene de etterstrebet. Umiddelbare tilfredsstillelser har ført dem mot en annen hverdag enn den de søkte, og de idealene de traktet etter samsvarte ikke med virkeligheten. For de kriminelle selv har dette blitt erfart som ufrihet, spesielt fordi mange opplever at det frie valget etter hvert fremstår som utenfor rekkevidde: De forfølges av sine tidligere handlinger, både i hverdagen de står i og i fremtiden de skuer mot. Politiet forfølger dem, 'streite' mennesker ser ned på dem eller avviser dem, økonomien fanger dem, det blir vanskeligere og vanskeligere å få seg attraktive jobber (eller jobb overhodet) og andre kriminelle dolker dem i ryggen.

Fra en annen side kan de kriminelles erfaringer av ufrihet betraktes som de konsekvenser de må forholde seg til gjennom sitt ansvar som frie aktører, noe de i sin fortvilelse tar innover seg. Spesielt med tanke på at det oftest er deres egne handlinger som til slutt fører dem til det de selv erfarer som ufrihet. Mareritt og 'tankekjør' handler om personlige konflikter de har satt seg selv i, andres avvising bygger på kjennskap til hva de har gjort og hvordan de har levd, økonomisk gjeld er knyttet til uforsvarlig pengebruk og vanskeligheter med å få jobb er resultatet av mindre eller større 'hull' i CV-en fordi de ikke har deltatt i arbeidslivet. Videre forfølger politiet dem ofte fordi de stadig begår kriminelle handlinger, og at andre kriminelle dolker dem i ryggen er forståelig ut fra de hierarkikampene de selv har vært en del av.

Diskontinuiteten, det uforpliktende livet og den påfølgende uforutsigbare verdenen kan fremstå som både frihet og ufrihet, avhengig av øyet som ser og hvilke muligheter som åpner seg eller lukker seg. Deres erfaringer av frihet og ufrihet må derfor også handle om *fortolkningsspill i meningsprosjekter*, og ikke bare valgmuligheter og realiteter i seg selv. Jeg påstår ikke her at realitetene ikke er der, som om de simpelthen kunne velge vekk konsekvensene av sitt kriminelle liv, men *hvordan* de forholder seg til de konkrete konsekvensene – og det ansvaret disse stiller dem overfor – er avgjørende for hva de forstår som frihet og ufrihet. Hvis man forstår frihet som det å ikke forplikte seg og det å ikke måtte forholde seg til konsekvenser, dvs. at frihet består i muligheten til å gjøre som man vil og handle etter innfall, vil forpliktelser og uønskede etterspill erfares som ufrihet. Men hvis man derimot er opptatt av å leve moralsk og etterstreber en bestemt karakter, er forpliktelser en viktig del av det man forstår som frihet (man må ta ansvar for hvilke verdier man velger å realisere, som Svendsen sier (2013b, s 14)). Forpliktelser er her ikke sett som en begrensning av friheten, men som en mulighetsbetingelse for den typen frihet man søker (selv om mange typer forpliktelser også selvfølgelig kan oppleves som kjedelige og vanskelige). Når man møter vanskelige konsekvenser, slik kriminelle ofte gjør, kan dette oppleves som ufrihet i begge perspektiver, men hvis man har en innstilling som anerkjenner konsekvenser som en del av friheten, vil man ta konsekvensene på alvor, i den forstand at man erkjenner at man må forholde seg til dem for å oppnå større frihet på sikt. Etikerens innsikt er at frihet handler om indre harmoni, og at man for å få det, må velge seg selv i det konkrete. I det store og hele kan man ikke flykte fra kontinuiteten, ens handlinger utspiller seg alltid fra et personlig ståsted og foregår alltid i et samfunn – og ens tenkemåte står alltid i forhold til et bestemt verdsett, som er forbundet med ens (egen) samvittighet og fornuft.

Sagt på Skjervheimsk vis: Hvordan de kriminelle forholder seg til seg selv er avgjørende i deres meningsprosjekter (deres forhold til seg selv og verden), gitt at mennesket ikke er det det er, som Skjervheim sier, men ”er på ein viss måte si sjølvfortolking” (2002b [1964], s 95). Sett fra den kriminelle verden, er de respekterte, frie og attraktive personer, og livene de lever kan rettferdiggjøres av den kriminelle holdningen og de kriminelle prinsippene. De er frie individer gjennom å leve uforpliktende, likegyldig og i tråd med sine lyster og behov. Fra samfunnets perspektiv er de derimot (på bakgrunn av de samme handlingene og væremåtene) foraktelige, ufrie og mislykkede, og handlingene deres farger dem som umoralske og kriminelle. Den friheten de etterstreber gjennom en fragmentert og episodisk væremåte tuftet på maskespill og kriminelle prinsipper, fører til at de blir sett ned på i samfunnets øyne, en erkjennelse som ofte kommer til syne i selvrefleksjoner, og som fører til en erfaring av ufrihet.

Det kan for oss alle være vanskelig å forutse konsekvensene av våre handlinger. I følge Arendt truer våre handlinger med å forstyrre verdens stabilitet, fordi menneskene ikke er i stand til å reversere eller kontrollere de prosessene som de gjennom handling har sluppet løs i verden (Arendt 1996 [1958], s 239). Selve handlingen vi foretar oss er med andre ord uforutsigbar og ugjenkallelig. Som subjektive/moralske aktører vil vi likevel alltid være ansvarlig for den, til tross for at vi verken kan kontrollere handlingens effekter eller andre menneskers bedømmelser av oss etter at handlingen er gjort.

En handling er der en gang for alle. Har man for eksempel fornærmet noen, kan nok handlingen unnskyldes, men ikke omgjøres. Ugjenkalleligheten er noe som karakteriserer handling, og derfor er det også handlingene som gjør en til den man er. Det er de som fremviser det unike ved individet. (Øverenget 2001s 100).

Handlinger gjøres ikke isolert, og som ansvarlige aktører står vi derfor alltid i forhold til verden. Vi kan prøve å unnsnippe vårt moralske ansvar ved å unngå å ta stilling til rett og galt, og vi kan prøve å fjerne oss fra oss selv på ulike måter. Men vi kan ikke fjerne det faktum at andre stiller oss ansvarlige, eller at indre konflikter kan innhente oss som skyldige, ansvarlige eller skamfulle individer.

Kierkegaard sier at om styrmannen på et skip velger for sent, må valget tas ut fra helt andre vilkår, enn om valget hadde blitt tatt ett øyeblikk tidligere. Slik er det også med det velgende

mennesket. Hvis man ikke beregner farten, så kommer det et øyeblikk hvor det ikke er tale om det ene eller det andre, ikke fordi man har valgt, men fordi man har latt være. Man har tapt seg selv om man ikke velger i tide, fordi man da har overlatt til andre å velge for en selv. Derfor er valgets øyeblikk såre alvorlig, i følge Kierkegaard:

ikke saa meget paa Grund af den strenge Gjennemtænkning af det, der i Valget viser sig adskilt, ikke paa Grund af den Mangfoldighed af Tanker, der knytte sig til det enkelte Led, som fordi der er Fare paa Færde, at det i næste Øieblik ikke saaledes staaer til min Raadighed at vælge, at der da allerede er levet Noget, som maa leves om igjen (1894b [1843], s 193).

Når vi går dypere inn i dilemmaet om at frihet blir ufrihet, kommer vi i berøring med kriminelles erkjennelser og innsikter om at de ikke blir kvitt seg selv, sin fortid og den historien deres liv har tegnet opp. I møte med seg selv erfarer mange at friheten ikke representerer det mulighetsrommet de søkte. De har forestilt seg at de har kunnet beveget seg ubegrenset, men må ta innover seg at dette ikke er mulig. Som Holgernes sier: ”Fordringen om å bli seg selv dreier seg ikke om å tre ut av timeligheten, fornekte det legemlige eller å forlate fellesskapet og det sosiale liv, men å gjøre våre valg og handlinger til våre egne i inderlighet og lidenskap” (2007, s 49). De kriminelle står på spill overfor seg selv i sitt dilemma, ikke bare fordi de valgene de har tatt eller ikke tatt påvirker deres frihet, men fordi de må innrømme overfor seg selv at det er de selv som har tatt de valgene de har tatt og levd de livene de har levd: Det er de selv som er ansvarlig for avgjørelsen, noe som blir synlig for dem i selvrefleksjoner. I sine eksistensielle dilemmaer stilles de overfor spørsmål om hvem de er og hvem de ønsker å være, og de kjenner på fortvilelsen over å ikke ville være den de er og fortvilelsen over å ville være den de (forestiller seg at de) er. Hvem de selv har ansett seg for å være, skifter fullstendig karakter fra andre perspektiver.

Det å være et bevisst vesen er å være splittet, dette kommer vi ikke unna. Gjennom (selv)bevisstheten forholder individet seg til seg selv på en måte som gjør at det ser seg selv utenfra og innenfra, noe som kan vekke ulike former for fortvilelse. I følge Kierkegaard må fortvilelsen ses som en mulighet, og ikke noe som skal overvinnes eller skyves unna. Når kriminelle erfarer eksistensielle rystelser eller konfliktfylte indre dialoger, kan disse gi dem en sjanse til å ta innover seg det ansvaret som faktisk ligger der, og ta grep i forhold til den friheten de i realiteten ikke kan flykte fra. Deres dilemma om å være noen eller ingen er derfor ikke en ensidig negativ erfaring, men: ”det om fortvivlelse er bevidst eller ikke, er det

kvalitativt forskjellige mellom fortvivlelse og fortvivlelse. Al fortvivlelse er vistnok i begrepet set bevidst; men deraf følger ikke, at den, i hvem den er, den, som begrepsrigtigt må kaldes fortvivlet, er sig det bevidst” (Kierkegaard 2011 [1849], s 34). Bevissthet, da i betydning selvbevissthet, er i følge Kierkegaard det avgjørende i forhold til selvet. ”Jo mere bevidsthed jo mere selv; jo mere bevidsthed jo mere vilje, jo mere vilje jo mere selv. Et menneske, der slet ingen vilje har, er intet selv; men jo mere vilje han har, jo mere selvbevidsthed har han også” (s 34).

Det å være selvbevisst, uavhengig av om den indre dialogen fører til fortvivlelse eller glede, konflikter eller klarhet, handler om det Svendsen har omtalt som ’det menneskelige ved det å være menneske’; å ta kontroll over og forme eget liv (Upublisert manuskript, 2010). Hvis et viskelær var tilgjengelig, hvor sporene av det konkrete levde livet kunne bli visket ut, ville kanskje flere vanskelige ufriheter forsvunnet og enklere veier blitt tilgjengelige. På samme vis ville de kriminelles frihet (gjennomførte valg, handlinger og væremåter) ikke ha bli kastet over dem gjennom ubehagelige tanker, hvis de kunne ha forblitt i sine tankeløse modus. Nettopp fordi dette viskelæret ikke finnes, og fordi mennesket er et splittet vesen som forholder seg til både frihet og ansvar, opplever mange at eksistensielle innsikter og erkjennelser er mer kaotiske enn klargjørende. Men disse innsiktene og erkjennelsene kan også føre til en annen type frihet enn den friheten de kriminelle har etterstrebet innenfor den kriminelle verden, og må ikke i seg selv forstås som ufrihet. I forholdet mellom frihet (mulighet) og nødvendighet kan friheten vise seg fra sin mest skrøpelige side (vi kan handle mot vår egen fornuft og samvittighet, og vi kan føre oss selv inn i vanskelige situasjoner), men denne siden er også en side ved friheten.

15.6 Kan vi akseptere 'den kriminelle holdningen' til frihet fra et allment ståsted?

Hvis Kierkegaards etiker har rett, er de sentrale forestillingene om kjærlighet, selvet og frihet best ivaretatt i den etiske livsanskuelsen (Fremstedal 2015, s 175-176), noe som kommer av at etikeren lytter til sin fornuft og samvittighet, hvorpå hans handlinger og væremåter tåler å bli sett av både ham selv og andre. I min tolkning av de filosofiske samtalen i fengsel har jeg inntatt et klart kritisk ståsted til de kriminelles verden (som er sammenlignbar med spissborgerens), til tross for at mitt prosjekt handler om å forstå de kriminelle fra deres perspektiver. I en filosofisk dialog handler imidlertid det å ta noen på alvor også om å stille kritiske spørsmål, og disse spørsmålene styres alltid av hva man selv ser og blir opptatt av. Sett fra de kriminelles side, kan ordinære samfunnsborgere opptre like umoralsk og skruppelløst som dem selv, noe mange selvfølgelig også gjør. Etikken hører ikke hjemme på bare den ene siden av dikotomien 'kriminell' og 'streit', og hva som er beundringsverdig og rosverdig er ikke ensidig knyttet til lovlydige mennesker. Det er også et poeng her, at i lys av Kierkegaard vil utvilsomt de fleste vanlige samfunnsborgere være spissborgere som prøver å unnsnippe seg selv i mengden: "Den, der vil copiere et andet Menneske, og Den, der vil copiere det normale Menneske, blive, om end paa forskellig Maade, begge lige affekteerte [tilgjort, unaturlig]" (Kierkegaard 1894b [1843], s 304). Kritikken av den spissborgerlige tilværelsen rammer derfor ikke de kriminelle *qua* kriminelle, men den rammer dem som mennesker i den grad de prøver å flykte fra seg selv som subjekt.

Hvis vi gjør et tankeeksperiment, en hypotetisk omsnuing fra det perspektivet jeg har inntatt når jeg har funnet paralleller mellom spissborgerens innstilling og noen aspekter av det kriminelle livet, kan man tenke seg en 'fri' eller autentisk kriminell innstilling, det vil si, en kriminell posisjon hvor man handler i samsvar med en selvvalgt indre moral og slik er selvtilstrekkelig på samme måte som Kierkegaards etiker? Christopher R. Williams (2006) inntar et slikt omsnudd perspektiv på etikk og frihet i sin refleksjon rundt 'the ethics of crime', ikke for å skissere opp en etikk for forbrytelsen/de kriminelle, som han selv påpeker, men for å gjøre et forsøk på å nærme seg kriminell oppførsel fra en annen side enn det som er vanlig. Poenget til Williams er at man tradisjonelt sett har nærmet seg kriminelle og kriminalitet fra et normativt perspektiv (dydsetikk, pliktetikk eller utilitarisme), hvor kriminelle blir betraktet som personer som er umoralske/mangler etikk (kjennskap til det gode, og evnen til å kontrollere impulser som sinne, følelser og nytelse). Man nærmer seg her kriminelle fra et gitt ståsted, hvor man allerede har tatt et standpunkt til at kriminelle

handlinger er onde eller slette handlinger, og at kriminelle derfor ikke er moralske (Williams 2006, 169-170). Gitt at vi derimot nærmer oss etikk/moral på en ny måte, sier Williams, hvor det å ha en etikk reflekterer en forpliktelse til en bestemt måte å være på og forholde seg på (s 170), åpner for muligheten av 'den autentiske kriminelle' og aksepterer at det kan finnes ulike verdier og ulike ting man forplikter seg til (som enten 'streite' eller 'kriminelle' perspektiver): Kan man da tenke seg at kriminelle handler ut fra en bestemt etikk/moral? I så tilfelle, kan man også akseptere de kriminelles etikk fra et allment ståsted?

Mange kriminelle mener at det 'streite' livet er kjedelig, og søker til den kriminelle livsstilen for å leve ut sine egne ønsker og lyster (sin egen måte å være på og forholde seg på). Her er det også et poeng at den kriminelle verden handler om å slippe forpliktelser og rutineliv, og noen hevder også at de dyrker lidenskap og engasjement, noe som skiller dem fra 'ordinære søvngjengere' (altså 'streite'). Som en kontrast til det kjedelige 'A4-livet'/'det fornuftige livet', er mange kriminelle opptatt av fart, spenning, rus og raske penger – og som Sverre sa, så blir man avhengig av det kriminelle hierarkispillet, i den forstand at det er noe tiltrekkende/lystbetont ved det uforutsigbare og fragmenterte som det er vanskelig å gi slipp på. Man tiltrekkes av selve jakten på erobringer, som Dag sa, fordi den gir en annen type spenning enn det 'fornuftige livet', og man hengir seg til den i stedet for å tenke på konsekvenser. Når det gjelder livet som narkoselger, skal dette ideelt sett gi så mye penger at man i prinsippet kan gjøre som man vil, som Nikolai påpekte, noe som i seg selv er en viktig verdi for mange kriminelle; altså raske penger og det å ikke være bundet av noe. Selv om vold er tillatt, er det en viktig verdi at man også er opptatt av å gi andre en sjanse, noe som gjør respekt og verdighet sentralt i det kriminelle perspektivet.

Ut fra de kriminelles egne fortellinger, kan man derfor ikke si at de er ute av stand til å kontrollere impulser, men de har snarere en bestemt måte å være på og forholde seg på, og har sin egen forståelse av hva å være moralsk er. De bryter normer, men gjør det bevisst og ut fra bestemte motiver og grunner. Når det gjelder de kriminelles valg om å bryte med gjengse forestillinger om hva som er moralsk, kan vi, i følge Williams, som et tankeeksperiment, se dette som den enkeltes frihet til selvbestemmelsesrett og retten til å forme seg selv ('The underground ethics' (s 179-185). Williams mener derfor at vi kan forstå frihet som det høyeste mål for kriminelle handlinger – man er opptatt av friheten til å gjøre det man vil, snarere enn å være bundet av normer. Ved å avvise samfunnets normer, nekter de kriminelle å gi etter for de forventninger, lover, regler, strukturer og lignende, som tas for gitt i spissborgerens 'søvngjengertilværelse'. De beveger seg ut av 'flokken' for å tenke selv, og for

å dyrke sin lidenskap og sitt engasjement. Som Williams påpeker, fremhever flere filosofiske teorier frihet som retten til å velge selv, og hvis vi går tilbake til de gamle stoikerne, handlet etikk om selvransakelse – som også innbefatter en kritisk tilnærming til egen kultur, verdier og tro. Williams viser også til Sartre, som knytter autonomi til 'det autentiske valget'; å velge selv er å ikke være styrt av ytre begrensninger, og den enkeltes ansvar for egne handlinger er vesentlig (s 180). Med andre ord kan et 'autentisk' kriminelt valg betraktes som nærmere etikerens ansvarsbevissthet enn estetikerens eller spissborgerens ansvarsfraskrivelse: Den som velger sin egen moral og sine egne verdier, kan sies å utøve sin frihet til å forme selv: "The unethical, amoral, or immoral becomes itself an ethic or, better stated, an affirmation of freedom through ethical choice" (s 181).

Valget om å være uetisk, kan slik sett være inspirert av et krav om å være frigjort fra pålagte verdier, snarere enn umoral. Fra dette perspektivet kan avvisninger av autoriteter og rådende verdier forstås som en avvisning av alt som truer den enkeltes subjektivitet. "The choice not to be ethical, then, is not necessarily a commitment to nonnormativity for the sake of nonnormativity (...) rather, the choice not to be ethical is simply a commitment to the continued affirmation of one's freedom to choose" (s 184). I sin avvisning av samfunnets autoriteter er den kriminelle – i dette perspektivet – personlig knyttet til sine valg, og kan slik sett betraktes, i likhet med etikerens, som selvbevisst og selvstendig i sin holdning. Gitt at den spissborgelige tilværelsen er uttrykk for ufrihet, kan det autentiske kriminelle valget fremheve den kriminelle som fri i etikerens forstand.

Ved å følge Williams tankeeksperiment kan man altså si at i den grad kriminelle gjør autentiske valg (at de i sine valg ikke er bundet av gitte normer og regler, men er opptatt av å velge selv), kan de ikke sammenlignes med spissborgere. De er med andre ord ikke søvngjengere, men mennesker som er opptatt av å leve på sin måte, og slik også opptatt av hvilket perspektiv de orienterer seg etter. Men kan man ut fra det samme tankeeksperimentet slutte at de kriminelle har en egen etikk, og at de slik også er moralske i sitt ståsted? At for eksempel det jeg har kalt 'den kriminelle holdningen til frihet' reflekterer en forpliktelse til en bestemt måte å være på og forholde seg på? (som er kriteriene for en etikk i Williams tankeeksperiment). Vi må i tilfelle ha svar på følgende spørsmål: I hvilken grad er de kriminelle konsistente i sitt perspektiv og i hvilken grad holder kriminelles rettferdiggjøring av egne spilleregler vann? La oss starte med det siste.

Hvis vi forutsatte at kriminelle spilleregler kun utspilte seg blant kriminelle som deltok i det samme 'spillet', kunne vi da ha vært tilbøyelige til å si oss enige i at en torpedo som utøver vold mot en annen kriminell er rettferdig og handler rett? Og gitt at de begge, gjennom sin frihet til å velge seg selv, hadde tatt avstand til det øvrige samfunnets normer og regler for å leve i tråd med egne verdier og sin egen moral – som de begge anerkjente og forholdt seg til, ville de da kunne stått helhjertet inne for de kriminelle prinsippene? Fra et perspektiv, hvis vi går ut fra at begge deltar i de samme spillereglene og at torpedoen i forkant har gitt den andre muligheter til å gjøre opp for seg, kan vi si at torpedoen opptrer korrekt. Hvis vi i tillegg antar at den som ble utsatt for torpedoens vold ikke hadde betalt narkotikagjeld i tide, kan han innenfor dette 'spillet' betraktes som årsak til volden selv. (Det at torpedoen må ty til vold kan begrunnes i hans behov for å vise styrke, og flere kriminelle har sagt at det er viktig å være 'passe slem' for å kunne bevare sitt rykte. Det å bevare sitt rykte er viktig i seg selv og en viktig drivkraft bak mange av de handlingene som foregår blant kriminelle). Hvis vi ser dette eksemplet opp mot en fyllekjører på en vanlig vei, vil vi, dersom vi aksepterer dikotomien kriminelle opererer innenfor se fyllekjøreren i et helt annet lys enn torpedoen: En person som setter seg i en bil og kjører i beruset tilstand, har potensielt sett en stor mulighet til å skade tilfeldige mennesker på grunn av sin uforsiktede kjøring. I motsetning til kriminelle i kriminelle miljøer som selv har valgt å delta på dettes premisser, har andre bilister og foreldre langs veiene ikke blitt spurt om å bli med på fyllekjørerens spilleregler. De personene fyllekjøreren eventuelt skader, eller potensielt utsetter for skade, blir tvunget til å delta på fyllekjørerens premisser, selv om de ikke har fått valget om å delta eller ikke. Fyllekjøreren kan derfor ikke hevdes å bedrive fair play, slik torpedoen på ett nivå kan hevdes å gjøre.

Selv om torpedoen, sammenlignet med fyllekjøreren, i et perspektiv kan kalles fair, berører kriminelle handlinger oftest uskyldige personer. Her kommer vi inn på spørsmålet om i hvilken grad de kriminelle er konsistente i sitt perspektiv. Premisset for fairness, nemlig at 'spillet' er lukket, eller at deres kriminelle handlinger ikke går ut over vanlige personer eller 'damer', som mange er opptatt av å påpeke, gjelder bare unntaksvis, og er derfor en idealisering som ikke stemmer med virkeligheten. Mange av de kriminelle handlingene mine gjester forteller om, er begått mot 'streite' mennesker, noe som bryter med dikotomiens egne spilleregler. Skillet mellom den 'streite' og den 'kriminelle' verden er ikke absolutt, men handler om hva som gagnar de kriminelle. Balansekunstene kriminelle utøver mellom de ulike verdenene peker på at det er viktig for kriminelle å fremstå i godt lys i begge leirer, og grensene de forsøker å opprettholde handler om hvordan de vil bli sett og fungerer ikke som

moralske grenser for hva de kan og ikke kan gjøre. Mange kriminelle handlinger har sin verdi nettopp gjennom at de begås mot vanlige mennesker (som tyveri/ran, voldtekt og svindel), selv om det også er slik at mange av de kriminelle handlingene kun foregår innenfor kriminelle miljøer. Som Jonas sa, så kan det bare finnes noen kriminelle, for at det skal lønne seg å være kriminell, noe som tilsier at det kriminelle spillet er avhengig av at flertallet ikke er og forholder seg på samme måte som dem selv. Det er derfor problematisk å si (som Williams forsøker å gjøre) at valget om å være uetisk er inspirert av kravet til å være frigjort fra pålagte verdier, da det snarere synes å handle om å 'ta seg friheter' til å trå over andres grenser. Inger-Lise Lien sier at: "Kriminelle har behov for å betrakte seg som gode moralske mennesker, og bygger opp forklaringer som setter dem og deres lovbrudd i et godt lys" (2011, s 157). Noe som for så vidt er et allmennmenneskelig behov, men som ikke nødvendigvis gir et realistisk bilde.

La meg understreke at selv om de kriminelle fremhever seg selv som moralske personer, har det vært tydelig i de filosofiske samtalene at vi har forskjellig syn på hva som var rett og galt, rosverdig og klanderverdig. Dette betyr ikke at kriminelle ikke også kan være moralske og rettferdige, men i mange sammenhenger handler de umoralsk og lovstridig uavhengig av hvordan de fortolker seg selv. Når det gjelder hvorvidt en torpedo kan sies å bedrive 'fair play', og slik anes som moralsk fra et omsnudd perspektiv, er det et poeng at torpedoen bare kan fremstå som fair såfremt man ser ham opp mot fyllekjørerene. Det er imidlertid vanskelig å forsvare voldshandlingene i seg selv, altså torpedovirksomheten som sådan, og det er vanskelig å forsvare at det er moralsk å skade et annet menneske eller at det kan være et etisk ideal at man kan gjøre det. Det er ikke bare forestillingen om friheten man skal ivareta i sin livsanskuelse, men også kjærligheten og selvet, som Kierkegaard sier, som er et synspunkt som, slik jeg ser det, er viktig å holde fast ved (også i et omsnudd perspektiv).

Når det gjelder Kierkegaards etiker, som i følge Kirkegaard både er selvtilstrekkelig og fri, er han ikke opptatt av å kunne velge sine egne verdier (som i Williams begrep om det autentiske valget), men av å ta valget på alvor – noe som for etikeren betyr å leve i tråd med sin fornuft og samvittighet. Her er forpliktelsen vesentlig. Det kan derfor være vanskelig å sammenligne den typen selvtilstrekkelighet Kierkegaards etiker har og den type uavhengighet som forbindes med det autentiske valget i Sartres forstand. Det 'autentiske kriminelle valget', slik Williams fremstiller det, begynner alltid på bar bakke, noe som kan gjøre det vanskelig å ta stilling til *hva* man i tilfelle skal forplikte seg til (gitt at etikk, også i det omsnudde perspektivet, reflekterer en *forpliktelse* til en bestemt måte å være på og forholde seg på, selv

om man kan velge hva man forplikter seg til). Det er også vanskelig å påstå at de kriminelle driver en etisk selvransakelse, som stoikerne, altså en kritisk tilnærming til egen kultur, verdier og tro, som Williams trekker frem som en mulig filosofisk teori knyttet til friheten til å velge selv. De kriminelle synes derimot å la være å ta valget på alvor, nettopp for å – tankeløst og ukritisk – kunne overskride sine egne grenser når disse ikke passer dem (og for å kunne skade andre). De forplikter seg generelt ikke til en bestemt måte å være på og forholde seg på, og i den grad de gjør det, lukker de for kritiske perspektiver.

Som Skjervheim sier, og som vi allerede har vært inne på flere ganger, så er ikke mennesket bare det det er, men er nettopp det forholdet at det forholder seg til seg selv, og den enkeltes selvfortolkning blir på sett og vis konstituerende for hvem den enkelte er (2002b [1964], 95). Noe som er viktig for Skjervheim i denne sammenheng, er at individet, i sitt selvforhold, ikke bare står i et forhold til seg selv: ”det står òg i forhold til andre ting, ja prinsipielt til alle andre ting, til heile verda og til verda som eit heile. Vi kan såleis seia at mennesket er eit forhold som står i forhold til seg sjølv for så vidt som det også står i forhold til alt anna” (s 98). Williams tanke om å se de kriminelles avvisning av samfunnets normer og regler som deres rett til å forme egne verdier og moral, og deres forkasting av autoriteter og rådende verdier som deres frihet fra alt som truer deres subjektivitet, er problematisk, nettopp fordi det her blir snakk om subjekt som kun forholder seg til seg selv. Gitt at frihet er det høyeste mål for kriminelle handlinger, hva er det frihet *til* og hva er det frihet *fra*? Når de kriminelle i sin tenkning rundt dette spørsmålet, også setter seg inn i den andres situasjon og ulike perspektiver å se saken fra, er det vanskelig å tenke seg at de klarer å rettferdiggjøre sine egne handlinger og friheten de søker – gitt at de er vanlige mennesker med samvittighet og fornuft som ikke ’fusker’ i eksistensen. Den kriminelle verden er ikke vanntett, verken på det ytre eller indre plan.

Som sagt rammer ikke kritikken av den spissborgerlige tilværelsen kriminelle *qua* kriminelle, men den rammer individer i den grad de prøver å flykte fra seg selv som subjekt. Det at de skjuler sine kriminelle handlinger, og i mange tilfeller ruser seg for å gjøre dem, synes for meg å bekrefte at de selv også finner handlingene vanskelige å forsvare. Rettferdighet kan ikke bryte med allmenne moralske målestokker for rett og galt, på samme måte som slemme gutter ikke er snille og voldsmenn ikke er helter. Dette er problemstillinger og erkjennelser enhver vil komme i kontakt med i selvrefleksjoner uavhengig av hvilke perspektiv man tar utgangspunkt i. Tenkningen, fornuften og samvittigheten henger sammen, som Arendt påpeker i sin filosofi rundt den indre dialogen (2005 [1990], s 21), som en side av ’det

menneskelige ved mennesket', som Svendsen sier det (Upublisert manuskript, 2010). Hvis man skal tenke seg at kriminelle har en annen fornuft og en annen samvittighet (at de ikke trenger 'å sende fornuften på ferie'), som deres omsnudde perspektiv synes å kreve hvis de skal oppnå vennskap med seg selv i den kriminelle tilværelsen, er man over på en annen diskusjon enn den som gjelder frihet til å forme seg selv. Normer truer ikke den enkeltes subjektivitet, men er viktige rettesnorer å leve etter.

Williams har et interessant prosjekt, med tanke på at han snur opp ned på den vanlige måten å tenke rundt etikk og kriminelle, for slik å prøve å forstå kriminalitet og avvik på en ny måte. Såfremt man skal snakke om etikk og moral, er det imidlertid vanskelig å nærme seg valget fra et rent subjektivt ståsted, som er noe annet enn det aktørperspektivet jeg har vært opptatt av her, hvor man alltid også er en *moralsk* aktør. Slik sett kan man si at Williams snakker om et abstrakt ideal når han snakker om den 'autentiske kriminelle', en konstruksjon som ikke finnes i virkeligheten. Å være moralsk fra et allmennmenneskelig ståsted handler om å leve sammen med andre, og om å lytte til sin egen fornuft og samvittighet, ikke om å måtte stenge fornuft og samvittighet ute. Som Kierkegaard sier det:

Det er denne Hemmelighed, der ligger i Samvittigheden, det er denne Hemmelighed, det individuelle Liv har med sig selv, at det paa eengang er et individuelt Liv og tillige det Almene, om ikke umiddelbart som saadant, saa dog efter sin Mulighed. Den der betragter Livet ethisk, han seer det Almene og Den der lever ethisk, han udtrykker i sit Liv det Almene" (1894b [1843], s 299-300).

16. Å stå på spill overfor seg selv – fortvilelsens mange veier

Min lesning av kriminelles dilemmaer i dialog med Kierkegaard og Skjervheim har synliggjort dem som velgende aktører – selv om noen har hevdet at de mangler denne friheten, og diskusjonen med tradisjonelle perspektiver på frihet og ansvar har fremhevet hvorfor det er viktig å ta deres egne meninger og overveielser på alvor – selv om det også finnes ytre og indre faktorer som kan forklare de kriminelles handlinger og væremåter. Som subjekt foretar vi (personlige) valg og tar avgjørelser i konkrete situasjoner, dette kommer vi ikke unna, og dette gjelder også de kriminelle, og det å bli stilt ansvarlig for egne valg og avgjørelser handler om verdighet; det å bli ansett som et selvstendig og selvtenkende menneske.

Når det gjelder det å være et autonomt menneske og en subjektiv aktør, har jeg her vært opptatt av det innsideperspektivet vi erfarer frihet og ufrihet fra. Noe som synes å være typisk for kriminelle livsstiler, er at den typen valg de kriminelle tar, og den typen frihet de forholder seg til, fører dem inn i ufrihet, som for dem oppleves som en hindring i forhold til å leve det livet de ønsker og være den de vil, og skaper vanskelige tanker det er komplisert å forholde seg til. Sagt på Kierkegaardsk vis, fører 'den kriminelle holdningen til frihet' til at de blir fange av egne friheter, snarere enn å oppnå den friheten de søker. Sett i lys av Kierkegaards tenkning rundt ulike livsanskuelser, kan svaret på hvorfor frihet blir ufrihet føres tilbake til selve den innstillingen som kjennetegner deres væremåter, altså 'den kriminelle holdningen til frihet'. Denne er på den ene siden bunnet i en uforpliktende tilnærming til seg selv og verden, på den andre siden hevder de kriminelle å være forpliktet til bestemte spilleregler eller at de handler i tråd med bestemte tenkemåter, og de forholder seg episodisk og fragmentert til sine handlinger og valg. De opptrer upersonlig og bak masker, og slik forholder de seg 'objektivt' eller på avstand til sine egne avgjørelser. Kort sagt synes de å forvente en slags maksimal handlingsfrihet uten konsekvenser og uønskede etterspill – og hvor de ikke er personlig knyttet til avgjørelsen.

Det er her på sin plass å understreke at det jeg her omtaler som 'den kriminelle holdningen til frihet', er et forsøk på å sette ord på en innstilling som kjennetegner en væremåte. Sett fra et allment perspektiv, kan 'den kriminelle holdningen til frihet' (og ansvar) snarere betegnes som en ansvarsfraskrivelse, enn en måte å ta ansvar på. Slik sett kommer det Kierkegaards etiker kaller en 'usunn holdning' – estetikerens holdning til ansvar – også til uttrykk i 'den

kriminelle holdningen til frihet'. Estetikerer prøver å fjerne seg fra seg selv og sitt personlige ansvar, for å unngå å måtte ta det på alvor, noe han også har til felles med spissborgeren – og de kriminelle. Ufriheten estetikerer blir advart mot (og som de kriminelle erfarer), kan derfor forstås som erkjennelsen av å måtte ta ansvar, eller erkjennelsen av at handlinger fører til konsekvenser man stilles personlig ansvarlig for. De kriminelles erfaringer av at 'frihet blir ufrihet' kan med andre ord forstås i sammenheng med problemstillinger rundt det å være et fritt og ansvarlig menneske: Det opplevde valget mellom 'å være noen eller ingen' handler om indre dialoger som stiller dem overfor spørsmål om hvem de er, hvem de har blitt og hvem de ønsker å være.

Ett av Kierkegaards poenger i sin tenkning rundt ulike livsanskuelser, er at den typen ufrihet som hefter ved estetikerens holdning til frihet og ansvar, er knyttet til *livsanskuelsen*, slik at man for å komme seg ut av denne ufriheten, også må innta et nytt perspektiv på seg selv og sin verden. (Konsekvenser i form av soning og manglende jobb er knyttet til kriminelle som har blitt tatt/stemplet av samfunnet, og er konkrete konsekvenser, som ikke er knyttet til livsanskuelsen, mens den typen konsekvenser som er det, er uavhengig av ytre konsekvenser, som for eksempel det å gå på kant med sine egne grenser eller det å føle seg fanget i en bestemt livsstil). Gitt at erfaringer av frihet og ufrihet er knyttet til bestemte innstillinger/livsanskuelser, kan frihet og ufrihet forstås som fortolkninger i meningsprosjekter, heller enn som objektive størrelser uavhengig av subjektet selv. Slik sett handler de kriminelles dilemmaer om problemstillinger rundt det å være et fritt og ansvarlig menneske. Dette er allmennmenneskelige spørsmål, dilemmaer og erfaringer, og synliggjør kriminelle som vanlige mennesker, snarere enn uvanlige.

Mange av de kriminelles eksistensielle dilemmaer henger likevel sammen med det livet *de* har levd, som er et annerledes liv enn det livet den ordinære samfunnsborger er kjent med, og som derfor også gir andre typer konsekvenser enn det vanlige personer står overfor. De har utført kriminelle handlinger – og blitt tatt eller oppdaget for det, noe som har satt dem i et dårlig lys i samfunnet, og de har trådt over egne grenser og levd liv som har ført til vanskelige tanker de må forholde seg til. I valg situasjoner hvor kriminelle vurderer å slutte med kriminalitet, kan mange derfor oppleve å måtte velge mellom venner og motspillere, og stilles slik overfor to typer ufrihet i samme dilemma: Det å bli en vanlig samfunnsborger forutsetter brudd med venner og bekjente de kjenner sterk tilhørighet med, samtidig som de må bli en del av et fellesskap de føler seg utenfor. De står med andre ord overfor valget mellom tilhørighet og utenforskap, anerkjennelse og fordommer – mellom det å bli verdsatt som menneske (av sine

venner/miljøer) eller stemplet av 'streite' og samfunnet, og kanskje også betydningsløs. En annen problemstilling mange blir stilt overfor, er at de underveis i 'kriminalitetsskolen' lærer ulike grep og tenkemåter for å 'herde seg selv', men likevel trenger indre dialoger gjennom masker og fasader, noe som for mange er kimen til eksistensielle konflikter og dilemmaer. Selv om man i perioder kan sende 'fornuften på ferie', er det de færreste forunt å bli værende i en fornuftsfri og samvittighetsløs tilværelse. Mange blir derimot avhengige av rusmidler og bestemte tenkemåter, fordi det blir vanskeligere og vanskeligere å holde ubehagelige tanker på avstand. De erfarer ufrihet fordi de rett og slett er vanlige mennesker som tenker over hva de har gjort og ment.

Den ufriheten de kriminelle erfarer handler altså (på det indre plan) om allmenmenneskelige spørsmål, dilemmaer og erfaringer, og synliggjør kriminelle som vanlige mennesker, snarere enn uvanlige, men nettopp på grunn av de livene de har levd og konsekvensene det har ført til, står mange kriminelle også overfor dilemmaer og eksistensielle erfaringer som ligner hverandre. Mitt poeng når det gjelder de kriminelle og deres livsstil, er at for eksempel påstanden 'jeg står i valget mellom frihet i det kriminelle miljøet og det å være nederst på rangstigen i det vanlige samfunnet', synliggjør for det første at de forholder seg til en bestemt type innstilling i den kriminelle væremåten, men for det andre at deres kriminelle spillerom ofte er begrenset til et bestemt miljø og avhengig av ytre faktorer. Den kriminelle holdningen til frihet åpner for flere muligheter enn de som er tilgjengelige i det ordinære samfunnet, eller i alle fall *for andre muligheter* enn det vanlige samfunnsborgere har. Men nettopp fordi denne holdningen ikke er forenlig med det allmenne (og samfunnets normer og regler), og heller ikke den enkeltes egen fornuft og samvittighet – blir friheten til ufrihet. Friheten i 'den kriminelle holdningen til frihet' blir de kriminelles forbannelse, som Kierkegaards etiker sier det. En erfaring mange kriminelle etterhvert blir stående overfor, er en diskrepans mellom sine opprinnelige ønsker og konsekvensene av det levde livet, og – i de brutte forestillingene om seg selv og verden – møter de fortvilelsen over hvem de er, angsten for hvem de kunne ha blitt og sorgen over mulighetene som er borte.

Siden livene de kriminelle har levd har likhetstrekk, kan man peke på noen eksistensielle erfaringer (fortvilelser) mange kan kjenne seg igjen i, men det er samtidig viktig å understreke at hva som vekker den enkeltes fortvilelse, altså hva som blir fremtredende i de kriminelles selvrefleksjoner og selvbevissthet, er individuelt. Det er derfor viktig at vi ikke betrakter kriminelle som en ensartet gruppe, men som individuelle personer som forholder seg til seg selv fra sitt individuelle ståsted og utgangspunkt. Det som står på spill for den enkelte

påvirkes av hvilke prosesser man står i og hvordan man forholder seg til seg selv og handlingene og valgene man har gjort. For Konrad var det tanken på å kunne ha blitt en drapsmann som fikk ham til å begynne å reflektere over den volden han utførte gjennom sine slåsskamper, fordi han, i likhet med Rasmus, hadde begynt å gjøre grenseoverskridelser han ikke selv stod inne for, mens Sverre fikk problemer med voldsbruken i seg selv. Dag ble etter hvert rammet av en angst for å bli avslørt i løgner og maskespill – noe som i hans tanker ville føre til at han ikke lenger ble beundret, mens Eskils voksende ønske om å 'bli streit', handlet om hvilket forbilde han ville være for sin sønn, og slik også redselen for å være en far som ledet sønnen inn på kriminelle løpebaner.

Når det gjelder det å gå i møte med indre dialoger er det et poeng, som Arendt også understreker, at det å tenke (åpent og kritisk) kan være 'risikabelt' (tenkning er destruktivt (1971, s 434)), i den forstand at man kan bli uvenn med seg selv (2005 [1990], s 20-21), og at tenkningen kan rokke ved vante 'sannheter', perspektiver og meninger. Det å ikke tenke kan likevel være farligere, fordi man kan bli søvngjenger i et liv man ikke personlig står inne for – og i tankeløse eller 'lydige' robotbodus kan man bli i stand til å gjøre handlinger som fører til vanskelige konsekvenser (også på indre plan) – og slik bli ufri. Fortvilelsen er en mulighet til selvbevissthet, som Kierkegaard sier, og som Arendt sier, handler tenkning (indre dialoger) om å ta stilling til saken på nytt (Arendt 1978, s 177). Her kan ufrihet blir frihet, slik også frihet kan blir ufrihet – gitt at erfaringer av frihet og ufrihet er fortolkninger i meningsprosjekter.

Det å gå bak 'maskene' for å se hva som gjør at den enkelte kriminelle velger som han eller hun gjør, kan lære oss mer om hvilke kompromisser de tar stilling til og hvilke goder og onder de velger mellom – og slik lære oss mer om hvem de er, hvem de ønsker å være og hva som står på spill for dem i de tankene de har om seg selv og verden. Derfor er også dilemmaene i seg selv av vår interesse, fordi disse kan synliggjøre ulike vurderinger, målestokker og problemstillinger som gjør seg gjeldende for den enkelte kriminelle i de valgene han/hun står overfor og målene han/hun strekker seg mot – hva avgjørelsen i det store og det hele handler om. Spesielt i valget mellom å leve 'streit' eller 'kriminelt', men også i forhold til avgjørelser som tas innenfor en kriminell livsstil. Vi må lære å dvele ved menneskene selv, for å forstå hvordan den enkelte erfarer det å være menneske på godt og vondt. Kriminelles egne uttrykk rommer mange spørsmål og refleksjoner som kan løfte frem flere perspektiver på hvordan de forholder seg til seg selv og sin verden, og vi må derfor ta disse på alvor og diskutere dem – også med de kriminelle selv.

17. En fordypning i fortvilelsen gjennom skammen

Rasmus oppsøkte filosofiske samtaler på grunn av en skam han ble rammet av etter en handling han utførte. Hans skam ble både hans og min vei til å se mannen bak masken, og jeg vil avslutningsvis ta dere med inn i den fortvilelsen som rammet Rasmus, og noen av de refleksjonene den førte oss inn i, for å synliggjøre hva hans dilemmaer handlet om for ham.

Kort sagt oppsøkte Rasmus filosofiske samtaler fordi han ønsket å slutte med det kriminelle livet og bli 'streit'. Rasmus hadde vært torpedo i mange år, og oppnådd et attraktivt rykte gjennom sin karakterstyrke og prinsippfasthet. Vi husker at han omtalte seg selv som 'herdet', og at han vanligvis sendte 'fornuften på ferie' for å utføre voldelige handlinger. Likevel anså han seg selv som en moralsk, rettferdig og fair person, selv om han også hadde det han kalte en 'syk rettferdighetssans'. Som Rasmus sa selv, så var han ikke den vanlige mann i gaten, og livet han hadde levd hadde påført ham mange konsekvenser han måtte forholde seg til om han skulle bli 'streit'. Mange av våre refleksjoner handlet om livet som 'streit og 'kriminell' fra ulike perspektiver, men da vi startet våre samtaler var det først og fremst skammen han ønsket å snakke om. Rasmus hadde begått en handling som var ugjenkallelig, og som han inderlig skulle ønske var ugjort.

Rasmus' skamfulle handling var en voldtekt han hadde utført som en hevnaksjon. Det var en stygg voldtekt og Rasmus grøsset med hele seg da han fortalte om den. Det som gikk sterkest inn på ham var at alle ville tro at handlingen var seksuelt motivert, mens det egentlig handlet om å skade en person som hadde fortjent det. I følge bekjente av Rasmus, hadde kvinnen gjort noe utilgivelig mot en annen, og det var dette han hevnet gjennom voldtekten. Problemet var bare at vedkommende Rasmus hadde hevnet hadde løyet, og kvinnen han hadde voldtatt var derfor uskyldig. I det hele tatt gjorde løgneren Rasmus oppmerksom på at han faktisk *hadde* voldtatt en kvinne, noe han personlig var sterkt imot. Rasmus tok avstand fra å skade kvinner overhodet, men disse idealene var ikke lenger troverdige når handlingen ikke lenger var det den hadde vært. Alle ville se ham for det han hadde gjort, og ikke for den han egentlig var, følte Rasmus. For å forsøke å bryte ned det bildet andre hadde av ham, kompenserte han med å kle seg fint. Men uansett hva han gjorde, kom han seg ikke unna at han var en voldtektsmann, både i egne og samfunnets øyne.

Voldtekten hadde gjort Rasmus' rykte utsatt både i den kriminelle verden og i det vanlige samfunnet, noe som intensiverte den sterke skammen han kjente på. Overgripere og

voldtektsmenn plasseres nederst på rangstigen på begge sider av loven. Ugelvik skriver at det i fangenes verden opprettholdes et skille mellom 'skikkelige kriminelle' og 'de sjuke', et skille som er helt sentralt i fangenes posisjoneringsarbeid: "Skikkelige fanger er drevet av et profittmotiv. De skal tjene penger, de er profesjonelle. Voldtektsmannen er ond, pervers, syk og gal. Han gjør det han gjør fordi han liker det, av lyst og begjær, ikke fordi han tjener på det" (2011, s 279). De skikkelige kriminelle fortolker seg slik innenfor rammer som ligner en vanlig lønnsarbeider eller entreprenør, hvor overgripere og voldtektsmenn blir ekskludert fra fellesskapet. Det å være voldtektsmann er derfor noe fullstendig annerledes enn det å være torpedo, selv om voldtekten i Rasmus' tilfelle kunne blitt ansett som et torpedooppdrag og slik falt innenfor det som var anerkjent.

Voldtektens karakter og den påfølgende skammen den vekket hos Rasmus, kan i denne sammenheng forstås som fortvilelse i Kierkegaards forstand. Skammen ble kastet over ham som en selvbevissthet, og som den type angst Kierkegaard omtaler som svimmelhet: "Slik er angst den frihetens svimmelhet som oppstår i det ånden vil sette syntesen og friheten nå skuer ned i sin egen mulighet og så griper endeligheten for å ha noe å holde fast ved. I denne svimmelheten segner friheten" (Kierkegaard 2001 [1844], s 100). Angst i denne sammenheng er individets bevissthet om egen frihet og seg selv som en skrøpelig sammenheng av motstridende deler. Svimmelheten kjennetegner det selvbevisste individ som er i ferd med å gripe seg selv som subjekt i sine erkjennelser. Det var disse prosessene Rasmus var i da vi startet våre refleksjoner rundt voldtekten og hvem den hadde gjort ham til. Idet løgnen ble avslørt, så han seg selv utenfra som voldtektsmann, og dette blikket kastet en skam over ham som rokket ved hele hans tilværelse.

Jill Gordon peker på skam som et virkemiddel til å vende seg mot det filosofiske liv, og hun viser blant annet til Gary Thrane som snakker om to aspekt ved skammen: "On the one hand it is an intimate feeling deeply connected with personal ideals and self-conception. (...) Yet, on the other hand shame is peculiarly social" (Gordon 1999, s 22). Skam er nært knyttet til personlig identitet og forståelsen av seg selv innenfor en sosial kontekst, og det å være skamfull handler om å dømme eget selv bilde ut fra et bestemt ideal og i lys av andres blikk. Den sårbarheten som er knyttet til skammen, er derfor en viktig kilde til eksistensiell og etisk selvransakelse: "Shame, then, plays an important role in the psychological dimension of dialectic. It works on a personal, existential level to compel interlocutors to reflect more deeply about who they are, what they believe, and how they choose to live their lives" (s 28). Skam kan vekke spørsmål rundt hvem man er og hvem man ønsker å være, ved at den fører til

en refleksjonsprosess som utfordrer en større helhet ved selvet. Slik fører den til kritiske spørsmål rundt motspill og samspill mellom personlige overbevisninger (standpunkt, verdier, holdninger) og faktisk levde liv: “In dialectic what (and how) one believes and who one is are conjoined. It is in living the dialectical life that virtue and knowledge become one” (s 33).

Rasmus oppsøkte meg fordi skammen hadde gjort ham oppmerksom på konflikten mellom den han faktisk var og den han hevdet å være. Identiteten som volds mann satte i seg selv ikke Rasmus' rykte på spill. Det at han var i stand til å overskride mange grenser gjennom vold, hadde derfor ikke vekket skam hos ham tidligere, iallfall ikke på denne måten. Kriminelle miljøer er preget av vold, noe som ofte forklares ved at de er tuftet på maskuline verdier. I Knut Kolnars utforskning av maskulinitet og vold, bygger han på Inger Lövkrona som sier: ”Few would deny that men and violence are closely related. In practically every historical setting, violent crime has been overwhelming a male enterprise, and today this is no different” (Kolnar 2003, s 69). Lövkrona viser hvordan maskulinitet og vold historisk sett er intimt forbundet, blant annet gjennom krig hvor menn i overveiende grad har vært frontfigurer. Det å være sterk gir ikke i seg selv ikke status i kriminelle miljøer, man må være *sterkest*. Dette peker også sosiologen Elijah Andersons på, i sin beskrivelse av røffe nabolag. ”Unge menn som iherdig jobber for å oppnå respekt gjennom å kultivere et rykte for tøffhet og villighet til å hevne seg og slå tilbake. Hvorfor? Ryktet på gata er eneste oppnåelige status når man ikke har utdanning eller fin jobb. Deres status er ikke permanent, den trues og kan lett overtas” (Østli 2010, s 248).

Rasmus' streben etter å bli i stand til å kunne gjøre 'alt', var derfor et nødvendig trekk i hans rykteprosjekt og hierarkispill, fordi det å være i stand til å gjøre 'noe' eller 'litt' ikke høstet den respekten han var ute etter. På tross av sin brutalitet kunne han likevel anse seg selv som moralsk, fordi han oppførte seg fair og rettferdig. Sett fra sitt eget perspektiv – før voldtekten – var han en anstendig mann, med prinsipper om blant annet å ikke skade kvinner. Det at han hadde utført en voldtekt var derfor i strid med hans egne idealer, men han hadde faktisk gjort det likevel. Dette faktum vekket en sterk flauhet over hvem han var og hvem han hadde blitt, samt en angst for hvem han kunne komme til å bli. Den han hadde strebet etter å være i den kriminelle verden, hadde gjort ham til en avskyelig mann fra alles ståsted, inkludert hans eget.

17.1 Innsikten – å tre frem for seg selv i nytt lys

Det å se seg selv fra et utenfraperspektiv gjorde Rasmus oppmerksom på handlingen i seg selv, og ikke handlingen slik den hadde sett ut utfra hans grunner og intensjoner. Selv om han bevisst voldtok kvinnen, ble han på sett og vis fremmed overfor seg selv når han måtte innrømme at han var blitt en voldtektsmann. Han fikk opplevelsen av å plutselig stå utenfor ”en hjemlig og kjent ramme om menneskelivet”, som Johannes Sløk sier det (1966, s 24-25), i sin beskrivelse av den eksistensielle fremmedheten. Denne typen fremmedhet er en eksistensiell erfaring, hvor man ikke lenger er ”hjemme i sin verden” (s 25), altså tilstede i den på sin anviste plass, men man er rokket ut av sitt vante perspektiv, som den type filosofisk forvirring Arendt snakker om, når hun snakker om tenkningens pust som en: ”hurricane sweeping away all the established signs by which men orient themselves, bringing disorder into the cities and confusing the citizens” (1978, s 178). Den type fremmedhet Rasmus erfarte handler ikke om nye omgivelser, ytre forandringer eller møte med ukjente mennesker, men om en ny erfaring av seg selv, der han i sitt forhold til seg selv, opplevde seg selv som annerledes enn tidligere. Forut for skammen rettferdiggjorde Rasmus voldtekten ut fra kriminelle spilleregler, og fra det perspektivet ble han selv fremstilt i et godt lys. Da han utførte handlingen var ikke handlingen i seg selv i fokus, men det at han var i stand til å gjøre ’alt’. Det at Rasmus hadde vært i stand til å gjøre handlingen bekreftet hans rykte, noe som i seg selv var et mål. Etter at løgnen ble avslørt, fremstod Rasmus derimot som en voldtektsmann, ikke bare overfor kvinnen og andre som kjente til saken, men også overfor seg selv. Fraværet av ’redelige’ grunner veltet Rasmus’ tilværelse, og han begynte å tenke gjennom *hva* han hadde gjort og *at* han hadde gjort en slik handling. Det å bli i stand til å gjøre ’hva som helst’, innebar også at han hadde blitt i stand til å gjøre *dette*. Denne erkjennelsen vekket videre en angst for hvor langt han var villig til å gå og hva han kunne bli i stand til å gjøre. Det var vanskelig å gå tilbake til det vante tankemønstret, fordi tankene som beveget ham ikke ville stilne. De plaget ham med kritiske spørsmål, og han ble tvunget til å se både seg, sitt identitetsprosjekt og sine prinsipper i et helt annet lys.

Kierkegaard sier at det den fortvilende egentlig fortviler over, i bunn og grunn er seg selv: ”fordi det at have et selv, at være et selv, er den største, den uendelige indrømmelse, der er gjort mennesket, men tillige evighedens fordring på han” (2011 [1849], s 26). Skammen fikk Rasmus til å innse at det han hadde gjort, var *han selv* som hadde gjort. Den stilte ham overfor

et *personlig* ansvar han ikke tidligere hadde kjent, et ansvar som i følge Svendsen innebærer at:

ansvarets subjekt og objekt er én og samme person. *Jeg* har et ansvar for *meg*, for hva jeg velger å gjøre, hva jeg velger å tro og hva slags person jeg utvikler meg til. Det følger videre at jeg har et ansvar for de handlingene som følger av at jeg har gjort meg selv til den personen jeg er (2013b, s 12).

Til tross for maskene Rasmus hadde benyttet seg av, strukturene han hadde handlet innenfor, og prinsippene han hadde forholdt seg til, så var det han selv som hadde utført handlingen. Det var han som måtte svare for det han hadde gjort, og det var han som hadde gjort seg selv i stand til å gjennomføre handlingen. Selv om han hadde inntatt et objektivt blikk på både handlingen og seg selv, var det som subjekt han stod ansvarlig.

Det som var spesielt rystende og skamfullt for Rasmus, var at denne handlingen var i sterk konflikt med hans overordnede verdier. Idet løgneren ble avslørt, og han ikke lenger kunne forsvare det han hadde gjort, opplevde han at han måtte svare for seg selv og sin handling. Han kjente på en konflikt mellom egne verdier og resultatet av sitt rykteprosjekt. Denne konflikten kan forstås i lys av Taylors skille mellom 'sterke' og 'svake' vurderinger. Taylor knytter sterke vurderinger til visjoner om måter å leve på og om hvem man vil være, mens svake vurderinger knytter seg til det som er ønskverdig uten at ønskene må utgå fra homogene motiver.

Ved svak vurdering er det en tilstrekkelig betingelse for å si at noe er godt at det faktisk er ønsket. Svak vurdering tar faktiske ønsker for gitt. Sterk vurdering innebærer en bruk av "god" eller andre verdibegreper; der det ikke rekkes for å si at noe er godt at det faktisk er ønsket. Visse ønsker kan bli bedømt som trivielle, nedrige, uverdige eller overflatiske (Fossland og Grimen 2001, s 79-80).

I valget mellom å dra til Spania eller Svalbard, som er en svak vurdering, står valget mellom sol og varme eller naturopplevelser. Man gjør her en vurdering mellom ønsker, som kan endres uten at det har betydning for personlighet eller identitet. Valget om å redde et barn fra å drukne, som er et valg som foretas på bakgrunn av sterke vurderinger, handler derimot om å enten velge å være modig (redde barnet selv om man selv kan drukne i forsøket) eller være feig (legge størst vekt på sin egen sikkerhet). I sterke vurderinger blir ulike motiver og ønsker bestemt som edle eller uedle, modige eller feige, og de ulike begrepene må forstås i lys av sin motsetning. Det er med andre ord ikke likegyldig hvilket alternativ man velger: Hvis man vil være modig kan man ikke handle feigt, selv om situasjonen tillater det. "I svak vurdering står

ulike handlingers faktiske ønskeværdighet på spill. Det som står på spill i sterk vurdering er ulike måter å være handlende subjekt på” (s 82).

I Rasmus' erkjennelse om hvem han var blitt, ble han satt i berøring med seg selv som subjekt, og slik stilt ansikt til ansikt med sine overordnede personlige verdier. De kriminelle spillereglene som han hadde hevdet som sine levere regler og prinsipper, ble stilt i kritisk lys i forhold til hans 'sterke vurderinger'. Den kriminelle væremåten og tenkemåten som Rasmus hadde levd etter for å oppnå sitt ønske om et attraktivt rykte, var ikke ubetydelig for hans karakter, men derimot dyptgripende. På sett og vis visste Rasmus om dette før skammen, men skammen vekket noe som han ikke hadde kjent tidligere. Den gjorde Rasmus oppmerksom på at han hadde sterke verdier han ikke kunne overskride hvis han skulle ivareta sin egen karakter, selv om de kriminelle spillereglene åpnet for andre fortolkninger. Et vesentlig poeng for Taylor, er at personlig identitet og moralsk vurdering ikke kan skilles fra hverandre. Det å stille spørsmål ved hvem man er og hvem man ønsker å være, er å artikulere det verdimesseige ståsted man snakker og ser verden fra (s 87).

Under våre samtaler korrigerer vi Rasmus' begrep om den 'syke rettferdighetssansen', fordi Rasmus selv innså at det var han som handlet 'sykt', forstått som brutalt i forhold til den allmenne forståelsen av rett og galt. Den 'syke rettferdighetsansen', i seg selv, viste det seg, handlet slett ikke om rettferdighet, og Rasmus' personlige rettferdighetssans (altså Rasmus selv som normal når han var rusfri), var derfor ikke annerledes enn ordinære samfunnsborgeres. Denne innsikten gjorde Rasmus på sett og vis mer lik andre 'streite', selv om den også satte ham i et dårlig lys. Flere av de innsiktene Rasmus fikk gjennom samtalen, handlet om opplagte sannheter, selv om de erfartes som nye for ham. Man kan ikke både voldta en kvinne og ikke være voldtektsmann, og man er ikke edel og modig hvis man voldtar, man er derimot avskyelig og uedel. I spørsmål som handler om sterke vurderinger; rett og galt, klanderverdig og rosverdig, ære og skam, står man ikke fritt til å vedkjenne seg til det ene eller det andre ut fra hvilket perspektiv man tar. Ens karakter er ikke grenseløs; man blir den man er ut fra de handlingene man gjør. I Rasmus' tilfelle hadde han blitt en han selv ikke kunne stå inne for.

17.2 Å være eller ikke være – fortolkningskamper i spill

Skammen, som inspirerte Rasmus til å endre livsstil, gjorde ham også oppmerksom på en ufrihet han følte seg fanget innenfor. Ønsket om å bli 'streit' støtte på en komplisert realitet, og dilemmaene som berørte hans valg ble etter hvert tema for våre refleksjoner. Samtalene rundt endring og det å leve 'streit', vekket nye erkjennelser, nye innsikter og nye fortvilelser. Det som først vokste frem som det 'rette', fremstod etter hvert som vanskelig og kanskje umulig. Maruna fremhever at skam kan føre til at førstegangslovbrytere tar avstand til kriminalitet og kriminelle miljøer, men at skam for mange kriminelle også skaper store problemer: "being ashamed of an isolated act or two is one thing, but it is a quite different thing to be ashamed of one's entire past identity, of *who* one used to be" (2013 [2001], s 143). L 101 skriver om den samme problematikken, da han forteller at idet han ble idømt straff, ble han bekymret for hva fengselsstraffen ville bety for ham utover selve fengselsoppholdet: "Sjølvsagt om ein skal gjere opp for seg med fengselsopphaldet, så er det jo ikkje nett slik det fungerer. "Han har sete i fengsel," kan folk seie i årevis etterpå" (2007, s 17).

Vi husker at Markus fortalte om erfaringen av et dømmende samfunnsblikk, når han snakket om at det å være et menneske var å være en del av samfunnet på godt og vondt. Det vonde var 'det som stod på papiret' (dommer og journaler), og papiret farget folks meninger om ham. Han sa at han kunne se (for)dommene i blikkene til bekjente og ukjente han møtte i lokalmiljøet, og han opplevde blikkene som ubehagelige og ekskluderende. Utenfor kriminelle miljøer handler kategoriene 'kriminell' og 'streit' om en inndeling av individer i båsene akseptabel og uakseptabel. Når man først har havnet utenfor samfunnet, eller innenfor kriminelle miljøer, kan det være vanskelig å bli 'alminnelig' igjen. Kriminelle spilleregler er ikke akseptert i det vanlige samfunnet, og handlinger basert på disse setter en i en utsatt posisjon med hensyn til negative rykter og fordommer fra vanlige mennesker. Våre handlinger utspiller seg i gjensidig vekselvirkning med andres blikk. Som Taylor uttrykker det: "Min egen identitet avhenger, på en avgjørende måte, av mine dialogiske relasjoner til andre" (2011 [1991], s 59).

I *Gatekapital* sier Sandberg og Pedersen: "Valget av hasj som rusmiddel gjør altså at de blir dratt inn i en alternativ subkultur og opplever en identitetsutvikling som står i opposisjon til politi og storsamfunn" (2007, s 127). Etter hvert som personene lever innenfor en subkultur, eller lever på utsiden av det normale samfunnet, tillæres andre vaner og væremåter. Sosiale

felt, rom og klasser vi deltar i, lærer oss å handle på bestemte måter. Her er Sandberg og Pedersen inspirert av Bourdieus habitusbegrep, som også kan ses i sammenheng med Liens 'feeling rules'. I følge Hammersvik viser Bourdieus habitusbegrep til et sett med tillærte disposisjoner for å handle på bestemte måter, som vi har lært oss ved å oppholde oss i ulike sosiale felt, rom og klasser: "Fremfor å handle ut ifra en gitt objektivitet, det noen kaller fornuft, mener Bourdieu at vi er formet av vår fortid, rettere sagt de sosiale miljøene eller feltene – som han kaller det – som vi har tilhørt og tilhører, og deres måter å påvirke vår oppfattelse av hva som er viktig" (Hammersvik 2009, s 45). I sin lesning av livet på gaten, gjør Sandberg og Pedersen et skille mellom gatekultur og gatekapital, som er et skille mellom de eksterne forutsetningene (gatekultur) og strukturen hos aktørene som muliggjør ulike strategier (gatekapital). "Gatekapitalen kan avleses i aktørenes kompetanse knyttet til kriminell aktivitet, rus og vold i en gatekultur som foreskriver egne verdier, belønninger og sanksjoner. En form for gatekapital kan være at man får et rykte som voldelig" (Sandberg og Pedersen 2007, s 83-84). På gaten opprettholdes rykter først og fremst ved historier om tidligere slagsmål, og det kan også kreves at man må utøve vold for å bekrefte sitt rykte. Konrad gjorde meg oppmerksom på problemstillinger rundt det siste. Det å slutte å slåss ville kunne gi ham problemer på flere plan. Først og fremst ville ryktet forsvinne, noe som i og for seg også var et mål, men på en annen side ville et svekket rykte utsette ham for hevnaksjoner fra folk han hadde banket. Gatekapitalen var noe guttene på gaten slåss om, på samme vis som det hierarkispillet de kriminelle har fortalt om.

Det å bli 'streit' vil derfor bryte ned den kapitalen kriminelle har opparbeidet seg i kriminelle miljøer, som i Rasmus' tilfelle ville handle om å miste den statusen og det ryktet han hadde jobbet lenge for å oppnå. Som tidligere nevnt, så var hans rykte allerede utsatt på grunn av voldtekten han hadde utført. Sammenlignet med den 'streite' identiteten, hadde han likevel en helt annen posisjon i det kriminelle miljøet enn i det vanlige samfunnet. Som Sandberg og Pedersen påpeker, så kan kunnskap og kompetanse fra gata bare brukes på gata. Gatekapital som kommer til syne på andre sosiale felt vil virke stigmatiserende og ekskluderende, og det er derfor en motkultur som slår tilbake på seg selv. Det Sandberg og Pedersen finner interessant ved å lese sine begrep opp mot Bourdieu, er at hans: "tankesett innebærer at makten og dannelsen av hierarkier alltid finner sted innenfor et avgrenset sosialt felt" (s 81). Feltet og kapitalen er gjensidig avhengig av hverandre. "På denne måten kan vi si at feltet situerer kapitalen, og kulturell kapital eksisterer alltid innenfor et gitt felt" (s 81). Gatekapitalen skiller seg derimot fra Bourdieus 'kulturelle kapital', slik han har fremstilt den i

Distinksjonen: ”Blant annet er den i liten grad overførbar mellom forskjellige sosiale felt. På gata er kapitalakkumuleringen feltspesifikk; den kan ikke overføres til andre sosiale felt. Tvert imot vil den da svekke din sosiale posisjon” (s 82). Rasmus’ rykteprosjekt hørte til i den kriminelle verden, og idet han forsøkte å se på seg selv som ’streit’, ble det også synlig for ham at han ikke hadde realisert seg selv på den måten samfunnet forventet av sine medlemmer. I valgene han veide mellom stod idealer og målestokker i motsetning til hverandre, og det som synes å være det rette fra den ene siden, førte til fortvilelsen fra en annen.

Rasmus måtte på sett og vis velge mellom hvem han ville være gjennom valget om hvilket perspektiv han ville fortolke seg og sin verden gjennom. Dilemmaene som kom til syne i ønsket om å bli ’streit’, førte til at han kom i spill overfor seg selv på en måte som kan sammenlignes med Nietzsches fortolkning av selvet som en konstant kamp mellom krefter som søker herredømme over hverandre. Nietzsche sier at kreftene – ut fra hvilken kvalitet og kvantitet de besitter og erobrer – former og skaper verdier, som så blir verdsatt av *det perspektiverte blikk* (viljen til makt). ’Vilje til makt’ uttrykker seg selv i interpretasjonen, og i følge Nietzsche er ’den ufri vilje’ mytologi: ”i det virkelige liv handler det kun om *sterke* og *svage* viljer” (Nietzsche 2002 [1886], s 38). Det som er interessant ved Nietzsches begrep i denne sammenheng¹⁵ er hans forsøk på å spore viljen bak den menneskelige erkjennelse; *hvilken vilje* som ligger til grunn for ulike fenomener og *hvorfor* de gjør det. Altså hvilken vilje som er bestemmende for fenomenets ’sannhet’. Kampene mellom kreftene som foregår, er kamper mellom verdier, sannheter og perspektiver, og disse påvirker hva selvet anser som godt og ondt, rett og galt, etterstrebbelsesverdig eller uønsket. Vi kan også si at kampene mellom kreftene handler om motspillet og samspillet mellom samfunn og individ, i den forstand at vi, i våre fortolkninger, også forholder oss til andres blikk og samfunnet som sådan. Gitt at man er opptatt av hvem man er – altså sitt rykte og sin identitet, vil man også være opptatt av hvem man er for andre (som de kriminelle tydelig viser at de er gjennom sin balansegang mellom ’streite’ og ’kriminelle’ verdener), som slik sett handler om det meningsprosjektet man foretar valg og kompromisser i forhold til.

I kontrast til Frankfurt, som i følge Svendsen hevder at det vi bryr oss om i liten utstrekning er opp til oss selv (2013a, s 282), ble Rasmus oppmerksom på at det var han som valgte hva han

¹⁵ Som Kierkegaard har påpekt, har ikke *personligheten det etiske utenfor sig, men i seg*, og den som lever etisk har en grense. Jeg kan derfor ikke godta Nietzsches påstand om at det ikke finnes noe substansielt grunnlag som veier mer enn andre, men kampene mellom viljeskreftene han løfter frem gjør han interessant i min lesning av de kriminelles konflikter.

brydde seg om, og at hans egen identitet var definert mot en bakgrunn av ting som betydde noe for ham, som Taylor er opptatt av. Som Svendsen fremhever, er frihet for Taylor å kunne ofre seg for det man bryr seg om, og det man bryr seg om har aldri oppstått i et vakuum (s 285). Vi starter med andre ord aldri på 'bar bakke', men befinner oss i en verden hvor noen ting er viktigere enn andre. Et viktig poeng for Taylor, er at vi har evnen til å reflektere over hva vi bryr oss om og om det er dette vi *bør* bry oss om. Som vi har vært inne på før; det å stille spørsmål ved hvem man er og hvem man ønsker å være, er å artikulere det verdimeslige ståsted man snakker og ser verden fra (Fossland og Grimen 2001, s 87). Sterke vurderinger (horisonten for våre vurderinger), er knyttet til "visjoner om måter å leve på, og om hvem man vil være" (s 81). Hva vi bryr oss om er derfor gjenstand for valg på en annen måte hos Taylor enn hos Frankfurt. Som Svendsen sier:

Hvis vi nå sammenligner Frankfurts teori med Taylors, er det klart at Taylors teori i langt større utstrekning åpner for et overlatt *valg* av verdier, av hva vi skal bry oss om, uten at den av den grunn forutsetter at et slikt valg skulle kunne finne sted på bar bakke, slik Frankfurt fremstiller alternativer til sin egen posisjon (2013a, s 285).

Diskusjonen Svendsen her er opptatt av, er hva det å ta ansvar for hvem man er innebærer. Sett fra Frankfurts ståsted, er selvet enten helt og fullt gitt, eller fullstendig uavhengig, mens Taylor på sin side hevder at subjektets arbeid med seg selv er et uttrykk for dets egen frihet, som Svendsen sier det (s 285). Selv om man er et subjekt som er formet innenfor en gitt kultur, samfunn og sosiale gruppe, og derfor ikke kan skape seg selv fra bunnen av (som i Williams autentiske valg (2006), som er inspirert av Sartre, som Taylor her retter kritikk mot), har man i følge Taylor likevel en mulighet til å ta ansvar for hva man bryr seg om (og slik også for hvem man er). "Det er ved å stille spørsmål om man vil akseptere eller forkaste ulike sider av ens selv, at ens selvidentitet blir avdekket. Det er slik man definerer og tar ansvar for hva slags person man er" (Svendsen 2013a, s 285). Sett fra Taylors ståsted, har vi ansvar for det perspektivet vi møter verden gjennom, i den forstand at vi har ansvar for å tenke gjennom om det vi bryr oss om, er det vi *bør* bry oss om.

Å spore viljen bak sannhetene som etterstrebes og beslutningene som tas, innebærer å få øye på hvilke krefter som styrer de oppfatninger som kommer til uttrykk i de valgene og fortolkninger individet gjør. I sitt livsspørsmål, handlet Rasmus' konflikt om hvilken vilje han skulle legge til grunn for sin livsanskuelse. Hvem han var blitt, var rystende for ham selv,

men hvem han var for andre avhang av hvilken verden han valgte å leve innenfor. Rasmus' erfaring av skammen hadde satt eksistensielle krefter i spill, som i hans indre dialoger utviklet seg til fortolkningskamper mellom verdier, sannheter og perspektiver, fordi hele han selv stod på spill i valget han stod overfor. Valget handlet ikke bare om å være utenfor eller innenfor bestemte miljøer eller levemåter, men det handlet også om å være utenfor eller innenfor i forhold til mening, identitet, status og verdighet. Det handlet med andre ord om hva han skulle bry seg om, hvem han skulle være og hvordan han skulle ta ansvar for den personen han var.

17.3 Normalitet som problem – utenfra og innenfra

Rasmus' ønske om å endre seg fra 'kriminell' til 'streit', hadde først handlet om å ta ansvar for den han hadde blitt. Ryktet han hadde etterstrebet i den kriminelle verden hadde gjort ham til en mann han ikke ønsket å være, og hans første løsning på problemet var å slutte å være kriminell. Hvis han sluttet å være kriminell ville han også slutte å leve det livet som hadde ført ham dit han var kommet, og han kunne bli den han egentlig var. Fra et annet ståsted, innså han at dette valget innebar å forlate et miljø som verdsatte ham for den han var (til tross for at ryktet var på spill), for å oppsøke et samfunn som så ned på ham og hele hans liv. I den kriminelle verden var Rasmus en respektert mann i fellesskapet og derigjennom *noen*. I det vanlige samfunnet var han ikke bare utenfor fellesskapet, men han var en mann andre så ned på fordi han verken hadde en attraktiv identitet eller noen posisjon overhodet. Valget mellom å forbli 'kriminell' eller bli 'streit', artet seg etter hvert til valget mellom å være *noen* eller bli *ingen*.

Flere av Rasmus' dilemmaer handlet på sett og vis om erfaringer enhver samfunnsborger kjenner på i møte med samfunnets forventninger. I følge Ivar Frønes utsettes dagens individer for en sårbarhet gjennom å bli overlatt til seg selv og sitt livsprosjekt, fordi moderne skam berører identiteter og posisjoner annerledes enn det den tradisjonelle skammen gjorde. Sosial identitet har blitt et kontinuerlig risikoprojekt (Frønes 2001, s 77), fordi man må utrette noe for 'å være noen', man er ikke lenger noe eller noen bare i kraft av å være en del av et fellesskap. Individet skal altså realisere seg selv på det personlige plan, men samtidig skal man også være som alle andre (en annen forventning mange kriminelle opplever som

vanskelig å innfri). Fokuset på likhet har på sett og vis blitt kjennetegnet på vår tid, og ifølge Foucault ble normalisering et av de store maktmidler mot slutten av den klassiske tidsalder:

Tendensen er at de merker som utrykte status, privilegier og underkastelse, erstattes med eller i det minste tilføyes et system av normalitetsgrader. Disse normalitetsgrader fungerer som tegn på tilhørighet til et homogent samfunnslegeme, men fremkaller i seg selv klassifikasjon, hierarki og rangfordeling (2001 [1975], s 166).

Normalitet fremtvinger homogenitet, samtidig som den individualiserer ved at man kan måle avvikene (som 'klientblikket', 'pasientblikket' og 'disiplineringsblikket', som Ugelvik (2011) og Nielsen og Kolind (2016) er opptatt av). Idet man først har blitt stemplet som avviker, kan det være vanskelig å komme seg ut av avvikerrollen: "Treating a person as though he were generally rather than specifically deviant produces as self-fulfilling prophecy. It sets in motion several mechanisms which conspire to shape the person in the image people have of him" (Becker 1997 [1963], s 34). Det å bli stemplet kan derfor også påvirke gjerningsmannens fremtidige handlinger, fordi han etter hvert vil begynne å oppføre seg og fortolke seg selv innenfor det bildet andre har skapt av ham. Jo lenger inn i avvikerrollen man kommer, desto færre muligheter er det for å bryte ut. "Belønningene ved å godta rollen som avviker og de problemene man må kjempe seg gjennom for på ny å bli akseptert som normal, vil øke jo lenger inn i avviket man er kommet" (Hauge 2001, s 114).

For mange kriminelle som ønsker å bli vanlige samfunnsborgere, blir normalitet derfor et problem i seg selv, både fra eget og andres perspektiv. Det er vanskelig å ikke betrakte seg selv som utenfor det vanlige samfunnet når man har levd lenge innenfor kriminelle miljøer, og det er krevende å komme innenfor. Som Ugelvik fremhever fra et foucauldiansk perspektiv; "er det å ha blitt et subjekt å holde bestemte ting som sant om seg selv, det vil si å oppleve seg selv på en bestemt måte gjennom å ha funnet frem til bestemte former for viten om seg selv" (2011, 108). Det tar tid å lære å mene, tenke og oppføre seg på nye måter, og det er vanskelig å komme ut av den tenkemåten og væremåten man har arbeidet seg selv inn i. Mange har valgt det kriminelle livet for å få frihet fra rutiner, forpliktelser og kjedelige hverdager som preger det normale livet, eller for å oppsøke en annen type spenning, muligheter og tilværelse enn det den vanlige hverdagen byr på. Noen har også skapt et bilde av 'streite' som vellykkede mennesker uten problemer, slik at de umiddelbart føler seg mislykkede eller utenfor når de kjenner på samfunnets 'normale' forventninger. Denne

dobbeltheten kommer til uttrykk i dialogen mellom Petter R. Hansen (røveren) og Kjetil S. Østli (forfatteren) i *Politi og røver*, da de diskuterer ulike perspektiver på det 'streite' livet:

– Vet du hva som er koden til *det egentlige fengselet*? spurte Hansen. Han svarte selv: – 8-16,8-16,8-16, ååå, det er koden, 8-16, hele uka, hele måneden, hele året. Jeg kan klare det en stund, men så går jeg på veggen. – Jeg skjønner ikke 8-16 kritikken din. Jeg jobber hver dag. Jeg får utfordringer. Jeg mestrer ting. Jeg trives. Det er ikke noe fengsel! – Jamen du bruker huet på jobb, du. Du får brukt deg selv. – Det kan jo du også gjøre! – Når jeg jobber som kranfører? Når jeg mekker motor? For meg er jobben en jobb der jeg tjener penger. Men du får utløp for noe i jobben. Jeg får ikke det, og jeg er heller ikke skrudd sammen som deg. Jeg ser etter andre utfordringer, andre ting å mestre, for å føle meg levende. (...) – Greit nok, men du tar feil av det normale livet. Det er ikke bare trygt og kjedelig og lett og dillete. Det er vanskelig, utfordrende, tungt, frustrerende, hardt, det er fint, fantastisk og givende. Det er alt mulig. Det spørs hvilket blikk du har på det (Østli 2010, s 280).

Når det gjelder normalitet er det et viktig poeng, som også Jørgensen og Anjum fremhever, at normalitet og avvik må ses i lys av deres relative forhold til omgivelsene (2006). Som de sier, karakteriserer ikke begreper som normalitet og avvik vesenstrekk ved individet selv. Etymologisk kommer ordet normal av det latinske ordet norma, som betyr 'målestokk' eller 'rettesnor'. "At noe er *normalt* kan bety at det er "i overensstemmelse med normen"; at det er som det *skal* være. En *norm* er følgelig en målestokk for bedømmelse og vurdering. Den betegner hvordan noe *bør* være eller hvordan noe *bør* gjøres". Slik er en norm veiledende, utslagsgivende og generell, som Jørgensen og Anjum sier, og samtidig kan normal også bety at noe er vanlig, gjennomsnittlig eller alminnelig. Poenget til forfatterne er at begge disse betydningene av ordet normal indikerer at normalitet dreier seg om noe høyst kontekstavhengig, og forstått på denne måten, vil det meste kunne være normalt eller avvikende under ulike omstendigheter. "Det *normale* vil ut fra denne forståelsen av begrepet komme til å utgjøre den *majoriteten* som anses som relevant i en bestemt sammenheng, mens *avvikene* vil representere *minoriteten*" (Jørgensen og Anjum 2006, s 107). Begrepet normalitet er derfor et relativt begrep, og i lys av funksjonshemming, slik Jørgensen og Anjum undersøker normalitetsbegrepet, er det også et poeng at begrepet må ses i tilknytning til begrepet *hemming*. Hemming blir i denne sammenheng forstått som et praktisk hinder forbundet med en aktivitet. Å være funksjonshemmet, vil innenfor Jørgensens og Anjums lesning av begrepene ikke angå noe som primært hefter ved *personen selv*, som de sier, men en funksjonshemming vil være noe som oppstår i personens *møte med omgivelsene* (s 109-110).

Som vi var inne på i samtalene med Markus, opplever mange narkomane at de blir rykket ut av sin normal når de slutter å ruse seg. I samfunnets øyne vinner de tilbake kontrollen over seg selv og rusen, men i egne øyne blir de ofte fremmede overfor seg selv, ukomfortable og urolige. Det å være narkoman var noe som ikke omfattet bare en av flere sider ved Markus som person, men noe som omfattet hele ham som menneske. Å være narkoman handlet om perspektiver, verdier, sannheter og mening. Fra samfunnets ståsted kan rusavhengighet derfor fortone seg ganske annerledes enn hvordan en narkoman selv ser det; det å slutte med rus kan erfares på en annen måte fra den narkomanes ståsted, enn det som er samfunnets forventninger og forestillinger. Åsmund fortalte at han 'led av edruelighet', at han anså rusen som sin medisin, og ikke som sin sykdom. Han opplevde seg derfor som syk når andre så ham som frisk, og som frisk når andre mente at han var syk. Han fungerte med andre ord 'normalt' når han var utenfor normalen, mens han ikke fungerte (opplevde å være hemmet av vanskelige tanker og samfunnets fordommer) når han var slik man bør være.

Når vi knytter fenomenet normalitet opp mot det å fungere normalt, snakker vi om det å fungere *i forhold til* noe, og hva som er hemmende for den enkelte handler om den enkeltes møte med omgivelsene. I vår sammenheng handler omgivelsene også om selvet, altså selvets møte med seg selv og sin verden. Det å bli 'streit' er ofte så komplisert for mange kriminelle, at endringsprosessen kan sammenlignes med en rusavhengigs rusfrie verden, uavhengig av om de kriminelle ruser seg eller ikke. Som Sverre sa, så blir kriminelle ikke bare avhengige av rusen, men også av livsstilen den kriminelle verden representerer. Det å være kriminell handler om å møte verden innenfor en bestemt livsanskuelse – i Kierkegaards forstand – og ikke bare om å være i en av flere 'roller' (som for eksempel datter, kjærest, kollega, filosof og samfunnsdebattant) innenfor samfunnets gitte normer og verdier. Denne innsikten blir ofte et problem for mange kriminelle, altså at det å bli 'streit', også innebærer å se seg selv og sine handlinger i et helt nytt lys. I endringsspørsmål må man ta stilling til hvem man er og hvem man ønsker å være på en annen måte enn når man er i sitt vante modus, og når det gjelder kriminelle, krever dette ofte mye mer av dem, enn hva slike valg ofte handler om for ordinære samfunnsborgere. Valget mellom å være det ene eller det andre, handlet ikke for Rasmus om å spille ulike roller på et overfladisk plan eller om å være på en ny måte innenfor det samme perspektivet, men det handlet om hvem han ville være på det dypeste nivå. Det handlet med andre ord om hvilken livsanskuelse han skulle se hele sin tilværelse gjennom.

Som vi husker, fortalte Eskil at han hadde brukt to år på å endre seg fra å være kriminell til å bli 'streit', mens Rasmus akkurat hadde begynt prosessen. Da jeg og Rasmus snakket

sammen, var det å være kriminell hans identitet og umiddelbare selvforståelse. Utover at han var kriminell, manglet han både ord og forestillinger om andre betegnelser han kunne sette på seg selv, slik også Markus gjorde, med tanke på at han ikke klarte å forestille seg selv som ikke-narkoman. Fra en side ønsket Rasmus å skifte kurs i livet, fra en annen ikke, men uavhengig av hvilket valg han falt på, var det i det hele tatt vanskelig for Rasmus å tenke på seg selv som ikke-kriminell. Han klarte ikke å se for seg hvordan en 'streit' hverdag kunne arte seg for ham, og tanken på hvordan 'streite' så på ham, gjorde det vanskelig for ham å forestille seg at han kunne bli en respektert mann i det vanlige samfunnet. Som Markus sa, hvis han fikk en jobb, så ville han kanskje begynne å føle seg mer som en vanlig mann. Men det var vanskelig å føle seg som en vanlig mann før han hadde erfart å være det. Videre var det vanskelig for Rasmus å tro på at han ville bli møtt som en annen enn den han alltid hadde blitt møtt som. Andres tilnærming til ham hadde ikke endret seg, selv om han hadde forsøkt å oppføre seg annerledes og bli en annen. Som Maruna sier: "societies that do not believe that offenders can change will get offenders who do not believe that they can change" (2013 [2001], s 166).

17.4 Erfaringer av frihet og ufrihet fra et innsideperspektiv

Forfatteren Thomas Espedal skildrer det å skulle se verden fra nye perspektiver på følgende måte: "Det er ingen sak å reise, se nye steder, vanskeligere er det hver dag å gå den samme ruten, se de samme stedene, på en ny måte, kanskje, men likevel, de samme gatene, de samme husene, for å finne en ny tanke, en helt ny måte å være den samme på" (Espedal 2006, s 98). Når kriminelle blir rammet av fortvilelse i livsspørsmål som handler om å bli 'streit', blir de ofte konfrontert med indre dialoger som ligger og ulmer under overflaten. De kan lett fristes til å gå tilbake til den trygge tankeløse robotmodusen, på grunn av *endringsveien i seg selv*. Det som fra én side er ønskelig eller nødvendig, oppleves på en annen side som umulig, ensomt og nedverdiggende. På en måte visste Rasmus at endring ikke ville forløpe enkelt. Tanker om det å bli 'streit' og befinne seg innenfor 'streite' settinger, hadde tidligere skapt motstand mot endring. På en annen side erfarte han disse innsiktene som nye rystelser og erkjennelser, og endringsprosessen fremtrådte som vanskeligere enn han hadde forestilt seg. Eksistensielt sett er endringserfaringer allmenne, og alle må før eller siden gjennomgå dem, samtidig som de erfares som så personlige at man kan tro at man er helt alene om dem. En selv settes på spill ved at uforutsette aspekter trer frem som forvirrende og selvmotsigende, og

vår identitet blir utsatt fordi den kommer i nytt lys. På en måte kan man si at i slike endringsprosesser erstattes det automatiske av det manuelle. Man må tre inn som aktivt subjekt, der hvor man ellers har beveget seg om rutinepreget vanemenneske. Bevissthet og stillingtagen kreves i alle ledd, og individet tvinges til å ta stilling på en slik måte at usikkerheten og ansvaret blir altomfattende der det tidligere var fraværende. Når man i tillegg møter motstand fra samfunnet rundt, som forventer at man skal ta det 'rette' valget, men samtidig avviser en, er det forståelig at det som ytre sett syns opplagt, indre sett erfares fra helt andre premisser.

Som mange kriminelle, erfarte derfor Rasmus ufrihet snarere enn frihet når han skuet mot en ny type levemåte. Dette var en erfaring Rolf også delte med meg under samtalene, likevel gjorde han valg i etterkant av fengselsoppholdet som han selv hadde påstått at han ikke *kunne* gjøre. I en tidligere samtale uttalte min gjest Rolf at *vilje er lett å miste når man ikke har et mål som holder*. Sett fra Rasmus' perspektiv, må vi også forstå at viljen til å bli 'streit' var lett å miste når målet ble et problem i seg selv. Hvorvidt man ser målet som frihet eller ufrihet, er et spørsmål som handler om hvilket perspektiv man bedømmer frihet og ufrihet fra. I Rasmus' tilfelle fikk frihet og ufrihet forskjellige betydninger i henhold til hvordan skammen og angsten beveget tankene i ulike retninger. Først betraktet Rasmus frihet som frihet til å bli en som var i stand til å gjøre 'alt', men da han på sett og vis hadde nådd dette målet, følte han seg ufri; han var blitt en han ikke ønsket å være. Så bestemte han seg for å bli 'streit', men i sine refleksjoner rundt hva det ville si å bli 'streit' erfarte han en ny ufrihet; han var en mann uten respekt i det vanlige samfunnet. I det vanlige samfunnet var det ikke bare voldtekten som hadde satt hans rykte på spill, men hele det kriminelle livet han hadde levd ble sett ned på. Identiteter og posisjoner han så seg selv innenfor reiste med andre ord spørsmål rundt verdighet og status. Han erfarte en ufrihet i begge verdenene, men det han forstod som frihet, syns å være mest fraværende i det vanlige samfunnet.

I samtalene med Rolf, synliggjorde våre filosofiske undersøkelser flere perspektiver rundt det å velge, og det ble tydelig for oss at valgmuligheter handlet om mer enn alternativene man velger mellom. Valg handler også om konsekvenser, og Rolfs tidligere valg hadde skapt konsekvenser som gjorde fremtiden mindre åpen for ham. Uavhengig av om Rolf angret på valgene eller ikke, og til tross for at flere valg var valg mellom onder heller enn mellom goder, hadde disse valgene vært Rolfs valg og ført livet hans dit han befant seg i da vi møttes. Noe som ble tydelig i vår samtale, og som utfordret hans idé om hva frihet var, var at valg aldri gjøres fra et nullpunkt. Kort sagt er valg verken historieløse eller aktørløse – ethvert valg

blir begått i en sammenheng og av en konkret person. Rolf forutsatte det motsatte i sine første påstander, da han hevdet at for at valg skulle være reelle, så måtte den enkelte kunne foreta valget fra et ståsted som var selvstendig og uavhengig, og hvor en kunne forutse konsekvenser og videre forløp. Gjennom diskusjonen kom vi frem til at fremtidige valgmuligheter alltid forholder seg til fortidige valg og den enkeltes historie, slik den enkelte har forvaltet denne. Til tross for forskjellige verdener og ulike alternativer, påvirker den enkelte eget liv med sine valg. Selv om individet velger mellom flere under heller enn mellom goder, så er individets beslutning individets valg og avgjørelse, som individet også stilles til ansvar for.

Til tross for Rolfs urettferdige utgangspunkt, slik både han og jeg kunne enes om under samtalene vi hadde hatt, viste det seg at han endret livet radikalt etter fengselsoppholdet. Dette gjorde han gjennom egne grep, og ut fra egen vilje. Jeg snakket med Rolf noen år etter vi møttes i fengslet, hvor han umiddelbart begynte å snakke om valg og tematikk fra samtalene vi hadde hatt. Han spurte om jeg hadde hørt om et dikt av Robert Frost, *The road not taken*. Siste vers er som følger:

I shall be telling this with a sigh
Somewhere ages and ages hence:
Two roads diverged in a wood, and I—
I took the one less travelled by,
And that has made all the difference (1995 [1949], s. 103).

Samtalene vi hadde hatt i fengslet var umiddelbart nærværende i det Rolf begynte å fortelle om diktet og at han alltid hadde en opplevelse av å stå foran et veikryss. Han opplevde at livet hele tiden handlet om å gjøre valg, og utviste slik en veldig annerledes holdning til valg enn da han satt inne. Likegyldigheten var erstattet med målbevissthet, samtidig som *det å velge valget* i seg selv var blitt det vesentlige. Rolf fortalte at han hadde flyttet til familien etter fengselsoppholdet og tatt avstand til de som ruset seg og det kriminelle miljøet. Han kunne likevel ikke si at han hadde skiftet miljø, ikke fordi han ikke hadde tatt avstand til de gamle vennene, men fordi han ikke hadde fått så mange nye venner. Han hadde ikke noe nytt miljø, og kunne telle på én hånd hvor mange mennesker han kjente eller hadde med å gjøre. Det var litt ensomt, men han sa han hadde det bra, og hadde jobbet siden han kom ut av fengslet. Opplevelsen av at han hele tiden tok valg var ikke knyttet til om han hadde det bra eller ikke, eller til hvorvidt drømmene kunne oppfylles. Erfaringen av å stå foran veikrysset handlet om

at han hele tiden gjorde valg, og han syntes det var vanskelig å velge fordi han hadde personlig ansvar for valgene. Valgene han tok utgjorde en forskjell og førte livet i bestemte retninger, og det hadde blitt viktig for ham hvilken retning han styrte mot.

I en av våre samtaler, reflekterte vi rundt spørsmålet 'hvem er jeg?'. Som tidligere nevnt (Del 1, s 217-218), kom vi inn på dette spørsmålet gjennom Rolfs påstand om at han var kriminell fordi andre definerte ham som det. Hans påstand, som fra mitt ståsted på sett og vis var en fraskrivelse av ansvar for hvem han var og anså seg for å være, gjorde meg nysgjerrig på hva han selv definerte seg som. Jeg spurte han derfor om hvilke karakteristikk han hadde på seg selv. Dette ble et vanskelig spørsmål for ham å svare på, og han fikk i 'lekse' å skrive ned fem punkter på spørsmålet 'hvem er jeg'. Som vi husker, så hadde Rolf strøket ut to punkter, 'ærlig' og 'rettferdig', mens punktene 'gutt' og 'hyperaktiv' fikk stå. Inspirert av punktene som var visket ut, begynte vi å reflektere over hva som utgjorde den vesentlige forskjellen på betegnelsene gutt og hyperaktiv, og ærlig og rettferdig. Et spørsmål vi her ble opptatt av, var hva som var grunnen til at han så lett kunne kalle seg hyperaktiv hele tiden – selv om han ikke alltid oppførte seg som hyperaktiv, mens han hadde problemer med å kalle seg rettferdig selv om han hevdet at han var rettferdig nitti prosent av tiden?

Som vi husker, kom vi frem til at gutt og hyperaktiv er egenskaper man er født med, og på sett og vis ytre anliggende man må leve med, mens det å være ærlig og rettferdig handler om noe man er eller ikke er gjennom sine handlinger, slik en fotballspiller må innrette seg etter spillereglene til fotballspillet om han skal bli anerkjent som fotballspiller. Hvis man tar fotballen med hendene, går mot sitt eget lag eller springer utenfor banen, kalles man ikke lenger en fotballspiller. Man følger ikke reglene som er forutsetningene for å delta i spillet. Hvis man derimot innretter seg etter alle reglene, har man stor frihet *innenfor* spillet. Man kan velge hvem man vil sende ballen til, man kan ta egne sjanser og man kan gjennom trening utvikle sine ferdigheter til å bli god i fotball. Frihet finnes her kun innenfor tydelige rammer og spillereglene enhver som ønsker å spille fotball må gjøre seg kjent med.

For å kunne kalle seg ærlig og rettferdig, må man handle i tråd med det som definerer begrepene. Det å være rettferdig og ærlig peker derfor på et personlig ansvar man må forholde seg til i sine handlinger – ens egne avgjørelser, og angår slik subjektet som aktør på en annen måte enn det betegnelsene 'gutt' og 'hyperaktiv' gjør (som viser til noe som ligger utenfor ens egne avgjørelser). Gitt at ens egne avgjørelser er knyttet til et personlig ansvar, så kan man

også si at hvem man er og hvem andre mener at man er, peker på to forskjellige ansvarsforhold, sett fra individets ståsted. Hvem andre mener at man er, henger for så vidt sammen med den man opptrer som, men man former også selv hvem man er gjennom valg, handlinger og væremåter. Dette betyr ikke at det er lett å være en annen enn den andre påstår at man er, men det betyr at man gjennom handlinger og væremåter kan ta ansvar for den man faktisk er, uavhengig av andres fordommer og meninger. Her er det et viktig poeng, at man selv inntar det perspektivet man velger å se seg selv og sin verden innenfor, som også ligger til grunn for erfaringer av frihet og ufrihet.

I følge Kierkegaard er fortvilelse en mulighet til selvbevissthet, og derigjennom en mulighet til å reflektere over eget liv og seg selv. Denne muligheten er ikke nødvendigvis i seg selv et valg, men idet man stiller seg åpen for selvdialoger og refleksjoner, kan man ta valg ut fra en bedre dømmekraft. Det å gripe seg selv som subjekt kan gi en annen type frihet, fordi man slik kan leve *i tråd* med sin fornuft og samvittighet, og ikke *i strid* med dem, som man ofte kan gjøre, hvis man gjør seg avhengig av ytre anliggender eller møter idealer med tankeløs lydighet. Det er den indre tilstanden som er vesentlig for etikeren, noe som forutsetter at han tar stilling til sin levemåte, for slik å kunne etablere et godt forhold til ytre tildragelser.

Når det gjelder erfaringer av frihet og ufrihet, mener jeg ikke her å påstå at det å bli bevisst seg selv og sitt ansvar – i seg selv – skulle føre til det livet og de mulighetene den enkelte ønsker seg. Ufrihet handler om langt mer enn eksistensielle erfaringer, og her spiller det materielle inn, slik også personlige faktorer gjør. Det å bli bevisst de grensene og rammene som faktisk er der, kan imidlertid gjøre en i stand til å ta de grepene som må gjøres for å komme dit man vil og for å oppnå harmoni med seg selv. Vi er her tilbake til Arendts tanke om å 'gjøre sin doxa sannferdig', som handler om å bli kjent med seg selv gjennom å tenke gjennom sine egne oppfatninger fra et sannferdig ståsted. Det som ofte er problematisk i de kriminelles indre dialoger, er at de har handlet og levd i 'uvennskap med seg selv', noe som i følge Arendt fører til kontradiksjoner i den tenkende samtalen, hvor man er 'to-i-en'. "For Socrates, this two-in-one meant simply that if you want to think you must see to it that the two who carry on the thinking dialogue be in good shape, that the partners be friends" (1971, s 442). For Kierkegaard er som sagt fortvilelsen en mulighet til å gå i en sannferdig dialog med seg selv, og slik også til å kunne bli venn med seg selv – så fremt man lytter til den indre dialogen og handler i tråd med den. Verdien av å stille seg åpen for indre dialoger ligger i at man, gjennom å komme i en *personlig* dialog med seg selv og saken, tvinges til å ta seg selv

og sine valg på alvor. Man går i dialog med spørsmål som 'Hvem er jeg?', 'Hva er mine verdier?', 'Hva handler mine indre konflikter om?' og 'Hvem ønsker jeg å være?', heller enn å skjule seg bak maskespill og tankeløshet for å unngå å møte seg selv i en åpen dialog.

17.5 Et forsøk på å forstå de kriminelles innsideperspektiv

Det som har vært mitt prosjekt i denne fordypningen i dilemmaet 'frihet blir ufrihet', har vært å lytte til de kriminelles indre dialoger, og slik prøve å forstå den vesentlige mening i deres eksistensielle erfaringer; altså hva som står på spill for dem, og hva som utspiller seg for dem i deres dilemmaer. I de filosofiske samtalene har de ulike dilemmaene fremtrådt som eksistensielle anliggender, hvor ufriheten mange erfarer handler om dem selv som subjekter – som det å være en de ikke ønsker å være, dårlig samvittighet, ønsket om å slippe konsekvenser av tidligere valg, det å måtte forholde seg til vanskelige erfaringer (som også ofte er knyttet til livsstilen i den kriminelle verden) og forsøk på å skyve eget ansvar for egne avgjørelser unna – mer enn om manglende valgmuligheter som sådan. Våre spørsmål har handlet om hva som skjer når den indre dialogen pulserer på innsiden, om den dempes av tankeløse robotmodus, eller imøtegås av individet i selverkjennelsens alvor. Hvorfor velges det ene eller det andre? Når den enkelte blir skamfull overfor seg selv i lys av andres blikk, tar personen tak i det som utløser disharmonien eller skaper han nye (tilpassede) sannheter som bringer ro? Når individet opplever seg fremmed overfor seg selv, søker det nytt kjennskap og vennskap, eller søker det tilbake til den vante tankeløsheten. Kort sagt: Hvordan forholder de kriminelle seg til seg selv i sine valg, og hva står på spill for dem i deres eksistensielle erfaringer som er knyttet til disse?

Filosofering bak murene – mot en selvstendig og åpen horisont

Som sagt innledningsvis har min målsetning med denne avhandlingen på den ene siden vært å fremheve hva jeg anser som vesentlig og karakteristisk ved filosofisk praksis, og på den andre siden, å synliggjøre hva filosofisk samtale kan tilføre innsatte og kriminalomsorgen.

Når det gjelder det første, er det et viktig poeng at man i filosofisk praksis må anerkjenne tenkningen som mål i seg selv, fordi det er her – i den selvstendige, åpne og utforskende holdningen – at verdien av den filosofiske refleksjonen er å finne. Derfor er også subjektposisjonen vesentlig for tenkningens effekter, et aspekt som har ført til at jeg har vært opptatt av *hvordan* man er tilstede i tenkningen, snarere enn *hva* man snakker om. Gjennom mine begreper 'tilstedeværende likeverd', 'dialogisk åpenhet' og 'polyfonisk tålmodighet', som jeg også har kalt filosofiske elementer, har jeg forsøkt å synliggjøre de betingelser som jeg mener må være tilstede for at en genuin filosofisk tenkning og undersøkelse skal kunne komme i gang. Det første handler om hvordan partene henvender seg til *hverandre*, hvor det vesentlige her er at man, i et felles fokus på saken, ser og blir sett som autonome og likeverdige tenkere. De to andre handler om hvordan samtalepartnerne er tilstede i tenkningen rundt *saken*. Her er det avgjørende at man både stiller seg åpen for det som kommer til syne underveis i prosessen, og at man har tålmodighet til å stoppe opp og dvele ved det mangfoldet av perspektiver som en filosofisk dialog åpner for. Samtalens ulike veier kan ikke være gitt på forhånd, men tenkningen må være en felles aktivitet man engasjerer seg i der og da.

Det filosofiske samtalerommet er først og fremst et rom *for* de innsatte til å reflektere over sine tema fra sitt ståsted, og her kan de erfare innsikter og se saken, seg selv og andre fra flere perspektiver. I filosofiske dialoger møtes – ideelt sett – de innsatte som tenkende og ansvarlige mennesker, og det å filosofere fra et personlig ståsted fører oss inn i selvrefleksjoner som setter oss i kontakt med begreper som frihet og ansvar. Det at man blir utfordret til å stille spørsmål snarere enn å avgi svar, fører til at man også setter seg inn i andres ståsted og tenker rundt verden fra en større helhet, noe man kan hevde bidrar til å styrke vår dømmekraft. I tenkningen vurderer vi oss selv og våre handlinger, og slik kommer vi også i et etisk og eksistensielt forhold til våre dommer om oss selv og verden. En likeverdig, åpen og tålmodig filosofisk samtale handler ikke om å belære samtalepartneren eller rettferdiggjøre/forsvare bestemte perspektiver eller verdier, men om å komme nærmere

saken og hva den handler om både for den enkelte selv og i et større perspektiv. Slik jeg ser det, finner vi fundamentet i kriminalomsorgens målsetning i selve det filosofiske møtet: At den straffedømte skal være aktør i eget liv, både under og etter straffegjennomføringen.

Selv om jeg her har vært opptatt av tenkningen som aktivitet og mål i seg selv, er det et faktum at de fleste innsatte oppsøker filosofiske samtaler fordi de ønsker å endre seg fra en livsstil til en annen, rydde opp i flokete tanker eller tenke rundt valgsituasjoner de ønsker en løsning på. De er med andre ord opptatt av effektene den filosofiske samtalen kan ha, noe som ikke er problematisk i seg selv, så lenge samtalen foregår på filosofiske premisser. Gitt at det å filosofere rokker ved gitte 'sannheter', vante perspektiver og meninger, kan filosofiske samtaler også rokke ved de kriminelles vante tenkemåter og gi dem innsikter som kan gi dem ny orientering i livet.

Noe som er typisk for kriminelle livsstiler, er at de på sikt fører til vanskelige konsekvenser, dette gjelder både i forhold til samfunnet, og i forhold til den enkeltes selvforhold. Flere av mine samtalepartnere hadde trådt over personlige grenser, og var plaget av vanskelige tanker – det å handle i strid med egen fornuft og samvittighet viste seg å føre til ufrihet heller enn å gi den type frihet de søkte. I den grad filosofisk tenkning bidrar til at de kriminelle tar valg som fører dem ut av kriminelle livsstiler, er dette derfor et gode for de kriminelle selv.

De mulige effektene av filosofiske samtaler kan også ses i sammenheng med kriminalomsorgens målsetninger. Min filosofiske praksis befinner seg innenfor det området i filosofien som omhandler personlig dannelse: Gjennom å stille åpne spørsmål – som også er allmenne og universelle i sin karakter – kommer man i et personlig forhold til saken. Man tenker over hva man sier og gjør, snarere enn å orientere seg etter vaner og gitte tankemønstre. Her er det også et poeng at erfaringer av frihet og ufrihet – den enkeltes tolkninger av sine valgmuligheter, meninger om rett og galt og identitet – er knyttet til den holdningen man inntar til seg selv og verden (ens livsanskuelse). Utsagn som 'jeg har ikke frihet til å velge', 'det er greit å utøve vold' og 'jeg er en snill-slemming', kan forstås som fortolkninger i meningsprosjekter, heller enn som objektive sannheter utenfor individet selv. Når man gjør sine fortolkninger til gjenstand for refleksjon – og tenker rundt dem fra flere sider og perspektiver – får man mulighet til å gjøre seg opp sine egne meninger om de 'sannheter' man har, og slik også ta stilling til hvem man selv ønsker å være og hvilket liv man ønsker å leve. En effekt av det vi kan kalle 'filosofisk forvirring', er at den gjør en i stand

til å bli oppmerksom på motsigelsesfulle momenter ved egne (overfladiske) 'sannheter' og meninger – og slik kan ens personlige holdninger og verdier tre tydeligere frem og undersøkes. Man tar stilling til hvem man er, snarere enn å leve på en slik måte at man, som Kierkegaard ville uttrykt det, ”rammes av fortvilelsen over å være en man ikke ønsker å være”.

Som de innsatte har sagt det, så handler filosofisk samtale om å lære å stille spørsmål ved oppfatninger man har, både om saker og mennesker. Gjennom *måten* man lytter og stiller spørsmål på – blir man utfordret til å tenke selv, i betydning at man 'kobler på' hodet på en bestemt måte: Man deler egne meninger, betraktninger og fortellinger – og reflekterer over disse, og slik kommer man på sidelinjen og betrakter livet på en ny måte. Den type personlig dannelse man strekker seg mot i filosofisk samtale, handler med andre ord om å se innover gjennom å se utover. Det handler her om å være et subjekt som tenker og mener ut fra sitt selvstendige ståsted, snarere enn å være en kategori det tenkes og menes noe om.

Litteratur

- Achenbach, Gerd B.. 2002. "Philosophical Practice opens up the Trace to *Lebenskönnerschaft*". I *Philosophy in society*, redigert av Herrestad, Henning, Holt, Anders og Svare, Helge, s 7-15. Oslo: Unipub forlag.
- Alsharif, Azar. 2016. *Atkuell*. Oslo: Torpedo Press & Kunsthall Oslo.
- Amir, Lydia. 2013a. "1 Lydia Amir". I *Philosophical Practice 5 Questions*, redigert av Knox, Jeanette B. L. og Friis, Jan Kyrre B. O, s1-14. USA and UK: Automatic Press.
- . 2013b [2004]. "Three Questionable Assumptions of Philosophical Counselling". I *Philosophy, Counseling, and Psychotherapy*, redigert av Cohen, Elliot D. og Zinaich, Samuel, s 44-60. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Andenæs, Johs.. 1996. *Straffen som problem*. Halden: Exil.
- Andersen, Tom. 2006. *Reflekterende prosesser. Samtaler og samtaler om samtale*. Danmark: Dansk psykologisk forlag.
- Andersson, Robert. 2004. "Behandlingstankens återkomst: från psykoanalys til kognitiv beteendeterapi". *Nordisk Tidsskrift for Kriminalvidenskab* 91 (5): s 384-403.
- Arendt, Hannah. 1971. "Thinking and moral considerations: a lecture." *Social Research* 38 (3): s 417-446.
- . 1978. *The life of the mind*. San Diego, New York, London: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers.
- . 1994 [1951]. *The Origins of Totalitarianism*. Great Britain: Penguin Books.
- . 1992. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. The United States of America: The University of Chicago Press.
- . 1996 [1958]. *Vita Activa. Det virksomme liv*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- . 2005 [1990]. "Socrates". I *The promise of politics*. New York: Schocken Books.
- . 2006 [1961]. *Between Past and Future*. New York: Penguin Books.
- Aristoteles. 1999. *Etikk. Et hovedverk i Aristoteles' filosofi, også kalt "Den nikomakiske etikk"*. Oslo: Gyldendal.
- Athens, Lonnie. 1997. *Violent Criminal Acts and Actors Revisited*. Urbana, Chicago, and Springfield: University of Illinois Press.

- Auestad, Lene. 2011. "Pluralitet og menneskeverd". I *Handling, frihet, humanitet. Møter med Hannah Arendt*, redigert av Auestad, Lene og Mahrtdt, Helgard, s 69-93. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Axell, Pia. 2011. "Værdirefleksjon og selvutvikling gjennom filosofisk café for eldre". I *Filosofisk praksis i sundhedsarbejde*, redigert av Knox, Jeanette Bresson Ladegaard og Sørensen, Merete, s 195-210. Fredriksberg: Frydenlund.
- Becker, Howard S.. 1997 [1963]. *Outsiders. Studies in the sociology of deviance*. New York: THE FREE PRESS.
- Boele, Dries. 1995. "The Training of a Philosophical Counselor". I *Essays on Philosophical Counseling*, redigert av Lahav, Ran og Tillmanns, Maria da Venza, 35-47. New York: University Press of America, Inc.
- Bostad, Inga. 2006. "Filosofiske problemers egenart". *Norsk filosofisk tidsskrift* 41 (3): s 185-197.
- . 2017. *Å se seg spørrende omkring. Introduksjon til en ny pedagogisk filosofi*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Breivik, Jens og Løkke, Håvard. 2007. *Filosofis i skolen – en kunnskapsoversikt*. Analyserapport nr 1: Kunnskapsdepartementet.
- Brenifier, Oscar. 2009. *To philosophize is to cease living*. Lest 24. juni 2017. <http://www.buf.no/en/read/txt/?page=ob-cl00>
- . 2008. *Caring thinking about caring thinking*. Lest 24. juni 2017. <http://www.buf.no/pdf/ob-ct.pdf>
- . "To philosophize is to cease living. Can the empirical self allow breathing space for the transcendental self?" Upublisert manuskript, 4.-8. august 2016. Plakat.
- Brenifier, Oscar, og Millon, Isabelle. 2016. *Philosophizing through antinomies*. Lest 24. juni 2017. <http://www.pratiques-philosophiques.com/eng/texts/40-antinomies>
- Brune, Jens Peter og Gronke, Horst. 2010. "Ten Years of Socratic Dialogue in Prisons. Its Scope and Limits". *Philosophical Practice. Journal of the APPA* 5 (3): s 674-684.
- Buber, Martin. 1992 [1923]. *Jeg og Du*. Oslo: J.W. Cappelens forlag AS.
- Burke, Edmund. 1998 [1756]. *Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful*. Oxford: Oxford University Press.
- Bøyum, Steinar. 2006. "In a Universal Voice – An Essay on Philosophical Education". Doktorgradsavhandling, Universitetet i Tromsø.
- Chernenko, Viktoria. 2015. "The Point of No Return. Problematization as a Philosophical Exercise". I *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice*, redigert av Weiss, Michael Noah, s 287-291. Wien: LIT VERLAG.

- Christie, Nils. 2000. *Kriminalitetskontroll som industri. Mot GULAG, vestlig type*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Det kongelige justis- og politidepartement. "Straff som virker-mindre kriminalitet-tryggere samfunn (kriminalomsorgsmelding)" St.meld.nr.37 (2007-2008). Lest 15. august 2017. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/stmeld-nr-37-2007-2008-/id527624/sec1>
- Descartes, René. 1989 [1649]. *The passion of the soul*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Disch, Lisa Jane. 1994. *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Espedal, Tomas. 2006. *Biografi, dagbok, brev*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS.
- Fastvold, Morten 2005. "Beyond Method, Anders Lindseth Style: The Quest for Opening up the Philosophical Space in the Consultation Room". *Philosophical Practice* 1 (3): s 171-183.
- . 2004. "The policeman Approach to Philosophical Counseling". *Filosofisk-tenkehjelp.no*. Lest 3. mars 2017. https://docs.wixstatic.com/ugd/23c413_d39df04751344ba897c6c86abe7b153f.pdf.
- Feary, Vaughana M.. 1997. "The Role of Philosophical Counseling in Rehabilitating Criminal Offenders". *Inquiry Critical Thinking Across the Disciplines XVII*, (3): s 85-99.
- . 2013. "4. Feary, Vaughana Macy". I *Philosophical Practice 5 Questions*, redigert av Knox, Jeanette B. L. og Friis, Jan Kyrre B. O, 43-60. USA and UK: Automatic Press.
- Ferri, Enrico. 2013 [1901]. "Causes of Criminal behavior". I *Criminological perspectives. Essential Readings*, redigert av McLaughlin, E. og Muncie, J., s 45-51. Los Angeles: SAGE.
- Feyerabend, Paul. 2010 [1975]. *Against method*. London/New York: Verso.
- Fosse, Jon. 1994. *Og aldri skal vi skiljast*. Oslo: Samlaget.
- Fossland, Jørgen og Grimen, Harald. 2001. *Selvforståelse og frihet. Introduksjon til Charles Taylors Filosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Foucault, Michel. 2001 [1975]. *Overvåkning og straff*. Oslo: Gyldendal.
- Fransson, Elisabeth & Brottveit, Gudrun. 2015. "Rådsmøte som event. Lokale progresjons- og tilbakeføringspraksiser i et norsk høysikkerhetsfengsel inspirert av et Deleuziansk blikk". *Psyke & Logos* 36 (1): s 111-128.
- Fremstedal, Roe. 2015. "Why Be Moral? A Kierkegaardian Approach". I *Why be moral?*, redigert av Himmelmann, Beatrix og Loudon, Robert, s 173-198. De Gruyter.

- Friestad, C. og Hansen, I. L. S.. 2004. *Levekår blant innsatte*. Oslo: Fafo-rapport 429.
- Frost, Robert. 1995 [1949]. "Road not taken". I *Frost. Collected Poems, Prose, & Play*. New York: The Library of America.
- Frønes, Ivar. 2001. "Skam, skyld og ære i det moderne". I *Skam. Perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne*, redigert av Wyller, Trygve, s 69-80. Oslo: Fagbokforlaget.
- Gamlund, Espen. 2017. "Hva legitimerer filosofi i Norge?". *Norsk filosofisk tidsskrift* 52 (1-2): s 6-14.
- Gordon, Jill. 1999. *Turning Toward Philosophy: Literary Device and Dramatic Structure in Plato's Dialogues*. The Pennsylvania State University Press.
- Granberg, Anne. 2014. "Trust and Power in Hannah Arendt's political philosophy or: Why trust in politics?". I *Trust and Risk L'etica in un mondo insicuro*, redigert av Mirella Pasini. Italia: Novi Ligure, s 134-157.
- Hammer, Sara Hegna. 2017. "Må motarbeide egne impulser". I *Klassekampen* 11. mars.
- Hammerlin, Yngve. 2012. "En fange er en fange – et fengsel er et fengsel. Dikotomien i fangebehandlingen fra 1950-taller fram til i dag". I *Virker straff?*, redigert av Olsen, Ståle, s 39-62. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Hammersvik, Eirik. 2009. *Vellykkede lovbrutere som ga seg – veier inn og ut av liv med lovbrudd*. Oslo: Fagbokforlaget.
- Hanoa, Kristin. 2004. "Grove ran – slik utøvere ser det". I *Liv og lovbrudd*, redigert av Hanoa, Kristin, Varang, Kjerstin og Giertsen, Hedda, s 13-139. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hansen, Finn Thorbjørn. 2008. *At stå i det åbne. Dannelse gennem filosofisk undren og nærvær*. København: Hans Reitzels Forlag.
- . 2013. "7. Finn Thorbjørn Hansen". I *Philosophical Practice 5 Questions*, redigert av Knox, Jeanette B. L. og Friis, Jan Kyrre B. O, 89-107. USA and UK: Automatic Press.
- . 2015a. "Når undringen leder til en fylt stilhed, der er værd at tænke ud fra: Relevansen af 'det sokratiske' i humanvidenskab, højere uddannelse og professionsudvikling". *Logos* (3): s 7-14.
- . 2015b. "The call and practices of wonder. How to evoke a Socratic community of wonder in professional settings". I *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice*, redigert av Weiss, Michael Noah, s 217-244. Wien: LIT VERLAG GmbH & Co.
- . 2016a. *At undres ved livets afslutning. Om brug af filosofiske samtaler i palliativt arbejde*. København: Akademisk Forlag.

- . 2016b. "Filosofien som det fjerde samtalerum i eksistentiel og åndelig omsorg". *Omsorg* (1): s 9-14.
- Hansteen, Hans Marius. "Utdrag fra Martens «Wozu Philosophie in der Schule?», redigert av Meyer, Kirsten: *Texte zur Didaktik der Philosophie*, Reclam, Stuttgart 2010. Upublisert undervisningsmateriale, 2016.
- Hareide, Vigdis. 2002. *Membran en arbeidsbeskrivelse*. Bergen.
- . 2012. *Posisjoner tegninger*. Bergen.
- . 2016. *Kunst som spørsmål og svar. 5 år i Bjørgvin fengsel*. Bergen.
- Hauge, Ragnar. 2001. *Kriminalitetens årsaker*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Havnes, Ingrid Amalia. 2014. "The role of substance use and morality in violent crime – a qualitative study among imprisoned individuals in opioid maintenance treatment". *Harm Reduction Journal* 11 (24): Lest 9. juni 2017. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4142255/>
- Hegel, G.W.F.. 2006 [1821]. *Rettsfilosofien*. Oslo: Vidarforlaget.
- Helmikstøl, Øystein. 2014. "Familien inn i fengsel". *Tidsskrift for norsk psykologforening* 51:5, s 385-391.
- Helskog, Guro Hansen. 2012. "Danning i retning av menneskelig modenhet og visdom gjennom filosofisk dialog". *Norsk filosofisk tidsskrift* 47 (1): s 46-60.
- . 2015. "The Gandhi Project: Dialogs philosophical dialogues and the ethics and politic of intercultural and interfaith friendship". *Educational Action Resarch* 23 (2): s 225-242.
- . 2016. "Bildung towards wisdom, through philosophical dialogue in teacher education". *Arts & Humanities in Higher Education* 0 (0): s 1-15.
- Herrestad, Henning. 2013. "9. Henning Herrestad". I *Philosophical Practice 5 Questions*, redigert av Knox, Jeanette B. L. og Friis, Jan Kyrre B. O, s123-130. USA and UK: Automatic Press.
- Holgernes, Bjørn. 2007. *Selvets gåte i lys av Søren Kierkegaards tenkning*. Kristiansand: HøyskoleForlaget Norwegian Academic Press.
- . 2013. *Mot til å leve. Et møte med Paul Tillich tanker og tro*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Johansen, Kjell Eyvind og Vetlesen, Arne Johan. 2003. *Innføring i etikk*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Johannesen, Kurt. 2009. *Dei andre situasjonane*. Zeth Forlag.

- Johansen, Nicolay B.. 2015. *De nyliberale Janusansikt. Straff i frihetens tid*. Oslo: Novus Forlag.
- Jongsma, Ida. 1995. "Philosophical Counseling in Holland: History and Open Issues". I *Essays on Philosophical Counseling*, redigert av Lahav, Ran og Tillmanns, Maria da Venza, s 25- 34. New York: University Press of America, Inc.
- Jørgensen, Sissel Redse og Anjum, Rani Lill. 2006. "Funksjon eller person". I *Dialog og danning*, redigert av Bostad, Inga og Pettersen, Tove, s 105-118. Oslo: Spartacus Forlag.
- Katz, Jack. 1988. *Seductions of crime. A chilling exploration of the criminal mind – from juvenile delinquency to cold-blooded murder*. United States of America: Basic Books.
- Kierkegaard, Søren. 1894a [1843]. *Enten-Eller. Et Livs-Fragment. Første deel*. København: Det Reitzelske Forlag (George C. Grøn).
- . 1894b [1843]. *Enten-Eller. Et Livs-Fragment. Anden deel*. København: Det Reitzelske Forlag (George C. Grøn).
- . 1962 [1846]. *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift. Udgivet med indledning og kommentar af Niels Thulstrup. Bind 1*. København: Gyldendal.
- . 2001 [1844]. *Begrepet angst*. Oslo: Forlaget Oktober.
- . 2011 [1849]. *Sygdommen til døden*. Helsingør: DET lille FORLAG.
- Knox, Jeanette Bresson Ladegaard. 2015a. *Thinking in Action, Re-thinking Life. Socratic Dialogue with People in Cancer Rehabilitation*. Doktorgradsavhandling, University of Copenhagen, Faculty of Health and medical science.
- . 2015b. "Sculpting Reflection and Being in the Presence of Mystery – Perspectives on the Act of Philosophizing in Practice with People Recovering from Cancer". *HASER. International Journal on Philosophical Practice* (6): s 53-79.
- Kolnar, Knut. 2003. *Det ambisiøse selv*. Doktorgradsavhandling, Filosofisk institutt NTNU.
- Kriminalomsorgen.no "Rusmestringsenheter". Lest 17. juni 2017.
<http://www.kriminalomsorgen.no/rusmestringsenheter.253069.no.html>
- Kvarv, Sture. 2010. *Vitenskapsteori – tradisjoner, posisjoner og diskusjoner*. Oslo: Novus Forlag.
- Lahav, Ran. 1995. "A Conceptual Framework for Philosophical Counseling: Worldview Interpretation". I *Essays on Philosophical Counseling*, redigert av Lahav, Ran og Tillmanns Maria da Venza, s 3-24. New York: University Press of America, Inc.
- . 2015. "Contemplative Philosophy and Philosophical Practice". I *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice*, redigert av Weiss, Michael Noah, s 267-373. Wien: LIT VERLAG GmbH & Co.

- Levi, Richard. 2010. "Philosophical Practice in Rehabilitation Medicine. Grasping the Potential for Personal Maturation in Existential Ruptures". *Philosophical Practice* 5 (2): s 607-614.
- . 2011. "Philosophical Practice in Medical Rehabilitation II: Feasibility and Practical Implementation". *Philosophical Practice* 6 (3): s 844-849.
- . 2012. "Lykkelig mot alle odds eller kan filosofisk praksis gi svar på meningen med livet i krisesituasjoner?". *Dialogen*. (1): s 6-7. Lest 12. august 2017.
<https://www.loftric.no/~media/M3%20Media/BU%20HealthCare/Urology/1209472%20Dialogen.ashx?filetype=.pdf>
- L 101. 2007. "Innanfor gjerdet". *Syn og segn* 114 (3): s 17-31.
- Lien, Inger-Lise. 2011. *I bakvendtland – kriminelle liv*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Lindseth, Anders. 2002. "Philosophical practice: What is at stake?". I *Philosophy in society*, redigert av Herrestad, Henning, Holt, Anders og Svare, Helge s 17-22. Oslo: Unipub forlag.
- . 2010. Von der Methode der Philosophischen Praxis als dialogischer Beratung. I *Methoden Philosophischer Praxis. Ein Handbuch*, pp. 67-100, redigert av D. Staude. Bielefeld: transcript Verlag. Jeg bruker her engelsk oversettelse, oversatt av Patrick Neubauer.
- . 2011. "Når vi bliver syge på livets vej – en udfordring for filosofisk praksis". I *Filosofisk praksis i sundhedsarbejde*, redigert av Knox, Jeanette Bresson Ladegaard og Sørensen, Merete, s 139-167. Fredriksberg: Frydenlund.
- . 2013. "13. Anders Lindseth". I *Philosophical Practice 5 Questions*, redigert av Knox, Jeanette B. L. og Friis, Jan Kyrre B. O, s 171-182. USA and UK: Automatic Press.
- . 2015. "Being III as an Inevitable Life Topic. Possibilities of Philosophical Practice in Health Care and Psychotherapy". I *The Socratic Handbook. Dialogue Methods for Philosophical Practice*, redigert av Weiss, Michael Noah, s 45-66. Wien: LIT VERLAG GmbH & Co.
- . 2017. "Kapittel 14. Refleksiv praksisforskning". I *Humanistiske forskningstilnæringer til profesjonspraksis*, redigert av Halås, Catrine Thorbjørnsen, Kymre, Ingerd Gåre og Steinsvik, Kari. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Lov om gjennomføring av straff mv. (straffegjennomføringsloven). 2002. Lest 9. juni 2017.
<https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2001-05-18-21>
- Lübcke, Poul. 2000. *Politikens filosofileksikon*, 1. Utgave, 14. Opplag. Copenhagen: Politikens Forlag AS.
- Madsen, Ole Jacob. 2010. *Den terapeutiske kultur*. Oslo: Universitetsforlaget.

- . 2012. ”Filosofisk praksis – et paradoksalt tilskudd i ”den terapeutiske kultur”. *Norsk filosofisk tidsskrift* 47 (2): s 89-103.
- Mahrtdt, Helgard. 2012. ”Hannah Arendt – politisk dannelse og reflekterende dømmekraft”. *Norsk filosofisk tidsskrift* 47 (3): s 193-207.
- Malpas, Jeff. 2014. *Heidegger and the Thinking of Place. Explorations in the Topology of Being*. London: The MIT Press.
- Marinoff, Lou. 1999. *Plato not prozac! Applying eternal wisdom to everyday problems*. New York: HarperCollins Publishers Inc.
- . 2002. *Philosophical Practice*. New York: Academic Press.
- . 2003. *The Big Questions – therapy for the sane or how philosophy can change your life*. London: Bloomsbury.
- Marsal, Eva. 2014. ”Socratic Philosophizing with the Five Finger Model: The Theoretical Approach of Ekkehard Martens”. *Analytic teaching and philosophical praxis* 35 (1): s 39-49.
- Martens, Ekkehard. 2010. ‘Wozu Philosophie in der Schule’. I Meyer, Kirsten (Hg.): *Texte zur Didaktik der Philosophie*, s 156-172. Stuttgart: Reclam.
- Maruna, Shadd. 2013 [2001]. *Making Good. How ex-convicts reform and rebuild their lives*. Washington D.C: American Psychological Association.
- Maruna, Shadd and Copes, Heith. 2005. ”What Have We Learned from Five Decades of Neutralization Research?”. *Crime and Justice* 32: s 221-320.
- Miles, Thomas P.. 2013. *Kierkegaard and Nietzsche on the best way of life. A new method of ethics*. New York: Palgrave macmillan.
- Mjåland, Kristian. 2015. *Makt legitimitet og motstand. En etnografisk analyse av rus og rehabilitering i et norsk fengsel*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Bergen, Det samfunnsvitenskapelige fakultet.
- Mjåland, Kristian og Lundeberg, Ingrid Rindal. 2014. ”Penal hybridization: staff-prisoners relationships in a Norwegian drug rehabilitation unit”. I *Juridification and Social Citizenship in the Welfare State*, redigert av Aasen, Henriette Sinding, Gloppen, Siri, Magnussen, Anne-Mette og Nilssen, Even, s 183-202. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
- Moestrup, Mette. 2006, *Kingsize*. Denmark: Gyldendal.
- Nelson, Leonard. 1949. “The Art of Philosophizing”. I *Socratic method and critical philosophy, selected essays*, s 83-104. New York: Dover Publications, INC.
- Nielsen, Bjarke og Kolind, Torsten. 2016. ”Offender and/or client? Fuzzy institutional identities in prison-based drug treatment in Denmark”. *Punishment & Society* 18 (2): s 131-150.

- Nietzsche, Friedrich. 1968 [Upublisert manuskript]. *The will to power*. New York: Vintage Books.
- . 1992 [1888]. *Ecce Homo*. Oslo: Gyldendal.
- . 1999a [1887]. *Moralens oprindelse*. Frederiksberg: DET lille FORLAG.
- . 1999b [1888]. *Afgudernes ragnarok*. København: Gyldendal.
- . 1999c [1883]. *Slik talte Zarathustra*. Oslo: Gyldendal.
- . 2002 [1886]. *Hindsides godt og ondt*. Frederiksberg: DET lille FORLAG.
- . 2003 [1873]. "On truth and Lies in a Nonmoral Sense". I *From modernism to postmodernism. An anthology*, redigert av Cahoon, Lawrence s 109-116. UK: Blackwell Publishing Ltd.
- . 2007 [1881]. *Morgenrøde*. Oslo: Spartacus.
- Næss, Arne. 2001. *Filosofiens historie*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Opdal, Paul Martin. 2001. "Curiosity, Wonder and Education seen as Perspective Development". *Studies in Philosophy and Education*, 20: 331-344.
- Pettersen, Vilde Andrea. 2017. "Norges første felthumanist". *Salongen.no* 25.mai 2017. Lest 27. juni 2017. <http://www.salongen.no/?p=12697>
- philopractice.org*. "Oscar Brenifier. Who am I as a philosophical practitioner?" (Video). Lest 20. juni 2016. <https://philopractice.org/web/oscar-brenifier-who-am-i-as-a-philosophical-practitioner>
- Raabe, Peter. 2001. *Philosophical Counseling. Theory and Practice*. Westport, Connecticut London: Praeger Publishers.
- Rasmussen, K., Almvik, R. og Levander, S.. 2001. "Attention Deficit Hyperactivity Disorder: Reading Disability and Personality Disorders in a Prison Population." *The Journal of American Academy of Psychiatry and the Law*, 29 (2): s 186-193.
- Regjeringen.no. 2006. "Narkotikaprogram med domstolskontroll". Lest 17. juni 2017. <https://www.regjeringen.no/no/aktuelt/narkotikaprogram-med-domstolskontroll/id104492/>
- Revol, Mathias Killengreen. 2015. *Levekårsundersøkelse blant innsatte 2014. Dokumentasjonsnotat*. Oslo: Statistisk sentralbyrå. Lest 9. august 2017. https://www.ssb.no/sosiale-forhold-og-kriminalitet/artikler-og-publikasjoner/_attachment/243324?_ts=1507fc6ee38
- Rodina, Katarina. 2016. "Lev Semjonovitsj Vygotskij". *Store norske leksikon*. Lest 11. juni, https://snl.no/Lev_Semjonovitsj_Vygotskij

- Rossem, Kristof van. 2007. "De socratiske metode achter de tralies. Filosofische gesprekken met gedetineerden". *Filosofie, Jrg. 17* (2), s 47-51.
- Sandberg, Sveinung. 2010. "What can "Lies" Tell Us about Life? Notes towards a Framework of Narrative Criminology". *Journal of Criminal Justice Education*, 21 (4): s 447-465.
- Sandberg, Sveinung og Pedersen, Willy. 2007. *Gatekapital*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Schanning, Espen. 2002. *Den onde vilje. En kriminal-filosofisk pamflett*. Oslo: Spartacus.
- Schuster, Shlomit C.. 2004. *Marinoff's Therapy: A Critique of His Books on Philosophical Practice*. Lest 24. juni 2017. <http://npcassoc.org/docs/ijpp/SchusterMarinoff.pdf>
- . 1999. *Philosophical Practice. An Alternative to Counseling and Psychotherapy*. Westport, Connecticut London: Praeger.
- Skjervheim, Hans. 2002a [1957]. "Deltakar og tilskodar". I *Mennesket*, redigert av Hellesnes, Jon og Skirbekk, Gunnar, s 20-35. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 2002b [1964]. "Psykologien og mennesket si sjølvfortolking". I *Mennesket*, redigert av Hellesnes, Jon og Skirbekk, Gunnar, s 90-102. Oslo: Universitetsforlaget.
- Sløk, Johannes. 1966. *Eksistensialisme*. Oslo: Gyldendal.
- Stokkeland, Lisa, Fasmer, Ole Bernt, Waage, Leif og Hansen, Anita Lill. 2014. "Attention deficit hyperactivity disorder among inmates in Bergen Prison. *Scandinavian Journal of Psychology* 55: (4), s 343-349.
- Svare, Helge. 2002. "The Philosophy of Dialogue". I *Philosophy in Society*, redigert av Herrestad, Henning, Holt, Anders og Svare, Helge, s 243-250. Oslo: Unipub Forlag.
- . 2004. "Behandling eller dialog". *Impuls, Tidsskrift for psykologi*. 58 (2): s 59-64.
- . 2006. "How do we best educate philosophical counselors? Some experience and reflections from the Norwegian educational program". *Philosophical Practice*; 2 (1): s 29-39.
- . 2010. *Livsmestring. Om å finne seg til rette i verden*. Oslo: PAX FORLAG A/S.
- Svare, Helge og Herrestad, Henning. 2004. *Filosofi for livet. En bok om filosofisk praksis*. Oslo: Unipop forlag.
- Svare, Helge og Lindseth, Anders. 2002. "Samtalens plass i et menneskeliv". *Samtiden. Tidsskrift for politikk, litteratur og samfunnsspørsmål* 3: s 114-123.
- Svendsen, Lars Fr. H. "Forbrytelsens estetikk". Upublisert manuskript, s 1-7. Foredrag holdt i Danmark 2006.
- . 2010. *Hva er filosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.

- . *Rusen og meningen med livet? Et filosofisk perspektiv*. Foredrag holdt på konferansen *Pepper og joggesko – nasjonal konferanse om sentralstimulerende midler*, Rica Hell hotell i Stjørdal, 8. Desember 2010. Upublisert manuskript.
- . 2013a. *Frihetens filosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 2013b. ”Hva er ansvar?”. I *Ansvar 15 essays*, redigert av Gauden-Kolbeinstveit, Lars og Ulserød, Torstein, s 11-26. Oslo: Civita as.
- Svendsen, Trond Olav. 2005. ”Paul Feyerabend”. *Store norske leksikon*. Lest 14. februar 2017. https://snl.no/Paul_Feyerabend
- Sykes, Gresham S. og Matza, David. 2013 [1957]. ”Techniques of neutralization ”. I *Criminological Perspectives. Essential Readings*, redigert av McLaughlin, Eugene og Muncie, John, s 247-255. Los Angeles: Sage.
- Szifris, Kristine. 2016. ”Philosophy in Prisons: Opening Minds and Broadening Perspectives through philosophical dialogue”. *Prison Service Journal*, (225): s 33-38.
- Taylor, Charles. 2011 [1991]. *Autentisitetens etikk*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Thagaard, Tove. 2006. *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*. Bergen: Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS.
- The Internet Encyclopedia of Philosophy*, s.v. ”Martin Buber (1878-1965)”. Lest 3. mars 2017. <http://www.iep.utm.edu/buber/>
- Tillich, Paul. 2000 [1952]. *The Courage to be*. New Haven and London: Yale University Press.
- Torrison, Wenche. 2015. ”’Better than medicine’: Theatre and health in the contemporary Norwegian context?”. *Journal of Applied Arts & Health* 6 (2): 149-170.
- Ugelvik, Thomas. 2011. *Fangens friheter. Makt og motstand i et norsk fengsel*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Vetlesen, Arne Johan. 2007. *hva er ETIKK*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Viggen, Kristin og Landrø, Tora. 2012. *Reflekterende samtaler i Trondheim fengsel*. Høgskolen i Sør-Trøndelag.
- Vogt, David Chelsom. 2016. ”Med rett til å bli straffet – om Kant og Hegels teorier om straff som respekt for forbryteren”. *Norsk filosofisk tidsskrift* 51 (3-4): s 148-165.
- Wagner, Judit. 1998. ”Samtal innanför murarna. Återblickar och betraktelser”. *Fokus. (Tidsskrift för familiebehandling)* 3, s 131-143.
- Walderhaug, Marianne F.. 2008. ”Filosofisk samtale – et rom for det forvirrede menneske”. *Tidsskrift for psykisk helsearbeid* 5 (1): s 34-41.

- . 2016. "Filosofiske samtaler med innsatte – kritiske refleksjoner med undring som mål". *Norsk filosofisk tidsskrift* 51 (1): s 22-37.
- Williams, Christopher R.. 2006. "Engaging Freedom: Towards an Ethics of Crime and Deviance". I *Philosophy, Crime and Criminology*, redigert av Arrigo, Bruce A. og Williams, Christopher R., s 167-196. Urbana and Chigago: University of Illinois Press.
- Wittgenstein, Ludwig. 1997 [1953]. *Filosofiske undersøkelser*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- . 2001 [1967]. *Zettel*. Oslo: Humanist Forlag.
- Zinaich Jr, Samuel. 2004. "Gerd B. Achenbach's 'Beyond-Method' Method". *International Journal of Philosophical Practice* 2 (2): 1-13. Lest 24. juni 2017.
<http://npcassoc.org/docs/ijpp/ZinaichOnAchenbach.pdf>
- Østli, Kjetil S.. 2010. *Politi & røver*. Oslo: Cappelen Damm.
- Øverenget, Einar. 2001. *Hannah Arendt*. Oslo: Universitetsforlaget.

Vedlegg

Tilråding av behandling av personopplysninger

Søknad om godkjenning for forskning i forbindelse med doktorgrad

Forespørsel om deltagelse i forskningsprosjekt

Samtykkeerklæring for deltagelse i doktorgradsprosjektet



NSD
Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS
Postboks 1047
Blomst
161 045 50 111
161 045 50 00 00
161 045 50 00 00
161 045 50 00 00
161 045 50 00 00

Marianne Walderhaug
Institutt for filosofi og førstestemesterstudier
Universitetet i Bergen
Sydnesplassen 12-13
5007 BERGEN

Vår dato: 03.11.2010

Vår ref: 24444/77/1103

Destinasjon:

Dømtittel:

TILRÅDING AV BEHANDLING AV PERSONOPPLYSNINGER

Vi viser til melding om behandling av personopplysninger, mottatt 22.05.2010. All nødvendig informasjon om prosjektet forelå i sin helhet 01.11.2010. Meldingen gjelder prosjektet:

24444 *Filosofiske spørsmål med forutsetning i fengsel – en studie av det eksistensielle feltet som angår innvaltes dilemmaer*
Behandlingsansvarlig *Universitetet i Bergen, ved institusjonen første leder*
Daglig ansvarlig *Marianne Walderhaug*

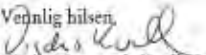
Personvernombudet har vurdert prosjektet, og finner at behandlingen av personopplysninger vil være regulert av § 7-27 i personopplysningsforskriften. Personvernombudet tilrår at prosjektet gjennomføres.

Personvernombudets tilrådning forutsetter at prosjektet gjennomføres i tråd med opplysningene gitt i meldeskjemaet, korrespondanse med ombudet, eventuelle kommentarer samt personopplysningsloven/helseregisterloven med forskrifter. Behandlingen av personopplysninger kan settes i gang.

Det gjøres oppmerksom på at det skal gis ny melding dersom behandlingen endres i forhold til de opplysninger som ligger til grunn for personvernombudets vurdering. Endringsmeldinger gis via et eget skjema, http://www.nsd.uib.no/personvern/forsk_stud/skjema.html. Det skal også gis melding etter tre år dersom prosjektet fortsatt pågår. Meldinger skal skje skriftlig til ombudet.

Personvernombudet har lagt ut opplysninger om prosjektet i en offentlig database, <http://www.nsd.uib.no/personvern/prosjektoversikt.jsp>.

Personvernombudet vil ved prosjektets avslutning, 31.01.2013, rette en henvendelse angående status for behandlingen av personopplysninger.

Vennlig hilsen,

Vigdis Naurvedt Kvalheim


Tone Njølstad Slotsvik

Kontaktperson: Tone Njølstad Slotsvik tlf: 55 58 24 10
Vedlegg: Prosjektvurdering

Informasjon om databasen

NSD er et samarbeidsprosjekt mellom NSD AS og Universitetet i Bergen. NSD AS er et AS-selskap som er etablert som et samarbeidsprosjekt mellom NSD AS og Universitetet i Bergen.

NSD AS er et samarbeidsprosjekt mellom NSD AS og Universitetet i Bergen. NSD AS er et AS-selskap som er etablert som et samarbeidsprosjekt mellom NSD AS og Universitetet i Bergen.

NSD AS er et samarbeidsprosjekt mellom NSD AS og Universitetet i Bergen. NSD AS er et AS-selskap som er etablert som et samarbeidsprosjekt mellom NSD AS og Universitetet i Bergen.

Personvernombudet for forskning



Prosjektvurdering - Kommentar

Prosjektnr: 24444

Personvernombudet forstår det slik at datainnsamlingen startet i 2008. Det ble innhentet muntlig samtykke til deltakelse fra utvalget.

Prosjektet er godkjent av Kriminalomsorgen region vest. Personvernombudet mottok kopi av godkjenningen 28.10.2010.

Utvalget består av ca 50 innsatte ved Bjørgvin fengsel. Utvalget består av personer som allerede deltar i filosofiske samtaler med prosjektleder i kraft av hennes stilling som filosof ved fengselet og av personer som har deltatt i slike samtaler før prosjektet ble meldt til personvernombudet. Notater fra disse samtalene blir brukt som damateriale i prosjektleders avhandling.

Utvalget som rekrutteres fra og med nåværende tidspunkt informeres skriftlig. Ombudet finner at det reviderte informasjonsskrivet mottatt 01.11.2010 er tilfredsstillende utformet. Det innhentes skriftlig samtykke til deltakelse. Det vil bli gitt skriftlig informasjon og innhentes skriftlig samtykke fra personer som allerede har deltatt i studien, jf. telefonsamtale med Marianne Walderhaug 01.11.2010.

Det registreres direkte personidentifiserende opplysninger som kobles til det øvrige datamaterialet via en koblingsnøkkel. Koblingsnøkkel oppbevares atskilt fra det øvrige datamaterialet. Det behandles sensitive personopplysninger om at en person har vært mistenkt, siktet, tiltalt eller dømt for en straffbar handling og om helseforhold, jf. personopplysningslovens § 2 nr 8 bokstaver b og c.

Senest ved prosjektslutt 31.01.2013 vil datamaterialet slettes/makuleres.



Marianne F. Walderhaug

Deres ref:

Vår ref:
2010/21098-2/602

Dato:
28.10.2010

SØKNAD OM GODKJENNING FOR FORSKNING I FORBINDELSE MED DOKTORGRADPROSJEKT

Det vises til din søknad om forskningsstillatelse i forbindelse med doktorgradsprosjekt.

Doktorgradsprosjektet er "Filosofiske samtaler med innsatte i fengsel- en studie av det eksistensielle feltet som angår innsattes dilemmaer." Hensikten er å bruke notater fra samtaler med innsatte i Bjørgvin fengsel samt generelle erfaringer og kunnskap i arbeidet som filosof ved fengselet. I doktorgradsprosjektet vil notater fra samtaler med innsatte danne grunnlaget for undersøkelser rundt det filosofiske ved samtalen og hvilke tema som samtalen bringer frem. Det vil videre diskuteres hva det vil si å filosofere, der det vil sammenlignes filosofiske samtaler i Bjørgvin fengsel med den type studie som man gjør av filosofiske tekster i et filosofistudium.

Forskningens utgangspunkt er samtaler med innsatte. Det vil velges ut samtalerekkjer, som vil analyseres. Filosofien fra samtalen vil deretter holdes opp mot filosofiske tekster og filosofers tematisering av de problemstillinger som fremkommer.

Region vest viser i sin helhet til søknadsdokumentene hvor prosjektet er utførlig beskrevet.

Kriminalomsorgen region vest samtykker til gjennomføring av forskning. Det bemerkes at gjennomføring av oppgaven krever at de domfelte samtykker til deltagelse i intervjuene, og at de domfelte som skal delta forelegges informasjonsbrev om intervjuene før undersøkelsen starter. I brevet skal de domfelte gjøres oppmerksom på hva undersøkelsen omfatter, samt at deltagelse er frivillig og at de når som helst kan trekke seg fra undersøkelsen. I denne forbindelse skal de domfelte signere en samtykkeerklæring.

I søknaden er det redegjort for problemstillinger knyttet til muntlig samtykke gitt av tidligere innsatte, samt kontakt med Rådet for taushetsplikt og forskning. Det forutsettes at du innhenter samtykke fra Rådet for taushetsplikt og forskning dersom doktorgradsprosjektet forutsetter bruk av opplysninger som krever dispensasjon fra taushetsplikten. Det vises til retningslinjer for behandling av søknader om forskning i kriminalomsorgen.

Det gjøres oppmerksom på bestemmelsene om taushetsplikt for personell som utfører forskningsoppgaver, jfr. forvaltningsloven § 13c og e. Overtredelser av taushetspliktbestemmelser er straffbart, jfr. straffeloven § 121.

Postadresse:
Postboks 2444
Solheimsviken
5824 Bergen

Besøksadresse:
Solheimsgaten 13B,
Motorhallen 4 etg.
Solheimsviken

Telefon: 55 38 72 00
Telefaks: 55 38 72 50
Org.nr: 982349028

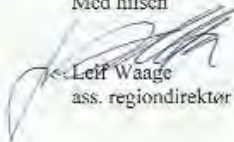
Saksbehandler:
Kanna Thoresen Hoff

Det forutsettes at innsamlet materiale oppbevares på forsvarlig måte, og at det foretas en anonymisering av personidentifiserbare opplysninger ved publikasjon. Innsamlet materiale som inneholder personidentifiserbare data skal makuleres så snart undersøkelsen er avsluttet. Region vest viser til søknaden, hvor det er beskrevet hvordan opplysningene som benyttes under doktorgradsprosjektet blir oppbevart.

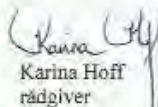
Kriminalomsorgen region vest ønsker lykke til med prosjektet, og ber om å få tilsendt kopi av forskningsrapporten når arbeidet er avsluttet. Det bes videre om at kopi også sendes Kriminalomsorgens sentrale forvaltning, postboks 8005 Dep., 0030 Oslo og Kriminalomsorgens Utdanningscenter KRUS, postboks 6138 Etterstad, 0602 Oslo.

Vedtak om å anvende taushetsbelagte opplysninger til forskningsformål kan påklages til Kriminalomsorgens sentrale forvaltning. Retten til å klage omfatter både søker, innsatte/domsfelle og ansatte i kriminalomsorgen. Fristen for å klage er 3 uker klager fikk underretning om vedtaket, jfr. forvaltningsloven § 29. En eventuell klage fremsettes for region vest. Klager har rett til å se sakens dokumenter i den grad forvaltningsloven §§ 18 og 19 ikke er til hinder for det, og klager kan be om veiledning etter forvaltningsloven § 11.

Med hilsen



Leif Waage
ass. regiondirektør



Karina Hoff
rådgiver

Kopi:

Bjergvin fengsel

Kriminalomsorgens sentrale forvaltning

Kriminalomsorgens Utdanningscenter KRUS

Universitetet i Bergen ved Dr. Art. Bjørn Holgermes

Forespørsel om deltagelse i forskningsprosjekt

Dette er en forespørsel til deg om å delta i et forskningsprosjekt med tittelen:

Filosofiske samtaler med innsatte i fengsel – en studie av det eksistensielle feltet som angår innsattes dilemma.

Til denne doktorgraden anvender jeg notater fra samtaler med innsatte i Bjørgvin fengsel, der samtykke er gitt av hver enkelt.

Formålet med denne forskningen er å se på eksistensielle anliggender ved innsattes problemstillinger. Med eksistensielle anliggender menes *hvordan det oppleves å være menneske i verden*. Det kan dreie seg om forhold til frihet, valg, ensomhet, identitet, tilhørighet, normalitet, verdier osv. Eks kan være det å oppleve å ha gjort et lovbrudd og sone i fengsel. På den ene siden er de juridiske sidene, der man er i balanse med samfunnet etter endt soning. På den andre siden opplever man samfunnets blick som dømmende og utstøtende, slik at straffen oppleves å fortsette etter avsluttet soning. Et annet eks kan være veien mot endring fra rusavhengig til "streit", der en opplever seg selv som "syk"/ikke-fungerende når samfunnet for øvrig mener at man er "frisk"/fungerende. Fordi at å være rusfri oppleves som vanskeligere enn å være ruset, på grunn av problemstillinger knyttet til identitet, selvstendighet, tilhørighet osv.

I min doktorgrad undersøker jeg hvilke eksistensielle tema som angår deg og andre innsatte i tilknytning til problemstillinger og livssituasjoner de står i. De tema og problemstillinger som viser seg viktige, diskuterer jeg så opp mot filosofer og filosofiske diskusjoner/refleksjoner. Opplysninger jeg bruker fra samtaler er opplysninger som gjøres generelle. Personlige beskrivelser og personlige historier anonymiseres i publikasjonen, slik at personen ikke kan gjenkjennes. Jeg trekker ut tema og begreper fra samtalene, og diskuterer dem inn i ulike perspektiver temaene og begrepene kan erfares gjennom. Det vil ikke brukes direkte personopplysninger som etternavn og fødselsdato, verken i notater eller i selve doktorgraden.

Under mitt arbeid vil jeg bruke en kode på notatene som gjør det mulig for meg å finne tilbake til fornavnet til personen jeg har hatt samtaler med. Notatene vil inneholde personlige historier, da historier blir viktig å ta vare på for å forstå sammenheng og helhet i samtalene når notatene anvendes. Personlige opplysninger vil ikke anvendes i selve doktorgraden, og kun være tilgjengelig for meg. Alt datamateriale, som samtalene for øvrig, er underlagt taushetsplikt. Alt datamateriale behandles konfidensielt.

Når prosjektet avsluttes i juni 2017, vil alle notater med personlige historier destrueres i tråd med regler for lagring av forskningsmateriale.

Prosjektet er godkjent av Kriminalomsorgen region vest, og er innmeldt til Personvernombudet for forskning, Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS. Prosjektet er et samarbeid mellom Universitetet i Bergen og Kriminalomsorgen region vest. Jeg er lønnet av kriminalomsorgen i full stilling, der 50 % av min stilling er filosof i Bjørgvin fengsel, og 50 % av min stilling er stipendiat tilknyttet Universitetet i Bergen.

All deltagelse i prosjektet er frivillig, og samtykke kan trekkes tilbake underveis i forskningsperioden. Om du ønsker informasjon om hvilke opplysninger som er anvendt i forskningen, kan du be om å få lese dette.

Om du ikke vil delta i prosjektet eller skulle velge å trekke deg underveis, får dette ingen konsekvenser for de filosofiske samtalene i fengselet.

Samtykkeerklæring for deltagelse i doktorgradsprosjektet

Filosofiske samtaler med innsatte i fengsel

– en studie av det eksistensielle feltet som angår innsattes dilemma.

Jeg har lest informasjonsskrivet angående doktorgradsprosjektet til filosof Marianne F. Walderhaug, og er kjent med hvordan personopplysninger og notater anvendes i forhold til prosjektet.

Jeg samtykker i at notater fra filosofens samtaler med meg kan anvendes i doktorgraden.

Jeg kan trekke tilbake samtykke når jeg vil, om jeg ønsker det.

Sted:

Dato:

Underskrift