

Ivar Aasens (att)skaping av det europeiske

J. Peter Burgess

Peter Burgess (f. 1961) er filosof.

Aasen var ein europear – fordi det europeiske var nedfelt i han.

vert oppfatta som ei mogelegheit for at det finst eit folk som ikkje er norsk. Hadde alle vore norske, så hadde ikkje det norske vore eit omgrep som tener til noko. Omgrep er berre meningsberande i høve til andre, til andre folk, andre individ, annan empiri. Den fellesskapen som samler «nordmenn», er sjølve omgrepet. Alle partikulære grupperingar i den vestlege sivilisasjonen har til felles den logikken som gjer at dei heng i hop, at dei eigentleg er grupperingar. Denne logikken er logikken i omgrepet. Å vere norsk, å tilskrive seg «det norske» inneber å organisere si sjølvforståing i høve til ein allmenn omgrepsstruktur, det vil seie til den europeiske. Dette er sant ikkje berre fordi Noreg tilfeldigvis er knytt til den politisk-geografiske eininga som tilfeldigvis vert kalla for Europa, ikkje berre fordi det norske syner stendig fleire teikn på ei allmenn kontinentalisering, ikkje ein gong fordi ein eller annan europeisk «kultur» skulle gje tilskot til utviklinga av det norske. Det som er uunngåeleg europeisk ved det norske, er omgrepet sin logikk. Idear og eigenskapar varierer. Det som derimot ser ut til å vere uforanderleg, er dei intellektuelle bindingane mellom universelle prinsipp og partikulære førekomstar. Eit kulturfenomen som faktisk finst, vert til intellektuell gjenstand berre ved å verte innordna under eit allment prinsipp.

Ingenting står åleine. Singulariteten er utenkjemleg. Kan noko tenkjast, så ligg det i ein omgrepsmessig konstellasjon som set dei i høve til andre like og ulike ting. I den forstand er det europeiske omgrepet ei homogenise-

Det norske omgrepet og omgrepet om det norske!

Det norske er mangt, m.a. eit omgrep. Fordi det er eit omgrep, må ein byrje med å snakke om omgrep. Om omgrepet «det norske», sjølvsaagt, om alt som gjer at det norske er det det, og ikkje noko anna, om alt som høyrer til det, og norske og alt som ikkje høyrer til det, med andre ord om dei eigentleg norske eigenskapane, om det eigentleg norske. Men vil ein snakke om «det norske», så må ein snakke om det norske omgrepet, om det norske omgrep, om den omgrepsstrukturen ein må ta i bruk for å snakke om «det norske», for å knytte i hop ein idé og alt som høyrer til han. På den eine sida må vi snakke om eit innhald, om dei eigenskapane som ligg i det vi gjerne vil kalle for «det norske». På den andre sida må vi snakke om den tankestrukturen som styrer og legitimerer vår samansetjing av ting og idé, av empiri og teori, av eit folk og dei naudsynte eigenskapane det folket har. Vil ein setje søkjelys på «det norske», så held det ikkje å snakke om det positive, essensielle innhaldet som utgjer den sjølvforståinga eit folk har (som forresten er ei hovudlinje ved dei «klassiske» sosialvitenskapane: sosiologi, antropologi, psykologi, osv). Skulle eit folk (eller eit vitenskapleg objekt generelt) bli forstått utifrå singulariteten sin, så kan ein ikkje forstå det i det heile. Det absolutte er også den reinaste forma for blindskap. Eit folks partikularitet karakter kan berre forståast som ei mogelegheit mellom andre. Partikularitet er alltid partikularitet i høve til noko anna. Det semerske er ikkje noko prinsipp, om det ikkje

førelsingar til ex.phil., ingen førelingsmanuskript, og utan førelingsmanuskript til ex.phil. hadde ikkje Jostein Gaarder skrivi filosofihistorie i fiksjonsform.

Filosofien er igjen på frammarsj. Og vi kan undre oss, og glede oss, over dette – liksom vi må gratulere Jostein Gaarder og glede oss med han. Men framfor alt må vi undre oss over livet, og verda – både Sofies og vår eiga. Det er og blir ganske forunderleg. Ikkje berre filosofien som fag, men det at vi er her. Det er det underlege. Og så lenge det er forunderleg, vil vi undre oss filosofisk – om vi veit det eller ei.

Bakgrunns litteratur

Eg har tidlegare skrivi om slike emne, f.eks: «Bergensfilosofen Holberg, Nordens Voltaire», «Schweigaard og den norske tankelysna. Kriminalhistoria om filosofiens påståtte død i Norge i 1830-åra», og «Refleksjonens mangel ...». Om vekslande intellektuelle elitar i norsk etterkrigstid, siste gong publiserte i Gunnar Skirbekk, *Kulturell modernitet og vitenskapelig rasjonalitet* (Bergen, Ariadne, 1992), og i essayet «Vi er mange – og aparte. Kunnskapssosiologiske funderingar om filosofi og politikk», utgitt i *Filosofi på norsk*, I, red. Inga Bostad (Oslo, Pax, 1995), og dessutan i eit arbeidsnotat frå 1970, «Heideggers sanning-lære i norsk debatt», i Gunnar Skirbekk, *Nachlaß. Etterlagte skrifter* (SVT arbeidsnotat 3, Bergen 1994), og i *Nymarisme og kritisk dialektikk* (Oslo, Pax, 1970). Det eg sjølv står for, er best presentert i *Rationality and Modernity*, Gunnar Skirbekk, Oslo, Scandinavian University Press, 1993.

Utvalde engelsk- og tyskspråklege antologiar (kronologisk)

In Sceptical Wonder, utg. Ingemann Guldvalg og Jon Weissen, Oslo: Norwegian University Press, 1982.
Praxology. An Anthology, utg. Gunnar Skirbekk, Oslo, Universitetsforlaget, 1983.
Essays in Pragmatic Philosophy, I, utg. Helge Høilund og Ingemann Guldvalg, Oslo, Norwegian University Press, 1985.
Die pragmatische Wende. Sprachpragmatik oder Transzendentalpragmatik?, utg. Dietrich Böhrer, Tone Nordensliam og Gunnar Skirbekk, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986.
Essays in Pragmatic Philosophy, 2, utg. Helge Høilund, Oslo, Norwegian University Press, 1990.
Wiggenstemmen and Norway, utg. Kjell S. Johannessen, Rolf Larsen and Knut Olav Amås, Oslo, Solum forlag, 1994.

Dette dobbelt-poengnet kan supplerast med det synspunktet at «møkkulturne» alltid har stått relativt sterkt i vårt land, sterkare enn i f.eks. Sverige. Politisk og kulturelt fanst det alltid ulike aktørar, ideologisk sett. Om det var vøring i Stortinget eller strid om eit opplegg på universitetet, var det alltid mogleg å inngå alternative alliansar. Såleis gjekk radikale studantar og verdikonservative professorar saman i kampen mot forsøket på ei teknokratisk einsretting av universiteta på sekstitalet, og saman slo dei framstøyten tilbake (mens svenske universitet låg flate for ei ny-ordning i regi av universitetskanselliet).

Forholdet mellom motekultur og filosofi kan vere verd det ein ettertanke: Filosofi krev diskusjon, diskusjon krev mangfald. I det norske samfunnet er det visseleg sterke sektaristiske drag – slik vi såg det hos nyomvende maoistar på seksti- og sytti-talet. Mange nordmenn har ein ulykksalig hang til moralistisk stigmasering av andre, av dei som ein sjølv definerer som klassefiendar, kjønnsfiendar, rasefiendar, osv. – til støtte for eigen identitet og til sikring for at eins eige liv har mål og mening. Men det er også, i det norske samfunn, eit visst politisk og kulturelt mangfald. Vi er vant til å leve med kulturelle motsetningar som har politisk makt og mæle. Vi vart liksom aldri støypte i same form. Ein ser det m.a. i det vi kallar livssynsspørsmål, i skilnader i språk, og i alskens regionale motsetningar. Vi har måtta venne oss til at folk er forskjellige. I så måte har vi tidleg lært ei lekse som høyrer moderne samfunn til: Det å leve med verdimangfald, det å måtte lære seg til å sjå sitt eige auge frå utsida – eller å re-flektere, som filosofane seier. Slik sett er det kanskje ein interessant samanheng mellom kulturell og politisk spenning og filosofisk refleksjon. I så måte er det heller ikkje heilt uforståeleg at filosofien kom godt ut, då han først kom i gang her til lands, frå siste krig og utover.

Den underlege verda

Filosofien er igjen «in». No les vi igjen filosofiske bøker, til auget blir stort og vatt. Mange les til ex.phil., primært fordi dei må. Mange les om «Sofies verden», primært fordi dei har lyst. Men ting heng i hop på underfundig vis: Utan



Aasen: Språkleg sommarfuglsamlar og uskuldig empirist?

ringsmaskin. Det samlar alt som høyrer og ikkje høyrer til det europeiske, sorterar det, kategoriserer det, skil ut og inkluderer. Det er likt, finn sin plass. Det som er ulikt, vert teke opp i systemet som annleis, systematisert som annleis, plassert i den sikre kategorien «annleis» på en heilt systematisk (lik) måte. Grunnlaget for kategorien «skilnad» er sjølv- sagt ei samling av skilnader, med andre ord, ei likestilling av skilnader. Det europeiske inter- grerer det andre for å kunne tilpasse det, for å kunne forstå det som det same andre. Radikal skilnad har inga rolle å spele her. Det som er

annleis, hamnar i ei harmlaus, lunken kategori- sering: annleis. Det europeiske «et opp» hete- rogenitet og «spytta ut» homogenitet. Euro- peisk historie er det andre sin fordøyingspro- sess. Skilnad, eigenleg rein skilnad i det euro- peiske (og det norske) idéhistoriske universet, har ingen sjanse. Det som eigenleg er annleis, kan berre forståast ved å verte inkorporert i det same systemet som annleis. Finst det eigenleg skilnad, så er det den same skilnaden. Det som er annleis, får lov til å vere annleis berre ved å vere annleis på same vis. Det einaste annleis er det same annleis.²

Det norske kan ein dermed ikkje forstå utan føreseknader. Det kan ikkje forståast utan medvitnet om det norske som omgrep, om tilstanden til det norske som omgrep, utan

tanke på korleis eit omgrep er til. Dette inneber innsikt i strukturen, logikken og dei ideolo- giske føresetnadene ved omgrepet. Det krev at ein set omgrepet i ein samanheng, at ein freistar å sjå det både som ei forståleghetsmaskin og som eit produkt av ei anna forståleghet.

Derfor må ein få med seg at omgrepet skapar kulturell og historisk mening, og at omgrepet sjølv er resultat av ein meningsskapande prosess. I høve til hermeneutikkens tankeuni- vers kan vi seie at det norske spring utifrå det at subjektet og objektet er udelelege av natur.

Dette gjeld om det norske *qua* omgrep hand- terer innhaldet til andre kulturel eller om det vert objekt for åndeleg eller vitenskapleg-teore- tisk verksemd. Snakkar ein om det norske, så høver ein til ei slik maskin. Alt som vert teke opp og utført i det norske medvitnet, tek del i ein slik intellektuell økonomi. Om Aasens inter- esse for det norske dreidde seg om nasjonalis- men, nasjonalromantikken, idealismen eller populismen, kan ein kranke lenge om.³ Det som er klart, er at det norske hentar sin rasjona- litet frå det europeiske idémaskineriet. All poli- tisk, kulturell verksemd skjer i høve til det norske og føreset ei forståing av dette omgreps- apparatet. Samstundes er denne forståinga i seg sjølv både partikular og universell. Den norske sjølvoppfatninga og sjølvforståinga vert orga- nisert i høve til dei påtrengande logiske reglane for omgrepet. Nordmenn føler seg norske utifrå ei viss fellesskapsoppleving. Alle tek del i heil- skapen, i universaliteten. Men for å vere «alle» må ein fyrst vere ein enkelt. For å ta del i den norske fellesskapen må ein vere individ. Med andre ord, for å vere det same må ein vere annleis. Mennesket gjer ikkje noko på tilfeldig vis. Det plasserer seg alltid og nødvendigvis i forhold til noko anna, til det andre, om det måtte vere Gud, Europa eller Noreg. Dette er mennesket sin *essens*, grunnlaget for mennesket si sjølvforståing. Det å vere menneske er å ta på seg det menneskelege i namn av noko anna. Føresetnaden for forståing er *alteritet*. Dette er ikkje berre basis for den åndfulle naturen til mennesket. Det er òg avgje- rande for mennesket sin djupt politiske natur. Kvart menneskeleg føretak oppstår som eit ledd i ein legitimeringsprosess. Aksjonsgyldig- heit kan umogeleg tenkjast i og for seg. Eit gyldigheitsstilhøve er eit alteritetstilhøve.

Aasens uskuldige empirisme

Aasen var ikkje teoretisk innstilt, vert det sagt. Aasens språkprosjekt, heiter det, var beint fram eit døme på godt gammaldags naturvitenskapleg innsamlingsarbeid: språkforskaren som sommarfuglsamlar. Empiri er polemisk uladd, upartisk, uideologisk, verdifri, objektiv – er han ikkje vel? Kanskje. Problemet synar seg når ein freistar å få fisken i båten. Å velje ut eit språkobjekt innebar nemleg å la vere å velje eit anna. I og med at ein konstatere eit språkleg objekt som såleis, dvs. at ein slår fast at eit objekt er eit *objekt*, kjem ein borti ei teoretisk innstilling som går på å bruke utvalskriterium. Med andre ord, lenge før ein byrjar å ta i bruk teoriar om eit føreliggjande objekt, har ein hanna i det teoretiske. Sjølv konstateringa av at det dreier seg om eit objekt, medfører eit omfattande prinsipielt val, ei omgrepsmessig avgrensing, ei ideologisk, ja, til og med pole- misk, verdsettjing. I kvart empirisk arbeid ligg eit djupare teoretisk legitimeringsprosjekt. Det vert spørsmål om prinsippa for språket, lenge før norsk måtreising vart politisert, var dei empiriske vitenskapen sin uungåeleg ideolo- giske natur openberra.⁴ Eit isolert fonem utgjer ikkje eit språk. Men om ein slår fast ei binding mellom to fonem, då tek ein samstundes i bruk eit prinsipp om *binariteten*, eit kriterium som gjer det mogeleg å sjå dei som ei omgreps- messig eining, som gjer det mogeleg å tenkje dei i ein og same tanke. Gjer ein eit omgreps- messig, teoretisk val, då nyttar ein eit krite- rium, og vel ein eit kriterium mellom fleire, då opnar ein også eit ideologisk felt. Uskuldig empirisme er rasjonaliteten si siste utopiske føresetting. Aasen som uvillig filosof.

Ivar Aasen var ikkje teoretisk innstilt, vert det sagt. Men det hadde ikkje vore vanskeleg å prove at sjølv påstanden om Aasens tilsynel- tande manglande teoretiske innstilling føreset nettopp ei kraftig teoretisk innstilling. Likevel er det ganske tydeleg at det norske fungerer som tyngdepunktet i det språkpolitiske prosjektet hans. Dette prosjektet, som all poli- tisk verksemd, er ein kamp om legitimering. Kven skal råde over det norske? Kven skal definere det? Kven skal avgjere kven som defi-

nerer? Den moralske impulsen for Aasens målreising og reising av det norske ligg i om det er mogeleg å finne ei universell legitimering av det norske. Universell, i høve til kven? Til den andre, sjølvstågt. Kva for ein? Universalitet kan berre fattast utifrå ein ståstad utanfor. Om det er universelt gyldige prinsipp i Noreg, kan ikkje nordmenn vere klare over. Det er slett ikkje berre eit norsk fenomen at eit folk oppfattar sitt eige land som det beste på kloden. Vurdering av universalitet krev objektivitet. Å avgjere om eit prinsipp eller eit omgrep er universelt gyldig, krev ein objektiv ståstad. Det krev at ein observerer ifrå ein klar, verdifri og objektiv samanheng. Med andre ord: utan samanheng. Men om ein kan abstrahere seg frå eit objekt tilstrekkjeleg for å garantere objektivitet, då vert objektet ukjenneleg.

Den norske universalitet og universaliteten ved det norske

Alle som har kjennskap til eit prinsipp, har òg interesse i å ha denne kjennskapen. Alle som er i stand til å oppfatte det universelle, er innvikla i dei intellektuelle universet som utgjer prinsippet. Universalitet vert til partikular universalitet, med andre ord, fordi alle oppfatar at det universelle skjer utifrå ein partikular ståstad. Som all universell gyldighet, måtte også den universelle gyldigheten ved det norske skapast utifrå den partikulære ståstaden til det norske, utifrå partikulariteten ved det norske. Partikulariteten som Aasen legg til grunn for si målreising, var den norske uttryksforma. Utgangspunktet for «Om vort Skriftsprog» (1836) er at det norske folkemålet alt eksisterte, og at det var grunn til å løfte det opp til eit universelt plan, m.a.o. til nivået til eit nasjonalspråk.⁵ Det norske språket eksisterte som eit partikulært uttrykk for ei allmenn kulturell gruppering, det norske folket. Det norske folket var ein universell kategori som òg hadde krav på ei universell språkform. Dette er kjernen i argumentasjonen for at det norske folkemålet skal kunne krevje sin eigenlege status som universell form. Partikularitet kan universaliserast.

Resonnementet som ligg bak denne normative impulsen, er klart og klassisk: Noreg er ein nasjonal-stat. Nasjonal-statens politiske univer-

salitet (demokrati) inneheld òg kravet om ei allmenn gyldig språkform. Ved å ta på seg den universelle politiske forma vert den partikulære språkforma, på uspesifisert grunnlag, heva til universalitet. Den mest spekulative, og utan tvil den mest problematiske føresetnaden ved dette resonnetet er at Aasen jamstiller den norske nasjonen som *kulturell* eining med den norske nasjonen som *politisk* eining. Sagt med andre ord, den norske kulturelle nasjonen vert framstilt som samanfallande (kongruent) med den norske politiske nasjonen. Monsetnader mellom det politisk universelle og det kulturelt universelle vert ikkje problematiserte.

Logikken i den politiske institusjonaliseringa logikk går på at dei partikulære interessene hjå eit folk vert skrivne inn i den nasjonale logikken. Det kulturelle sjølvforståingsnettverket som då oppstår, har den same forma som det omgrepsuniverset som gjev opphav til det. Den norske sjølvforståinga ser ikkje berre europeisk ut, ho har den same logiske forma. Utviklinga av det norske er utviklinga av det europeiske forkledd som det norske. Dei legitimeringsmekanismane som måtte brukast for i det heile å gje moralsk tyngd til det norske «naudsyn», har opphavet sitt langt utanfor Noregs grenser. Det er omgrepsmessig umogeleg å vere norsk utan å vere europeisk. Spørsmålet om det norske er spørsmålet om det europeiske.

Aasen i eit idéhistorisk perspektiv

Få har vore meir opptekne av «det norske» enn Ivar Aasen. Hans lingvistiske arbeid, essayistiske produksjon og diktning yter vesentlege tilskot til den moderne norske sjølvforståinga, og arbeida hans utgjer dermed eit viktig grunnlag for norsk kulturell identitet. Men sjølv om Aasen stod som ein av grunnleggjarane av den moderne norske identiteten, var han heilt frå det fyrste ein *europear*. Ikkje nordmann i tillegg til europear, men nordmann fordi han var europear.

Omgrepet «det norske» kan ikkje forståast utan føresetnader. «Det norske» som idé kan ikkje eksistere utan idémessige grunnlag og samanhengar, og «det norske» er mogeleg berre i den europeiske idéhistoriske samanhengen som

samlar språk, kultur, historie og modernitetens politiske prinsipp (t.d. individualitet, demokrati, rettferd) i ei historisk forståeleg eining. Samanstillinga er ikkje tilfeldig. Ho er omgrepsmessig naudsynt. Det idéuniverset som gav opphav til tanken om det norske, ligg langt utanfor Noregs grenser, og Aasens innsikt i Noregs språkpolitiske og kulturelle røyndom er nærskyld dei politiske og kulturelle omveltningane som pregar den vanskelege moderne «tilblivinga» i Europa. Aasens syn på språk, kultur, danning, nasjon og demokrati kan ikkje forståast utan omsyn til nettopp denne bakgrunnen, røter som ligg djupt forankra i europeiske intellektuelle tradisjonar. Aasens omgrepsreiskap og forståingshorisont er nødvendigvis europeiske. Reiskapen han tok i bruk for å bryte ut av det kulturelle paradigmat Noreg var i på hans tid, og for å skipe eit nytt, vart lånt og tilpassa frå dei europeiske. Dermed vart den norske sjølvforståinga prega av den europeiske. Skal den intellektuelle genealogien, som Aasens arbeid var ein del av, kunne synleggjerast i ein vidare samanheng, er det sjølvstågt at ein utfører alle studiar som tek utgangspunkt i desse grunnprinsippa – språk, nasjon, kultur, osv. – i relasjon til det idéhistoriske universet som det er ein levande del av. Vil ein forstå Aasens prosjekt, så må ein plassere det i dei historiske heterogeniteten det i si tid oppstod i. Det gjer det naudsynt med ein idéhistorisk analyse av ein omfattande konstillasjon, t.d. idear om opplysning og sjølvrette rett, oppfatningar om vitenskap og lingvistikk, etniske kjensler og nasjonalistlege impulsar. Framgangsmåten vil naturlegvis vere den idéhistoriske.

Aasens omgrepskompleks

Alt i «Om vort Skriftsprog» (1836) tek Aasen i bruk eit omfattande og samanvove omgrepskompleks. Det avspeglar på den eine sida hans forståing av språk og språkvitenskap, og på den andre hans forståing av dei kulturelle og politiske samanhengane i språket. «Nation» og «Nationalitet» vert drøfta *omgrepsmessig* som den teoretiske bakgrunnen for språket, men òg som basis for den vidare polemikken hans kring omgrep som «Folk» og «Folkesprog». Det er nettopp dette, at Aasen nektar å ta for

gjeve dei *omgrepa* som dansk kulturdominans hadde overført til dei kulturelle området «Noreg», som gjorde at hans arbeid frå fyrste stund verkar radikalt.

Den rådande språkoppfatninga på Aasens tid var den lingvistiske *positivismen*. Sagt med andre ord: ein forstod dei empiriske manifestasjonane av språket som sjølv språket. Ein tok kjerne omsyn til dei omgrepa som låg bak språket eller til dei språklege teiknet sin natur. Dette språksynet danna eit grunnlag for å oppfatte språkvitenskap som innsamlingsverksmed 6 Abstraksjonar og teiknteoriar spelte lita rolle her. Når ein vidare ville ta opp forholdet mellom «språk», «nasjon» og «nasjonalspråk», så er det ikkje som ei problematisering av *prinsippa* som alle språk kviler på, men som eit vilkårlig samanfall mellom eit folk og eit mål. I dette perspektivet er det klart at Aasen tufta si språkforskning på eit nokså naivt grunnlag. Men motivasjonen for forskinga hans er ikkje mindre enn revolusjonær.

Basis for Aasens arbeid er eit utvikla omgrepsmedvit, og det er biletet av målmannen som filosof som denne diskusjonen tek utgangspunkt i. Innsikta som den unge Aasen gjorde synleg i «Om vort Skriftsprog», var nødvendigvis ein prinsipiell analyse. Det gjeld å tydeleggjere at det finst ein vesentleg samanheng mellom kulturpolitiske omgrep og språk.

Deretter stiller han eksplisitte krav til bruken av omgrepa. Det same må seiast om omgrepa han tek i bruk i «Om Dannelsen og Norskheden» (1857) og «Om Sprogsagen» (1858).⁷ Framstillingane kviler på ein konstillasjon av prinsipielle forhold som kjerne er klargjorde eller grunnleggjende. «Dannelse», «Kultur», «Fremgang», «Folk» og «Almue» er alle ladd med implisitte ideologiske og metodologiske føringar. Den naudsynte innleiinga til alle studium knytte til Ivar Aasen bør vere ein ingåande analyse av det omgrepskomplekset som ligg under Aasens vitenskaplege, kulturelle og politiske verksemd.

Språk, nasjon og kultur i renessansen

Det rådande idéhistoriske paradigmat for å forklare den politiske legitimiteten og fram-

veksten av folkemålet er dei massive omveltningane som prega europeisk skriftkultur i tida 1300–1500. Humanismens framvekst ved utgangen av mellomalderen flytte det åndelege sentrum i Europa. Rørsla gjekk frå det institusjonaliserte hegemoniet til den katolske kyrkja og over mot individet, og opna for moglege individuell intellektualitet og moralsk autonomi (myndigheit).⁸ Renessansen er i den forstand opphavet til moderne skriftkultur. Under renessansen oppstod spørsmålet om folkemål som eit spørsmål om nasjon, og det galdt i alle delar av Europa. Engelsk, fransk, basisk, tysk, hollandsk – og ikkje minst italiensk – oppstod som følgjer av politisk-kulturelle krav på intellektuell sjølvrådet. Dantes *De vulgari eloquentia* fastslå at folkemålet hadde same politiske, kulturelle og moralske legitimitet som latin.⁹ Dette språksynet utgjorde eit paradigme som galdt fram til 1800-talet, og det galdt med andre ord også for det norske vitenskaplege og kulturpolitiske universet på den tida.¹⁰

I sein-ressensansen prøvde både den italienske filosofen Vico og dei franske grammatikarane knytte til utdanningsinstitusjonen Port Royal å utvikle tanken om eit universelt grunnlag for lingvistisk forståing.¹¹ Førstillinga om språk som allmenn kode, tilgjengeleg for alle, og eit kognitivt grunnlag for menneskeleg eksistens er det fyrste elementet i ei forståing av språk som dynamisk integrasjon av mangfald og partikularitet. Individualitetsopptakinga frå 1700-talet kviler på eit slikt grunnlag: eit individ er eit individ, ikkje i og for seg sjølv, men fordi det er del av eit mangfald.

På liknande måte medfører Luthers religionspolitiske arbeid ei revolusjonerande endring i oppfatninga av konstellasjonen språk–nasjon–individ. Denne revolusjonen fungerer på to nivå. På det *antropologiske* planet medfører bibeltolkninga og omsetjingsarbeidet hans eit skifte i autoritetstilhøva mellom mennesket og kyrkje. Føresetnad for dette arbeidet er ei oppfatning av mennesket som *ontologisk* sjølvstendig. Den bibelske skrifta taler direkte og med autoritet til einsklidmenesket. Ho føreset at mennesket er sjølvstendig og avviser menneskesynet som plasserer indi-

videt i eit ufritt tilhøve til ein essens-gjevande Gud. På det *hermeneutiske* planet innfører Luther ideen om dialektikken mellom partikulariteten og universaliteten som grunnlag for all tekstforståing. Ideen om at teksten er universell, følgjer ideen til den monotologiske innstillinga hans. Samninga er i og for seg einskapleg. Kva som er innhaldet i denne samninga, vert organisert av forstångas epistemologiske nausyn. Samstundes er forstångar avhengig av den som freistar å forstå. Akkurat det som vert forstått (det universelle), måtte vere einskapleg, føreset individuell forståing individualiteten til den som forstår. All tekst må til slutt forståast av eit individ. Universaliteten, til med Guds ord, har ikkje noka gyldigheit utan at kvart enkelt individ vert med. Men, på den andre sida, for å vere individuell må individet motsetje seg andre individ. Med andre ord, individet opplever teksten som universell utifrå sin eigen universalitet. Teksten er forståleg berre dersom eg forstår han som min eigen. I den forstångas representerer språket og språkleg kommunikasjon universaliteten, ein universalitet som omgrepsmessig føreset individualiteten og individet sitt krav på hermeneutisk suverenitet.

I tillegg til eit nytt menneskesyn gjer eit nytt lingvistisk syn seg gjeldande: proto-historismen i lingvistikk under renessansen. Latin dominansen andsynes europeiske folkemål henta legitimitet frå hegemonisk makt. Heile middelhavsområdet var i si tid dominert av eit imperium, og det var eit imperium tufta på språkfelleskap. Denne typen politisk makt kontrollerer ei enormt sterk marginaliseringskraft. Latin vart eit universalspråk, liksom andre romerske institusjonar, nettopp fordi Romas politiske makt var universell. Ein framstiller gjerne det universelle som tid- og romlaust: latin har alltid – og overalt – vore. Fordi det ikkje er mogeleg å abstrahere plass, tid og språk, vert språkleg universalitet til historiske og a-geografiske fenomen. Dette har langtidsverknader, men vi må òg vere medvitne om at også motsatsen, regionalismens vektlegging av geografisk partikularitet, føreset eit omgrep om universalitet. I dag kan ein sjå den kulturelle fellesskapen Noreg (Noreg-regionalismen) som eit kraftfullt mot-eksempel til

tidlegare tiders universalisme. Det norske åndslivet på 1700-talet hadde vel knapt denne dimensjonen inne, men i Sverige fanst han. Eit tidleg steg stod Stiernhielm og Ihre for fyrst på 1700-talet. Dei motsette seg universalismens a-historiske språkbilete ved å postulere eit enkelt opphavsspråk. Språkleg utvikling vart sett inn i ei kognitiv førestilling om *språkleg lineariet*.¹² Eit slikt bilete er klart organisk: det oppfatar språk som eit naturleg fenomen og menneskeleg bruk av språk som ei vidareføring av menneskenaturen. Den historiske utviklinga av språket og den historiske sjølvforståinga til mennesket høyrer til ei og same eining. Ein finn førestillinga både i 1800-tals-historismen og i språkenkinga i Europa på 1800-talet.

Språk og politisk modernitet

Det er ikkje tvil om at Aasens målreising fyrst og fremst var eit politisk prosjekt. Men ein må nansere «det politiske» fordi det fungerer på to plan.

(1) På det konkrete, praktiske plan er språk ei politisk problemstilling. Det er ei institusjonell problemstilling som omfatar reiskapar som vert stilt til bruk for individ og fellesskap og for å nå politiske mål innanfor ei statleg ramme, t.d. i samband med gjevne retningslinjer, grenser og lover. Maktas som høyrer til offentlegheita, kjem nødvendigvis òg til uttrykk. Makt vert til *anvend* makt (byråkrati, legitimert valdsbruk) ved at den offentlege røyndomen vert til *uttrykk*. Maktas gjennomslag er avgrensa av tilgjengelege uttrykksformer. Aasen var ikkje åleine om å forstå språkvikens politisk-ideologiske tyngd. Det er klart at Aasens målreising gjorde seg nytte av slike politiske reiskapar. Ein stor del av forfatterskapen hans er vigd offentleg-politisk debatt.

(2) På det reint språklege planet kan ein òg sjå på politiske og ideologiske dimensjonar som fylgjer av dei grunnleggjande opposisjonelle straumdraga som ligg nedfelte i kvar kommunikasjonsakt. Spenningar mellom omgrep og uttrykk, mellom signifikant og signifikat, mellom den reint overførnde funksjonen og den ideologiske funksjonen til teiknet er alle

sentrale i idébakgrunnen for Aasens utgreingar om språk. Då målstriden vart politisert på eit offentleg eller politisk plan, skjedde det i samband med kamp for legitimitet, og dette var ein legitimitet nedfelt i ei rekkje prinsipp overlevte frå europeisk opplysningstid. Omgrepsfesting av individet som eit sjølvstendig vesen med moralske og politiske rettar var avgjerande for Aasens syn på språk, nasjon, framsteg, utvikling og historie, m.a.o. dei kategoriane som dannar basis for heile Aasens prosjekt.

Det teoretiske «drivstoffet» bak framsteg etter ideala frå opplysningstida, spesielt dei demokratiske, kom frå franske opplysningsfilosofar som Voltaire, Diderot, d'Alembert, Montesquieu o.a. Prinsippa frå opplysningstida synt seg å vere uimotsæle. Som fylgje av napoleonstida (1792–1814) måtte mest alle europeiske land, og på svært ulike måtar, gå i intellektuell «nærkamp» med opplysningstida, men òg prinsippa som var bak den franske revolusjonen og den politiske røyndomen som oppstod i revolusjonens spor. Denne politisk-filosofiske oppfatninga tilskriv mennesket ei rekkje ukrenklege rettar. Desse må forståast som *naturleg*. Etter den franske revolusjonen kan ein ikkje lenger sjå på mennesket som eit tilfeldig fenomen, eit vesen som kan leve utan sanning og utan kjerne – med mindre at det gjevne av Gud eller kongen. Mennesket eig ein naturleg, verdifull kjerne. Fylgjene av dette menneskesynet, når det gjeld språk, er at eit individ som råder over sin eigen natur, også kan råde over eiga uttrykksform. Den beste språklege forma er nettopp den individet samstundes har eit medfødd krav på: den som er mest *naturleg*.

Slik vert *naturlegheit* til ein ideologi og eit stridsobjekt. Aasens språk-politiske oppfatning tek utgangspunkt i ein slik einfyldig, opphavleg menneskeleg natur. Det naturlege sjølvstendet og rettane til individet vert sette på linje med den naturlege kjernen i språket. Ein oppfatar språk som eit naturleg fenomen med utgangspunkt i ein felles naturtilstand. Godteik ein fyrst at mennesket har ein indre natur, så føreset ein eit naturleg språk. Filosofar i Frankrike, Storbritannia og Tyskland arbeide med dette som utgangspunkt.¹³ I samband med fordrupa

objektiv forståing av naturen og framsteg i naturvitenskapane, vart den prinsipielle sjølvværdet til individet empirisk stadfesta. Språkforskarar begynte å systematisere (dei legitime) særigenhetene ved folkemåla, spesielt i forhold til den universelle posisjonen det latinske språket hadde. Individet vart forstått konseptuelt, i samband med idékompleks, men òg i forhold til eigen prinsipiell individualitet og det at språket var særlege og naturleg.

Eit tyngdepunkt i Aasens polemikk for eit eige norsk skriftspråk er omgrepet «nasjon.» I Aasens fyrste skrifter om målsaka er det eit spenningsfelt mellom ulike tydingar av kategorien «nordmenn». Som nordmenn er dei inneharar (berarar) av «det norske», men dei er òg medlemmer av den norske nasjonen. Dermed er dei òg delaktarar i den kulturpolitiske røyndomen som fylgjer det å leve sitt liv i eit sjølvstendig land med utanlandsk (dansk) kulturhagemoni. Den norske nasjonen vert nekta kulturell eksistens (og sjølvdrøret) fordi han ikkje disponerer ei språkleg uttrykkssom er i samsvar med hans indre vesen. Ein får nordskord utan norsk språk. Resonnementet tek utgangspunkt i at det er menneskeleg sjølvstekt Aasen i bruk en dobbellogikk, eit meir eller mindre direkte ekko frå ein kontinental idéhistorisk prosess. (1) «Nasjon» er det naturlege grunnlaget for menneskeleg kulturell og politisk fellesskap, og (2) «nasjonalitet» inneber eit krav på sjølvstyre, og dermed krav om språkleg uttrykk på eigne premissar. Ifylgje dette synet vert nasjonalismen oppfatta som det prinsipielle grunnlaget for den moderne staten, men òg dei politiske institusjonane som støttar han. Nasjon og nasjon-stat vert forstått samla. Nasjonalismen vert dermed oppfatta som eit politisk fenomen med opphav i politisk modernitet. Nyare forskning på nasjonalisme og etnisitet har fokusert på fenomenet «nasjonalisme» som eit kulturelt avleidd fenomen. I staden for å knyte «nasjon» og «nasjonalisme» opp til eit bestemt historisk referansepunkt i samband med modernitetens framvekst, kan ein sjå dei som ei følge av etnisitet og som symptom for djupare menneskeleg sjølvforståing.¹⁴

Omgrepet «modernitet» dreg med seg ei rekkje

ideologiske koplingar. Den mest konsekvens-tyngde av dei er ideen om framsteg. Det er han dels på grunn av dei enorme forandringane som teknologisk utvikling driv fram, dels er han det på grunn av trua på at mennesket driv med ei uunngåeleg rasjonalisering. Offentleg liv fungerer på bakgrunn av ein lovnad om menneskeleg framsteg. Tidsflyten i seg sjølv vert ein garantist for positiv utvikling. Tidsforståinga inneber at betre tider vil kome.

Denne ideen pregar også Aasens syn på språkleg utvikling, historie, danning, folkeopplysning, og ikkje minst, kultur. Det naudsente ved målreising må forståast som den naturlege vidareføringa av eit folks kulturelle utvikling. I samsvar med Aasens syn på nasjon som ei etnisk grunnegjeven form for kollektiv sjølvforståing og historie som den lineære utviklinga av ei djupare opphavleg tyding (sjå nedanfor), vert språk oppfatta som utslag av ein naturleg prosess, ein prosess som har opphav djupt i den historiske veven til folket. At det norske folket skulle få eit norsk språk, vert utlagt som ei sjølvfylgje i samband med det naturlege framsteg og stillinga til folket i utfoldinga av historias uunngåelige forståelgheit. Ein slik naturlegheitsideologi som grunnlag for politiske tiltak var vanleg i det tankeuniverset som prega sein-renaessansen i Storbritannia, t.d. hos Hobbes og Locke. Ho finst og som del av opplysninga, m.a. i Frankrike hos Rousseau og Montesquieu.

I den engelske politiske filosofi-tradisjonen, i arbeid som Hobbes *Leviathan* (1651) og Lockes *To avhandlingar om regjering* (1680–83), finst ideen om at menneskenaturen, prega av vald og utryggleik, fører til samfunns- og statsdanning.¹⁵ Slike formasjonar vert der oppfatta som rasjonelle svar på ein naturleg trøng som finst nedlagd i mennesket. Ideen om naturlegheit som rasjonalitet, og «naturlig stand» som ein slags opphavleg etnos, referanse og ideal kjem òg fram i Rousseaus *Den sosiale kontrakt* (1762) og *Essay om språkets opphav* (1760).¹⁶ På den same måten tek Montesquieu, i *Lovas ånd* (1748), «naturlig stand» som mønster for ei ideal statsdanning.¹⁷ Denne bakgrunnen opnar for ei forståing av Aasens filosofiske syn, m.a. om

mennesket og mennesket si utvikling. Ein kan altså forstå det naturlege opphavet til mennesket som grunnlag for det «naturlege» målet det har, samstundes som framstegsomgrepet i Aasens bruk oppfattar eit folks noverande målform som den mest naturlege. Aasen kan trygt plasserast i eit svært spent ideologisk felt. Berre frameterskodande kan ein ta fatt i eit folks mest naturleg utvikla språklege form, medan ein berre attoverskodande kan forstå folket i og for seg.

Tenkinga om den eigentlege kjernen i historia utvikla seg mykje i løpet av 1800-talet. Den herskande oppfatninga, *historismen*, stammar frå den tysk romantismen. Historismen gjeld ikkje berre historiografi eller historieskriving. Han er ei omfattande verdsoppfatning som innverkar på intellektuelt arbeid på dei fleste områder. Han er ein sjølvforståingsmåte som voks fram i samband med humanioras framvekst. Ifylgje historismen forståst mennesket seg som eit vesen som vert til, eit vesen som ikkje er seg sjølv, men som vert det. Menneskeleg verksemd er radikalt sett *utvikling*. Ingenting er i og for seg sjølv. Mennesket har eit opphav og ein lagnad. Eksistens er å utvikle seg frå eitt til noko anna. Hovudfigurane i denne teleologiske verdsoppfatninga er Herder, med verket *Om menneskehetens filosofihistorie* (1784–89), og Hegel, *Førelingar om filosofihistoria* (1818–30).¹⁸

Dette historiesynet kjenner ein att også hos Aasen. Han oppfattar norsk kulturell utvikling, norsk historie og det norske målet som delar av eit einaste omgrep om nordskdom. Ifylgje Aasen er det norske folket forbunde med ei organisk, heilskapleg utvikling som kan fylgjast attover i tids – heilt til ein opphavleg nordskdom. Dette er nordskdomens telos: den norske kulturelle, historiske og lingvistiske harmonien gjennom historia. Denne utviklinga, fortel Aasen, har vorte avbrotten av Danmarks (til dels også Sveriges) kulturelle hegemoni. På den måten kan ein oppfatte det moralske grunnlaget for norsk målreising som ein freistnad på å finne att det eigentleg norske. Klargjer ein kontinuiteten i den norske språkutviklinga, så set ein det norske *telos* attar på sporet.

Hjå Aasen fungerer danning som eit grunnprinsipp og folkeopplysning som ein praktisk strateg. Han var ikkje den fyrste til å tenke slik. Fransk opplysningsfilosofi kan til dels forståast som eit pragmatisk tiltak med det sikte å engasjere folket til politiske formål. Voltaire, Diderot, d'Alambert og andre forfattarar bak *Encyclopédie* delte to prinsipp, begge baserte på overtydinga om at fornufta er universell. Den eine var at alle har fornuft og rasjonelle handlingsmønster til disposisjon. Det andre var at alle har krav på opplysning. Samankopling av fornuft og universalitet synest og å vere eit prinsipp bak Aasens politisk-strategiske tiltak. Folk skulle opplystast til sjølvstendige og suverene individ. Landsmålet skulle brukast til dette formålet. Det å ta i bruk eit mål som låg folk nærare, skulle føre til både politisk og kulturell makt og til auka sjølvforståing. Slik vart målreisinga innskriven i den same rasjonaliseringsideologien som var framme mest i all europeisk tenking på den tida.

Det organiske og naturlege utviklingsomgrepet, som ein kan treffe på i mange former på slutten av 1700-talet og byrjinga av 1800-talet, let seg lett omsetje til eit danningssomgrep. Den tyske romantikkens «Bildungsroman» hos Goethe og Lessing o.a. er dei mest kjende døma. Forteljing vert oppfatta som ein danningssomgrep eller meir presist som ein utdanningsprosess. Ideen om røyndom som utvikling og historie som menneskeleg «tilbliving» brukte bilete om danning og. Danninga opererer med ein mektig logikk som både inneber at ein vert seg sjølv ved å fordjupe seg i eins indre essens og indre forandring, og at ein vert anleis, at ein utviklar seg til noko nytt. Både Herder, Hegel, Fichte, Schiller, i *Brev om menneskets estetiske utdannelse* (1786), og Kant, i *Om den evige freden* (1795), drøftar variantar av denne ideen. På dette siste problemområdet gjeld det å sjå nærare på danningssomgrepet hos Aasen i samband med europeisk (tysk) «Bildung».¹⁹

Aasen var til slutt ein europear. Ikkje fordi han gjorde sitt beste for å kopiere det europeiske, men fordi det europeiske er nedfelt i han Det europeiske vert skapt på norsk gjennom skapinga av det norske. Den utfattelege

Ivar Aasen som klassikar

Hans Marius Hansteen

Hans Marius Hansteen (f. 1968) er universitetsstipendiat ved Filosofisk institutt, Universitetet i Bergen.

Finst det i Noreg i 1996 spreke og trenalestarar som kan ha nytte og glede av Ivar Aasens livsverk?

tetet i Oslo. Stephen J. Walton er fødd i Leicester i England i 1958 og er dosent i norsk ved University College i London.

Kjell Venås er ein eldre professor som har hatt sentrale posisjonar i norsk språkvitenskap og målørkt. Det faghistoriske prosjektet som Aasen-biografien høyrer til i, skildrar ein tradisjon frå Aasen over Hægstad og Indrebø fram til Venås sjølv – språkhistorikar med sterk interesse for normeringsspørsmål. Å ta ansvar for Aasens ettermæle ved å skriva biografien hans vert òg eit forsvar for livsgjeringa til Venås sjølv. Ved å gjera greie for arven etter Ivar Aasen over 688 sider kan han indirekte underbygga to påstandar: (1) at professor Venås har rett til å forvalta arven etter Ivar Aasen, og (2) at professor Venås har gjort dette på beste måte.

Ivar Aasens kropp kan vi derimot lesa som ein 799 sider lang søknad. Om eit par år er Walton 40, han lever med andre ord i den vanskelege overgangen frå ung og lovande til etablert forskar, såleis er det om å gjera for han å godtgjera ekspertstatusen sin. At han skriv boka på norsk og gjev ho ut på eit norsk forlag, er lett å skjønna: Ekspertisen hans vert meir påakta her enn i England.

Dei to biografane ser på kvar sitt vis ut til å identifisera seg med Ivar Aasen. Venås mest direkte; han ser på sitt eige arbeid som framhald av Aasens verk, og hans eige verk om Aasen er for ein stor del reine referat frå Aasens skrifter. Han vil syna fram ein saman-

Med dei to nye biografiane om Ivar Aasen – Stephen J. Walton: *Ivar Aasens kropp* og Kjell Venås: *Då tida var fullkommen* – ligg det føre eit overveldande kunnskapstilfang. Spørsmålet er kva spørsmål all denne kunnskapen er svar på. Dei to bøkene handlar om Ivar Aasens liv, men ettersom det viktigaste i dette livet var verksemda, vert det livsverket som står i sentrum. Meir enn at verket uttrykkjer livet, er Ivar Aasens liv ein verknad av verket. Særleg gjeld dette etterlivet, altså det livet verket hans lever i bøkene, der Ivar Aasen framstår som nasjonal klassikar. Spørsmålet om Ivar Aasen som klassikar vert ein leietråd i dei følgjande, presisert etter Georg Johannesens «ABC om klassikere» (1981:88–92):

- (A) En klassiker er et verk som er til glede og nytte for en særlig situasjonsmeking samfunnsklasse.
- (B) En klassiker er et verk som er til glede og nytte for en særlig undervisningssituasjon i et lukket klasserom.
- (C) En klassiker er et hvilket som helst verk som er til glede og nytte for en sprek og trenet leser.

Det biografiske

Ettersom vi har å gjere med to biografi-bøker, høver det likevel å byrje med dei biografiske, dvs med biografane sine biografiar. Kjell Venås er fødd i Hemsedal i Noreg i 1927 og er professor i norsk språkvitenskap ved Universi-

prosessen skjer som ei identitetskrise, som ei umogeleg avgjerd om kven vi er, rive i bitar av det prinsipielt umogelege ved eit slikt spørsmål. Ja, det er mogeleg å stille umogelege spørsmål. Sanninga si trå, filosofien sin patos. Berre ein som bryr seg med kropp og sjel, kan tenkje seg eit slikt spørsmål. Berre ein som ikkje bryr seg, er i stand til å svare på det. Å stille spørsmålet om nasjonalidentiteten er å stå fram som europeisk, medan sjølv spørjinga er eit teikn på mennesket sitt djupaste og mest autentiske ynske: å vere seg sjølv. Det er den andre, den andre i oss, som gjer det mogeleg å vere oss sjølv.²⁰ Vår sjølv-skaping er den andre si sjølv-skaping. Å skape det norske er å skape det europeiske som norsk, å skape det europeiske om att som det norske.

Notar

1. Arne Apeleseths skrift-tridra «Mellom tradisjon og innovasjon» (Utgjevar: Ivar Aasen-året 1996) Oslo 1996; «Den «fordultige» Patriottismen. Om kulturell overføring og tilegning kring år 1800» *Volandine*, Volda 1991 og «Ein europear så god som nokon?», *Syn og Segn* 1/1996 er ein implisitt og konstant referanse for dette arbeidet.
2. Jf. J. Peter Burgess, «Europeisk historie og grensens begrep» i Ola Tønander (red.), *Europa og Murea. Om «den andre», gransdader og historiens återkomst i 90-tallets Europa*, Nordisk Sommeruniversitetets Skriftserie, 1994.
3. Jf. Jørgen Haugan, *400-årsnotat*, Oslo 1991, s. 41. Alv Teig, *Barn-samfunn*, Oslo, 1985, s. 73. Einar Lundebø, «Fornorsking- og tilnæringsanknen i historisk perspektiv» i *Språklig samling på folkemåls grunn. Artiklar frå bladet Språklig Samling*, Oslo 1979, s. 27. Stephen J. Walton, *Forewell The Spirit Craven, Ivar Aasen and National Romanticism*, Oslo. Det Norske Samlaget, 1987.
4. Jf. Odd Monsson, «Ivar Aasens bidrag til utviklinga av fonologien i Noreg» (Upublisert) og «Språkvitenskapen på 1700-talet – eit grunnlag for Ivar Aasen. *Syn og Segn* 1, 1996.
5. Ivar Aasen, «Om vort skriftspråk» i Stephen J. Walton (red.), *Om grunnlaget for norsk målreising*, Voss. Vestanbok Forlag 1984.

6. Jf. Monsson, «Ivar Aasens bidrag».
7. Walton, (red.), *Om grunnlaget for norsk målreising*.
8. Jf. Georges Duby, *Le Moyen Âge: 987–1460*, Paris. Éditions Hachette, 1987, s. 251–291. Karl Otto Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn. H. Bouvier u. Co. Verlag, 1963, s. 61–94.
9. *De vulgari eloquentia*, Firenze. A. Martini, 1938.
10. Apel, s. 104–123. Jf. Julia Kristeva, *Le langage, cet incommu*, Paris. Éditions du Seuil, 1981, s. 142–155.
11. Giambattista Vico, *Scienza nuova*, ed. Fausto Nicolini *Scrittore di Italia* Vol. 112–13, Bari, Laterza, 1928. Roland, Donze, *La grammaire générale et raisonnée de Port-Royal: contribution à l'histoire des idées grammaticales en France*, Berne. Francke, 1971. Kristeva, s. 156–68.
12. Georg Sternheim, *Filosofiska fragment, Samlede Skrifter*, Stockholm. Svenska vitterhetssamfundet 1924–73.
13. T.d. redaktøren av *Encyclopédie* %, Diderot og d'Alembert, Jf. Maurice Coudilliac, *Essay om menneskeleg erkjening*, Rousseau, *Essay om språket opphav*, Locke, *Essay om menneskeleg forstand*, og Leibniz, *Essay om menneskeleg forstand*.
14. Jf. Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford & Cambridge, Blackwell, 1986. John Hutchinson, *Modern Nationalism*, Oxford. Oxford University Press, 1994. John Hutchinson & Anthony D. Smith, *Nationalism*, Oxford. Oxford University Press, 1994.
15. Thomas Hobbes, *Leviathan i The English Works of Hobbes*, Red. Sir W. Molesworth, London: J. Bohn, 1839–45, Vol. 1 1839. John Locke, *Two Treatises of Government*, London: Everyman, 1924.
16. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social, Œuvres complètes* III, Paris: Gallimard, 1967. «Essai sur l'origine des langues humaines», *Œuvres complètes* IV, Paris: Gallimard, 1995.
17. Charles-Louis Montesquieu, *De l'esprit des lois, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1978. Johann Gottfried Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Werke, Red. Wolfgang Proß, München/Barn, 1984., Bd. 1.
18. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte i Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1975.
19. Friedrich Schiller, «Über die ästhetische Erziehung des Menschen i Werke in drei Bänden, München. Hanser, 1966. Immanuel Kant, «Über die ewige Friede» i *Werkausgabe* Band XI Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.
20. Jf. J. Peter Burgess, «On the Necessity and the Impossibility of a European Cultural Identity» i J. Peter Burgess (red.), *Identifications: Cultural Politics and Political Culture in Postmodern Europe*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 1996. Jacques Derrida, *L'autre cap (suivi de "La Démocratie ajournée")*, Paris. Éditions de Minuit, 1991.