

FILOSOFISK SUPPLEMENT

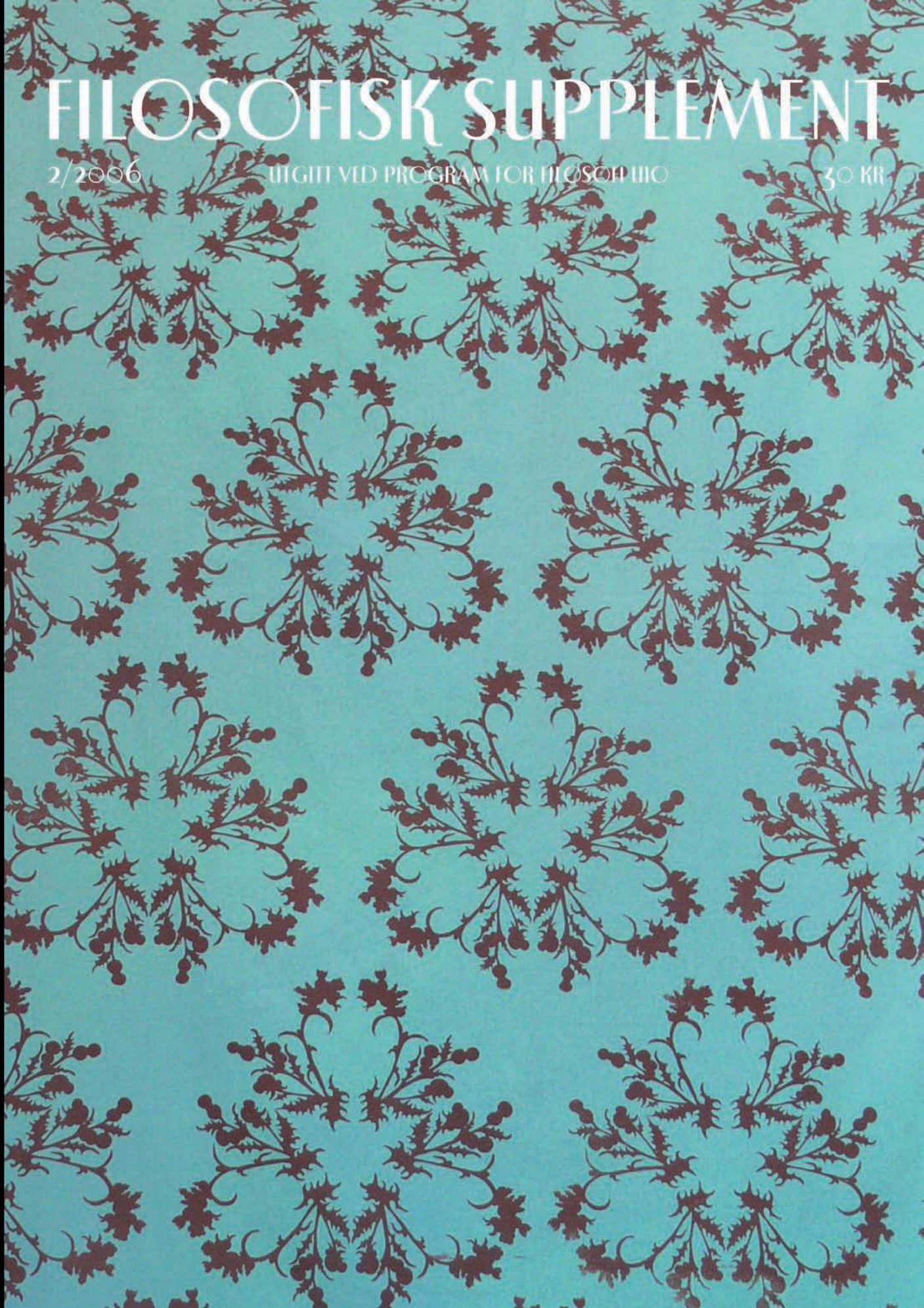
2/2006

UTGITT VED PROGRAM FOR FILOSOFI UIO

30 KR.

WEB PUBLIKASJON AV FILOSOFISK SUPPLEMENT 2/2006

<http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement>



METAFYSIKK

METAFYSIKK

- av Heine A. Holmen* 4 UBEHAGET I ONTOLOGIEN
av Atle Sjøvik 14 DET ONDES PROBLEM
av Tore Andvig 19 FARGER - REALISME ELLER ANTIREALISME
av Gry Merete Tveten 23 TELEPORTERING - EN REALISTISK MULIGHET?

SAMTALER

- av Heine A. Holmen og Torfinn Thømesen Huvenes* 27 JOHN HAWTHORNE
av Trine Antonsen 32 CATHRINE HOLST
av Torbjørn Gundersen 37 ERIC OBERHEIM

KRITIKK

- av Kalle Risan Sandås* 41 EVIG MOTSTAND

MESTERBREV

- av Cathrine Felix* 46 MESTERBREV FRA MAGNUS AARDAL
OG LEIF MAGNE VOLLAN

FILOSOFISK SUPPLEMENT

2. ÅRGANG

2/2006

Filosofisk Supplement er et studentdrevet fagtidsskrift
ved Program for filosofi ved Universitetet i Oslo

Filosofisk Supplement gis ut med støtte fra SiOs
Kulturstyre, Program for Filosofi og Norsk Kulturfond

Filosofisk Supplement distribueres sammen med det
litteraturvitenskaplige tidsskriftet Bøygen

Trykket hos Bookline, Drøbak

Opplag 800

ISSN: 0809-8220
Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk Supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 Oslo

filosofisk-supplement@ifikk.uio.no
Manus og artikkelforslag mottas per e-post

Abonnement kr 80,- fire utgaver

Redaktører:
Trine Antonsen
Andreas Brekke Carlsson

Redaksjonssekretær/økonomi:
Heine A. Holmen

PR-ansvarlig:
Cathrine Felix

Temaansvarlige:
Torfinn Thomesen Huvenes
Kalle Risan Sandås

Intervjuansvarlig:
Trine Antonsen

Kritikkansvarlig:
Tore Øgaard

Øvrige redaksjonsmedlemmer:
Ingrid Hødnebo
Ingvild Kruge
Kristin Selmer

Forsideillustrasjon:
Nora O. Krogh, "Nesøen", silketrykk på bomull 150x150
nora.krogh@sv.no

Illustrasjoner og layout:
Espen Røsbak

METAFYSIKK OG MUSIKALITET

Ordet metafysikk er en kilde til nostalgi for oss filosofer. Det bringer tanken tilbake til den tiden da filosofien var vitenskapenes dronning. Men metafysikken var lenge i vanry. Siden Immanuel Kants *Kritikk av den rene fornuft* har den blitt angrepet av så forskjellige figurer som Carnap og Heidegger, Wittgenstein og Habermas.

Under et foredrag i Oslo ble filosofen John Hawthorne møtt med innvendingen: ”Men dette er jo metafysikk!” Han svarte: ”Jeg bedriver filosofi som om Kant aldri har eksistert.” Man kan være enig eller uenig i denne programerklæringen. Faktum er at metafysikk i dag er et blomstrende område for filosofisk forskning.

Metafysikk handler om alt som eksisterer, og om hva som kan eksistere. Innen metafysikken viskes dermed grensene til andre fagfelt ut. Teolog Atle Søvik og fysiker Gry Merete Tveten er *Filosofiske supplements* eksempel på dette. Søvik tar for seg det eldgamle spørsmålet om hvordan en god og allmektig Gud kan tillate ondskap. Tveten

skriver om en langt nyere problemstilling; om kvantefysikk og muligheten for at science fiction-entusiastenes våte drøm teleportering skal gå i oppfyllelse.

Metafysikkens beskjeftigelse med spørsmålet om hva som eksisterer i verden bringer oss over i det spenningsfylte forholdet mellom vitenskap og common sense. I lys av denne problematikken tar Heine Holmen fatt i hvordan vi skal forstå våre handlinger, mens Tore Andvig skriver om hvor fargene bor.

I intervjudelen får du beske angrep på Kant fra John Hawthorne. I tillegg drøfter Cathrine Holst og Eric Oberheim vitenskapsfilosofi, i lys av feminisme og Paul Feyerabend.

Metafysikere er som musikere uten musikalske evner, sa Rudolf Carnap. Selv om dette nummeret neppe oppfordrer til allsang, håper vi at du likevel vil finne en og annen tekst hvor du kan nynne med.

God lesning!

Trine Antonsen og Andreas Brekke Carlsson
Redaktører

UBEHAGET I ONTOLOGIEN

Et essay om arasjonalitet og Donald Davidsons handlingsfilosofi.

Av Heine A. Holmen

Dette essayet har egentlig et rent praktisk siktemål. Mot slutten av historien, når alle momenter er blottet og denne fortellerstemmen er i ferd med å forstumme, da skal du som leser vite hva du kan gjøre for å bli en metafysisk dissident. Dette er alvorlige saker. Resultatet kan bli en veltet ontologi, et slags metafysisk forlis om du vil. For å få til dette trenger jeg hjelp; først ved å gjøre bruk av dine intuisjoner, men jeg vil også tilby noen enkle metafysiske hjemmeøvelser som du kan teste ut på deg selv. Disse øvelsene vil i all sin enkelhet vise at en av det 20. århundrets største og mest innflytelsesrike filosofer, Donald Davidson (1917-2003), hadde en feilaktig handlingsteori tuftet i en mulig forfeilet ontologi. Vi vil få til dette ved bruk av et knippe handlinger som ikke lar seg fange inn i Davidsons rasjonelle skjema for handling. Så mens du gjør deg klar, tar på deg den ontologiske beskyttelsesdrakten og de metafysiske brillene, skal jeg kort gjøre rede for essayets begynnende problem og planlagte gang.

Det er vanlig å se den moderne filosofien som at den fra René Descartes (1596-1650) og fremover står i et slags dialektisk samspill med de raskt fremvoksende moderne vitenskaper. Nå er ikke dialektiske samspill nødvendigvis behagelige foretagender for de involverte, noe alle vet som har et kjennskap til Platons dialoger utover de obligatoriske. Av og til kan slike samspill være direkte truende, og, ja, ubehagelige.¹ Et eksempel på det ubehagelige samspillet filosofien har hatt med vitenskapene er det som gjerne kalles naturaliseringsproblemet, som er det problematiske forholdet mellom en persons opplevelser av verden og de fysiske eller nevrofysiologiske prosesser som finner sted i personen. Problemet dreier rundt spørsmålene om rett beskrivelse av dette forholdet. Naturaliseringen kommer først inn som et problem når press i favor av de natur-

vitenskaplige måter å beskrive verden bygger seg opp på bekostning av det mer commonsensiske bildet vi har av oss selv som handlende og bevisste vesen. Når dette presset blir for sterkt kommer selve ubehaget i ontologien til syne. Ubahaget stammer fra en ontologisk erkjennelse vi selv ikke liker utseendet av. Vi finner den urovekkende. Resultatet kan være meningstap og/eller desillusjon.

Det det gjerne står om er predikater av typen ”jeg trodde”, ”jeg intenderte”, ”jeg husker” og ”jeg vet”; predikater som er nært knyttet til vår commonsensiske selvoppfatning, og som trues med å opphøre som meningsfulle gitt en vellykket naturalisering. Skjematisk tror jeg vi kan få dette frem ved det følgende oppsettet: (1a) V (som er en mengde proposisjoner støttet av naturvitenskaplig forskning); (1b) CS (som er en mengde proposisjoner støttet av våre intuisjoner om oss selv og common sense); (1c) $V \rightarrow \neg F$ og (1d) $CS \rightarrow F$ (hvor F står for en proposisjon i CS, for eksempel at ”mennesket har fri vilje” eller ”mennesket har moralsk ansvar”).² I dette skjemaet ser vi altså at det ontologiske ubehaget oppstår som en følge av den klare selvmotsigelsen mellom F og $\neg F$, som oppstår så snart vi aksepterer både vitenskap (1a) og common sense (1b).

Generelt byr det seg fire muligheter til løsning ved slike oppsett: Vi kan benekte all vitenskap; vi kan benekte all common sense; eller også kan vi forsøke å holde tette skott mellom en vitenskapsverden og en commonsensisk verden.³ Ingen av disse mulighetene skal være tema for dette essayet. Den fjerde muligheten er å gi en forklaring som unnlater at vitenskapene og common sense i det hele tatt fremstår som motsigende. Et løsningsforslag langs den siste akse er Davidsons handlingsfilosofi og hans metafysikk, den såkalte *anomale monismen*, som på

paradigmatisk vis ligger present i essayet 'Mental Events' (1970). Essayet er et forsvar for mentale predikater som tilsvarer mengden CS (1b) i det ovenstående skjemaet. Siden Davidsons filosofi verken er folkeei eller spesielt enkel å få tak på vil planen for dette essayet være først å utbrodere denne samt gi noen grunner til hvorfor Davidson holdt dette synet. Deretter vil vi begi oss over i de dunklere, ukjente regionene av denne ontologien for å grave frem problemer den ikke kan forklare på en tilfredsstillende måte. For å få til dette vil jeg ta i bruk Rosalind Hursthouses tanker om eksistensen av en undergruppe av handlinger som hun kaller *arasjonelle handlinger*.

I følge Davidson kan vårt ontologiske dilemma skisseres som at vi er villige til å anerkjenne samtlige av følgende prinsipper: (2a) *Prinsippet om kausal interaksjon*: noen mentale hendelser interagerer kausalt med fysiske hendelser; (2b) *Prinsipper om kausalitetens nomologiske karakter*: hvis det er kausalitet, må det også finnes en strengt deterministisk lov; (2c) *Mental anomal*: det finnes ikke noen strengt deterministiske lover som kan forklare eller forutsi mentale hendelser (1970:208).

Dilemmaet tar form av en inkonsistens som på overflaten ser ut til å følge av de tre prinsippene 2a-c. Disse er selvfølgelig ikke formalt inkonsistente med mindre vi legger til ytterligere premisser, men det virker imidlertid lett å finne slike som gjør at vi heller mot å ta 2a og 2b som at de utelukker 2c, eller også *vice versa*. I så tilfelle vil det ontologiske ubehaget umiddelbart gjøre seg gjeldende siden en klar inkonsistens tvinger gjennom et valg der minst ett av de tre plausible prinsippene må oppgis. Davidson er en filosof som ikke er villig til å anerkjenne denne inkonsistensen, snarere mener han at det er gode og plausible grunner for at vi bør akseptere alle tre. For å få dette er han nødt til å forklare det som ser ut til å være et klart tilfelle av inkonsistens. Tanken er at det ontologiske ubehaget og presset mot naturalisering vil vike gitt at vi får en slik forklaring fra Davidsons hånd (208).

Det sterkeste ubehaget synes åpenbart å skyldes forholdet mellom prinsippet om mental anomal og prinsippet om kausale relasjoners nomologiske karakter. Davidsons strategi er derfor i to trinn først å vise at mentale hendelser, så som oppfattelser, minner, avgjørelser og handlinger, ikke lar seg fange inn av det nomologiske forklaringsmønsteret til fysiske teorier. Med andre ord benekter han eksistensen av kausale lover for mentale hendelser. Formuleringen av dette er det vi har fanget i prinsippet om mental anomal. I andre trinn er strategien å vise at aksepten av mental anomal ikke impliserer fysikalismens fallitt, ei heller at mentale hendelser unndrar seg kausalitet (207). Vi må ikke erstatte en fysikalistisk eller monistisk

ontologi med dualistiske varianter gitt den mentale anomalien. Ifølge Davidson finnes det en tredje ontologisk vei i hans *anomale monisme*. La oss kort formulere sistnevnte posisjon før vi utmeisler selve det motiverende grunnlaget for prinsippet om mental anomal.

Davidsons *anomale monisme* kan formuleres som en posisjon der man holder: (3a) alle hendelser er fysiske; (3b) mentale fenomener kan ikke gis en ren fysisk forklaring; og (3c) ikke alle hendelser er mentale (214). Her får vi 3a at anomal monisme er en fysikalistisk teori, mens 3b trykker prinsippet om mental anomal. Poenget i 3c er å sikre at det mentale *qua* kategori står fundamentalt åpen. Dette siste gjøres for at det ikke skal være mulig å postulere et sekundært aspekt i vår ontologi på basis av anomal monisme, hvilket ville tatt oss direkte vekk fra monismen og over i en form for substans- eller egenskapsdualisme. En kortversjon av anomal monisme ville derfor lyde omtrent som følger: "Alle hendelser er fysiske, noen er også mentale, og vi kan ikke forklare sistnevnte ved hjelp av førstnevnte." Fordelen med anomal monisme er, ifølge Davidson, at den ikke trigger "the nothing-but reflex". Med andre ord vil ikke reduksjonistiske tendenser følge med på lasset om man godtar denne posisjonen. Det er altså en fysikalistisk monisme av den mildere og snillere typen, og den er derfor svært godt egnet til holde problemet om naturalisering på en armlengdes avstand.

Siden det fortsatt er en type fysikalisme er det i anomal monisme slik at det mentale er supervenient på det fysiske. At det mentale er supervenient betyr ikke annet enn at det ikke kan være to hendelser eller objekter som er like i ethvert fysisk henseende, men som skiller seg fra hverandre i et mentalt henseende. Poenget kan enkelt flippes slik at det benekter muligheten for at det kan foregå mentale endringer uten at det samtidig vil foregå fysiske endringer (214). Grunnen til at dette synet ikke leder direkte til reduksjonisme kommer frem i et subtilt argument der det lingvistiske aspektet ved enhver lov fremheves samtidig som muligheten for psykofysiske brolover benektes. Disse aspektene henger nært sammen med motivasjonen for tesen om det mentales anomal, som er første trinn i Davidsons strategi. Siden vi allerede har dekket den anomale monismen bør vi nå gå ett skritt tilbake for å sikre oss at også den mentale anomalien er solid tuftet.

For å få mental anomal gjennom tilbyr Davidson et *reductio ad absurdum*. Anta først at psykofysiske brolover faktisk er mulige, slik at vi kan tenke oss at det er mulig å forklare det mentale ved å redusere det til teorier av fysisk og naturvitenskaplig karakter. Da ville det heller ikke være noe som stod til hinder for å redusere etiske egenskaper til noe rent deskriptivt. En annen konsekvens er at de psykofysiske brolovene åpner for at det er mulig å redusere

det semantiske nivået til et rent syntaktisk nivå. At etiske egenskaper og moralske verdier er reduserbare til et rent deskriptivt nivå er noe mange av oss i det minste rent intuitivt vil se på som en alvorlig teoretisk kostnad, men hvor hardt slaget enn er kan det ikke fremstilles som et klart *reductio* til eksistensen av psykofysiske brolover. Med andre ord er det ikke åpenbart selvmotsigende å redusere etiske egenskaper til noe deskriptivt.⁴ La oss derfor bevege oss til det semantiske poenget.

Det er mulig å utmynte et *reductio* av det ønskede slaget når det kommer til semantikk, fordi umuligheten av å redusere alle semantiske begreper til syntaks er vist ved arbeidet til logikeren Alfred Tarski (214). Tarski viser at det følger selvmotsigelser av å tenke seg *sannhet* redusert og forklart ved hjelp av ren syntaks (Tarski 1944:69ff). Siden antagelsen om de psykofysiske lover derfor leder oss hen til noe som er vist umulig og selvmotsigende gir det sterk evidens for at de psykofysiske brolovene ikke er mulige. *Reductioet* synes dermed slutført.⁵ Argumentet Tarski har for dette er for langt og komplisert til at jeg kan gi det en rettfærdig behandling her, men poenget kan fanges inn om man bare verdsetter de syntaktiske systemers begrensninger. La meg illustrere dette: I ethvert aksiomatisk system vil det nødvendigvis bli stående en rest som forblir udefinert og upresisert innenfor det systemet eller språket vi jobber med, og som derfor blir *primitiver* for dette systemet. Ifølge Tarski er altså *sannhet* en slik primitiv som ikke lar seg redusere bort innenfor et syntaktisk språk eller system. Poenget er at vi for alle instanser av "P er sann", der P står for en setning som lar seg rekonstruere, godt kan kvitte oss av med sannhetspredikatet uten tap av mening, men at vi umiddelbart møter problemer når vi tar til orde for at sannhetspredikatet kan fjernes fullstendig. For eksempel blir følgende setning vrien å fange uten bruk av sannhetspredikatet: "Alle konsekvenser av sanne setninger er sanne." Eller også: "Den første setningen Platon skrev er sann." (80)

La oss kalle det språket vi jobber med et *objektspråk*. Nå er det slik at vi kun ved å innføre et rikere *metaspråk* kan gi adekvate definisjoner for alle konsepter og begreper som intuitivt er en del av objektspråket, inklusive *primitivene*. Davidson forestiller seg dette grepet anvendt på et fysikalistisk objektspråk eller vokabular L, som er slik at det har ressurser til å uttrykke en viss mengde matematikk samt sin egen syntaks. Vi har da også et språk L* som er slik at det er L pluss sannhetspredikatet "sann-i-L", hvorav sistnevnte predikat går utover det fysikalistiske og er et mentalt predikat. Det er da klart at L* er rikere enn L. I L (og derfor også i L*) er det mulig å plukke ut hver og en setning som sannhetspredikatet er anvendt på, men hvis L er konsistent finnes det ingen syntaktiske predikat

i L som kan fange inn alle sanne setninger i L. Med andre ord gis det ingen psykofysisk lov i form av: "(x) (x er sann-i-L hvis x er ϕ)" (hvor " ϕ " erstattes med et fysisk predikat fra L). Da kan kun L* fange inn alle disse setningene i L siden der er "sann-i-L" er lagt inn som et primitiv i L* (Davidson 1970:214f). Uten dette primitivet lar ikke sanne setninger i L seg fange, og poenget mot de psykofysiske brolovene blir derfor at de impliserer noe som virker svært vrient, for ikke å si umulig, når de impliserer at det semantiske nivået kan la seg redusere til syntaks.

Som nevnt over trekker Davidson også veksler på det lingvistiske aspektet ved enhver deterministisk lov for å underbygge sin tese om mental anomali. Dette skrittet er viktig fordi det samtidig begrunner at mentale hendelser er kausalt betingede uten at de lar seg fange inn ved adekvate lovformuleringer. Det Davidson sier er at å tillate slike lovformuleringer ville være det samme som "changing the subject". Hva vil det si? Jo, det vil si at man ved å utvirke deterministiske lovformuleringer for mentale hendelser nødvendigvis overser og fortrenger nettopp det som er kriteriet for å snakke om det mentale i det hele tatt (216). Sagt i en mer pragmatisk sjargong kan vi si at vi ved å forsøke beskrive det mentale i et fysisk-nomologisk vokabular må hoppe bukk over viktige betingelser i vokabularet for mentale hendelser (sistnevnte blir også kalt *proholdninger*⁶). Med andre ord er problemet at disse vokabularene utmerker seg ved gjensidig utelukkende konstituerende interesser. Prosjektet med å forene dem i nomologiske formuleringer synes således håpløst. De mentale og de fysisk-nomologiske predikatene er rett og slett ikke laget for hverandre, og siden vi vet dette kan vi *a priori* dedusere oss frem til at det ikke er mulig å sette dem sammen i nomologiske påstander. At dette følger er klart da vi også kan slå fast at en nødvendig betingelse for at predikater skal føres sammen i nomologiske påstander er at de er laget for hverandre (218).

Med begge disse poengene på plass mener Davidson at tesen om mental anomali er godt nok underbygget, og sammen med den anomale monismen utgjør dette selve kjernen i det davidsonske bildet av ontologien. I en slik ontologi er presset om reduksjonisme på mentalitet og proholdninger betydelig mer avslappet enn i andre typer fysikalistiske modeller og følgelig uteblir det ontologiske ubehaget som fulgte av naturaliseringsproblemet. Radikaliteten i Davidsons posisjon er til å ta og føle på når han avslutter resonnetet:

Even if someone knew the entire physical history of the world, and every mental event were identical with a physical, it would not follow that he could predict

or explain a single mental event (so described). (224)

Så langt har vi konsentrert oss om det større ontologiske bildet en kan finne i Davidsons filosofi. En av de tingene som er karakteristisk og sympatisk for Davidsons prosjekt er at han er svært villig til å la det store bildet nedfelle seg i mer konkret og håndterlig handlingsfilosofi. Et viktig punkt i enhver slik handlingsfilosofi blir å kunne skille adekvat mellom hendelser simpelthen og hendelser som også er handlinger. Særlig relevant blir dette for en filosof som allerede har forpliktet seg på et monistisk og fysikalistisk grunnsyn. Med andre ord må Davidson balansere på en knivsegg der det adekvate kriteriet for handlinger på ingen måte kan tillates å implisere eksistensen av to ulike typer hendelser i verden. For å gjøre dette mesterstykket slår Davidson mynt på det ontologiske bildet som vi allerede har skissert i det foregående, og han forsøker, ikke helt overraskende, å finne et ikke-fysisk kriterium for handlinger i den allerede etablerte mengden med mentale predikater.

Det som gjør at vi kan si om en fysisk hendelse at den også er en handling er i følge Davidson at den lar seg beskrive som en intensjonal hendelse (1974:229). For å få en slik beskrivelse kan en ikke henvende seg til fysisk-naturvitenskapelige teorier da det virker klart at intensjonalitet ikke har "echo in physical theory" (231). Snarere må en appellere til et begrep om rasjonalitet. La oss ta dette skrittvis; først og fremst trenger en å etablere en såkalt *primærgrunn* for å handle, hvilket kan stables på bena ved at man navngir en proholdning og en relatert oppfatning (1963:3f). Sammen utgjør disse to et viktig tospann; oppfatning og ønske. La oss si at en aktør A ønsker eller verdsetter noe ϕ . Da utgjør ϕ det som er ønsket av A, med andre ord en proholdning. Nå trenger aktøren også en passende oppfatning, som at A ved å gjøre eller handle på en bestemt måte Φ vil få oppfylt eller realisert ϕ . Det ønskede paret av oppfatning og ønske som utgjør primærgrunnen skulle derfor være på plass, og det hører med til historien at det er denne vi typisk gir når vi som aktører blir bedt om å grunngi våre handlinger.

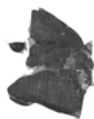
Det er klart at en primærgrunn ikke er tilstrekkelig for å handle siden "ønsket om å ϕ " og "oppfatningen om at Φ gir ϕ " også må være det som kausalt frembringer selve handlingen. Med andre ord må det relevante paret også være kausalt effektivt. Om en tenker over dette, faller

kravet om kausalitet seg naturlig ettersom det er klart mulig for oss å ønske noe ϕ og samtidig vite at vi ved å gjøre noe Φ kan realisere det vi ønsker ϕ , uten at dette på noen måte tvinger oss til handling. Vi kan for eksempel legge selve utførelsen av handlingen på vent. Et annet aspekt er at vi ved etiske betraktninger på en måte hindrer oss selv fra å gjøre Φ om dette ikke skulle vise seg etisk gangbart. At primærgrunnen er kausalt effektiv er likevel ikke nok til å uttømme en handlingsforklaring, siden det ville åpne døren for psykofysiske brolover som ble vist umulig tidligere. For å få dette helt på plass trekker derfor Davidson inn et begrep om rasjonalitet, og krever av kausaliteten at den foregår "på rett måte". Dette med "rett måte" kan virke noe uklart, men Davidson antyder selv at poenget kan fanges inn som en prosess eller en kjede av resonnerende art. Denne møter på en eller annen måte kravene til rasjonalitet fordi man der veier ulike hensyn og primærgrunner mot hverandre før en fatter en avgjørelse om handling (232). Først når denne avgjørelsen faller vil den valgte primærgrunnen sette handlingen ut i livet ved at den forårsaker den kausalt.

For å summere opp handlingsfilosofien til Davidson kan vi si at en aktør A handler hvis og bare hvis: (4a) A ønsker ϕ ; (4b) A tror at ved å gjøre Φ så vil ϕ bli oppfylt/realisert: (4c) 4a og 4b forårsaker at A gjør Φ ; og (4d) det at A gjør Φ blir forårsaket på "rett måte" (eller også: at A er rasjonell) (232).⁷ Her utgjør 4a og 4b primærgrunnen, mens 4c sikrer oss at primærgrunnen er kausalt effektiv. 4d setter i spill selve rasjonalitetsbegrensningen på As handlinger.

Nå som vi har de grunnleggende konturene av det davidsonske bildet på plass er vi rustet for en aldri så liten tête-à-tête med noen av denne ontologiens skyggesider. Men først la oss gjøre et forsøk på å bryne intuisjonene våre. Tenk godt over følgende og kjenn etter hvilket av de to alternativer du finner minst forståelig: (a) at en aktør A handler ut fra helt absurde grunner; eller (b) at en aktør B handler uten grunner i det hele tatt.

En filosof som har tenkt mye over dette er Rosalind Husthouse, og det er ingen hemmelighet at hun finner alternativ (b) mest attraktivt. Nå som vi ennå har Davidsons handlingsfilosofi friskt i minne er det sikkert ingen av leserne som unngår å se viktigheten og relevansen av et slikt dilemma, men i fare for å trette leseren så gjentar jeg kort ett av hovedpunktene. Vi husker at for Davidson var en



hendelse også en handling kun om den var effektivt kausalt på rett måte av en primær grunn bestående av et ønske og en oppfatning. La oss nå holde fast ved dette tospannet av et ønske og en oppfatning. Det er dette tospannet som forklarer en handling ved å rasjonalisere den (Hursthouse 1991:57). Vi bør merke oss at Davidson ved denne definisjonen av handlinger har formulert nødvendige og tilstrekkelige betingelser for at en hendelse også skal være en handling, og at betingelsene er formulert konjunktivt. Dette siste poenget gjør at en handling som mangler enten ønske eller oppfatning vil konstituere et moteksempel til definisjonen, så hvis vi kan fremvise slike, vil den måtte lide tapt; følgelig må det søkes etter nye forklaringer på fenomenet handling.

Hursthouse finner en betydelig mengde med slike moteksempler i en undergruppe av handlinger som hun kaller *arasjonelle handlinger*. Det som skiller arasjonelle handlinger fra rasjonelle (og irrasjonelle) handlinger er at de mangler en av de to konjunktene i tospannet. Disse handlingene er, ifølge Hursthouse, forklarbare ved hjelp av "occurrent emotion" alene, så vi trenger bare å presisere et ønske om å gjøre noe Φ for å forklare handlingen (57). Med andre ord trenger vi ikke postulere en oppfatning i aktøren om at hun gjorde Φ for å realisere ϕ . For å være en arasjonell handling må selvfølgelig visse kriterier tilfredsstilles. Først må handlingen være intensjonell, siden den er en delmengde av intensjonale handlinger. Videre, siden den arasjonelle handlingen bryter med rasjonaliteten i Davidsons standardbilde, må handlingen helt klart ikke være gjort på grunnlag av en bestemt oppfatning hos aktøren. Sist, men ikke minst, må handlingen være slik at den ikke ville ha blitt utført av aktøren med mindre hun hadde denne emosjonen eller ønsket om å gjøre Φ som aktøren faktisk hadde når hun gjorde Φ (59).⁸ Vi kan se det siste som et modalt krav som fikserer at en bestemt emosjon er forklaring god nok for en utført handling.

I skjemaform får vi at en handling Φ er arasjonell hviss: (5a) Intensjonal (Φ); (5b) \neg Oppfatning (Φ , ϕ); (5c) Forklarer (e , Φ). Dette kan leses som at Φ står for den utførte handling, og ϕ er et ønske som kan tenkes realisert ved en handling Φ . I linje 5b benekter vi at det finnes en slik oppfatning om at Φ blir gjort fordi vi verdsetter noe annet ϕ , og i 5c slår vi fast at en eller annen emosjon e (velg deg en!) er alt vi trenger for å forklare Φ . Alle de binære predikatene kan leses som at $Z(x, y)$ betyr at x bærer en relasjon Z til y . Hvis en handling ikke oppfyller dette nye skjemaet er det antagelig fordi den ikke lykkes i å oppfylle 5b, noe som vil gjøre at handlingen passer ypperlig til det gamle rasjonalitetsskjemaet til Davidson. I så fall er handlingen enten rasjonell eller irrasjonell.⁹

Skjemaet for arasjonalitet skulle derfor være klart, men det harde spørsmålet gjenstår: Finnes slike handlinger? La oss se om vi kan få avgjort dette spørsmålet ved hjelp av noen historier om aktører og deres mer eller mindre hverdagslige handlinger. Forestill deg en enkemann som helt nylig har mistet sin kone, og som grepet av dyp sorg ruller seg rundt i sengen med sin døde kones klær. Han begraver ansiktet i klærne og gnir dem mot kinnene sine. Mannen kjenner duften av sin døde kones parfyme (58). Vi kan nok se for oss en slik scene. Forestill deg også en frostkald vinterdag. Du har foran deg et iskaldt rekkverk av metall. Du vet det er dumt, ja fullstendig idiotisk, men plutselig kjenner du en intens lyst til å putte tungen inntil rekkverket. Selvfølgelig er du blitt fortalt alle disse latterlige historiene om personer som har frosset seg fast til alle mulige slags gjenstander av kaldt metall. Nå plutselig kjenner du trangen til selv å gjøre det. Du aner ikke hva det skulle være godt for, men du gjør det; du stikker tungen inntil metallet, og blir selvfølgelig sittende bom fast (62).¹⁰ Forestill deg til slutt Jane, som er grepet av et hatefullt sjalusi til en rival Joan. Mens Jane er i en intenst hatefullt og sjalu lune klorer hun med neglene på et foto av sin rivalinne slik at øynene på fotoet blir kloret vekk. Resultat er at det blir igjen to hull i fotoet der øynene til Joan skulle vært (59f).

La oss holde oppmerksomheten festet til det siste eksemplet med den sjalu Jane. Vi ser at Davidsons standardbilde er forpliktet på å kunne forklare også disse handlingene, med andre ord vil ingen tvile på at det er en handling. Handlingen Φ er "å klore med neglene på fotoet", og ønsket ϕ kan vi ta til å være "at Jane skal skade sin rival" eller noe lignende (60). Det davidsonske bildet har nå en jobb å gjøre i form av å kunne grave frem en adekvat oppfatning om at Jane ved å gjøre Φ ("klore med neglene på fotoet") realiserer noe ønskbart ϕ ("skader rivalen"). Denne oppfatningen vil det være som kan forklare at Jane gjorde Φ (Davidson 1974:232). Vi ville da kunne si at: "Jane tror at ved å klore ut øynene på fotoet så blir ϕ oppfylt." Men hva skulle en slik oppfatning kunne være? La oss forsøke med en som virker naturlig, nemlig at Jane tror at "hun ved å klore på fotoet får tatt igjen på rivalen (gjør rivalen vondt)." Umiddelbart slår det oss at noe ville være alvorlig galt med Jane om dette var en riktig beskrivelse. For at Jane skal kunne ha denne oppfatningen virker det klart at Jane også må tro at det er en eller annen forbindelse (gjerne kausal) mellom fotoet av Joan og Joan selv (Hursthouse 1991:60). Men i så fall ville Jane være alvorlig forstyrret og vi ville være *qua* teoretikere skyld i å ha utstyrt henne med en absurd oppfatning om forhold og relasjoner i verden. Dette virker intuitivt som en noe urimelig behandling av Jane og bør komme klart frem

som en kostnad på Davidsons standardbilde for handling. Ifølge Hursthouse er det ikke slik at arasjonelle handlinger er en svært sjelden eller liten undergruppe blant de mer tallrike og vanlige rasjonelle handlingene, nei snarere utgjør de en meget utbredt type handlinger (68).¹¹ Hvis nå dette siste også er riktig risikerer vi faktisk at Davidsons standardbilde i mangel av en ikke-absurd oppfatning vil måtte behandle svært mange aktører på en like urimelig måte som den gjorde det med Jane. Med andre ord vil det være uhyggelig mange mennesker der ute som har helt absurde oppfatninger om verden, langt flere enn det er vanlig å tenke seg.

Siden dette virker urimelig bør vi teste intuisjonene våre på om det ikke er mer rimelig å ikke tilskrive folk oppfatninger i det hele tatt fremfor å tilskrive dem slike absurde oppfatninger. Hursthouse har derfor en alternativ beskrivelse for våre eksempeltilfeller der man ikke tilskriver aktøren oppfatninger men snarere forklarer handlingen ved hjelp av emosjoner. Man kan simpelthen si at: "Jane klore fotoet fordi hun var så sjalu/sint/lei seg (eller en annen emosjon e) at hun bare ville/følte for å klore fotoet av Joan." (58) Hvis vi veier denne beskrivelsen opp mot de absurde oppfatningene vi var nødt til å tilskrive Jane på Davidsons skjema, er det klart at Hursthouses beskrivelse kommer ut som den fordelaktige.

Typisk forsøker filosofer å finne en passende oppfatning til disse eksempeltilfellene for på den måten få de arasjonelle handlingene inn i det gamle rasjonelle skjemaet til Davidson. Én slik respons er at man gjør disse handlingene simpelthen for å luften sine emosjoner. I så fall vil oppfatningen være at de ved å gjøre Φ får luftet sine emosjoner. Et paradigmatisk eksempel på slik lufting av emosjoner er terapeutiske situasjoner der en pasient går med på å gjøre noe som ledd i en terapeutisk behandling, eksempelvis at man puster dypt og teller til ti hver gang en føler sinnet boble. Men dette er ikke tilfelle med de arasjonelle handlingene, ifølge Hursthouse, da ville de være korrigerbare i den forstand at man ville sluttet å gjøre dem om man ble fortalt at det fantes bedre måter å luften emosjonene sine på. I tilfellet med pasienten ville denne verken pustet dypt eller telt til ti om terapeuten hadde avsannet den påstått beroligende effekten av disse handlingene. Dette siste poenget kan vi teste opp mot vår situasjon med den sorgfulle enkemannen som ruller seg i sin nylig avdøde kones klær. Det virker underlig å tro at han ville gjort noe annet om han ble fortalt at det fantes mer effektive måter å luften sorgene sine på (eksempelvis telle til ti mens en puster dypt). At dette virker underlig er klart når en bare tar i betraktning at enkemannen ikke gjorde dette for å luften en emosjon, han simpelthen følte

for å rulle seg i sin avdøde kones klær (60f). Et annet svar til oppfatningsforslaget er at vi ikke alltid ønsker å luften den emosjonen det er snakk om. Ta for eksempel tilfellet med Jane og hennes sjalusi. Der blir det igjen litt pussig å tilskrive Jane en oppfatning om at hun forsøker å luften av seg sitt sinne eller sin sjalusi ved å klore på fotoet (61). Få liker å være sjalu og sinte, så hvorfor skulle vi legge opp en slagplan for å realisere noe vi overhodet ikke ønsker realisert?

En annen og mer utviklet respons blir gitt av Peter Goldie i et alternativt skjema. Hvis vi holder oss til Jane kan man ifølge Goldie si at: (6a) Janes ønske er å ødelegge øynene på fotoet av rivalen, og hun har en oppfatning om at hun ved å klore på fotoet med neglene vil oppnå nettopp dette; (6b) Jane har et ønske om å ødelegge rivalens virkelige øyne (og ikke bare de på fotoet); og (6c) Jane har et primitivt forståelig ønske om å ta igjen på rivalen (Goldie 2000:130f). I dette skjemaet er det slik at 6b gjør 6a forståelig, mens 6c gjør 6b forståelig, uten at 6c kan gjøre 6a forståelig.¹²

Hvis vi konsentrerer oss om 6b og ønsket om å ødelegge rivalens virkelige øyne skal jeg kort gjøre klart hvorfor jeg ikke tror Goldie gir en riktig beskrivelse av de arasjonelle handlingene. Hos Goldie er det slik at Jane velger å omgjøre sitt ønske om ødelegge øynene til rivalen fordi dette simpelthen ikke er realiserbart gitt visse siviliserende begrensninger som regulerer Janes handlingsrom. Fremfor å ønske noe urealiserbart velger derfor Jane å kanalisere sitt ønske om å skade den virkelige Joan til et ønske om å skade et foto av henne (129). Problemet med Goldies forslag er bare at det ikke lykkes i å fange inn alle tilfellene av arasjonalitet. Ta igjen tilfellet med den fastfrosne tungen; det er vrient å forestille seg en passende oppfatning om at aktøren velge å stikke tungen mot det iskalde metallrekkverket fremfor å realisere noe annet av hensyn til god kutyme.

En tredje respons er å påstå at man forsøker realisere noe fornøydlig ved de arasjonelle handlingene, og at man har en oppfatning om at man realiserer dette ved hjelp av dem. Igjen kan vi ta for oss tilfellet med den fastfrosne tungen. Det virker plent umulig for undertegnede å finne noe fornøydlig som aktøren søker å realisere uten at man samtidig risikerer å tømme begrepet om fornøydighet for ethvert meningsfullt innhold.

Det er på tide å lande. Etter vår diskusjon virker det rimelig å forstå Hursthouses eksempeltilfeller som at de utgjør genuine moteksempler til det davidsonske rasjonalitetsskjemaet for handling. Hva nå? En kan kanskje spørre seg hvor det ble av metafysikken i det hele, så la meg nå få lose det hele i havn ved at vi ser på noen av de

metafysiske implikasjonene av denne definatoriske grunnstøtingen. Først og fremst synes det for meg helt klart at Davidsons definisjon av handling fullstendig forliser mot disse moteksemplene siden han så klart har forsøkt å utmeisle deres konstituerende natur. Nå som arasjonalt har sagt sitt er det derfor helt klart at Davidsons handlingsfilosofi ikke forteller hele historien. Kanskje er det også slik at en ny og mer fruktbar definisjon av handling kan ta utgangspunkt i Hursthouse' oppdagelser. Med andre ord kan vi spørre oss om det ikke kan være slik at arasonalt utgjør normalklassen, og at de øvrige handlinger bør la seg definere utfra disse snarere enn omvendt.

Et mer berammende spørsmål dreier seg rundt de større metafysiske implikasjonene av forliset. Spørsmålet blir: Hvor store er skadene på det øvrige ontologiske bildet til Davidson? Vi husker at Davidsons anomale monisme sammen med tesen om mental anomali sikret at en mengde mentale predikater, som var kjennetegnet ved et rasjonalitetskriterium, ble klart avgrenset mot en mengde nomologiske predikater av mer naturvitenskaplig type. Her var det altså helt tette skodd mellom klassene av predikater. Blant de mentale predikatene var det Davidsons tanke at også alle de predikatene som beskriver mennesket *qua* handlende vesen kunne samles. Nå som det har vist seg at en betydelig mengde handlinger unnslipper dette rasjonalitetskriteriet er det med ett mer usikkert om det faktisk er mulig å lage slike vanntette skodd mellom de to predikattypene utfra henholdsvis et monologisk og et rasjonaliserende kriterium (Davidson 1974:221ff). Våre etablerte arasjonelle handlinger legger seg nemlig i mellom og skaper etter min mening ny uro i ontologien, en uro som kan være kilde til nytt ubehag. For å verdsette dette siste bør man innreflektere at om Hursthouse har rett og emosjoner alene er nok for å forklare de arasjonelle handlingene, så vil trusselen om naturalisering umiddelbart gjøre seg mer gjeldende siden mange tar det som svært

plausibelt at emosjoner er noe neurofysiologien snart kan gjøre fullstendig rede for.¹³ I så fall kommer neurofysiologien og naturaliseringen oss nærmere innpå livet siden det vil finnes ting vi som handlende vesen gjør, som å slikke rekkverk, rulle oss i en avdøds klær og ødelegge gjenstander i sjalusi, som uttømmende lar seg forklare ved hjelp av disse vitenskapene.

Jeg mener skadestatusen lar seg begrense til dette: Vi kan nå ha en legitimert mistanke, en uro om at ikke alt er som det skal med det davidsonske bildet, noe som bør søkes bekreftet ytterligere. Vi har vist at én av de viktigste av Davidsons definatoriske arbeider for mentale predikater, nemlig handlingspredikatene, har en mer kompleks historie enn man hittil har trodd, og at naturaliseringen krøp oss nærmere når vi undersøkte dem. Mistanken, som ennå ikke er blitt stilt i bero, dreier seg derfor rundt spørsmålet om hvorvidt nærmere undersøkelser på andre typer mentale predikater, så som oppfatninger, viten eller ønsker, vil kunne avsløre det samme bildet. Med andre ord risikerer vi at den klare avgrensningen mellom mentale og fysisk-nomologiske predikatklasser smuldrer hen og i stedet avslører et stadig mer mosaisk bilde av over- og underkategorier som lar naturaliseringsspøkelset og neurofysiologene krype oss stadig tettere innpå livet. Spørsmålet blir om vi er villige til å utstå selskapet.

Så nå vet du kanskje hva du kan gjøre for å være metafysisk dissident. Bare sørg for at det du gjør blir gjort utelukkende fordi du føler for å gjøre det. Da er også du arasjonell.

Forslag til metafysiske hjemmeøvelser: (a) Tygg en hårball: (b) Slikk på en pelsdott: (c) Godsnakk med PC'en: (d) Hopp av glede: eller (e) Snakk med IKEA byggesettet ("Nå er deg og meg", "Nå bør du samarbeide, ellers ..."). Lykke til!

¹ Eksempler på dette er dialogene *Eutyphron* og *Alkibiades I* der Sokrates' samtalepartnere tuktes kraftig av en streng og jagende, ja nærpå fryktinngytende, Sokrates.

² Ved å anvende kontraposisjon på enten 1c eller 1d og deretter regelen hypotetisk syllogisme kan vi lett få frem at enten vitenskapen eller commonsense slår den andre i hjel, henholdsvis slik: (1e) $CS \rightarrow \neg V$ eller også (1f) $V \rightarrow \neg CS$.

³ Eksempler på henholdsvis andre og tredje strategi er den såkalte *eliminative fysikalismen* forsvart av Paul og Pa-

tricia Churchland (1988) og David Humes strategi i hans *Treatise of Human Nature* (1985).

⁴ Kanskje er det mulig å utvikle dette til et adekvat *reductio* ved å legge til noe mer, men siden Davidson selv ikke gjør noe forsøk på dette vil jeg la det bli med dette.

⁵ Sagt annerledes: siden *reductioet* ledet oss ut i den ønskede selvmotsigelsen, kan vi med negasjonsintroduksjon konkludere at psykofysiske brolover er umulige.

⁶ Oversettelse av den engelske termen *propositional attitude*.

des.

⁷ Interessant nok kan vi lett forestille oss situasjoner der (4d) uteblir og A på en eller annen måte feiler i å være rasjonell. I slike tilfeller av feilet rasjonalitet vil vi si at A er irrasjonell. For en mer utfyllende diskusjon av fenomenet irrasjonalitet se også Davidson 1969 og 1982.

⁸ Det samme skjemaet for arasjonelle handlinger kan finnes hos Peter Goldie (2000: 127).

⁹ En annen mulighet kunne være at handlingen ikke oppfyller (5c). I så fall ville vi hatt å gjøre med en ny delmengde av intensjonale handlinger som verken var rasjonelle, irrasjonelle eller arasjonelle. Undertegnede har ikke funnet noen klare eksempler på slike handlinger, men det er kanskje et interessant spor å undersøke videre langs i lys av nyere kognisjonsvitenskap og neurofysiologi.

¹⁰ Hursthouse benytter selv et eksempel der noen har en “desire to lick something furry”, men vårt eksempel fun-

ger like tilfredsstillende. En oversettelse av Hursthouse' eksempel kunne muligens få enkelte forstyrrende konnotasjoner på norsk.

¹¹ Ifølge Hursthoses har publikum til hennes forelesninger og seminar over emnet arasjonlighet svært gjenkjennende til eksempelhistoriene over, og hun tar dette i den tro at handlingene er til å leve seg inn i også for rasjonelle intellektuelle av det kaliber som bruker å delta på seminar om handlingsfilosofi. I så fall virker det enda mer urimelig å tilskrive alle disse menneskene helt absurde oppfatninger når disse utfører arasjonelle handlinger.

¹² Sistnevnte poeng skal kunne sikre at ingen av 6a-c skal kunne gjøres overflødig. Poenget kan alternativt fanges som at skjemaet ikke er transitivt.

¹³ For slike begynnende fremstøt ad neurofysiologisk vei kan en se Damasio (2001; 2002) og LeDoux (2002).

Churchland, P. M. 1988. ‘Matter and Consciousness (excerpt)’, i Churchland, P. M. (red) *Matter and Consciousness. A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*.

Damasio, A. R. 2001, *Descartes' feiltakelse*, Oslo.

Damasio, A. R. 2002, *Følelsen av hva som skjer*, Oslo.

Davidson, D. 1963, “Actions, Reasons and Causes”, i Davidson, D. *Essays on Actions and Events*, Oxford.

Davidson, D. 1969, “How is Weakness of the Will Possible?”, i Davidson, D. *Essays on Actions and Events*, Oxford.

Davidson, D. 1974, “Psychology as Philosophy”, i Davidson, D. *Essays on Actions and Events*, Oxford.

Davidson, D. 1979, “Mental Events”, i Davidson, D. *Essays on Actions and Events*, Oxford.

Davidson, D. 1982, “Paradoxes of Irrationality”, i Davidson, D. *Problems of Rationality*, Oxford.

Goldie, P. 2000, *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford.

Hume, D. 1985, *A Treatise of Human Nature*, London.

Hursthouse, R. 1991, “Arational Actions”, i *The Journal of Philosophy* Volume LXXXVIII, NO. 2.

LeDoux, J. 2002, *Synaptic Self: How our brains become who we are?* London.

Tarski, A. 1944, “The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics”, i Martinich, A.P. *The Philosophy of Language*, Oxford.

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25





DET ONDES PROBLEM

Teodicéproblemet i dagens religionsfilosofi

Av Atle Søvik

Det ondes problem er et mangfoldig problemkonsept. Den versjonen som oftest debatteres i religionsfilosofien kalles gjerne for teodicéproblemet. Ordet kommer fra gresk 'teos' = 'Gud' og 'dike' = 'rettferdighet', og er altså et spørsmål om Gud kan rettfærdiggjøres overfor alt det onde som finnes i verden. Men også teodicéproblemet kan defineres på mange måter. For mitt anliggende i denne artikkelen er det presist nok å definere problemet som spørsmålet om man på en rasjonell og moralsk forsvarlig måte kan tro på en god og allmektig Gud i en ond verden. Å tro på en god og allmektig Gud synes nemlig å stå i strid med at det finnes så mye ondt i verden, siden en god og allmektig Gud antas å ville hindre det onde. En teodicé defineres her som et løsningsforslag på teodicéproblemet.

Denne artikkelen er et forsøk på å gi en enkel oversikt over hvordan det arbeides med teodicéproblemet innenfor en avgrenset gren av dagens religionsfilosofi. Fokus vil ligge på filosofer som faktisk prøver å løse problemet.

Religionsfilosofi er en filosofisk undersøkelse av religion, og forholder seg til religionenes (implisitte) krav på å være sanne eller gyldige.¹ Dette gjøres hovedsakelig med henblikk på å forstå og eventuelt kritisere. Det vil si at man ikke prøver å lage noen ny religion, men kun ønsker å orientere seg hermeneutisk og kritisk i de foreliggende religioner. Det finnes allikevel en gren innenfor religionsfilosofien som siden opplysningstiden har forsøkt å konstruere en rasjonell religion kalt teisme. En del analytiske religionsfilosofer, særlig i Storbritannia og USA holder fortsatt på med dette.² Heretter vil jeg kalle denne grenen for den teistiske religionsfilosofi.

Teistiske religionsfilosofer, særlig den fremtredende Richard Swinburne, fremstiller Gud (i teismen definert som et åndelig, evig, allmektig, godt, allvitende m.m.

vesen) som en hypotese. Swinburne argumenterer for at denne hypotesen er en bedre forklaring på de foreliggende saksforhold i verden enn andre hypoteser. Den er enklere, mer koherent, forklarer mer og integrerer flere saksforhold enn alle andre alternativer.³ Slik forsøker han altså å konstruere en rasjonell religion, der denne religionen forstås som et mer koherent verdensbilde enn andre alternativer.

Grovt sett kan vi si at det her går et skille mellom kontinental og teistisk religionsfilosofi, selv om det er mange unntak. Religionens forhold til metafysikk debatteres på kontinentet, og det er generell skepsis til den tradisjonelle metafysikken.⁴ I den teistiske religionsfilosofien derimot, er man langt mer åpen for tradisjonell metafysikk – selv om man er orientert i kritikken av den. Den allerede nevnte Richard Swinburne sier at fysikken selv har blitt metafysisk slik den nå behandler spørsmål om subatomære partikler, big bang og kosmisk evolusjon langt utover grensene for det empirisk observerbare.⁵ Alle som er positive til dagens fysikk burde derfor også være positive til hans type metafysikk, i følge Swinburne.⁶

Mens den kontinentale religionsfilosofi preges av skepsis til forsøk på å løse teodicéproblemet, så er det stor iver i den teistiske religionsfilosofi. Her publiseres det stadig nye artikler og bøker, og det er disse vi skal orientere oss litt i nå. Det finnes en rekke måter å dele inn forskjellige strømninger innenfor feltet på. Siden dette kun er ment å være en forenklet innføring, nøyer jeg meg med å liste opp noen viktige retninger – med fokus på hovedidéer istedenfor navnedropping. Den som likevel er interessert i navn finner disse i fotnotene.

En hovedretning innenfor teistisk religionsfilosofi

kalles gjerne fri-vilje-teisme. Fri-vilje-teodiceer er en overskrift som dekker mange måter å løse problemet på. Felles for dem er at argumentet om fri vilje er sentralt i teodicéen.⁷ Tanken er at fri vilje er et gode som forutsetter muligheten til å gjøre både godt og ondt, og at dette godet veier tyngre enn det onde som dessverre skjer som et resultat av at mennesket har fri vilje. Derfor kalles disse teodicéene ofte for høyere-gode-teodiceer. Grunnen er at det hevdes at det ikke er inkonsistent at en god og allmektig Gud tillater noe ondt, dersom det tjener et høyere gode. Friheten (og en rekke goder som hører til den, bl.a. kjærlighet) er da ment å skulle veie tyngre enn de lidelsene som følger i kjølvannet av at mennesket har fått fri vilje av Gud.

Det finnes mange innvendinger mot en slik type teodicé. Hovedinnvendingen er at den ikke forklarer hvorfor det finnes så mye lidelse som ikke har noe med fri vilje å gjøre, nemlig de såkalte "naturlige onder" som for eksempel naturkatastrofer og sykdommer.

Det finnes ulike undertyper av forklaringer på problemet med "naturlige onder". Én retning er de pedagogiske teodicéer. Her forklares både menneskers onde handlinger og de naturlige onder med at menneskets historie er en læringsprosess der vi skal utvikle våre dyder. Ideen ble lansert i vår tid av den engelske religionsfilosofen John Hick, men han mente selv dette ikke kunne forklare de verste lidelsene.⁸ Hick mener altså man ikke kan forklare for eksempel et jordskjelv med at det er noe vi skal lære av. En som derimot har villet forfølge denne forklaringsmodellen helt ut, er den nevnte Richard Swinburne. For enhver type lidelse eller onde, har han en forklaring på hvorfor Gud tillater det – og det handler stort sett om at vi skal lære å ta ansvar for vår neste, utvikle mot og medfølelse, og vår karakter generelt.⁹

Swinburnes teodicé er blitt sterkt kritisert, særlig av moralske grunner. Forklaringene er ikke gode nok til å forsvare en del av de grusomme hendelsene som har skjedd; noen ganger ser lidelsene som følger av disse hendelse ikke ut til å føre noe godt med seg; og det ville iblant vært direkte umoralsk å komme med en pedagogisk forklaring på lidelse til noen som har mistet sine kjære på

grufulle vis. Som en bokanmelder sa om Swinburnes siste bok om teodicéproblemet, i forbindelse med at Swinburne hevdet at Gud tillot våpen for at mennesker skulle lære å ta ansvar: "You know that something has gone wrong with a theodicy when it sounds like a National Rifle Association bumper sticker".¹⁰

En annen måte å løse problemet med naturlige onder innenfor denne fri-vilje-tenkningen, er å si at Gud har laget noen stabile naturlover, som fører til både godt og vondt. Poenget er at disse må være stabile, for at vi skal kunne utvikle oss som moralske vesener – uten at Gud bryter inn hver gang noe ondt skjer.¹¹ Mange finner et slikt svar lite tilfredsstillende siden man kunne lært det samme i mindre destruktive omgivelser.

En tredje måte å forklare de naturlige onder på er å

vise til onde åndelige vesener, som enten er ansvarlige for naturlige onder, eller ansvarlige for at Gud ikke griper inn ved at de hindrer Gud.¹² Så lenge Gud er god og fullstendig allmektig er ikke dette annet enn å flytte problemet et hakk bakover. Det fører bare til det like vanskelige spørsmålet om hvorfor Gud har skapt disse onde åndelige vesener, eller hvorfor disse tillates å herje. De fleste religionsfilosofier tror heller ikke at det eksisterer onde åndelige vesener.

En annen tilnærming enn fri-vilje-teodiceer finner vi i prosesssteologien. Dette er en type teologi som bygger på prosessfilosofien til Alfred

North Whitehead.¹³ Dermed beveger vi oss nå litt bort fra den mer klassiske teismen, selv om de deler mye av metode og innhold. En helt vesentlig forskjell på prosesssteologi og teisme, er at Guds allmakt reduseres i prosesssteologien. I en prosesssteodicé er ikke poenget at Gud tillater det onde på grunn av noe høyere gode, men at Gud ikke kan forhindre det onde. Teodicéproblemet løses, eller kanskje rettere sagt: oppløses, fordi Gud ikke lenger anses som allmektig i absolutt forstand. Da blir det heller ikke lenger en motsigelse mellom Guds makt og godhet på den ene siden og det onde på den andre siden. Det er ikke slik at Gud ikke tillater det onde, men det er slik at Gud ikke kan forhindre det onde, i følge prosesssteodicéen.¹⁴ Dette forklares så ut fra en prosessfilosofisk verdensforståelse,



ved at Guds makt forstås ut fra en metafysikk hvor alle grunnleggende størrelser har en viss mengde makt (power), slik at det av metafysiske grunner ikke er mulig for Gud å betvinge denne makten.

Kritikken av dette har mest gått ut på at Guds makt reduseres så mye i en slik tankegang at de færreste vil si at det lenger er Gud man har med å gjøre. Hvem vil sette sin lit til en Gud som ikke kan ordne de enkleste ting? Hvilket grunnlag gis for håp eller tilbedelse? Slik kritikk er den vanligste fra den teistiske leiren som holder Guds allmakt i absolutt forstand som uoppgivelig.

Det er ikke bare i den kontinentale religionsfilosofi man er skeptiske til teodicéer. Også i den engelskspråklige delen finnes det protester mot forsøk på å løse teodicéproblemet. D. Z. Phillips er en religionsfilosof som står i tradisjonen fra Wittgenstein, og som setter spørsmålsteget ved den metafysikken som ligger til grunn.¹⁵ Enda sterkere har kanskje den moralske kritikken vært, som går ut på at teodicéer ofte har den umoralske konsekvens at de legitimerer det onde, siden det onde gjerne fremstilles som noe Gud tillater fordi det tjener et høyere gode.¹⁶ Hvis det er slik at et onde er noe som tjener et høyere gode, kan mange trekke den slutningen at man ikke bør prøve å stoppe det onde. Kritikere av teodicéer vil da hevde at teodicéene fører til mer lidelse.¹⁷

En retning i den engelskspråklige religionsfilosofi (med mange støttespillere på kontinentet) er altså antiteodicé – at man ikke skal forsøke å løse teodicéproblemet. Det kan være av de nevnte metafysiske eller moralske grunner, men det kan også være teologiske grunner til å ikke ville løse problemet. Noen vektlegger menneskets endelighet (eventuelt syndighet) i forhold til Guds uendelighet (og dermed uforståelighet), og sier at det er grunn nok til ikke å ville utforske noe Gud holder skjult.

Hos noen har en slik teologisk begrunnelse for å ikke løse teodicéproblemet teoretisk, ført til at de istedenfor har lansert en praktisk løsning. Den praktiske løsningen er at Gud gjennom Jesus har identifisert seg med lidelsen, kjemper mot det onde, og vil overvinne det en dag, slik at bare det gode forblir.¹⁸ En slik praktisk løsning gir allikevel ikke noe svar på det teoretiske problemet.

Av disse sistnevnte retninger fremholdes ofte at man har andre grunner til å tro på Gud, selv om teodicéproblemet synes å tale mot Guds eksistens. På samme måte som fysikerne sliter med å forene kvantefysikken og relativitetsteorien selv om de er matematisk inkonsistente, og på samme måte som filosofene strever med å forstå hvordan mennesket kan ha fri vilje når alle ting har en årsak, på samme måte strever religionsfilosofene som er opptatt av at deres tro må være koherent med å løse teodicéproblemet.

Noen ytterligere momenter bør til slutt nevnes for å sette problemet i kontekst for den som eventuelt ville ønske å jobbe mer med det. For det første er det viktigere å gjøre noe praktisk for å bekjempe det onde, enn å jobbe med det teoretisk (men noe teoretisk arbeid er likevel slik at det kan hjelpe det praktiske arbeidet). For det andre er det slik at det teoretiske arbeidet med det onde ikke løser det eksistensielle problemet med det onde. Det eksistensielle problemet er hvorfor lidelsen rammet akkurat meg eller akkurat den, og hvorfor verden er slik at dette kunne skje. Det eksistensielle problemet kan ingen religionsfilosof gi noe svar på. Og det kan heller ingen naturviter. Den som i lidelse gråter ”Hvorfor?” får ingen hjelp av en darwinistisk forklaring om the survival of the fittest. For det tredje er det derfor viktig at man lærer seg når det kan passe med en teoretisk drøfting og når man står overfor en person som trenger trøst. Den som lider trenger ikke en teodicé, men et medmenneske som lytter og som bryr seg.

Dette er viktige momenter. Men når det er sagt, så gjenstår det teoretiske problem, og det synes ikke å gå sin vei, selv om man avviser forsøk på å løse det. En del mennesker velger som løsning at Gud ikke eksisterer. Men mange godtar ikke en slik løsning fordi de har andre grunner til å tro, det være seg basert på erfaring eller tanke, eller de synes at foreliggende teodicéer er gode nok når troen som helhet sammenlignes med alternative livsanskuelser. Noen har også hevdet at man får det godes problem i stedet hvis man velger som løsning at Gud ikke eksisterer: hvorfor finnes det så mye godt, og hvorfor har vi en grunnleggende oppfatning av at verden er god hvis ikke det finnes en god Gud?¹⁹ Av ulike grunner jobber altså religionsfilosofene fortsatt med teodicéproblemet, og det ser ikke ut til at de har tenkt å gi seg med det første.

- ¹ Andersen m.fl, 2002: 91.
- ² Jf Dalferth, 2003: del I og II.
- ³ Se hans *The Coherence of Theism* og *The Existence of God*.
- ⁴ Jf tema på neste konferanse i The European Society for Philosophy of Religion: "Religion without metaphysics?"
- ⁵ Jf Swinburne, 2004: 2.
- ⁶ Ibid.
- ⁷ Se f.eks Alvin Plantinga: *The Nature of Necessity* eller *God, Freedom and Evil*.
- ⁸ Hick: *Evil and the God of Love*. Hick sier han bygger på kirkefader Ireneus (ca år 135-200).
- ⁹ For eksempel: Swinburne: *Providence and The Problem of Evil*.
- ¹⁰ Gale, R., 2002: 214.
- ¹¹ Slik tenker en del innenfor retningene Open Theism (f.eks William Hasker) og Theistic Evolution (f.eks Philip Clayton).
- ¹² Alvin Plantinga har foreslått noe lignende, og også Gregory Boyd i: *Satan and the Problem of Evil*.
- ¹³ Og er videreutviklet av Charles Hartshorne.
- ¹⁴ Det er David R. Griffin som er den fremste forsvarer av et slikt syn. Se hans *God, Power and Evil: A Process Theodicy* og *Evil Revisited*.
- ¹⁵ Se Phillips, D.Z.: *The Problem of Evil and the Problem of God*.
- ¹⁶ Se f.eks Tilley, T.: *The Evils of Theodicy* eller Surin, K.: *Theology and the Problem of Evil*.
- ¹⁷ Jf Tilley, 1991: 247 og 251. Se også Svendsen, L.F.H., 2001: 212.
- ¹⁸ Dorothee Sölle og Jürgen Moltmann er teologer som har kritisert teoretiske teodicéer, men som selv leverer praktiske løsningsforslag. Også teorien til den norske religionsfilosofen Johan B. Hygen kan ligne på dette med sin forståelse av den kjempende Gud. Se Hygen, J.B.: *Guds allmakt og det ondes problem*.
- ¹⁹ Løgstrup, 1978: 225f.

-
- Andersen, Grønkjær og Nørager. 2002. *Religionsfilosofi: kristendom og tenkning*. København: Gads Forlag.
- Boyd, G. A. 2001. *Satan and the Problem of Evil*. Downers Grove, Illinois.
- Dalferth, I.U. 2003. *Die Wirklichkeit des Möglichen*. Tübingen.
- Gale, R. 2000. "Swinburne on Providence." *Religious Studies* 36 no 2, 2000: 209-219.
- Griffin, D. R. 1976. *God, Power and Evil: A Process Theodicy*. Philadelphia.
- Griffin, D. R. 1991. *Evil Revisited: Responses and Reconsiderations*. Albany.
- Hick, J. 1977. *Evil and the God of Love*. (2nd ed.) London.
- Hygen, J. B. 1973. *Guds allmakt og det ondes problem*. Oslo.
- Løgstrup, K. 1976-1984. *Skabelse og tilintetgørelse*. Bind 4 i serien *Metafysik*. København.
- Moltmann, J. 1983. *The Trinity and the Kingdom of God: The Doctrine of God*. London.
- Moltmann, J. 1974. *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. London.
- Phillips, D. Z. 2004. *The Problem of Evil and the Problem of God*. London.
- Plantinga, A. 1974: *The Nature of Necessity*. Oxford.
- Plantinga, A. 1975. *God, Freedom and Evil*. London.
- Surin, K.: *Theology and the Problem of Evil*. Oxford.
- Svendsen, L. F. H. 2001. *Ondskapens filosofi*. Oslo.
- Swinburne, R. 2004. *The Existence of God*. Oxford.
- Swinburne, R. 1998: *Providence and the Problem of Evil*. Oxford.
- Swinburne, R. 1977. Revised edition, 1993.: *The Coherence of Theism*. Oxford.
- Sölle, D. 1980. *Lidelse*. København.
- Taliaferro, C. 1998. *Contemporary Philosophy of Religion*. Oxford.
- Tilley, T. 1991. *The Evils of Theodicy*. Washington, D.C.

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25



FARGER – REALISME ELLER ANTIREALISME

En drøfting av to posisjoner i fargenes metafysikk

Av Tore Andvig

Finnes farger i objektene eller kun i vårt persepsjons-system? Dette spørsmålet er utgangspunktet for de to artiklene jeg bruker for å belyse temaet farger: C. L. Hardins artikkel ”Color and Illusion” (1990) og Byrne og Hilberts ”Color realism and color science” (2003).

For bedre å forstå temaet er det en fordel å ha en grunnleggende forståelse av farger, og menneskers fargesyn generelt. Vi ser farger ved at lysbølger treffer øyet vårt. Vi kan oppfatte lysbølger med verdier fra ca. 700nm (nanometer), som er rødt, til ca. 400nm, som er blållilla. Bak i øyet, i noe som heter retina, ligger det ”kjegler”¹ og ”staver”². Kjeglene gjør at vi ser farger. Når lys treffer øyet vårt sendes et elektrokjemisk signal fra kjeglene til ganglioncellene, som sender signalene videre via den optiske nerven til de visuelle sentrene i hjernen. Det finnes tre typer kjegler: kortbølgekjegler (blå), mellombølgekjegler (grønn) og langbølgekjegler (rød). Bak kjeglene ligger altså ganglioncellene. De er delt inn i to typer: En type reagerer på blå eller gul, en annen på rød eller grønn. Når langbølget lys treffer øyet blir de ”røde” ganglioncellene sterkt aktivert, mens de grønne kun blir minimalt stimulert. Når de blå ganglioncellene blir sterkt stimulert blir de gule kun svakt stimulert og så videre. De røde ganglioncellene blir direkte stimulert av langbølgekjeglen, de grønne av mellombølgekjeglen og de blå av kortbølgekjeglen. De gule, derimot, blir stimulert ved simultan stimulering av både de røde og de grønne kjeglene.

Den filosofiske debatten om farger preges av mange posisjoner. Disse er forskjellige former av to hovedposisjoner: realisme og antirealisme. Realister identifiserer farger med lysbølger, refleksjonsverdier, eller andre egenskaper utenfor observatøren. Antirealister hevder derimot at farger kun eksisterer innenfor persepsjonssystemet til

observatøren. De to posisjonene jeg skal se på, er to av de posisjonene som er mest utbredt i dag: Hardins antirealisme kontra Byrne og Hilberts refleksjonsfysikalisme. Hardins artikkel argumenterer overbevisende for en antirealistisk posisjon når det gjelder farger. Hovedargumentet er en versjon av det antirealistiske variasjonsargumentet. Kort forklart går variasjonsargumentet, anvendt på farger, som følger: Det finnes store variasjoner når det gjelder persepsjon av et objekts farger, og det finnes ingen måte å avgjøre hvem som har rett og hvem som tar feil. Derfor finnes ikke farger i objekter.

Dette argumentet fungerer ikke alltid. En vanlig innvending er at selv om vi ikke med sikkerhet kan avgjøre hvem som har rett, betyr ikke det at ingen har rett, eller at det er umulig å ha rett. På tross av dette er Hardins artikkel likevel overbevisende: Eksempelene i argumentet hans peker på store problemer for muligheten av å objektivt avgjøre fargen til et objekt. Dette er noe enhver realistisk teori om farger må prøve å gi en plausibel løsning på. Byrne og Hilbert vil identifisere fargene vi persiperer med refleksjonsverdiene til objekter. De mener at ved å gjøre dette unngår man Hardins variasjonsargument. Ved å identifisere farger med objekters refleksjonsverdi, mener Byrne og Hilbert at man har kommet frem til en måte å objektivt avgjøre hva som er rett. Men er Byrne og Hilberts svar på Hardins problemer tilfredsstillende?

Hardin bruker variasjonsargumentet for å vise problemene med å avgjøre hvilken farge som skal tilskrives et objekt. Det første problemet Hardin peker på er problemet med metamerer. Metamerer er en betegnelse på to eller flere fargers stimuli, som er perseptuelt identiske, men fysisk forskjellige. Et av eksempelene til Hardin er følgende situasjon: Det er plausibelt å si at en ren gul farge har en

bølgelengde på 577nm og at derfor alt som er rent gult må sende fra seg lys med en bølgelengde på 577nm. Men et lys som består av to deler, en del med monokromatisk lys med en verdi på 540nm (grønt), og en del med monokromatisk lys med en verdi på 670nm (rødt), vil virke identisk med den rene guldfargen med en verdi på 577nm, uten at dette lyset inneholder denne verdien i det hele tatt. Dette er et problem hvis man skal identifisere farger med refleksjonsverdi eller lysbølgeverdi. For hvordan kan da objekter med ulike verdier persiperes som å ha like farger?

Det andre problemet angår simultan kontrast. Simultan kontrast går ut på at en stor flate av én type farge gjør at naboområdet får et skjær av komplementærfargen (nabofargen) til den fargen den store flaten hadde. Det vil si at store, røde områder får naboområdene til å se grønnere ut, store blå områder får naboområdene til å se gulere ut og så videre. Dette er kanskje ikke et alvorlig problem, hadde det ikke vært for at noen farger kun er mulige å se ved simultan kontrast. Svart og brun er to slike farger. Svart er kun synlig i kontrast med hvitt, eller i sterkt lys, hvis ikke en av disse kontrastene er tilstede, vil svart se mørkegrått ut. Brun er derimot kun synlig hvis det sees mot en mørk bakgrunn, ellers ser den oransje ut. Dette blir et problem fordi man definerer hvilke betingelser som må være tilstede for at en farge skal kunne persiperes. Når disse forholdene er slik at fargen ikke kan persiperes uten at en annen farge er tilstede, blir det igjen vanskelig å si at et objekt faktisk har en gitt farge.

For å avgjøre hvem som har rett når det gjelder farger er det vanlig å bruke en standardobservatør. Grunnen til at man gjør dette er fordi det er relativt store variasjoner mellom individer som alle kan sies å ha et fungerende fargesyn. Denne standardobservatøren skal tilsvare et gjennomsnitt av et representativt utvalg av personer med fungerende fargesyn.³ Det å definere riktighet om farger ut fra et gjennomsnitt av fungerende individer er, som Hardin påpeker, ikke særlig overbevisende. Og når han viser til at det faktisk kun er i underkant av ti prosent av mennesker med fungerende fargesyn som ville være enige med denne standardobservatørens definisjoner av ren gul, ren rød og så videre, blir det desto mindre plausibelt. Et

lignende problem møter bruken av standardlys. Det viser seg at farger holder seg relativt like i forskjellige lysforhold, men ikke nøyaktig like. Dette har blant annet bydd på problemer for konservatorer som restaurerer bilder. Når det er ett lys i verkstedet og et annet lys i galleriet hvor bildet henger, hender det at fargene som var like i verkstedet ikke ser like ut i galleriet. Dette har ført til at man prøver å finne en standardlyskilde hvor de reelle fargene vises, men det medfører de samme problemene som standardobservatøren møter. Hvis fargene til objekter er avhengige av bestemte lysforhold, er så objektenes farger under andre lysforhold kun illusjoner? Hvis man ikke synes det er et problem å svare bekreftende på dette spørsmålet, må man likevel svare på spørsmålet om hva den riktige lyskilden er. De to vanligste svarene på dette er sollys og noe som blir kalt "north daylight", men hvilket av disse lysforholdene

som bør være standard er det ingen enighet om. Mangelen på konsensus her, det at det finnes gode argumenter for og mot å foretrekke sollys, og for og mot å foretrekke "north daylight", styrker Hardins variasjonsargument (Hardin 1990).

Problemstillingene til Hardin er utgangspunktet for Byrne og Hilberts artikkel "Color realism and color science" (2003). Byrne og Hilbert kaller seg refleksjonsverdifysikalister. Det vil si at de identifiserer farger med refleksjonsverdien til objekter. Byrne og Hilbert argumenterer for at denne refleksjonsverdien er fargen. Det medfører for Byrne

og Hilbert at farge er noe som finnes i objektet.

Byrne og Hilbert svarer på problemet med metamerer ved å hevde at man ikke trenger å identifisere refleksjonsverdi og farge i en en-til-en relasjon, men at man heller kan identifisere fargene i refleksjonsverdityper eller sett av refleksjonsverdityper. Fargen gul blir da identifisert med flere sett av refleksjonsverdityper. To objekter der lysbølgene har forskjellig verdi, men der fargen ser ut til å være den samme (som beskrevet ovenfor), inngår da i samme sett av refleksjonsverdier, nemlig settet for ren gul, hvor alle objekter som persiperes som ren gul inngår. Metameriske overflater er ifølge denne teorien bestemte farger til tross for deres fysiske forskjeller (Byrne og Hilbert 2003).

Hardins andre problem, problemet med simultan kontrast, eller som Byrne og Hilbert kaller det, problemet med



relasjonelle farger, forklarer Byrne og Hilbert ved hjelp av en analogi. De skriver at for at en termostat skal kunne oppdage at temperaturen er under 20 grader må den være stilt inn riktig. Men det betyr ikke at det faktisk at temperaturen er under 20 grader på noen måte er avhengig av termostaten. Eksemplet viser at selv om vår persepsjon av for eksempel brun er avhengig av at det forekommer en kontrast, betyr ikke det nødvendigvis at brun ikke er en type refleksjonsverdi. Det eneste dette viser oss, ifølge Byrne og Hilbert, er at persepsjon av farger er bedre under noen forhold enn andre.

Problemene med standardobservatører og standardforhold svarer ikke Byrne og Hilbert klart på. De sier at den beste måten å avgjøre hvem som har rett er å se hvilket svar flest mennesker er enig med. Dette innebærer innføring av en typetallsobservatør,⁴ men typetallsobservatøren møter de samme problemene som standardobservatøren:⁵ Noen vil også være uenige med typetallsobservatøren, om enn kanskje noen færre enn med standardobservatøren, men det vil ikke være mulig å si hvem som egentlig har rett. Byrne og Hilbert konkluderer med at selv om det er *de facto* umulig med sikkerhet å fastslå hva som for eksempel er rent grønt, er dette ingen god grunn for å anta at rent grønt ikke finnes. På problemet med standardlys svarer Byrne og Hilbert ved å argumentere for at refleksjonsverdien til et objekt er fast selv om lyset varierer, og at mennesker stort sett greier å kjenne igjen fargen til et objekt i forskjellig lys.

Er svarene Byrne og Hilbert gir tilfredsstillende? Jeg mener svaret på problemet med metamerer er godt. Det å innordne refleksjonsverdiene til objekter i typesett fungerer mot Hardins innvending. Også når det gjelder problemet med simultan kontrast kommer Byrne og Hilbert med en plausibel forklaring, nemlig at for å persipere farger må de riktige forholdene være tilstede. Det at fargen brun ikke kan persiperes uten mørk bakgrunn medfører ikke at brune objekter ikke har unike refleksjonsverdier, men hvis vi skal persipere deres brunhet, så må de ses med en mørk bakgrunn. Svaret på innvendingen i forbindelse med standardobservatør og standardforhold, vil derimot Hardin ha flere innvendinger mot. Han sier eksplisitt at refleksjonsverdifysikalisme impliserer en eller annen form for standardobservatør (Hardin 1990). Byrne og Hilbert (2003) bare avfeier dette argumentet og sier at selv om man ikke kan vite hva som er sant, er det ingen grunn til å si at det ikke er noe som er sant. De mener også at den beste måten å nærme seg problemet på er at den verdien som flest er enig i, mest sannsynlig er den som er riktig (typetallsobservatøren). Her har jeg en innvending.

Hva om vi istedenfor å operere med en flertallsav-

gjørelse introduserer en ekspertobservatør, eller gruppe med ekspertobservatører, for å svare på spørsmålet? Forskning på menneskehjernen har vist at de sentrene i hjernen som har med tolkning av persepsjoner å gjøre, kan være mer eller mindre utviklet.⁶ Et individ med veldig godt utviklede visuelle fargesentre kan da fungere som ekspert. For meg ville det være mer naturlig å tro at deres definisjoner av farger er mer nøyaktige enn en gjennomsnitts- eller typetalls-standardobservatør. Dette fordi de vil se nyanser normalobservatøren ikke greier å skille mellom. Imidlertid løser ikke ekspertobservatøren problemet fullstendig. Sannsynligvis ville heller ikke fargeekspertene være helt enige seg i mellom. Hvilken fargeekspert skulle man utnevne til yppersteprest? Jo, man kunne velge den som hadde den mest utviklede hjernen, men det betyr ikke at denne har rett. Etter min mening vil det være bedre å appellere til en ekspertobservatør enn en standardobservatør, eller typetallsobservatør, fordi denne ekspertobservatøren vil ha bedre forutsetninger for å komme med riktig fargedom enn de andre observatørene. Likevel er de sannsynlige uenighetene mellom ekspertene, og muligheten for at selv den eksperten med best utviklet hjerne ikke har helt rett, momenter som også undergraver ekspertobservatøren.

For at jeg skal godta Byrne og Hilberts teorier må de greie å gi en god grunn for at vi ikke trenger å vite hvordan vi kan avgjøre hvem som har rett. Denne finner jeg ikke. Jeg mener derfor at variasjonsargumentet må veie tyngst. Grunnen er, som Hardin sier, at det er for store variasjoner fra subjekt til subjekt. Det finnes ingen måte å avgjøre hvem som har rett og hvem som tar feil. Det finnes ingen uavhengig måte å måle farger på, og fargedommer vil være ufravikelig knyttet til vårt høyst feilbarlige persepsjonssystem. Refleksjonsverdiene til objekter er riktignok en viktig årsak til fargene vi ser. Og i og med at vi har relativt like persepsjonssystemer er våre persepsjoner av farger relativt like. Men av dette følger det ikke at vi må anta at et objekt har en egentlig farge, som vi bare ikke med sikkerhet kan avgjøre hva er. Vi kan kun si at eksperten, standardobservatøren, eller typetallsobservatøren mener et objekt har den eller den fargen under det eller det lyset. Vi greier stort sett å kommunisere forståelig om objekters farger med hverandre, og det er tilstrekkelig. Byrne og Hilbert greier ikke å avgjøre hva en ren farge er, annet enn at den er identisk med refleksjonsverdien til et objekt. Men hvis denne refleksjonsverdien blir oppfattet forskjellig av persepsjonssystemene til forskjellige subjekter, og ingen kan sies å ha rett, mener jeg det er vanskelig å snakke meningsfullt om den egentlige fargen til objektet. Da kan vi heller la fysikerne bestemme refleksjonsverdier, så kan vi andre snakke om farger, og eventuelt studere de inter-

essante korrelasjonene våre fargedømmer har med typer av refleksjonsverdier uten at vi identifiserer dem som det samme. Jeg synes Hardins konklusjon svarer fysikalistene når det gjelder farger på en meget god måte:

[...] This should not be an unwelcome conclusion, even to physicalists. Why should chromatic phenomena not depend essentially upon processes that take

place inside the head? The stuffings of the head are, after all, material, and the whole process of color perception is physical, determinate, and lawlike from beginning to end. Physical objects need not have colors of their own, in some special elitist matter, in order to look colored. The world need contain only objects and “looks”, and sometimes the looks will do. (Hardin 1990:566)

¹ Kjegle oversatt fra engelsk ”cones”.

² Stang oversatt fra engelsk ”rods”.

³ Dette gjennomsnittet lages ved at personene som inngår i undersøkelsene blir vist en mengde nyanser av gul. De skal si ifra når de ser ren gul. Lysbølgeverdiene (nm) de forskjellige har definert som ren gul blir addert for deretter å bli dividert med antallet testpersoner. Hardin (1990:560) er ikke helt eksplisitt i forhold til hvordan dette skal foregå, men jeg antar at det er denne metoden

han ser for seg.

⁴ Den observasjonen med flest tilfeller er typetallet.

⁵ Denne formen for observatør blir ikke nevnt av Hardin (1990) for Byrne og Hilberts (2003) artikkel er skrevet etter Hardins, men jeg ser at de samme problemene reiser seg for denne observatortypen og det er det jeg prøver å vise.

⁶ Se Atkinson et al. (2000).

Atkinson, Rita L., et al. 2000. *Hilgard's Introduction to Psychology* (Thirteenth Edition). Forth Worth, Texas.

Byrne, Alex / Hilbert, David. 2003. ”Color realism and color science” i *Behavioral and Brain Sciences*. Vol.26 1/2003, s. 3-64.

Hardin, C.L. 1990. ”Color and illusion” i Lycan, William G. *Mind and Cognition*. Oxford, s. 555-567.

Passer, Michael og Smith, Ronald. 2001. *Psychology: Frontiers and Applications*. Boston.

TELEPORTERING: EN REALISTISK MULIGHET?

Et essay om kvantefysikk

Av Gry Merete Tveten

Teleportering er et fasinende tema som reiser grunnleggende spørsmål omkring rom og tid, så vel som om hva det vil si at noe er et objekt og i ytterste konsekvens omkring identitetsspørsmålet. Kvanteteleportering er en teknologi som eksisterer i dag, og i en forstand kan den sies å virkelig dreie seg om teleportering i den typiske science fiction forstanden av ordet: Transport fra punkt x i rommet til punkt y uten at det som transporteres eksisterer på mellomliggende punkter. Først tar vi et blikk på kvantefysikk, siden dette er teorien man bruker til å forklare fenomenet og som har inspirert forsøkene på å få til denne formen for teleportering.

En av de mest fasinende teoretiske forutsigelsene i kvantefysikken er sammenfiltring (engelsk “entanglement”). Einstein et. al.(1935) formulerte et paradoks som kalles EPR paradokset etter forfatterne. Denne artikkelen skapte stor debatt da den tydeliggjorde hvordan kvantefysikkens beskrivelse av verden skiller seg fra den klassiske fysikkens. Herunder vil fotoner, energipakker av den typen lys består av, brukes som eksempel. Alle partikler, også fotoner, har både bølge- og partikkelegenskaper. En partikkel eller flere partikler kan gis en fullstendig beskrivelse av en bølgefunksjon og vi vil herunder kalle dette for tilstanden til partikkelen eller systemet av partikler vi ser på. To partikler av samme type er uadskillelige i følge kvantefysikken og siden de kan beskrives som bølger kan de også interferere. I tillegg til at to bølgepakker som beskriver partikler kan forsterke eller svekke hverandre, eksisterer fenomenet sammenfiltring. To fotoner danner en sammenfiltret tilstand dersom de to fotonenes samlede tilstand ikke kan beskrives ved å gi en beskrivelse av hvert fotons tilstand for seg. Matematisk vil dette si at

funksjonen som beskriver systemet av to fotoner ikke kan faktoriseres som to funksjoner hvor hver av disse beskriver kun det ene av de to fotonene. Så lenge de to fotonene er isolert fra omverdenen vil det fortsette å være en relasjon mellom disse på grunn av sammenfiltringen, uansett hvilken avstand det måtte være mellom dem. Dersom du har en tilstand hvor de to fotonene er maksimalt sammenfiltrede vil dette kalles en Bell tilstand (Leinaas 2004:56). Det fins fire forskjellige Bell tilstander for to fotoner og før man foretar en måling på et sammenfiltret par vil det være umulig å forutsi hvilken av de fire tilstandene som vil bli målt. En måling i kvantefysikk påvirker systemet slik at det blir projisert ned i den tilstanden man måler det i. En måling som projiserer paret sammenfiltrede fotoner ned i en Bell tilstand kalles en Bell måling.

La oss se på et tenkt forsøk som involverer et sammenfiltret par fotoner. Slike sammenfiltrede par av fotoner dannes typisk ved at man sender en laserstråle mot en spesiell type krystall, gjerne med så lav intensitet at det kun er ett foton i laserstrålen om gangen. I krystallet er det så en viss sannsynlighet for at fotonet splittes i to fotoner som beveger seg i hver sin retning, la oss kalle det ene fotonet A og det andre B. Vi kan foreta en måling på foton A (eller like gjerne B) etter at det har beveget seg en stor avstand fra krystallet. Som alltid i kvantefysikk kan vi på forhånd liste opp alle mulige utfall av målingen vi foretar og sannsynligheten for å få et gitt måleresultat, men vi kan ikke si med sikkerhet hvilket resultat en bestemt måling vil gi oss. På grunn av sammenfiltringen forventer vi at det er en relasjon mellom måleresultatet fra måling på foton A og B. Dersom man foretar målingen på lik måte i A og B vil resultatet fra A forutsi resultatet i B. I klassisk fysikk antok man at en ideell måling ikke vil påvirke systemet

man studerer. Da man likevel så at målinger foretatt hadde en innvirkning på systemet gikk man ut fra at det var grunnet mangler ved måleinstrumentet eller menneskefeil. I kvantefysikk derimot tar man i betraktning at en måling består i å påvirke det man måler på via kreftene som fins i naturen. Selv en ideell måling hvor instrument- og menneskefeil kan utelukkes vil gjøre noe med systemet. I vårt tilfelle projiserer vi bølgen ned i en gitt tilstand ved å foreta en måling enten i A eller B. Det vil si at når vi måler på A lærer vi samtidig hvilken tilstand B er i etter målingen siden systemet av to fotoner beskrives av en tilstand.

Så hva har dette med teleportering å gjøre? Denne delen av artikkelen er inspirert av Nicolas Gisin's foredrag ved Cern i 2004. Si du har en tilstand du ønsker å teleportere og kaller denne for F. Denne lar du vekselvirke med et av de to sammenfiltrede fotonene dine i punkt A, som fremdeles er adskilt i tid og rom fra punkt B. Vi foretar en måling i punkt A som forteller oss noe om hvordan fotonet fra den sammenfiltrede tilstanden og F har vekselvirket. Denne målingen forandrer både fotonet fra den sammenfiltrede tilstanden og tilstanden som skal teleporteres F, slik at disse ikke lenger eksisterer i samme form. Til gjengjeld har du informasjon om måleresultatet. Nå vil fotonet i punkt B være i en tilstand som er direkte relatert til hva slags vekselvirkning fotonet i A ble utsatt for.

Dersom man overfører informasjon fra punkt A til B om hvilken måling du gjorde, kan dette brukes for å foreta en ny måling i B som er slik at du i B får tilbake funksjonen F som du ønsket å overføre. Merk at for å kunne gjøre dette trenger vi å overføre med vanlig datahastighet noen bit om hva slags måling vi gjorde i A til B for at vi skal vite hva vi skal gjøre med tilstanden for å få F, og derfor ikke kan gjøre dette raskere enn lysets hastighet. Det er også viktig at det ikke er materie eller energi som blir teleportert, men tilstanden. Foreløpig har man kun lyktes i å teleportere fotontilstander, men i prinsippet bør det være mulig å overføre tilstander til mer komplekse objekter, som for eksempel ioner. Dette er langt vanskeligere å gjennomføre eksperimentelt, og krever at du fra A til B overfører langt større datamengder enn for overføringen i forsøket som involverer fotoner.

I prinsippet er det ikke bare fotoner som kan danne en sammenfiltret tilstand, men alt som oppfører seg kvantefysisk og som man kjenner bølgefunksjonen til. Stort sett vil det si objekter som er små nok til at deres bølgenatur er observerbar. Dette innebærer elektroner, protoner og sannsynligvis ioner. Enkelte forskere arbeider også med å en dag kunne teleportere biologiske molekyler som proteiner og virus, men ingen tidshorisonter for slik teknologi antydes. Du trenger bare to bit for å beskrive en måling utført på fotontilstander, mens teoretiske beregninger

tilsier at en måling for å overføre et proton ville måtte beskrives med så mange bit at det med dagens datautstyr ville ta en times tid å overføre fra A til B. Tilsvarende estimat, dersom man kjente en full kvantefysisk beskrivelse av et menneske, er at det å overføre den klassiske informasjonen om mennesket vil ta lenger tid enn alderen på universet i dag (Teleportation Q&A).

Det er i dag gjort flere forsøk som viser at sammenfiltrering fortsatt eksisterer etter at foton parene er adskilt med stor avstand. Alain Aspect (1981) var først ute med å demonstrere hvordan sammenfiltrering gir ikke-lokale virkninger som beskrevet ovenfor. Hvert måleinstrument hvor man målte de to fotonene var adskilt med noen meter. I nyere tid har tilsvarende forsøk blitt gjort hvor man har adskilt fotonene over 50 km uten å ødelegge sammenfiltreringen (Stucki 2002). Forsøk innen feltet arbeider også for å vise med sikkerhet at fenomenet ikke kan skyldes en felles årsak eller skjulte variabler. Man har i stor grad klart å vise dette men noen smutthull trenger fremdeles å tettes. Caroline Thompsons artikkel fra 1996 (nettversjonen ble revidert sist i 2004) er et godt eksempel på kritikk av ikke-lokal tolkning av kvantefysikken som den beskrevet ovenfor.

Det er ikke en gang mulig å teleportere protoner i dag, langt mindre noe større, som et virus. Tanken om at et menneske skal kunne teleporteres er fremdeles en svært usannsynlig tanke. Det ville kreve en kvantefysisk beskrivelse av et helt menneske og utrolig rask dataoverføring. La oss likevel anta, siden dette tydeliggjør hva sammenfiltrering i kvantefysikk kan ha å si for forståelse av tid og rom, at det i en framtid med raskere datamaskiner og flinkere fysikere er mulig å teleportere et helt menneske. Det som skjer vil være noe som dette: Forsøkspersonen vekselvirker med en sammenfiltret tilstand i punkt A, vi måler og får ut informasjon. Da vi gjør dette vil hele forsøkspersonen slutte å være det den var og gå over i en helt annen, forvirrende tilstand av materie. Etter noen dagers dataoverføring til punkt B vet vi endelig nok til å gjenopprette tilstanden som realiserer vår forsøksperson igjen.

Vil vi nå virkelig kunne si at dette er samme person som den vi plasserte i punkt A? Husk, punkt B er et stykke unna i rom og vi brukte lang tid på å teleportere tilstanden som representerer vedkommende dit. Det er ikke sikkert at man vil gå med på at et virus som blir overført fra A til B er det samme. Dersom vi vedgår at dette er den samme personen som nå står i B, hva kan det så bety for vår forståelse av tid og rom? Det er ingen kontinuerlig linje i tid-rom mellom forsøkspersonen før og etter forsøket. Vanligvis vil man kreve at det er en slik kontinuerlig linje for å si at man i to tilfeller har med samme ting å gjøre. Si

jeg har glemt solbrillene mine hjemme, men når jeg kommer på kontoret ligger det et helt likt par på pulten min. Gitt at ingen andre kan ha kommet meg i forkjøpet med å kjøre brillene til kontoret vil det være naturlig å si at dette må være et annet par briller av samme type som hjemme. Likedan vil det være naturlig å si at forsøkspersonen ikke lenger er den hun var, bare en av samme sort som før forsøket. Eller kanskje vi kan si at personen har beveget seg fra A til B, men i form av informasjon. Vil dette være det samme som å si at alt som er, egentlig er informasjon?

Disse spørsmålene kan det være verdt å dvele ved litt lenger. Si teleporteringen ovenfor tar noen dager. I dette tilfellet vil man nok ikke beskyldte fysikeren for å ha begått drap. Men la oss si at dataoverføringen tar mye lengre tid enn forventet grunnet litt dataproblemer, nærmere bestemt noen år. Forsøkspersonen er borte og dagene går. Selv om forsøkspersonen skulle dukke opp igjen etter disse årene blir det med ett vanskeligere å godta at det er den samme forsøkspersonen. Derfor vil grundige undersøkelser bli foretatt. DNA vil bli testet og familie vil måtte bekrefte at de kjenner igjen vedkommende. Alle undersøkelser bekrefter at forsøksperson har riktig DNA og personlige trekk som minner om gamle hendelser, intelligens og humor.

Med all sannsynlighet vil vi måtte godta at forsøkspersonen er den samme, og beskyldningen om drap vil være ute av verden. Vi må altså godta at forsøkspersonen vår ikke eksisterte som menneske i en gitt tidsperiode, samtidig som hun er den samme før og etter denne perioden. I tillegg har forsøkspersonen kommet seg fra en posisjon i rommet til en annen uten å ha vært på mellomliggende punkter. Det vil si at begrep som tid og rom kanskje ikke er så viktig for vår oppfattelse av virkeligheten som vi tror. Det er mulig å beskrive det som skjer på en måte uten å berøre vårt syn på tid og rom. La oss si at da forsøkspersonen forsvant gikk hun bare over i en annen form, nemlig informasjon, og deretter ble hun omvandlet igjen til menneske. Det er det samme som å si at det vi teleporterer er identisk med informasjon. Materien som realiserer den teleporterte er uvesentlig, for all materie skiftes ut under teleportering uten at dette gjør noe med forsøkspersonens identitet. Det er kun informasjonen som beskriver vedkommende som spiller en rolle. Neste gang du sitter ved en datamaskin kan du selv fundere over hvorvidt du vil godta at ting som i framtiden lagres på en datamaskin kanskje er like virkelige som deg selv. Alternativt kan du kanskje gi din forståelse av tid og rom en liten kvanterevisjon.

Aspect, A. et. al. 1981. *Experimental Tests of Realistic Local Theories via Bell's Theorem*, Phys. Rev. Lett. 47, 460.

BBC News Online science. 2004. *Q&A on Teleportation*. Editor D. Whitehouse <<http://news.bbc.co.uk/2/hi/science/nature/3777589.stm>>.

Bennett, C. H. 1993. *Teleporting an unknown quantum state via dual classical and Einstein-Podolsky-Rosen channels*. Phys. Rev. Lett 70 1895-1899.

Einstein, A. et. al. 1935. *Can quantum-mechanical description of physical reality be considered complete?*. Phys. Rev. 47 777.

Leinaas, J. D. 2004. *Non-Relativistic Quantum Mechanics, Lecture notes – FYS 4110*, <<http://www.uio.no/studier/emner/matnat/fys/FYS4110/h05/undervisningsmateriale/LectureNotes.pdf>>.

Gisin, N. 2004. *Quantum teleportation: Principles and Application*. Cern video webcast: a036519 og a036521. <<http://agenda.cern.ch/fullAgenda.php?ida=a036519>> og <<http://agenda.cern.ch/fullAgenda.php?ida=a036521>>.

Stucki, D. et al. 2002. *New Journal of physics* 4 41.1-41.8.

C. H. Thompson. 1996. *The Chaotic Ball: An Intuitive Analogy for EPR Experiments*. Found. Phys. Lett. 9, 357.

For den som er interessert i mer informasjon kan Stanford Encyclopedia of Philosophy, særlig introduksjonen til kvantefysikk være en nyttig, samt at Bell tilstander og kvanteinformatikk er omtalt med egne artikler: Ismael, J. 2004. *Quantum Mechanics*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Høstutgave 2004. <<http://plato.stanford.edu/entries/qm/>>

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25



DOING METAPHYSICS AS IF KANT NEVER HAPPENED

An interview with John Hawthorne

By Heine A. Holmen and Torfinn Thomesen Huvenes



Metafysikk og dens tilgrensende nabo, fysikkfilosofi, er i dag sprudlende fagområder innen den analytiske tradisjonen. I affinitet til denne metafysiske renessansen ble det i april 2006 holdt et kurs i metafysikk på PhD-nivå ved Universitetet i Oslo med filosofene Timothy Williamson, Frank Arntzenius og John Hawthorne. Vi i Filosofisk supplement var da så heldige at vi fikk samtale med John Hawthorne om hans interesser og arbeider innen feltet. Hawthorne er professor I ved Rutgers University, og han har til tross for sin unge alder allerede gjennom en årrekke beskjeftiget seg med metafysiske gåter og de grunnleggende problemene i tilværelsen. Sin innsats på feltet har han knyttet opp mot filosofiske størrelser som David Lewis og G. W. Leibniz, et arbeid som nå er blitt gjort tilgjengelig i den nyutkomne samlingen *Metaphysical Essays*. De senere årene har Hawthorne dessuten gjort seg bemerket innen epistemologi og språkfilosofi med boken *Knowledge and Lotteries*. Her blir ulike posisjoner og problemer i forbindelse med vitenbegrepet gitt grundige analyser og diskusjon. I dette intervjuet berører vi begge disse sentrale problemflatene i John Hawthornes univers.

This week you give a course on metaphysics here at the University of Oslo. Which metaphysical question do you find particularly interesting and important?

There are a number of questions I find interesting which have been around in various forms since antiquity. Questions about when things compose other things, questions about what is necessary and what is possible, questions about the relationship between mind and matter and questions about the nature of time. These are all very abstract questions about the structure of reality.

Why do you find these questions important or interesting?

Why do we find anything interesting? Obviously there are personal explanations to such a question. For some reason there is a joy for me to think in a very abstract way about the structure of reality and that is an end in itself. I do not think I have to justify it by saying things like it helps me build bridges or get to heaven or whatever, rather it is sufficient to say metaphysics is something that I am drawn to. The questions have all got a certain kind of generality to them and there is a longstanding history of dealing with them in philosophy, so I think they are natural subjects for fascination. I do not worry too much about justifying my interest to people who just are not taken by metaphysics.

Do you see any relations between these different metaphysical issues or are they completely independent of one another?

Metaphysics is a bit of a fluffy term and I have not got any interesting way of delineating it from other philosophical issues. There is this vague idea of metaphysics being a general inquiry into the structure of reality, but when you put it that way there are a lots of points of contacts with for instance physics or logic. There is nothing exciting I could say about how one question relates to another. It all depends on the different questions asked. Of course there would be connections, but we will need to look at particular pairs. For example what does an inquiry into possibility and necessity have to do with the relationship between mind and matter? There are some things you could say about the way questions about mind and matter precede that again relies on concepts having to do with possibility and necessity, for instance if you where to ask whether it is possible to have a mind that is not material, or if the structure of the material world necessitate the structure of the mental world. There are concepts used in one corner that are used to ask questions in another corner, but there is nothing I can say in a general way about the relationship between these questions that is going to help much. The interesting stuff is often in the details.

You mention the issue of how the world is composed and how things compose other things. Could you say a bit about your take on these questions?

Well, let me point to a few questions about parts and wholes that I have some interest in. One question of interest is whether things have *ultimate parts*. There are for instance some parts that themselves have parts. An arm is a part of me, and my fingers or my elbow are themselves parts of my arm and so on. An ultimate part of an object would be a part of an object that itself has no parts; it is partless. We have got two competing pictures of the world that come into view. One according to which everything in the world is built of ultimate parts and another picture where there are parts all the way down. According to the second picture everything itself has parts, i.e. there are no parts of things that do not themselves have parts. This second conception has come to be called *the gunky conception*.

You can ask this question in a range of different areas. Take space for instance: One vision of space is that space is built out of ultimate parts, or points that is. A region of space is literally composed out of points. Another picture of space is the one according to which every part of space is an extended region and every extended region has extended sub regions, and where there are no ultimate parts of space. This is because every bit of space is ex-

tended, and every extended region of space has smaller sub regions and parts. So there is a sort of cool little contrast at least. Then one interesting thing to think about is what sort of difference it might make. How will it affect our conceptions of the way we do physics in the end? How will those different kinds of foundational structures ramify how we think about other things? It is not obvious that this is a question worth thinking about. It *is* the sort of thing I find interesting to reflect on, though. That is one issue in the vicinity of parts and wholes.

Another interesting question is whether you can have two things built out of the same parts at the same time, a debate that has gone on since antiquity. There are some people who think you could have these little atoms and at the same time they make both a statue and a lump of clay, and where the statue is not the lump of clay. If so there will be two objects made at a given time of exactly the same parts. There are of course people who think that in the end there is something wrong and really darkly incoherent with the idea of two distinct things being built out of the very same parts. Therefore they have tried to frame metaphysical systems of the material world that avoid the positing of two different things consisting of the very same parts. Wherever there appear to be two things they will either find different parts or say it is an illusion and the same thing after all.

When you were in Oslo a year ago giving a talk about the gunky view you were caught saying that you tended to do metaphysics as if there had been no Immanuel Kant. Do you stand by this and can you explain what you had in mind?

I cannot remember exactly what I had in mind but I think this is partly what I had in mind: Kant thought that we can explain our knowledge of the world a heck of a lot better if we do something analogous to the Copernican turn. In the *Critique of Pure Reason* (1781) he wanted us to somehow think of the shape of reality as constituted by the categories with which the mind thinks instead of thinking of the mind as being responsible to the world it thinks about, i.e. forming ideas that either do or do not correspond to an independently existing reality. The short version of what I think about that is that it was a really bad idea. All of this is wrong! In fact I think everything that Kant said about this is totally wrong! The whole thing was misdirection in the history of philosophy. Well that's where my money goes, anyway. What Kant said in the vicinity of this is a mixture of things that are wrong and things that do not even make sense, and I think the whole impulse to try to make sense of our knowledge of the world by thinking of the world as being somehow the construct of the mind is not a very good one. I am not saying that Kant was all bad.

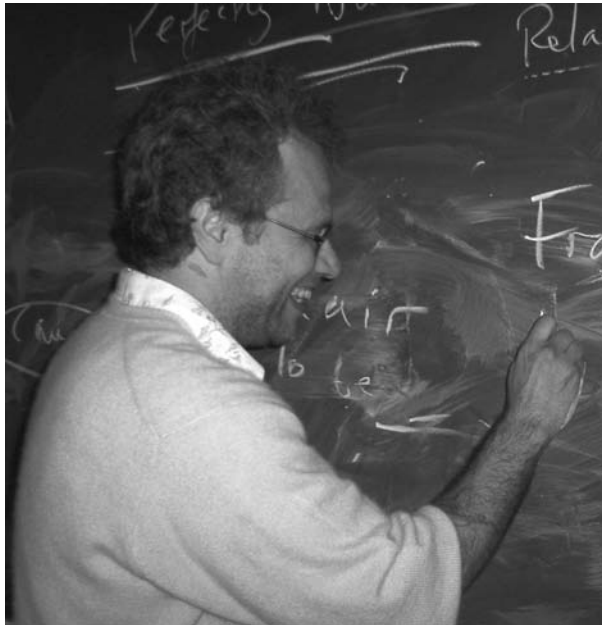
There are some good ideas buried in the mess. Just ignore all the stuff about the Copernican turn and you will find some good things in there.

This is not to say I want to be dogmatic or hyper-confident about my views. You just got to hope for the best.

Historically, people have been very sceptical of doing metaphysics. Would you say there are no general problems doing metaphysics?

One thing to remember is that if you are going to say that metaphysics is garbage you had better have some way of distinguishing metaphysics from other stuff. Historically people who came along and said that metaphysics is garbage found themselves with the problem of saying what is metaphysics and what is not, and they realized that they did not have very useful criteria. When you think of metaphysics as a general inquiry into the structure of reality you do not understand what it would mean to say: “Well, I’m sceptical about all of that.” There really is no clear point where metaphysics ends and the foundations of physics begin, and no one goes around saying that the foundations of physics are all garbage. If you look at what Isaac Newton was doing, in the late 17th and at the beginning of the 18th century, he described himself as doing natural philosophy. He did not give any sense of there being a distinction between metaphysics and the foundations of science. What happened was that some areas of foundational science tended to become more and more mathematical and technical, so in the end it was just impossible to do everything at once.

I think the whole idea of metaphysics being empty but science being all right rests on a deep misconception of things. There is no obvious sense in which I do something really different when I am doing metaphysics. I mean, I am simply thinking about general questions about the structure of reality, and insofar as physics seems relevant I would like to learn a little bit of physics, and insofar as logic helps I will do a bit of that. It does not mean anything to me when someone comes along and say that they are sceptical about metaphysics. They have probably read too much Kant to begin with.



As long as we already have touched upon the history of philosophy; it seems that the philosophy of Leibniz is something you could and actually have been doing some work on. How does he fit into your worldview?

It is true that Leibniz is the historical figure that I have studied the most. Why have I studied him most? Well, of the philosophers of that period he stands out to me as the person that thought most about metaphysics. He was creative and he brought together technical sophistication with a kind of weird imagination. That makes him refreshing and interesting to engage with. Leibniz was struggling with a bunch of foundational issues, at the technical end about the nature of continuity, the structure of space and time, and what human freedom comes to. But he also struggled with composition, how to think about compo-

site objects and the questions about ultimate parts and what is essential and not. He was just really smart and engaged with the kind of questions I find interesting. There seems to be more you could learn from him than reading for instance John Locke. Locke was not very good at metaphysics, basically. He might have been good at some things, but I do not think you are going to learn a heck of a lot metaphysics by reading him. Then you will learn a lot more by reading Leibniz. He just had more imagination, more technical sophistication and he was thinking harder and

more carefully about foundational questions that are often in the intersection between physics and metaphysics. I also had some friends working with Leibniz. You know there are always social reasons too to why we get interested in one thing rather than another.

I think we should get in a few questions about epistemology as well. In your monograph Knowledge and Lotteries (2003) you speak about the lottery paradox. Could you explain what that is about?

There is a literature on a thing called the lottery paradox, but I do not think it is quite right to say that my book is about the lottery paradox, so let me instead say what kinds of puzzles I was interested in. Philosophers since Descartes have been obsessed with certain kinds of sceptical puzzles. Am I a brain in vat? Am I a spook just being

deceived by a demon into thinking that I have a body? Am I dreaming? Am I insane? My book is motivated by a range of different sceptical puzzles that are very natural to state and do not need any kind of weird philosophical temperament to get the hang of, and yet are very hard to solve.

I start with the thought that you get a lottery ticket, which you do not know whether it is a winner or a loser. That seems very natural. But then you start to realize that all sorts of walks of life are a lottery in its own very obvious ways. You say you know where you are going to be, say in bar or something tonight. On reflection we all know that we are all participants in *the great heart attack lottery*. Some people are sadly going to drop dead suddenly without a warning, like in this very afternoon. And just as we do not know whose tickets are the winners or losers in the New York state lottery, it seems totally obvious that we do not know the winners and losers from the great heart attack lottery. This consideration can easily make you think that you do not know whether you are going to drop dead this afternoon. But if you do not know whether or not you are going to die this afternoon, then how can you possibly know that you are going to be in the bar tonight? Just by pointing out totally obvious analogies between lotteries and various walks of life it seems that, without resorting to Cartesian tactics, all our knowledge starts to disappear before our eyes. That is what I was interested in.

You write in Knowledge and lotteries that lottery style considerations may prove a dialectically more effective tool for the sceptic than traditional brain-in-a-vat or deceiving demon style thought experiments. What do you mean by that?

Well, you get these pretentious epistemologies that give various kinds of answers to why I know there is a physical world. They give you various answers and they say, despite what the Cartesian sceptic says, that we do know there is a physical world. When you look at the very boring kinds of puzzles I just gave and look at these epistemologist's answers to Cartesian scepticism, they do not seem to help very much. Do you tell me I *do* know who is going to drop dead from a heart attack? Or that I *do* know I'm not going to drop dead from a heart attack? That sounds totally stupid, saying: "I know I'm not going to drop dead of a heart attack tonight". That's what I mean by dialectically effective.

The lottery paradoxes then come along with these little stories about how to resist the Cartesian sceptic. I was noticing that a lot of the moves do not really seem to help much with my puzzles, and that it sounds stupid trying to use them. And there are structural problems that make it hard to see what a good answer would look like to

these sceptical puzzles. In particular, one very natural and compelling thought is that if you know A and you know B, you are in a position to know A and B, just by *conjunction introduction*. But that alone makes a lot of trouble. One reason in particular is that it seems that we cannot know that a particular ticket will loose, since if we can know of one given ticket that it will loose, then for any other loser, we can know that it will loose too. But then by conjunction introduction we can know that they will all loose. So it seems that we can know which ticket will win just by knowing all the losers and deducing that the remaining one will win, assuming of course that there is one winner. Of course, no one thinks one can come to know which ticket will win the lottery this way. The conjunction introduction extends knowledge and that puts incredible pressure towards conceding that you do not know the individual premises.

Similar in these other areas of inquiry, if your interlocutor agrees that conjunction introduction is a good way of extending knowledge, then you can use similar tactics to really make a lot of trouble if they start claiming that they do know various things. If I know I won't have a heart attack and I know that my friend won't, then I know that we both won't and if we keep adding up those, we will soon know of a whole community that it won't have a heart attack tonight. But there is in fact overwhelmingly objectively probable that one of them will. There are sorts of moves like that related to conjunction introduction that have a lot of argumentative force, but those moves are not so obviously available to the sceptic in the traditional brain-in-a-vat discussion.

Do you want to sketch your own solution to the lottery paradox?

I want to be clear about one thing: philosophical areas often intrigue me where, after working on them for a while, it starts to look like all views are bad. And I think this is an area where you can see after a while that whatever the truth is it will sound really weird. It sounds weird to say we do not know anything, but on the other hand, all attempts to solve these puzzles are pretty weird. I try to lay down the options and say what the costs are. One of these options that I explore is one that has not been explored that much. And if you put a gun to my head and force me to choose one of them, I would probably go for that one. That is what I actually say, but then people hear me as saying that I defend this view. There is a bit of difference between saying that if you put a gun to my head and force me I would choose, out all these bad views, the one I hate the least, and saying that this is the view I defend.

The idea I explore is that knowledge is more directly

tied than we think to practical interests. The thought proceeds by thinking there is some connection between knowledge and practical reasoning. If you know something, then you should be able to use it as a premise in a practical reasoning, as a basis for acting. One thing that is particularly weird about the thought that we always know whether or not we are going to be on a vacation the next year, and therefore we come to know whether we are going to be alive the next year, is related to practical reasoning. If that were always available as a premise in our reasoning, then we would have a very good reason to turn down life insurances. Say you are offered life insurance and then you think to yourself: "Well actually I'm going to the Bahamas next year, so I'm not going to die before that. Obviously then life insurance is a waste of money."

When someone reasons like this we think it ridiculous. And when asked what is wrong with this reasoning, we say that he does not know whether or not he will be going to the Bahamas next year.

What I was thinking was, putting it crudely; that in that practical environment of being offered life insurance you do not know whether or not you will be in the Bahamas next year. But maybe in other kinds of practical environments, where you do not have to make decisions about whether to sign a life insurance, knowledge comes rather more easily, so you do know. If knowledge is sensitive to one's practical deliberate environment in that sense, there are ways of allowing us knowledge without licensing ridiculous kinds of practical reasoning. But let me emphasize that this is, just like all the other options, a very bad view.

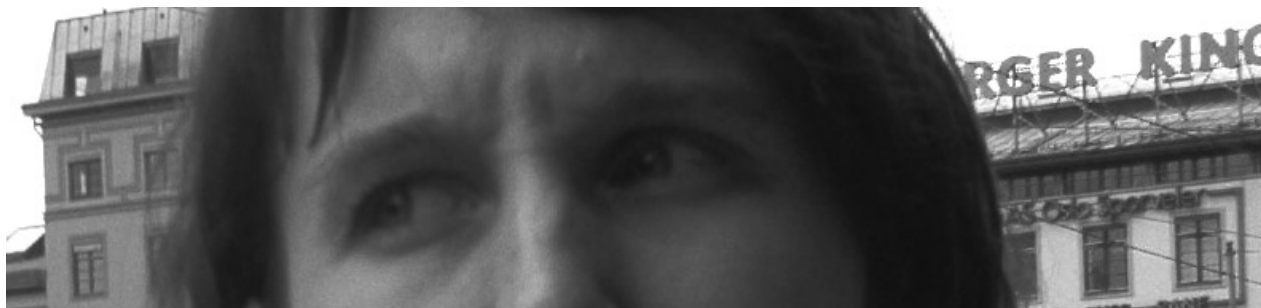
VIL DU ABONNERE PÅ FILOSOFISK SUPPLEMENT?

Send en mail til: filosofisk-supplement@ifikk.uio.no
Fire utgaver koster kr. 80,-

HUN VET AT P

Cathrine Holst om feminisme og epistemologi

Av Trine Antonsen



Cathrine Holst er førsteamanuensis i samfunnsvitenskapenes vitenskapsteori ved Universitetet i Bergen. Hun er cand. polit i sosiologi og har vært tilknyttet Senter for vitenskapsteori siden 2000. I november 2005 disputerte Holst for avhandlingen *Feminism, Epistemology and Morality*, og hun har de seinere årene markert seg som samfunnsdebattant med artikler og essays særlig om feminisme. Hun har også vært redaktør for boken *Kjønnsrettferdighet* som ble utgitt på oppdrag fra Makt- og demokratiutredningen, og er medredaktør i tidsskriftet *Nytt Norsk Tidsskrift*. Da Filosofisk supplement intervjuet Cathrine Holst konsentrerte vi oss om den delen av hennes avhandling som behandler feministisk epistemologi. Her diskuterer Holst filosofen Susan Haacks skarpe kritikk av ideen om en feministisk vitenskapsteori.

*Du har skrevet en avhandling med tittelen *Feminism, Epistemology and Morality*. Hva motiverte deg til å jobbe med dette prosjektet?*

Jeg har vært interessert i feminisme både på et personlig plan, gjennom politisk arbeid og gjennom de fagene jeg har tatt på universitetet. Spesielt har jeg vært interessert i den feministiske fagkritikken. Jeg skrev hovedoppgave i sosiologi, som var en historisk-sosiologisk studie av fremveksten av samfunnsvitenskapelig kvinne- og kjønnsforskning i Norge. Denne interessen for feminisme og kjønn

tok jeg med meg da jeg fikk stipend i vitenskapsteori. Jeg har vært i et miljø blant filosofer og har blitt stadig mer opptatt av filosofiske og vitenskapsteoretiske spørsmål knyttet til feminisme. Jeg anlegger selvfølgelig et kritisk perspektiv, men ikke for å undergrave feminismen. Det har aldri vært min intensjon. Tvert i mot er jeg opptatt av hvordan feministisk kritikk om mulig kan utøves på en bedre måte.

*Susan Haack skriver i *Manifesto of a Passionate Moderate* at "the project of a feminist epistemology of science [...] is neither sound epistemology nor sound feminism" (1998:104). Som du skriver i avhandlingen bør enhver som hender sin posisjon å være "feminist something", ta utspillet hennes alvorlig. Hva er feministisk epistemologi?*

Noen plasserer alle typer av feministisk kritikk av vitenskapen under merkelappen feministisk epistemologi. I min avhandling bruker jeg et smalere begrep. Jeg snakker om feministisk epistemologi i møte med feministisk kritikk av vitenskaplighetskriterier, objektivitets- og sannhetsbegrepet og så videre, altså når feminister går løs på det som har blitt betraktet som de fundamentale kritiske standardene i vitenskapen. For det finnes jo feministisk vitenskapskritikk som ikke nødvendigvis fordrer noe generaloppgjør med dette fundamentet. Når feminister for eksempel kritiserer forskningen for å være for lite opptatt

av å forske på kvinners liv og problemstillinger knyttet til kjønn, innebærer ikke dette uten videre en kritikk av alle hittil formulerte objektivitetsoppfatninger. Det er litt viktig å ha klart for seg.

*H*ar Susan Haack rett i sin karakteristikk av feministisk epistemologi?

Hun har både rett og feil. Grunnen til at jeg har brukt mye tid på Susan Haack er at jeg oppfatter argumentasjonen hennes som utfordrende. Hun forsvarer en sofistisert idé om vitenskapens verdifrihet, som har mye til felles med verdifrihetstesens slik den har blitt formulert av for eksempel Karl Popper og Max Weber. Jeg tror Popper og Webers resonnementer angående dette kan tilbakevises når det kommer til stykket, selv om dette selvsagt ikke bare er enkelt. Haack gjør ikke akkurat jobben enklere for oss kritikere av verdifrihetstesens. I tillegg knytter hun altså synspunktene sine til en spesifikk kritikk av feministers bidrag til kunnskapsteorien. Kort sagt, hun viste seg som en skikkelse som var umulig for meg bare å overse.

*H*vis jeg skal presse deg enda mer på det: Ville du slutte deg til sitatet?

I møte med enkelte typer av feministisk epistemologi kan jeg faktisk si meg enig med Haack.

*S*om for eksempel standpunktteori?

Ja, men dette er også et intellektuelt gjennomtenkt alternativ. Hovedproblemet med standpunktteorien er, selvsagt hadde jeg nær sagt, at den er galt tenkt. I avhandlingen min reiser jeg empirisk, moralsk så vel som kunnskapsteoretisk kritikk mot Sandra Hardings standpunkttilnærming. Videre er det et problem at mange tror all feministisk vitenskapskritikk må knyttes opp til en slik tilnærming. Når da standpunktteorien viser seg ikke å være holdbar, konkluderer de så med at det hele må avvises. Det er uheldig, for å si det forsiktig.

*H*vorfor har standpunktteori hatt stor betydning innenfor feministisk epistemologi og samtidig møtt stor motstand innenfor filosofien?

At den ikke har fått gjennomslag i filosofien er i og for seg som det skal være, ettersom jeg ikke tror den kan forsvares. Jeg tror at den har hatt stort gjennomslag i kjønnsforskningen fordi man her ikke har vært så opptatt av de grunnleggende epistemologiske argumentene. Mange har sett på standpunktteori som en gjennomarbeidet begrunnelse for hvorfor det er viktig å ikke glemme marginaliserte gruppers ståsted og synspunkter når man forsker. Det at de marginaliserte ofte glemmes eller at dette er et alvorlig problem, er selvfølgelig ikke det jeg vil benekte. Men

mange jeg snakker med, som for eksempel sosiologer, sier det kun er *dette* de er opptatt av. De sier at de epistemologiske spørsmålene jeg tar opp aldri har brydd dem, og at innvendingene mine derfor ikke angår dem. Men Harding lanserer altså et nytt objektivitetsbegrep og hun argumenterer epistemologisk. Det er dette *jeg* har vært opptatt av. I forlengelsen av dette har jeg villet formidle at feministene som er opptatt av vitenskapskritikk og kunnskapsteori ikke behøver gå den veien Harding, eller Donna Haraway for den del, angir. Tenkningens historie er lang og rik, og det finnes så uendelig mye annet som jeg tror kan være vel så interessant å se nærmere på.

*D*u har også tatt til orde for at man innenfor den feministiske forskningen i større grad må gå løs på hverandres teorier for på den måten å få en best mulig teori til slutt. Hvorfor?

Det er en utrolig viktig forskjell mellom politikk og forskning. I politikken kan det ofte være viktig å stå sammen, og av og til underkommunisere uenighet av strategiske grunner: Det kan være vanskelig å oppnå noe man tross alt er enig om og mener er viktig, hvis alle bruker all tid på å krangle seg imellom om hva de er uenige om i stedet. Men dette er politikken. Det ville være døden for forskningen hvis ikke respektfull, men kompromissløs kritikk og meningsbrytning skulle være helt fundamentalt.

*E*r du enig med Susan Haack i hennes kritikk av standpunktteori som sier at det er udemokratisk å tro at kvinners måte å vite på gir oss bedre, mer gyldig kunnskap enn menns måte å vite på?

I siste instans er jeg enig med henne i akkurat det. Hvis du inkluderer i sannhetsidealiserings eller objektivitetsidealet ditt at en bestemt gruppe skal ha et epistemologisk privilegium uavhengig av gyldigheten i argumentene som fremsettes, så undergraver man de egalitære implikasjonene av objektivitetsbegrepet. For å kritisere utelukkelsen av bestemte grupper fra forskningen kan vi bruke nettopp objektivitetsideen med dens egalitære implikasjoner.

*K*an du utdype dette med egalitære implikasjoner? Det henger vel sammen med at du i avhandlingen går inn for en demokratisk epistemologi?

Ja, og det henger jo sammen med hvilken objektivitetsidé jeg legger til grunn. I likhet med Haack tar jeg utgangspunkt i Charles Sanders Peirce: Objektive teorier er, kort og enkelt sagt, de teorier som står seg etter å ha blitt kritisk gransket og diskutert i et forskersamfunn der alle relevante synspunkter og argumenter er representert og tas på alvor. Og bare så det er sagt, forskersamfunnet er en oversettelse av Peirces "community of inquirers". Han snakker ikke om "community of scientists". Du kan

selvfølgelig ha relevante synspunkter og argumenter også om du ikke tilhører kollektivet av vitenskapsfolk. Det vil være et problem for selve kunnskapsproduksjonen hvis visse grupper, for eksempel kvinner, systematisk blir ekskludert. Å tilstrebe objektivitet har i den forstand egalitære implikasjoner, eller sagt på en annen måte: Mangel på demokrati kan være et problem i kunnskapsproduksjonen. Det betyr ikke at ekskluderingen av bestemte grupper fra for eksempel universitetet gjør alle teorier som har blitt forfektet der uholdbare, men prinsipielt betraktet er systematisk marginalisering eller utelukkelse av bestemte grupper objektivitetshindrende.

I tillegg kommer det at man faktisk kan stille ikke-kognitive krav til vitenskapelig virksomhet som til annen samfunnsvirksomhet. Det være seg moralske, rettslige og politiske krav. Krav om for eksempel kjønnsrettferdighet kan fremmes i denne forbindelse, og jeg forsøker å vise dette i avhandlingen min.

Men alt dette betyr vel at du egentlig ikke forsvarer en distinkt feministisk epistemologi, men en mer allmenn demokratisk epistemologi?

Det er kun foreløpige konklusjoner i avhandlingen min, men jeg mener det finnes en distinkt feministisk vitenskapskritikk. Det kan dreie seg om mange ting, som kritikk av valg av problemområder, metoder og undersøkelsesobjekter, samt kritikk av spørsmål knyttet til hvordan vitenskapen

anvendes. Mange av spørsmålene som stilles her kan i visse henseender sies å være eksklusivt feministiske. Men en distinkt feministisk epistemologi utover hva som kan formuleres i forlengelsen av en demokratisk epistemologi, for eksempel som Harding tenker seg det, forsvarer jeg ikke. Jeg oppfatter det slik at jeg her er på linje med blant andre Helen Longino.

I avhandlingen snakker du mye om kunnskap, men i likhet med Longino bruker du sjelden ordet sannhet. Hvorfor?

Longino snakker om *confirmation*, Harding bruker *objectivity*, mens Haack har et mer uproblematisk forhold til å bruke *truth*. Grunnen til at Longino vil bruke *confirmation* i stedet for *truth* er at hun mener at *truth* impliserer at all type av relevant kunnskap kan oversettes til påstandskunnskap. Hun sier at veldig mye av vitenskapelig kunnskap

er modellkunnskap, og at dette ikke kan oversettes til påstandskunnskap. Jeg har egentlig ikke så sterke oppfatninger om akkurat dette. Man kan for så vidt gjerne kalle idealet om hvordan best søke kunnskap om virkelighetens beskaffenhet for en regulativ idé om sannhetssøken. Det er slik jeg bruker sannhetsbegrepet i avhandlingen når jeg bruker det.

Og der refererer du, i likhet med Haack, til Peirce. Hvordan kan dette henge sammen? Mener du at Haack fortolker Peirce for strengt?

Jeg er ikke Peirce-ekspert, men jeg har jobbet en del med Karl-Otto Apel, og jeg følger Apels Peirce-fortolkning i avhandlingen min. Den leder i en helt annen retning. Ut fra Apels tolkning av Peirce vil et peirciansk objektivitetsbegrep være uforenelig med den verdifrihetstesen Haack forsvarer og bruker i sin kritikk av feminister. Jeg vet ikke, men jeg har en stygg mistanke om at Haack kanskje vil

betrakte innvendingene mine som tøv. Det er jeg forberedt på. Hun forholder seg ikke til tysk kritisk teori og den bruken av Peirce og pragmatisme som gjøres der. Jeg tror det er henne veldig fremmed. For eksempel har jeg ikke sett henne referere til Apel.

Du skriver at demokratisk epistemologi ivaretar alles interesser, inkludert de som settes i kategorien "kvinner". Betyr det at kjønn ikke lenger er en interessant kategori?

Kjønn er viktig i vitenskapssosiologien og kunnskaps-sosiologien. Dessuten er kjønn viktig når man driver ulike typer av vitenskapskritikk. Det eneste jeg har utelukket er feministisk epistemologi i en bestemt eksklusiv variant, det vil si standpunkt epistemologien. Den feministiske kritikken av filosofien burde oppta langt flere. Hva er konsekvensene av at kvinner har vært ekskludert fra filosofisk virksomhet, men også av at det har vært en kultur som systematisk har undervurdert og marginalisert alt som har med det kvinnelige å gjøre? For eksempel har følelser typisk blitt rangert under fornuften i moralfilosofien. Da er det selvfølgelig av betydning å undersøke om det er slik at følelser har blitt tatt mindre på alvor fordi følelser assosieres med det feminine. Men det betyr ikke at du skal konkludere med, som for å gjøre opp med uretten, at vi nødvendigvis må ha en moralfilosofi som vektlegger mer



følelser enn fornuft. Det blir en feilslutning. Dette siste spørsmålet krever separat granskning.

Kan da det som har kommet frem i en tradisjon dominert av patriarkalske fordommer ha vært riktig, men da som følge av flaks?

Det er kanskje en måte å si det på. Poenget er at alt må undersøkes. Feminismen har bare virket i akademia i noen tiår, og det er så skrekkelig mange steiner som må snus, så mye man må gå nærmere etter i sømmene fra et feministisk perspektiv. Det gjelder i alle fag, også i filosofien. Vi kan ikke forutse utfallet av den undersøkelsen. Ta Kants patriarkalske fordommer: Gjør disse at han formulerte det kategoriske imperativ på en måte som ikke prinsipielt kan omfatte kvinner? Jeg tror ikke det er tilfelle, men det er den type spørsmål man må stille.

Et annet eksempel er samfunnsforskningen. Et spørsmål vi kan stille er om det at man blir like opptatt av kjønnsrettferdighet som annen rettferdighet betyr at man må korrigere sine allmenne teorier om makt og rettferdighet. Det viser seg gang på gang at samfunnsvitenskapelige teorier må reformuleres, ofte radikalt, når kjønn tas i betraktning.

Se på hvorfor statsviteren Hege Skjeie tok dissens i maktutredningen. Det var ikke fordi hun hadde andre begreper om hva som er vitenskapelig, og ikke fordi hun brukte andre metoder eller lignende, men fordi hun mente problemstillinger og konklusjoner om kjønnsrettferdighet ble for lite vektlagt i maktutredningens sluttbok. For eksempel hadde maktutredningen en allmenn kritikk av at rettsliggjøring svekker demokratiet. Men om kjønn trekkes inn i bildet kan ting med ett fortone seg annerledes. Et eksempel på dette er likelønn: Demokrati i arbeidslivet har gjerne blitt knyttet til den frie forhandlingsretten og en sterk fagbevegelse. Det at fagbevegelsen er de som best ivaretar de demokratiske hensynene har vært gjeldende oppfatning, men til tross for dette har likelønnsproblemet vært relativt lavt prioritert av fagbevegelsen. I Norge har for eksempel LO vært skeptisk til å inkludere en likelønnsparagraf i likestillingsloven som sier at man skal ha rett til lik lønn for arbeid av lik verdi. Hvis en slik paragraf hadde blitt implementert, ville det hatt betydelige konsekvenser for fagbevegelsens interne prioriteringer. Denne kunne for eksempel ikke ha nedprioritert lønnskravene til kvinner i offentlig sektor på den måten det er blitt gjort. Hege Skjeie viser at det i dette tilfellet ikke er slik at fagbevegelsen er en entydig demokratiserende faktor.

Du diskuterer verdifrihetsten i din avhandling. Kan begrunnelseskonteksten være verdifri?

Nei. Jeg tror ulike typer av praktiske interesser også vil gjøre seg gjeldende i begrunnelseskonteksten, først og fremst gjennom begrepene og klassifikasjonene vi bruker. Det er selvfølgelig mye lettere å vise dette innenfor noen fag enn i andre: I samfunnsvitenskap og humaniora er det ganske enkelt. Også innenfor medisin er dette lett å se fordi hvilke sykdommer og klassifikasjoner som benyttes influeres av de praktiske interessene vi har i å gjøre folk friske. Det vil være vanskeligere i tilfeller som teoretisk fysikk og matematikk, men også fysikerne diskuterer seg i mellom i et forskningsfellesskap om hvilke teorier de skal akseptere og hvilke teorier de ikke skal akseptere. Dette forskningsfellesskapet, med diskusjonen og granskningen som gjøres der, er regulert av så vel kognitive som moralske normer.

En leser spurte meg om ikke et forskningsprosjekt der man studerer overflaten på Mars kunne tenkes som et forskningsprosjekt med en verdifri begrunnelseskontekst. Jeg ser at en del taler for det. Samtidig kan vi gjennom historiske studier av røttene til forskningsspørsmål, også i de såkalt rene naturvitenskapene, spore ulike typer av praktiske forskningsinteresser. Av alle, synes jeg faktisk "vitenskapskrigeren" Phillip Kitcher får dette godt frem i sin siste bok *Science, Truth and Democracy*. I tillegg slipper jo ikke naturvitenskapene unna alle norm- og verdispørsmål som er knyttet til anvendelseskonteksten og oppdagelseskonteksten. Disse spørsmålene må diskuteres innad i vitenskapsfellesskapet så vel som utenfor.

Kan du forklare hva du mener med uttrykket science as social og om du mener dette er forenlig med god forskning?

I en forstand er det faktum at vitenskapen er sosial helt fundamentalt for vitenskapens objektivitet nettopp fordi den objektivitetsideen som jeg forsvarer er sosial. Vi forsker, gjør undersøkelser og reiser kritikk i et sosialt fellesskap. Hvis hver og en av oss søker kunnskap uimotsagt på egen hånd fremmer det ikke objektivitet. Vitenskaps sosiologi og vitenskapshistorie er jeg selvfølgelig også "for". Det jeg er kritisk til, og der er jeg enig med Haack, er at denne typen av historiske og sosiologiske studier ikke kan gi fyllestgjørende normative svar, for eksempel på spørsmålet om hva god vitenskap er. Filosofiske spørsmål av denne typen verken kan eller bør historiseres og sosiologiseres bort.

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25



FEYERABEND: RASJONELL VITENSKAPSVENN?

En samtale med Eric Oberheim

Av Torbjørn Gundersen



Eric Oberheim er ansatt ved det filosofiske instituttet ved Humboldt Universitetet i Berlin. Han arbeider for tida med ei bok om den beryktede Paul K. Feyerabends (1924-1994) filosofi. Gjennom å legge hovedvekta på Feyerabends tidlige filosofi på femti- og sekstitallet i stedet for hans mer kjente utgivelser på søtti- og åttitallet har Oberheim nye perspektiver på vitenskapsfilosofiens urokråke. Oberheim mener Feyerabend er en langt mer rasjonell og vitenskapsvennlig filosof enn de fleste skal ha det til.

Kan du først gi en kort beskrivelse av utviklinga i Feyerabends filosofi?

Feyerabends filosofiske skoloring begynte med den logiske positivismen på slutten av førtitallet. I 1951 leverte han sin doktoravhandling "Zur Theori der Basissätze" ved Universitetet i Wien. På denne tida var han aktiv i diskusjoner omkring den logiske positivismen, med vekt på spørsmålet om hvordan vitenskapelige teorier testes med data. På sekstitallet begynte han derimot å snakke om vitenskap fra et historisk perspektiv, snarere enn et logisk, og var slik sett en viktig del av den historiske vendinga i vitenskapsfilosofien. Utover på søtti- og åttitallet var han hovedsakelig involvert i diskusjoner omkring relativisme, samt sosialfilosofiske og politiske spørsmål. På begynnelsen av nittitallet og fram til sin død opplevde

Feyerabend at posisjonen hans de siste tiåra hadde feila. Den siste boka *Conquest of Abundance*, som han ikke rakk å fullføre før han døde i 1994, handler om representasjon og virkelighet. Her har han en posisjon som minner om hans tidlige tenkning.

Parallelt med Feyerabends økende interesse for vitenskapshistorie mot slutten av femtitallet og framover vier han spørsmålet om realisme i vitenskapene betydelig oppmerksomhet. Var Feyerabend vitenskapelig realist?

Selv om Feyerabend benektet tanken om at vitenskap faktisk gir oss sanne beskrivelser av virkeligheten, mente han at det finnes metodologiske argumenter for realisme. Gjennom diskusjoner han hadde med Walter Hollitscher ble han overbevist om den metodologiske nytten av å anta at vitenskap søker sanne beskrivelser av virkeligheten snarere enn å tenke seg vitenskap som bare systematisering av erfaring og sanse-data. Denne formen kan man kalle metodologisk realisme eller hypotetisk realisme som må skilles fra vitenskapelig realisme.

Slik jeg ser det var Feyerabend nominalist, som er en form for anti-realisme. Han var svært tidlig inspirert av Wittgensteins nominalisme. Kjernen i nominalismen er at det ikke finnes naturlige slag og at virkeligheten ikke har noen struktur. For Feyerabend er virkeligheten mangfoldig og presenterer seg for oss på mange ulike måter.

Hvordan vi erfarer og forstår virkeligheten avhenger av hvilke begreper vi bruker, og derigjennom implementeres struktur på verden. Denne tanken gir han aldri opp. Men Feyerabend var ingen idealist; det finnes noe der ute som vi beskriver og det er slik sett et minimum av metafysisk realisme i filosofien hans.

Det synes å være et problem her: Hvordan kunne han hevde at vitenskapen bør søke sanne beskrivelser av virkeligheten samtidig som han var nominalist?

Dette illustrerer den fine balansegangen i Feyerabends tenkning. På den ene siden sier han at det som fremmer vitenskapelig framskritt best er å tro at vi skal søke sanne beskrivelser. Dette er en normativ påstand om vitenskapens mål. På den andre siden mener han at dette ikke bør få oss til å tro at vitenskapen faktisk gir oss slike beskrivelser.

På tross av at Feyerabend stadig forandret syn; finnes det noen ideer som binder Feyerabends tenkning sammen?

I boka som jeg arbeider med nå forsøker jeg å vise at det er to ting som binder Feyerabends tenkning sammen. For det første var Feyerabend pluralist: I stedet for å arbeide innenfor ett perspektiv bør man forsøke å etablere alternative perspektiver og teorier. Bare gjennom å forstå alternative perspektiver kan man oppnå en god forståelse av det perspektivet man selv arbeider ut fra. For det andre forsøkte Feyerabend å undergrave dogmatiske og konservative tendenser i samtidens filosofi, som han mente kunne hindre vitenskapelige framskritt. Selv om dette er to sentrale aspekter ved Feyerabends tenkning finnes det ikke et sett av doktriner man kan knytte til Feyerabend. Det finnes kuhnianisme og popperianisme, men det finnes ingen feyerabendianisme!

Feyerabend henter ideer fra en rekke tenkere og retninger. Hva er Feyerabends originale bidrag til vitenskapsfilosofien?

Slik jeg ser det finnes det to originale elementer i Feyerabends filosofi. Det første gjelder hans pluralistiske filosofiske metode. Den kan minne om skeptisisme i tradisjonen fra Sextus Empiricus. Poenget er å sette spørsmålstegn ved en rekke oppfatninger gjennom å hoppe fram

og tilbake mellom ulike perspektiver. Selv om metoden er analog avviker Feyerabend fra Sextus Empiricus på et viktig punkt ved at målet ikke er å ikke-vite, men snarere å fremme framskritt og forbedre ens oppfatninger. Det andre nyskapende aspektet ved Feyerabends filosofi var at han brukte ideen om meningsforandring og inkommensurabilitet til å argumentere mot konservatisme og dogmatisme. Man kan si at ifølge Feyerabends forståelse av filosofi er hovedanliggende å synliggjøre fordommer og antakelser som preger både common sense og filosofi. Han forsøkte å teste slike antakelser og undersøke hvorvidt de var holdbare. Om dette ikke er ny tilnærming, så gjorde han det på en spennende og fruktbar måte som skilte ham fra hans samtidige.

Feyerabend er ofte beskrevet som en irrasjonalist. Hans Albert, den mest sentrale kritiske rasjonalisten i Tyskland, har derimot påpekt at selv om Feyerabend nok var kritisk til fornuften var han alltid engasjert i rasjonelle diskusjoner. Hvordan vil du karakterisere Feyerabends syn på rasjonalitet?



Han var overhodet ingen irrasjonalist. Feyerabend brukte skarpe og presise argumenter og illustrerte dem med gode eksempler. Han brukte rasjonalismens verktøy for å undergrave en rasjonalistisk filosofi på sotti- og åttitallet. Noe av grunnen til hans ry som irrasjonalist er å finne i slagordene hans; "against method" og "farewell to reason" som alluderer til en form for irrasjonalisme. Men alle som har en nærgående kjenskap til tekstene hans ser at hans anliggende

ikke var å bekjempe det å være rasjonell, men snarere å undergrave det han så på som restriktive filosofiske forståelser av hva rasjonalitet er.

Ten vitenskapsfilosofiske sammenheng kan man si at Feyerabend sammen med Thomas Kuhn redefinerer og beskriver på nytt hva det vil si å være rasjonell. Hva vil du si er deres bidrag?

Den logiske empirismen hadde en logisk-deduktiv forståelse av rasjonalitet. Ifølge denne modellen vil uenighet mellom to forskere – så fremt spørsmålet som undersøkes er presist stilt – alltid kunne avgjøres og det vil alltid finnes en rasjonell og metodisk måte for å avgjøre hvem som har rett og hvem som tar feil. Det er ikke mulig å forbli

rasjonelt uenig. En av Feyerabend og Kuhns nyvinninger, sammen med flere andre filosofer riktignok, var ideen om at to vitenskapsfolk kan ha oppfatninger som divergerer samtidig som begge er rasjonelle og ikke har forbrutt seg mot metoden.

Både Feyerabend og Kuhn snakker om store teori-transformasjoner og vitenskapelige revolusjoner som den kopernikanske og den einsteinianske revolusjon. Kuhn mener at legitim rasjonell uenighet kan oppstå mellom forskere som arbeider ut fra ulike paradigmer. Men, det er svært vanskelig å konstruere gode generelle teorier eller paradigmer. Hvor ofte vil slik rasjonell uenighet egentlig oppstå?

Det skjer ofte: Vitenskapsfolk er uenige hele tiden, men det betyr ikke at noen av dem må være irrasjonelle. Kuhn og Feyerabend mener at slik uenighet oppstår hver dag i laboratoriet: En forsker hevder hypotese A og en annen hevder hypotese B. Man trenger ikke vitenskapelige revolusjoner for å ha rasjonell uenighet. Det er verdt å nevne at for Feyerabend var revolusjoner sjeldne og han begrenset inkommensurabilitet til fire tilfeller i vitenskapenes historie. Kuhn derimot var mer generøs med revolusjoner og inkommensurabilitet.

Hvordan står det til med vitenskapsfilosofien i dag?
Slik jeg ser det er vitenskapsfilosofien i en overgangsfase. Den beveger seg bort fra abstrakte metodologiske spørsmål. Filosofer begynner å verdsette vitenskaps-

studier og spørsmål om forholdet mellom vitenskapene og samfunnet forøvrig i større grad.

Men denne situasjonen har vel vitenskapsfilosofien vært i siden sekstitallet, siden Kuhn og Feyerabend kom på banen?

Ikke slik jeg ser det: De siste ti-femten årene er det opprettet flere nye institutter og senter for vitenskapsstudier, som for tiden er et svært progressivt forskningsprogram. Utviklingen har gått fra en logisk tilnærming til en mer historisk tilnærming fra sekstitallet til ut på nittitallet. Nå ser vi opprettelser av nye institutter for vitenskapsstudier hvor sosiologer, historikere og filosofer arbeider sammen. Slik jeg ser det gir dette mening: Vitenskap praktiseres av mennesker i en sosial og historisk kontekst med rasjonelle mål. Hvis man ønsker å forstå den vitenskapelige prosessen på en tilfredstillende måte må man arbeide tverrfaglig.

Tror du Feyerabends perspektiver kan bidra til dette?

Jeg tror Feyerabend forsøkte å gjøre noe i denne retningen. Han trakk veksler på historie og de sosiale aspektene ved vitenskap i sammenheng med logiske og rasjonelle spørsmål. Hvorvidt tenkingen hans var velykket eller ikke er annet spørsmål. Men målet hans var nettopp mer diskusjon og mindre dissonans mellom disse fagene. Feyerabend mente at de ikke bør ses på som konkurrerende, men som komplementære fagområder.

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25



EVIG MOTSTAND

Adorno and the Political

Av Kalle Risan Sandås

Adorno and the Political

- Espen Hammer
- Routledge
- 2005

Filosofen, sosiologen og musikkritikeren Theodor W. Adorno favnet svært bredt. Gjennom sin tilknytning til den legendariske Frankfurterskolen, ved Institut für Sozialforschung, Frankfurt er han en av de få skikkelser som i dag kan leses innenfor både filosofi, estetiske fag og sosialvitenskapene gjennom den interdisiplinære teoritradisjonen som generelt kalles kritisk teori. Kun et fåtall fordyper seg allikevel i Adornos tenkning, og et overfladisk forhold til hans arbeider vil typisk vektlegge tre-fire ting, for eksempel det som ofte kalles hans bunnløse pessimisme, kulturelle elitisme og hans tilknytning til Frankfurterskolen og deres ny-marxisme. ”Forbigått av Habermas” er allikevel kanskje den vanligste måten å stemple hans filosofi på, da særlig innenfor sosialvitenskapene, politisk teori og sosialfilosofien. Her oppfattes ofte Adornos teoretiske plattform, preget av aporier og stadig tvisyn, å representere et ”dead end”, som i dag er forløst av eleven Jürgen Habermas’ kommunikative paradigme eller av en post-strukturalistisk modell, som for eksempel Foucaults. I kjølvannet av en antatt postmoderne og postindustriell tid vil det sosialfilosofiske bidraget som er særegent for Adorno, preget av hegelianske-marxistiske begreper som *tingliggjøring*, *formidling*, *forsoning*, *autonomi* (som subjektets radikale selvbestemmelse) og en negativ dialektisk metode, nedtones eller falle bort. En vanlig oppfatning er at Adorno heller ikke viste et stort politisk engasjement innenfor de konvensjonelle sfærer for politisk aktivitet (parti, organisasjoner etc.), snarere det

motsatte. Det som står igjen er kun hans estetikk, som på tross av å være viktig vektlegges i overkant mye i Adornoresepsjonen. I denne sammenheng er det gledelig at Espen Hammer har valgt å skrive en engelskspråklig bok som tar for seg nettopp den politiske og sosialfilosofiske dimensjonen ved Adornos tenkning og liv.

Hammer ønsker å vise hvordan Adornos filosofi gjennom en rekontekstualisering innehar en relevant kritisk-politisk brodd, som kan fungere som et nødvendig teoretisk korrektiv til en historisk epoke preget av ahistorisk selvforståelse (”end of history”) og manglende evne til å forestille seg legitime, rasjonelle politiske og økonomiske alternativer til den nåværende samfunnsorden. Adornos filosofi er om mulig mer relevant i dag i dens intense dialektiske gjennomgang av alle tenkelige ideologiske posisjoner og fronter. Hans rastløshet og uvilje mot å endelig slå seg til ro i en politisk-ideologisk leir kan være effektivt som et mer dyptgående engasjement, et engasjement som kanskje makter å se utover horisonten av ”det gitte”. Hammer skriver selv at hans lesning av Adorno ønsker å rekonseptualisere normative ideer som sannhet, rasjonalitet og engasjement, ideer og idealer som i følge han selv har måttet lide under et postmoderne hegemoni.

Å skrive en bok om Adornos relasjon til den politiske dimensjon er allikevel ingen enkel oppgave, noe Hammer selv påpeker. Adornos filosofi og forfatterskap er komponert, som han kanskje selv ville si, med den hensikt å unngå simple fortolkninger og unngå klassifikasjon. Hans filosofi er i seg selv en motstand mot enkle ideologiske løsninger, og hans spesielle form og stil gir nemlig muligheter til å forstå en del av det politiske engasjementet. Den politiske dimensjonen må forstås både gjennom det konkrete innholdet i hans forfatterskap, gjennom de bio-

grafiske fakta, men også gjennom nettopp forfatterskapets spesielle form. Uten dette helhetsperspektivet kan Adorno fort misforstås. Slik finnes det også en rekke måter å lese hans filosofi på, og ulike sider å vektlegge. For eksempel er den marxistiske arven, som en videreføring av den tyske idealismen, eller som en forgjenger til en post-strukturalistisk differensfilosofi. Her kan Adorno forstås som en forgjenger som på tross av sin kritikk av rasjonalisme og instrumentell rasjonalitet ikke ønsker å gi totalt slipp på forpliktelsen til rasjonell begrunnelse. Hammers bok tar sikte på å kombinere disse perspektivene på Adorno for å bedre forstå den politiske og sosiale dimensjonen i hans tenkning, og kanskje gjenreise Adorno, som en politisk tenker det fortsatt er viktig å lese.

Det første kapittelet i Hammers bok tar tak i det biografiske, Adornos tidvis turbulente liv. Dette begynner med hans tidlige møte med filosofien, det radikale kunstmiljøet i Berlin på 20-tallet (med blant annet Brecht og Weil) og den hegelianske-marxistiske påvirkningen gjennom Lukacs, Bloch og Adornos nære venn Walter Benjamin, mot det som skulle bli det teoretiske fundamentet for Institut für Sozialforschung i Frankfurt. Men med fascismens fremvekst (som Frankfurterskolen studerte intensivt) drives Adorno og hans kollegaer i eksil, og ender til sist i en slags permanent eksil i USA. Adorno kommer ikke hjem til Tyskland før på 50-tallet. Her blir hans tekster lest av radikale studenter i studentopprørene i 68 og 69, men Adornos uvilje mot å gi sin fulle støtte til det han ser på som autoritære tendenser hos studentbevegelsene gjør at han til sist havner i de radikales disfavør og stemples som konservativ, mens for eksempel figurer som Marcuse hylles. Hammer later til å vektlegge den biografiske historien fordi den vitner om et fundamentalt aspekt ved Adornos liv og politiske tenkning: motstanden mot det autoritære og anti-individualistiske det være seg fascisme eller det Adorno og Habermas selv kalte "venstrefascisme". Denne manglende evne til å gi sin fulle støtte gjelder også for tradisjonell politisk virksomhet, det representative demokrati og partipolitikken. Slik virker Adorno uten evne til et konkret engasjement, resignert som noen vil kalle ham. Men Hammer påpeker at de tradisjonelle anklager om Adorno som "resignert estet" ofte bygger på forutinntatte oppfatninger om politikk som noe grunnleggende lett og enkelt, hvor raske løsninger går foran refleksjon og tvil. Slik mener Hammer at Adornos filosofi må ses som en korreks for denne form for mentalitet, hvor den desperate trangen til å måtte "gjøre noe" med den sosiale, politiske og økonomiske situasjonen får en til å kaste all refleksjon over bord, og slik risikere å oppnå en falsk form for frigjøring. "A wrong life cannot be rightly

lived" er et av Adornos mest kjente utsagn. Problemene stikker nemlig dypere.

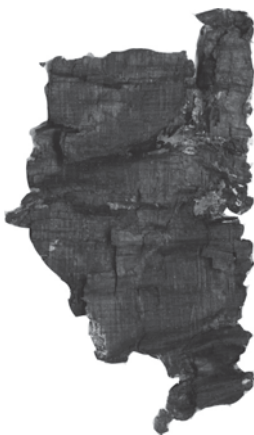
Det fundamentalt gale i autoritære systemer er slik Adorno ser det forankret på et langt dypere nivå, som også gjør seg gjeldende i moderne demokratiske stater. Kimen til problemet ligger i antagonistiske strukturer i for eksempel en kapitalistisk økonomi bygd på rå konkurranse, men dette er en struktur som forsterkes av en spesiell form for tenkning og omgang med vårt miljø i en antagonistisk mentalitet og innstilling. Hammer beveger seg over i en drøfting av Adornos forhold til marxismen, hvor da særlig fenomener som *tingliggjøring* og varens særegne logikk blir gjennomgått. Adornos filosofi er, som Hammer vektlegger, først og fremst knyttet til det Adorno kaller *det ikke-identiske*. I følge Adorno representerer det ikke-identiske en undertykt og fortrenget dimensjon under moderne kapitalisme og byråkratisk statsforvaltning, men også i vår daglige tenkning i det en systemmentalitet blir total, denne systemmentaliteten kaller Adorno for *identitetstenkning*.

Det sosiale, økonomiske og politiske system og den mentalitet og tenkning som supplerer den institusjonelle praksis utgjør i dag en falsk totalitet som undertrykker momentet av kvalitativ partikularitet, det ikke-reduserbare, og ikke-byttbare. Dette forstår Adorno som et uttrykk for vår mentalitets fiksering rundt det partikulæres (det ikke-identiskes) subsumering under universelle begrep (det identiskes), noe som innebærer at noe partikulært under rådende identitetstenkning kun får sin verdi innenfor et funksjonelt system. Partikularitet kan representere alt fra et enkelt objekt til det enkelte individ. Under identitetstenkningens hegemoni anerkjennes momentet av partikularitet først når det partikulære går opp i en større helhet. Det partikulære tvinges med andre ord inn under det universelle på flere nivåer av praksis. Adorno ser dette komme til uttrykk både i vår daglige erkjennelse av ting (slik f. eks Kant ser domfellelse i erkjennelsen som en subsumering av partikulære inntrykk under et universelt begrep), i en organisert økonomi for handel, på arbeidsmarkedet, samt i autoritære politiske og sosiale grupper, være seg partiet eller det man kan kalle nasjonens *folk*. Disse eksemplene opphever med nødvendighet momentet av ikke-reduserbar, kvalitativ partikularitet. Særlig i identitetstenkningens relasjon til det økonomiske system, som et slags uuttalt premiss, viser Hammer hvorledes Adorno, på tross av sin kritiske holdning til kommunismen, vektlegger et marxistisk perspektiv som han kombinert med en generell kritikk av erkjennelsesteori. Kritikken av identitetstenkning bygger på Marx' analyser av transformasjonen av varens bruksverdi til bytteverdi, men spiller seg ofte ut som en

filosofisk kritikk av det dialektiske forholdet mellom erkjennende subjekt og erkjent objekt i kantianske og hegelianske termer. For eksempel er transformasjon av varens bruksverdi til bytteverdi i følge Adorno et uttrykk for en mer generell samfunnsmessig utvikling, hvor det kvalitative ved objekter og relasjoner forflates og forestillingen om det individuelle *iboende egenverdi* oppheves. Midler omgjøres til mål i seg selv, en analyse som har mye til felles med Georg Simmels kritikk av de nivillerende effektene av pengeøkonomien i *Philosophie des Geldes*. Et økonomisk system er med andre ord avhengig av identitetstenkning som en uutalt betingelse. Hammer skriver:

For an item to be a commodity and hence enter into an exchange relationship, it is necessary that it be commensurate with other items. Considered exclusively in terms of its use-value; an item is precisely incommensurate; there is no common measure of value by means of which the exchange can take place...

.More generally, the logic of commodification itself allows a thing to appear only insofar as its use-value – which for Adorno becomes a cipher for everything that can possibly contain a utopian promise: difference and heterogeneity, otherness, the qualitative, the radically new, the corporeal, in short what he calls “the non-identical” – becomes subordinate to its exchange-value. (Hammer 2005:31)



Hammers kapittel om Adornos relasjon til marxismen er i det hele tatt svært godt idet han på en vellykket måte beskriver relasjonen mellom Adornos bruk av de marxistiske begrepene og hans kritikk av idealisme og erkjennelsesteori i det han kaller identitetstenkning. Men der hvor marxister som Lukacs så et potensial i proletariatet som et historisk subjekt, med frigjørende muligheter til å bryte prosessen av tingliggjøring, stiller Adorno seg skeptisk til et proletariat overhodet, fordi slike bevegelser sjeldent aksepterer heterogenitet og forskjellighet, og dermed representerer en falsk frigjøring. En sann kollektivism lar vente på seg. Hammer mener at Adornos politiske bidrag fokuserer på å gjenreise eller minnes det ikke-identiske i ulike former for undertrykkende sosial praksis ved å undergrave den form for tenk-

ning og tingliggjørte bevissthet han ser konstituere denne praksis. Hammer kaller dette for en form for ”ethics of resistance”. I kapitlet ”The Persistence of Philosophy” argumenterer han for hvorledes *Negative Dialektik* må forstås som Adornos egentlige politiske bidrag. Ved å rekonseptualisere filosofien forsøker Adorno, i følge Hammer, å undergrave det teoretiske og konseptuelle fundamentet for ethvert totalt system hvor det partikulære (ikke-identiske) faller inn under bredere kategorier (være seg sosialt, politisk eller erkjennelsemessig) og får sin identitet og verdi kun gjennom dette. Subsumpsjon blir i det hele tatt et bilde på all form for undertrykkelse, hvor det individuelle forsvinner, gjøres irrelevant. Hammer virker slik å se Adornos politiske bidrag hovedsakelig som en form for teoretisk aktivisme. Gjør dette Adorno til en form for teoretisk anarkist, hvor fraværet av muligheter for konstruktiv aktivisme fører til en konseptualisering av det politiske i rene subversive termer? Og finnes det

slik overhodet rom for kollektiv samhandling innenfor satte institusjonelle rammeverk, i organisasjoner og statsapparat? Hammer klarer ikke alltid helt å unngå et tidvis inntrykk av Adorno som kun en form for ”lokal teoretisk sabotør”, ikke ulikt mange post-strukturalistiske tenkere Hammer av gode grunner ønsker å skille Adorno fra. Adornos kulturstudier, hans polemiske engasjement som debattant og hans kulturkritikk viser det lokale nedslagsfeltet i hans politiske tenkning, som på tross av å være svært koherent og enhetlig vitner om at Adorno kanskje var best som kritiker.

I *Negative Dialektik* formuleres Adornos politiske idealer og mål i termer nesten utelukkende hentet fra filosofien. Men hans erkjennelsesteori og metafysikk rommer alltid en sosial og politisk dimensjon. Hammer gjør rede for hvorledes målet hele tiden er en mer åpen, forsonet erkjennelsemessig relasjon mellom subjekt og objekt, hvor det partikulære objektet kan frigjøres fra en tingliggjørende og statisk anskuelse innenfor rådende identitetstenkning (det Benjamin og Adorno kalte *das Immergleiche*). Idealet er i stor grad hentet fra Benjamins messianistiske filosofi, hvor målet er å oppnå et brudd i vår tidsoppfatning, og åpne opp for erfaringen av det absolute i fragmentert *Jetztzeit*. Men Hammer påpeker hvorledes Adorno (i motsetning til Benjamin) ikke vil gi slipp

på den marxistiske oppfatningen om historiske, sosiale muligheter for forsoning. Slik står han i følge Hammer i fare for å rives mellom et immanent og et transcendent nivå som ikke lar seg forene. I fravær av historiske muligheter for frigjørende praksis blir det beste alternativet en form for teoretisk aktivisme som hviler i kontradiksjoner og apori, og slik minnes det ikke-identiske som et levende eksempel på hva sivilisasjonsprosessen fortrenger. Dette forestiller han seg som en form for frigjøring av et fortrent moment av natur og ideosynkrasi, i sosiale, politiske og økonomiske systemer, og en aksept av forskjellighet. Hammer skriver om Adorno: "Although he neither formulated a political program nor advocated any form of activism, he engaged theoretically in trying to resist the identitarian regimes that block the realization of freedom and happiness". Problemet blir hvorledes dette momentet av ikke-identitet, som overskrider konseptuell diskursivitet, skal kunne fungere som en rasjonelt bindende instans. Her vil ofte kunstverkets rolle betones som et uttrykk for det ikke-identiske som kan fungere som et alternativ til konseptuell erkjennelse og identitetstenkning. Hammer vektlegger også Adornos estetikk som en modell for en politisk aktivisme. Det autonome, asketiske kunstverket kan fungere som et alternativt kritisk engasjement til samtiden, i en tid hvor den politiske arena selv er oppslukt i den form for mentalitet som undergraver frigjøring. Det handler om å på best mulig måte fungere som en form for aktiv motstand til rådende uniform mentalitet. Kunsten må først og fremst forbli asketisk, negativ og nekte seg selv enhver fremstilling av forsoning så lenge samfunnet fortsatt befinner seg i en uforsonlig tilstand. Ved å nekte seg selv å gi etter for de klassiske kravene om skjønnhet eller den marxistiske ideen om en politisert kunst, formidler og ivaretar kunsten disse idealene på en bedre måte enn den hadde gjort ved å føye seg etter disse idealene direkte, noe som i følge Adorno blir ideologi.

I disputtene med Benjamin, som i sitt sene essay "Kunstverket i reproduksjonens tidsalder" argumenterer for en politisering av kunstverket som et svar til fascismens estetisering av politikken, diskuteres det hvordan kunsten på best mulig måte ivaretar det politiske og kritiske engasjementet. Adorno vektlegger, slik Hammer ser det, et spesielt begrep om det sublimе gjennom negativitet som det beste alternativet, og han tviholder på idealet om en fortsatt autonom kunst. Kun ved å holde fast ved idealet om den autonome kunsten, *l'art pour l'art*, og ikke gi etter for tanken om en eksplisitt politisert kunst, kan det virkelig kritiske og politiske potensialet i kunsten ivaretas. Adorno skriver at sosiale konflikter og klassekamp er inn-

bakt i selve strukturen til kunstverkene som produseres, i deres materielle historie. Adornos estetikk blir slik et bilde på noe av det politiske i hans tenkning generelt. Det virker ofte som om han ser det eksplisitt politiske som *mindre politisk* enn et engasjement som bevisst nekter seg selv en plass i en politisk diskurs, fordi sosiale og politiske konflikter uansett kommer til syne for det sensitive blikk i alle deler av samfunnet.

Det mest sentrale for Hammer i Adornos filosofi blir allikevel den filosofiske aktivismen som et eget politisk alternativ, et ansvar som hviler på filosofene. Skal man lese Adorno som politisk tenker må man altså i følge Hammer fortolke *Negative Dialektik*. Teori får en forrang i fraværet av muligheter for sann praksis. Her er Adorno som polemiker og filosof fortsatt intenst politisk. I hans teoretiske arbeid viste han et engasjement, en samfunnsmessig bevissthet og en evne til å tenke politiske, økonomiske og filosofiske sammenhenger som ofte overgår bidrag fra dagens fagfilosofiske miljøer. I filosofien og i lokale subversive teoretiske angrep finnes det fortsatt en rest av frihet, og vi minnes i følge Adorno forestillingen om et forsonet samfunn. Teorien bærer på et løfte om noe mer, som man ikke kan gi slipp på. Nettopp dette blir noe av det viktigste prosjektet med Hammers bok, å holde idealer og drømmer om en radikalt annerledes tilstand i live i en tid hvor dette kritiseres som håpløs romantisme og virkelighetsfjern tenkning (med rette og urette). Hammer skriver at Adornos filosofi må forstås som en form for perfeksjonisme. Dette begrepet er det litt vanskelig å få klarhet i da delen om perfeksjonismebegrepet, hvor Hammer trekker på Stanley Cavell, er noe kort. I fravær av et forsonet samfunn, hvor det ikke-identiske fortsatt undertrykkes, kommer det politiske hos Adorno til uttrykk som en dialektisk posisjonering for å stadig maksimere graden av motstand. Hans radikalisme kan kanskje sies å være vanskelig å få øye på fordi den stikker så dypt. Den angriper det absolutt fundamentale, premissene for vår tenkning, vår omgang med vårt miljø og ting, og sosialitet som sådan. Hammer har skrevet en svært god bok om Adorno, som favner bredt og er rik på stoff. Boken løfter ofte frem Adornos posisjon ved å diskutere forholdet til en rekke andre filosofer, som Hegel, Benjamin, Lyotard og Habermas for å nevne noen. Hammer klarer allikevel å holde en rød tråd gjennom alle kapitler. Boken fungerer også godt som en form for introduksjon til Adornos filosofi, men har kanskje mest å tilby dem som kjenner til ham fra før, eller dem som ønsker å oppheve fordommer omkring Adorno og det politiske.



MESTERBREV

Navn: Magnus Aardal

Oppgavetittel: Struggling for publicity: How Wright, McDowell and Minar understand Wittgenstein's insistence on the publicity of language.

Oppgave levert: Januar 2006.



Kva motiverte deg til å jobbe med oppgåva?

Eg blei interessert i språkfilosofi fordi eg var interessert i korleis ord for følelsar fungerer. Korleis skal vi for eksempel forstå det når folk seier at ”eg har eit sterkt behov for å uttrykke følelsane mine, men eg finn ikkje dei rette orda”? Eller kvifor må vi ofte ty til andre sine beskrivingar av følelsar, for eksempel *Jeg ser* av Obstfelder, for å sortere våre egne? Kvifor vil det ikkje gje meg nokon tilfredsstillelse å bare seie at ”denne følelsen bestemmer eg herved at skal heite X”? Kvifor har eg ikkje dermed uttrykt følelsane mine?

Kva argumenterer du for/mot?

Wittgenstein er kanskje mest kjent for privatspråkargumentet. Han ber oss tenke oss eit språk der ord som ”kjarleik”, ”rød” og så vidare får meining ut frå at dei referer til mentale tilstandar. Så seier han at eit slikt språk ikkje ville være mogleg fordi viss X i dag skriver i dagboka si at ”nå har eg følelse X”, og så eit år seinare får samme følelse og skriver i dagboka si at ”nå har eg følelse X igjen” så går vi ut i frå at kvar gong ”X” blir brukt så refererer det faktisk til samme følelse. Private språk har eit problem her fordi vi ikkje har nokon måte å være sikre på at X refererer til den samme følelsen kvar gong. Kvifor ikkje? Fordi ho som bruker ”X” bare har sin eigen hukommelse å stole på, og det kan tenkast at ho hugsar feil. Eg kan tru eg hugsar rett, sjølv om eg eigentleg hugsar feil. Dermed, seier Wittgenstein, så ville eit språk der meininga til ord som er bestemt av ein referanse til noko privat bryte saman. For viss vi ikkje kan skilje mellom å tru at ein bruker eit ord konsistent og å faktisk bruke det konsistent, så kan vi ikkje snakke om å bruke ord konsistent i det heile.

Debatten eg har tatt tak i går ut frå at viss språk *ikke* er privat, då må det vel være ”sosial”/”offentlig”/”inter-subjektivt”? Ein måte å utforske dette på er at for at eit språk skal kunne kallast sosialt (*public*) må vi ha ein teori om korleis språk fungerer som tar høyde for at *andre* menneske må kunne korrigere oss når vi bruker eit ord feil. For då kan vi faktisk skilje mellom å tru at ein bruker eit ord korrekt, og å faktisk bruke det korrekt. Dette synet blir kalla *The Community View* og er det eg argumenterer mot.

The Community View si løysing er svært overflattisk. For på samme måte som at eit individ kan ta feil angående bruken av eit ord, kan alle gjere det. Derfor må poenget til Wittgenstein ha vore noko anna. Eg argumenterer derfor for at det som har gått galt i *The Community View* sin lesing av Wittgenstein er at dei ikkje har sett at privatspråkargumentet har, retorisk sett, eit ”best før” stempel. Eg er enig i at Wittgenstein seier at private språk ikkje er mogleg. Men eg er ikkje enig i at det derfor ikkje finst ”private språk”. Wittgenstein vil vekk i frå heile distinksjonen, ikkje bare den eine sida av han. Grunnen til at *The Community View* ikkje har sett dette er at dei ikkje har forstått korleis Wittgenstein sin særegne måte å drive filosofi på er ein nødvendig del av kva innholdet i det han seier er.

Ein god grunn til å lese masteroppgåva di.

Dei som er interesserte i regelfølgingsdiskusjonen kan kanskje finne noko nyttig i kapittel seks. Dei som er meir generelt interesserte i språkfilosofi må heller lese Wittgenstein sjølv eller introduksjonsboka til Marie McGinn.

Kva gjer du nå?

Eg prøver å finne ut om eg har idear eg vil bruke tre år på å utforske i form av ein doktorgrad, enten i Noreg eller i utlandet.

Les heile masteroppgåva på: www.duo.uio.no

MESTERBREV

Navn: Leif Magne Vollan

Oppgavetittel: Morally Weighing The Body

Oppgave levert: Høsten 2005



Hva motiverte deg til å jobbe med denne oppgaven?

I innledningen til oppgaven gir jeg noen av mine inspirasjonskilder. Jeg er opptatt av spørsmål som for eksempel: Er det uproblematisk å skru av bryteren når noen ligger hjernedøde i respirator? Er ikke de som ligger slik noe verdt? Jeg misliker skillet mellom kropp og sjel der man opererer med en rangering som automatisk plasserer rasjonalitet/bevissthet øverst. Er det en selvfølge at det skal være slik? Er det i det hele tatt interessant med en dikotomi? Dette er spørsmål som inngår i min problematisering av kroppens moralske status: Hvilken verdi har kroppen i seg selv uavhengig av rasjonalitet eller bevissthet?

Hva argumenterer du for?

Jeg gir ingen svar i oppgaven, men jeg stiller mange spørsmål. Jeg drøfter kroppens egenverdi ved å vurderer temaet hos Kant, MacIntyre og ulike retninger innenfor feminismen. Jeg tok tak i Kant fordi jeg trodde at han overså kroppen, men jeg innså underveis i arbeidet at jeg tok feil der. Det viste seg at jeg hadde mer å hente hos Kant enn jeg trodde. I motsetning til det jeg hadde antatt viste det seg at det faktisk er feministene som er dårligst til å problematisere kropp. De snakker kun om kropp som sosial konstruksjon.

En god grunn til å lese din oppgave?

Min oppgave diskuterer temaer som ikke vanligvis blir snakket om.

Hva gjør du nå?

Kort tid etter at jeg leverte oppgaven ble jeg ansatt i Humanistisk Akademi hvor jeg kan anvende kunnskapen fra studiene. Våre kunder spenner fra Forskningsrådet til ulike fagforeninger. Nå arbeider jeg med alt fra å undervise i etikk til å gjøre skrivearbeid. Jeg trives veldig godt i jobben og synes særlig det er interessant å kunne bedrive kritikk i praksis. For kort tid siden hadde jeg en debattartikkel i Aftenposten der jeg argumenterer mot bruk av såkalte donorkort.

Les hele masteroppgaven på: www.duo.uio.no

FILOSOFISK SUPPLEMENT

2. ÅRGANG

2/2006

BIDRAGSYTERE

Tore Andvig, f. 1983, bachelorstudent filosofi UiO.

Trine Antonsen, f. 1982, bachelorstudent KFL, UiO, redaksjonsmedlem Filosofisk supplement.

Cathrine Felix, f. 1977, masterstudent filosofi UiO, redaksjonsmedlem Filosofisk supplement.

Torbjørn Gundersen, f. 1978, masterstudent filosofi UiO, redaksjonsmedlem Filosofisk supplement.

Heine A. Holmen, f. 1979, masterstudent filosofi UiO, redaksjonsmedlem Filosofisk supplement.

Torfinn Thomesen Huvnes, f. 1983, masterstudent filosofi UiO, redaksjonsmedlem Filosofisk supplement.

Kalle Risan Sandås, f. 1981, masterstudent filosofi UiO, redaksjonsmedlem Filosofisk supplement.

Atle Søvik, f. 1977, doktorgradsstipendiat MF.

Gry Merete Tveten, f. 1978, masterstudent fysikk UiO.

NESTE NUMMER

Filosofisk supplement 3/2006 kommer ut primo september og har temaet *etikk*.

Bidrag mottas per e-post filosofisk-supplement@ifikk.uio.no innen 10. juli.

Om du planlegger å skrive bør du imidlertid ta kontakt med oss på forhånd og fortelle om ideen din.

Vi trenger både artikler, essay og bokanmeldelser.

