

METAFILOSOFI

- 4 **OPP AV LENESTOLEN OG INN I LABORATORIET**
Tomas Midttun Tobiassen
- 10 **EIN HUNGER ETTER VISDOM: EIN DIALOG OM FILOSOFI**
Jon Furholt & Tomas Midttun Tobiassen
- 20 **FREM FRA GJEMSELEN**
MYSTIKK OG FILOSOFI
JOHANNES AV KORSETS LÆRE OM FORENING MED GUD
Jens Oscar Jenssen
- 29 **WHAT IS IT LIKE TO BE A WOMAN IN PHILOSOPHY?**
AN INTERVIEW WITH PROFESSOR JENNIFER SAUL, UNIVERSITY OF SHEFFIELD
Cahrine Felix
- 32 **OVERSETTELSE AV HEIDEGGERS «USANNHETEN SOM TILDEKKELSE»**
SANNHETEN OG TILDEKKELSEN
Jens Kristoffer Haug
- 38 **IDÉHISTORISK KURIOSITET ELLER EPOKEOVERSKRIDENDE FILOSOFI?**
BOKESSAY OM *NATURFILOSOFIEN*, G. W. F. HEGEL
Espen D. Stabell
- 42 **KRITIKK AV MASTEROPPGAVE**
OM JOHANNES AV KORSETS PANENTEISME I JENS OSCAR JENSSENS MASTEROPPGAVE
Ørjan Steiro Mortensen
- 44 **REISEBREV**
REISEBREV FRA HEIDELBERG
Jens Kristoffer Haug
- 46 **MESTERBREV**
ESKIL KJOS FJELL
- 47 **MESTERBREV**
HELGA FORUS
- 49 **UTDRAG FRA DEN LEKSİKRYPTISKE ENCYKLOPEDI:**
EMEROSE
- 48 **QUIZ**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

7. ÅRGANG 2/2011

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

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra Kulturstyret
ved Studentsamskipnaden i Oslo, Norsk kulturråd,
IFIKK og Program for filosofi ved
Universitetet i Oslo.
Trykket hos Zmedia, Lysaker

Opplag: 600

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

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

redaksjon@filosofisksupplement.no
Manus og artikkelforslag mottas per e-post.

Årsabonnement kr. 140 (4 utgaver)

www.filosofisksupplement.no

TF TIDSSKRIFT
FORENINGEN

www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører: Jon Furholt &
Victoria Hannevold
Koritzinsky

Redaksjonssekretær: Hieu Tran Ngoc

Layout: Vera Lid

Øvige redaksjonsmedl.: Reier Helle
Anniken Fleisje
Øyvind Gallefoss
Jens Kristoffer Haug
Daniel Parmeggiani Gitlesen
Nina Seim
Ruben Soler
Vilde Andrea Pettersen
Randi Furuberg

Omslag: Hanne Nielsen

METAFILOSOFI

Refleksjoner rundt hva filosofi er, og hva som er grensen for den filosofiske diskusjonen, har vært et tema gjennom hele filosofiens historie. Filosofi er forløper til en rekke andre disipliner, men disse har etter hvert gått ut av denne diskursen. Temaet «metafilosofi» synes derfor å være noe ikke bare filosofer, men også andre tenkere har måttet ta stilling til, særlig spørsmålet om når noe *slutter* å være filosofi. Psykologi, som er en relativt ny disiplin, har sterke røtter i filosofien, og selv om termen «psykologi» først ble brukt på det 15. århundre, har dens historie og selve definisjonen av hva psykologi er, vært drevet frem av filosofer, fra Aristoteles' *De Anima*, gjennom Descartes og dualismedebatt, til Leibnitz' parallelisme og de tyske filosofenes *idealisme*, osv. Selv Hartley, James og John Stuart Mill omtales som psykologer, nærmere bestemt assosiasjonspsykologer, i psykologihistorien. Men var disse egentlig psykologer, eller var de filosofer? Hva er en filosofers virke, hva *definerer* den og hva *skiller* den fra andre vitenskaper? Dette er noen av spørsmålene vi må ta innover oss i en diskusjon av «metafilosofi», en diskusjon om blant annet hva filosofi *er*, og hva den *ikke er*.

I dette nummeret av Filosofisk supplement har vi stilt spørsmålet «Hva er metafilosofi?». Vi har fått en rekke ulike refleksjoner rundt nettopp denne problemstillingen, og hvilke metafilosofiske spørsmål man kan, og kanskje bør diskutere under et slikt tema. Det finnes få klare holdpunkter og posisjoner, og usikkerheten rundt hva filosofi er og bør være, er så stor at vi ønsket å tilnærme oss problemet på en litt annen måte.

Først presenterer vi en artikkel av Tomas Midttun Tobiassen der han prøver å tegne opp en måte filosofien forholder seg til vitenskapen, og da særlig psykologien. I artikkelen med navnet «Opp av lenestolen og inn i laboratoriet» skriver Tobiassen om et mulig forskningsprogram innen moderne analytisk filosofi. Han forsøker å vise hvordan en eksperimentell tilnærming til filosofi kan belyse en rekke filosofiske spørsmål. Spørsmålet om dette er filosofi *per se* er vanskelig, men vi må likevel forstå grenseverdiene for den filosofiske aktiviteten om vi skal ha noe håp om å få et begrep om hva filosofien er. Tobiassen ønsker på denne måten å vise hvordan denne grenseutvidelsen for hva filosofi er kan gi en rekke svar på klassiske filosofiske problemstillinger, blant annet knyttet til folks intuisjoner.

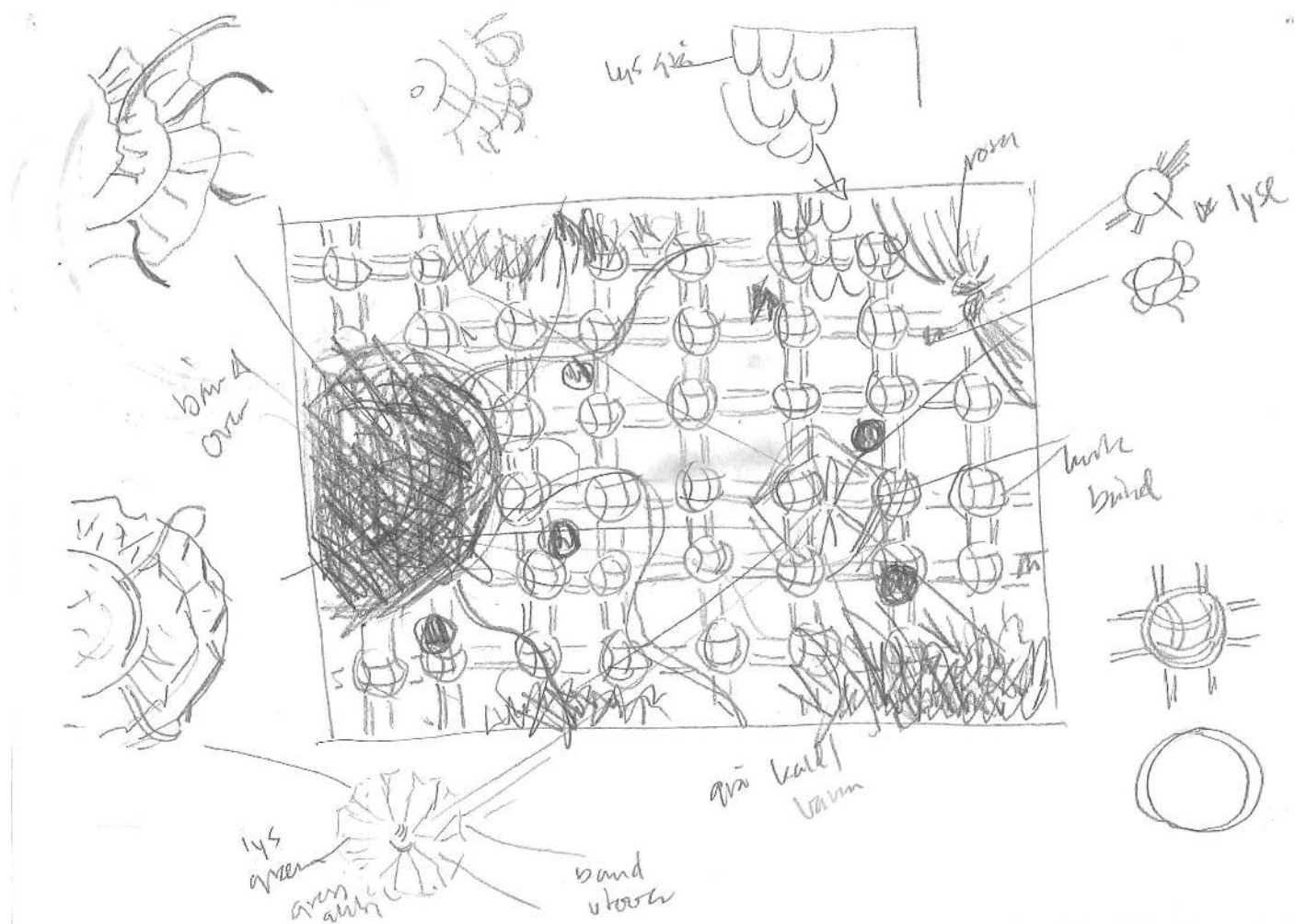
Tematikkens svært høye abstraksjonsnivå og uklare grense gjør at vi også ønsker å tydeliggjøre en del av den meningsbrytningen som foregår, som regel implisitt, på et fundamentalt filosofisk nivå. Ved klarere å stille ulike posisjoner opp mot hverandre kan vi samtidig se hva selve tematikken beror på. Redaksjonens Jon Furholt valgte derfor å invitere Tomas Midttun Tobiassen til en mer inngående diskusjon. I dette nummeret finner du derfor en dialog mellom Furholt og Tobiassen, trykt i sin helhet, der det grunnleggende stridsspørsmålet er over hvilke spørsmål filosofien kan og bør stille. Jens Kristoffer Haug presenterer i dette nummeret et oversatt utdrag fra Heideggers essay «Om sannhetens vesen». Denne svært vanskelig tilgjengelige teksten kommer også inn på en del metafilosofiske betraktninger over Værens mening og det vesentlige vesen, og Haug gir oss noen redskaper for å håndtere et aspekt ved Heideggers vending.

I dette nummerets *Frem fra Gjemselen* skriver Jenssen om den spanske karmelittmunken Johannes av Korsets begrep om «sjelens forening med Gud», og hvordan denne doktrine om foreningen av sjelen og Gud, snarere enn å fordre en substansdualisme, uttrykker en virkeliggjørelse av sjelen i foreningen med Gud, og således forener de to størrelsene. Vi har òg et interessant intervju med Professor Jennifer Saul fra Sheffield Universitet, «What is it like to be a woman in philosophy», der kvinners rolle i filosofi diskuteres, eller snarere: kvinners *diskriminerte* rolle, og hvordan vi kan endre den forfordelingen som eksisterer i filosofien. Espen Stabell tar utgangspunkt i den norske oversettelsen av Hegels *Naturfilosofien* fra 2009, og gir et innblikk i bokas filosofiske og idéhistoriske verdi i dag. Vi fortsetter også med Masterkritikk som vi begynte med i #4/2010, denne gangen med Jens Oscar Jenssens masteroppgave om *Forening med Gud – Et ikke-dualistisk perspektiv på Johannes av Korsets doktrine* under Ørjan Steiros kritiske blikk.

Vi vil òg rette oppmerksomhet til leserne mot essaykonkurransen til Filosofisk supplement, hvor vi stiller spørsmålet «Har vitenskapene mistet kjærligheten til visdom?». Vi oppfordrer alle til å ta pennen fatt!

God lesing!

Jon Furholt &
Victoria Hannevold Koritzinsky,
redaktører



OPP AV LENESTOLEN OG INN I LABORATORIET

Av Tomas Midttun Tobiassen

En bølge av unge filosofer utstyrt med spørreskjema og fMRI-maskiner skyller i dag over den filosofiske scenen og utfordrer vedtatte sannheter. Heter Gödel nødvendigvis «Gödel» i Kina? Er filosofers prinsipielle tankegang og intuisjoner adekvate for å drive god etikk? I artikkelen presenterer jeg den eksperimentelle filosofiens utgangspunkt og innfallsvinkel og noen av de interessante resultatene vi har fått fra dette forskningsprosjektet.



Tankeeksperimenter er en velbrukt metode i filosofi. Ved å definere en hypotetisk situasjon blir man utfordret til å besvare et filosofisk spørsmål. Mange vil si at vi appellerer til, og benytter, *intuisjon* i slike tilfeller. I denne teksten vil jeg gi en oversikt over et forskningsprogram i moderne analytisk filosofi som har som mål å studere filosofiske spørsmål gjennom empirisk-eksperimentell undersøkelse av lekmannens intuisjoner. Jeg vil presentere ett av de såkalte Gettier-eksempelene, og deretter diskutere den eksperimentelle tilnærmingen til filosofiske spørsmål og metodekritikken som oppstår når vi oppdager nye ting om våre intuisjoner. Jeg vil avslutningsvis diskutere prosjektets fremtid.

Tankeeksperimenter og intuisjon

En enormt innflytelsesrik og over 2000 år gammel teori om kunnskap går slik:

Subjekt S har kunnskap om P hvis og bare hvis:

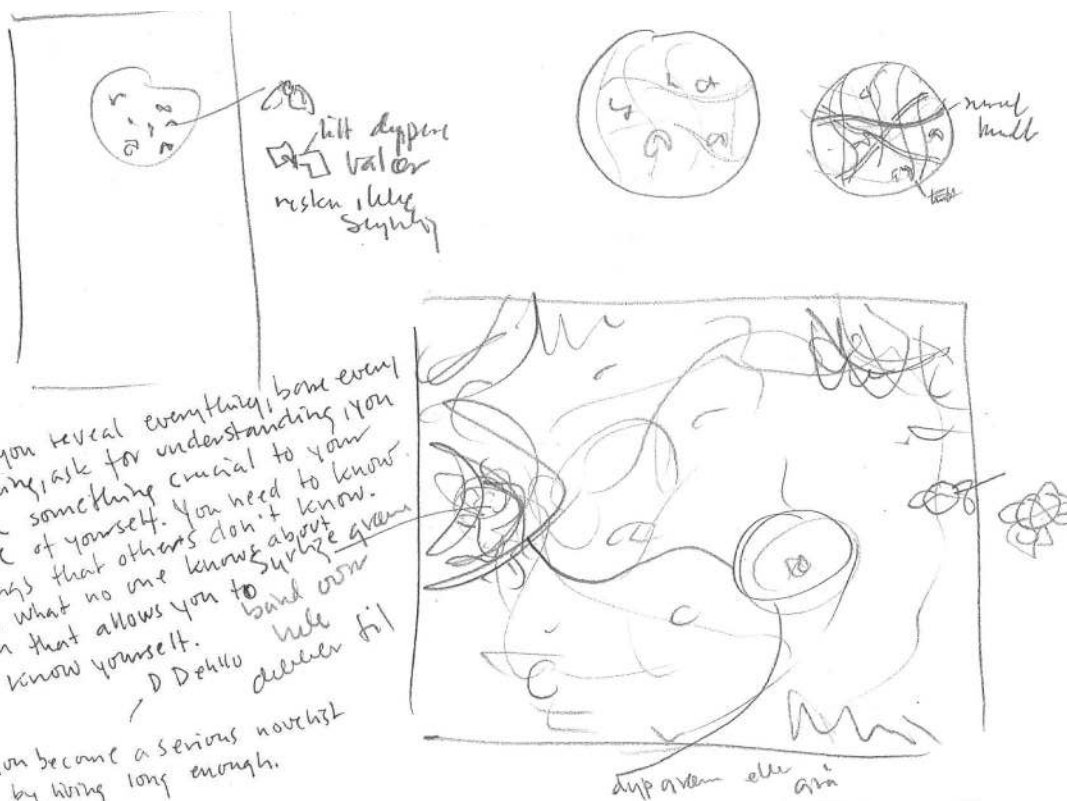
1. S tror at P.
2. P er sann.
3. S har en begrunnet tro om at P.

Det epistemologiske prosjektet gikk i lang tid ut på å bestemme hvilken «begrunnelse» som var sterk nok for (3), men teorien syntes plausibel nok: Du vet noe hvis du tror det, det er sant og du har gode grunner til å tro det. Så,

i 1963 detonerer en tre siders bombe med publikasjonen av Edmund Gettiers *Is Justified True Belief Knowledge?* (Gettier 1963). Problemet kan formuleres slik:

Bob has a friend, Jill, who has driven a Buick for many years. Bob therefore thinks that Jill drives an American car. He is not aware, however, that her Buick has recently been stolen, and he is also not aware that Jill has replaced it with a Pontiac, which is a different kind of American car. Does Bob really know that Jill drives an American car, or does he only believe it? (Stich & Buckwalter 2011)

appellere til en vurdering. En gammel antagelse er at en betydelig del av det som ligger til grunn for vurderingen er *intuisjon*; hva som driver vurderingsprosessen er imidlertid omstridt.¹ Et problem for forklaringen er at ikke alle har Gettier-intuisjonen – de mener at Bob *har* kunnskap. Er det slik at de som ikke har denne intuisjonen – uttrykt frekt og arrogant – ikke *forstår* tankeeksperimentet, er dårlige filosofer, eller verre, dumme? Som eksempelet viser kan intuisjoner velte gamle teorier. Dette avdekker et potensielt skår i den filosofiske metoden, for hvis intuisjoner



Illustrasjoner: Hanne Nielsen

Problemet for den tredelte kunnskapsteorien er at hvis man konkluderer med at Bob ikke vet at Jill har en amerikansk bil, underkjennes den tredelte kunnskapsdefinisjonen vi arvet fra Platon. Filosofimiljøet konkluderte med at Bob ikke vet at Jill har en amerikansk bil. Kunnskapsbegrepet smatt ut som ånden i lampen, og ingen har fått kontroll over det siden. Hvorfor skulle vi nå forkaste en anerkjent teori og tusenvis av sider med diskusjon av den på grunn av fire linjer tekst? Det tradisjonelle svaret er at dette er et *moteksempel* til teorien: Det viser et tilfelle hvor (1)–(3) er oppfylt, men Bob ikke har kunnskap. Hvis vi fortsetter å spørre hvorfor Bob ikke har kunnskap – ja da vil man si at «det er åpenlyst», men det man i realiteten gjør er å

skal tjene til å avgjøre filosofiske spørsmål kan de ikke være relative til og avhengige av, kultur, kjønn eller oppvekst – sannheten om filosofiens studieobjekter er vel ikke relativ?

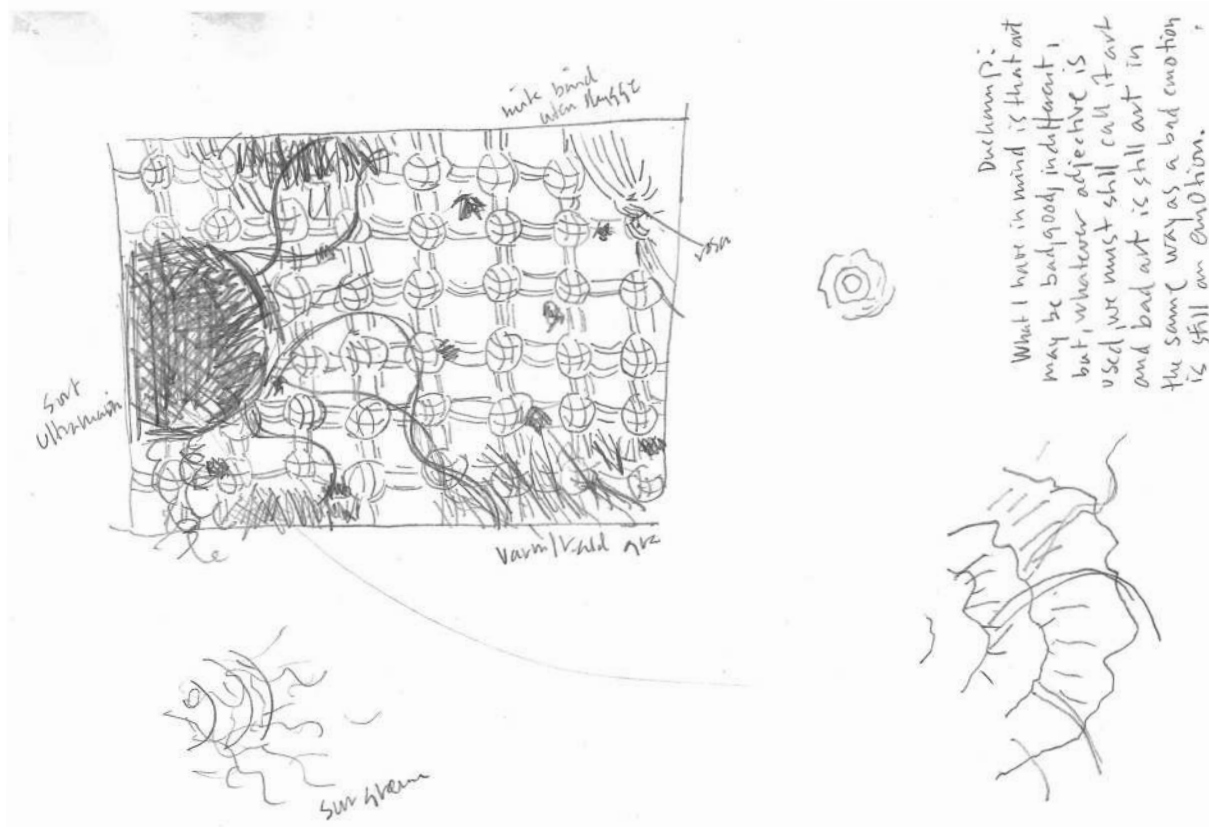
Tankeeksperimenter er et verktøy for å undersøke ting som ikke lett lar seg empirisk teste. Vi konstruerer en hypotetisk situasjon og forsøker å avgjøre hva som er den beste forklaringen. Metoden benyttes blant annet i økonomi, fysikk, historie og filosofi (Brown & Fehige 2010), og et åpenbart problematisk spørsmål for tankeeksperimentet er om det kan gi oss *ny kunnskap* (Brown & Fehige 2010). Dette vil ikke diskuteres her, for selv om tankeeksperimentet kun klargjør våre begreper, konseptuelle rammeverk eller forteller oss det vi «egentlig» visste, får en filosofi som

forsøker å handle om grunnleggende bestanddeler som kunnskap eller mening snart problemer om metoden ikke er like rigorøs som studieobjektet. I filosofi har intuisjon ofte vært sammenliknet med persepsjon. Man «ser» at noe er tilfellet, og har sjeldent hatt en særlig sofistikert forklaring på hvorfor det skal være sånn – det *er* jo sånn! For å se at det øverste trafikkløset er rødt trenger jeg bare å se på det – det samme gjelder for andre som kan se. Ethvert rasjonelt menneske vil vel forstå at Bob ikke vet at Jill har en amerikansk bil – det er jo bare å forstå tankeeksperi-

som presenteres senere. Jeg vil heller vise hvordan den eksperimentelle filosofien tilnærmer seg, og forsøker å belyse, både filosofiske³ og metodologiske spørsmål ved hjelp av eksperimentelle metoder.

Hva er eksperimentell filosofi?

Ekspertimentell filosofi kan ta mange retninger. Tanken er å teste filosofiens antagelser og bruke de beste hjelpemidlene og den beste teknologien tilgjengelig til å belyse filosofiske spørsmål. En utbredt metode er å teste intuisjo-



mentet! Slik har man i hvert fall tenkt.

Mange filosofiske argumenter starter med intuisjoner. Intuisjonene er gjerne premisser mer enn konklusjoner – man kan ikke alltid, og finner det ofte ikke nødvendig, å forklare grunnlaget for dem i større grad. Tankeeksperimentet brukes til å lokke frem våre oppfatninger og intuisjoner, og er en viktig del av både metoden og målet – teorier skal gjerne kunne *forklare* våre intuisjoner. Det er i dag en større metodologisk debatt rundt intuisjonens rolle i filosofien.² Denne debatten behandler jeg ikke her, men hvis intuisjonsmotstanderne kan vise at filosofien ikke er avhengig av å appellere til intuisjon slik eksperimentell filosofi forstår den, kan de unngå kritikken

nene hos forskningsobjekter som ikke har vært utsatt for filosofisk trening. De empiriske metodene hentes gjerne fra sosialpsykologi (Apphiad 2007) og baseres ofte på spørreskjema. Eksperimentelle metoder kan brukes i førsteordens filosofisk undersøkelse ved å betrakte filosofiske spørsmål gjennom svarene eksperimentene gir. Man tester intuisjoner hos lekfolk og studerer resultatene i lys av våre beste teorier. Man kan også benytte eksperimentell filosofi til å avdekke problemer med intuisjonsappell og tankeeksperimentet som metode – dette vil være en metafilosofisk tilnærming. (Dette er bare hensiktsmessig hvis tankeeksperimentet faktisk avhenger av intuisjoner – hvilket naturligvis må etableres uavhengig.)⁴ Eksperimentell filosofi

Hvis våre tanke-eksperimenter er infisert av kulturrelativitet, står filosofien ovenfor problemer. Man risikerer å miste noe av sin antatte uavhengighet og tidløshet.

må nødvendigvis formulere nye spørsmål slik at de blir tilgjengelig for empirisk metode, men målet kan være å belyse filosofiske spørsmål som tidligere er blitt forsøkt løst fra lenestolen.

Et kjent eksperiment som kan klassifiseres som førsteordens filosofi om motivasjon for handling, utført av Joshua Knobe (2003), ga overraskende resultater. Eksperimentet ble foretatt i en park på Manhattan i New York, og gikk ut på å presentere to forskjellige scenarier og spørre om studieobjektens reaksjoner:

Scenario Help:

Suppose the chairman of a company has to decide whether to adopt a new program. It would increase profits and help the environment too. "I don't care at all about helping the environment," the chairman says. "I just want to make as much profit as I can. Let's start the new program." Would you say that the chairman intended to help the environment?

Scenario Harm:

O.K., same circumstance. Except this time the program would harm the environment. The chairman, who still couldn't care less about the environment, authorizes the program in order to get those profits. As expected, the bottom line goes up, the environment goes down. Would you say the chairman harmed the environment intentionally? (Appiah 2007)

23 % mente at styrelederen i scenario «Help» intenderte å *hjelp*e miljøet, mens 82 % svarte at han i scenario «Harm» intenderte å *skade* miljøet. Jones (2009) presenterer disse interessante resultatene slik: «This asymmetry in responses between the 'harm' and 'help' scenarios, now known as the Knobe effect, provides a direct challenge to the idea of a one-way flow of judgments from the factual or non-moral domain to the moral sphere.» Dette empiriske funnet om menneskers moralske dommer har skapt stor debatt – hva er forholdet mellom vår tilskrivning av intensjon og vår oppfattelse av moralsk ansvarlighet? Vi synes her å være inkonsistente i våre bedømmelser. Knobe (2003) avdekker en komplisert og potensielt problematisk virkelighet: Kan vi lage teorier som kartlegger og forholder seg til denne virkeligheten fra lenestolen? Noen vil kanskje hevde at man i etikk ikke trenger å forholde seg til *folks* intuisjoner, så lenge *filosofenes* sammenfaller. Dette synes å være en unnvikelse av problemet, for bør ikke en moralsk teori fortelle noe om hvordan og hvorfor folk tenker, heller enn

å postulere verdensferne påbud?

Mens eksperimentet over var utført for å belyse et problem, utføres det i dag eksperimenter som kaster ubehagelig lys på fundamentale argumenter og utfordrer den filosofiske metode. I et eksperiment utført av Machery et al. (2004) studerte man forskjellen på amerikanske og kinesiske studenter når de ble presentert for Kripkes «Gödel-Schmidt»-eksempel. Kripke argumenterer mot en teori som sier at egennavn refererer til den som tilfredsstillende visse beskrivelser knyttet til navnet. Han påpeker hvordan det eneste de fleste vet om Gödel er at han beviste ufullstendighetsteoremet, og spør oss: Hvis det var den ukjente Schmidt som beviste ufullstendighetsteoremet, ville navnet «Gödel» referert til Schmidt? Kripke påpeker at det ikke ville vært slik at vi refererte til Schmidt med «Gödel» selv om Schmidt beviste teoremet. «Gödel» refererer til Gödel fordi disse er knyttet sammen i en kausal-historisk kjede. De fleste som har møtt dette eksempelet har (forhåpentligvis!) konkludert som Kripke. I studien viste det seg overraskende nok at mens amerikanerne i hovedsak sluttet seg til Kripkes konklusjon, var kineserne mye mer tilbøyelige til å mene at «Gödel» refererer til den ukjente Schmidt hvis det er han som *faktisk* beviste teoremet. Kan vi i et slikt tilfelle avfeie kineserne som irrasjonelle? Dette er ikke nok til å trekke generelle konklusjoner om intuisjonens rolle i filosofisk metode, men stiller viktige spørsmål om både metode og den utstrakte bruken av argumenter som beror på språklige uttrykks antatte *direkte* referanse (Mallon et al. 2006).

Hvor komfortabelt sitter vi nå?

Analytisk filosofi og mye undersøkende menneskelig aktivitet er preget av intuisjoner og tankeeksperimenter. Filosofen Edouard Machery beskriver sin arbeidsmetode slik:

- Identify philosophical arguments that hang on empirical claims about folk intuitions.
- Test these claims and show that they are false.
- Evaluate the consequences of these findings for the philosophical arguments at hand. (Machery 2007)

Dette synes å være anstendig vitenskap, og jeg ønsker ikke å diskutere om det er *filosofi* – så lenge man befinner seg innenfor en bestemt tradisjon, stiller visse spørsmål og besvarer dem så godt man kan bør man få holde på. Hvis det å benytte seg av antagelser om folks intuisjoner er filosofi, kan ikke det å studere og avvise denne typen antagelser *ikke* være filosofi. Men eksperimentell filosofi må, som all empirisk utforskning, ha generaliseringskraft.

Kan «folk intuitions» ha konsekvenser for hvilke ting som er sanne fra det rasjonelt-filosofiske perspektivet? Selv om eksperimenter i økende grad benyttes innen for eksempel etikk, finnes det vel en forskjell: De moralsk-psykologiske intuisjonene som kan avdekkes i eksperimenter er alltid deskriptive, men etikken stiller og besvarer jo normative spørsmål. Så er det noe å hente?

Et relevant argument er at noe ikke kan være normativt hvis det er umulig – det må være innenfor rammen av det mulige. Det kan ikke være slik at man *bør* tro «p og ikke-p» hvis det er *umulig* å tro det. Hvis eksperimentell filosofi gir oss innsikt i hva som er *mulig* for mennesket som aktør vil dette kunne ha ringvirkninger. Resultater fra eksperimentell filosofi kan gi oss dypere innsikt i våre menneskelige begrensninger og slik bli en del av det større normative prosjektet. En spennende utvikling går for eksempel på å bruke funksjonell MRI-teknologi for å måle hvor, og dermed hvordan, vurderingen av moralske spørsmål foregår. Et klassisk spørsmål er om det er følelser eller fornuft som står for våre moralske tilbøyeligheter. I dag vet vi at noen typer moralske evalueringer foregår i amygdala, hjernens følelsessenter, mens andre oppstår gjennom «kald kalkulering» (Appiah 2007). Hvordan denne typen fakta vil kunne prege filosofien gjenstår å se. Det er uansett en forskjell på denne typen spørsmål og eksperimentell filosofi som tester folks intuisjoner overfor tankeeksperimenter, for mens fMRI-maskinen er objektiv i den grad vi forstår grunnlaget for dens resultater, må jeg spørre meg følgende: Når har en person *forstått* et tankeeksperiment? Har kineserne *forstått* det som er så åpenbart for meg, at «Gödel» ville plukket ut Gödel selv om han ikke beviste ufullstendighetsteoremet? Samtidig er dette en *ad hoc*-ens fallgrube – slike bortforklaringer kjenner ingen grenser. Å akseptere eksperimentenes konklusjoner gjør meg utilpass, men foreløpig må vi holde døren åpen for at intuisjoner ikke gir oss den direkte kanalen til sannhet vi ønsker. Det kreves flere eksperimenter for å etterprøve resultatene og konklusjonene som er trukket, og metodene som benyttes i eksperimentell filosofi bør undersøkes ytterligere.

Hvis våre tankeeksperimenter er infisert av kulturrelativ intuisjoner, står filosofien overfor problemer. Man risikerer å miste noe av sin antatte uavhengighet og tidløshet. Hvor utfordrende denne utviklingen vil være for filosofien kan bare tiden vise oss. Jeg er likevel av den oppfatning at mange av filosofiens innsikter er så dype at de ikke vil vise seg usanne, og det er jo tross alt uenigheten som driver oss fremover. Hvordan samspillet mellom forskjellige metoder og tilnærminger utvikler seg er spennende, og den metafilosofiske diskusjonen vi står ovenfor er interessant og

avgjørende for å finne den riktige veien gjennom virvaret av metoder og perspektiver. Samtidig er også førsteordens forskning viktig, opplysende og interessant fordi den gir diskusjonen mer råmateriale. Men som Kwame Anthony Appiah, en eksperimentelt rettet etiker på Princeton (empirisk!) har observert: «Although experiments can illuminate philosophical arguments, they don't settle them» (Appiah 2007:2). Om dette er fordi vi som filosofer faktisk stiller spørsmål som empiriske eksperimenter *aldri* kan besvare, at vi er for egenrådige til å ta inn over oss eksperimentenes kraft og innsikter eller om det finnes en annen variabel her, det vil vel bare historien kunne fortelle oss. Jeg sitter hvertfall på kanten av lenestolen.

NOTER

¹ Disse problemene diskuteres blant annet i Williamson (2008). Han er kritisk til intuisjonsbegrepet, og mener at vurderingen (judgement) er preget av andre forhold. Jeg må se bort fra disse betraktningene her.

² Aktuell blir blant annet boken *Philosophy without Intuition* av Herman Cappelen (<http://folk.uio.no/hermanc/current.shtml>).

³ Se for øvrig mitt bidrag i «Dialogen» mellom meg og Jon Furholt i dette nummeret, for perspektiver på hva filosofi er, og hvordan vi skal forholde oss til det. Jeg nærmer meg kanskje inkonsistens med noen av påstandene der. «Historisk tilknytning og studieobjekt» vil likevel kunne være en vei ut, hvis ikke så er «moderne filosofis enorme variasjon» kanskje nok.

⁴ Se for øvrig Machery, E. et al. (2006) for en diskusjon av disse problemene.

LITTERATUR

- Appiah, K. A. 2007, «The New New Philosophy» (Sist oppdatert 9. desember 2007) [online], *The New York Times Magazine*. Tilgjengelig fra: http://www.nytimes.com/2007/12/09/magazine/09wwln-idealab-t.html?_r=2. [31. mars 2011].
- Brown, J. R. og Fehige, Y. 2010, «Thought Experiments» (Sist oppdatert 9. november 2010) [online], *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Tilgjengelig fra <http://plato.stanford.edu/entries/thought-experiment/> [31. mars 2011].
- Cappelen, H. <http://folk.uio.no/hermanc/current.shtml> [31. mars 2011].
- Gettier, E. 1963, «Is Justified True Belief Knowledge?», Griffiths, A. (red.) 1967, *Knowledge and Belief*, Oxford University Press, Oxford.
- Jones, D. 2009 «The good, the bad and the intentional» (Sist oppdatert August 2009) [online], *The Psychologist*. Tilgjengelig fra: http://www.thepsychologist.org.uk/archive/archive_home.cfm?volumeID=22&creditonID=178&ArticleID=1544 [31. mars 2011].
- Machery, E., Mallon, R., Nichols, S., & Stich, S. P. 2004, «Semantics, cross-cultural style», *Cognition*, 92(3): B1-B12.
- Machery, E. 2007, *What are Experimental Philosophers Doing?* (Sist oppdatert 18. juli 2007) [online], «Experimental Philosophy»-blogg. Tilgjengelig fra http://experimentalphilosophy.typepad.com/experimental_philosophy/2007/07/index.html [31. mars 2011].
- Mallon, R., Machery, E., Shaun, N. og Stich, S. 2006, «Against Arguments from Reference» (Sist oppdatert 30. desember 2006), Rutgers' database for artikler. Tilgjengelig fra <http://www.rci.rutgers.edu/~stich/Publications/Papers/Against%20Arguments%20from%20Reference%20-%20long%20version.pdf> [31. mars 2011].
- Stich, S. og Buckwalter, W. 2011, «Gender and the Philosophy Club» (Sist oppdatert 21. januar 2011) [online], *The Philosopher's Magazine*. Tilgjengelig fra <http://www.philosophypress.co.uk/?p=1751> [31. mars 2011].
- Williamson, T. 2008, *The Philosophy of Philosophy (The Blackwell / Brown Lectures in Philosophy)*, Blackwell Publishing, Oxford.

EIN HUNGER ETTER VISDOM: EIN DIALOG OM FILOSOFI

Det er avgjerande for kvaliteten i ein aktivitet at vi stoppar opp og spør oss om kva vi held på med. Men den filosofiske bobla som ein lett kan hamne i gjer det vanskeleg å gripe kva ein sjølv er i ferd med å gjere, utanfrå, så å seie. I eit forsøk på å bøte på denne manglande sjølvvinnsikta har eg invitert med meg Tomas Midttun Tobiassen til å bryte meining på godt, gamalt grekarvis. Om vi har opna opp ei luke ut av hola, og ut mot sola kan diskuterast, men at vi har freista å setje ord på noko av den ulikskapen og det mangfaldet som filosofien har, lyt vere klart.

Av Jon Furholt & Tomas Midttun Tobiassen





Illustrasjon: Hanne Nielsen

Jon: Tomas, vi kan ikkje lenger lene oss tilbake og tru at filosofien skal rettferdiggjere seg sjølv, men vi må aktivt gå inn og gripe dyden i den filosofiske aktiviteten. Vi kan til dømes slå fast kva vi treng politisk tenking og etikk til ved å vise til samfunnet og samhandling, vi kan seie at vitskapen treng eit teoretisk fundament, men eg veit ikkje enno kor filosofien finn si rettferdiggjering, eg veit ikkje kva problem han kan åta. Eg skal freiste å formulere eit spørsmål som handlar om sjølve filosofien og som difor må sprengje grensene for tradisjonar og metodar. Ambisiøst og dumdrstig er det kanskje, men ikkje mindre viktig. Eg har kome til eit stopp og eg kan ikkje greie dette aleine, men treng hjelp for å forstå om det verkeleg er dette spørsmålet som er av verdi.

Si tu veux qu'un garçon vive avec les dieux, enseigne-lui la philosophie, si c'est avec les hommes, enseigne-lui la rhétorique (Canto-Sperber 1993:22)¹.

Filosofien er gudanens språk, eller måten mennesket kan leve med dei på, og alt frå antikken er filosofien skild frå den simple retorikken og sofisteriet. Om ikkje det lenger

er så interessant å snakke om gudane, så sit vi i det minste attende med eit inntrykk av at filosofien har noko reint ved seg, og som skil seg frå retorikken. Kva som er filosofiens eigenart, eventuelt guddommelege karakter, kan vi tenkje til å vere at han berre har auge for abstrakte og prinsipielle spørsmål, og ikkje vil skitne til hendene sine med empiriske fakta og kaotisk kunnskap,

eller vi kan rekne det til at hans einaste målårsak er den reine sanninga. Såleis blir filosofien gjennomiktig, i den fyrste forståinga ved at den berre foldar seg ut i tanken, og ikkje i verda, eller i den andre ved at den filosofiske sanninga skin så sterkt at den tvinger seg gjennom retorikken, gjennom det profane. Eller så er filosofien rett og slett det som er over og meir grunnleggjande enn det enkle og kvar-dagslege, ei form for det-alt-anna-kviler-på.

Men samstundes er argumentasjon og diskusjon den einaste måten vi kan møte filosofen på. Dette handlar om å bryte ned etablerte og utbreidde sanningar for å opne auga for andre måtar å tenkje på. I brytninga mellom ulike meiningar og ulike posisjonar oppstår det noko som inkje visdom kan bringe vidare. Det går òg på at dette er den einaste måten vi kan vise respekt for den aktiviteten som filosofien er, og når antikkens ungdom gjekk inn den intellektuelle leiken som dialogen var, så var det nett for å knytte band til dei nye posisjonane som leiken blir oppha-

vet til. Retorikken, som det skitne og strategiske spelet til mennesket, kan vi på denne måten forstå til å vere sjølve den filosofiske aktiviteten.

Dei pretensjose og store orda til sides, kva er filosofiens spørsmål og objekt? Maurice Merleau-Ponty peikar i eit notat på at dette spørsmålet ber med seg ein indre motsetnad der vi ikkje lenger veit kva vi skal svare, og dette kan fungere som eit godt utgangspunkt for ein diskusjon over filosofiens oppgåve:

La Philosophie. Pour définir son milieu, partir de la question de Gouhier: peut-on poser à la philosophie des questions qu'elle ne s'est pas posées? Répondre non, c'est faire d'elle des œuvres séparées, c'est nier la philosophie. Répondre oui, c'est réduire l'histoire à la philosophie (Merleau-Ponty 2009:249)².

Vi står her overfor eit problem: Kva spørsmål kan filosofien handsama? Dersom filosofien er ein isolert disiplin som berre tar grep om abstrakte, metafysiske problem, og som sjølv må vere kjernen til sine eigne spørsmål, vil vi ikkje lenger kunne snakke om filosofien som noko som har ei eining og som er ein felles diskusjon, fordi alt vi vil sitje att med er ulike svar som heile tida er innehalde i spørsmåla. Når filosofien ikkje relaterer seg til verda, har han ikkje anna referansepunkt enn seg sjølv, og han blir dermed eit lukka system, men eit system utan kjerne og utan positivt innhald. Vi står difor både i fare for å miste sjølve *Filosofien*, det som bind det heile i hop, og filosofien som gudanens språk. Viss vi derimot går til det som kan sjå ut som alternativet, at dei filosofiske spørsmåla dukkar opp frå andre plassar enn filosofien sjølv, så vil vi rett nok sikre Filosofien som eining, som felt, som eit språk som kan handsome verda og alt som kjem derfrå medan det likevel er utanfor ho. Vi definerer såleis eit felt for filosofien. Men gudanens språk ser her ut til å gå på rekninga til retorikken, til diskusjonen og brytninga, og vi mistar mennesket i det heile, det kontingente, det spontane og den skitne røynda. Eller som Merleau-Ponty peikar på: Vi reduserer dei variasjonane, tradisjonane og nyansane som oppstår gjennom historia til filosofien; det komplekse og låge blir slukt opp av det einlege og enkle.

Det kan sjå ut som det er det fyrste alternativet som gjer seg gjeldande i det meste av vestleg tradisjon. Det finst nemleg ingen semje om kva filosofi er, og vi opererer i eit utal ulike disiplinær – metafysikk, epistemologi, etikk, estetikk osv. – som alle har eigne, lausrivne spørsmål som ikkje naudsynleg kan setjast i samheng. Men stadig vil mange filosofar operere med alternativet og la dei andre vitskapane springe ut av spørsmål som berre filosofien kan

gje svar på. Såleis blir filosofien ein fyrstevitskap som vi definerer alt anna ut frå. Utfordringa vår er at vi ønskjer eining og splitting på same tid. Mennesket, all den tid det er mennesket som filosoferer, må på ein eller annan måte trekke spørsmåla sine frå det dei står overfor – dette er velkjent problematikk – og det slepp aldri unna dei strategiane og dei konstruksjonane som ser dagens lys i møte med konkrete problem og verda det er i, og det det vil oppnå. Vi har difor ein klar intuisjon om at vi ikkje kan gjere oss fri frå retorikken, for kanskje er vi ikkje gudar. Samstundes skal vi vere noko meir enn menneske, vi vil nemleg seie noko om det sanne, det gode og det skjønne.

Det tyder at spørsmåla som filosofien handsamar må kome frå verda og vere om ho, men samstundes at det er spørsmål som berre filosofien kan gripe og som filosofien sjølv må stille opp som problem. Korleis er dette mogleg? Dette må vere det spørsmålet som eg sender frå meg, Tomas, og som vi må kunne skaffe fram eit svar på dersom det vi held på med skal kunne vere fruktbart og meningsfullt: Korleis kan vi forstå den filosofiske aktiviteten slik at han korkje er eit abstrakt, lukka system som produserer svar som allereie er implisitt i struktureringa av spørsmåla eller er slave av vitenskapens empiriske medvit; kva skal vi tenkje filosofien til å vere slik at han ikkje er utan kjerne og eining samstundes som han tek del i ei uføreseieleg verd som heile tida tar nye retningar, og som aldri er underlagt filosofiens einskap?

Tomas: Det er viktige spørsmål du stiller her, Jon, og jeg håper å kunne peke i retning av noen svar. På veien må vi passe oss for de fellene slike metaspørsmål gir opphav til; vi må unngå å søke de svar vi ønsker. For selv om vi gjerne *tror* at filosofien står i en slags særstilling hva gjelder sannheten, så er ikke det noen fruktbar posisjon. Å søke etter en spesiell *filosofisk* sannhet er fåfengt, og man mister av syne helt sentrale veivisere som kan fortelle oss hvor og hvordan vi kan finne sannheten. Det er ikke slik at det finnes mer eller mindre ren sannhet; noe er sant, andre ting er ikke sant. Noen ting er lettere å se at er sant, som at «p eller ikke-p», men denne proposisjonen er ikke *mer* sann enn at «Gress er grønt» er sant hvis gress er grønt. Det er en forskjell i hvordan vi kommer frem til disse sannhetene, men den tautologiske, nødvendige eller analytiske sannheten er ikke *renere* enn den empiriske, den er bare sann på en annen måte og spiller en annen rolle i det epistemiske prosjektet. Med disse betraktningene ønsker jeg å innlede et forsvar for vitenskapens sentrale rolle i filosofien og den menneskelige sannhetssøken, og i den forstand avvise tanken om en slags særegen filosofisk sannhet og enhet.

For filosofien er vitenskapens slave. Filosofien er vitenskapens slave fordi vitenskapen er verdens slave; verden setter standarden og premissene for det som kan skje i vitenskapen. Og hvis filosofien vil si noe sant om verden, må den ta inn over seg de sannhetene vitenskapen evner å ha om den. Dette er ikke å påstå at vitenskapen alltid finner sannheten, men å si at kun virkeligheten (sannheten) kan være grunnlaget for vitenskapen, og at vitenskapen representerer menneskets beste adgang til det som konstituerer vårt begrepsapparat, våre inntrykk og eksistens. At vi som mennesker har epistemiske begrensninger, motsier ikke dette. Så vitenskapen setter, og bør sette, standardene for mye av det som kan, og bør, skje i filosofien. For hvis filosofiens rolle, som all annen anstendig rasjonell aktivitet, er å finne sannheten, så er det viktig at man tar inn over seg de tingene vi har best grunn til å tro. Historien viser at vi i stor grad synes å la vitenskapen trumfe filosofiske «sannheter», og vitenskapen er derfor en viktig premissleverandør for filosofien.

Å tro at filosofien opererer i vakuum er feil, og hvis den gjør det, så gjør den noe feil. Kanskje kan menneskelig (rasjonell) aktivitet best defineres gjennom prosessen og de spørsmål den stiller, og hvilken type svar man «søker». På forskjellige tidspunkt har man brukt, men også søkt, forskjellige forklaringer på spørsmål; den katolske kirke søker en type svar, vitenskapen en annen. Hvis spørsmålene er om virkeligheten, så må vi bruke våre beste metoder for å besvare disse spørsmålene. Det er ingen spørsmål som «fundamentalt sett er filosofiske», men de er filosofiske fordi vi, som mennesker, benytter visse måter å besvare dem på som vi kaller filosofiske. I antikken var spørsmål om verdens fysiske substans et filosofisk spørsmål fordi de ble besvart med en viss form for rasjonell spekulasjon. Idet man fikk vitenskap til å besvare spørsmålene, ble de *fysikkens* spørsmål. I dag ser vi en utvikling hvor disse spørsmålene igjen beveger seg inn i filosofien fordi fysikerne heller vil bruke matematiske modeller til å forutsi og beskrive, enn å forsøke å se på alle konsekvensene av våre beste teorier. Slik er man i en dialog for å finne sannheten. Ingen anstendig filosof vil hevde å ha monopol på vitenskapens sannheter, og det er ingen «fundamentalt filosofiske spørsmål» som bare kan besvares av «Filosofien» – spørsmålet er om de best kan besvares gjennom filosofisk aktivitet.

Noen spørsmål må besvares filosofisk fordi 1) de prinsipielt er av en slik karakter at de ikke er tilgjengelige for «empiriske vitenskaper» (si metafysikk), 2) vi ikke har fullstendig avklart eller klart for oss *hva spørsmålene er om*, el-

For selv om vi gjerne tror at filosofien står i en slags særstilling hva gjelder sannheten, så er ikke det noen fruktbar posisjon.

ler 3) vi har «bestemt» oss for at det filosofiske svaret er det riktige. Vitenskapen har vokst ut av filosofien ved at man har avklart begrepene og klart å stille den riktige typen spørsmål, mens etikken nok kommer til å være en del av filosofien av historiske grunner, selv om vi nå ser innslag av *eksperimentell* filosofi i etikk³. Et interessant og relevant perspektiv å innta her, er at det finnes prinsipielle grenser for den menneskelige sannhetsinnsikt; det finnes proposisjoner som vi ikke kan finne ut av, men som like fullt er sanne. Noen slike proposisjoner kan vi kalle «empiriske», i den grad de «kunne hatt et empirisk svar», som spørsmål om universets størrelse eller om hvordan bevissthet kan eksistere i verden. Andre slike spørsmål er kanskje av begrepsmessig art og gjelder våre egne begreper og intuisjoner. Filosofien forsøker å besvare disse spørsmålene på en «så god som mulig måte». Hvis det finnes en grense vil man aldri komme frem til «det riktige svaret», da metodene for dette rett og slett ikke foreligger.

Så det finnes nok spørsmål som kun kan ha et «filosofisk» svar. Samtidig er (den analytiske) filosofien så integrert i andre vitenskaper at det kanskje kan sies å være uinteressant å trekke skarpe metodologiske og prinsipielle grenser. Språkfilosofiens meningsprosjekt er i dag tett sammenknyttet med kognitiv vitenskap, lingvistikk og informatikk, og mange språkfilosofiske argumenter base- res i dag på funn i disse vitenskapene. Det samme gjelder for bevisshetsfilosofi. Etikkk og politisk teori drar på samfunnsvitenskapene, og metafysikk har fått mye input fra fysikken. Ikke i noe tilfelle er det slik som den ene posisjonen du skisserer, Jon, at filosofien, *qua filosofi*, stiller spørsmål. Det er mennesker som stiller spørsmål, og vi forsøker å besvare dem som best vi kan. Aktiviteten *filosofi* har visse egenskaper som vi kan stille spørsmål om. Det er ikke noe paradoksalt ved å stille spørsmål om den. Når vi stiller spørsmål om spørsmålsstillingen er det også filosofi, men det blir ikke noen tom aktivitet eller uheldig regress uten fundament. Vi stiller spørsmål om verden. Det er mulighet for en lang rekke metaspørsmål, men hvert spørsmål gjør distansen til verden større. Det blir ikke meningsløst, bare verdensfjernt...

Så jeg har ingen problemer med å se på vitenskapen som sammenhengende med filosofien, og på dem som

to uløselig sammenknyttete disipliner i det overordnede menneskelige prosjektet om å *forstå*. Å besvare spørsmål om det gode, det skjønne og det sanne er ikke noe annet enn å si sanne ting om disse tingene. Det er ikke noen større enhet i filosofien enn at den er en slags «mingleplass for ideer». Man har samme mål: å besvare spørsmål. Det som kjennetegner filosofi i denne sammenheng er en kritisk, rasjonell tilnærming. Filosofien er ikke den eneste måten å forsøke å besvare spørsmålene på, kanskje heller ikke den beste. I den sammenheng kan man kanskje se på det analogt med Churchills påstand om demokratiet: «Democracy is the worst form of government, except for all those other forms that have been tried from time to time.» Jeg tror en slik sunn skeptisisme overfor den filosofiske aktiviteten, og svarene vi kan produsere er hensiktsmessig. Likevel er kanskje rasjonaliteten det eneste hjelpemiddelet vi har i mange spørsmål – og da har vi den beste begrunnelsen for å benytte den som vi kan ha.

Hvor rasjonaliteten i så fall leder oss er et annet spørsmål, og det er nærmest ingen ende på særs intelligente mennesker som virkelig har latt seg lede ut på viddene av det de anså som «vanntett rasjonalitet» – Leibniz' monader og rommets lineære struktur som en analytisk *a priori* sannhet hos Kant, er gode eksempler. Jeg har ingen tro på at grandios spekulasjon bringer oss særlig nærmere sannheten. Det blir litt som å spille lotto – det finnes et utall «intuitivt rasjonelle» grener vi kan forsøke å klatre opp langs i sannhetens tre. Det er derfor viktig å ha en tett dialog med vitenskapene, og på den måten bli hjulpet i valget. Måten analytisk filosofi i dag drar på vitenskapene på for å begrunne argumentene sine, viser hvordan dette kan gjøres på en fruktbar måte, og også fenomenologer forsøker i dag å «naturalisere» fenomenologi for å gi den et mer helhetlig og vitenskapelig fundament. Å forstå så mye som mulig så godt som mulig, *det* er filosofi. På langt nær alle spørsmål kan veiledes av andre disipliner, men som «sannhetssøkere» må man være åpen for impulser og supplerende forklaringsmetoder. Filosofien kan være med på å stake ut kursen langs grenene, vise til konsekvenser langs dem og slik kartlegge mulighetene vi har. Om en av disse grenene leder til «Sannheten» er ett spørsmål, og om vi kan vite at vi er på den riktige grenen, et annet. Så filosofi er om alt vi måtte finne på å besvare med filosofisk metode, og har kun sin enhet i vår intellektuelle nysgjerrighet. Det impliserer likevel ikke at all filosofi er god.

Med disse tingene tatt i betraktning synes den beste måten å forstå filosofien på å være som en aktivitet som gjør sitt beste for å besvare de spørsmål den legitimt kan stille, og adekvat besvare. Men som en aktivitet skulle man

tro at det var en metode – en metode som leder til sikkerhet og sannhet. Men filosofien er preget av dyptgående konflikter som deontologi vs. utilitarisme i etikk, funksjonalisme vs. identitetsteori i bevissthetsfilosofi osv. Så det kan virke som at sannheten er vanskelig å finne selv når man er enige om metode. Kanskje den største kløften går mellom analytisk og kontinental filosofi, hvor det synes å være en viss metodologisk uenighet. For hvis det finnes god filosofi på tvers av alle disse uenighetene, må den være god i kraft av *noe*. Hvis den så er god i kraft av en metode, så synes vi å ha en forferdelig usikker metode. Så den største ubehageligheten jeg finner i disse meta-betraktningene må være denne: I kraft av hva er metoden vår god, hvorfor er det mulig å få så radikalt forskjellige svar, og kan vi noen gang håpe på «enhetlige» svar på de spørsmålene vi kaller filosofiske og forsøker å besvare?

Jon: Du kastar lys over mykje av det eg spør om, men det er noko som står for meg som uklart, og som nett-opp handlar om somme av dei spørsmåla som filosofien stiller. For det er som du seier, Tomas, at filosofien må ta utgangspunkt i verda. Viss ikkje vi snakkar om verda så set vi berre opp argument som er internt gyldige, og det fører oss ikkje nokon plass. Men eg er derimot ikkje sikker på at du har rett i at verda, forstått som den fysiske verda naturvitenskapen snakkar om, er den einaste autoriteten på sanninga. Kanskje er ho heller ikkje den beste. Her må vi trekke nokre lærdommar frå den heideggerske fenomenologitradisjonen. Viss vi går analytisk til verks og ser på to ting, så vil vi raskt oppdage at sjølv om det er same type ting, så vil dei kunne vere ulike i nær alle aspekt, til og med relevante aspekt. Vi forstår at ulikskapen ikkje er større på tvers av ulike typar ting enn mellom like ting. Kva tingen *er* er tett knytt saman med kva vi brukar han til, korleis vi står i høve til han og kva vår eigen situasjon er. Den sentrale innsikta her er ikkje berre at vi nyttar ting på ulik måte, eller at vi er avhengige av våre eigne kategoriar for erkjening, men at det er dette tingen *er*. Viss dette er rett, og det trur eg det er, Tomas, så vil spørsmålet om sanning stille seg heilt annleis. Vi vil ikkje lenger kunne oppsummere sanninga med at «noe er sant, andre ting er ikke sant».

Men eg vil litt attende til det opphavlege problemet, nemleg å seie noko om spørsmåla som filosofien stiller. Eg vil framleis meine at filosofien stiller spørsmål, nett fordi dei menneskelege aktivitetane vi utfører ikkje berre er knytt til den verda vi skal seie noko om, men *det er ein del av verda vi skal seie noko om*. Det blir såleis vanskelig å skulle seie at det er *menneska* som stiller spørsmål om *verda*, fordi kva er vel meir ein del av verda enn men-

neska sjølve? Kanskje kan det vere meningsfullt å seie at det er verda som stiller spørsmål om verda? Meningsfullt, ja, men kanskje ikkje særleg interessant. Det vi heller må freiste å gripe er dei nyansane, dei variasjonane og skilnadene som oppstår *i* verda, og filosofi er ein av desse. Difor vil spørsmåla nett oppstå i filosofien, gjennom den aktiviteten filosofien er – sjølv om både du og eg ser ut til å ha problem med å forstå kva denne er.

Problemet er slik eg ser det å forstå korleis filosofien, som ein del av verda, kan stille spørsmål og kva spørsmål er relevante. I den samanhengen vil eg ta utgangspunkt i noko du sjølv seier og som eg trur går rett til kjernen. Du seier:

Så den største ubehageligheten jeg finner i disse meta-betraktningene må være denne: i kraft av hva er metoden vår god, hvorfor er det mulig å få så radikalt forskjellige svar, og kan vi noen gang håpe på «enhetlige» svar på de spørsmålene vi kaller filosofiske og forsøker å besvare?

Kva er det som hender her? Jau, vi kan vere samde i at vi får radikalt ulike svar i undersøkingane våre. Du meiner at det ligg i metoden, at vi må finne ut kvalitetskriterium for ein filosofisk metode, men problemet ligg at du føreset at «einskap» i svara våre er moglege i det heile. Eg trur ikkje dei er det, og eg trur det difor er absurd å tenkje at det er noko vi skal jobbe mot. Vi står snarare i fare for å gjere grov vald mot det vi undersøker. La oss ta tak i eit svært ofte referert, men likevel avgjerande poeng som Aristoteles kom fram til, men med ein liten vri. Aristoteles skriv i *Den Nikomakiske etikk* at vi må tilpasse undersøkinga den presisjonen som objektet for undersøkinga krev (Aristoteles 2004:1094b). Dette er ingen enkel innsikt, og i lys av det vi har snakka om er det langt frå så trivielt som det kan sjå ut til. For årsaka til at vi må tilpasse undersøkinga er fordi tinga vi snakkar om *er* ulike. Naturlege hendingar som naturvitenskapen ønskjer å snakke om *er* noko anna enn politisk institusjonar. Det tyder likevel ikkje at omgrepet sanning er noko som er isolert til det eine eller det andre feltet, men at vi treng eit sanningsomgrep som klarer å gripe ikkje berre skilnaden, men korleis skilnaden blir konstituert; vi må ikkje berre forstå kva som kvalifiserer til å vere sant, men korleis sanning kjem i stand, så å seie, etter kvart som verda endrar seg og vi må snakke om noko heilt nytt.

Her trur eg vi har kome fram til noko ein kan kalle ei sentral oppgåve for filosofien, og som er noko berre filosofien kan svare på: Kva er naturen? Kva er det politiske?

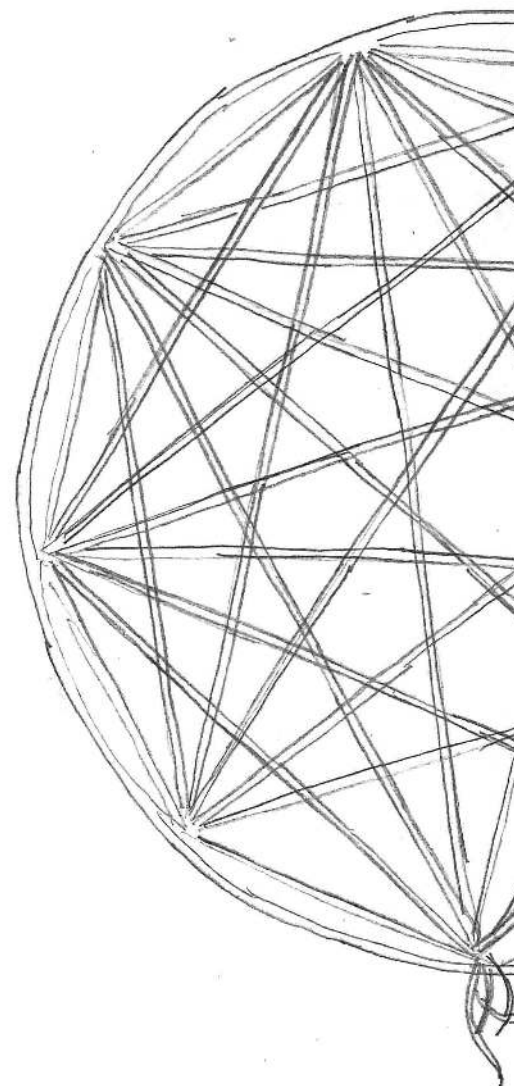
Kanskje kan det vere meningsfullt å seie at det er verda som stiller spørsmål om verda?

Kva er kunsten? Kva er kjærleiken? Kva er vitskapen? Dette er store spørsmål, men som vi må finne svar på, og det er gjennom det vi forstår at ulikskapen i svara er det som gjer desse felte til det dei er. Vi kan aldri vere på jakt etter ein-skapen, men vi kan vere på jakt etter å forstå. Spørsmålet er om vi verkeleg kan forstå noko fullt og heilt, eller om vi må sjå til Hegel når han seier at vi først kan gripe filosofi-ens objekt når det ikkje lenger er dét det var.

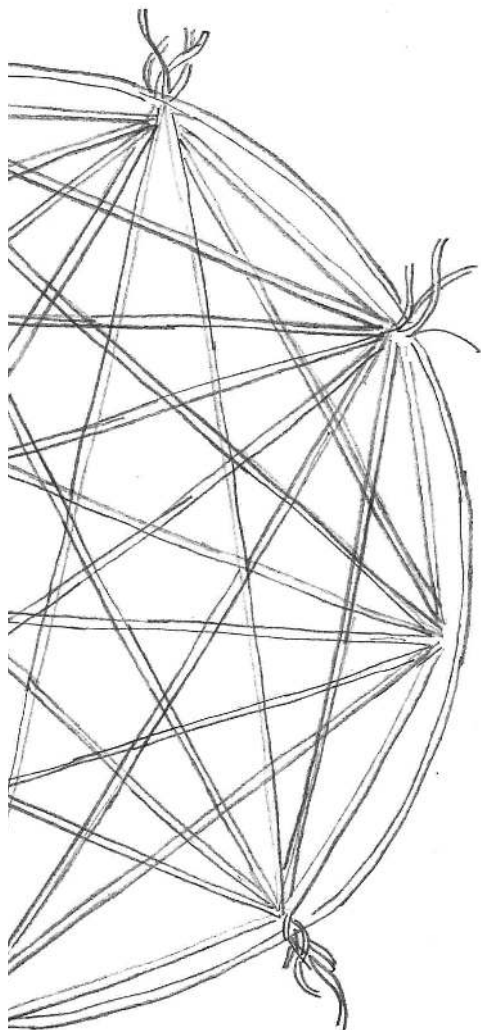
Eg vonar, og trur, likevel at vi kan kome til å seie noko om dei ulike sanningsprosessane, om måten vi står overfor og i forhold til verda, og korleis vi eksisterer i og mot ho. Eit avgjerande fyrste skritt kan vere å gjere klart kva felt som finst, kva vi kan seie noko om, kva som er likt. Å kaste ein stein så langt ein kan, kan knapt skildrast som annleis enn å kaste ein stein mot fiendens panservogn viss vi ikkje går via det politiske. Difor kan vi seie at politikken er eit eget felt. Men kan vi seie at psykologien er eit eget felt? Eller kva med biologien? Eller matematikken? Kva ulike sanningsprosessar er det meningsfullt å snakke om? Og då det vanskelegaste av alt: Korleis er filosofi-ens sanningsprosess?

Tomas: Ditt syn på forskjellige sannhetsfelt er interessant, men jeg må først betrakte din påstand om hvilke andre autoriteter som skulle finnes, da det er viktig for de kommende betraktningene. For det er mulig du har rett i at spørsmål om sannhet vil ta en annen form hvis Heidegger har rett. Men er ikke stolen heller et *objekt* i verden som vi forholder oss til på en (kontingent) måte, enn noe som først og fremst eksisterer i «mitt (begrensede) bilde»? Hvis vi sier at stolen har en fysisk komposisjon X og at å ha en fysisk komposisjon er å være et objekt, så spør jeg meg: Er stolen et annet objekt for en marsboer som aldri har sittet eller forsøkt å sitte? Han vil bruke stolen annerledes, se på den annerledes, men vil han ikke se at stolen har form X? Det må skilles mellom det *vi* ser noe *som*, og det det *er*. Vår *bruk* er kontingent. Kanskje spørsmålet nå er redusert til hva vi tar for primært, men den «vitenskapelige» verden synes å være det mest naturlige utgangspunktet fordi vi har god grunn til å tro at det er den eksterne, uavhengige verden som er *opphav* til våre inntrykk. Et stol-hologram *er* noe annet enn en stol, uavhengig av om jeg vet det. Og hvis dette er sant, er vitenskapen vår viktigste autoriteter fordi den avdekker fundamentet for vår verden.

Synet du skisserer undergraver vel heller ikke all sannhet av den typen jeg har operert med: Er det virkelig ikke sant at du bruker stolen til å sitte på? Hvis en stol først og fremst *er* noe du *braker* til å sitte på, så synes det å følge at dette er en analytisk sannhet – men det er vel paradoksal?



Kanskje handler dette om hva man fokuserer på i verden, men en tørketrommel og en vaskemaskin er utrolig mye likere hverandre enn de er en romferge – selv om jeg bruker vaskemaskinen som bord... Et ord plukker ikke ut bruk, kun et objekt. Tingen er ikke bruken, verden er ikke språk. Stekeovnen *er* ikke en bil på den måten vi gjerne kan bruke ordet «bil» til å snakke om stekeovner om vi bestemmer oss for dét. Man må gjerne være uenig, men at vi lever i en fysisk verden synes plausibelt. At den konstituerer grunn-



Illustrasjon: Hanne Nielsen

laget for vår fenomenale verden synes også plausibelt. Hvis vi kan oppsummere noe av det som er sant som «X er Y», så kan vi fortsette å prøve å forstå så mye som mulig – hva skal ellers forståelse bestå i?

Det er kanskje naivt og optimistisk å tro at vi kan forstå verden utenfra slik jeg gir uttrykk for, men hva annet kan vi forsøke å gjøre? Menneskets kompleksitet og, som du påpeker, deltagelse i mange av de tingene vi undersøker gjør det vanskelig å utvikle fullstendige teorier. Men er

psykologi «lite interessant» fordi det er «verden som stiller spørsmål om verden» i den forstand at det er mennesker som stiller spørsmål om mennesker? Er det av den grunn riktig å si at det er «psykologien», *qua* psykologi, som stiller spørsmål? Jeg synes ikke det. Ved å ha et refleksivt syn på vår egen aktivitet som mennesker kan vi stille spørsmål. Dette refleksive forholdet gir opphav til spørsmål vi gjerne kan kalle filosofi. I den filosofiske aktiviteten forholder vi oss til verden og oss selv på en viss måte. Å måtte appellere til en ny instans hver gang vi stiller spørsmål om oss selv virker både unødvendig og feil. Vi må skille mellom det å si noe om verden som vi er en del av, men som vi kan si noe sant om, og samtidig se at vi er begrenset av disse samme forholdene. De ting som har skjedd menneskeheden er kontingente – samfunnet kunne vært veldig annerledes – og vårt forhold til dette vil forandre vårt studieobjekt i neste instans. Dette er en av grunnene til at for eksempel samfunnsvitenskaper gjerne har problemer med å utvikle teorier av samme robuste karakter som naturvitenskapene. Det betyr likevel ikke at det ikke finnes sannheter om disse tingene, eller at vi ikke kan forstå våre egne aktiviteter bedre. Og det kan vi med alt fra våre valg av frokostblanding til våre moralske handlinger og motivasjoner.

Du har rett i at jeg forutsetter at det er en enhet i svarene som våre teorier gir oss – det følger av at jeg antar at det finnes en verden som er på én måte. Men poenget mitt gikk på om vi kunne bli *enige* om svarene på de filosofiske spørsmålene vi stiller og forsøker å besvare. For når vi begge spør oss, Jon, om det er galt å drepe, om det finnes enhjørninger eller om hva påstanden «p og ikke-p» skal bety, så antar vi vel at det finnes svar på disse spørsmålene? Bør ikke vi, som mennesker, kunne komme frem til *samme* svar? Er det så galt og absurd å tro at vi skal kunne bli *enige* om at det er galt å drepe, hva en *handling* er eller hva *kunnskap* er? Hvis det ikke kan finnes enhetlige svar på disse spørsmålene synes ikke det filosofiske prosjektet å ha noe mål. Det jeg ønsker å uttrykke kan kanskje formuleres slik:

- 1) Hvis det finnes god filosofi, må den være god i kraft av noe.
- 2) Den kan være god i kraft av enten a) resultatene eller b) metoden.
- 3) Hvis det ikke er noen metode som til en viss grad berettiger resultatene, synes resultatene meningsløse. Noen påstod kanskje en gang at lyset alltid beveger seg like raskt i alle referansesystemer uten *begrunnelse*. Først med Einsteins begrunnelse var denne påstanden interessant. Først da er det god vitenskap.
- 4) Så hvis det finnes god filosofi, bør den være det fordi

det er en metode som bringer oss dit og som gir oss begrunnelse. Men hva er så denne metoden, og kom mer de forskjellige resultatene bare av at vi fokuserer på *forskjellige ting i verden – en verden så kompleks at vi ikke klarer å sammenfatte alt i én teori?*

Det er kanskje naivt og optimistisk å tro at vi kan forstå verden utenfra slik jeg gir uttrykk for, men hva annet kan vi forsøke å gjøre?

Dette synes ikke å forutsette mer «enhet» enn at vi kan *besvare* spørsmålene våre. Ikke alle spørsmål besvares med samme metode – det er ikke samme metode i all filosofi heller. Men det synes å måtte være en metode som er riktig for hvert spørsmål så lenge spørsmålet er *klart nok*. At vi innen forskjellige filosofiske og vitenskapelige felt forsøker å besvare spørsmålene på forskjellige måte motsier ikke

dette. Om vi kan spesifisere kvalitetskriterier for metode vet jeg ikke, men det hadde vært et fremskritt! At det skal være enhetlig betyr at ingen deler av puslespillet som utgjør menneskelig kunnskap skal ligge oppå hverandre, og at ingen felt skal være bare.

Om vi kan komme dit er én ting, om puslespillet finnes, et annet. Den enheten jeg snakker om er bare et håp om *enighet* i spørsmålene vi stiller, og om vi kan benekte denne enighetens eksistens *a priori* mister vi *i hvert fall* gudenes språk.

På samme måte som du kan mene at stolen først og fremst *er* noe vi bruker, så vil jeg påstå at den *er* et (fysisk) objekt i verden. Vi gjør begge krav på å snakke sant her – hvordan kan vi glatte over denne uenigheten ved å si at verden er kompleks? Eller at ved å påstå at det finnes en sannhet så utøver vi vold mot vårt studieobjekt? For selv om naturen og politiske institusjoner *er* forskjellige, betyr ikke dette at det finnes flere typer sannheter. Aristoteles' innsikt er ikke at det finnes forskjellig type sannhet om disse tingene, men at vi må male med like bred kost som verden, slik vi har kognitive ferdigheter til å forstå den, er malt med. Ingen foreslår å bruke streng-teori til å beskrive politiske institusjoner (ennå!), men det betyr ikke at det ikke kunne vært en fullstendig deterministisk teori om disse – bare at *vi* ikke kan se bildet på den måten. Vi må tilpasse oss vårt studieobjekt så godt vi kan; en marsboer har kanskje mulighet til å beskrive alle mennesker, deres institusjoner og følelsesliv på en mekanistisk måte. Det handler om å bruke våre beste metoder; på samme måte som jeg har forsøkt å argumentere for at vi må gjøre det i filosofiske spørsmål gjelder det i vitenskapen. Om vi ikke *har* bedre metoder, må vi bruke de vi har. Jeg har

hele tiden vært åpen for at det er sannsynlig at det er ting vi ikke kan vite – et kjent filosofisk argument kalt «Fitchs argument» sier nettopp at ikke alle sannheter kan vites! Dette betyr derimot ikke at vi ikke kan vite sannheter, og en sannhet er bare en proposisjon som uttrykker hvordan verden er.

På tross av at jeg er uenig i at vi trenger å ha et slikt «emne-relativt» syn på sannhet tror jeg du har rett i at filosofien gjerne vil besvare spørsmål av typen «Hva er naturen?» eller «Hva er vitenskap?», og det på en *spesiell* måte. Fysikken har en type svar på det første spørsmålet, kirken et annet, og filosofien kanskje et tredje. Det å tro at vi skal kunne finne enhetlige svar på denne typen spørsmål synes likevel fåfengt. Dette er spørsmål som er så vage og ubestemte at man blir sittende igjen med å svare det man ønsker – og det finnes neppe et riktig svar fordi spørsmålene som stilles er udefinerte. Jeg er redd spørsmål om så mangefasetterte begreper som «kjærlighet», «natur» eller «det politiske» vil kollapse under vekten av vaghet og ubestemthet. Svar på denne typen spørsmål må følgelig anerkjennes å være fra et spesielt verdenssyn. Hvis vi tilnærmer oss spørsmålet ved å definere hva vi forstår med «natur» har vi nærmest allerede besvart spørsmålet! Presten vil påpeke at vi utelater en viktig del av det, nettopp det sakrale ved naturen. Jeg er også usikker på om jeg mener vi *trenger* svar på denne typen verdensspregende spørsmål; bør ikke svarene vi finner være så spesifikke at vi faktisk får noe ut av dem? Så jeg er enig med deg i at vi neppe kan finne noe enhetlig svar på disse spørsmålene, men det er fordi vårt begrepsapparat er vagt og tvetydig. Forskjellige svar vil fokusere på forskjellige aspekter ved den verden vi lever i. Jeg synes heller ikke denne typen spørsmål er den mest interessante, nettopp på grunn av deres problematiske karakter og små muligheter for opplysende svar. Jeg tror filosofien kan bidra med ting langt utover denne typen spørsmål – fra filosofisk analyse av logikken fikk vi datamaskiner, filosofien var opphavet til kunstig-intelligensforskning og vi kan kartlegge vår plass i verden. Hvis vi spesifiserer spørsmålene klart nok vil svarene kunne ligge for dagen. Filosofiens objekt er verden og oss selv – vi kan kanskje aldri forstå det fullt ut, men å prøve har foreløpig stått for den menneskelige utvikling.

At vi i filosofien kan ta på oss meta-hatten og si noe om hvordan forskjellige vitenskaper og aktiviteter forholder seg til verden tror jeg du har helt rett i – dette vil være å si noe om det du kaller sannhetsprosessen. Å si noe om for eksempel persepsjon, intensjonell handling og vårt forhold til verden kan filosofien også gjøre. Men for alt dette trenger vi et felles fundament. Hvis filosofien skal kunne

si noe om de ulike sannhetsprosessene og om måten vi står ovenfor og i forhold til verden på, må vi ta det samme perspektivet som naturvitenskapen, økonomien og politikken, hvis ikke kan vi ikke benytte oss fullstendig av innsiktene derfra. Vi må ta utgangspunkt i en ekstern verden. Du synes å foreslå en «prediksjonsbasert» feltteori i den forstand at noe kun er et (verdifullt) felt hvis vi trenger det for å forklare noe. Åpenbart kan vi i psykologien si noe om noe – det bringer oss likevel tilbake til fysikken som det fundamentale. Gitt rimelige antagelser om verden består den bare av fysisk stoff. Hvis dette er tilfellet er det kanskje slik at alt fra naturvitenskap til politisk teori kan reduseres til bevegelser på et subatomært nivå. Om ting kan reduseres av mennesker er derimot en annen ting. Og enda en annen ting er hvordan vi som mennesker skal forholde oss til dette. Jeg foreslår å snakke om felt, og deres interne sannhetsprosesser så generøst som mulig – prediksjon og forståelse er det som må stå i høysetet. Om vi så fullt ut kan forstå det som filosofien, som kanskje er det mest fundamentale, kanskje det som bare skummer fløten, er et annet spørsmål. Filosofiens sannhetsprosess er kanskje ikke annet enn menneskets – og kan vi noensinne forstå oss selv fullt ut? Jeg foreslår i det minste å forsøke.

Jon: Takk for gode innspel. Eg trur du har rett i at det vil vere fruktbart å nærre seg mange av desse spørsmåla på ein litt meir audmjuk måte. Det er ikkje openbert at vi skal kunne seie alt om alt, snarare tvert om. Likevel trur eg vi treng dei, dei store spørsmåla. For det fyrste fordi vi har, som du seier, ein hunger etter kunnskap, men òg fordi det har ein del konsekvensar for korleis vi lev liva våre. Det er ikkje berre etikk og politikk som kan leggje føringar på samhandling, men vitskapsteori, metafysikk og medvitsfi-

losofi vil òg skape rammene for måten vi er i og mot verda på. Vi trenger også eit sanningsomgrep som gjer at vi kan slå fast at noko ikkje er rett, eller at nokon ikkje talar sanninga, men eg trur ikkje dette impliserer at det finst ein måte å snakke om verda på som dekkar verda. Det viser seg at verda smett unna kvar gong vi freistar å seie noko om ho.

Det ser ut til at vi kan einast om at det sentrale metafilosofiske problemet er å forstå einskap. Du seier at du føreset einskap fordi verda er einskapleg. Eg trur at vi med eit slikt perspektiv står i fare for å bli dogmatiske: Vi har lært frå filosofihistoria at vi ikkje kan seie noko om tingen i seg sjølv. Ikkje berre fordi språket vårt er for dårleg, men prinsipielt fordi han ikkje lar seg snakke om. Eg trur ikkje ein gang vi kan postulere han utan å bli dogmatikarar, utan at vi føreset mykje meir enn vi kan rettferdiggjere og utan at vi på denne måten sjølve strukturerer området for undersøkinga. Men det er ikkje slik at du er umedviten dette problemet, Tomas. Du seier jo sjølv: «hva annet kan vi forsøke å gjøre?» Det er nok her oppgåva til filosofien må liggje, viss han skal skilje seg frå vitskapen, frå politikken eller frå kunsten: Å finne ut kva anna vi kan gjere. Eg trur filosofien må finne ut kva det er han kan snakke om – kva spørsmål som han kan stille i møte med verda og om verda, ikkje utanfor ho. Og dette inneber heilt klart at vi må kaste lys over måten vi driv filosofi på, det du kallar metoden. Vi byrjar med å finne ut kva som er gale.

Forskjellige svar vil fokusere på forskjellige aspekter ved den verden vi lever i.

NOTER

¹ «Om du vil at ein gut skal leve med gudane må du undervise han i filosofi, viss det er med menneske må du undervise han i retorikk». Sitatet stammer frå Antisthenes, men er sitert i Monique Canto-Sperbers introduksjon til omsettinga si av Platon-dialogen Gorgias.

² «Filosofien. For å definere filosofiens miljø, ta utgangspunkt i Gouhiers spørsmål: Kan vi stille filosofien spørsmål som han sjølv ikkje har stilt? Å svare nei er å gjere filosofien til skilde verk, det er å nekte for filosofien. Å svare ja er å redusere historia til filosofi.» Dette er ein halvtentk tanke hos Merleau-Ponty i tydinga at det kjem fram som eit arbeidsnotat til *Le visible et l'invisible*. Henri Gouhier (1898–1994) var ein fransk filosofi som underviste på Sorbonne i same periode som Merleau-Ponty.

³ Se forøvrig min artikkel om eksperimentell filosofi, «Opp av lenestolen og inn i laboratoriet» i dette nummeret.

LITTERATUR:

Aristoteles. 2004, *Éthique à Nicomaque*, Flammarion, Paris.

Merleau-Ponty, M. 2009, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris.

Platon. 1993, *Gorgias* (med innleiing av Monique Canto-Sperbers), Flammarion, Paris.



Illustrasjon: Hanne Nilsen

Frem fra Gjemselsen

Hva mentes egentlig når middelalderens fremste mystiker – Johannes av Korset – snakket om forening med Gud?

MYSTIKK OG FILOSOFI

JOHANNES AV KORSETS LÆRE OM FORENING MED GUD

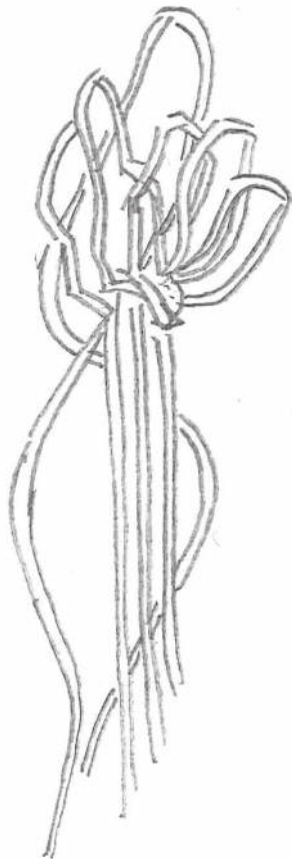
Av Jens Oscar Jenssen

Denne artikkelen vil primært omhandle den spanske karmelittmunken St. Johannes av Korsets (1542–1591) begrep om *sjelens forening med Gud*. Som vi skal se dreier tematikken seg hovedsakelig om klargjørelsen av hva som kan forstås og hva som ikke kan forstås av den menneskelige forstand, og hvorfor.

Dette spørsmålet sammenfaller med distinksjonen mellom filosofi og såkalt *mystisk teologi* i middelalderen. Mens den mystiske teologien var karakterisert som teologiens høyeste disiplin, var filosofien på mange måter dens laveste. Filosofiens domene ble generelt forstått som rasjonell klargjørelse av det som allerede var åpenbart innenfor teologien og omhandlet for eksempel akkurat *hvorfor* det ikke kan bevise at Gud eksisterer, hva sjelen er, og hvordan menneskets sjel og Gud kan sies å forholde seg til hverandre. Ordet *mystisk teologi* brukes ofte i to betydninger:

I den mest opprinnelige av de to henviser det til selve den *kontemplative erfaringen av Gud*, men man snakker også om mystisk teologi som den systematiske og teoretiske utlegningen av menneskets erfaringsmessige tilgang til Gud. Ordet *mystikk* kommer fra det greske *myein* (*myo*), som betyr «å lukke øyne og munn» (Ebbestad Hansen 2004:12). Som en av de mest berømte katolske teologer fra det forrige århundre sa det: «... [A]scetical and mystical theology assembles all the lights of dogmatic and moral theology, of which it is the most elevated application and the crown» (Garrigou-Lagrange 2003:14). Innenfor katolsk teologi anses Johannes av Korsets utlegning av den mystiske teologien som en universell vitenskapelig redegjørelse for *psykologiske* aspektene ved kontemplasjon. Det er en vanlig oppfatning at Johannes forklarte (og forsto) i *praksis* det Thomas Aquinas forklarte teoretisk.

I sin levetid dannet Johannes av Korset, sammen



med sin læremester St. Teresa av Avila, en utbryterorden fra Karmelittene som kalte seg De *Uskodde* Karmelitter. De mente at ordenen slik den utviklet seg på 1500-tallet begynte å miste kontakt med sitt kontemplative fundament, og som tegn på sitt asketiske ideal skulle de i likhet med de første karmelittmunke-ene,¹ ikke bruke sko. Johannes arbeidet hele sitt voksne liv som åndelig veileder innenfor de uskodde karmelittenes orden og hans lære kan på mange måter leses som en psykologi med utgangspunkt i at «*Gud er sjelens dypeste sentrum*»². Med dette menes at mennesket har sin naturlige plass i Gud:

We term the deepest centre of a thing the farthest point to which its being and virtue can attain, and beyond which they cannot pass. Thus fire and a stone have natural movement and power, and strength to reach the centre of their sphere, and cannot pass beyond it, neither can help reaching it and remaining in it, save by reason of some contrary and violent impediment. Accordingly, we shall say that a stone, when in some way it is within the earth, is in some way in its centre, and this although it be not in the deepest part of the earth, because it is within the sphere of its centre and activity and movement; but we shall not say that it is in its deepest centre, which is the middle of the earth, and therefore it still has power and force and inclination to descend and to attain to this farthest and deepest centre if that which impedes it be taken away; and when it attains to its centre and there remains to it no more power and inclination of its own to move farther, we shall say that it is in its deepest centre.³

Alt er *til en viss grad* i sitt sentrum for så vidt som det er i sin *sfære*, men ikke nødvendigvis i sitt *dypeste* sentrum. Altså vil mennesket til en viss grad være i sitt sentrum for så vidt som det er *i Gud* og i sitt *dypeste* sentrum når det ikke lenger er noe som hindrer det fra å oppfylle sin teleologiske tilhørighet. Men hva er

Illustrasjon: Hanne Nielsen

det da som trekker oss vekk fra Gud og på hvilken måte kan mennesket sies å være *i Gud*? For å forstå Johannes' svar på disse spørsmålene må vi forstå hva «Gud» og «sjel» henviste til for ham. Redegjørelsen for disse begrepene vil utgjøre temaet for den første delen av denne teksten. I det neste avsnittet vil jeg derfor gjengi og kommentere enkelte sitater fra Johannes' verker som jeg anser som spesielt betegnende for hans gudsbegrep, og i det påfølgende avsnittet vil jeg diskutere sjelsbegrepet. Til slutt vil jeg forsøke å redegjøre for *veien* som leder sjelen til Gud.

Gud

Følgende bestemmelse av forholdet mellom Gud og skapningene er på mange måter Johannes' ontologiske grunnsetning:

It must be known that God dwells and is present substantially in every soul, even in that of the greatest sinner in the world. And this kind of union is ever wrought between God and all the creatures, for in it He is preserving their being: If union of this kind were to fail them, they would at once become annihilated and would cease to be.⁴

Han fremsetter her hovedsakelig to påstander som angår forholdet mellom Gud og skapningene: (1) Gud er substansielt tilstede, eller *immanent*, i alle skapninger; (2) Gud opprettholder alle skapningers væren ved å være substansielt tilstede i dem. Johannes referer til denne relasjonen mellom skapningene og Gud som *substansiell forening*. Han skiller substansiell forening fra *likhetsforening*, som henviser til sjelens *innsikt* i den substansielle foreningen.

Fra sitatet ovenfor følger det at skapningene ikke har det vi kan kalle *egenværen*, men eksisterer for så vidt som de er *i Gud*:

... the soul has its natural and radical life in God, as have likewise all created things, according to the saying of Saint Paul: *In ipsu vivimus, movemer et sumus*. Which is as much as to say: In God we have our life our movement and our being.⁵

Det såkalte *panenteistiske* (alt-i-Gud) gudsbegrepet som Johannes her gir uttrykk for, skiller seg fra panteisme (alt-er-Gud) ved at det opprettholder muligheten for den kristne doktrinen om Guds transcendens. Innenfor katolsk teologi har panteisme lenge vært ansett som ufor- enlig med transcendensdoktrinen og derfor stemplet som kjetteri. Johannes synes ofte å være svært nær et panteistisk standpunkt, men som vi vil se unngår han panteisme med sin finurlige forståelse av skapningenes *i-væren*. Når

alt er *i* Gud kan man fortsatt snakke om en distinksjon mellom skaperverket og Gud, en teologisk differens. For øvrig var transcendentdoktrinen opprinnelig ikke en lære om at Gud er langt borte fra skaperverket i fysisk forstand. I middelalderens *apofatiske*, eller negative teologi, var «Guddommelig transcendent» et begrep som ble brukt for å påpeke at Gud er av en annen *natur* enn skaperverket slik det fremtrer for oss gjennom sansene (Koterski 2009:216).

Transcendentdoktrinen skulle således være en påminner om at vi ikke må danne antropomorfe forestillinger om Gud. Johannes teologiske standpunkt er essensielt apofatisk:

And since, as has already been said, no created things can bear any proportion to the Being of God, it follows that nothing that is imagined in their likeness can serve as proximate means to union with Him, but, as we say, quite the contrary. Wherefore those that imagine God beneath any of these figures, or as a great fire or brightness, or in any other such form, and think that anything like this will be like to Him, are very far from approaching Him.⁶

Dette er fordi Gud «... has no image, neither form nor figure».⁷

For å oppsummere: Samtidig som Gud er *immanent* ved å «dvele substansielt i alle skapninger», og på denne måten opprettholder skapningenes væren, er Gud *transcendent* i forhold til skaperverket ved å være uten form, bilde og figur.⁸ Men forplikter dette Johannes til en substansdualistisk ontologi? Svaret er nei, og dette er på grunn av følgende bestemmelse av skapningenes ontologiske status:

For all the things of earth and heaven, compared with God, are nothing, as Jeremias says in these words: 'I beheld the earth', he says, 'and it was void, and it was nothing; and the heavens, and saw that they had no light.' In saying that he beheld the earth void, he means that all its creatures were nothing, and that the earth was nothing likewise. ... All the being of creation, then, compared with the infinite Being of God, is nothing.⁹

Sett i lys av Guds Væren er skapningenes væren intet, noe som betyr at de ikke har *egen* væren. Johannes foretrukne uttrykksform er at skapningene får sin væren gjennom å *delta* i Guds Væren. Når han sier at skapningene er intet, betyr det altså at de er fremtredelsesformer uten *egen* substans *i* den ene universelle Substans.

Ett eneste sted tar allikevel Johannes skrittet nærmere panteisme:

... inasmuch as in this case the soul is united with God, it fe-

els that all things are God in one simple being, even as Saint John felt when he said: *Quod factum est, in ipso vita erat*. That is to say: That which was made in Him was life. It is not to be understood that, in that which the soul is here said to feel, it is, as it were, seeing things in the light, or creatures in God, but that in that possession the soul feels that all things are God to it.¹⁰

Dette synes å være så nær panteisme man kan komme, men muligens har den katolske sensuren her lagt vekt på at Johannes sier «sjelen *føler*» at alt er Gud. Det er dermed ikke nødvendigvis et ontologisk utsagn.

Men hva er det da som gjør at vi oppfatter oss selv som adskilte skapninger – skapninger med egenværen? For å forstå Johannes analyse av denne problemstillingen må vi ha klart for oss hva han mener med ordet *sjel*.

Sjel

Med utgangspunkt i Thomas Aquinas' gjenfortolkning av den aristoteliske filosofien, skiller Johannes mellom den *sanselige*, eller *animalske*, delen av sjelen, og den *åndelige*, eller *rasjonelle*, delen. Den sanselige og animalske delen består ganske enkelt av det fysiske legemet med dets såkalte *ytre* og *indre* sanser, mens den åndelige og rasjonelle delen består av de rasjonelle sjelsevnene *forståelse*, *vilje*, og *minne*. Jeg skal si litt om hver av de to:

Den sanselige delen av sjelen

På Johannes' tid var det aristoteliske prinsippet om at «der er ingen ting i sjelen som ikke først er i sansene» en allment akseptert filosofisk posisjon. Sjelens eneste kilde til kunnskap er *naturlig*, det vil si at de *ytre* sansene er alle ideers primære opphav. De ytre sansene er de fem vanlige: syn, hørsel, smak, berøring og lukt. Gjennom de ytre sansene formidles fremtredelsesformenes aksidenser til de *indre* sansene, som består av *innbilningen* (ev. *forestillingsevnen*) og *fantasien*. De «indre sansene» ble i middelalderfilosofien blant annet forstått som ansvarlige for abstraksjonsprosessen mellom materielle sanseintrykk og de immaterielle og åndelige sjelsevnene.¹¹ Men hos Johannes spiller de en noe annen rolle ettersom han aldri eksplisitt bestemmer den sanselige delen av sjelen som materiell og den åndelige som immateriell. Snarere tvert i mot, understreker han at de to delene i virkeligheten utgjør en uatskillelig enhet.¹² Hans forståelse av de indre sansenes funksjoner divergerer derfor også fra for eksempel teoriene til Aquinas, Al-Ghazali og Averroes, som slik det var vanlig beskrev både to og fire indre sanser i tillegg til fantasien og innbilningen.¹³ I Johannes' fremstilling «tjener de indre sansene hverandre innbyrdes ved at den ene resonnerer ved hjelp av innbil-

ningskraft, mens den andre gir form til innbilningen, eller det som forestilles som sådan, ved hjelp av fantasi». ¹⁴ De indre sansene representerer dermed både evnen til å motta fremtredelsesformer, figurer og bilder fra de ytre sansene, og samtidig evnen til å frembringe nye former, figurer og bilder gjennom refleksjon. Den type kunnskap om skaper-

Det er på denne måten sjelen konstituerer seg selv som en skapning med egen væren, som dermed blir stående i et dualitetsforhold til det «substansielle andre».

verket som frembringes ved hjelp av de indre sansene kaller Johannes *diskursiv*, eller *distinkt kunnskap*. Og distinkt kunnskap vil som sagt alltid informeres av *naturlig kunnskap* (dvs. kunnskap som stammer fra sanseerfaringen), ettersom ingen ting kan komme inn i sjelen som ikke først er i sansene:

Wherefore a man can know nothing by himself, save after a natural manner, which is only that which he attains by means of the senses. For this cause he must have the phantasms and the forms of objects present in themselves and in their likenesses; otherwise it cannot be, for, as philosophers say: *Ab objecto et potentia paritur notitia*. That is: From the object that is present and from the faculty, knowledge is born in the soul. ¹⁵

Med henblikk på religiøs praksis står de indre sansene for det Johannes kaller *meditasjon*, som er en type diskursiv aktivitet der hensikten er å «samle sammen og ødelegge» sjelens filosofiske og metafysiske innsikter. I meditasjon resonnerer sjelen seg frem til distinkt kunnskap, som igjen kan utfordres ved nye meditasjoner. Men som leseren kanskje har forstått, står vi her overfor et epistemologisk problem. Formålet for all religiøs praksis, ifølge Johannes av Korset, er forening med Gud. Guds *natur* skiller seg i hovedsak fra skapningenes natur ved den vesensbeskaffenhet at Gud *ikke har* form, figur og bilde, mens skapningene *har* form, figur og bilde. Da de indre sansene kun har tilgang til internaliserte former, figurer og bilder, vil den distinkte kunnskapen som sjelen har tilegnet seg være begrenset til tingenes aksidenser. Fantasien og innbilningskraften har således verken tilgang til sjelens eller erfaringsobjektens immanente *substans*, som er Gud. Altså er meditasjon – eller for den saks skyld filosofi – ikke et fullgodt middel til å oppnå forening med Gud:

The reason for this is that the imagination cannot fashion or imagine anything whatsoever beyond that which it has experienced through its exterior senses – namely, that which it has seen with the eyes, or heard with the ears, etc. At most it can only compose likenesses of those things that it has seen

or heard or felt ... And since, as has already been said, no created things can bear any proportion to the Being of God, it follows that nothing that is imagined in their likeness can serve as proximate means to union with Him, but, as we say, quite the contrary. ¹⁶

For å forstå Johannes' løsning på dette problemet må vi først ta for oss de åndelige sjelsevnene og hvordan de er relatert til den sanselige delen av sjelen.

Den åndelige/rasjonelle delen av sjelen

Begrepet om den «rasjonelle sjelen» (anima rationalis) var hos de skolastiske filosofene som regel ensbetydende med «sinnet» (mens) og skilte seg i prinsippet fra sjelens «animalske» aspekt. Forskjellige forfattere utpekte forskjellige sjelsevner eller *fakulteter* som konstitutive for den rasjonelle sjelen. Johannes av Korset stiller seg i tradisjonen etter Augustin, som først omtalte forstanden, minnet og viljen som sjelens «rasjonelle krefter» i verket *De Trinitate*. I Johannes' fremstilling, i likhet med hos Augustin, henviser de rasjonelle sjelsevnene til menneskesinnets *virkemåter* og ikke til adskilte fakulteter i sjelen (Clark 2001:97). De utfører ikke separate operasjoner, men utgjør til sammen «rammeverket» eller «skjemaet» for mentale hendelser. De er den innerste og mest grunnleggende struktureringen av sinnet.

I *Den levende kjærlighets flamme* beskriver Johannes de åndelige sjelsevnene som «tomme grotter» som «bebos av» distinkt kunnskap. ¹⁷ Når de tomme grottene informeres av de indre sansene representerer minnet således sjelens oppsamlede distinkte kunnskap, forstanden det som til enhver tid presenteres i de indre sansene, mens viljen representerer sjelens generelle rettethet mot sansbare eller mentale objekter. Viljen er således sjelens primært aktive prinsipp; det er viljesimpulser som generer aktivitet i de indre sansene: «The strength of the soul consists in its faculties, passions and desires, all of which are governed by the will». ¹⁸

Som vi har sett er alle skapninger ifølge Johannes av Korset alltid allerede substansielt forenet med Gud. Gud er derfor menneskesjelens teleologiske sentrum. ¹⁹ Problemet er at sinnets operasjoner ikke har noen naturlig tilgang til denne sannheten, ettersom substans ikke kan kategoriseres innenfor form, figur og bilde. Sansene har kun tilgang til fremtredelsesformene som aksidenser og ikke deres substans, da substans er formløst. Det er dermed skapningenes aksidenser og den distinkte kunnskapen i form, figur og bilde som utgjør de rasjonelle sjelsevnenes ontologiske virkelighet.

Men hva er egentlig grunnen til at sanseerfaringen gis prioritet i sinnet når mennesket i kraft av å eksistere alltid

er i en absolutt substansiell forening med Væren? Svaret henger sammen med at sjelens sanselige og animalske del fra naturens side betinges av det som i skolastisk filosofi refereres til som «sanselighet» eller «sanselige appetitter». De sanselige appetittene springer ut av kroppens naturlige behov og beskrives generelt som «affektiv draging» mot det som tilfredsstillende de ytre sansene. Poenget er at i menneskets tilfelle – i motsetning til hos dyrene – blir kroppens behov også sinnets behov, for viljens rettethet aktiviserer nødvendigvis forstanden og minnet som rammeverket for de indre sansenes operasjoner. Det er således en nødvendig konsekvens at de vilde fremtredelsesformene blir fremstilt for forstanden som entiteter med egen væren. «... [F]or, as the philosophers say, anything that is received is in the recipient according to the manner of acting of the recipient.»²⁰ Dersom sinnet er operativt, gripes nødvendigvis skapningene i henhold til form, figur og bilde. Det er *viljens* handlinger som først aktiviserer de indre sansene, og dette leder til at sinnets tomme grotter blir fylt av skapningenes aksidenser. Altså negeres sjelens egen formløse substans i og med at det opprettes en behovsrelasjon til skapningene. Det er på denne måten sjelen konstituerer seg selv som en skapning med egen væren, som dermed blir stående i et *dualitetsforhold til det «substansielle andre»*.

Det store spørsmålet blir så: Hvordan frigjør man seg fra den distinkte kunnskapens feilaktige anskuelse av skapningenes egenværen? Veien Johannes av Korset tilbyr oss er det han berømt har kalt «sjelens mørke natt».

Natten

For at sjelens virkelighetsanskuelse skal være i overensstemmelse med den substansielle foreningen, må alt som leder den til å bekrefte egenværen uttømmes fra både den sanselige og den åndelige delen. Sjelens mørke natt består derfor av to aspekter: sansenes natt og åndens natt.

Det viktigste elementet i sansenes natt er uttømmingen av det Johannes kaller *vanemessige tilbøyeligheter*, som er behovsstyrte tilknytninger til spesifikke tilstander i den sanselige delen av sjelen. De vanemessige tilbøyelighetene utgjør til sammen en væremåte karakteristisk for mennesket så lenge dets viljesimpulser genereres fra distinkt kunnskap. Samtidig som vanene i seg selv er *tilknytninger* til former figurer og bilder, impliserer de også distinkt *forståelse* av objektet for vanen som en entitet med egenværen. Sjelens sanselige vaner gjør derfor at den gang på gang trekkes tilbake til å bekrefte internaliserte former, figurer og bilder som oppbevares i dens minne. Slik fornektet dens opprinnelige panenteistiske sammenheng med

skapningene.

Imidlertid finnes det ifølge Johannes av Korset én mulig løsning: Sansene kan legges i et «mørke» ved å nektes tilfredsstillende av å handle på de behovsstyrte tilbøyelighetene:

Let us take an example from each of the faculties. When the soul deprives its desire of the pleasure of all that can delight the sense of hearing, the soul remains unoccupied and in darkness with respect to this faculty. And, when it deprives itself of the pleasure of all that can please the sense of sight, it remains unoccupied and in darkness with respect to this faculty also. And, when it deprives itself of the pleasure of all the sweetness of perfumes which can give it pleasure through the sense of smell, it remains equally unoccupied and in darkness according to this faculty. And, if it also denies itself the pleasure of all food that can satisfy the palate, the soul likewise remains unoccupied and in darkness. And finally, when the soul mortifies itself with respect to all the delights and pleasures that it can receive from the sense of touch, it remains, in the same way, unoccupied and in darkness with respect to this faculty. So that the soul that has denied and thrust away from itself the pleasures which come from all these things, and has mortified its desire with respect to them, may be said to be, as it were, in the darkness of night, which is naught else than an emptiness within itself of all things.²¹

Vi har sett at sjelen er i sitt sentrum proporsjonalt med at hindrene for dens naturlige teleologiske bevegelse bringes til opphør. Det er viljens affektive draging mot skapninger som utgjør den primære hindringen for dens sentrering. Gjennom selvdisciplinering av viljen i sansenes natt vil sjelen derfor øke i *dygd* – det vil si i substansiell forståelse – i samme grad som den frigjør seg fra sanselighet. Og til slutt vil sjelens dygd være sterk nok til å holde viljen fra å aktivisere sjelsevnene. På denne måten tillates det Johannes refererer til med begrepet fra «kontemplasjon» å inntruffe. Kontemplasjon defineres rett og slett som en spontan «innngytelse av Gud i sjelen»:

When in this way the soul voids itself of all



Illustrasjon: Hanne Nielsen

things and achieves emptiness and surrender of them (which, as we have said, is the part that the soul can play), it is impossible, if the soul does as much as in it lies, that God should fail to perform His own part by communicating Himself to the soul, at least secretly and in silence [se nedenfor forklaring, forf. anm.]. It is more impossible than that the sun should fail to shine in a serene and unclouded sky; for as the sun, when it rises in the morning, will enter your house if you open the shutter, even so will God. Who sleeps not in keeping Israel, still less slumbers, enter the soul that is empty and fill it with Divine blessings.²²

Det er viktig å huske på at Gud, for Johannes, ikke er et handlende vesen som *utfører* denne inngytelsen: «And the manner of this movement in the soul, since God is immovable, is a wondrous thing, for, although in reality God moves not, it seems to the soul that He is indeed moving...»²³ Kontemplasjonen inntreffer automatisk når sinnets operasjoner ikke er til hinder for Gud. Den er en direkte erfaring av sjelens substansielle foreningen med universell Væren og således et innblikk i virkelighetens sanne natur.

Det er viljens affektive draging mot skapninger som utgjør den primære hindringen for sjelens sentrering

Men selv om form-, figur- og bildeaktivitet midlertidig opphører og kontemplasjon inntreffer, betyr ikke det at *minnet* automatisk tømmes for all oppsamlet distinkt kunnskap. På grunn av kroppens naturlige behov vil viljen igjen vekke sinnet til live, og sjelen har da ikke noen annen mulighet til å orientere seg i verden enn å benytte seg av den distinkte kunnskapen om skaperverket. Derfor må også den rasjonelle delen av sjelens dypt rotfestede, distinkte kunnskap uttømmes dersom foreningen skal bli fullstendig.

I Johannes' redegjørelse for åndens natt spiller lys/mørke-metaforer en svært viktig rolle for tematiseringen av den teologiske differens. *Åndens natt* er gitt sitt navn fordi lyset fra kontemplasjonen, som er Gud, «blender» de åndelige sjelsevnene og derfor «legger dem i et mørke med hensyn til deres naturlige virkemåter»²⁴. Lys brukes synonymt med *illuminasjon* i betydningen *det som opplyser og gir visdom*, og ikke som *fysisk lys, strålende lys* etc. Når sjelen «illumineres» betyr det at den forstår. For eksempel vil Johannes si at sett med forstandens *naturlige lys* er Gud *et mørke*, fordi det er umulig å konseptualisere det som ikke har form, figur og bilde med utgangspunkt i distinkt empirisk kunnskap. Derfor legges også den naturlige forstanden *i et mørke* når den illumineres av Guds lys: «And thus it is that contemplation, whereby the understanding has the loftiest knowledge of God, is called mystical theology,

which signifies secret wisdom of God; for it is secret even to the understanding that receives it. For that reason saint Dionysius calls it a ray of darkness.»²⁵ Ettersom Guds lys – det vil si visdommen om den substansielle foreningen – i kraft av sin idvelende tilstedeværelse alltid opplyser sjelen, er den naturlige forstanden og Gud gjensidig ekskluderende. Den ene er den andres mørke. Kontemplasjon tømmer derfor forstanden midlertidig for sine «naturlige lys», ettersom de to motsetningene ikke kan eksistere i sjelen på samme tid. Men hvordan kan sjelens virkelighetsanskuelse – og dermed også dens handlemåte – transformeres en gang for alle fra aksidentell til substansiell?

It must be understood, then, that, according to a rule of philosophy, all means must be proportioned to the end; that is to say, they must have some connection and resemblance with the end, such as is enough and sufficient for the desired end to be attained through them.²⁶

Ifølge kristen doktrine er sjelens vei til Gud *troens* vei. Men tro, for Johannes av Korset, kan umulig handle om å tro på eksistensen av et Guddommelig vesen eller å slutte seg til internaliserte verdensanskuelser. Den må snarere være det motsatte, for ettersom Gud ikke har form, figur og bilde må veien som leder sjelen til Gud være uten form, figur og bilde. Troens vei blir således negativ teologi i praksis:

... and thus in the night of sense there still remains some light, for the understanding and reason remain, and are not blinded. But the spiritual night, which is faith, deprives the soul of everything, both as to understanding and as to sense. ... For, the less the soul works with its own ability, the more securely it journeys, because it journeys more in faith.²⁷

Og videre:

... a soul may lean upon any knowledge of its own, or any feeling or experience of God, yet, however great this may be, it is very little and far different from what God is; and, in going along this road, a soul is easily led astray, or brought to a standstill, because it will not remain in faith like one that is blind, and faith is its true guide.²⁸

Ved å holde viljen ren for sanselighet forblir sinnet konsentrert i troens innholdsløse natt. Allikevel vil «mentale vaner» av og til gi opphav til forestillinger om at resonnerende mental virksomhet er nødvendig for ikke å gå vill. Men disse *rasjonelle appetittene* er ikke annet enn sanselighet i en ny form: «... and if one wishes only to have this knowledge and these reflections, even that is a desire».²⁹ Johannes understreker derfor til stadighet viktigheten av å

holde forstanden tom for all distinkt kunnskap og å lene seg på «mørk tro», som er den eneste veien som er «lik» Gud:

For not only does it give no information and knowledge, but, as we have said, it deprives us of all other information and knowledge, and blinds us to them, so that they cannot judge it well. For other knowledge can be acquired by the light of the understanding; but the knowledge that is of faith is acquired without the illumination of the understanding, which is rejected for faith; and in its own light, if that light be not darkened, it is lost.³⁰

Men til slutt vil sjelens vilje være disiplinert i tilstrekkelig grad til at bare Guds lys illuminerer den åndelige delen av sjelen:

For, though this light never fails in the soul, it is not infused into it because of the creature forms and veils wherewith the soul is veiled and embarrassed; but, if these impediments and these veils were wholly removed, the soul would then find itself in a condition of pure detachment and poverty of spirit, and, being simple and pure, would be transformed into simple and pure Wisdom, which is the Son of God.³¹

Johannes anvender betegnelsen *Visdom* som ensbetydende med Guds Sønn. Når sjelen er fullstendig tom for former, figurer og bilder vil den gjennom kontemplasjon innse sin delaktighet i Gud. Dens handlinger, det vil si dens vilje, har da ikke noe annet fundament enn impulser som korresponderer med anskuelsen at alt er Gud gjennom delaktighet i Gud. Visdommens lys skinner alltid i sjelen, men opplyser den ikke fullstendig før den er tom for all oppsamlet distinkt forståelse. Et menneske i perfekt forening med Gud beskrives av Johannes som å *gi Gud til Gud i Gud*,³² ettersom det da ikke finnes «noe annet» for denne sjelen å orientere seg i forhold til.

Konklusjon

Ifølge Johannes av Korset er mennesket adskilt fra Gud for så vidt som det forstår skapninger som å inneha egen væren, og forenet med Gud for så vidt som det forstår skapningene i lys av deres substansielle forening med Guds Væren. Da substans er formløst, kan sjelens anskuelse bare være i overensstemmelse med den substansielle foreningens faktum så lenge dens «grotter» er frigjorte fra distinkt kunnskap. Sinnet opplyses derfor av Gud proporsjonalt med at den distinkte kunnskapen fjernes i kontemplasjonens lys. Spørsmålet om sjelens forening med Gud er således for Johannes av Korset et spørsmål om modifikasjon

av sinnets virkelighetsanskuelse. Den eneste adskillelsen mellom Gud og mennesket eksisterer i menneskets sinn som en ontologisk feilattribusjon. Det er troens negasjon av det resonnerende sinnets virksomheter som til slutt bringer sjelen gjennom dens mørke natt og gjør sinnet i stand til å skue skapningenes substansløshet. I kraft av den sanne virkelighetsanskuelse fungerer sinnet som *Gud gjennom delaktighet i Gud*.

NOTER

¹ De første karmelittmunkene holdt til på Berget Karmel i Israel.

² L, I, 12. Forkortelsene må leses i henhold til Johannes av Korsets verker: N: Noche Oscura, L: Llama de Amor Viva, C: Cantico Espiritual, S: Subida del Monte Carmelo.

³ L, I, 11

⁴ S, II, 5, iii

⁵ S, II, 5, iii

⁶ S, II, 12, iv–v.

⁷ S, III, 13, i; S, II, 16, vii

⁸ S, II, 12, iii

⁹ S, I, 4, iii–iv

¹⁰ C (B), XIII og XIV, v

¹¹ Ofte ble de indre sansene også forstått som å ha anatomiske ekvivalenter blant kroppens indre organer

¹² Muligens kunne man snakke om en gradualistisk kontinuitet med henblikk på dette skillet hos Johannes.

¹³ Begrepet om indre sanser er den skolastiske filosofiens tilegnelse av Aristoteles «phantasia» fra *De Anima*. Andre Bord har argumentert for at Johannes av Korset på mange måter er nærmere Aristoteles posisjon enn skolastikerne, ettersom han i realiteten behandler de to indre sansene som en enhet.

¹⁴ S, II, 12, iii

¹⁵ S, II, 3, ii

¹⁶ S, II, 12, iv

¹⁷ F, III, 18–85

¹⁸ S, III, 16, ii

¹⁹ L, I, 12

²⁰ L, III, 34

²¹ S, I, 3, ii

²² L, III, 46

²³ L, IV, 6

²⁴ S, II, 14, viii

²⁵ S, II, 8, vi

²⁶ S, II, 8, ii

²⁷ S, II, 1, iii

²⁸ S, II, 4, iii

²⁹ S, III, 3, iii

³⁰ S, II, 3, iv

³¹ S, I, 15, iv

³² L, III, 78

LITTERATUR

Garrigou-Lagrange, R. 2003, *Christian perfection and Contemplation: According to St. Thomas Aquinas and St. John of the Cross*, Tan Books and Publishers Inc., Illinois.

Koterski, S. J. 2009, *An introduction to medieval philosophy: Basic concepts*, Wiley-Blackwell, West Sussex.

Clark, M. T. 2001, «De Trinitate» i *The Cambridge companion to Augustin*, Eleonore Stump og Norman Kretzmann (red.), 91–103, Cambridge University Press, Cambridge

John of the Cross. 1964, *The complete works of saint John of the Cross*, oversatt av Peers E. A., Burns and Oats, London.



WHAT IS IT LIKE TO BE A WOMAN IN PHILOSOPHY?

AN INTERVIEW WITH PROFESSOR JENNIFER SAUL, UNIVERSITY OF SHEFFIELD

By Cathrine Felix

The situation for women is definitely better now than in the 16th century. And you might actually come to the conclusion that the feminist task is completed, but if this is your belief then you're very likely blind to a vast amount of empirical facts. And if you are looking for someone who has tried to make philosophers aware of these facts, then that someone is professor Jennifer Saul. She has done most of her work in philosophy of language — this makes her astereotypical. It is only recently that she has turned to gender issues. But her work received great attention almost immediately. Through studies and essays Saul has demonstrated that the traditional female stereotype still lays the foundation for how women are treated. Empirical studies have over and over again shown that we treat men and women differently, and that we are constantly misled by our ideals of femininity. This even includes the many of us who consider ourselves to be impartial. We are fooling ourselves into believing that we are welcoming women. The truth is: We are not. But Saul doesn't only tell us how unsuccessful we are at treating each other on equal terms, she also provides us with several tools that we can use to fight bias.

First, how do you define "feminism"?

I don't. Like most terms, "feminism" is incredibly difficult to define, and there are counterexamples to every definition. But the situation with political movements like feminism is far worse, because attempts at definition lead to pointless and destructive battles over who is really a feminist. I find it more productive to focus my energies on specific battles that need to be fought, like combating women's poverty, fighting sexual violence against women, working to end conscious and unconscious discrimination, trying to protect or gain reproductive freedom for women, and so on.

*Many people insist that the feminist project is over. They think that women now have the recognition they deserve: They can become doctors, prime ministers, professors, take whatever education they want, win Nobel Prizes, and vote... But in your book on feminism, *Feminism: Issues & Arguments*, you claim that there is much more to be said. What do you think remains to be said?*

The sense in which women in the West can do what they want is a very limited, formal sense: it's that women aren't legally barred from doing these things, and that some of them do. But this ignores a lot that matters: it ignores the way that choices are constrained by one's society. A key way that choices are constrained is that maternity leave entitlements are vastly better than paternity leave entitlements. It also ignores the way that socialization affects one's life prospects. From the moment of a child's birth, parents treat boy babies and girl babies differently, although they believe this treatment to be simply a response to the babies' nature. It's not: They think the boys are bigger, stronger and more active, but studies have shown that they're not. Finally, it ignores the ways that unconscious attitudes affect life chances. A CV with a man's name is viewed far more favorably than that same CV with a woman's name. It seems to me pretty clear that there's a great deal left for feminism to do. A great resource for reading about these issues is Cordelia Fine's recent *Delusions of Gender* (Icon 2010).

In your forthcoming article "Implicit Bias, Stereotype Threat and Women in Philosophy" you set aside conscious biases and explore the phenomenon of biases we are unaware of. What exactly are implicit bias and stereotype threat and why do you think it is important to pay attention to them?

Too many people are still in the grip of a picture according to which bias is only about evil explicitly sexist people deliberately acting to keep women down.

Research over the last decades in psychology has shown very clearly that human beings, even those very genuinely and consciously committed to egalitarianism, fall prey to a range of unconscious biases against stigmatized groups, such as women, the disabled, the non-white, and so on. And this is also true of members of stigmatized groups: e.g. women are biased against women. These biases have dramatic effects on our assessments of quality. No research has yet been done on philosophers. But if philosophers are human we're likely to have

the same problems. One version of the CV study was academic psychologists, and they should be the most aware of the risk of bias!

Research has also demonstrated the existence of a powerful phenomenon known as stereotype threat. An excellent source for this is Claude Steele, *Whistling Vivaldi* (Norton

2010). Members of groups that are stereotyped as less good at some endeavour will, in what's called "threat-provoking situations", perform worse than they would in other situations. And it's not hard to create a threat-provoking situation. All you need to do is make someone aware of their membership in a stigmatized group. So, for example, women who tick a box indicating their gender do significantly worse on math tests than those who do not. So are women stereotyped as less good at philosophy? Feminist philosophers have argued for decades that they are, but psychologists have not specifically studied this. However, they have shown that women are very much stereotyped as poor at endeavours involving math, so it's very likely that women are stereotyped as poor at something like analytic philosophy, with its emphasis on logic. It also turns out that simply being in the minority is enough to remind one of one's group membership and thereby to create a threat-provoking situation. So women, in the minority in philosophy, are very likely to suffer from stereotype threat.

In 2010 The Research Council of Norway published the evaluation report: "Philosophy and History of Ideas in Norway". According to the report about three quarters of the academic staff at the Norwegian departments of philosophy are male, both at the professor level and in recruitment positions. Underrepresentation of women in philosophy is not unique

to Norway, it is a worldwide phenomenon. But is this a problem? If so, why? Who is it a problem for? Men? Women? Philosophy?

Once we look at the data on implicit bias and stereotype threat, it becomes clear that one powerful factor in bringing about this situation is almost certainly that women's work is being systematically and unfairly judged to be of lower quality than it is. Another is that women themselves are being caused to underperform due to stereotype threat. Both of these things are clearly a problem. Put together, they mean that the philosophy that is being done is of lower quality, which is clearly a problem for philosophy. They also mean that injustice is being done: a woman will find it significantly harder to succeed in philosophy than an equally talented man.

What is it like to be a woman in philosophy? In which sense is the situation for a female philosopher different?

Different women have very different experiences, as can readily be seen from the blog *What is it Like to be a Woman in Philosophy?*¹ I think the blog helps to make it clear that a huge range of factors are involved in women's negative experiences with philosophy. For example, there are lots of stories of sexual harassment going unchecked, like department heads announcing they'd like to drip hot wax on the nipples of undergraduate students. There are also lots of stories of the sorts of smaller things that cumulatively can become a severe problem, like lecturers who don't call on women. Combine all these with the implicit bias and stereotype threat that we've already discussed, and you have an extremely problematic environment for women. But the blog also has a whole section, "Try this at home", devoted to good things that some departments and individuals have done, and many women have shared good stories as well as bad.

It seems that there is a growing interest for stories of women in philosophy. In the autobiography Singing in the Fire thirteen leading philosophers tell stories about their life as female philosophers. And the earlier mentioned blog "What is it like to be a woman in philosophy?" invites readers to tell their own stories. What do you think the value of such stories is?

Stories like these are important in many different ways. For well-intentioned people who are unaware that there are problems, they serve to raise

awareness of the problems that exist. For women suffering these problems, they help them to realize that they're not alone, and that they're not imagining things. For those trying to change things, the stories can help to show the very wide range of problems of different sorts, and to inspire new solutions. The "Try this at home" section of the blog is especially useful for the last. These stories have also helped inspire people and departments to take action to try to change things for the better. Several stories to this effect were published on the blog, and I know anecdotally of many more.

What do you suggest one can do to make better the situation for women in philosophy?

There are *so many* things one could do. But here are a few: (1) If you're involved in marking or in editing, push for anonymity. Implicit bias has nothing to work with if one doesn't know the gender, race, etc. of the person one is evaluating. And anonymity is much easier to achieve than one might think. For example, to mark essays anonymously, all you need to do is to get students to put identifying information on a cover sheet. When you get your pile of essays, fold all the cover sheets back before you begin to mark. (2) If your department has pictures of famous philosophers on its walls or website, add a bunch of women: exposure to images of counter-stereotypical exemplars reduces both implicit bias and stereotype threat. (3) Talk about implicit bias and stereotype threat. Too many people are still in the grip of a picture according to which bias is only about evil, explicitly sexist people deliberately acting to keep women down. This picture needs to be undermined at every turn if we're to do anything about the much more subtle forces at work.²

You have written that feminism is not exclusively for women. But why do you think that men should care about feminism?

First, an appeal to self-interest: everyone is hurt by the current unequal situation. To take just one example, cultural norms and – in many places, though not so much in Scandinavia – laws work to bring it about that it is much harder for men to put in the time for close relationships with their children. Men who value this find that they are disadvantaged in this respect. A key goal of feminism is to make it equally possible for both men and women to devote substantial time and energy to childcare.

Next, a less self-interested answer: If you care about living in a world that is more rather than less just, you should care about feminism. And you should care about this, if you're a moral person.

Do you have to be a feminist (male or female) to care about women in philosophy? Why?/Why not?

If you care about philosophy, you should want the best philosophy possible to be done. If women are being impeded by stereotype threat then they are not doing the best philosophy that they can do. If those evaluating student work and papers for publication are affected by implicit bias, then the work is not being fairly evaluated. It's not the case that the best people are being encouraged to continue and the best work is being published. So, for the sake of philosophy, alone we need to do something about these forces.

If you care about living in a world that is more rather than less just, you should care about feminism.

Linda Martin Alcoff has written that she has heard more than one APA president say that "A person must be slightly crazy to pursue a career in philosophy". Philosophy is an extremely demanding discipline. What inspires you to continue doing philosophy? What gives you motivation when things are difficult?

I've been lucky enough to find it relatively easy – my very first job turned out to be in a wonderful department filled with people who are equally excellent as philosophers as human beings. Their support has made an enormous difference for me. My advocacy for women in philosophy is sometimes emotionally difficult, though. I hate nasty confrontations, and it's hard to totally avoid those when raising these issues, even though I work very hard to be friendly and non-confrontational. In this area, what keeps me going is the knowledge that this work needs to be done, and the regular gratification of learning about small, and sometimes large, positive changes coming about. The other thing that keeps me going is meeting a lot of wonderful people, both women and others, also working on these issues. I find them deeply inspiring.

NOTER

¹ <http://beingawomaninphilosophy.wordpress.com>

² For more ideas, go here: <http://feministphilosophers.wordpress.com/2010/01/04/ten-small-things-you-can-do-to-promote-gender-equity-in-philosophy/>

Når sannhetens skjer har u-sannheten allerede skjedd: En tildekkelse går forut for avdekkelsen av det værende. Mer opprinnelig enn i sannheten står mennesket i u-sannheten. Først med tildekkelsen av det værende i sin helhet har mennesket sin verden.

SANNHETEN OG TILDEKKELSEN

OVERSETTELSE AV UTDRAK FRA MARTIN HEIDEGGERS «OM SANNHETENS VESEN»

Av Jens Kristoffer Haug

Dette nummerets oversettelse er et utdrag av Heideggers essay «Om sannhetens vesen». Det kom ut i 1930, tre år etter at Heidegger hadde publisert sitt store verk *Væren og tid*. Verket, som utvilsomt hører til det 20. århundres store filosofiske bragder, ble aldri fullført. Enda så nytenkende og banebrytende det var, innså Heidegger under arbeidet, at han måtte forlate veien hans tenkning hittil hadde fulgt, og staket ut en ny kurs for sitt store filosofiske prosjekt – å tenke værens mening. «Om sannhetens vesen» utgjør de første skritt Heidegger tar i denne nye retningen, vekk fra sin tidlige filosofi.

«Om sannhetens vesen» er derfor også et av de første essay som inngår i det man kaller den sene Heideggers filosofi. Her er vending [Kehre] et sentralt begrep. Heidegger snakker om vendingen i væren som skjer når mennesket får en ny forståelse av væren. Men den sene Heideggers filosofi kan også selv beskrives som en vending. Ikke først og fremst fordi han vendte seg vekk fra sine tidligere tanker, men fordi disse tidligere tankene sto, til tross for sin

originalitet, innenfor en feilaktig måte å tenke væren på. Den sene Heidegger forsøker å tenke væren på en ny og dypere måte: han forsøker å vende seg bort fra hele den vestlige tradisjonen.

Den vestlige tradisjonens feilaktige måte å tenke væren på er dens forsøk på å tenke væren som det *værendes* væren. Denne tenkemåten følger en oppfatning om at det værende er det fulle uttrykk for væren, at væren som det første og grunnleggende er tilgjengelig for mennesket bare det «tenker hardt nok eller ser godt nok etter». Det værende, det mennesket står i umiddelbar kontakt med, blir dermed det fulle uttrykk for væren. Når verden da med Guds død blir et meningsløst objekt, og subjektet det eneste sikre holdepunkt, tolkes det værendes væren som en funksjon av menneskets subjektivitet. Mennesket blir det som konstituerer væren, hinsides mennesket ligger ingenting. Nihilisme er følgen, mennesket eksisterer i et meningsvakuum.

Heidegger søker å unngå denne konklusjonen: Han

Illustrasjon: Ingrid Haraldsen





Illustrasjon: Ingrid Haraldsen

mener nihilismen i det moderne er en følge av at det moderne mennesket har misforstått væren. Væren er nemlig et ufattelig mysterium som mennesket ikke kan få innsikt i. Heller enn å forstå væren som et produkt av menneskets subjektivitet, må væren forstås som noe som blir gitt mennesket. Mennesket kan ikke forstås som det konstituerende; det må forstås som det som mottar væren. Som mot-

takende er mennesket prisgitt værens mysterium, og dette mysteriet har tradisjonen glemt. Den har tenkt mennesket som værens herre, og således har den misforstått, ikke bare væren, men også mennesket og dets plass i verden.

Men disse krasse ordene mot tradisjonen til tross: Ut fra definisjonen Heidegger gir av sannheten skulle man tro at også han setter mennesket i den samme opphøy-

ede posisjonen. I «Om sannhetens vesen» sier han nemlig at «sannheten er avdekkelsen av det værende, gjennom hvilken en åpnethet finner sted.»¹ (Heidegger 1954:16) En slik sannhet kunne ikke ha skjedd uten mennesket.

Åpnetheten det her er snakk om er menneskets åpnethet. Ved at det står i en åpnethet skiller mennesket seg fra alt annet værende. I motsetning til det værende som bare er, er mennesket åpnet for det værende; det er *der*, i åpnetheten, hvor det værende er avdekket for mennesket. I «Om sannhetens vesen» kaller Heidegger denne særskilte menneskets værensmåte for ek-sistens. Mennesket ek-sisterer i sin åpnethet for det værende og er således *det* værende som det værende er avdekket for.

Avdekkelsen av det værende skjer fordi mennesket forstår. Stående i åpnetheten har det en forståelse av det værende. Det særskilte værende er mangfoldighet, men likevel fremtrer det som instans av et allment begrep. Visse aspekter ved det værende fremtrer som essensielle, andre som tilfeldige. Denne struktureringen av det værendes aspekter ligger ikke i mangfoldigheten selv, men er noe mennesket som det åpnende værende gjør. Sannheten – avdekkelsen av det værende – skjer da fordi mennesket, som det åpnende værende, har en forståelse av det værendes vesen. Det er fordi mennesket allerede forstår det værendes vesen, at det værende fremtrer *som* værende.

Men hvordan kan man unngå å tolke dette som at mennesket, som det som muliggjør det værende, er værens herre?

Alt avhenger av hvordan det værendes vesen tenkes. Tradisjonelt tenkes vesen som mengden av det værendes essensielle egenskaper. Man tenker at menneskets forståelse av det værende er en slags sorteringsmekanisme. Mennesket forstår det værendes vesen ved å være i besittelse av en slags mental mal som foreskriver hvilke egenskaper det erfarte må ha for å falle inn under et begreps ekstensjon. Ved hjelp av denne mentale malen slutter mennesket, underbevisst så å si, fra den særskilte erfaringens sanseintrykk til det værende. Platons store drøm, å kunne ramse opp alle de essensielle egenskapene som gjør det værende til det værende det er, skulle da være mulig bare mennesket hadde vært i stand til å gjøre eksplisitt denne malen.

Men denne måten å tenke det værendes vesen på er ifølge Heidegger ikke grunnleggende nok. Å tenke vesen som mengden av det værendes essensielle egenskaper, er bare å tenke vesen som det *uvesentlige* vesen. Det er blott og bart refleksjoner over hvilke essensielle egenskaper det værende har. Men det er ikke *tenkning* om hva det er som gjør at det er disse, og nettopp disse, egenskapene som er

å betrakte som essensielle. Det *vesentlige* vesen er derimot det som gjør at det værende avdekkes som det værende det er. Det er det vesen som ligger til grunn for det uvesentlige vesen. Skal væren belyses må vesenet som mennesket allerede forstår tenkes som det vesentlige vesen.

Skjønt, det vesentlige vesen kan egentlig ikke tenkes, hvis man med tenkning mener å eksplisitere. I motsetning til forståelsen av det uvesentlige vesen, kan ikke denne forståelsen uttrykkes i en proposisjon. Forståelse av det værendes vesentlige vesen er en før-språklig, pragmatisk forståelse: Mennesket forstår det værendes vesentlige vesen ved å forstå rollen det værende spiller i menneskets handlingsmønster. Denne forståelsen får mennesket gjennom handling, ikke gjennom tenkning. Bare som handlende forstår mennesket sitt eget handlingsmønster. Det *vet* ikke hva det forstår, men forholder seg likevel til verden. Altså er det som handlende, ikke som tenkende, at mennesket grunnleggende forstår det værende. Når sannheten skjer, når avdekkelsen gir mennesket en verden av værende, skjer den ut fra den pragmatiske forståelsen av det værendes vesen innenfor hvilken mennesket handler i verden.

Hvordan det værende avdekkes avgjøres altså av hvordan mennesket i sitt handlingsmønster forstår det værende. Dette gjør avdekkelsen av det værende til en funksjon av måten mennesket forholder seg til det værende gjennom handling. Men på samme måten som det finnes uendelig mange måter å beskrive det værende på, finnes det uendelig mange måter å forholde seg handlende på. Altså finnes det ubestemt antall måter det værende kan avdekkes på. Når det værende avdekkes som en funksjon av menneskets pragmatiske forståelse, avdekkes det da bare som en av mange mulige måter det kunne blitt avdekket på. Avdekkelsen av det værende innebærer med det også en tildekkelse. For at det værende skal kunne fremtre, for at det skal kunne ha et vesen, må alle andre måtene det *kunne* blitt avdekket på tildekkes. Altså må alle de andre måtene mennesket *kunne* ha forstått det værende på skjules. En tildekkelse går forut for sannheten. Heidegger kaller denne tildekkelsen for u-sannheten, og sier at u-sannheten er sannhetens u-vesen. Med u-vesen menes fenomenet som ligger til grunn for og muliggjør det vesentlige vesenet. U-sannheten er sannhetens u-vesen idet sannheten først er mulig med tildekkelsen.²

Stående i sannhetens åpnethet står mennesket altså samtidig, og mer opprinnelig, i u-sannheten. Som stående i u-sannheten er mennesket blitt nektet den fulle tilgang til det værende i sin helhet og som sådan. Mennesket ser

En tildekkelse går forut for sannheten.

det værendes mangfoldighet bare ut ifra sin pragmatiske forståelses perspektiv.

Denne forståelsen er ikke noe mennesket selv velger – det står allerede i den før det kan tenke og tale. Mennesket

**Det værendes
væren blir gitt
mennesket av
hemmeligheten,
men væren selv,
den givende hem-
meligheten, kan
mennesket aldri få
kognitiv innsikt i.**

ek-sisterer i åpnetheten, og noe slikt som valg, språk og tenkning kan bare finne sted *innenfor* denne. I og med åpnetheten har sannheten allerede skjedd; da det værende alltid allerede er avdekket har sannheten allerede funnet sted. Mennesket er sosialisert inn i et handlingsmønster som ligger til grunn for den avdekkelsen av det værende innenfor hvilken det lever og tenker. Det er *kastet* inn i en værens avdekkethet som det ikke *kan* tenke utenfor. Således er det ikke mennesket som har sannheten, men sannheten som har mennesket. Sannheten *setter* mennesket i dets tenkning ved å gi det dets grunnleggende

forståelse av det værende.

Denne sannhetens besittelse av mennesket klarte ikke tradisjonen å tenke. Tradisjonen tenkte at det avdekkede værende var alt som er. Dermed gikk det den hus forbi at det værende i sin helhet er det ufattelige. Det værende i sin helhet er *hemmeligheten* mennesket ikke kan forstå. I *sitt* grunnleggende handlingsmønster ser hver historiske epoke et aspekt ved hemmeligheten gjennom sin avdekkelser forståelse. Men for det historiske mennesket som alltid handlende står i åpnetheten hvor sannheten alltid allerede har skjedd, vil hemmeligheten til enhver tid være unndratt dets tanker og blikk. Det historiske menneskets tenkning kan bare være tenkning innenfor ett handlingsmønster. Det værendes væren blir gitt mennesket av hemmeligheten, men væren selv, den givende hemmeligheten, kan mennesket aldri få kognitiv innsikt i. Hemmeligheten er og forblir et mysterium. Et mysterium mennesket alltid allerede står i, et mysterium som grunner den menneskelige ek-sistens.

NOTER

¹ «die Wahrheit ist die Entbergung des Seienden, durch die eine Offenheit west».

² U-vesen er ikke det samme som uvesen. Uvesen er bare det uvesentlige vesenets motsats. Ifølge Heidegger er sannhetens uvesentlige vesen setningens overensstemmelse med det værende. Sannhetens uvesen er da å forstå som setningens ikke-overensstemmelse med det værende.

³ *Ä formåle seg* er en oversettelse av *sich vermessen*. Ordet betyr både å måle feil og å driste seg til. Verbet viser til at mennesket tar feil av seg selv når det forstår det avdekkede værende som det fulle uttrykk for væren. Samtidig alluderes det til at denne feil-tagelsen er en frekkhet, da mennesket i sin ek-sistens er prisgitt hemmeligheten.

LITTERATUR

Heidegger, M. 1954, *Wom Wesen der Wahrheit*, 3. utgave, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

6. Usannheten som Tildekkelsen (Heidegger 1954:19–21)

Tildeckkelsen nekter avdekkelsen avdekkelse og berøver den ikke, men bevarer (for avdekkelsen) det mest egne som eien-del. Tildeckkelsen er da, tenkt ut fra sannheten som avdek-kelse, u-avdekkelsen og følgelig sannhetsvesenets mest egne og egentlige u-sannhet. Tildeckkelsen av det værende i sin helhet skjer aldri etterpå, som følge av den alltid stykkevis erkjennelse av det værende. Tildeckkelsen av det værende i sin helhet, den egentlige u-sannhet, er eldre enn enhver åpning av dette og hint værende. Den er også eldre enn frigjørelsen av det værende selv, som avdekkende allerede holder tildek-kelsen tildekket og som forholder seg til tildekkelsen. Hva forvarer frigjørelsen av det værende i denne relasjonen til til-dekkelsen? Intet mindre enn tildekkelsen av det tildekkede i sin helhet, væren som sådan, dvs. hemmeligheten. Ikke en isolert hemmelighet ved dette og hint, men [bare] den ene hemmelighet (tildekkelsen av det tildekkede): at hemmelig-heten som sådan råder i menneskets der-væren.

I den avdekkende og samtidig tildekkende frigjørelsen av de værende i sin helhet skjer det, at tildekkelsen opptrer som det første tildekkede. Derværen forvarer, såfremt den ek-sisterer, den første og videste u-avdekkelse, den egentlige u-sannhet. Sannhetens egentlige u-vesen er hemmeligheten. U-vesen betyr her ikke frafalt fra vesenet, hvis vesen tenkes som det allmenne (koinon genos), dets *possibilitas* og grun-nen til dets mulighet. U-vesen betyr her det før-vesende ve-sen. «Uvesen» vil imidlertid først og fremst si ødeleggelsen av det vesen fra hvilket det har frafalt. U-vesenet blir derimot i hver av disse betydningene hver på sitt vis vesenet vesentlig og blir aldri uvesentlig i betydningen det likegyldige. Men å snakke om uvesen og usannhet på denne måten, går for sterkt imot den vanlige formening, og det er som om denne talemåten trekker med seg svært betenkelige «paradoxa». Fordi dette inntrykket er vanskelig å rydde av veien, skal en slik talemåte, paradoksal bare for den vanlige doxa [mening], gis avkall på. For den vitende derimot peker «u» i den opp-havlige sannhetens u-vesen mot det enda ikke erfarte dome-net til værens sannhet (ikke kun det værende).

Friheten er som frigjørelsen av det værende i seg selv det opplåste, det vil si det ikke lukkede forhold. All atferd har sin grunn i dette forholdet og mottar av dette forholdsordren til det værende og dets avdekkelse. Skjønt, dette forholdet til tildekkelsen tildekker seg dermed selv, idet det gir forrang til en hemmelighetens glemsel som den forsvinner i. Mennesket forholder seg riktignok bestandig til det værende i sin atferd,

men det lar seg for det meste slå seg til ro ved dette eller hint værende og dets åpnethet. Mennesket holder seg innen det gangbare og det beherskbare også der hvor det dreier seg om det første og det siste. Og når det gir seg i vei med å utvide eller endre det værendes åpnethet i de forskjelligste områder, da tar det likevel anvisningen dertil ut fra omkretsen av gang-bare hensikter og behov.

Fastboddheten i det gjengse er imidlertid i seg selv den tildekkede tildekkelsens ikke-la-rå. Riktignok finnes det også blant det gangbare gåter og uoppklarte, ubestembare og tvilsomme ting. Men disse er bare gjennomganger og mel-lomstasjoner for gangen i det gangbare og er derfor ikke ve-sentlige. Der hvor tildekketheten av det værende i sin helhet bare blir tillatt som en grense som bare undertiden viser seg, har tildekkelsen som en fundamental hendelse sunket ned i glemsomheten.

Derværens glemte hemmelighet forsvinner ikke gjennom glemsomheten, glemsomheten tildeler den tilsynelatende forsvinning av det glemte et eget nærvær. Ved at hemme-ligheten fornektet seg selv i og for glemsomheten, lar den det historiske menneske stå i det gangbare ved sine verk. Menneskeheten, som har blitt stående på denne måten føyer seg til sin «verden» ut fra de nyeste behov og hensikter, og fyller den ut med sine gjøremål og sine prosjekter. Ut fra disse tar mennesket, som glemmer det værende i sin helhet, alltid sine rettemål. Til disse holder det fast og forsyner seg til enhver tid med nye rettemål, uten å tenke over verken grunnen til mål-tagningen selv eller vesenet til det som gir rettemålene. Til tross for driften videre mot nye mål og rette-mål tar mennesket feil av vesensekteheten i sine rettemål. Jo mer utelukkende det tar seg selv som subjekt for alt værende, som rettemål, desto mer formåler det seg³. Menneskehetens formålende glemsomhet holder fast ved sikringen av seg selv gjennom det for mennesket til en hver tid tilgjengelige gang-bare. Denne fastholdelsen har sitt støttepunkt, som er ukjent for mennesket selv, i det forhold at der-væren ikke bare ek-sisterer, men også samtidig in-sisterer, dvs. holder fast ved det som tilbys av det værende, som om det var åpnet av og i seg selv.

Ek-sistent er der-væren insistent. Også i den insisterende eksistensen råder hemmeligheten, men som det glemte og således som den uvesentlig blitte sannhetens vesen.

Hegel

NATURFILOSOFIEN

IDÉHISTORISK KURIOSITET ELLER EPOKE- OVERSKRIDENDE FILOSOFI?

BOKESSAY:
NATURFILOSOFIEN
G. W. F. HEGEL
OVERSATT AV DAG JOHNSEN
(OSLO: VIDARFORLAGET, 2009)

Av Espen D. Stabell

**Modig og velkommen
utgivelse til tross:
Hegels naturfilosofi er
mer enn den norske
oversettelsen gir den
ut for å være.**

I en forelesning fra 1819/1820 formulerer Hegel sitt naturfilosofiske prosjekt som:

Åndens forsoning med naturen, idet ånden erkjenner Ideen – det den selv er i selvbevissthetens form – i naturen (Sitert i Fulda 2003:155, min oversettelse).

Mennesket, *qua* ånd (selvbevissthet, subjektivitet), skal forsones både med sine naturlige omgivelser og med seg selv som naturvesen, og det er *filosofiens* oppgave å få til denne forsoningen.

Dette perspektivet er lett å miste av syne i Hegels systematiske utarbeidelse av naturfilosofien i annen del av *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*. Her blir vi servert en rekke svimlende abstrakte og til dels obskure diskusjoner om i stor grad utdaterte naturvitenskapelige teorier (samt anmerkninger og tillegg til disse, bestående av filosofiske og poetiske betraktninger over alt fra farge-lære til teologiske spørsmål).

Enzyklopädiens naturfilosofi foreligger nå i norsk over-

settelse ved Dag Johnsen (Hegel 2009). I forlagets omtale av boken er det ovennevnte perspektiv fullstendig fraværende. Det samme gjelder oversetterens innledning. Av forlag og oversetter selges *Naturfilosofien* primært inn som en slags idéhistorisk kuriositet. Dette gjenspeiles også i (den beskjedne) mottagelsen av utgivelsen.¹

I det følgende vil jeg redegjøre for to momenter som for det første taler imot betraktningen av *Naturfilosofien* som et verk av primært idéhistorisk interesse, og for det andre vektlegger det ovennevnte perspektiv. De to momentene er:

1. Kritikken av (det Hegel kaller) den teoretiske naturbetraktningen.
2. Konstruksjonen av et «filosofisk naturbegrep».

1. Kritik av den teoretiske naturbetraktningen

Hegel innleder *Naturfilosofien* med en beskrivelse av to måter å forholde seg til naturen på: den praktiske og den

teoretiske innstillingen. I tilleggene til de innledende paragrafene (245 og 246²) – disse er dessverre utelatt fra den norske oversettelsen – diskuteres de to innstillingene eller betraktningformene nærmere.

Den praktiske innstillingen til naturen er bestemt av begjær, av behovet for å bruke naturen til egen nytte, «å rive den ned, rive den opp, kort sagt, å tilintetgjøre den» (Hegel 1986:13, min oversettelse). Begjæret retter seg mot partikulære naturting («naturprodukter»), eller partikulære aspekter ved disse. Naturen «i seg selv», altså det allmenne ved den, kan mennesket imidlertid ikke beherske (*bemeistern*), ei heller benytte seg av til sine egne formål (Hegel 1986:14). Formålet (*der Zweck*) ved denne måten å forholde seg til naturen på ligger altså ikke i naturtingene selv, men i oss. Naturtingene fungerer kun som middel til oppnåelsen av et mål som er dem selv eksternt, nemlig tilfredsstillelsen av *våre* begjær. Når vi på denne måten setter oss selv som mål for naturgjenstanden, erfares naturen som gjenstridig og sta, som noe som motsetter seg vår streben; oss selv derimot betrakter vi som «i samsvar med oss selv», som opphav til en enhet som naturen, fordi dens bestemmelse ikke er dens egen, først mottar gjennom oss.

Dersom en inntar en *teoretisk* betraktningmåte overfor naturen – altså ikke fokuserer på formålstenligheten, men hengir seg til en tenkende erkjennelse av det allmenne – må en ta avstand fra alle slike praktiske hensikter. Den teoretisk betraktende må innrette seg etter naturen og la seg belære av den; han må anerkjenne naturen som det essensielle i forhold til seg selv.

Den teoretiske innstillingen til naturen er ikke bare i konflikt med den praktiske; den motstrider også seg selv, den er «selvmotsigende» (*widersprechend*), idet den umiddelbart motvirker sin egen hensikt. Det ser vi dersom vi sammenligner den teoretiske innstillingens formål med dens resultat. Formålet er å erkjenne tingene i naturen slik de fremtrer for våre sanser, altså i sin konkrete, partikulære eksistens. I denne hensikt gjør vi dem likevel til noe allment: «Gjennom å tenke tingene, gjør vi dem til noe allment; tingene er imidlertid partikulære (*Einzelne*) ... vi gjør tingene til allmenne eller til våre egne, og like fullt skal de være naturlige eller frie ting» (Hegel 1986:16–17, min oversettelse). Med andre ord: I forsøket på å erkjenne naturen som den er «i seg selv», altså uavhengig av oss, gjør den teoretiske innstillingen naturen til noe den *ikke* er, det vil si en abstrakt og allmen ting.

Dette problemet er analogt med det man kan kalle objektivitetens paradoks. I sin ytterste konsekvens krever objektivitet et totalt fravær av subjektivitet: Den rent objektive kunnskap må være rensket for subjektive «urenheter».

Dette innebærer imidlertid en metodologisk utsettelse av subjektet, altså den som tilegner seg kunnskapen – og dermed en utsettelse av selve grunnlaget for kunnskapen. Kunnskap forutsetter alltid et subjekt, og kan derfor aldri bli «rent objektiv».

Hegel mener like fullt at objektet (i dette tilfellet «naturen») kan fremstilles i «sin *egen, immanente nødvendighet*» (Hegel 2009:28). Dette er imidlertid ikke mulig uten en subjektivitet som kan sørge for «bevegelse» i objektet.³ Objektet er for Hegel aldri «rent objektiv», – den rene objektivitet er hos Hegel en rent *abstrakt* objektivitet – men er alltid et objekt *for* et subjekt (som i sin tur alltid er et subjekt for et objekt). Subjektet må derfor tas med i betraktningen når objektet skal erkjennes (i sin virkelige, dvs. konkrete, væren). Hegel lar, som vi skal se, subjektiviteten gjøre sin (eksplisitte) inntreden først mot slutten av sin undersøkelse.

2. Konstruksjonen av det filosofiske naturbegrepet

Naturbegrepet gjennomløper i *Naturfilosofien* tre stadier, som hver representerer en teoretisk betraktning av naturen (Ideen *qua* natur): mekanikk, fysikk og «organikk» (eller i Johnsens oversettelse: biologi). Jeg vil ikke gå inn på disse i detalj her. For vårt formål holder det å påpeke at naturen i disse teoretiske betraktningene begripes abstrakt, og at den i biologien når sitt høyeste abstraksjonsnivå, og dermed (dialektisk) slår over i det konkrete, som organisk/biologisk «liv». Dette er et avgjørende punkt, ikke bare fordi det abstrakte går over i det konkrete (i løpet av verket blir naturbegrepet i stadig høyere grad konkretisert), men fordi naturen samtidig går over i ånd (tredje og siste del av *Enzyklopädien* kalles «åndsfilosofien»).

Det dialektiske omslaget skjer gjennom en selvmotsigelse i (det teoretiske) naturbegrepet, som består i at naturen på sitt mest levende, som «biologi», immanent produserer sin egen negasjon, «den naturlige død». Alt levende, alt biologisk liv, vil før eller siden dø; idet naturbegrepet/naturen konkretiseres som biologi, som liv, negerer det seg selv og frembringer sin motsetning, døden.

Naturen, forstått som det levende (og derfor døende), det biologiske, kan ikke selv bære denne selvmotsigelsen. Like fullt er denne naturlov – at alt levende må dø – nedfelt i alt levende. Hva er det så som «bærer» denne «selvmotsigelsen», denne (loven om) motsetningen mellom liv og død? Bare noe som selv er «dødt», som selv tar del i

Idet naturbegrepet konkretiseres som biologi, som liv, negerer det seg selv og frembringer sin motsetning, døden.

naturlovenes (døds)rike, kan bære i seg denne selvmotsigelsen. Dette «døde» er Ånden. Ånden er død, da den ikke selv finnes blant det levende (biologiske), men er dette biologiske i sin allmennhet *qua* lov eller *bevissthet* (om lovmessigheten). Den er imidlertid også levende, fordi den strukturerer det levende *som sådan* (som biologi); den har sin væren gjennom det levende, eller som levende, som organisk (biologisk) natur. Med andre ord: Ånden kan bære i seg selvmotsigelsen (det levende/døde), fordi den både er levende (*qua* biologisk naturvesen) og død (*qua* abstrakt, ikke-naturlig vesen – selvbevissthet); den er endelig eller dødelig fordi den avhenger av en naturlig eksistens; og uendelig eller udødelig fordi den *allerede er død*.

Ånden er endelig eller dødelig fordi den avhenger av en naturlig eksistens; og uendelig eller udødelig fordi den allerede er død.

Argumentet er abstrakt, men poenget er nettopp å fremstille (konkretisere) naturens *begrep*, naturen som ånd(elig entitet). I seg selv er naturen et levende hele, sier Hegel, en *totalitet*. «Totaliteten» finnes imidlertid bare som ideell, som Idé: naturen er Ideen «i form av å være noe annet (*in der Form des Andersseins*)» (Hegel 2009:29; 1986:24). «Naturen» er bevissthetens konstruksjon av seg selv i sin (mekanisk-fysisk-biologiske) «annethet».

Dette er ikke det samme som å si at naturen er en slags «illusjon», at den bare eksisterer i menneskets bevissthet og så videre. Naturen er tvert imot det mest konkrete, det mest «virkelige»; men sin virkelighet får den *qua* ånd, altså i kraft av å være noe *mer* enn et mekanistisk aggregat av biologiske enheter. Naturen kan ikke reduseres til den teoretiske (mekanisk-fysisk-biologiske) betraktningen av den, fordi den da blir noe rent objektivt, abstrakt, og dermed ikke-levende, dødt.

Hva er så dette «mer», denne *excess*, dette overskuddet ved naturens teoretiske eksistens? Det er ånd. Og ånd er vel, når alt kommer til alt, et uttrykk for *menneskelig* bevissthet? Dermed synes det som om Hegels filosofiske naturbegrep uttrykker et *antroposentrisk* standpunkt: Representerer ikke teorien om ånden en opphøyelse av mennesket til et universelt vesen hevet over naturens endelighet og forgjengelighet?

I begynnelsen av *Naturfilosofien*, før ånden i det hele tatt er blitt introdusert, befinner naturen seg nettopp på et slikt stadium; den er ingenting annet enn det den teoretiske (og praktiske) innstillingen gjør den til; den er fullstendig underlagt sin implisitte «betrakter»: mennesket. Men mot slutten heves naturen, som vi har sett, opp til ånd. Subjektet materialiseres i naturen gjennom den im-

manente selvmotsigelsen i det «rene», abstrakt-teoretiske naturbegrepet. Naturen *virkeliggjør* seg gjennom *negasjon* av seg selv som (mekanisk-fysisk-biologisk) «natur», eller som det heter i tillegg til *Naturfilosofiens* siste paragraf (også dette utelatt fra den norske oversettelsen):

Naturens mål er å ta sitt liv, og bryte gjennom sin bark av umiddelbarhet og sanselighet; å brenne seg selv som Fønixs, for å tre ut av denne ytre eksistens forynget som Ånd (Hegel 1986:538, min oversettelse).⁴

Naturen må «dø», men ikke ved menneskets hånd; hvis mennesket tilintetgjør naturen, må det naturligvis selv bøte med livet. Naturens «selvmord» er ingenting annet enn dens negasjon av seg selv *qua* åndens motsetning; dens gjenoppstandelse er dens forsoning med ånden, eller: Åndens erkjennelse av seg selv som natur⁵ – en erkjennelse som skal konstrueres for bevisstheten gjennom Hegels filosofiske system.

Konklusjon

Den hegelske naturfilosofiens pretensjon, slik den fremkommer av sitatet i begynnelsen av denne teksten, er så ambisøs at den nesten fremstår som komisk. Ingen vil i dag gå med på at et filosofisk system skal kunne få i stand en forsoning mellom «ånden», eller den menneskelige bevisstheten/subjektiviteten, og naturen. Prosjektet fremstår i dette perspektivet unektelig kuriøst. I tillegg kommer det foreldete ved *Naturfilosofiens* diskusjoner av naturvitenskapelige teorier. Mange av teoriene som diskuteres, betraktes i dag som ugyldige og kun interessante i et vitenskapsteoretisk eller idéhistorisk perspektiv.⁶ Hegel forholdt seg imidlertid til sin tids naturvitenskap, og kan ikke lastes for det utviklingsstadiet denne befant seg på i hans tid. Han satte seg svært godt inn i sin tids naturvitenskapelige teorier, for å gi sin undersøkelse et empirisk fundament. Dette må forstås som en styrke, heller enn en svakhet, ved hans analyse.

Etter min mening er det ikke de spesifikke teoriene Hegel diskuterer som er det mest interessante ved *Naturfilosofien*, men *måten* de diskuteres og kritiseres på. Ut fra dette perspektivet fremstår *Naturfilosofien* som et epokeoverskridende verk. Hegel kritiserer den teoretiske (les: naturvitenskaplige) betraktningen av naturen, og viser at det innebærer en selvmotsigelse å betrakte naturen som noe i seg selv, som en ontologisk frakoblet gjenstand som subjektet kan observere fra et standpunkt utenfor seg selv (et «objektivt» standpunkt). Dette er en kritikk som fortsatt kan hevdes med tyngde mot den (objektivistiske og positivistiske) naturvitenskaplige tenkningen.

(Selvmotsigelsen gjør imidlertid ikke den teoretiske betraktningen meningsløs for Hegel; det er tvert imot selvmotsigelsen som gjør den meningsfull! Nettopp i selvmotsigelsen ligger menneskets «natur»; ånden som kan bære i seg motsetningen mellom liv og død.⁷ Selvmotsigelsen, kontradiksjonen, er den menneskelige erkjennelsens virkelige akselerasjonspunkt.⁸)

Hegels naturfilosofi nærmer seg det postmoderne i sin aversjon mot å omtale naturen som noe som eksisterer «i seg selv», uavhengig av den som betrakter den. Naturen er en (objektiv) konstruksjon som gjennomløper ulike stadier (det mekaniske, det fysiske og det organiske/biologiske) i den teoretiske betraktningen av den. På samme måte er «mennesket» en konstruksjon, konstituert gjennom sin begrepsmessige motsetning til naturen. Det finnes med andre ord ikke noe egentlig skille (i form av en dualisme) mellom mennesket og naturen. De er ett, men i skikkelsen av to; og splittelsen er ikke mindre virkelig enn den enhet den eksisterer gjennom.⁹ Splittelsen i oss mellom ånd (bevissthet, subjektivitet) og natur (sanselighet, objektivitet) – samt avgrensningen av ånden mot den «ytre» naturen – er *konstitutiv*, i den forstand at det overhodet ikke kunne vært snakk om «menneske» og «natur» uten den (immanente/indre, og dermed overskridende/ytre) motsetningen i begrepet selv.

Svaret på spørsmålet om *Naturfilosofien* er å betrakte som idéhistorisk kuriositet eller epokeoverskridende filosofi er derfor: Den er begge deler. Når det gjelder diskusjonen om de spesifikke naturvitenskapelige teoriene, er *Naturfilosofien* flere steder anakronistisk og kuriøs. Når det gjelder kritikken av den naturvitenskapelige tenkningen er verket derimot epokeoverskridende, da dets argumenter fortsatt kan gjøres gjeldende overfor vår tids (objektivistiske/positivistiske) naturvitenskapelige tenkning. Det samme gjelder *Naturfilosofiens* teoretiske utlegging av forholdet mellom menneskelig bevissthet/ subjektivitet (ånd) og natur. *Naturfilosofien* er, som vi har sett, forut for sin tid med sin nærmest konstruktivistiske oppfatning av forholdet mellom ånd og natur. Den (ikke lenger så) ferske norske oversettelsen av *Naturfilosofien* kan dermed trygt leses og studeres av den som har filosofiske interesser utover det rent historiske.

Det finnes ikke noe egentlig skille (i form av en dualisme) mellom mennesket og naturen. De er ett, men i skikkelsen av to; og splittelsen er ikke mindre virkelig enn den enhet den eksisterer gjennom.

NOTER

¹ Jf. f. eks. nettestedet Salongens omtale: http://www.salongen.no/-/bulletin/show/584478_hegels-naturfilosofien?ref=mst

² Verket er delt inn i paragrafer, samt anmerkninger og tillegg til disse. Anmerkningene er tilført av Hegel selv, mens tilleggene er basert på forelesningsnotater (*Enzyklopädien* ble opprinnelig forfattet som pensumlitteratur til Hegels forelesninger).

³ Hos Hegel er det «rene» objektet – objektet uten sin subjektive motpart – abstrakt, og dermed statisk og «dødt». I neste del skal vi se hvordan objektets abstrakte karakter oppheves og objektet settes i bevegelse gjennom sin inntreden i dialektikken mellom liv og død.

⁴ «Das Ziel der Natur ist, sich selbst zu töten und ihre Rinde des Unmittelbaren, Sinnlichen zu durchbrechen, sich als Phönix zu verbrennen, um aus dieser Äußerlichkeit verjüngt als Geist hervorzutreten.»

⁵ Eller av «Ideen i naturen», som det heter i det innledende sitatet.

⁶ Også *stilen* Hegel benytter seg av i sine naturvitenskapelige utlegninger vil i dag bli betraktet med skepsis. Hegels språkbruk veksler mellom streng, akademisk diskurs og høytravende filosofisk-poetiske betraktninger. Diskursive brudd av denne typen blir betraktet med stor skepsis, kanskje også mistenksomhet, i dagens naturvitenskapelige diskurs. For et sublimt eksempel på Hegels anakronistiske kombinasjon av akademisk og poetisk diskurs, se tillegget til paragrafen om fargene (§320), spesielt s. 116–117 om forholdet mellom lys og mørke.

⁷ «Mennesket er i sin splittelse det væsen der kan overleve sig selv» (Carerna 2011:36).

⁸ Dette argumenterer jeg for i artikkelen «Forstandens kamp mot fornuften», i *Filosofisk Supplement* 2010 #3.

⁹ Er ikke dette en dypest sett «økologisk» betraktning? «Vi» kan plassere oss selv overfor og utenfor «naturen» så mye vi vil; men når alt kommer til alt er «vi» avhengige av «den» – vi er den. Det taler i så fall mot lesningen av Hegel som «antiøkologisk» tenker, som en filosof som betrakter mennesket som herre og forvalter over en instrumentalisert og underkuet natur (jf. Horkheimer og Adorno i *Opplysningens dialektikk*) – selv om det utvilsomt også finnes belegg for en antiøkologisk lesning, særlig i Hegels senere verker (f.eks. i retts- og historiefilosofien).

LITTERATUR

Carerna, A. 2011, «Skammen er tankens ven», *Le Monde Diplomatique*, Norsk utgave, nr. 3. Mars 2011.

Espedal, T.E. «Hegels *Naturfilosofien*», *Salongen.no*, 4. juli 2010. http://www.salongen.no/-/bulletin/show/584478_hegels-naturfilosofien?ref=mst

Fulda, H. F. 2003. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, C.H. Beck, München.

Hegel, G.W.F. 1986 [1830], «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II», *Werke in zwanzig Bänden: Bd. 9*. Frankfurt a/M, Suhrkamp.

-----, 2009. *Naturfilosofien*. Overs. Dag Johnsen. Oslo: Vidarforlaget.

Horkheimer, M. & T.W. Adorno. 2006, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer, Frankfurt am Main.

Stabell, E.D. 2010, «Forstandens kamp mot fornuften», *Filosofisk supplement*, nr. 3, Oslo.

OM JOHANNES AV KORSETS PANENTEISME I JENS OSCAR JENSSENS MASTEROPPGAVE

KRITIKK AV MASTEROPPGAVE

FORENING MED GUD: ET IKKE-DUALISTISK PERSPEKTIV
PÅ JOHANNES AV KORSETS DOKTRINE
JENS OSCAR JENSSEN, MA.

Av Ørjan Steiro Mortensen

Jens Oscar Jenssen skriver i sin masteroppgave, *Forening med Gud: Et ikke-dualistisk perspektiv på Johannes av Korsets doktrine*, om det han kaller Johannes' panenteistiske gudsbegrep. Gjennom en analyse av begrepene «Gud» og «Sjel» i Johannes forsøker Jenssen å vise hvordan relasjonen mellom disse to størrelsene ikke fordrer en substansdualistisk forståelse, men at Johannes' doktrine om forening heller må forstås som *sjelens komme til seg selv* i Gud.

Når sjelen har lært å forstå seg selv som ene og alene betinget av Gud, står dens substansielle natur tilbake. Sjelen finner seg selv som forent med Gud, og den forstår Gud som det nødvendige prinsippet for sin egen væren. Ved å søke Gud, søker samtidig sjelen, som skapt av Gud, sin egen substansielle bestemmelse. Forening med Gud impliserer dermed *sjelens forening med sin egen substansielle væren*. I denne teksten skal jeg vise hvordan Jens Oscar Jenssen forstår Johannes gudsbegrep som panenteistisk. Deretter vil jeg vise hvordan dette synet er uforenelig med et substansdualistisk menneskesyn.

Gudsbegrepet

Jenssen går inn på to måter gudsbegrepet brukes av Johannes:

1. Gud er substansielt nærværende i alle skapninger
2. Gud opprettholder alle skapningers væren ved å være substansielt nærværende i dem. (Jenssen 2010:21)

Gud er «Ren Væren», og slik skiller ikke Johannes' gudsbegrep seg nevneverdig fra Thomas Aquinas' gudsforståelse

(Jenssen 2010:22). Partikulære værender har sitt væren og sitt liv kun gjennom å ta del i Gud som en mulighetsbetingelse som «transcenderer deres partikularitet» (Jenssen 2010:23). Enhver partikulær natur har sine egenskaper som skiller denne fra andre naturer. Disse egenskapene er igjen betinget av at de har en felles substansiell «kjerne», væren, som tilskrives Gud. Gud er av natur denne væren, mens skapte ting er av natur *kontingent* denne væren. Gud kan altså finnes uten de konkrete, partikulære skapningene, men skapningene har ingen selvstendig væren uten Gud, noe som er forenelig med det Thomistiske gudsbegrepet.

Dette skiller Johannes' Gudsbegrep fra panteistiske gudsbegreper, som for eksempel Spinozas. Spinoza hevder at Gud er alt, og alt er Gud. Dette impliserer at uten de utallige tingene (*modi*) som tar del i Gud som substans, ville ikke Gud heller vært som Han er. Gud må dermed forstås som like avhengig av alt som eksisterer, som alt som eksisterer er avhengig av Gud. Dette virker kjettersk for kristen doktrine, og det er om å gjøre å forstå Johannes' Gudsbegrep på en måte som gjør det «konsistent med en klassisk kristen teisme» (Jenssen 2010:24). Gud er av en annen natur enn det skapte, men Gud er å finne *i* alt det skapte som mulighetsbetingelse, som det skaptes *væren*. Skaperverket er samtidig *i* Gud. Uten Gud som *uendelig væren*, fra hvilken alt som eksisterer kan fremstå, ville ikke partikulære, *endelige* vesener kunne eksistere. «Altså er Gud ikke bare *i* skapningene, skapningene er også *i* Gud» (Jenssen 2010:23). Forskjellen mellom Gud og det skapte er analog med forskjellen mellom det endelige og det uendelige; det endelige trenger det uendelige som sin mulighetsbetingelse, men det uendelige er uendelig uavhengig

av enhver partikulær, endelig størrelse.

Filosofen Karl Christian Friedrich Kause (1781–1832) var den første til å bruke begrepet panenteisme som betyr «alt-i-Gud» (Jenssen 2010:23). Panenteisme innebærer en forståelse av Gud som *transcendent*, i og med at det er et uendelig sprang mellom Guds natur og det skaptens natur som skapt, men også *immanent*, i og med at Guds natur muliggjør det skaptens natur. Det skapte og Gud er adskilt ved det Jenssen kaller «den teologiske differens», og han gir oss fire begrepspar som skal tydeliggjøre denne forskjellen:

1. (Gud er-) Essensiell kunnskap – (skapningene er-) sekundær kunnskap
2. (Gud er-) Overnaturlig – (skapningen er-) naturlig
3. (Gud er-) Væren – (skapningene er-) intet
4. (Gud har-) ikke form, bilde eller figur – (skapningene har) form, bilde og figur (Jensen 2010:25)

Skjønt Gud forstås som transcendent hvis man betrakter Ham uavhengig av det skapte, fremstår Han for oss aldri som sådan, og Guds vesen i sin helhet overskrider enhver mulig forståelse. Men Johannes betrakter Gud som uendelig væren, og derfor må han samtidig forstå Gud *som i alle ting som er*. Gud er immanent i alle skapte ting, men summen av alle skapte ting er slett ikke lik summen av Guds vesen. En kan dermed ikke gripe Gud gjennom skapningene alene; en kan heller ikke gripe skapningenes vesen alene gjennom å betrakte dem. Å forsøke å forstå det skaptens vesen kun gjennom dets egen væren som skapt, ville være som å prøve å forstå en virkning uten å se på årsaken. Gud er tingenes essensielle bestemmelse, og dermed det primære prinsippet en må ta utgangspunkt i for å forstå ethvert fenomen; fremtredelsene må «utledes» fra Gud: «Sekundær kunnskap, slik jeg forstår Johannes, er altså å forstå skapningene som å ha egen væren» (Jenssen 2010:26).

For virkelig å kunne forstå det skapte, må en altså betrakte alt som finnes som skapt ut fra Gud som ontologisk prinsipp. Fra Johannes' perspektiv ser vi en Gud som er årsaksprinsipp for alle skapninger, og at skapningene er avhengige av Gud som *oppretholder av deres væren*. Uten Gud ville dermed partikulære skapninger *ikke lenger være*. Skapningene «i-seg-selv» er *intet*. Skapningene i Gud er *noe*. Gud er.

Sjelens ontologiske bestemmelse

Jenssen legger ut fire måter Johannes bruker begrepet sjel på: «Sjel forstått som ... ånd; Sjel som enheten av den 'åndelige' og den 'sanselige' delen; Sjel i den generelle betydningen av 'det hele mennesket'» (Jenssen 2010:33). Den

fjerde måten å forstå sjelsbegrepet på i Johannes er det Jenssen omtaler som «førstepersonserfaringen» (Jenssen 2010:33), som en slags selvbevissthet. Sjelen i den fjerde betydningen henviser «til en annen modalitet av det [sjelen] beveger seg i» (Jenssen 2010:32), altså *måten sjelen forholder seg til seg selv på*.

Sjelen, som det som erfarer seg selv som sjel, den fjerde betydningen av sjelsbegrepet, blir spesielt viktig for Jenssen. Det er denne betydningen som er sentral når det er snakk om forening med Gud – oppgavens hovedanliggende.

Sjelen består av et ytre og et indre aspekt. «Det ytterste aspektet ved sjelen er de ytre sansene mens det innerste, også kalt 'sjelens innerste sentrum', er Gud» (Jenssen 2010:33). Forening med Gud for Johannes «betegner ... en bevegelse fra sjelens 'ytterste' til dens 'innerste' aspekt» (Jenssen 2010:33). Denne bevegelsen må forstås som sjelens selvbevissthet (4. betydning) som gradvis orienteres fra de ytre sanseinntrykk som stammer fra skapte ting, til sin egen vesensbestemmelse – Gud.

Som vi så fra utlegningen av gudsbegrepet, så er ingen skapninger selvstendige i sin væren, men kontingente og betinget av Gud som substansiell væren. Bevegelsen i sjelen, som leder hen mot forening med Gud, er dermed sjelens gradvise identifikasjon med sin *egen essensielle årsak*, Gud, heller enn dens aksidentale og temporale status. Foreningen handler dermed ikke om en substansiell forandring i sjelen; foreningen innebærer heller et perspektiv *på seg selv for sjelen*, som ikke lenger distingverer mellom Gud som skaper og Gud som substansielt nærværende i sjelen. Sjelens erfaring av seg selv har, etter foreningen, sjelens *virkelige ontologiske prinsipp* som perspektiv. Slik kan en si at forening med Gud impliserer sjelens komme til seg selv, gjennom gradvis å redefinere forståelsen av seg selv fra noe partikulært og tilfeldig (menneske, snekker, filosof), til noe evig og nødvendig (væren, Gud). Det er ikke med dette sagt at sjelen blir Gud som sådan; Gud overskrider jo som sagt enhver mulig identifikasjon. Men den ser nå på seg selv som *av og i* Gud, og Gud som det nødvendige prinsipp som muliggjør dens egen væren. Sjelen anerkjenner nå sin egen væren som en begrenset og endelig fremtredelse for Gud, som er ubegrenset og uendelig.

Gud er det som ikke har form, figur og bilde. Når sjelen har tømt sin forståelse av seg selv for enhver form, ethvert bilde og enhver figur, er sjelens forståelse av seg selv lik forståelsen av Gud: «...som vi har sett er det kun Gud som står igjen i sjelen når den er tom for former og bilder» (Jenssen 2010:67). Når dette er oppnådd og foreningen et faktum, blir sjelens sanser «Guds vindu mot sitt eget skaperverk» (Jenssen 2010:67). Sjelen får slik mulighet til å

delta i skaperverkets temporale prosess fra skaperens eget, evige perspektiv: «Det gir således også fullstendig mening å karakterisere sjelen som *Gud gjennom delaktighet*» (Jenssen 2010:67). Sjelen, nå tømt for ethvert fremmedgjørende element, har ingen andre perspektiver på skaperverket enn Guds eget, og bidrar slik med sitt virke til å bringe skaperverket nærmere Gud.

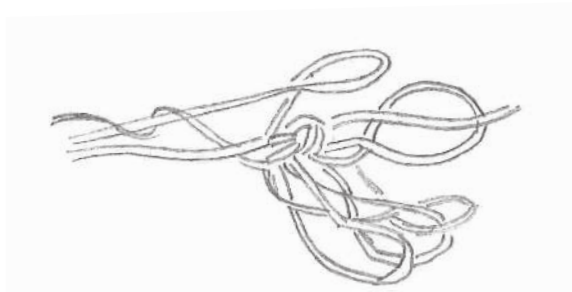
Konklusjon

Jens Oscar Jenssens masteroppgave omhandler substansdualismen, et tema som det har vært stridigheter om i så vel filosofiske som teologiske tradisjoner gjennom hele historien. Jenssens oppgave forsøker å legge fram hvordan Johannes av Korsets ontologi umulig kan forstås som en dualisme, i og med at Gud forstås som både *nød-*

vendig for og nærværende i alt det skapte. Sjelens *for-ening* er dermed ikke å forstå som én substans' oppgåen i en annen, men snarere sjelens forståelse av sin egen ontologiske status. Guds nærvær som det nødvendige, ontologiske prinsipp i alt det skapte, er alltid allerede et faktum for Johannes. Men først når sjelen gjør seg *bevisst* dette faktum, og innstiller seg på dette som *sannheten om seg selv*, er dens syn på seg selv er i forening med Gud: «Forening for Johannes av korset beskriver en modifikasjon av *syn* på et førrefleksivt ontologisk faktum» (Jensen 2010:67).

LITTERATUR

Jenssen, O. J. 2010, *Forening med Gud: Et ikke-dualistisk perspektiv på Johannes av Korsets doktrine*, Unipub, Oslo.



REISEBREV FRA HEIDELBERG

Av Jens Kristoffer Haug

Formålet var klart – jeg dro til Tyskland for å oppleve dikternes og tenkernes land. Betatt som jeg var av tysk filosofi, var jeg fast bestemt på at det var hit jeg måtte.

I små byer som kom seg uskadet gjennom krigen finner man det Tyskland som en gang var verdens åndssentrum. Heidelberg er en av disse byene.

Men det Tyskland vi kjenner i dag synes ikke lenger å være det Tyskland hvor Goethe, Hegel og Nietzsche tenkte og levde. Med bomberegnet i 1945 forsvant restene av den verden som disse store mennene levde i. Tyskland av i dag er et land av kassehus fra etterkrigstiden. Det er et land av Autobahn og industri, byråkrati og maskinforball.

Noen få rester av denne fortidige verdenen finnes imidlertid fortsatt. I små byer som kom seg uskadet gjennom

krigen finner man det Tyskland som en gang var verdens åndssentrum. Heidelberg er en av disse byene. Beskyttet av skogkledde åser slapp den unna krigens herjinger, og står i dag slik den alltid har gjort, med sine gamle barokkhus, sine kirker, sine markedsplasser og sitt slott. Det er fra denne levningen fra et fordums Tyskland at jeg skriver mitt reisebrev.

Heidelberg universitet har tunge tradisjoner. Det er det eldste på tysk jord og feirer i år sitt 725-årsjubileum. Det ble grunnlagt i 1386 av kurfyrste Karl-Ruprecht den røde, og har helt siden sine første dager spilt en viktig rolle i den tyske kultur. Hovedanliggende var de første århundrene å forsyne det tysk-romerske riket med teologer, og teologi er fortsatt et fagfelt universitetet er sterke på. Men i dag er det

først og fremst fysikk, medisin og selvfølgelig filosofi som universitetet er berømt for. Tretti av nobelprisvinnerene kommer fra Heidelberg og på listen over filosofiprofessorer har de blant annet Hegel, Weber, Gadamer og Jaspers.

Like kjent som for universitetet er imidlertid byen for sin skjønnhet. Heidelberg var et arnested for den tyske romantikken og unge menn valfartet hit for å la seg inspirere av skjønnheten til å tenke tanker om det hinsidige og det tapte. Få byer, om noen, har så mange dikt dedisert til seg som Heidelberg. Hölderlin, for eksempel, fikk aldri nok av å erklære sin evige kjærlighet til denne byen, og Goethe mente at den uttrykte det ideelle.

Jeg har enda ikke følt trangten til å lire av meg hyllest-dikt, men en viss begeistring ledsager likevel studiene ved et så tradisjonstungt universitet. Instituttet befinner seg i en bygård fra 1700-tallet og når jeg sitter der alene på sene kvelder, hører jeg Hegel og Gadamer gå i gangene.

Man erfarer imidlertid universitetets lange tradisjoner også på annet vis. Undervisningen er, om man får lov til å bruke et slikt ord, merkelig anakronistisk. Hovedsaklig kommer dette inntrykket av det for meg noe uvante forholdet mellom professorer og studenter. I det tyske samfunn har professorene høy status, og på universitetet er det tydelig at studenten er under professoren i rang. Jeg har enda ikke opplevd at noen har kritisert en professor, og i et land hvor folk ringer til deg hvis du er to minutter for sen til en avtale, sporer jeg en viss overlegenhet hos professorene: De kommer aldri punktlig, hverken til avtaler eller forelesninger. Jeg synes det er merkelig at studentene finner seg i dette, og når fagutvalg ved instituttene i tillegg er forbudt ved lov i delstaten Baden-Württemberg, så er det umulig for meg å forstå hvordan studentene ikke gjør opprør. Men, men, det er en annen kultur, og jeg tillater meg bare å observere, ikke kritisere.

Studentene protesterer imidlertid, bare ikke mot professorene. Som overalt i Tyskland er sinnet hos studentene i Heidelberg stort for tiden. Det er i Heidelberg jeg har deltatt på min første streik. Jeg nektet å gå på forelesning og stod en hel formiddag sammen med en masse andre studenter og lagde leven på universitetsplassen. En litt merkelig manøver fra min side i grunn, fordi det jeg protesterte mot var en reform som i Norge allerede er gjennomført, ja til og med godt etablert. Studentene retter sitt sinne mot innføringen av Bolognareformen, som vi kjenner så godt. Men på de tyske universitetene faller planen om å avskaffe det tradisjonelle tyske universitetssystemet ikke smak. Kritikerne, som er mange, sier den vil gjøre universitetet til en skole.

Professorene er stort sett av samme formening. Men de

protesterer ikke ved å stå på universitetsplassen å hoie. De protesterer i det stille ved å fortsette som de alltid har gjort. Dette semesteret er det første semesteret etter innføringen av reformen, men *det* bryr ikke professorene seg noe om. Resultatet blir da at ingen kan si meg hvordan ting *egentlig* fungerer. Hva jeg får høre fra administrasjonen og hva professorene kan fortelle meg er sjelden det samme. Utvilsomt en ekstra utfordring for en utvekslingsstudent.

Selv om jeg ofte er rådvill i et universitetssystem som forsøker å gjøre overgangen fra det gamle til det nye, er møtet med Heidelberg mer enn bare et møte med et tradisjonsrikt universitet.

Emnetilbudet her er nemlig mangfoldig i forhold til det jeg er vant med fra Blindern. Med hovedvekt på tysk idealisme undervises det i alt fra obskure middelalderfilosofer til

nyere angloamerikansk filosofi. Riktignok spenner ikke mine emner så vidt, for med bare B-tysk fra videregående skole fant jeg fort ut at jeg måtte begrense meg i emnevalget. Men de to emnene jeg tar er kjærkommen variasjon fra Blindern: I det ene leser vi Hegels «Åndens fenomenologi» og i det andre diskuterer vi mennesket og teknikken med utgangspunkt i Heideggers teknologikritikk. Utfordringer uten tvil, og ordboken jeg har kjøpt er allerede slitt ut. Men tanken på at jeg leser disse uoversettelige tenkerne på originalspråket gjør at jeg tilbringer dagene på universitetsbiblioteket med glede.

Nå har jeg i dette reisebrevet kanskje gitt inntrykk av at Heidelbergs kvaliteter bare ligger i de lange tradisjonene. Det ønsker jeg ikke å gjøre. For selv om mye ved min studiehverdag peker bakover mot det jeg søkte, et Tyskland som er forsvunnet, så er Heidelberg likevel ikke en by som tiden har løpt ifra. Heidelberg er en by i tiden. Fremdeles strømmer studenter hit på grunn av universitetets solide rykte og lange tradisjoner. Ikke bare fra Tyskland, men fra hele verden. Hele 20 prosent av universitetets 30.000 studenter er internasjonale, noe som gjør at man i denne urtyske byen fra Goethe og Schillers dager har følelsen av å være i en «kosmopolis».

Denne kombinasjonen av lange tyske tradisjoner og internasjonale stemning gjør Heidelberg til noe unikt. Å finne hele verden samlet i en så liten by, tviler jeg på at man kan gjøre noe annet sted. IFIKK har tre plasser på Ruprecht-Karls-Universität hvert semester. Jeg anbefaler å komme deg avgårde!

Men tanken på at jeg leser disse uoversettelige tenkerne på originalspråket gjør at jeg tilbringer dagene på universitetsbiblioteket med glede.

ANERKJENNELSE OG KOLLEKTIV ONDSKAP

MESTERBREV VED
ESKIL KJOS FJELL



Hva handler masteroppgaven din om?

Oppgaven handler om Axel Honneths anerkjennelsesteori. Mitt hovedanliggende i oppgaven er todelt: For det første å undersøke Honneths prosjekt og teori om anerkjennelse, og for det andre å drøfte anerkjennelsesteoriens relevans og mulighet til å gi en forklaring på hvordan «anerkjennelsesglemselen» i folkemord er mulig. Første del av oppgaven er en eksegetisk undersøkelse av Honneths anerkjennelsesteori. Andre del er en empirisk orientert analyse av fenomenet folkemord, med henholdsvis Holocaust og folkemordet i Rwanda i 1994 som eksempler. Tredje del utgjør oppgavens kritiske undersøkelse, og forener de to foregående delene ved å drøfte Honneths teori i lys av fenomenet folkemord.

Hva argumenter du for/mot i oppgaven?

Jeg argumenterer for at Honneths teori kan bidra til å utdype (1) fraværet av anerkjennelse og ydmykelse av ofrene før og under folkemord, og (2) en manglende anerkjennelse av overgriperne i forkant av folkemordet. Deretter reiser jeg spørsmål om (3) folkemord og ondskap kan forstås som en kamp om anerkjennelse fra overgripernes side. Dette er et interessant spørsmål fordi fraværet av anerkjennelse av overgriperen kan åpne for et behov om anerkjennelse. I tillegg hevder Honneth at den negative erfaringen i form av manglende anerkjennelse kan ha motiverende kraft. Jeg konkluderer negativt med at det ikke foreligger en kamp om anerkjennelse i Holocaust og folkemordet i Rwanda. Til slutt reiser jeg spørsmål om (4) den manglende motstanden fra ofrene under folkemord. I forlengelsen av dette spørsmålet mener jeg fenomenet folkemord kan tydeliggjøre en tosidighet i Honneths teori. I den forstand at Honneths teori om anerkjennelse både skaper en forventning om kamp, og en forventning om det motsatte. Tosidigheten består på den ene siden av Honneths hegelianske videreføring av anerkjennelse som motivasjonsfaktor, og på den andre siden av Honneths sosialpsykologiske tilnærming til anerkjennelse som mulighetsbetingelse for individets positive selvforhold.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Oppgaven er først og fremst relevant for de som er opptatt av Honneths filosofi. I tillegg reiser oppgaven spørsmål som kan være av interesse for filosofer og samfunnsvitere som er opptatt av etikk, sosialfilosofi og kollektiv ondskap.

Hva er dine planer for fremtiden?

Nå studerer jeg praktisk-pedagogisk utdanning (PPU). Til høsten bør jeg forlate Blindern og innta lærerrollen.

EN ØY AV FRIHET I ET HAV AV NØDVENDIGHET – HANNAH ARENDTS FENOMENOLOGISKE MAKTBEGREP

MESTERBREV VED
HELGA FORUS



Hva handler masteroppgaven din om?

Den handler om Hannah Arendts maktbegrep, og tar sitt utgangspunkt i en undersøkelse av sammenhengen mellom Arendts politiske teori og Heideggers fenomenologiske metode. Videre undersøker den Arendts maktbegrep opp mot andre teorier om makt, fortrinnsvis hos Weber, Habermas og Beauvoir.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven din?

Jeg argumenterer mot lesninger av Arendt som en underordnet og «egentlig» anti-demokratisk disippel av Heidegger, og for at Arendt videreutvikler fenomenologien i en radikalt demokratisk retning. Videre argumenterer jeg for hvordan Arendts forståelse av makt av ulike grunner er vesensforskjellig fra diverse andre maktbegreper, fra Marx og Weber til Foucault, Habermas og Beauvoir, fordi hun betrakter makt som mulighetsbetingelsen for frihet, som vesensforskjellig fra herredømme, som en motsetning til vold, og som et avgrenset, ikke gjennomsyrende, fenomen. Jeg argumenterer også for at Arendts maktbegrep kan være et fruktbart utgangspunkt for feministisk teori, da hun avgrenser makt fra privatsfæren og lokaliserer den i en (stadig krympende) offentlig sfære.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Hovedmotsetningen i liberale demokratier blir for Arendt mellom makt og byråkrati, mellom politikk og forvaltning, og da også mellom frihet og nødvendighet, heller enn mellom klassiske interessemotsetninger som arbeid og kapital, et perspektiv som kan være interessant når man analyserer politiske problemstillinger. Det er gjerne makt mot byråkrati som ligger til grunn når vi krangler om saker som asylpolitikk, sykehusnedleggelse og monstremaster. Og nå som folk endelig har begynt å lage revolusjoner igjen, er Arendts maktteori et godt utgangspunkt for å undersøke hvorfor og hvordan det lar seg gjøre. Spesielt interessant blir hennes skiller mellom makt, autoritet, kraft, styrke og vold, og hvordan revolusjonen potensielt kan skape en ny begynnelse, men at det er en eksepsjonelt vanskelig øvelse. Arendts politiske teori er på ingen måte problemfri, og med på kjøpet finner man i oppgaven diskusjoner omkring noen av fallgruvene hos Arendt. Dessuten kan den være kjekk å ha om man pleier omgang med Heidegger, da den diskuterer hvordan Arendt videreutvikler hans fenomenologi og legger bak seg de skumleste elementene hos Heidegger. Dermed gir den anledning til å lese Heidegger uten å måtte bekymre seg for å bli forført inn i et reaksjonært tåkeland. Helt trygt er det nok dog ikke, da jeg må innrømme å ha laget mitt-helt-egne-ord-med-bindestreker. Jeg følte det måtte til.

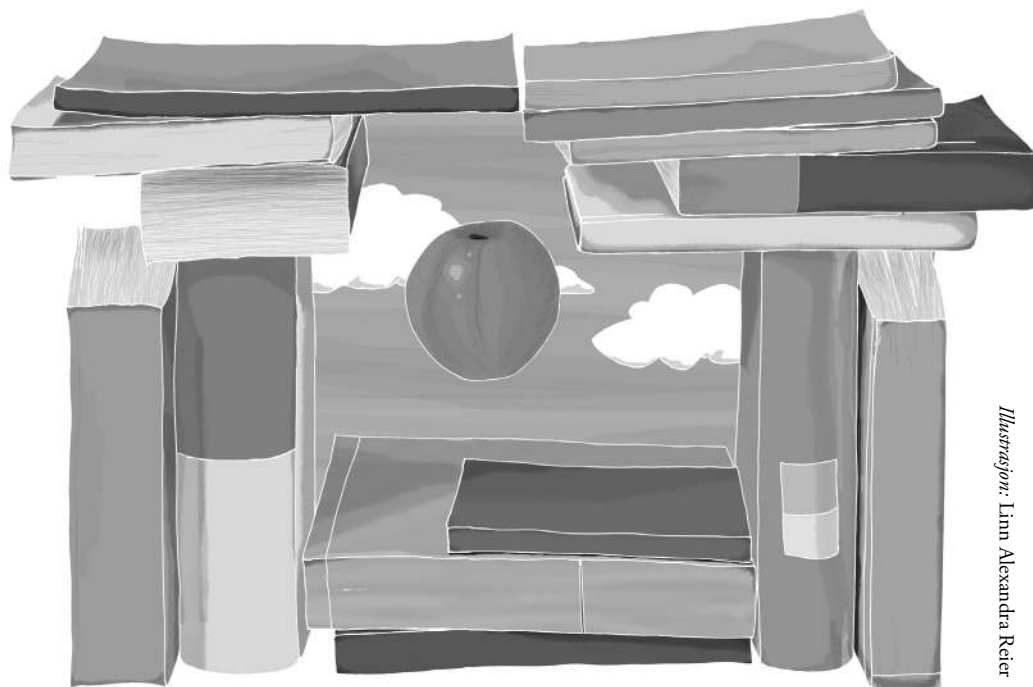
Hva er planene dine for framtiden?

Nå har jeg fått meg en veldig kjekk jobb, så nå skal jeg drive med det.

FILOSOFIQUIZ

SPØRSMÅL

1. Fra hvilket språk stammer forstavelen «meta», og hva betyr det?
2. Hvem ytret at «The only way to find out what philosophy is, is to do philosophy»?
3. Hva er Wittgensteins mål med filosofien?
4. Hvem skrev boka *Hva er filosofi?* (*Qu'est-ce que la philosophie?*)?
5. Hvis filosofien var en substans, hva ville Aristoteles sagt at metafilosofien er?
6. Hva er førstefilosofi ifølge Levinas?
7. Hva trenger den som har falt av den gyldne middelvei?
8. Hvem har skrevet boka *Metaphilosophy and free will*?
9. Hva betyr «meta» på spansk?
10. Hva er best av analytisk filosofi og kontinentalfilosofi?



Illustrasjon: Linn Alexandra Raier

1. «Meta» stammer fra gresk, og kan bety «etter», «over», «med» eller «mellom».
2. Bertrand Russell.
3. Å vise fluen veien ut av flueglasset.
4. Gilles Deleuze og Félix Guattari.
5. Filosofiens form.
6. Etyk.
7. Metadon.
8. Richard Double.
9. «Mål» eller «målmann».
10. Kjør debatt!

SVAR:

UTDRAG FRA DEN LESIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Ektoplasma (gre. *ektos* + *plasma*). Ekstrafysisk slimete substans som leverer i kontakt med det indelste. Når en ånd eller kontaktet en ånd strømmer ektoplasma fra dets kroppsåpninger slik at ånden har noe å kle sin ulegemlige kropp i. Det er også blitt tenkt som stoffet hvorav engler er laget, og som selve dets åndelige stoff. David Chalmers for eksempel teoriserer i *The conscious mind* om hvorvidt ektoplasmiske engler er kompatible med en verden lukket under fysiske lover.

Emerose (eng. *emerald* + *rose*). Disjunktiv og temporalt betinget gjenstand. X er en emerose hvis og bare hvis den er en smaragd før t og en rose etter t . Predikatet «er emerose» gjelder for alle smaragder observert før t og alle roser observert etter t . Emeroser og deres like oppsto i og med Nelson Goodmans bok *Fact, Fiction, Forecast* fra 1954, der han utlegger «the new riddle of induction».

Hume oppdaget den gamle gåten. Han påpekte at fortidige observasjoner ikke legger logisk bånd på fremtidige hendelser, og foreslo at induksjon blott var en menneskelig vane hvis skinn av nødvendighet skyldes menneskets svakhet for gjentakelser. Goodman hevder at den tradisjonelle tilnærmingen til Humes observasjon er forvirret. Problemet ligger ikke i at induktiv praksis mangler berettigelse eller at induktive konklusjoner ikke kan bevises deduktivt. Slike bekymringer misforstår hva induksjon er: Induksjon er en undersøkelsesform atskilt fra deduksjon, som følger egne induktive regler. Hvis man spør etter reglens berettigelse er svaret at induktiv *praksis* berettiger de induktive reglene. Denne sirkelen er godartet ifølge Goodman, og langt på vei å foretrekke fremfor berettigelse gjennom selvinnlysende aksiomer eller menneskesinnets uavvendelige tilbøyeligheter.

Uheldigvis har induksjonspraksisen en reell defekt: Observasjoner av grønne smaragder før fremtidig tidspunkt t , gir støtte til hypotesen «alle smaragder er grønne», men de gir også støtte til hypotesen «alle smaragder er grue». Grue er et disjunktivt predikat definert som gjeldende for alle ting observert før t hvis de er grønne, og for andre ting hvis de er blå. Etter denne modellen finner man induktiv støtte til en hvilken som helst prediksjon. Eksempelvis berettiger smaragdobservasjoner før t også prediksjonen om at alle senere observerte roser vil være blå, fordi observasjoner av grønne smaragder før t bekrefter hypotesen «alle emeroser er grue», hvilket tyder på at roser etter t vil være blå. Gjennom presis definisjon kan enhver observasjon gi støtte til hva som helst.

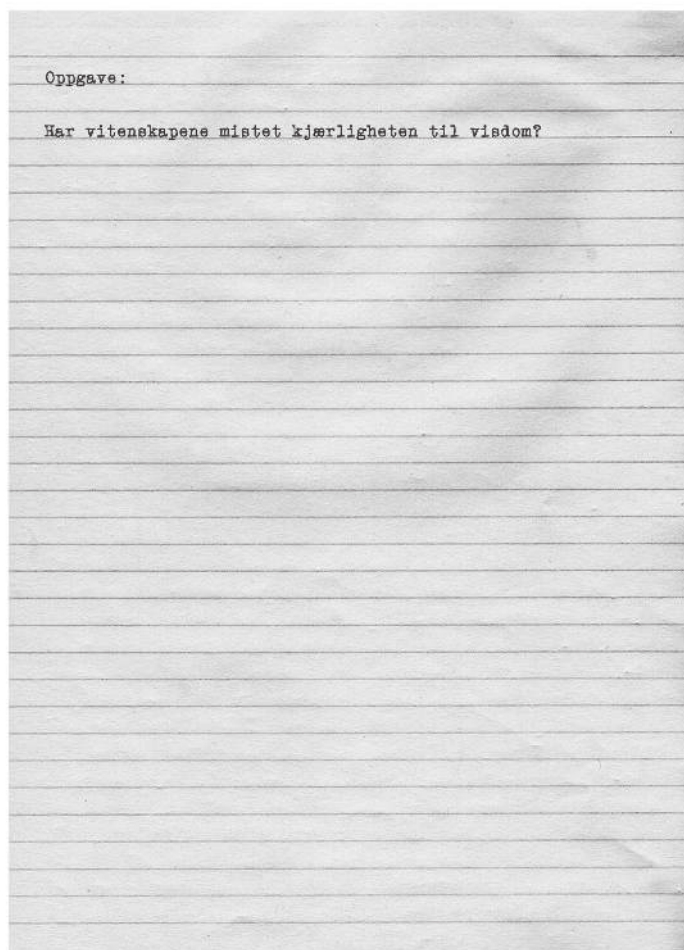
Goodman formulerer problemet som hvordan man skal skille mellom lovmessige og vilkårlige hypoteser. Siden induksjon ikke forstås som mer enn en praksis blant flere, gjelder det å forstå *hvorfor* noen hypoteser vinner støtte gjennom sine positive instanser, og andre ikke gjør det. Å utdefinere predikater som «grue» ettersom de tar utgangspunkt i det rent kvalitative «grønn» og henviser til temporal posisjon virker ikke, for hvis man definerer «grønn» gjennom «grue», tilkommer disse egenskapene «grønn» ikke «grue». Spørsmålet om hvorfor vi liker «grønn» og ikke «grue» gjentar seg dermed.

Goodman foreslår å atskille lovmessige fra andre hypoteser ved å undersøke predikatene de betjener seg av. Hypoteser som bruker predikater bedre befestet i praksis har rang foran konkurrerende hypoteser. Selv om «alle smaragder er grue» er like godt støttet av observasjon før t som «alle smaragder er grønne», regnes den ikke som lovmessig fordi predikatet «grønn» er bedre befestet i praksis enn «grue». Alternativt kan man si at grønn-hypotesen mer umiddelbart lar seg bekrefte av sine positive instanser: For så vidt som dens konsekventpredikat – «er grønn» – strukturelt svarer til antesedentpredikatet – «er smaragd» – har den induktiv førsterett. Donald Davidson tolker Goodman i denne retningen. Tatt i betraktning at «grue» er utgangspunkt like godt som «grønn», kan ikke Goodman godta tolkningen. Han må si at «grønn» har forrang på grunn av praksis, ikke dets overensstemmelse med det antesedente predikatet. R. H.

Endoterminisme (gre. lat. *Endoterm* + *terminus*). Den eskatologiske (se egen oppføring) oppfatningen om at verden gradvis og ufravikelig blir kaldere idet all varme trekkes mot ett endepunkt identifisert med Gud. Verden vil nå sin ende ikke i en majestetisk konflagrasjon, men en treg, kald døen hen. Endoterminister er gjerne letargiske individer; som levende prov på sin overbevisning lar de seg sjelden bevege til hurtig handling eller deltakelse i langsiktige prosjekter.

Eskatologi (gre. *eschaton* + *logos*). Læren om den siste tid. Man snakker gjerne om at et livssyn har en eskatologi i betydningen at det forstår tiden lineært og terminerende. Eskatologien omfatter også hvorledes tiden ender og hvilken plass mennesket har der.

Essaykonkurranse



I #4 2011 feirer *Filosofisk supplement* sin 25. publikasjon, og i den sammenheng lyser vi ut en essaykonkurranse for alle studenter, ved alle fakulteter og universiteter. Vi vil kåre det beste essayet, et essay som peker seg ut med dyktighet, originalitet og mot, og som favner en tematikk som gjelder hele vitenskapen og hver krok av universitetene. Vinneren premieres med en hedersplass i jubileumsdelen i *Filosofisk supplement* #4 2011, og en bokpakke satt sammen av Pax Forlag.

Oppgaven. Filosofien har både blitt kalt førstevitenskap og en vitenskapens kommentator. Uansett hvordan man betegner den, har dens anliggende alltid vært tett forbundet med det vitenskapelige, samtidig som de fleste andre vitenskaper har tatt steget ut av filosofien og etablert sine egne metoder og sannhetsbegreper. Finnes det fremdeles noen ubrytelige bånd mellom vitenskapene og filosofien? Har vitenskapene med rette forlatt filosofiens rede, eller har de gått for langt?

Problemstillingen Filosofisk supplement lyser ut er denne:

HAR VITENSKAPENE MISTET KJÆRLIGHETEN TIL VISDOM?

Spørsmålet bør tolkes så vidt som mulig, og kan omfatte filosofiens rolle i den bredeste betydning. Problemstillingen er ment å kunne besvares fra ulike fagfilosofiske disipliner, så vel som «ikke-filosofiske» disipliner.

Fristen for å delta med et essay er **1. oktober 2011**.
Teksten sendes til redaksjon@filosofisksupplement.no

FILOSOFISK SUPPLEMENT

BIDRAGSYTERE

Tekst

Cathrine Felix (f. 1977) er doktorgradsstipendiat ved Lunds Universitet.

Jon Furholt (f.1985) har en mastergrad i filosofi fra UiO og Université de Paris-Sorbonne.

Jens Kristoffer Haug (f. 1985) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Jens Oscar Jenssen (f. 1983) har en mastergrad i filosofi fra UiO.

Ørjan Steiro Mortensen (f.1988) er mastergradstudent i filosofi ved UiO.

Espen D. Stabell (f. 1979). Har en mastergrad i filosofi fra Universitetet i Oslo og Eberhard Karls Universität Tübingen.

Tomas Midttun Tobiassen (f. 1990) er bachelorgradstudent ved UiO.

Illustrasjon

Agnete Erichsen (f. 1958) er utdannet ved SHKS og Statens Kunstakademi.

Inгри Haraldsen (f. 1984) har en bachelorgrad i kunst og design fra KHiO og Pais Vasco i Bilbao.

Hanne Nielsen (f. 1958) er utdannet ved Statens Kunstakademi.

Linn Alexandra Reier studerer visuell kommunikasjon ved KHiO.

NESTE NUMMER

KUNSTEN OG REVOLUSJONEN

Filosofisk supplement søker på nytt tekstar, denne gongen tekstar som springer ut av, som knytt saman og som sprenger grensene for det estetiske og det politiske. Vi etterlyser tekster under tematikken «Kunsten og revolusjonen». Som namnebror til Wagners essay *Die Kunst und die Revolution* gjev dette nummerets tematikk assosiasjonar til 1800-talets Europa med både politisk kunst, til dømes det stadig refererte *La Liberté guidant le peuple* av Delacroix, og den revolusjonære bølga som skylte over verdsdelen og som kanskje fekk sitt klaraste uttrykk i skjebneåret 1848, kjent som det vendepunktet der verda ikkje snudde. Men vi klarer ikkje stogge tanken som går mot *kunsten å lage revolusjon*, med referanse til den antikke verda der statsmannsskap i seg sjølv er ein kunst, og i kanskje høgare grad til kunsten og forteljningane som utgjorde eit viktig ledd i kulturrevolusjonen.

Fleire skikkelsar har gjennom historia brukt kunsten for å skape revolusjon. Bertolt Brechts teater er eksplisitte i å freiste å avdekke undertrykkinga, utbyttinga og det revolusjonære potensialet som ligg i dramatikken, og Guy Debord undersøker med sin *La société du spectacle* både den kapitalistiske koloniseringa av samfunnet og varefetisjismen som pregar ho, men òg korleis ho er eit stadium i historia, eit vi kan overkome gjennom revolusjonen.

Vi må òg ta innover oss kva ein revolusjon djupast sett er, og usemje om dette står mellom anna på om ein revolusjon er valdeleg eller ikkje, kva som skil dei frå en politisk masse, og på kva grunnlag den skal vakse fram. Er han eit resultat av ein klassekonflikt, av moralsk indignasjon eller eit uttrykk for menneskets stadige trong til fornying?

Vidare har vi fleire ulike revolusjonar i kunsten. Overgangen frå figurativ til non-figurativ kunst, og kunst som bryt ned heller enn å bygge opp, kan vi ikkje unngå å kalle revolusjonær, eller i det minste revolusjonerande. Spørsmålet er snarare kva dette tyder! Kva er revolusjonens mening?

Men vi kan heller ikkje seie at kunsten og revolusjonen alltid har vore på lag. Igjen og igjen har autoritære regime slått ned på kunsten og diktert det estetiske uttrykket. På den måten har kunsten å byggje opp under den store, ideologiske forteljninga fått sin estetikk og sine kunstnarar, samstundes som kunsten å vere subtil i den revolusjonære aktiviteten har blitt kunstnaranes mest særeigne kvalitet. Kunstnaren får dermed ei dobbeltrolle i historia, som både apologet og fiende, som støtte og som trugsmål – kanskje alt på ein gong. Korleis kan kunstnaren ta form? Korleis kan kunsten finne sine eigne, og verkelege ideal i møte med den historiske situasjonen?

Kunsten ber i Vesten preg av å utfordre seg sjølv, tøye sine eigne grenser og sprengje rammene for sjølve det estetiske, medan det kan sjå ut som at kunsten får eit heilt anna uttrykk i delar av verda der det revolusjonære potensialet er større. Er det mogleg å skape revolusjonær kunst i dag? Og viss det er mogleg, kan den gjere opprør mot noko anna enn seg sjølv? Korleis kan vi ta vare på den kunstnariske integriteten, den frie ånda, samstundes som vi sikrar eit politisk engasjement? Kan det politisk korrekte nokon gong bli kunst?

Filosofisk supplement ønskjer ulike tekstar med særskilde perspektiv, som kan svare på store spørsmål, eller som vil stille nye. Vi vil ha tekstar som går på tvers av forventningane våre og som i seg sjølv famnar om det revolusjonære eller som kan bryte ned illusjonane våre.

Har du ein ferdig tekst, ein interessant idé til ein tekst, ei skisse som du kan arbeide vidare med, eit tidligare arbeid som du kan arbeide om, eit forslag til intervju eller ei bokmelding du vil gjere, vonar vi at du sender inn bidraget ditt til neste nummer av *Filosofisk supplement*.

Send oss gjerne ein e-post og fortel oss kva du tenkjer: redaksjon@filosofisksupplement.no

Vi ønskjer alle moglege bidrag. Frist for innsending av utkast eller idear er **1. juli**. Du vil få grundig tilbakemelding frå redaksjonen og hjelp til å arbeide vidare med teksten.