

Filosofi og naivitet

Idealtypiske syn på filosofiens forhold til det barnlige

Steinar Bøyum

Innledning: Naivitet

Hvilken plass skal filosofi ha i utdannelsen? Dette spørsmålet går rett til hjertet av sentrale filosofiske gåter: Hva er filosofiens vesen og verdi? Hva er utdannelsens vesen og verdi? Slike spørsmål utgjør horisonten for ethvert forsøk på å drive filosofi med barn, enten i eller utenfor skolen. Den måten man tenker seg at filosofi med barn kan eller bør foregå på, avslører ens syn både på filosofien og barnet. På mange av livets områder kan vi riktignok trygt gå frem uten å tematisere de filosofiske forutsetningene for det vi gjør – vi kan leve i tillit til at tilværelsen bare unntaksvis straffer oss for en ureflektert tilnærming. Men å innføre barn i filosofiens labyrinter er ikke et slikt område. Å praktisere filosofi med barn uten en velbegrunnet oppfatning om filosofiens og barnets natur, er å famle i blinde. Det kan være risikabelt. Er filosofi noe man i det hele tatt bør holde på med? Og selv om det skulle være det, bør barn filosofere? Disse spørsmålene er selv av filosofisk karakter. Man kan ikke ta noe svar på dem for gitt. Men de krever svar.

I det følgende skal jeg tematisere slike spørsmål ved å se på ulike måter som begrepene om filosofi og barn krysser hverandre på i filosofihistorien. For det formålet vil jeg utkrystallisere en kategori som jeg kaller *naivitet*. Denne kategorien omfatter de begrepene som vi forstår *det barnlige gjennom*. Ved å snakke om ”naivitet” og ”det barnlige” ønsker jeg å markere at begrepet om barn, i hvert fall i den moderne vestlige kultur-

krets, har en videre betydning enn bare å referere til konkrete individer i en viss alder. Det blir tydelig når vi minner oss på at vi kan betrakte eller behandle andre enn barn som barn, f.eks. de ”gale”, de ”primitive” og til tider også kunstnere.¹ Kategorien naivitet forsøker å fange inn de trekkene som vi fremhever når vi slik anvender ”barnlig” om andre enn barn, selv om den naturligvis best eksemplifiseres av nettopp barn. Dermed får vi også flere tekster til rådighet enn hvis vi bare skulle lett opp steder i filosofien hvor det sies noe eksplisitt om barn. Forordet til Merleau-Pontys *Persepsjonens fenomenologi* er eksemplarisk i så måte (1962). Han nevner aldri ordet ”barn”. Likevel er det treffende å si at filosofi for ham er å se på verden med et barnlig blikk. Vi kan dermed få en dypere forståelse av hvordan barn og barndom har blitt oppfattet. Eksplisitte uttalelser om barn gjenspeiler ofte bare tidstypiske meninger, og disse trenger ikke å stemme med de begrepsformasjonene som danner den aktuelle filosofien.²

Hvilke begreper omfatter så det ”naive”? Hva var det med tahitierne som fikk Kant (2000:39) til å si at de var som barn? Først og fremst *det naturlige*. Det barnlige er enda ikke kultivert, og befinner seg derfor nærmere den opprinnelige naturtilstanden. Dernest det *emosjonelle*. Den barnlige følger sine følelsesmessige innskytelser i stedet for fornuften. Å være barnlig er derfor også å være *umiddelbar*. Man følger sine instinkter ”uten å tenke seg om”, tar ikke et skritt tilbake for å reflektere. Derfor tenker vi gjerne på barnet som uansvarlig. Men vi kan også oppfatte det som *fritt* fordi det ikke er bestemt av sosiale konvensjoner og selvbevissthet. Disse trekkene gjelder også den barnlige mentaliteten. Å tenke barnlig er å være *subjektiv*. Man betrakter ting ut fra den betydningen det har for en selv i stedet for å innta et allment perspektiv. Dette innebærer også at man orienterer seg mot det *konkrete* og *partikulære* i stedet for det abstrakte og generelle. Man kan også si at et barnlig tankesett er *organisk*: Det trekker ikke distinksjoner og behandler ulike ting for seg slik en analytisk innstilling krever. Til sist kjennetegnes det barnlige av å la *fantasien* styre, ikke logikken. Følgelig assosieres det barnlige med *lek*, i motsetning til fornuftens alvorlige arbeid. Kunsten oppfatter man gjerne derfor som barnlig, og

¹ I deler av vestens historie har også kvinner blitt forstått som ”barnlige”. Begrepene som faller inn under naivitet, er derfor til dels de samme som Lloyd (1993) regner som filosofenes oppfatning av det feminine.

² Det mest passende ville kanskje vært å kalle kategorien ”barnlighet”, men jeg velger ”naivitet” for å fremheve at det er ment som en teknisk term som har en videre betydning enn det ”barn” kan gi inntrykk av.

vitenskapen som det motsatte. Spørsmålet blir da: Hvor plasserer filosofien seg?

Det naive kan vurderes på to diametralt motsatte måter. En negativ vurdering vil forstå det naive som en del av den kontrasten som definerer normalen eller idealet, det fornuftige mennesket. En positiv vurdering vil forstå det naive som det stedet hvor den naturlige umiddelbarheten fortsatt lever, enda ikke ødelagt av kulturen og fornuften. For hvert av disse ytterpunktene finnes det så to ulike måter å forstå filosofi på. Følgelig får vi fire idealtypiske roller som filosofien kan spille. Hvis man ser filosofi som en essensielt ”voksen” aktivitet, kan man oppfatte den enten positivt, som en modning til kultur og fornuft, eller negativt, som en fremmedgjøring i forhold til det ekte og opprinnelige. Hvis man derimot ser filosofien som en ”barnlig” aktivitet, kan man også forstå den enten positivt, som en gjenoppdagelse av det ekte og opprinnelige, eller negativt, som irrasjonell infantilitet. Sagt på en annen måte: Å filosofere kan forstås som å *heve seg over* (Kant), *fjerne seg fra* (Rousseau), *gjenoppdage* (Merleau-Ponty) eller *sitte fast i* det naive (Freud).

I det følgende skal jeg gå nærmere inn på disse fire perspektivene. Jeg skal gjøre det ved å velge minst en representant fra filosofihistorien for hvert enkelt av dem. Men jeg må da gjøre oppmerksom på at mitt mål ikke er å gi en interpretasjon av disse filosofene, og heller ikke å evaluere kritisk deres posisjoner. Min primære interesse er de ulike måtene å forstå forholdet mellom filosofi og naivitet på, og bestemte tenkere anvendes kun som eksempler. Derfor tar jeg ikke hensyn til kompleksiteten i de aktuelle filosofiene. Det dreier seg som nevnt om fire *idealtyper* som nettopp får sin ordnende funksjon ved å se bort fra nyanser. Målet er derfor oversikt heller enn utførlighet og presisjon.³

Kant: Filosofi og fornuft

I Kants perspektiv er det et skarpt skille mellom filosofi og naivitet.⁴ Filosofi er, sier han, fornuftserkjennelse basert på begreper (1966: B740f.). Ved å være basert på begreper, er dens erkjennelse abstrakt. Den søker ikke kunnskap om noe konkret foreliggende, men avdekker generelle be-

³ Såfremt ingenting annet er nevnt, er referansene til den tenkeren som behandles i den aktuelle seksjonen.

⁴ Det følgende omhandler Kants oppfatning av den *kritiske* filosofi, ikke den spekulative metafysikken.

tingelser for ethvert mulig konkret forhold. Siden disse betingelsene er *a priori* og universelle, er ikke filosofiens erkjennelse situasjonsbunden. Ingenting som er spesifikt for *meg*, kan derfor spille med i en filosofisk utlegning. Kun fornuftsgrunner kan etablere filosofiske sannheter med den påkrevde nødvendighet og allmenngyldighet. Verken fantasi, følelse eller umiddelbar intuisjon kan derfor gi filosofisk innsikt (1975a). I denne forstand er filosofien vitenskapelig. Den skrider metodisk frem gjennom logiske argumenter, systematisk analyse og strenge bevis. Dette krever ”tilbakeholdenhet” og ”disiplin” (1966:B736). Tenkningen må styres av rasjonelle prinsipper, regler og lover, og ikke la seg rive ukritisk med av det som er iørefallende eller det som ens ”intuisjon” forteller en (”svermeri”). Filosofi er derfor grundig og møysommelig *arbeid* (1975a:95). Ved å være en kritisk aktivitet, fornuftens undersøkelse av sine egne grenser, er filosofi dessuten selvrefleksjon. Den innebærer dermed en distansert holdning som bryter med umiddelbarheten. Analogt med hvordan voksne forsøker å lære barn å tenke før de snakker, maner Kant oss til å reflektere før vi spekulerer, dvs. undersøke tenkeevnen før vi tenker. Naivitetskategorien spiller derfor med i Kants forsøk på å avgrense filosofiens natur, men negativt, som det filosofi ikke skal være.

Hvordan Kant *verdsetter* det naive, viser seg i hans redegjørelse for det han skatter høyest i tilværelsen, nemlig moralen. Også her er det naive den kontrasten som definerer idealet. I følge Kant handler vi moralsk når vi er motivert av plikt. Da lar vi oss styre av fornuften og står imot det følelsene vil drive oss til. I så tilfelle er man også fri fordi man ikke er slave av sine naturlige instinkter. Denne friheten realiserer det spesifikt menneskelige i oss, i motsetning til det dyriske. Å la seg bestemme av fornuften innebærer mer presist at man handler lovmessig. Man kan med god samvittighet stille seg det spørsmålet som vi forsøker å lære barn moral ved hjelp av: ”Hva hvis alle gjorde det samme?” Moral er derfor ensbetydende med universalitet. Når man handler etter fornuften, lar man det allmenne ved seg bestemme. Å følge sine følelsesmessige tilbøyeligheter er subjektivt og egosentrisk fordi man da handler ut fra egne ønsker og lyster, uansett om det er kjærlighet eller hat som driver oss. Når jeg lytter til fornuftens allmenne stemme, faller derfor det konkrete og partikulære ut som irrelevant, deriblant alt spesifikt for meg og min situasjon. Fra fornuftens og moralens synsvinkel er mine nærmeste av nøyaktig samme verdi som ethvert annet menneske på jorden. Det er derfor galt å favorisere dem bare fordi de er nær meg. Politisk medfører Kants universalistiske etikk et kosmopolitisk ideal: At alle mennesker blir likeverdige borgere under en

”verdensborgerlig” forfatning (1916:22). Det som står i veien for et slikt fremskritt, er det ”barnaktige”, dvs. det subjektive og emosjonelle (1993:51). Vi må derfor heve oss over det naive for å bli moralske, frie og menneskelige. Kort sagt: Å være moralsk er å være voksen.

Analogien mellom filosofi og moralitet viser seg også i at Kant verdsetter filosofi like høyt som moral, og det også av samme grunn, nemlig at den bryter med det naturlige: Menneskets laveste nivå er det naturlige, hvor dyriske instinkt bestemmer, mens menneskets høyeste nivå er det filosofiske, hvor fornuften gir seg selv lover (1975b:113). I sin moralfilosofi gir Kant et konkret eksempel på alliansen mellom filosofi og moralitet (1992:1002f.). Alle hører moralens stemme klart og tydelig i seg, sier han, og trenger ikke noen filosof for å fortelle dem hva som er riktig og galt. Man vet det uten å reflektere over det. Men da melder spørsmålet seg: Hvorfor ikke forbli i et slik naivt forhold til moralen? Hvorfor trenger man også en filosofisk utlegning? Kants svar er at siden både filosofi og moral tilhører fornuften og står i motsetning til emosjonelle tilbøyeligheter, kan filosofien *hjelp*e moralen: ”Innocence is indeed a glorious thing; but, unfortunately it does not keep very well and is easily led astray” (loc.cit.). Den praktiske fornuft må støttes opp av den teoretiske, ikke for å lære noe nytt fra den, men for at de praktiske reglene ”may gain acceptance and permanence” (loc.cit.). Ut av konflikten mellom fornuft og følelse oppstår det nemlig en ”naturlig dialektikk”, dvs. en naturlig hang vi har til å lure oss selv. Med spissfindige utflukter forsøker vi å få moralens plikter til å passe med våre emosjonelle drifter. Jeg kan f.eks. lure meg selv ved å utgi familiekjærligheten for å være moralsk høyverdig slik at jeg med god samvittighet kan favorisere familien fremfor andre. Det er for å unngå at moralen forvrenges på denne måten at vi trenger filosofi. Den kan hjelpe oss til å unnsnippe forvirringen som oppstår av fornuftens og følelsenes motsatte krav. Det betyr ikke at filosofien skal oppløse motsetningen mellom fornuft og følelser. Snarere skal filosofien fjerne *ambivalensen*, dvs. den naturlige hangen vi har til å utgi emosjonelle tilbøyeligheter for å være moralske. Den får oss til å se i øynene at det er en *essensiell* konflikt mellom moral og følelser, og at vi derfor ikke kan være lykkelige og samtidig få god samvittighet med på kjøpet. Slik bidrar filosofien til å styrke moralen. Og dette er ikke begrenset til forholdet mellom filosofi og moral: ”The same thing happens in reason’s theoretical use; (in this case, just as in the other, peace will be found only in a thorough critical examination)”

(loc.cit.). Filosofi inntar derfor en opphøyd stilling i Kants system, både teoretisk og praktisk, og det gjør den fordi den hever seg over det naive.⁵

Rousseau: Filosofi og fremmedgjøring

Det sies som kjent at Kant ble så begeistret av Rousseaus *Emile* at han brøt med sin strenge timeplan når han leste den. Når det gjelder vårt tema, er imidlertid forskjellene mellom dem mer iøynefallende enn likhetene. For hos Rousseau er opplysning, også den filosofiske, uløselig knyttet til fordervelse. Riktignok deler de synet på filosofi som en aktivitet i konflikt med det naive: Å filosofere er å gå ut over naturen. Men Rousseau benekter at bruddet med naturen realiserer det spesifikt menneskelige. I motsetning til Kant, som identifiserte evnen til filosofi med menneskets natur, sier han: ”.. one is not obliged to make a man a philosopher before making him a man” (1992d:857). Hos Rousseau har nemlig filosofi og naivitet motsatte fortegn sammenlignet med Kant. Filosofi er en *fremmedgjøring* i forhold til den ideale opprinneligheten som det naive representerer. Denne forherligelsen av det naive, og den påfølgende nedvurderingen av filosofi, hviler på Rousseaus begrep om det naturlige.

I Rousseaus tekster spiller ”naturen” rollen som et forbilde som menneskene må etterstrebe. Dette begrepet refererer først og fremst til planter, dyr og ”primitive” mennesker sin væremåte. Innholdsmessig kan man skille ut to komponenter i begrepet. For det første står ”naturlig” for *en utvungen tvang*. Det naturlige er det som skjer av seg selv uten at vi trenger å få det til å skje, planlegge det eller tenke over det. Det trenger ikke noen ytre, påvirkende kraft for å eksistere, men drives utvunget frem av en indre årsak. Derfor er en plantes vokster paradigmat på noe naturlig for Rousseau (1962:28). Men samtidig utøver det naturlige en tvang over oss. Vi kan ikke se bort fra det, det øver innflytelse på oss enten vi vil eller ikke. Derfor lar det naturlige seg heller ikke utrydde. Vi kan ved kunstige midler undertrykke det midlertidig, men når den ytre tvangen tas bort, vender den naturlige tendens tilbake.

Det naturlige er hos Rousseau nært forbundet med det jeg har kalt naivitet. Konkret viser det seg i hvordan han ser på barn, samt enkle og

⁵ I *Kritikk av Dømmekraften* åpner Kant for en mer positiv og subtil vurdering av naivitetskategorien, særlig med begrepet om den andre natur (1995:194). Eller som han også sier: ”Fullkommen kunst blir atter til natur” (2000:89). Bruddet med naturen som utgjør mennesket, er et *naturlig brudd* (1993:53).

primitive mennesker, som det stedet hvor det naturlige for menneskene er tydeligst (fordi kulturen ikke har kludret det til enda der). Generelt behandler Rousseau det naturlige dessuten som det umiddelbare, følelsesbetonte og konkrete i motsetning til det kultiverte, fornuftsmessige og abstrakte, dvs. i motsetning til filosofisk aktivitet. Følgelig blir filosofi til et typisk eksempel på kulturens forsøk på å betvinge det naturlige. Han gjør f.eks. narr av jordmødre som forsøker å presse spedbarnets hode til å anta en mer regelmessig form, som om hodet var dårlig formet av skaperen, for deretter å si at filosofene gjør det samme med hodene inni som jordmødrene gjør med dem ytre sett (1962:21). Filosofen forsøker altså å tvinge tankene våre inn i mer regelmessige former på en måte som Rousseau betrakter som naturstridig og dermed skadelig. Et menneske som lever i overensstemmelse med naturen i seg, driver derfor ikke med filosofi. Rousseau anerkjenner med andre ord ikke hva Kant kaller *metaphysica naturalis*, en naturlig tilbøyelighet til å stille metafysiske spørsmål.⁶ Dette følger direkte av motsetningen mellom filosofi og naivitet, hvor Rousseau altså foretrekker sistnevnte.

Det finnes også et dypere lag i Rousseaus naturbegrep som leder til en mer subtil kritikk av filosofien. Ut av den utvungne tvangen vokser nemlig et annet kjennetegn på det naturlige frem: Harmoni. Bare i det naturlige står de ulike egenskapene i et samstemt forhold som gjør at de kan trekke i samme retning. Delene inngår i et harmonisk spill hvor de styrker hverandre gjensidig og fremmer en sunn helhet. Denne balansen er imidlertid sårbar. Dersom man forsøker å påvirke en av delene, kommer denne i konflikt med de andre fordi de opprinnelige tilbøyelighetene ikke lar seg utrydde, men fortsetter å virke i konflikt med de tillærte eller kultiverte ønskene. For oss gir seksualitet det beste eksempelet på en slik forstyrrelse: Ved å undertrykke en naturlig tendens utsetter man seg for naturens uunngåelige hevn. Et ekko av denne grunntanken hos Rousseau lyder 200 år senere i Adorno og Horkheimers tese om "opplysningens dialektikk" (Adorno & Horkheimer 1993): Opplysning bærer alltid i seg kimen til sin egen motsetning, barbariet. Ethvert forsøk på å bryte med den tvangen som det naturlige utøver over oss, et brudd som kulturen hviler på, leder til at naturen slår tilbake med dobbel kraft. Kultur og konflikt er derfor like uløselig for-

⁶ Et slikt metafysisk "instinkt" må i følge Kant temmes av "kritikk": Fornuften må disiplinert akte sine grenser.

bundet som natur og harmoni. Dette blir nå vesentlig for Rousseaus syn på filosofien.⁷

Denne Rousseauske dialektikk leder til en generell kritikk av den jakten på sannhet som kjennetegner moderne filosofi og vitenskap: ”Hvis vi gav sandheden en god dag, ville vi aldrig lade os narre af løggen” (1962: 38). Man må ikke tolke dette som bare en overdrevent paradoksal måte å formulere en idiosynkratisk motvilje mot det intellektuelle livet på. Sitatet kommer nemlig rett fra hjertet av Rousseaus tenkning fordi det er eksemplarisk for hans begrep om det naturlige. Det naturlige står som nevnt for harmoni. Denne harmonien sikrer formålstjenlighet i handlingslivet. Å fjerne seg fra det naturlige leder til en disharmoni hvor enhver bevegelse forråder vår hensikt og leder til det motsatte resultat. Da vil ethvert forsøk på å gjøre noe godt ubønhørlig føre med seg noe ondt fordi den naturlige overensstemmelsen mellom hensikt og handling er forstyrret. Hvis man ofrer seg for en jakt på sannheten, vil man også lettere bli offer for løgn. Men hvorfor? Det er rimelig å anta at Rousseaus svar ville vært omtrent slik: Den bevisste jakten på sannhet, hvor man forsøker å underlegge erkjennelsen reflekterte prinsipper, gjør at vi mister den naturlige retningsansen innen området for erkjennelse. Nøye uttenkte metoder skulle gjøre det lettere å nå sannhet, men gjør det i stedet vanskeligere fordi de sår tvil om og svekker den ureflekterte gjenkjennelsen av sannheter som er viktige for oss.

Det er i dette lyset man må lese en omdiskutert passasje fra Rousseaus første diskurs (1992a:13). Han sier her, som et argument mot filosofi og vitenskap, at det er fåfengt å søke sannheten. Vi har nemlig ikke noe sikkert tegn eller kriterium som gjør det mulig å gjenkjenne den dersom vi skulle snuble over den. Man kan forstå dette som en latent skeptisisme hos Rousseau (1992a: overs. n36). Slik jeg leser det, er det omtrent det motsatte. Rousseaus poeng er at så snart man begynner å søke etter og reflektere over sannheten og hva som kjennetegner den, så ender man uvegerlig i skeptisisme. Allerede ved å lete etter sannheten, gjør man det umulig for seg å finne den. Det betyr ikke at Rousseau forsvarer skeptisisme. Den utveien han anbefaler, er å gi opp selve den reflekterende innstillingen som kjennetegner filosofien. I stedet bør man søke tilbake til en opprinnelig umiddelbarhet i forhold til sannhet. Ikke en selvbevisst søken etter sannhet, men et ureflektert liv *i* sannhet, det er målet. Det er slik man må forstå hans

⁷ Men til forskjell fra Rousseau, tror ikke Adorno og Horkheimer på muligheten av å vende tilbake til naturen.

anbefaling om avholdenhet på sannhetssøkingens område (1962:38). Og det betyr naturligvis også avholdenhet fra filosofi.

Dette er likevel ikke det alvorligste ankepunktet Rousseau har mot filosofien. Verre er det at fornuften generelt, og filosofien spesielt, er farlig for det viktigste av alt, moralen: "The taste for ... philosophy ... destroys love of our primary duties" (1992b:191). Rousseaus grunnlag for en slik påstand er forbindelsen mellom filosofi og en "kosmopolitisk" eller "universalistisk" verdensanskuelse. I en diskusjon om nasjonalisme sier Rousseau at man i et lite og enhetlig samfunn vil være hard overfor utlendinger. Men det gjør ikke noe særlig, mener han: "Hovedsaken er, at man er god imod dem i hvis kreds man lever" (1962:16f.). Og så: "Fæst ikke lid til de kosmopolitter som i deres skrifter søger fjerntliggende pligter – pligter, som de forsmår at opfylde inden for deres nærmeste kreds. En filosof kan elske tatarerne for at slippe uden om pligten til at elske sin næste" (1962:17). Også her gjør man feil hvis man bare finner et usaklig utfall. I lys av den nevnte dialektikken ser vi nemlig i dette sitatet konturene av en dyptborende kritikk av filosofien, samt av den moderne etikk som mellom andre Kant har vært opphav til: Filosofien bryter med den naturlige naivitet (det nære, konkrete og emosjonelle) til fordel for en distansert rasjonalitet (det abstrakte, universelle og fornuftige). Og når filosofen slik hever blikket og betrakter alt under en universell synsvinkel, overser han uvegerlig det nære og konkrete. En trussel mot samfunnet som helhet kan opprøre ham, men ikke at et enkeltmenneske drepes utenfor hans eget vindu:

(The philosopher) has merely to place his hands over his ears and argue with himself a little in order to prevent nature, which rebels within him, from identifying him with the man being assassinated. Savage man does not have this admirable talent, and for lack of wisdom and reason he is always seen thoughtlessly giving in to the first sentiment of humanity. When there is a riot or a street brawl, the populace gathers together; the prudent man withdraws from the scene. It is the rabble, the women of the marketplace, who separate the combatants and prevent decent people from killing one another (1992d:873).

I Rousseaus filosofiske rammeverk blir en slik distanse katastrofal. I tråd med sin idealisering av det naturlige hevder han nemlig at den ureflekterte, spontane medfølelse med de som er like oss er grunnlaget for alle dyder og etiske regler. Fornuftens og filosofiens refleksjon gir denne umiddelbare

medfølelsen dødsstøtet. Dermed ødelegger filosofien de naturlige båndene som holder et samfunn sammen: "The taste for philosophy loosens in us all the bonds of esteem and benevolence that attach men to society, and this is perhaps the most dangerous of the ills engendered by it" (1992b:192). Det universelle perspektivet fjerner en fra den konkrete situasjonen som en er del av, og gjør en ute av stand til å ta stilling til og gripe inn i den. Filosofien makter bare å innta et av to perspektiv, enten det egosentriske eller det universelle, og ser da ikke det som ligger mellom disse to nivåene, hvor enhver moral har sitt hjem: Familie, venner og lokalmiljø. "For (the philosopher), family, fatherland become words void of meaning: he is neither parent, nor citizen, nor man: he is a philosopher" (1992b:192). Filosofiens forpliktelse ovenfor fornuftens abstrakte og universelle innstilling leder til avstand fra den umiddelbare innlevelsen i lokale og konkrete situasjoner som all moral springer ut fra. Ved å bryte med det naive bryter filosofien derfor også med det etiske.

Også filosofiens tvil er destruktiv. Hangen til å stille spørsmål river ned alt hellig og ubetvilelig, deriblant moralen. Bare ytterst få mennesker makter å tvile på alt uten å knekke sin moralske ryggrad (1992b:195). Tvilen gjør også filosofen uegnet for det praktiske liv overhodet. Hvis man alltid ser ting fra flere sider, blir man ute av stand til å handle. Mennesket ville ikke overlevd hvis den skulle latt seg styre av fornuften: "Egypt became the mother of Philosophy ... and soon after she was conquered by Cambyses" (1992a:7). Den naturlige naivitet er derfor bedre enn den skeptisismen som ligger i filosofiens kjerne (1992a: 6). Rousseau innrømmer heller ikke filosofien den fortjeneste at den ved å artikulere moralske instinkter gjør dem uangripelige, slik Kant tenkte seg: "O virtue! ... is it not enough in order to learn your law to commune with oneself and listen to the voice of one's conscience in the silence of the passions? That is true philosophy, let us know how to be satisfied with it" (1992a:22).⁸ Som han sier om Romerrikets forfall: "... the Romans had been content to practice virtue; all was lost when they began to study it" (1992a:11). Filosofi står da heller ikke, i motsetning til f.eks. statsvitenskap og historie, på læreplanen til Emile. Det finnes rett og slett viktigere ting å bruke tiden sin på, slik som å hjelpe de "unfortunate" (1992a:13).⁹

⁸ Rousseau åpner altså for en "sann" filosofi. Men dette må være en aktivitet forbeholdt en liten elite (f.eks. Sokrates), for flertallet makter ikke å unnsnippe filosofiens destruktive side (at den ødelegger moralen).

⁹ Rousseau gjør ikke en gang unntak for seg selv. Han innrømmer at også hans egne skrifter er destruktive, og at han derfor skriver esoterisk slik at bare de få som ikke tar skade av det, kan forstå ham (1992c:184f).

Rousseaus kritikk peker fremover mot Nietzsches *Tragediens fødsel* (1993). Med sin utrettelige og dyptborende spørren behandles Sokrates ofte som den eksemplariske filosof. Denne oppfatningen deler Nietzsche. Hans kritikk av Sokrates er derfor en kritikk av selve filosofien. Han betrakter Sokrates som det første "teoretiske menneske". Med overutviklede logiske anlegg og enøyd rasjonalisme gjør Sokrates, i følge Nietzsche, innsikt, sannhet og viten til alle tings målestokk. Dermed tilslører Sokrates det faktum at vi er styrt av instinkter og drifter, ikke innsikt og forståelse. I kraft av sin diskursive form manifesterer filosofien en tro på alle tings forklarlighet og utsigelighet som feier det mystiske og uforståelige under tepet. Med sin trang til å snakke om alt unnslipper det filosofen at tilværelsens tragiske vesen bare må aksepteres. Han er ute av stand til å underkaste seg faktisiteten og si "Slik er det bare!" (og juble over det). I sin ettertenksomhet makter, vil eller tør han ikke å la seg rive med og slik undergå den katarsis som ekstatiske feiring av det tragiske kan innvirke. Med denne innstillingen dreper Sokrates den dionysiske ånden (instinkt, livsvilje, ekstase etc.) som er nødvendig for at mennesket skal være helt.¹⁰ Barnet, eller Sokrates' samtalepartner, som midt i en filosofisk "dialog" roper ut "Jeg orker ikke mer av alt dette *pratet!*", har derfor mange sympatisører i filosofien, selv om de fleste gjør unntak for sitt eget prat (Platon 1925:431).¹¹

Merleau-Ponty: Filosofi og forundring

I motsetning til både Kant og Rousseau ser Merleau-Ponty en vesentlig forbindelse mellom filosofi og det naive. Han avviser naturligvis ikke at filosofi også involverer bruk av fornuft og abstrakte begreper. Slike tradisjonelle kjennetegn på filosofi kommer likevel i skyggen av en form for naivitet. Dette aspektet ved Merleau-Ponty sitt filosofisyn blir klarest formulert i forordet til hans hovedverk, *Persepsjonens Fenomenologi* (1962).

Her skisserer Merleau-Ponty sin oppfatning av fenomenologien, som han regner som filosofiens sanne metode. Generelt kan man karakterisere fenomenologi som et forsøk på å gripe tingenes væren eller vesen gjennom

¹⁰ For Nietzsche er filosofiens antitese ikke naiviteten, men det dionysiske. Selv om det er viktige likheter mellom disse to (f.eks. forbindelsen til det "primitive"), vil det være å gå altfor langt å identifisere dem.

¹¹ Men se også *Gorgias* (Platon 1925:389f.) hvor Kallikles sier at filosofi er vel og bra som en barnelek, men noe "unmanly" som voksne mennesker bør legge bak seg. Som vi skal se, peker dette synet frem mot Freud.

en fordomsfri beskrivelse av hvordan de viser seg for oss, dvs. hvordan vi erfarer dem. Merleau-Pontys egenart viser seg i hans syn på *hvilken* erfaringstype det er fenomenologien oppsøker. Det dreier seg ikke om hverdagslig opplevelse, heller ikke om vitenskapelig observasjon, men om den førkonvensjonelle og førrefleksive erfaring. Det er i dette umiddelbare nivået av vårt forhold til verden at vi finner tingenes vesen. Influert av Husserls tanke om "det naturlige verdensbegrep" ("livsverden") sier Merleau-Ponty at fenomenologi er et forsøk på å gjenoppnå en "direct and primitive contact with the world" (1962:vii). Denne typen persepsjon er primær i forhold til både den vitenskapelige og den ordinære forståelse av verden, men tas normalt for gitt, noe som gjør den usynlig. Husserls "eidetiske reduksjon", å sette tingens eksistens i parentes for å få i fokus hvordan de fremtrer for oss, blir hos Merleau-Ponty til et forsøk på å se bort fra alt vi har lært slik at vi kan gjenoppdage den opprinnelige og tilgrunnliggende verden.

Filosofiens natur er derfor anamnetisk, ifølge Merleau-Ponty: Den søker ikke ny erkjennelse, men å erkjenne noe som vi har kjent, men glemte. Det vi har glemte, er imidlertid ikke noe vi hadde kjennskap til før vi ble født, slik Platon sa, men det naive. De skjellene foran øynene våre som er dannet gjennom avleiring av tillærte konvensjoner, begreper, kunnskap og tankemønstre, skal falle, og vi skal se verden som om det var for første gang. Man kan derfor si at den fenomenologiske reduksjon er et forsøk på å se verden med et barnlig blikk. Verden blir da igjen noe merkelig, paradoksalt og mystisk. Dette blikket kaller derfor Merleau-Ponty for *forundring* ("étonnement") (1962:xiii). Med det mener han på ingen måte undring over de store filosofiske spørsmål, men et blikk som tillater seg å fascinere av det en ser. Det dreier seg altså ikke om å undre seg over *hvorfor* ting er som de er, men om å bli forundret over *hvordan* de er. Her blir forbindelsen mellom det naive og det estetiske blikket tydelig. I den russiske formalismen bruker man "fremmedgjøring" for en lignende prosess. Poesien lar oss se verden "med nye øyne", med en ny friskhet, et nytt liv. Vi erfarer verden som en strøm av mening som enda ikke er stivnet til i begreper, teorier og dommer. Det er derfor ikke rart at Merleau-Ponty finner de fremste utøverne av den fenomenologiske metoden nettopp i kunsten, særlig Cezanne og Proust.

Hva er det vi ser når skjellene foran øynene våre faller? Merleau-Pontys svar viser igjen det barnlige aspektet ved hans filosofisyn. Den opprinnelige erfaringen er *organisk*. Den går forut for en rekke grunnleggende distinksjoner som filosofien ofte har hvilt på. Dette gjelder for det første

forholdet mellom kropp og sjel, eller mer generelt mellom uttrykk og mening ("... the body of the other must be the other himself" (1962:xii)). Dermed settes filosofien i kontakt med det aspektet ved barnets livsverden som gjerne karakteriseres som primitivt eller mytologisk, nemlig dets antropomorfe eller animistiske karakter. Det er nemlig ikke ordenes eller begrepenes mening Merleau-Ponty vil nå, men tingenes egen mening (1962:xv). Denne stumme meningen som kommer før språket, er det filosofien skal vekke til live. Derfor er Merleau-Pontys verden en verden der tingene taler, ser på oss og vender seg fra oss. I denne verdenen er "treet ser trist ut" ikke en metafor eller projeksjon, men *sannere* enn "treet består egentlig bare av molekyler etc." (1962:23f.). Dette peker mot en annen filosofisk distinksjon som Merleau-Ponty kritiserer, nemlig den mellom meg og verden. Et slikt gap mellom subjekt og objekt er ikke en illusjon, men det er ikke "opprinnelig". Det er resultat av en refleksjon som vi er lært til å foreta på et så tidlig stadium at vi ikke er klar over det. På det dypeste nivået utgjør derimot jeg og verden en enhet. Subjektet har da enda ikke tatt et skritt tilbake og blitt til et subjekt som står ovenfor en verden, men er innvevd i sin verden.¹²

I sitt ønske om å grave seg ned gjennom lagene av tillærte meninger og slik nå frem til den opprinnelige erfaring, er Merleau-Ponty, i likhet med Husserl, en arvtager etter Descartes. Nettopp hos Descartes finner vi en forbindelse mellom filosofi og naivitet som nærmest har vokst inn i filosofiens natur, selv om man sjeldent har anerkjent dette som et *naivt* trekk. Descartes filosofi er motivert av et ønske om å *begynne på nytt* igjen. Den metodiske tvil skal gjøre dette mulig gjennom å sette i parentes det som en er blitt opplært og sosialisert til å tro. Meditasjonens første skritt er å tømme og rense sinnet, viske ut alt en har lært og gjøre seg til en tabula rasa som kun sannheter skal skrives på. Hos Descartes og hans etterfølgere blir med andre ord den intellektuelle *uskylden* til en forutsetning for all genuin filosofering, og filosofen blir, i Merleau-Pontys ord, en "evig begyner" (1962:xiv). Slik finner vi allerede hos Descartes et naivt aspekt ved filosofien, som Merleau-Ponty bare blir den mest konsekvente videreutvikleren av. De som vil studere relasjonen mellom filosofi og barn, enten i teoretisk eller praktisk øyemed, kommer derfor ikke utenom Merleau-Ponty.

¹² Denne tanken stammer fra Heideggers "In-der-Welt-sein". Men det kan også være at Merleau-Ponty var påvirket av Piaget (de underviste begge i barnepsykologi i Paris omtrent samtidig). Spedbarnets "egosentriske" periode er nettopp kjennetegnet av at det ikke skiller mellom seg selv og verden (jf. "animisme") (Piaget 1973).

Freud: Filosofi og sublimering

I Freuds skrifter finner vi en helt annen måte å forbinde filosofi med det barnlige på. Dette finner vi eksempler på i flere av tekstene hans, men mest tydelig i essayet om Leonardo da Vinci. Her nevner han riktignok ikke "filosofi" med navns nevning. Men siden de egenskapene han er opptatt av er paradigmatisk for filosofi (og vitenskap), kan vi trygt relatere teoriene hans til filosofi. I følge Freud er nemlig det mest fremtredende ved Leonardo dennes umettelig trang til å stille spørsmål, undersøke og forstå alt rundt seg. Å male var bare et *middel* til kunnskap og forståelse (1955c: 76f.). Derfor betrakter han Leonardo mer som filosof enn som kunstner, noe sammenligningene med Faust og Spinoza også viser.¹³ Uansett kan det gi oss et syn på filosofi som krever en stillingtagen.

"One has no right to love or hate anything if one has not acquired a thorough knowledge of its nature" (1955c:73). Objektivt vurdert, sier Freud, er dette utsagnet fra Leonardo usant. Menneskets kjærlighet kommer impulsivt fra følelsene, og svekkes normalt av refleksjon og undersøkelse. Utsagnet gir oss imidlertid nøkkelen til Leonardos personlighet. Hans følelser var alltid underlagt fornuften og undersøkelsesinstinktet: "... he did not love and hate, but asked himself about the origin and significance of what he was to love or hate" (1955c:74). Det betyr ikke at Leonardo var uten affekter og lidenskaper, men han omdannet dem til en tørst etter forståelse. Filosofia, kjærlighet til visdom, trer inn i stedet for kjærlighet til mennesker: "He has investigated instead of loving" (1955c:75). Hva skyldes en slik substituering? I tråd med sin generelle overbevisning søker Freud årsaken i den tidligste barndom. Ut fra sitt begrep om *sublimering* behandler han dessuten særlig intense mål og ønsker som en omforming av opprinnelig seksuelle instinkter til mer opphøyde og sosialt aksepterte aktiviteter. Hvilket barnlig seksuelt instinkt er det så som sublimeres til en overutviklet nysgjerrighet? Freud svarer: Den "infantile seksualforskning". Når barnet er rundt tre år, begynner det å interessere seg for hvor babyer kommer fra, gjerne foranlediget av misunnelse mot en ny baby i familien. Når barnet så bare får unnvikende svar på sine spørsmål, eller svar som det selv kan finne ut må være gale (storken), begynner det å tenke og undersøke selv, og dette er kimen til intellektuell selvstendighet. Disse undersøkelsene kan imidlertid ikke lykkes. Barnet finner ikke ut hvordan barn blir til.

¹³ Man kunne også sagt "vitenskapsmann", men på Leonardos tid utgjorde filosofi og vitenskap en enhet.

Dette skaper en følelse av at det er noe stort og viktig som ligger under tilværelsens overflate og styrer alt, men som alltid viker unna. Når barnet forstår at spørsmålene om befruktningen ikke er velkomne, omformes de til en trang til å spørre om alt mellom himmel og jord. "This brooding and doubting ... becomes the prototype of all later intellectual work" (1955a: 219). Slik er filosofi en sublimering av fireåringens evinnelige spørsmål, som igjen er en sublimering av forsøket på å få svar på det avgjørende spørsmålet: Hvor kommer jeg fra (bokstavelig talt)?¹⁴

Sublimering er ikke utelukkende negativt. For praktiske formål er det en forutsetning både for samfunnet og individets lykke. Ved å utnytte libidoenergi for høyverdige og sosiale formål får man utløp for den i stedet for at den hopper seg opp og skaper nevrosen. Likevel er en slik omforming normalt et tegn på en brist i selverkjennelsen siden vi ikke er oss bevisst verken at det er en sublimering eller hva det er en sublimering av. Det fornuftige mennesket som vet hva som styrer det og som derfor kan beherske det og bli fritt, er Freuds ideal. Dette idealet oppfyller ikke filosofen fordi han ikke er gjennomsigtig for seg selv. Han ser ikke virkeligheten i øynene, men lever på en løgn. Han tror han ofrer seg for høyverdige undersøkelser, mens det i virkeligheten er langt mer banale og pinlige forhold som driver ham. På denne måten henger filosofen fast i det barnlige. For å bli voksen må han erkjenne hvorfor han stadig spør, tviler og grubler. Og når han gjør det, slutter han å drive filosofi.

Man kan naturligvis avfeie denne forklaringen som bisarr. Det som imidlertid interesserer oss her, er ikke forklaringens spesifikt freudianske innhold, men dens form: Å forklare og redusere den filosofiske aktiviteten til psykologiske forhold av konkret og personlig art. Man kunne lett tenke seg forklaringer med samme form, men som renser begrepet om sublimering fra sine typisk freudianske elementer. Som kjent forklarte Freud den religiøse tro på en beskyttende, dømmende og opphøyd Gud Fader som en sublimering av en atskillig lavere og mer barnlig lengsel etter en far som passer på en. På lignende vis kunne man forklare filosofiens søken etter erkjennelsen, moralens eller meningens sikre grunnlag som egentlig et tilsløret uttrykk for et barnlig ønske om en trygg verden – en tilværelse

¹⁴ Avhengig av andre forhold kan den mislykkede infantile seksuallforskning også resultere i en intelligens (og seksualitet) som er sterkt tvangsmessig og/eller undertrykt (oftest av religion) (1955c:79). Interessant nok sier Kant, selve filosofen *par excellence*: "Børn stiller indimellem de voksne anmassende spørsmål desangående, f.eks. hvor børnene kommer fra. De lader seg imidlertid let stille tilfreds, hvis man enten giver dem ufornuftige svar, som ingenting betyder, eller affærdiger dem med, at det er barnesnak" (Kant 2000:95).

hvor vi har fast grunn under føttene. Eller man kunne forstå filosofiens universelle tvil som en grunnleggende tvil på *seg selv*. Ifølge Freud har en slik tvangsmessig tvil sin opprinnelse i tvilen på sin egen kjærlighet til foreldrene: "A man who doubts his own love may, or rather *must*, doubt every lesser thing (1955b:241).¹⁵ Her kunne man også forklare filosofens undring over meningen med livet som grunnet i en fortvilelse over manglende mening i *eget* liv. Man tror man ser tilværelsens nakne meningsløshet i øynene, mens det man egentlig gjør, er å skjule det faktum at noe ikke er som det skal være med en selv. Den filosofiske forundring, forvirring og fortvilelse skyldes ikke tilværelsens strukturer, men pinlige, banale forhold i ens eget liv (til foreldre, seksualitet etc.). I dette bildet fremstår filosofi som en *farlig illusjon*. Ved å "opphøye" psykologiske problemer til eksistensielle spørsmål nekter man å se i øynene problemenes røtter, og hindres dermed i å gjøre noe med dem. Den norske filosofen Arne Næss sa en gang at lykkelige mennesker ikke kan bli gode filosofer. Hvis det stemmer, burde det få oss til å tenke – hvorfor er det slik? Og interessant nok, dette spørsmålet viker filosofene unna. Freud ville tolket det som at en rørte ved et ømt punkt.

Man kan lese forfatteren Jon Fosses tekst *Kant* i den samme ånden (Fosse & Friberg 1990). Denne boka forteller om Kristoffer, åtte år gammel, som ligger og tenker i sengen sin om kvelden. Han grunner på om verdensrommet har en kant eller om det aldri slutter. Disse tankene gjør han forvirret og redd. Ofte tenker han at det finnes en kjempe ute i verdensrommet som vi ikke ser fordi den er så stor, men som vi bare eksisterer i drømmene til. Denne tanken er så skummel at Kristoffer må rope på pappa. Pappa forsøker å forklare. Han sier at han har lest bøker av Kant, og da forstår han i hvert fall hvorfor vi mennesker ikke kan forstå om universet har en ende eller ikke. Og han legger til: "Når du blir større kan du òg lese bøker av Kant, du kan studere filosofi om du har lyst" (1990:16). Det vil ikke Kristoffer, for han liker ikke å tenke. Han gruer seg ved tanken om hva som kan skje hvis kjempen våkner. Pappa forsøker å trøste han med at de dagen etter skal ha en ekstra god middag: "Du er her, og eg er her ... Det er det som er viktig" (1990:23). Kristoffer begynner å tenke på mamma: "Mamma er òg med i draumen" (1990:29). Så legger han seg til for å lese Donald.

¹⁵ Vi finner altså her hos Freud kimen til et syn på filosofi som en tvangsnevrose: "The predilection felt by obsessional neurotics for uncertainty and doubt leads them to turn their thoughts by preference to those subjects upon which all mankind are uncertain" (1955b: 232f.). Som eksempel nevner han spørsmålet om liv etter døden.

Dette er en kort, men usedvanlig kompleks tekst, som derfor åpner for et vell av ulike lesemåter. Likevel slår det meg at det viktigste *ikke* er med i historien. For hvor er mamma? Det eneste vi hører om henne, er at hun jobber på et sykehus med døende mennesker. Det synes nærliggende å tenke seg at mamma *er* død – hun er blitt til en engel som hjelper andre. For når pappa sier hva de skal gjøre dagen etter, nevner han ikke mor, men sier: ”Vi er her, du og eg, sant?” Dessuten er mamma den eneste som definitivt blir sagt å være en del av kjempens drøm. Dette er også Kristoffers siste tanke før han bryter av grublingen, tar seg inn igjen med å repetere for seg selv det enkleste og tryggeste: ”Eg heiter Kristoffer” (1990:30). Kjempen blir derfor et symbol på den mørke og farlige døden, på det uendelige ingenting som omfavner oss på alle kanter. Redselen for kjempen er derfor et uttrykk for sorgen etter mor og angsten for døden. Og når han blir redd og roper om hjelp, er dette et rop etter mamma, men inn kommer far og filosofien, det eneste han har igjen. Kristoffers redsel for en verden uten mamma ytrer seg derfor også i at han er redd for å studere filosofi. Filosofien er farlig – den inneholder tanker som uttrykker sorger og lengsler (også for pappa, som sitter alene om kveldene og leser). Dessuten står filosofien for det som kommer inn i stedet for mamma. Å filosofere blir derfor en sublimering av angsten for mammas fravær og lengselen tilbake til armene hennes – noe Kristoffer, barn som han fortsatt er, aner, men ikke klarer å si. Pappa derimot, vet det ikke. Han tror det hjelper med filosofi.

Vi har nå sett på fire fundamentalt forskjellige syn på forholdet mellom filosofi og naivitet. De er likevel ikke mer forskjellige enn at de også har noe grunnleggende felles. De opererer nemlig alle med den kategorien jeg har kalt ”naivitet”. I alle disse tanke-systemene finner vi i spill nettopp de motsetningene mellom natur og kultur, det umiddelbare og formidlede, følelse og fornuft etc. som danner kategorien naivitet, og derigjennom gir rammene for vår forståelse av det barnlige. Men disse begrepsparene, samme hvor mye de gjennomsyrrer vår tanke, er ikke naturgitte. Det finnes i filosofiens historie eksempler på tenkesett som bryter opp disse begrepsparene og dermed transformerer naivitetskategorien. Kants *Kritik der Urteilskraft*, Adornos *Ästhetische Theorie* og Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* er bare tre eksempler på tekster hvor de begrepene som inngår i kategorien naivitet, danner nye og uventede begrepslige formasjoner. Hvis vi derfor vil artikulere en *original* filosofi om filosofi med barn, kan disse tre tekstene være vårt springbrett.

Litteratur

- Adorno, Th. W. & Horkheimer, M. 1993. *Oplysningens dialektik*. Danmark: Gyldendal
- Fosse, J. & Friberg, R. 1990. *Kant*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Freud, S. 1955a. The sexual theories of children. I: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, volume IX*. London: The Hogarth Press.
- Freud, S. 1955b. Notes upon a case of obsessional neurosis. I: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, volume X*. London: The Hogarth Press.
- Freud, S. 1955c. Leonardo da Vinci and a memory of his childhood. I: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, volume XI*. London: The Hogarth Press.
- Kant, I. 1916. *Den evige fred*. Kristiania: Cammermeyers Boghandel.
- Kant, I. 1966. *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Kant, I. 1975a. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. I: *Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kant, I. 1975b. Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie. I: *Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kant, I. 1992. Grounding for the metaphysics of morals. I: Michael L. Morgan, red. *Classics of Moral and Political Theory*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Kant, I. 1993. Idé til en almen historie med verdensborgerlig hensigt. I: *Opplysning, historie og fremskridt: Historiefilosofiske skrifter*. Århus: Slagmark.
- Kant, I. 1995. *Kritikk av dømmekraften*. Oslo: Pax Forlag.
- Kant, I. 2000. *Om pædagogik*. Århus: Forlaget Klim.
- Lloyd, G. 1993. *The Man of Reason. "Male" and "Female" in Western Philosophy*. London: Routledge.
- Merleau-Ponty, M. 1962. *Phenomenology of Perception*. Overs. C. Smith. London: Routledge & Kegan Paul.
- Nietzsche, Friedrich, 1993. *Tragediens fødsel*. Oslo: Pax Forlag.
- Piaget, J. 1973. *The Child's Conception of the World*. Paladin.
- Platon. 1925. Gorgias. I: *Loeb Classical Library*. London: Harvard University Press.
- Rousseau, J. J. 1962. *Emile – eller om opdragelsen I*. København: Borgens Forlag.
- Rousseau, J. J. 1992a. Discourse on the sciences and arts (first discourse). I: *The Collected Writings of Rousseau vol 2*. Hanover: University Press of New England.
- Rousseau, J. J. 1992b. Preface to Narcissus. I: *The Collected Writings of Rousseau vol 2*. Hanover: University Press of New England.
- Rousseau, J. J. 1992c. Preface to Second Letter to Bordes. I: *The Collected Writings of Rousseau vol 2*. Hanover: University Press of New England.
- Rousseau, J. J. 1992d. Discourse on the origin and foundations of inequality among men. I: Michael L. Morgan, red. *Classics of Moral and Political Theory*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.