

SUBJEKT & SUBSTANS

- 4 **LETT ANKER OG SETT SEIL FOR DYPERE FARVANN**
OM METAFYSISK FORANKRING OG HUMES DICTUM
Reier Helle
- 12 **THE SAME, BUT DIFFERENT**
A DEFENCE OF IDENTITY THEORY
Conrad Bakka
- 21 **VIRKELIGHETENS SKJULTE PRAKSIS**
EN HEIDEGGERIANSK MEDITASJON OVER METAFYSIKKENS OPPRINNELSE
Morten Wasrud
- 29 **FREM FRA GJEMSELEN**
ALEXIUS MEINONG
Einar Duenger Bøhn
- 35 **DE BESTE BILDER PÅ FORANDRING**
ET INTERVJU MED ATLE SPERRE HERMANSEN
Hilde Vinje
- 39 **FILOSOFI, ENSOMHET, REVOLUSJON**
OVERSETTELSE AV G.W.F. HEGEL
Espen Dyrnes Stabell & Hilde Vinje
- 41 **DEBATT**
OM FORVIRRING
Tomas Midttun Tobiassen
- 46 **KRITIKK AV MASTEROPPGAVE**
AUTONOMI: REALISME ELLER KONSTRUKTIVISME?
Espen Dyrnes Stabell
- 51 **UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI**
LEIBNIZ' MØLLE
- 52 **REISEBREV**
UTLEGNING OM VÆREN-I-PARIS
Vera Lid
- 54 **UTENFOR AKADEMIET**
- 56 **MESTERBREV**
ELIN MUNKERUD
- 57 **MESTERBREV**
ANNIKEN FLEISJE
- 58 **QUIZ**
- 59 **NESTE NUMMER**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

8. ÅRGANG 2/2012

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 PartnerMedia, Lysaker

Opplag: 450

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: Reier Helle & Hilde Vinje

Layout: Nina Seim

Økonomiansvarlig: Nicolai Hansen

Øvige redaksjonsmedl.:
Conrad Bakka
Inga Oskal Eidsvåg
Bård Hobæk
Stian Gullner Klasbu
Espen Dyrnes Stabell
Tomas Midttun Tobiassen

Omslag: Matilda Karlström

SUBJEKT & SUBSTANS

Subjekt og substans er dyptgripende begreper. Spør vi etter subjektet finner vi enten gjenstanden det dreier seg om eller parten som undergår forandring. Spør vi etter substansen finner vi derimot kjernen eller det til grunnliggende. Subjektet er utgangspunktet for undersøkelse innenfor viktige tradisjoner i bevissthetsfilosofi og epistemologi, mens substansen har formet, og former stadig, metafysikk og ontologi. Vi kan også lure på om disse begrepene er til å unngå. Subjekt-predikat-modellen virker ufrovkelig i språket, og substansen som understøtter egenskapene synes besnærende – besnærende nok til at Descartes tilskriver oss den som medfødt idé. Det er imidlertid flere som har stilt spørsmål ved disse ideene. Nietzsche er en av dem som finner det tenkende subjekt uberettiget. Det er klart at det tenkes, men ikke at det til enhver tanke hører et «jeg», sier Nietzsche, og peker dermed på en historisk avgjørende begrepsammenstilling. Descartes etablerer nemlig en intim forbindelse mellom subjekt og substans. Hos ham former det minimale og tvilsoverlevende subjektet en av substansene. Dualismen som springer ut herfra danner fortsatt bakteppet for moderne debatt, og vi finner fortsatt ett og annet genuint eksemplar av dualistarten. Det er også flere som stiller spørsmål ved substansbegrepet. Positivistene regner det, som så mye annet, for metafysisk babbel, mens andre simpelthen benekter at vi trenger noe mer enn egenskaper anbrakt mer eller mindre tett i tid og rom. En annen som ikke vedkjenner seg det tradisjonelle substansbegrepet er Heidegger, som kritiserer substansen for ikke å være til stede i verden som sådan. Han mener at ontologien ikke kan være bestemt ved noe som først viser seg når verden allerede er gitt, og at substansen er sekundær fordi den fenomenologisk kommer etter egenskapene som peker i dens retning.

Det er gode grunner til å granske disse begrepene nærmere, og i dette nummeret av *Filosofisk supplement* har vi tekster som på hvert sitt vis treffer tematikken.

Morten Wasrud tar i «Virkelighetens skjulte praksis» utgangspunkt i Heideggers sene tenkning, går veien innom Aristoteles og Descartes, og legger frem sin egen tolkning av begrepene «subjekt» og «substans». Substansbegrepet står også sentralt i «Lett anker og sett seil for dypere far-

vann». Reier Helle problematiserer i denne artikkelen det metafysiske prinsippet *Humes dictum*. Prinsippet avviser nødvendige forbindelser mellom distinkte ting, og Helle argumenterer for at dette er i strid med en ontologi som dreier seg om hva som er avhengig av hva. Conrad Bakka tematiserer på sin side subjektbegrepet i artikkelen «The Same, but Different». Her drøfter han fysikalisme, og argumenterer for at mentale fenomener kan være identiske med fysiske fenomener.

Substansbegrepet, eller rettere sagt fraværet av det, dukker også opp i vårt intervju med Atle Sperre Hermansen. Hermansen argumenterer i sin doktorgradsavhandling for at *substans* nettopp ikke var et grunnleggende begrep for de tidligste greske tenkerne.

I vår faste spalte *Frem fra Gjemselen* gir Einar Duenger Bøhn oss et innblikk i den østerrikske filosofen Alexius Meinongs univers. Meinong er notorisk for å hevde at det er ikke-eksisterende og umulige objekter. I disse dager er han kanskje mest kjent for kritikken Bertrand Russell og W.V.O. Quine har rettet mot ham. Bøhn vil ikke bare trekke Meinong frem i lyset, men også tilbakevise Russell og Quines kritikk.

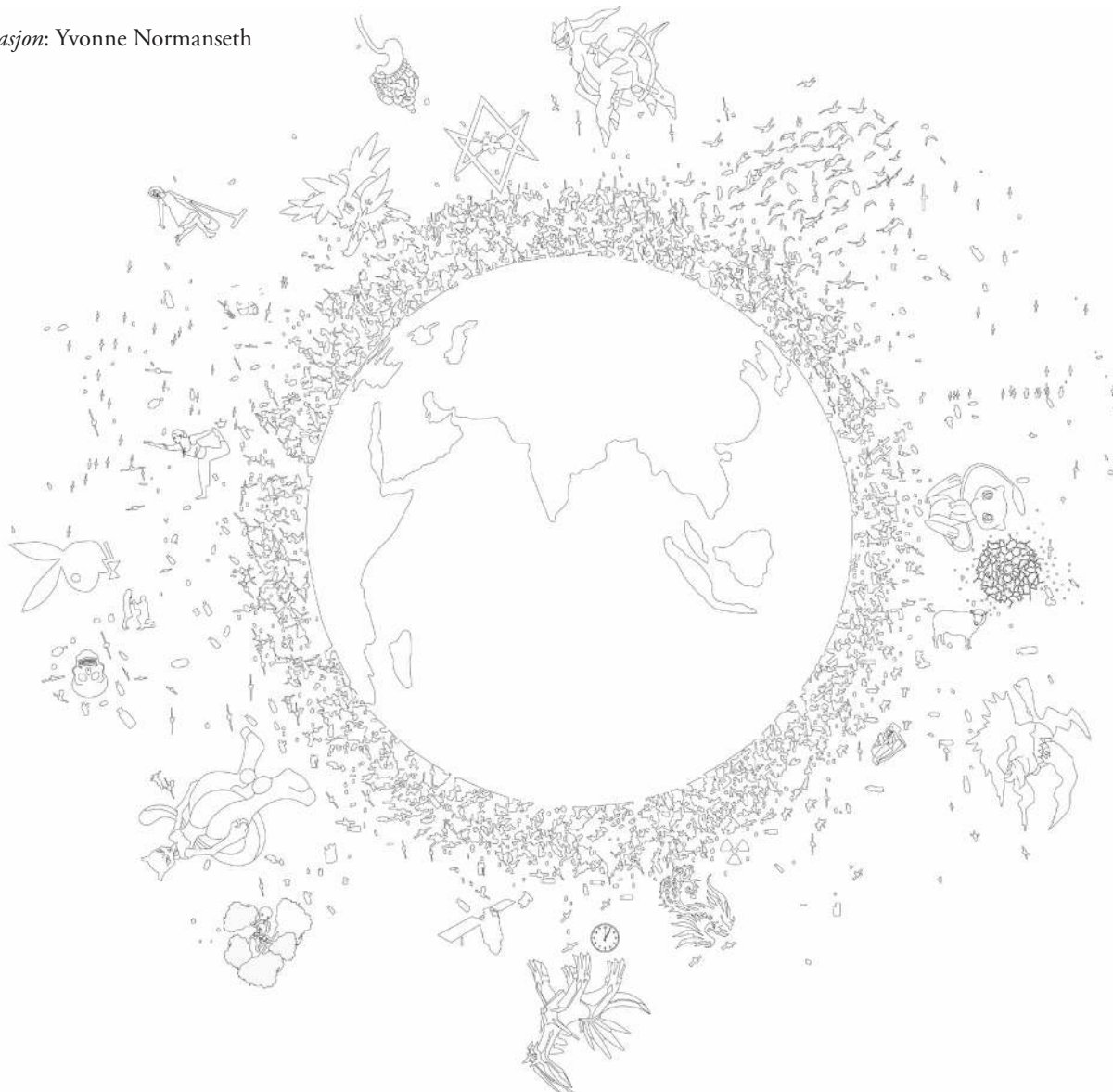
Ellers kan vi by på masterkritikk ved Espen Dyrnes Stabell, som har vurdert Kjell Sindre Schmidts masteroppgave om autonomi og fornuft. Tomas Midttun Tobiassen har også levert et stykke kritikk med teksten «Om Forvirring», som er hans motsvar til innvendingene rettet mot hans artikkel i nummer 4/2011. Videre har redaksjonens Hilde Vinje og Espen Dyrnes Stabell oversatt et av Hegels brev til eleven Zellmann. I dette nummeret finner du også andre del av anekdotespalten *Utenfor akademiet*, der vi møter Peter Geach, Diogenes fra Sinope, A.J. Ayer, Bertrand Russell og George Boolos.

I tillegg stiller vi med utdrag fra den leksikryptiske encyklopedi, reisebrev fra Paris, mesterbrev og quiz.

God lesning!

Reier Helle & Hilde Vinje,
redaktører

Illustrasjon: Yvonne Normanseth



LETT ANKER OG SETT SEIL FOR DYPERE FARVANN

OM METAFYSISK FORANKRING OG HUMES DICTUM

Av Reier Helle

Spørsmålet om hva som er grunnleggende har vært toneangivende for store deler av filosofihistorien. Bare i det siste århundret har man vært mer opptatt av hva som finnes enn hva som finnes mest grunnleggende. Ontologien er blitt flat. Jeg skal vise at det metafysiske prinsippet Humes dictum som avviser nødvendige forbindelser mellom distinkte entiteter tilhører en flat ontologi.

Man kan stille to slags ontologiske spørsmål om ting:¹ *Mom* de finnes og *hvordan* de finnes. Det siste spørsmålet har vært toneangivende for store deler av filosofihistorien. Platon hevder at formene kommer forut for materielle ting; Aristoteles hevder at formene har sin grunn i materielle ting;² stoikerne mener at enhver ting i verden avhenger av verdenshelheten; Thomas og mange med ham både før og etter mener at Gud er det ypperste værende hvorav alt annet avhenger. Dette er påstander om hvordan ting finnes.³ Man sier at noen ting finnes på mer grunnleggende vis enn andre, at noen ting avhenger av andre.⁴

I mesteparten av de siste hundre årene har filosofien befattet seg med spørsmålet om hva som finnes, på bekostning av spørsmålet om hvordan ting finnes. Mange har ment at ontologi kun dreier seg om hvilke ting som finnes, og blant disse ruver W.V.O. Quine. Den quineanske lære sier at ontologiens ærend er å lage en liste over hvilke ting som finnes, og at måten å gjøre dette på er å trekke ut ontologiske forpliktelser fra den beste vitenskapelige teorien tilgjengelig (Schaffer 2009:348). Hvorvidt man mener ontologien befatter seg med det ene eller andre spørsmålet bestemmer om man får en flat eller hierarkisk ontologi. Quines ontologi er flat, den historiske ontologien er hierarkisk.

I de siste tjue årene har spørsmålet om hvordan ting finnes vunnet fornyet interesse. Flere har skrevet om *ontologisk avhengighet* – ideen om at noen ting ontologisk avhenger av andre ting – blant andre Kit Fine (1994), E.J. Lowe (2010), Jaegwon Kim (1993), Fabrice Correia (2008), Jonathan Schaffer (2009), Gideon Rosen (2009) og Ross Cameron (2008). Likevel står Quine fortsatt sterkt.

Jeg mener det er viktigere å finne ut hvordan noe eksisterer enn om det eksisterer, og derfor at den hierarkiske ontologiske modellen bedre uttrykker hva man bør sikte etter i ontologien enn gjør den quineanske, men jeg skal ikke argumentere for det her. Her skal jeg vurdere hvordan en hierarkisk ontologi bygget på forankring forholder seg til det metafysiske prinsippet *Humes dictum*, og argumentere for at de ikke går godt sammen. Konklusjonen min er hverken til skade eller støtte for en slik ontologi eller *Humes dictum* med mindre man *allerede* godtar henholdsvis det ene eller andre: Godtar man *Humes dictum* gir jeg en grunn til å avvise en hierarkisk ontologi, godtar man en hierarkisk ontologi gir jeg en grunn til å avvise *Humes dictum*.

Humes dictum (HD) er prinsippet om at det ikke finnes nødvendige metafysiske forbindelser mellom distinkte ting. Hvis ontologisk avhengighet er en nødvendig me-

tafysisk forbindelse mellom distinkte ting, går ikke HD sammen med en hierarkisk ontologi. Det avgjørende er hva man vil regne for distinkt. Jeg vil argumentere slik: HD tilskriver distinkte ting evnen til å eksistere uavhengig av alle andre slags ting, mens ontologisk avhengighet handler om at noen ting ikke kan eksistere uten andre ting. HD tillater ikke to ting å være distinkte uten å kunne eksistere uavhengig av hverandre; men i en hierarkisk ontologi vil man skille mellom distinkte og uavhengige ting (substanser): HD punkterer skillet mellom distinkthet og uavhengighet. Jeg kommer tilbake til hvordan man bør formulere dette presist og hva det innebærer.

«Ontologisk avhengighet» betegner en familie av relasjoner hvis innbyrdes forhold ennå ikke er klargjort. I det følgende tar jeg utgangspunkt i hva Schaffer (2009) kaller «grounding», som jeg vil kalle «forankring». Jeg antar at en hierarkisk ontologi er en hvori forankringsrelasjonen forbinder det mer grunnleggende med det mindre grunnleggende og det finnes et bunnivå; hvert nivå i ontologien er enten forankret i et lavere nivå eller er selv det laveste nivået.

Hos Platon vil formene forankre de materielle tingene, hos Thomas vil Gud forankre mennesker, dyr, søppel, kunst osv., mens hos stoikerne vil verdenshelheten forankre hver verdensdel.

Først utlegger jeg forankring, hva slags relasjon det er og hva slags ontologi den gir opphav til. Deretter legger jeg frem et argument som viser at HD er i konflikt med en hierarkisk ontologi. Så undersøker jeg mulighetene for å unngå konflikten og hva det vil innebære, før jeg til sist argumenterer for at man ikke trenger en direkte konflikt for å vise at HD ikke hører sammen med forankring.

Forankring og hierarki

Hvis man forfekter en hierarkisk ontologi, kan man få følgende reaksjon: «Enten eksisterer noe eller så gjør det det ikke, og hvis det gjør det er det ikke noe mer å si om saken; det er tull å snakke om måter å eksistere på.» Dette er å misforstå hva hierarkisk ontologi dreier seg om. Man er ikke interessert i hva som eksisterer – alt man kan tenke seg, fra julenissen til tall og mulige verdener eksisterer – men hvordan det som eksisterer er innbyrdes relatert *qua* eksisterende. Det er klart at enhver ting enten eksisterer eller ikke eksisterer (og det er en vanskelighet her, knyttet til å snakke om ting som ikke eksisterer hvis man ikke vedkjenner seg flere måter å eksistere på) – poenget er at man meningsfullt kan snakke om at en slags ting ikke kan fin-

Man sier at noen ting finnes på mer grunnleggende vis enn andre, at noen ting avhenger av andre.

nes uten en annen slags ting, at noen tings eksistens avhenger av andre tings eksistens. « x eksisterer på en annen måte enn y » behøver ikke bety mer enn at x bidrar til å forankre y eller omvendt. Så hvorvidt forskjellige eksistensmåter er begripelig avhenger av hvorvidt forankring er begripelig. Man kan si mye interessant om forankringsrelasjonen og det er en grunn til å tro at forskjellige eksistensmåter er begripelig.

Først bør man imidlertid merke seg at forankringsrelasjonen ikke lar seg analysere. Hvis man aksepterer den, aksepterer man et ontologisk primitiv. Det betyr blant annet at forankring tjener til å forklare superveniens og andre modale forbindelser heller enn omvendt. Superveniens er modal korrelasjon (Schaffer 2009:364; Kim 1993:167), og man kan ikke slutte derfra til forankring.⁵ En av grunnene er at forankring skal kunne gjelde asymmetrisk for nødvendige entiteter.⁶ y kan være forankret i x uten at x er forankret i y , selv om de begge eksisterer i alle mulige verdener; hvis modalt korrelert eksistens var tilstrekkelig for forankring, ville denne asymmetrien være umulig. Hva kan man så si om forankring?

Hvis A forankrer B , så eksisterer B i kraft av A og B avhenger av A . Så hvis man eksempelvis vil utlegge fysikalisme gjennom forankring, sier man at det mentale eksisterer

Denne undersøkelsen gir mening kun under forutsetning av at det finnes noe som ikke er substans. For hvis det ikke er noe å lete gjennom, har det ingen hensikt å lete; hvis alt som finnes er substanser, kan man ikke finne noe annet enn substans og det vil aldri bli et spørsmål om hva som er substans.

i kraft av det fysiske og at det fysiske avhenger av mentale. Siden relasjonen er ontologisk bør man kunne si noe om de ontologiske konsekvensene av at noe forankrer noe annet. Den naturlige konsekvensen er at det forankrede ikke kan eksistere uten det som forankrer. Hvis dette ikke på en eller annen måte stemmer, virker det vanskelig å fastholde at relasjonen er ontologisk. Så hvis x forankrer y , finnes det ingen mulig verden der y eksisterer og x ikke eksisterer.

Det betyr videre at hvis x finnes uten y og omvendt, så forankrer hverken y x eller x y .⁷ Koeksistens er altså en nødvendig, men ikke tilstrekkelig betingelse for forankring.

En enkelt forankring er heller ikke i utgangspunktet tilstrekkelig for eksistens. Jeg følger Rosen (2009) og Schaffer (2009) og tar utgangspunkt i delvis forankring. Formelen « x forankrer y » uttrykker bare at y ikke kan eksistere uten x . En enkelt ting kan være forankret i mange andre. *Helheten* av forankringsrelasjoner er derimot en til-

strekkelig eksistensbetingelse. Hvis y er forankret i x_1, \dots, x_N og intet annet, så kan ikke y unngå å eksistere hvis x_1, \dots, x_N eksisterer. Dette kan man kalle *full forankring*: For enhver x gjelder det at hvis x er forankret i y_1, \dots, y_N og intet annet, og y_1, \dots, y_N eksisterer, så eksisterer x .⁸

Forankringsrelasjonen har vesentlig tre formale egenskaper: Den er *irrefleksiv*, *asymmetrisk* og *transitiv*. Det betyr henholdsvis at x aldri forankrer seg selv, at hvis x forankrer y , så forankrer ikke y x , og at hvis x forankrer y og y forankrer z , så forankrer x z . Videre har den to plasser,⁹ og er ikke begrenset til bestemte typer ting. Abstrakte ting kan være forankret i konkrete ting eller omvendt. Eksempelvis kan man si at proposisjoner er forankret i egenskaper instansiert i romtid, som i sin tur er forankret i romtid, som selv ikke er forankret. I så fall har man en ontologi hvori romtid forankrer alt annet og eksisterer på det mest grunnleggende vis, mens egenskaper og proposisjoner eksisterer på gradvis mindre grunnleggende vis.¹⁰ Som Schaffer skriver (2009:375–376), betyr dette strengt tatt at «forankrer» er et to-plass predikat, ikke en relasjon, siden relasjoner bare relaterer individer. Jeg kommer til å fortsette å snakke om forankringsrelasjonen, *in mente capto quo* at den relaterer hva enn det skal være.¹¹

Før jeg vender meg mot HD, skal jeg si noe om *substans*, hvordan en hierarkisk ontologi tar form og hva som driver den. Aristoteles sier:

Substans er gjenstanden for vår undersøkelse; for prinsippene og årsakene vi søker tilhører substanser. For hvis universet er av natur en helhet, så er substans dets første del ... (*Meta.* 1069a18–20, min oversettelse fra engelsk).

Substans er virkelighetens vesen og ontologiens grunn: Det å sikte etter substansene definerer ontologien som bygger på forankring. Man kan kalle dette *det aristoteliske forsett*: å finne substansene og avdekke hvordan alt annet avhenger av dem. Med forankring definerer man «substans» slik:

Substans: x er en substans =_{df} ingenting forankrer x .

«Substans» betegner det grunnleggende. Hvis man er atomist, er atomene substansene;¹² hvis man er monist, er verdenshelheten substansen; hvis man er (en form for) teist, er Gud substansen osv. Videre er substansene alt som trengs for å fylle ut ontologien. Det følger av *transitivitet* og *full forankring*. Siden de direkte eller indirekte forankrer alt annet, trenger man bare substansene for at alle andre slags ting skal eksistere.

Den hierarkiske ontologien er altså resultatet av en un-



Illustrasjon: Ole Fredrik Hvidsten

dersøkelse som retter seg mot substans. Denne undersøkelsen gir mening kun under forutsetning av at det finnes noe som ikke er substans. For hvis det ikke er noe å lete gjennom, har det ingen hensikt å lete; hvis alt som finnes er substanser, kan man ikke finne noe annet enn substans og det vil aldri bli et spørsmål om *hva som er* substans. Det er grunnen til at den quineanske ontologien er inkompatibel med den hierarkiske. Substansen trenger en kontrastklasse for at undersøkelsen skal komme i gang. Man tar for gitt at virkeligheten har en hierarkisk struktur, spørsmålet er *hvilken* den har.

Dette henger sammen med at aristotelisk ontologi – ontologi opptatt av forankring – ikke bryr seg om hva som finnes, så mye som hvordan det finnes. (Heretter bruker jeg «aristotelisk ontologi» og «hierarkisk ontologi» om hverandre.) Det er for det meste trivielt om ting finnes. Schaffer kaller dette *permissiveness* (Schaffer 2009:377). Mangt finnes, men lite finnes mest grunnleggende. Man antar at det finnes både substanser og ikke-substanser. Dette kaller jeg *den aristoteliske antagelse* (AA). Den blir avgjørende siden. Nå skal jeg vise hvordan HD forholder seg til forankring.

Substans og HD

Som sagt mener jeg konflikten mellom HD og forankring skyldes forholdet mellom distinkthet og uavhengighet og substansialitet. Mer presist mener jeg at HD enten bryter med AA gjennom å si at det bare finnes substanser, eller trivialisere seg selv gjennom å redusere distinkthet til ontologisk uavhengighet.

Det er mange måter å forstå distinkthet på. Ting kan være distinkte blant annet i rom, i tid, modalt og mereologisk¹³. Man kan også skille ut to ontologiske måter å være distinkt på. Man kan (1) si at to ting er ontologisk distinkte hvis og bare hvis de er numerisk distinkte (er to, ikke en) eller (2) at to ting er ontologisk distinkte hvis og bare hvis de kan eksistere uten hverandre. (1) er ontologisk fordi den legger ting til ontologien, mens (2) er ontologisk fordi den atskiller ting gjennom forankringsforhold. I henhold til (2) er ikke forankrende ting distinkte fra hva de forankrer eller omvendt. I mitt forrige eksempel vil egenskapsinstanser være distinkte fra andre egenskapsinstanser og proposisjoner fra andre proposisjoner, ettersom hverken egenskapsinstanser eller proposisjoner må eksistere sammen med andre av sitt slag, men de er ikke distinkte fra hverandre, ei heller fra romtiden. Foreløpig bruker jeg (1), men (2) vil bli viktig senere.

Jessica Wilson formulerer HD slik:

Det finnes ingen metafysiske nødvendige forbindelser mellom distinkte entiteter typebestemt ved iboende egenskaper (Wilson 2010:595, min oversettelse).

Klausulen om å være typebestemt ved iboende egenskaper er til for å unngå moteksempler som dette: Mødre er avhengig av sønner og døtre for uten slike ville de ikke vært mødre. «Å være mor» er en ekstern egenskap og tjener derfor ikke til å undergrave HD.¹⁴ Det avgjørende begrepet er «distinkt»; «metafysisk» og «nødvendig» er begge ukontroversielle når man snakker om forankring. HD sier noe om hva det innebærer å være distinkt: Hvis x og y er distinkte, så kan x eksistere uten y og omvendt.

Ved første øyekast er derfor konflikten klar: Forankring forbinder ting metafysisk, HD avviser metafysiske forbindelser. Siden « x forankrer y » impliserer at y ikke kan eksistere uten x – det finnes ingen mulig verden der y finnes og ikke x – kan ikke x og y være distinkte under HD. « x og y er distinkte» innebærer med andre ord « x forankrer ikke y eller omvendt».

Ved første øyekast er derfor konflikten klar: Forankring forbinder ting metafysisk, HD avviser metafysiske forbindelser.

Det betyr at bare substansene er genuint distinkte, distinkte fra alt annet, når man snakker om alt som er overhead. Bare for en substans gjelder det at det ikke finnes en annen ting x , slik at x må eksistere når den eksisterer.¹⁵ (Med den andre forståelsen av «distinkt», (2), er det også mulig å snakke om en uekte slags distinkthet mellom ikke-substanser; jeg kommer tilbake til det.) Hvis «distinkt» betyr «numerisk distinkt» kan man argumentere slik:

- P_1 For alle numerisk distinkte ting x og y gjelder det at x kan eksistere uten y og y kan eksistere uten x (HD).
- P_2 For alle numerisk distinkte ting x og y gjelder det at hvis x forankrer y , så kan ikke y eksistere uten x (antagelse om forankring).
- P_3 For ingen numerisk distinkte ting x og y gjelder det at x forankrer y (P_1 , P_2 , *modus tollens*).
- P_4 Hvis x ikke er forankret i noe annet, er x en substans (definisjon).
- K Alle numerisk distinkte ting er substanser (P_3 , P_4).

(K) er inkompatibel med en hierarkisk ontologi på grunn av AA (at det finnes både substanser og ikke-substanser); så ved å føye AA til argumentet får man et *reductio* for kombinasjonen av hierarkisk ontologi og HD. Når man bruker numerisk distinkthet er HD i konflikt med en hierarkisk ontologi, fordi denne forutsetter en virkelighet ordnet ved forankring og forankring forutsetter noe forankret. Under denne forståelsen har følgelig den forankringsbegeistrede grunn til å avvise HD og omvendt.

Man trenger imidlertid ikke bruke numerisk distinkthet. Hvis man setter inn «distinkte ting» i stedet for «numerisk distinkte ting» i argumentet, så blir konklusjonen at utelukkende alle distinkte ting er substanser – *hva enn distinkthet innebærer*. Argumentet viser rent generelt at distinkthet og substansialitet sammenfaller når man parer HD og forankring. Man har i så fall bare en konflikt om man vil regne ikke-substanser som distinkte.

Jeg mener man har god grunn til å gjøre det når man aksepterer en hierarkisk ontologi. Og jeg skal nå vise at å skille mellom distinkthet og substansialitet er avgjørende for denne slags ontologi. Den beste måten å begynne på er å vurdere hva slags ting man pleier å si inngår i forankringsrelasjoner og om disse bør være distinkte. Det er vanlig å nevne følgende forankringsforhold:

- 1) Mengder er forankret i sine medlemmer.
- 2) Proposisjoner er forankret i virkeligheten de dreier seg om.
- 3) Helheter er forankret i delene sine

(*primærpluralisme*).

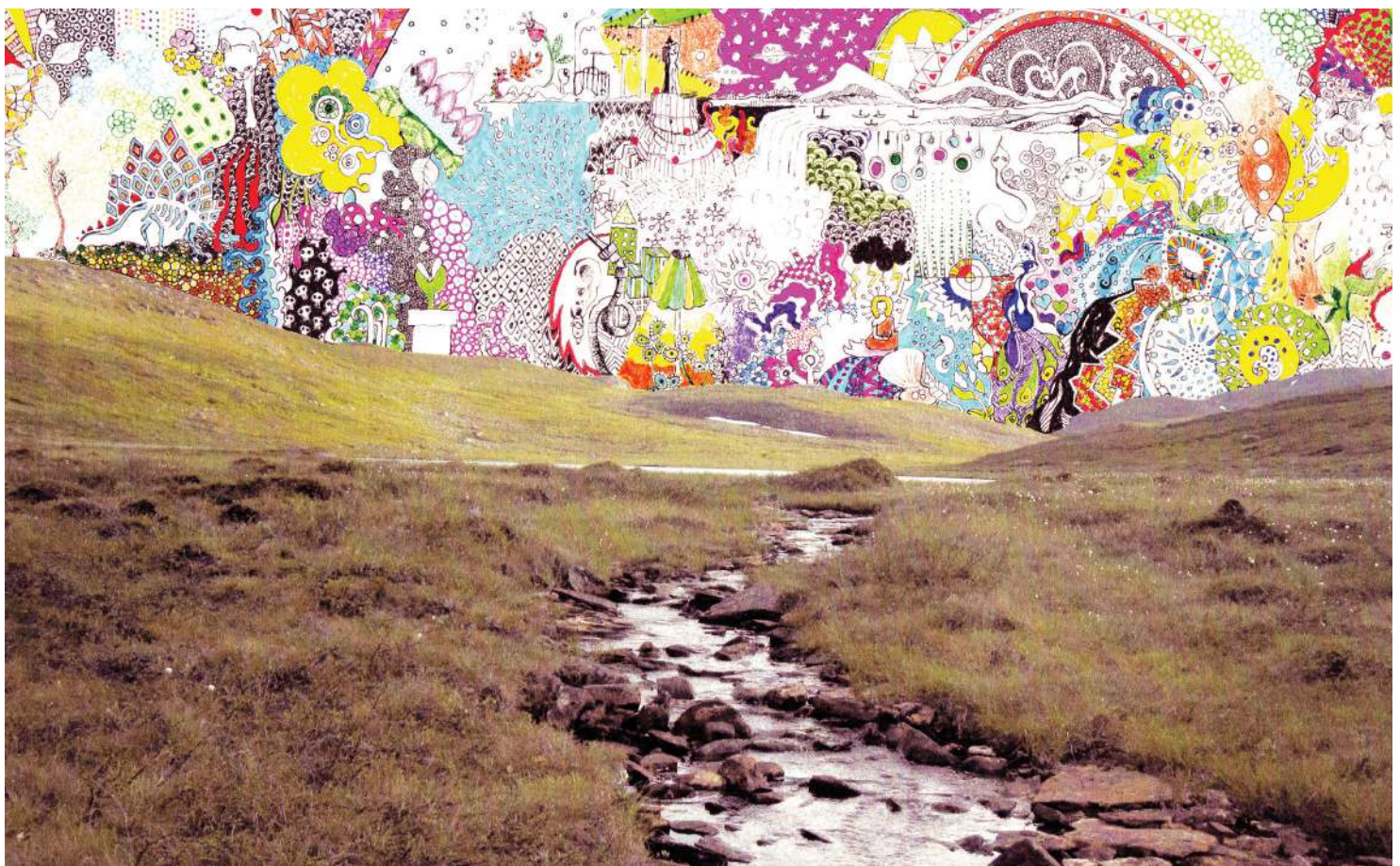
- 4) Deler er forankret i helhetene de er deler av (*primærmonisme*).
- 5) Det mentale er forankret i det fysiske.

I henhold til argumentet (P_1)–(K) kan ikke relataene i disse forankringsrelasjonene være distinkte. Det er rart. Mengder og medlemmene deres er vidt forskjellige ting, likeledes proposisjoner og tingene de dreier seg om. Mengden av Sokrates, {Sokrates}, og Sokrates er på mange måter distinkte. De er distinkte for så vidt som Sokrates er et menneske og {Sokrates} er et abstrakt objekt, for så vidt som Sokrates behersker gresk og {Sokrates} ikke gjør det, osv. Det samme kan man si om Sokrates og proposisjonen at Sokrates eksisterer. Tingene i 3–5 er ikke like klart forskjellige, men det bør likevel kunne være sant at de er distinkte. For hvis man ikke kan distingvere dem, kan man ikke avgjøre hva som avhenger av hva: Det indistinkte sammenfaller. Man trenger et distinkthetsbegrep som skiller mellom forankrende og forankret for at forankring skal være mulig. Siden HD bare skiller mellom ting som ikke inngår i forankringsforhold, sier det ikke alt om aristotelisk distinkthet. Man trenger mer. Det betyr imidlertid ikke at HD er i konflikt med en aristotelisk ontologi.

For å avdekke hvordan HD og hierarkisk ontologi dypest sett forholder seg til hverandre er det nyttig å se om de har noe til felles, om HD på noe punkt overensstemmer med den aristoteliske ontologien.

Det finnes en måte tingene i 1–5 ikke er distinkte på, i henhold til både HD og aristotelisk ontologi, nemlig på den andre ontologiske måten jeg nevnte tidligere. (2) sier at to ting er distinkte hvis og bare hvis de kan eksistere uten hverandre. Dette tilsvarer hva Wilson kaller «sterk modal distinkthet» (Wilson 2010:607, min oversettelse). Under denne forståelsen er kun substanser distinkte, alt tatt i betraktning (med ubegrenset kvantor), fordi substans er det eneste slaget av ting som kan eksistere uten noe annet. Og nå kan man utlegge HD som en tautologi. Jeg har forstått «nødvendig metafysisk forbindelse» som «nødvendig koeksistens» slik at hvis to ting ikke er nødvendig metafysisk forbundet så kan de eksistere uten hverandre. Hvis videre det å være distinkt er å kunne eksistere uten andre ting, blir HD: «Det finnes ingen nødvendige eksistensielle forbindelser mellom entiteter som ikke er nødvendig eksistensielt forbundet» (Wilson 2010:609, min oversettelse).

Under denne tolkningen er HD trivielt. Hvis man setter dette inn i argumentet ovenfor, så blir konklusjonen ganske enkelt at ting som ikke er forankret i noe annet ikke



Illustrasjon: Yvonne Normanseth

er forankret i noe annet, eller: *Alle substanser er substanser*. Åpenbart uttrykker det i så fall en sannhet om substanser og distinkthet, men for så vidt som mangt er distinkt som ikke er substans, uttrykker det langt fra hele sannheten. Og hva sier det om forholdet mellom aristotelisk ontologi og HD at de bare er enige om at substanser er substanser? Det viser at HD hører en annen slags ontologi til, og nå skal jeg forklare hvorfor.

Sletter, juv og tinder

På grunn av den aristoteliske antagelse (at det finnes ikke-substanser) er HD inkompatibelt med en aristotelisk ontologi hvis det gjelder numerisk distinkthet. (P_1) –(K) viser dette. Det finnes mange måter å forstå distinkthet på, men uansett hvilken man velger vil det ved HD gjelde at noe er distinkt, alt tatt i betraktning, hvis og bare hvis det er substans; det følger av at «ikke nødvendig metafysisk forbundet» impliserer «hverken forankret eller forankrende». Så hvis man vil si at ikke-substanser er distinkte fra substanser, må man enten forkaste HD eller la det gjelde utelukkende for substanser og innføre enda et distinkthetsbegrep. Det er ingen andre muligheter: HD knytter distinkthet til uavhengighet slik at ingenting som inngår i forankringsrelasjoner er distinkt. Når man ser på hele ontologien er det kun substansene som tilfredsstill HD's krav til distinkthet.

Hva så? Kan man ikke bare la HD handle om substanser og være ferdig med det? Nei, man kan ikke det. Riktignok er HD sant hvis det forføyer over substanser alene, men det er også fullkomment uinteressant og irrelevant. For distinktheten HD uttaler seg om er konstitutiv for substansialitet som i sin tur er nødvendig for den aristoteliske antagelse. Hvis det ikke finnes noe som kan være distinkt i henhold til HD – distinkt for så vidt som det kan eksistere uten andre ting – får man enten en bunnløs ontologi eller en sirkelontologi, og i begge fall er AA feil. Vet man hva en substans er så vet man at HD gjelder, og vet man det ikke, så holder man ikke på med aristotelisk ontologi overhodet – den forståelsen er nødvendig for å slutte seg til det aristoteliske forsett. Så enten er HD feil – om man lar dets «distinkt» gjelde for noe annet enn substanser – eller uinteressant og irrelevant – så sant det sier om substanser at de ikke trenger noe å eksistere med. Og man kan da rimelig slutte at filosofiske systemer og teorier hvori HD er interessant og sant foretrekker ontologisk slettelandskap fremfor juv og tinder.

Dette blir enda tydeligere når man betrakter HD's betingelser for å vurdere to ting distinkte. Når man tar hensyn til alt som eksisterer, er bare substansene distinkte i henhold til HD. Det er dette som skjer i (P_1) –(K). Hvis man derimot begrenser blikket til ett enkelt ontologisk nivå, blir tingene der også distinkte i henhold til HD.¹⁶ Anta at

Siden aristotelisk ontologi dreier seg om forankringsforhold og siden det aristoteliske forsett er å sikte mot dypet i ontologien, har man her en god grunn til å tro at HD hører en annen slags ontologi til.

o_1 , o_2 og o_3 er ikke-substanser på samme ontologiske nivå. De kan ikke eksistere uten alle andre ting, men de kan eksistere uten hverandre. Betrakter man dem alene vil HD av den grunn dømme at de er distinkte. Under atomisme, for eksempel, eksisterer alt utover atomene i kraft av atomene; men hvis man betrakter dagligdagse objekter uten hensyn til atomene, kan man med HD si at stoler er distinkte fra bord, lamper, biler osv., fordi de er på samme ontologiske nivå og kan eksistere uten hverandre. Domenet kvantoren

forføyer over avgjør om ting er distinkte eller ei: Hvis «alle ting» innbefatter ting på forskjellige ontologiske nivåer, må man velge mellom å la HD gjelde for det laveste nivået alene og innføre et distinkthetsbegrep til, og å dumpe HD. Man kan velge et hvilket som helst ontologisk nivå og så lenge man ser bort fra andre ontologiske nivåer vil HD gjelde, men hvis man lar kvantoren gripe over mer enn ett ontologisk nivå, vil ikke tingene på det øvre nivået være distinkte fra tingene på det nedre.

Det viser at HD er kompatibelt med en aristotelisk ontologi *kun for så vidt som* man ignorerer forankringsforhold. HD er ikke et dybdeprinsipp, det tar ikke hensyn til forankringsforhold. Siden aristotelisk ontologi *dreier seg om* forankringsforhold og siden det aristoteliske forsett er å sikte mot dypet i ontologien, har man her en god grunn til å tro at HD hører en annen slags ontologi til.¹⁷

Det betyr ikke at det er en direkte konflikt mellom HD og den aristoteliske ontologien. Man kan være ontologisk aristoteliker og slutte seg til HD. Det er imidlertid liten grunn til å gjøre det. For at HD skal være kompatibelt med forankring må man ha minst to distinkthetsbegreper, hvorav ett i siste instans bare gjelder mellom substanser. Men hva er hensikten? Hvorfor skal man ha et distinkthetsbegrep definert ved uavhengighet? Man interesserer seg ikke for entiteter for så vidt som de er uavhengige, men avhengige. HD tilfører ingenting til den aristoteliske ontologien og krever til og med at man forholder seg til en uinteressant og overflødig form for distinkthet.

Konklusjon

Jeg la først frem forankringsrelasjonen, forklarte hva slags ontologi den gir opphav til og hva som driver denne; videre så jeg på *Humes dictum* og argumenterte for at det er inkompatibelt med aristotelisk ontologi ved den aris-

toteliske antagelse, hvis man forstår distinkthet som numerisk distinkthet; jeg kom deretter frem til at siden HD forstår distinkthet gjennom uavhengighet, er i siste instans bare substansene distinkte; så vurderte jeg muligheten for å la HD gjelde bare for substanser, og argumenterte for at substansenes uavhengighet og eksistens er en forutsetning for hva den aristoteliske ontologien dreier seg om; jeg konkluderte med at HD antagelig hører en annen slags ontologi til.

Det er altså to problemer med å forene HD og en aristotelisk ontologi. Det første er at HD visker ut skillet mellom distinkthet og uavhengighet. Det andre er at selv om man unngår uoverensstemmelse, er HD irrelevant for det aristoteliske ærend, som er å finne substansene og kartlegge hvorledes den ontologiske øvrigheten forholder seg til dem. Og den nærliggende forklaringen på dette er at HD hører sammen med en flat ontologi.

Derfor konkluderer jeg med at HD tilhører den quineanske listeontologien. Det er ikke inkompatibelt med en aristotelisk ontologi, men det er en klar spenning i motivasjonen for å interessere seg for det ene og det andre. HD har bare interesse hvis man betrakter ting på samme ontologiske nivå. Den aristoteliske ontologien interesserer seg for forholdet mellom ontologiske nivåer. HD handler om når nødvendige forbindelser *ikke* foreligger, hvilket er motsetningen til det hvorved forankringsontologien definerer seg: HD sier noe om uavhengighet, den aristoteliske ontologien tar uavhengighet for gitt. Så hvis HD er ontologisk, er det på en ikke-aristotelisk måte.

NOTER

¹ Så fremt jeg ikke skriver noe annet bruker jeg «ting» maksimalt inklusivt. «Ting» og «ingenting» er presise motsetninger. Både julenissen, tall, stoler, bord, fluer og krokodiller, så vel som egenskaper, Gud og romtid er ting.

² Det er omstridt om Aristoteles regner form eller sammensetningen av form og stoff som substans. Det siste er en vanlig oppfatning og den jeg tar utgangspunkt i her.

³ Et eksempel på hierarkisk ontologisk tankegang mange vil være kjent med finnes i René Descartes' *Meditasjoner over filosofiens grunnlag*. Descartes' gudsbevis handler om at noen ting er bedre enn andre – «mer perfekte» i hans terminologi – og at bedre ting ikke kan stamme fra dårligere ting. Descartes' tenkemåte i denne delen av meditasjonene kan virke fremmed på den moderne leser, som ikke er kjent med ideen om værenskjeden. Værenskjeden innbefatter alt som er mellom intet og Gud, og går man fra nullpunktet (intetheten) til Gud, finner man ting av stadig høyere grad av eksistens.

⁴ Man kan også spørre om *hvorfor* ting finnes, men hvis dette er et genuint ontologisk spørsmål, sammenfaller det med spørsmålet om *hvordan*, ettersom svaret vil være «fordi disse andre mer grunnleggende tingene finnes». «Hvorfor?» sammenfaller med «hvordan?» fordi det spør etter grunner, og ontologiske grunner er hva som finnes mest grunnleggende. «Hvorfor?» kan også bety «for hvis skyld?»; i så fall er det ikke et ontologisk, men teleologisk spørsmål.

⁵ Premisset her er at det gir mening å spørre hvorfor proposisjoner, egenskaper osv. kovarierer. Hvis man benekter det, bør man avvise forankring.

⁶ Man kan for eksempel mene at tall er nødvendige og forankret i konkrete ting, at tall er nødvendige og forankret i Gud (Descartes mente muligens dette) eller at universaliser er forankret i tingene hvis egenskaper de er.

⁷ Det er viktig om man velger typer eller individer for om denne betingelsen holder. Hvis man vil at universaliser skal eksistere i kraft av individene som instansierer dem, må man si at de eksisterer i kraft av instansierende individer overhodet, ikke ett enkelt individ (for det synes åpenbart feil å si at universalen *rodhet* eksisterer i kraft av en bestemt rød ting); hvis man foretrekker troper, bør man si at enkelttroper avhenger av individene hvori de er boende. Se (Correia 2008:1015).

⁸ Formelt bør man bruke forskjellige tegn for delvis forankring og full forankring. Schaffer, for eksempel, bruker « λ » til å betegne delvis forankring og « λ » til å betegne full forankring (Schaffer 2009:375). Slik jeg gjør det er ikke delvis forankring og full forankring klart atskilt. Hvis x alene forankrer y , så vil formelen « x forankrer y », uttrykke både delvis og full forankring. Dette er upresist, men ufarlig i denne sammenheng.

⁹ Schaffer (2012) har nylig argumentert for at forankringsrelasjonen er *kontrastiv* og dermed har fire plasser. Man sier i så fall « x heller enn x^* forankrer y heller enn y^* ». Det påvirker dog ikke mitt forhavende her.

¹⁰ Det er derfor heller ikke slik at enkeltting forankrer kun for så vidt som de faller under typer, selv om deres ankerrolle tar med seg en typebestemmelse. Det ville hindre forankring i å beskrive universalisme og nominalisme slik at uenigheten mellom dem kommer til syne. For å kunne beskrive den må man holde fast ved tanken om at de enkelte ting er ontologisk primære, selv om deres primat naturlig lar seg formulere slik at de tilhører en type ting som forankrer alle andre ting.

¹¹ Ross Cameron skiller mellom ontologisk avhengighet og forankring. Han lar ontologisk avhengighet (og den relaterte relasjonen *ontologisk prioritet*) gjelde mellom objekter, og forankring mellom fakta (Cameron 2008). Rosen (2009) mener også at forankring relaterer fakta, at man skal si at et faktum A er tilfellet i kraft av et annet faktum B. Disse distinksjonene er ikke avgjørende for mitt formål. Jeg ønsker å snakke om en ontologisk avhengighetsrelasjon som relaterer hva enn det skal være, slik Schaffer også gjør det (2009). Det er verdt å påpeke at Rosens fakta er russellproposisjoner, slik at hvis det faktum at romtiden eksisterer forankrer alt annet, så forankrer romtiden alt annet.

¹² Jeg følger Schaffers forståelse av atomisme og forholder meg ikke til

versjoner av atomisme som ikke regner atomene for substanser (Schaffer 2012:1).

¹³ Mereologi er læren om forholdet mellom del og helhet.

¹⁴ I likhet med forankring gjelder HD både generelt og partikulært. Det avviser både at to bestemte ting må eksistere sammen og at to (iboende) typer av ting må eksistere sammen (Wilson 2010:599).

¹⁵ Bevis: Anta at x ikke er en substans; da er x forankret i minst en y , og hvis x er forankret i noe, kan ikke x eksistere uten dette; hvis x ikke er en substans, er x derfor metafysisk forbundet til minst en z , og hvis x er metafysisk forbundet til noe, finnes det noe hvorfra x ikke er distinkt.

¹⁶ Her er det nok å forstå «ontologisk nivå» slik at et objekt o er på ontologisk nivå 0 hvis og bare hvis det ikke avhenger av noe annet (er en substans), på nivå 1 hvis og bare hvis det ikke avhenger av noe annet enn substanser, på nivå 2 hvis og bare hvis det ikke avhenger av noe annet enn ting som ikke avhenger av noe annet enn substanser osv. Så to ting er på samme ontologiske nivå hvis og bare hvis den ene ikke ligger lengre unna substansene enn den andre.

¹⁷ En annen grunn til å tro det er hva Wilson kaller «urimelig sterke formuleringer av HD» (Wilson 2010:600, min oversettelse). Hun nevner to tolkninger av «distinkt» som gjør HD for sterkt. Den ene er numerisk distinkthet, den andre er «svak modal distinkthet». Disse er for sterke fordi de utelukker nødvendige, ontologiske forbindelser mellom mengder og medlemmer og det mentale og det fysiske, blant annet (Wilson 2010:602–603). Ifølge Wilson skal man altså unngå formuleringer av HD som vedkommer ontologisk avhengighet. Med andre ord, og igjen: HD skuer utover, hverken nedover eller oppover.

LITTERATUR

- Aristoteles, 1984, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, vol. 1–2, Barnes, J. (red.), Princeton University Press, Princeton.
- Cameron, R.P. 2008, «Turtles all the way down: Regress, Priority and Fundamentality», *The Philosophical Quarterly*, vol. 58., 230, 1–14.
- , 2010, «From Humean Truthmaker Theory to Priority Monism», *Nous*, 44:1, 178–198.
- Correia, F. 2008, «Ontological Dependence», *Philosophical Compass*, 3/5, 1013–1032.
- Descartes, R. 1998, «Meditations on First Philosophy», i *Descartes: selected philosophical writings*, Cottingham, J., Stoothoff, R., Murdoch, D. (overs.), Cambridge University Press, Cambridge, 73–122.
- Fine, K. 1994, «Ontological Dependence», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 95, 269–290.
- Kim, J. 1993, «Postscripts on Supervenience», i *Supervenience and Mind: Selected Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 161–174.
- Lewis, D. 1986, *On the Plurality of Worlds*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Lowe, E.J. 2010, «Ontological Dependence», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2010 Edition)*, Zalta, E.N. (red.). Tilgjengelig fra: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/dependence-ontological/> [13.04.2012.].
- Rosen, G. 2009, «Metaphysical Dependence: Grounding and Reduction», i *Modality: Metaphysics, Logic and Epistemology*, Hale, B., Hoffmann, A. (red.), Oxford University Press, Oxford, 109–136.
- Schaffer, J. 2009, «On What Grounds What», i *New Essays on the Foundations of Ontology*, Chalmers, D.J., Manley, D., Wasserman, R. (red.), Oxford University Press, Oxford, 347–383.
- , 2010, «Monism: The Priority of the Whole», *Philosophical Review*, 119.1., 31–76.
- , 2012, «Grounding, Transitivity, and Contrastivity», kommer i *Grounding and Explanation*, Correia, F., Schnieder, B. (red.), Cambridge University Press, Cambridge. Siste utkast tilgjengelig på: <http://www.jonathanschaffer.org/transitiveground.pdf> [13.04.2012]
- Wilson, J. 2010, «What is Hume's Dictum, and Why Believe It?», *Philosophy and Phenomenological Research*, LXXX, 3, 595–637.

THE SAME, BUT DIFFERENT

A DEFENCE OF IDENTITY THEORY

By Conrad Bakka

In recent years, the identity theory of mind has seen a dramatic increase in popularity. To some, this might seem surprising, as certain arguments have long been assumed to effectively cripple it: The argument from multiple realizability has been seen as a knock-down argument against the identity theory, and conceivability arguments have been viewed as a threat to physicalism in general. I argue that these arguments need not pose as much of a threat as has been commonly assumed.

While it has been argued back and forth how much we *really* have in common with the ancient Greeks, it is hardly controversial that they had minds, mental faculties and cognitive abilities much like ours. Perhaps just as unsurprising is the fact that the Ancient Greek language contains words which could mean “mind”, and also imply mental and cognitive functions more generally.¹ In addition, such words often name a specific part of the body – but it is not the brain, or even the head. Rather, such words usually link the mind and cognitive function with what was then commonly held to be the seat of the “soul” – the heart region. While the meanings of such words might be a good indicator of common opinion, philosophers also held the view that it is the heart region, and not the brain, that is responsible for perception and cognition.² While such trivia might smother confidence in introspection and phenomenology – who thinks and perceives with their heart region? – I take it to be somewhat comforting. It shows that the quest to unravel the fundamental nature of consciousness has seen progress over the millennia – at least we now know where to look.

This is an understatement, of course, as recent times have seen a massive increase in both knowledge and understanding of cognitive function, the brain and even consciousness itself. Even so, there is surprisingly little convergence in the philosophy of mind as to how consciousness relates to the physical world, if at all. In attempting to

settle this, the first question that needs an answer is, presumably, whether consciousness is physical – and what it means to say that it is. One theory of consciousness, the identity theory of mind,³ both affirms the physical nature of consciousness, and tries to explicate what it means to say that consciousness is physical. One of the main advantages of this theory is that it brings consciousness in line with the rest of the known physical world. The theory could also, its proponents hope, eliminate many of the problems concerning “the mental” – since what one is really talking about are physical processes in the brain. In short, it has explanatory power, simplicity, and current scientific understanding on its side. The only drawback is that the theory has commonly been held to be false and more or less dead for decades (Kim 1989).

However, for a dead theory, it has been gaining popularity remarkably fast during the last fifteen years or so. In line with this trend, I will attempt to show that the reports of its death have been greatly exaggerated, and that it is still a viable theory of consciousness. To do this, it will be necessary to show the philosophical motivations for and the obstacles to the view that mental – or psychological, as I will prefer to call them – phenomena can be identified with physical phenomena. First, I will set the stage with a quick introduction of physicalism and identity theory, followed by a brief look at one of the strongest arguments for physicalism and how it might favour the identity theory.

I will then look at a set of objections against physicalism and the identity theory, which relies on modal epistemology. Finally, I will evaluate the argument that led to the demise of identity theory in the 1960s, by taking a closer look at what identity theory really says about the relation between consciousness and the physical world.

The varieties of physicalism

Among philosophers and scientists, the most common theory of the relation between mind and world is physicalism. Physicalism is a metaphysical thesis that intends to say something about the nature of everything in existence – namely that it is physical.⁴ Perhaps somewhat surprisingly, physicalists have had a hard time pinning down exactly what is meant by “physical”. For our purposes, it will be enough to agree that there are brains, which we would normally be inclined to classify as physical, and that we experience mental phenomena, which are not obviously physical. Even so, we might follow Bickle (1998:17) and assume that if everything explained by theories of intentional psychology (mind) is reducible to or identifiable with explanations at, say, the neurobiological level (brain), it follows that the ontological levels should be collapsed too. Not all physicalists think this reduction is feasible, however, and as a result, there are a number of different physicalist positions. Even so, there are certain core commitments – a minimal physicalism – that any physicalist view must accept.

The first of these is ontological physicalism, the view that *every particular in the spatiotemporal world is a physical particular*.⁵ Thus, every particular object, event or state is a physical object, event or state. Although a necessary commitment, this is not by itself sufficient for a minimal physicalism. The reason is that ontological physicalism does not say anything about what kind of properties a certain particular might have, or how they relate to each other. Ontological physicalism alone is therefore compatible with the existence of properties that are neither physical nor explainable by recourse to physical properties, i.e. irreducible psychological properties.

A central concern for any physicalist is whether to allow such irreducible properties. A weak form of physicalism – a non-reductive type – does allow them, but it must posit some further, restricting view about the relation between physical properties and others. This is often spelled out as a relation where the psychological is somehow fixed by, but not reducible to, the physical.⁶ Another, stronger type of physicalism, which excludes the possibility of irreducible psychological properties, is reductive physicalism.



Illustration: Ole Fredrik Hvidsten

It can be defined as the view that *all first-order properties that are instantiated in the spatiotemporal world are physical properties*.⁷ On this view, there is only one type of particular, and there is only one type of (first-order) property. Identity theory is one such type of reductive physicalism.

Nowadays, no one denies that there are strong correlations between the psychological and the physical. Cases of localized brain damage, for instance, where certain physical structures in the brain (e.g. language centres) are badly damaged or removed, correlate strongly with changes in psychological functions and abilities. Likewise, the neurosciences often assume that similar physical structures realize more or less the same psychological functions in different individuals (e.g. language centres), and even in different species (Bechtel and Mundale 1999). This leads to the question: What is one to make of such correlations? Identity theory answers that we are not dealing with correlations, but identities. Similarly, where there is water, there is H₂O – not because there are

Among philosophers and scientists, the most common theory of the relation between mind and world is physicalism.



strong correlations between the two, but because they are identical. In the same way, the identity theory claims that psychological phenomena simply *are* physical phenomena.

The first step in fleshing out the identity theory is to come up with a viable notion of identity. As we will see, there is still a long way to go in this respect. To get some idea of the notion of identity we are after, consider the convention that it is unfortunate for two females to wear the same dress at an event. Now, this usually means that it is unfortunate if they wear one dress each, both of which are instances of the same kind of dress. On the other and more interesting reading, it could mean that they both shared one – and the exact same – dress. This last notion of identity is often called “strict identity”, and is what many hold to be the relevant notion of “identity” with respect to the identity theory. As we will see later, however, there might be a certain asymmetry between the identity relations of physical objects and the identity relation between psychological and physical phenomena – neither of which can obviously be called objects.

The nature of the physical world

The causal closure of the physical domain (hereafter causal closure) is arguably the strongest argument for any type of physicalism. A clear formulation of it is found in Papineau (2011:53): “[E]very physical effect has a sufficient physical cause.” (See Papineau’s article for numerous qualifications.) This implies that the causal history of any physical event, as far as it has one, will not need to venture outside the physical domain in order to be complete.⁸ Whether physicalist or not, one still has to account for causal closure, because, as Papineau says, “[s]carcely any contemporary philosophers are prepared to query this thesis, even those who wish to resist the apparent physicalist consequences” (2007:§1.2, note 4).

The philosophical interest in causal closure goes beyond its merely being an argument for physicalism. For one thing, causal closure has been held by Kim (e.g. 1989), among others, to pose a problem for any type of causation assumed to be distinct from physical causation.⁹ This becomes especially clear in the case of mental causation. If one holds a particular mental event to cause a physical event, causal closure entails that this resulting physical event must also have had a physical cause. Therefore, either the physical cause was the same as the mental cause (reduction), or there were two independent causes (overdetermination). Postulating two independently sufficient causes, as one does in the case of overdetermination, is often considered theoretically uneconomical. There is therefore an argument to be made for reduction as the better candidate of the two. Even so, there are numerous attempts to modify, circumvent or otherwise adapt causal closure so as to plausibly accommodate mental causation, and non-reductive physicalism more generally. For my purposes, it is enough to note that a reductionist would welcome the entailments of causal closure, and can accommodate it without much trouble. The causal closure of the physical therefore motivates a robust form of reductive physicalism. In spite of this, non-reductive physicalism has recently been favoured, mainly on account of its ability to avoid the objection from multiple realizability – an objection we will return to. I believe that this advantage might not be as great as many have believed. And if the challenges that face reductive physicalism and the identity theory turns out to be less grave than first imagined, this might make the choice between reductive and non-reductive physicalism less clear cut, and to be decided on other theoretical grounds. In the next two sections we will look at some of the commonly voiced conceptual and empirical objections to the identity theory.

Accounting for phenomenal experience

There are conceptual arguments that purport to show that the identification of at least some psychological states with physical states is impossible. The psychological states that are taken to be irreducible often have to do with the nature of subjective experience – the phenomenal character of consciousness. This phenomenal character is constituted by the way experiences seem, appear or feel to us, or in Nagel's oft-quoted phrase, *what it is like* to experience these stimuli. These feelings of what something is like are commonly called *qualia*. The reason why qualia pose a problem for the identity theory, is that it is difficult to see how or why facts about our phenomenal experience should follow from physical facts.

There are multiple strategies a reductive physicalist might make use of in an attempt to fit qualia into a physicalist ontology. Here, we will be concerned with the attempt to identify phenomenal states with physical states. One type of argument that attempts to undermine such reductive explanations of qualia relies on modal intuitions, which is to say that it relies on intuitions about what is impossible, possible, or necessary.¹⁰ Descartes famously claimed the conceivability of mind without matter, and inferred by way of his epistemological principles that what can clearly and distinctly be conceived of as different, really is different, and that mind and matter therefore must in fact be entirely distinct (1997:181). This kind of argument has recently seen a resurgence, especially in the wake of Kripke's *Naming and Necessity* (1981), and has been used against the identity theory, and other forms of physicalism. Melnyk (2001:331) gives a helpful characterization of such so-called conceivability arguments as “any argument that aims to refute physicalism by showing that some claim that physicalism must treat as necessary is not in fact necessary because its negation is conceivable and hence genuinely possible”. A clear formulation of the general structure of conceivability arguments, loosely following Stoljar (2010:186), goes like this:

P₁ It is conceivable that there is someone identical to me in

respect of all physical truths, but different with respect to

some psychological truth.

P₂ If it is conceivable, it is possible.

C If it is possible, then physicalism is false.

Melnyk (2001:345) points to three questions essential to any conceivability argument: a) How the argument binds physicalism to some necessary truth, b) how conceivability

is to be understood, and c) what the relation between conceivability and possibility is. With respect to (a), traditional conceivability arguments are based on the assumption that if the physical does not necessitate the psychological, then physicalism is false. With respect to the identity theory, this goes as follows: If it is genuinely possible that one can have phenomenal states without the relevant configuration of matter or vice versa, the two are obviously not identical, and so the identity theory is false. Concerning (b), traditional arguments employ very inclusive notions of conceivability, which consequently make it easy to grant premise (P₁). If everything that is not obviously contradictory is considered conceivable, then most things will be. This, however, has the disadvantage of making conceivability a rather poor guide to possibility, and so make premise (P₂) unconvincing. Consider the following: If one were to ask someone who is not aware that water is H₂O, whether they can conceive of water as something else than H₂O, some would surely say yes. Does that show the possibility of water not being identical to H₂O, and therefore not identical at all? It certainly does not. In such a case, conceivability is simply the result of being ignorant of essential information, information that would inform us that where we thought there was a connection between conceivability and possibility, there was none after all.

This is a rather simplistic presentation of the issues concerning necessity, possibility and conceivability in contemporary debate, but should suffice to bring out the difficulties involved in this type of argument. Many of the difficulties carry over into more refined versions.

For instance, Chalmers (e.g. 2011) has pioneered a much more elaborate approach to conceivability arguments, based on two-dimensional semantics. Here, he evades the counterexamples of a *posteriori* necessities (e.g. water = H₂O), greatly clarifies what is involved in conceiving of something, and tightens up the relation between conceivability and possibility quite impressively. Objections to such refined conceivability arguments are often the opposite of what we saw above; the relation between conceivability and possibility becomes too strong, so that it threatens to undermine the argument (Frankish 2007; Howell 2008). A related issue, which often comes to the fore when conceivability and possibility are strung tight, is whether too much is presumed on behalf of human conceptual abilities, as can be thought to be the case with Chalmers' notion of (primary) conceivability

One type of argument that attempts to undermine such reductive explanations of qualia relies on modal intuitions.

Since the sixties, the received opinion among philosophers has been that there is a conclusive argument against the identity theory, and this is one of the main reasons reductionism lost out to its rival, non-reductive physicalism.

(cf. Melnyk 2001). As becomes clear, conceivability arguments walk a fine line between a too tight and a too weak relation between conceivability and possibility.

Conceivability arguments operate in a dangerous terrain of modal wilderness. As history both ancient and recent testifies to, there is every reason to be careful in making assumptions about the conceptual capacities of human beings. Moreover, modal epistemology is far from worked out, and there is really no consensus as far as a general account goes. Based on these considerations, and

the fact that the assumptions of conceivability arguments are no less controversial than those of physicalism, it is a good idea to look for independent evidence to settle the matter. With respect to the reduction of phenomenal consciousness then, there are still many questions that remain unanswered. Whether they will be answered at all, will have to become clear as research and knowledge progress, but we should not abandon the reductive research project simply on the basis of modal intuitions. An identity theorist, therefore, should pursue the possibility of reduction independently of debates about conceivability, and that is what we will do.

However, some claim that it is difficult to see exactly how it *could* be the case that our psychological experiences are just a physical configuration. Besides attempting to disarm another argument against the identity theory, the next section will try to show what it would mean to say that something psychological is identical to something physical.

Multiple realizability

Since the sixties, the received opinion among philosophers has been that there is a conclusive argument against the identity theory, and this is one of the main reasons reductionism lost out to its rival, non-reductive physicalism. The argument in question stems from the introduction of the concept of “multiple realizability” (hereafter MR).¹¹ Applied to psychological kinds, MR means that these can be realized by widely different physical kinds.¹² Psychological kinds are familiar phenomena such as pain or hunger, i.e. psychological states that a creature can be in. It is a fact of everyday life that we ascribe such states to creatures that are very different from us. It also seems

quite natural to think that such creatures, perhaps even future machines, can reasonably be said to be in pain. However, we also know that other species are physically different from us, especially with respect to the brain. The argument from MR, therefore, is that two creatures can be in the same psychological state, without necessarily being in the same physical state. If this is correct, it would be impossible to establish identities between physical and psychological kinds, e.g. pain = c-fibre stimulation.¹³ The identity theory would then be false.

The variant of MR just discussed can be termed “multiple realization across physical structure types” (Bickle 2003:22). This type of MR has been an effective deterrent against the identity theory. Nevertheless, it quickly came under scrutiny – in fact, already in a review of the essay collection containing the article that introduced the concept. In the review, David Lewis (1969) outlined a way to accommodate MR within a reductionist framework. He accepted that different types of creatures might well have wildly different ways of realizing a given psychological kind. Then he pointed out that one could specify structure types or domains (e.g. human, canine, feline) within which to seek identities – so-called local reductions. While one admittedly loses complete generality in assuming species-specific psychologies, this is more than compensated for if there really are type-identities within a species-specific domain (Kim 1989:39). A complete set of such identities could constitute a physical reduction of human psychology (Kim 1989:39). If one grants such local reductions, the question is no longer whether psychological states *could* be multiply realizable across species, but whether they in fact are multiply realized in humans.

Unfortunately for the identity theorist, the challenge posed by MR is not halted for long by positing local reductions. Fodor (1974) extends the MR-argument to not only apply across *different* structure types as we have seen so far, but also to the same physical structure over time. That is, different physical states can realize the same psychological state in an individual at different times. This could be the case if the neural substrate that realizes a given psychological kind would change over time. There are numerous ways in which this might happen, for instance through plasticity, trauma, development, or continual change in the brain. So, while local reductions could alleviate the need to consider radically different physical organisms, they do nothing to stem worries about MR within a species or even in the same individual over time.

In the face of this, there has been an onslaught of authors from the 1990s onwards who have attempted to

show that the notion of MR is problematic, and in need of considerable revision.¹⁴ The main lines of argument are that the philosophical notion of MR is a) not conclusively verified or falsified by empirical evidence currently available, and/or b) that the concept is not at all clear, and if clarified, might not pose a problem for the identity theory after all. My focus here will be a purely philosophical and methodological point in line with the second strain of arguments. It centres on the quite reasonable demand for clarity concerning exactly what one is comparing when one compares physical and psychological kinds. In what follows, I will try to shed some light on the notions of physical and psychological kinds and their comparison. In the process, we will also see if we can deal with the more radical form of MR mentioned above. In an attempt to show the prevailing confusion concerning physical kinds and their individuation, Shapiro (2000:636) writes:

Are corkscrews that differ in composition only—one is made of steel and the other of aluminum—different realizations of the same kind? Are corkscrews that are identical in composition but that differ only in color—one is painted yellow and the other red—different realizations of a corkscrew? Are corkscrews that differ in mechanism as well as in composition—a waiter’s corkscrew relies on a simple lever whereas a ‘winged’ corkscrew utilizes a rack and pinion—different realizations of the same kind? What do we say about devices that open wine bottles with injections of CO₂? Perhaps these are not realizations of corkscrews, because they have no screw, but they and corkscrews are realizations of the kind *bottle opener*. But, of course, neither CO₂ injectors nor corkscrews can open soda bottles, so perhaps we should say that corkscrews and CO₂ injectors are realizations of the kind *corked-bottle opener*. But is this a legitimate kind? Who gets to say?

What, then, is the relevant notion of a physical state with respect to the identity theory? In the case of humans and other animals, it more or less refers to states of the brain. When talking about brain states, one should have in mind how “brain state” is actually operationalized in modern neuroscience.¹⁵ This is done by considering a combination of the localization, structure, and intensity of brain activity (cf. Bechtel and Mundale 1999:177). Nonetheless, even with this clarification of physical states, Shapiro’s questions still arise. What are the relevant differences when comparing different instances of “localization, structure and intensity of brain activity” — that is, when do two such instances qualify as the same brain state? Trying to align this debate with current neuroscience, Bechtel and Mundale (1999) distinguishes between fine-grained and

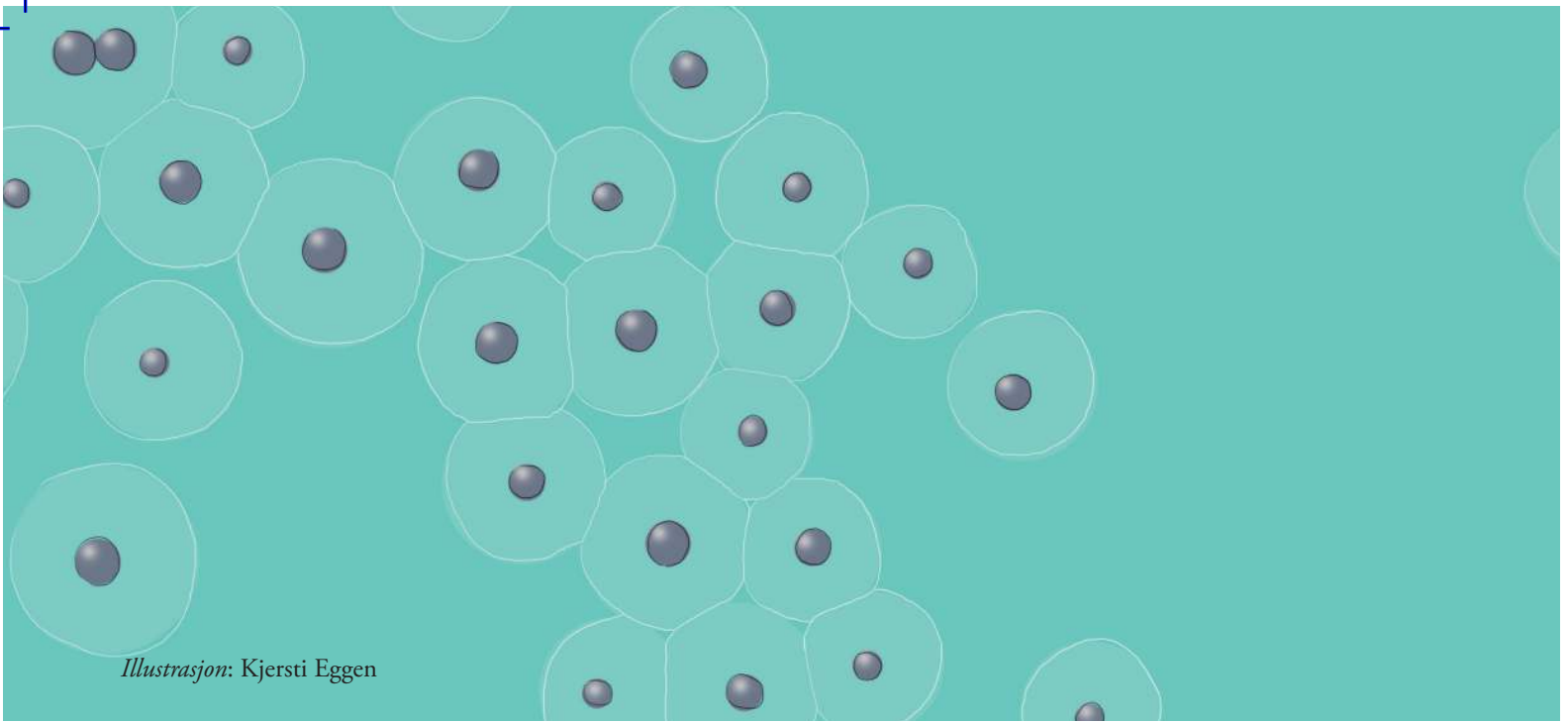
coarse-grained conceptions of brain states. This distinction concerns the level of detail one considers relevant for a given analysis. Their claim is that philosophical debates often assume a very fine-grained individuation of brain states and a very coarse-grained individuation of psychological states, and that it is therefore no mystery why psychological states seem so multiply realizable.

An extremely fine-grained analysis of a brain, where *any* physical difference is taken to imply a different physical state, entails massive multiple realization. This is simply because neurons die, brains develop with age, and new connections are routinely established. This would imply that the same physical kind probably never realizes the same psychological kind in an individual more than once. It is perhaps rarely justified to use such an extreme individuation of brain states, but

it illustrates an important point. Namely, that if one applies a similarly fine-grained analysis to psychological states, it should be perfectly obvious that humans and octopuses *do not* share an identical psychological state when they feel pain or hunger (Bechtel and Mundale 1999:203; Shapiro 2008:518–9). If we compare an octopus to a human, and allow them to be in the same psychological state, as Putnam and other proponents of MR does (2008 [1967]:44), we are obviously applying a rather coarse-grained analysis; it is quite clear that one abstracts away from very real psychological and behavioural differences in doing so. Therefore, if the psychological (and behavioural) similarities held fixed when comparing octopuses and humans are few and selective, one should not use a fine-grained individuation of the corresponding physical states; one should not expect identification at the physical level to be highly detailed. It is therefore not possible to argue against the identity theory simply on the basis that the brains of octopuses and humans differ, even though both can reasonably be said to be in pain. Whether it *is* an argument, depends on whether the same grain size has been used on both sides of the analysis.

In light of this, and other arguments that have been put forward on behalf of MR, the claim that significantly different grains of individuation have been used, seems plausible. And without any argument to back it up, using different grain-sizes for analysing physical and psychological kinds is unwarranted. Bechtel and Mundale’s (1999:202)

In the face of this, there has been an onslaught of authors from the 1990s onwards who have attempted to show that the notion of MR is problematic, and in need of considerable revision.



Illustrasjon: Kjersti Eggen

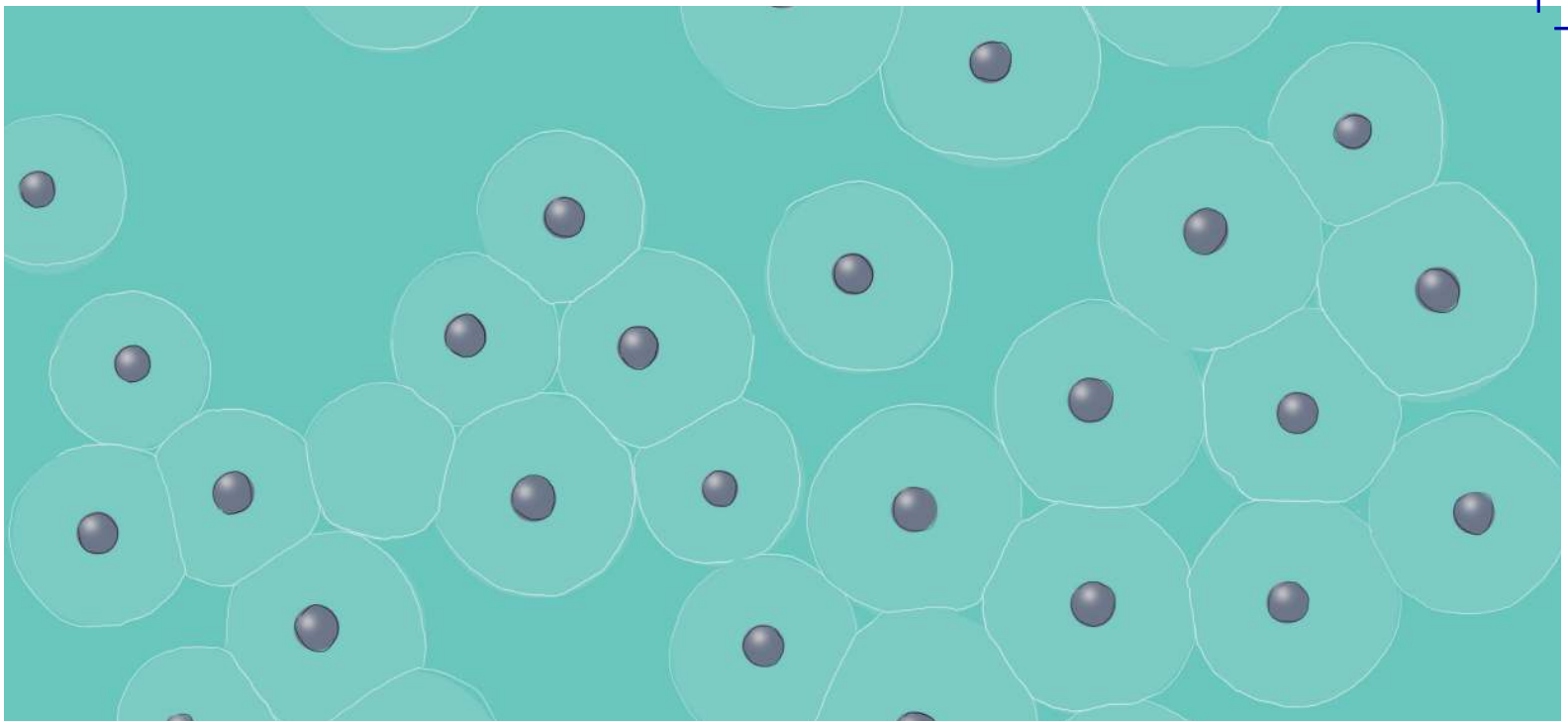
prediction is that, if one maintains an equal grain size, one will find a very persistent one-to-one mapping between minds and brains:

[I]f the grain size is kept constant, then the claim that psychological states are in fact multiply realized looks far less plausible. One can adopt either a coarse or a fine grain, but as long as one uses a comparable grain on both the brain and mind side, the mapping between them will be correspondingly systematic. For example, one can adopt a relatively coarse grain, equating psychological states over different individuals or across species. If one employs the same grain, though, one will equate activity in brain areas across species, and one-to-one mapping is preserved (though perhaps further taxonomic refinement and/or delineation may be required). Conversely, one can adopt a very fine grain, and differentiate psychological states between individuals, or even in the same individual over time. If one similarly adopts a fine grain in analyzing the brain, then one is likely to map the psychological differences onto brain differences, and brain differences onto psychological differences.

While I believe it is far too early to decide whether we will always be able to find a one-to-one mapping, there is no reason why it could not turn out to be the case. Furthermore, if MR has been held to be an objection to the identity theory on the false assumption that one can arbitrarily select different methods of individuation depending on whether one is considering the physical or the psychological, the proponent of MR will need to reassess the plausibility of his or her thesis. In closing, I wish to show what it would take to establish a genuine case of MR, following a point made by Couch (2004:202):

Establishing multiple realization requires showing that the same function is realized by different types of physical states. Two steps are involved in the process. (i) One has to show that the physical state types in question are distinct. (ii) One also has to show that the relevant functional properties are type identical.

At present we simply have no clear methodology for deciding whether two instances of localized, structured brain activity are of the same physical kind (i.e. identical) or not. This is partly because the terms “identical” and “physical kind” or “brain state” do not have a clearly delineated meaning in this context. Brain scans have shown all kinds of very strong correlations (let’s assume that’s what they are) between psychological states and brain states. For instance, brain scans conducted with fMRI are currently able to tell whether a person is looking at a face, a house, or a scrambled picture with more or less 100% accuracy (Haxby et al. 2001).¹⁶ What conclusions to draw from such findings need to be evaluated very carefully before one translates and accommodates them into philosophical theories. This is especially true when the philosophical theories are not well worked out yet, as is the case with the identity theory. Nonetheless, I believe such findings could reasonably be taken as evidence that mind-brain identity is plausible, and will continue to seem more and more plausible, the stronger and more plentiful the “correlations” become. Whether we are dealing with very strong correlations or identities, however, is simply too early to tell. Therefore, as far as point (i) is concerned, there is no conclusive case to be made either for or against MR or the identity theory, because we do not yet have a clear idea of how individua-



tion of the relevant physical states should proceed.

Even if it would be possible to determine that two physical kinds, say the relevant brain states underlying pain in humans and octopuses, are distinct, point (ii) would kick in. Remember, according to point (ii), a proponent of MR would need to show that human pain and octopus pain are identical in the relevant sense. Now, it is not difficult to argue that, say, the functional properties of pain are similar in the two species, i.e. they both react to tissue damage in somewhat similar ways. However, to prove a case of MR, it is not enough to show that the states are *similar*, they must be *identical*, in the relevant sense.

Admittedly, there does not seem to be anything wrong in calling the psychological state of pain in two even more radically different species identical, even if the psychological state only leads to somewhat similar behavioural traits. The point of this discussion has been to show that if one should decide to apply such an extremely coarse grain when individuating psychological states, point (i) kicks in again, and one must apply the same grain size in evaluating whether the physical realizers are relevantly different. I hope to have successfully made the case that it is not obvious that they will be.

In the foregoing, I have sought to show that MR is not an obvious or even easily arguable thesis. The question whether MR is an empirical fact with respect to humans, other animals, and/or more speculative creatures is not settled, but I would add that the arguments against MR have been coming hard and fast for over a decade, both from armchairs and from empirical investigation. This has certainly levelled the playing field, and has made it difficult to refute the identity theory simply by pointing to seemingly intuitive examples of MR.

Conclusion

I have tried to show that the identity theory of mind is still a viable and attractive theory. While the theory could be proven false by improved versions of arguments from conceivability, I think it is more likely that it will be either accepted or rejected on empirical grounds. Further empirical research is essential for showing just how strong and pervasive the correlations between mind and brain are, especially across individuals and species. On the other hand, conceptual clarification is required to establish what to make of these strong correlations – what would it take for them to be identities? As for the identity relation itself, it is badly in need of further clarification, as are most other aspects of the identity theory. Hopefully, the rapid progress in the neurosciences will help spur further philosophical engagements with both the concepts involved and the explanatory power of identities.

There are countless theories of consciousness – what does the identity theory have to recommend it above the others? Its most prominent virtue is that it would fit well with certain doctrines popular in science and certain areas of contemporary philosophy. But this is not merely Pascalian wagering, blindly hoping for what would be beneficial if true. It is rather a prudent attempt at extending the most empirically sound and prevailing worldview of today, both in philosophy and science, and investigating whether it could also fit the mind. Now, if I have argued at all convincingly, it should be clear that it very well could.

NOTER

- ¹ Words like “phrēn” and “nous” exemplify this.
- ² Aristotle, for instance, thought that “the brain is not responsible for any of the sensations at all. The correct view [is] that the seat and source of sensation is the region of the heart” (quoted in Gross 1995:247). As is implied by the preceding quote, some Greeks *did* think of the head or the brain as central in cognitive (and spiritual) respects.
- ³ Also called mind-brain identity theory, type identity theory or psycho-neural identity theory, not to be confused with token identity theory.
- ⁴ The term “existence” is not univocal here. Depending on the scope of a theory, it can include everything empirical, concrete, causal, contingent, or absolutely everything. See Montero (2011) for a discussion of the scope of physicalist theories and problems with defining “physical”.
- ⁵ The definitions proposed are adapted from Latham (2001:152).
- ⁶ Supervenience is a popular choice for such a relation. Without supervenience or something like it, such a position would not be physicalism at all, but (non-physicalistic) property dualism.
- ⁷ First-order properties are those properties that can only be instantiated in a particular. Being green, fast or in between jobs, for instance, are properties that only a particular (i.e. object, event or state) can have. This is opposed to second-order properties, which can also be had by properties themselves; a property can be a colour, but cannot be in between jobs.
- ⁸ Other domains, such as the biological or psychological, are not likewise closed, as they often need to look outside their domain and to a physical cause (Papineau 2011:54).
- ⁹ So, too, if one postulates more than one level of (irreducible) physical causation (e.g. irreducible special science properties in, say, biology or chemistry).
- ¹⁰ There are other objections to the reduction of phenomenal states which we will not look at here. However, some of these, for instance the knowledge argument given by Jackson (1982), can be seen as a modal or conceivability argument. This is possible if we construe it as being about not what could possibly *exist*, but what it is possible to *know* (Stoljar 2010:190).
- ¹¹ Putnam (2008 [1967]:44) introduces the concept, but not the term, into philosophy of mind, in a discussion of the identity theory.
- ¹² A note on terminology: “Kinds”, “types”, “states”, and sometimes also “properties” and “activities”, are often used interchangeably in the literature on MR. In this essay, I will prefer “state” and “kind”, and use them more or less synonymously.
- ¹³ This is a flawed, but commonly used example. Pain is not simply c-fiber stimulation (Hardcastle 1997). It should also be pointed out that an identity theorist could claim that the identity is between a psychological kind and the disjunction of all the realizers of that psychological kind, but I will not pursue this move any further.
- ¹⁴ Bickle (2006) serves as a good guide to this literature.
- ¹⁵ “Brain state” and its cognates have often been used as a dummy phrase in the philosophy of mind, to be filled out as brain science makes progress. Currently, there is no clear consensus on what a brain state is, and brain science is not yet at a stage where this can be settled satisfactorily, but see Brown (2006) for an attempt, and clarification of the concepts.
- ¹⁶ For a very informal presentation of the same type of experiment, see the 60 Minutes segment found online (2009).

LITERATURE

- 60 Minutes, 2009, “Mind Reading”, *CBS News*, URL = <<http://www.cbsnews.com/video/watch/?id=5119805n&tag=contentMain;contentBody>>, last entered April 4. 2012.
- Bechtel, P.B. and Mundale, J. 1999, “Multiple Realizability Revisited: Linking Cognitive and Neural States”, *Philosophy of Science*, 66:2, 175–207.
- Bickle, J. 2006, “Multiple Realizability”, *The Stanford Encyclopedia of*

- Philosophy*, Zalta, E.N. (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/multiple-realizability/>>, last entered April 9. 2012.
- , 2003, *Philosophy and Neuroscience: A Ruthlessly Reductive Account*, Kluwer, Dordrecht.
- , 1998, *Psychoneural Reduction: The New Wave*, MIT Press, Cambridge.
- Brown, R. 2006, “What is a Brain State?”, *Philosophical Psychology*, 19:6, 729–742.
- Chalmers, D.J. 2011, “The Two-dimensional Argument Against Materialism”, in McLaughlin, B.P. Beckermann, A. and Walter, S. (ed.), 313–335, *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, Oxford University Press, New York.
- Couch, M.B. 2004, “Discussion: A Defense of Bechtel and Mundale”, *Philosophy of Science*, 71:2, 198–204.
- Descartes, R. 1997, “Meditations on First Philosophy”, in Chávez-Arviso, E. (ed.), *Key Philosophical Writings*, Wordsworth, Hertfordshire, 123–190.
- Fodor, J.A. 1974, “Special Sciences (Or: The Disunity of Science as a Working Hypothesis)”, *Synthese*, 28:2, 97–115.
- Frankish, K. 2007, “The Anti-Zombie Argument”, *Philosophical Quarterly*, 57:229, 650–666.
- Gross, C.G. 1995, “Aristotle on the brain”, *Neuroscientist*, 1:4, 245–250.
- Hardcastle, V.G. 1997, “When a Pain is Not”, *The Journal of Philosophy*, 94:8, 381–409.
- Haxby, J.V., Gobbini, M.I., Furey, M.L., Ishai, A., Schouten, J.L., Pietrini, P. 2001, “Distributed and Overlapping Representations of Faces and Objects in Ventral Temporal Cortex”, *Science*, 293:5539, 2425–2430.
- Howell, R.J. 2008, “The Two-Dimensionalist Reductio”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 89:3, 348–358.
- Jackson, F. 1982, “Epiphenomenal Qualia”, *Philosophical Quarterly*, 32:127, 127–136.
- Kim, J. 1989, “The Myth of Non-Reductive Materialism”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 63:3, 31–47.
- Kripke, S. 1981, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge.
- Latham, N. 2001, “Substance Physicalism”, in Gillett, C. and Loewer, B. (ed.), 152–171, *Physicalism and Its Discontents*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lewis, D. 1969, “Review of W.H. Capitan and D.D. Merrill, eds. *Art, Mind and Religion*”, *The Journal of Philosophy*, 66:1, 22–27.
- Melnyk, A. 2001, “Physicalism Unfalsified: Chalmers’s Inconclusive Conceivability Argument”, in Gillett, C. and Loewer, B. (ed.), 331–349, *Physicalism and Its Discontents*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Montero, B. 2011, “What is the Physical?”, in McLaughlin, B.P. Beckermann, A. and Walter, S. (ed.), 173–188, *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, Oxford University Press, New York.
- Papineau, D. 2011, “The Causal Closure of the Physical and Naturalism”, in McLaughlin, B.P. Beckermann, A. and Walter, S. (ed.), 53–65, *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*, Oxford University Press, New York.
- , 2007, “Naturalism”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/naturalism/>>, last entered April 12. 2012.
- Putnam, H. 2008, “The Nature of Mental States” (originally published as “Psychological Predicates” in 1967), in Lycan, W.G. and Prinz, J.J. (ed.), 40–47, *Mind and Cognition*, 3. ed., Blackwell Publishing, Oxford.
- Shapiro, L.A. 2008, “How to Test for Multiple Realization”, in *Philosophy of Science*, 75:5, 513–524.
- Stoljar, D. 2010, *Physicalism*, Routledge, New York.

VIRKELIGHETENS SKJULTE PRAKSIS

EN HEIDEGGERIANSK MEDITASJON OVER METAFYSIKKENS OPPRINNELSE

Av Morten Wasrud

Kan den sene Heideggers gåtefulle brudd med den tradisjonelle filosofi hjelpe til å belyse opprinnelsen for vår tenkning om begrepene subjekt og substans?

Følgende tekst utgjør noe av et personlig eksperiment. Våren 2011 leverte jeg inn min masteroppgave i filosofi ved UiB. Jeg skrev om Martin Heidegger, med hovedvekt på hans såkalte sene tenkning. Nå, snart ett år senere, ser jeg en annonsering av neste nummer til studenttidsskriftet *Filosofisk supplement*. Jeg får raskt en idé om hvordan Heideggers tenkning kan tilføre den filosofiske refleksjon om det annonserte tema et radikalt og forhåpentligvis utfordrende perspektiv. Jeg støter på et dilemma. Av erfaring finner jeg at tekster om den sene Heidegger ofte faller innenfor en av to kategorier. Enten forsøker man å presentere det man anser som sentrale momenter ved Heideggers tankegods på en mest mulig stringent og lett-fattelig måte, da med en mer umiddelbar orientering mot et større publikum, men hvor Heideggers tenkning som regel forflates til en vulgær karikatur. Alternativt innlates man fullstendig i Heideggers gåtefulle verden og poetiske terminologi, hvorpå teksten kanskje evner å artikulere noe vesentlig, men på bekostning av lesbarhet for et publikum utenfor heideggerianernes innerste sirkel. Jeg forsøker noe nytt. Utstyrt med den forståelse jeg har tilegnet meg gjennom mitt mastergradsarbeid, begir jeg meg ut på en friere tankerekke, uavhengig av Heideggers egne verk og utlegninger, hvor jeg forsøker å gi noen refleksjoner over de begrep som er satt som tidsskriftets tema. Resultatet gir nok en lavere grad av akademisk etterrettelighet, men åpner samtidig opp for en mer ærlig tekst, hvor fremfor alt jeg som skribent tvinges til å artikulere min forståelse av Heidegger på nye måter.

Metafysikken og dens grunnlag

Tema for dette nummer er «subjekt og substans». Ut ifra utlysningsteksten lærer vi imidlertid at det dreier seg om tre begreper: (1) Det ontologiske begrep «substans»,

slik det ble etablert i filosofien gjennom Aristoteles' første filosofi om det værendes væren (ousia). (2) Begrepet «subjekt», som grunnleggende byggekloss i vårt språks grammatikalske oppbygning (subjekt, predikat, objekt), og videre i ontologisk henseende, fra det greske hypokeimenon og derav latinske subiectum, som refererende til det værende som «det underliggende substrat», «bærer av egenskaper» eller «objekt for en umulig, mulig eller nødvendig predikasjon», og således stående i en nær relasjon til det aristoteliske «substans». (3) Begrepet «subjekt» kan imidlertid også i en særlig betydning stå som betegnelse for den selvidentiske menneskelige bevissthet, og utgjør i så måte en mulig utledning av både (1) og (2), en variant av begrepet som etter Descartes' *res cogitans* fikk sin definitive posisjon som utgangspunkt og prinsipp for all vestlig tenkning.

Felles for disse tre begrep er at de for den vestlige tenkning alle utgjør grunnleggende metafysiske størrelser. Hva mener jeg så med «metafysisk»? Begrepet har hos Heidegger en helt spesiell betydning, og er avgjørende for forståelsen av hans såkalte sene tenkning. Vi skal imidlertid vente litt med å gi det en redegjørelse og går i stedet først veien om Aristoteles. I hans kjente verk *Metafysikken* reflekteres det over de første prinsipper og årsaker til det værende *qua* værende, altså det værendes væren. I bok IV utledes det mest grunnleggende prinsipp av dem alle – kontradiksjonsprinsippet. Det utsier om en ting, at den til samme tid ikke både kan være og ikke være; eller alternativt om en ting, at den til samme tid ikke både kan ha og ikke ha bestemte egenskaper eller attributter. Uten dette prinsipp faller all filosofi, så vel som enhver vitenskapelig virksomhet, sammen. Riktignok finnes det både filosofisk og vitenskapelig virksomhet som i sin utlegning forsøksvis bøyer eller bryter dette ontologiske prinsipp (et moderne

eksempel er kvantefysikken). Men felles for enhver teoretisk virksomhet som forsøker å si noe om den virkelighet vi befinner oss i, er nødvendigvis at vi tar utgangspunkt i de faktiske ting vi kan se, høre og føle; og at disse tingene ikke både kan være og ikke være på samme tid. Og slik all teoretisk virksomhet har sitt utgangspunkt i en språklig forståelsesramme, utgjør kontradiksjonsprinsippet selve grunnsteinen for all logisk argumentasjon.

Som oftest finner vi kontradiksjonsprinsippet simpelthen som et underliggende og uutalt premiss eller aksiom. Hos noen, slik som i tilfellet Aristoteles, finner vi imidlertid forsøk på å gi prinsippet en begrunnelse. Aristoteles' argumentasjon i *Metafysikken* er primært negativ; det vil si at prinsippet får sin begrunnelse ut fra å vise til den logiske utilstrekkelighet av en posisjon som benekter den. Denne måten å argumentere for kontradiksjonsprinsippet er typisk i filosofien. I Platons *Theiatetos* kan vi se en beslektet gjendrivelse av den totale relativisme, hvor nettopp kontradiksjonsprinsippet brytes, her representert ved Protagoras' «mennesket er alle tings mål», simpelthen ved å vise til hvordan selv den mest radikale relativistiske posisjon nødvendigvis forutsetter en logisk forståelse og dermed oppløser sitt eget standpunkt (Platon 2004:138). Samtidig hefter en ubehagelig irritasjon ved vår manglende evne til å gi prinsippet en absolutt begrunnelse. Like mye som det synes absolutt nødvendig, fremstår prinsippet ved nærmere refleksjon også som en gåte.

Vi kalte «subjekt og substans» for metafysiske begreper. Med Aristoteles og kontradiksjonsprinsippet har vi ikke besvart spørsmålet om hva metafysikk er, men til gjengjeld avdekket et grunnleggende prinsipp for den metafysiske tenkning. Til Aristoteles' utlegning av kontradiksjonsprinsippet som det mest grunnleggende prinsipp for det værendes væren, bringer vi så inn en uttalelse fra Heidegger i hans verk fra 1957, *Identitet-satsen (Satz der Identität, fra Identität und Differenz)*. Heidegger skriver at identitetssetningen, forsøksvis formulert som $a=a$, utgjør den vestlige tenkningens øverste lov. Rent analytisk kan man kanskje finne en påstand om at prinsippet om identitet kommer forut for kontradiksjonsprinsippet som en høna-eller-egget-problematikk. Jo visst forutsetter kontradiksjonsprinsippet forekomsten av et identisk objekt, men synes ikke samtidig kontradiksjonsprinsippet å være konstitutivt for et identisk objekt? Det er viktig at vi ikke forstår Heideggers påstand som et forsøk på å løse et metafysisk problem om kontradiksjonsprinsippets logiske gyldighet og begrunnelse. Det vi derimot skal forsøke, er å si noe om metafysikken og det metafysiske objektets opprinnelse. Vi retter blikket mot fenomenet identitet, men forsø-

ker å løsrive det fra den tradisjonelle teoretiske filosofiens utlegningsvirksomhet.

Identitetssetningen sier om noe, at det er det samme som seg selv. At noe er identisk ligger i at en ting nettopp er akkurat denne tingen og ikke noe annet; at en ting til denne tid forblir det selvsamme. Identitet angår ikke så mye *hva*, men snarere *hvordan* noe er; altså hvordan dette hva-for-noe forblir det selvsamme. Vi bruker et eksempel: Vi går til de ting som ligger umiddelbart omkring oss. På bordet ligger en bok. Slik den simpelthen ligger der, som *denne* boken, fremstår den som pålitelig i sin selvsamhet. Det vil si at det at den ligger der på bordet og er dette selvsamme, er noe vi stoler på. Slik den er umiddelbart til stede der den ligger på bordet, blir det plutselig meningsløst å spørre hvorvidt den samtidig også ikke er der, eller om den samtidig også er noe annet. Jeg spør ikke om den er til, men strekker derimot ut hånden, tar boken til meg og leser den, eventuelt velger jeg å la den være. Boken ligger der først og fremst som en mulighet til å brukes.

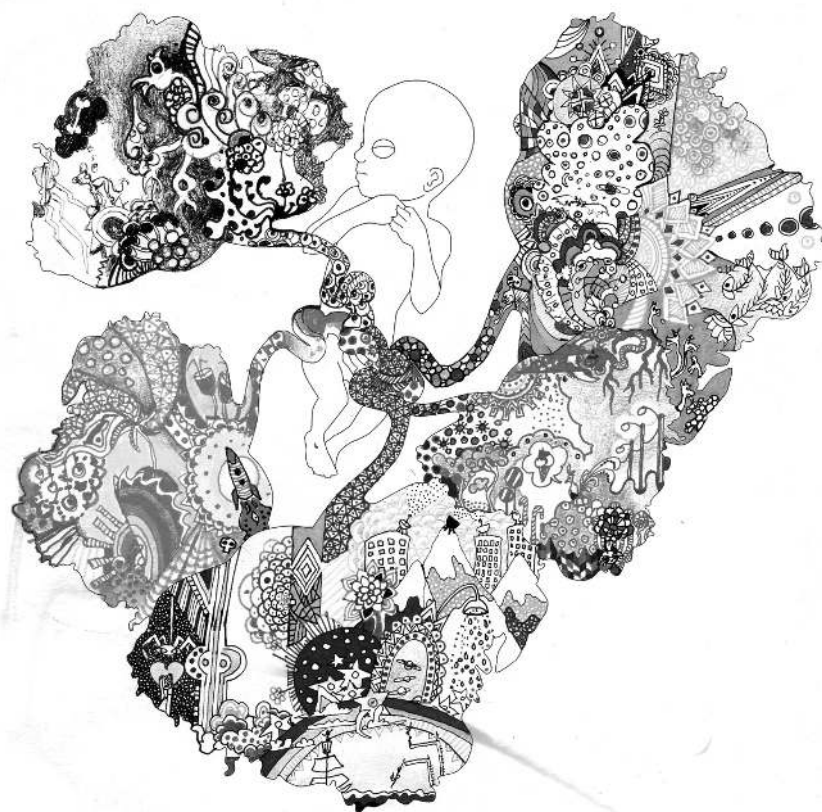
Hva har vi gjort? Vi begynte med et metafysisk problem om kontradiksjonsprinsippet, postulerte med Heidegger at dette prinsippet i realiteten beror på tingenes identitet, men førte så fenomenet identitet tilbake til vår praktiske omgang med ting. Hvilken besynderlig tankerekke. Vi må forsøke å gi dette en utdyping og velger til dette formål å innføre et nytt begrep; vi kaller det for *praksis*. Dette utgjør i utgangspunktet ikke et definert begrep hos Heidegger, men i den grad vi stadig orienterer oss innenfor en heideggeriansk forståelse, kan vi se praksis som en mulig artikulasjon av det Heidegger selv kaller for *Unverborgenheit*, *fysis* eller *Ereignis*. Slik vi til daglig bruker og forstår «praksis», befestes ordet med en interessant dobbelthet. For det første, slik vi forstår begrepet som å utføre en handling eller et arbeid, er det vanlig å sette praksis i en sekundær posisjon til teori og teoretisk viten. For eksempel kan en kokk ha inngående kjennskap til hvordan man tilbereder et stykke biffilekjøtt, men vi sier likevel at det er biologen som har den sanne viten om hva kjøttet virkelig er og hva det består av. En billedhugger kan kjenne den solide marmorblokkens vesentlige egenskaper for frembringelsen av en statue, men atomfysikeren kan samtidig fortelle deg at steinblokken i virkeligheten hovedsakelig består av tomrom. En av standarddefinisjonene av praksis er jo også «utøvelsen av teori». Slik sett tillegger vi praktisk kjennskap (*tekhne*) en lavere ontologisk status enn den teoretiske viten (*epistēmē*). På den andre siden kan vi tvert imot også se praksis representere en form for irttesettelse av teori, som en slags virkelighetssjekk. Vi kjenner tittelen til Kants artikkel: « Dette kan kanskje være sant i teorien, men det duger ikke

i praksis». Eller illustrert ved min fysikklærer, som til et spørsmål om å forklare kjernekrakulykken i Japan i 2011 gjennom fysikkens atomteori, svarte at dette ikke nødvendigvis var så lett fordi «i praksis er slike hendelser svært kompliserte». På den ene siden kan vi si at virkelighets-sjekken ved denne andre anvendelsen av praksisbegrepet i en viss forstand simpelthen impliserer en mangelfull eller utilstrekkelig teoretisk forståelse, og således opprettholder det ontologiske hierarkiet mellom teori og praksis; men samtidig synes praksisbegrepet å representere en form for virkelighet, som i motsetning til den falsifiserbare teori fremstår som noe absolutt og tvingende nødvendig. Det er nettopp denne forståelsen av begrepet «praksis» vi nå ønsker å fremheve og dvele ved.

Uttrykket «i praksis» bærer en konnotasjon til uttrykk som «i realiteten» eller «i virkeligheten» («in reality»). Med vårt nye begrep «praksis» henviser vi til en faktisk, uomtvistelig og total virkelighet. Men til denne virkeligheten er det helt avgjørende å påpeke at vi ikke lenger opererer innenfor en teoretisk sfære – vi befinner oss ikke lenger innenfor metafysikken. Det betyr at vi heller ikke lenger opererer innenfor hva som kan kalles filosofi i tradisjonell forstand. Vi bringer igjen frem eksempelet om boken på bordet som ligger klar for oss som en mulighet til å leses. Boken fremstår ikke her som et teoretisk utlagt objekt, men inngår i en skildring av en praktisk hverdag fylt med ulike gjøremål. Det er altså ikke begrepet, verken ved tilfellet «boken» eller ved tilfellet «praksis», vi er ute etter, men den mer umiddelbart opplevde virkelighet. Dette poeng om å gå vekk fra en utlagt teori, til en mer umiddelbar praksis, ligger i kjernen av den såkalte vendingen (*die Kehre*) fra tidlig til sen Heidegger. Der den tidlige Heidegger fortsatt forsøker å utlegge praksis innenfor metafysikken, gjennom sin såkalte fundamentale ontologi, utgjør den sene Heideggers tenkning derimot stadige forsøk på å bryte ut av metafysikkens teoretiske rammeverk. Praksis representerer den virkelighet hvor hverdagens tusen forskjellige gjøremål utspiller seg. Praksis er du som sitter der og leser et essay i et studenttidsskrift; det er du som går hjemover den vante gang etter endt arbeidsøkt; det er du som står på kjøkkenet og lager middag.

Når vi med Heidegger postulerer at identitet er grunnleggende for metafysikken, sikter vi med identitet ikke til et teoretisk begrep, men til et fenomen innenfor denne umiddelbare praksis. For å illustrere dette poeng, gjør vi det samme som Heidegger til stadighet i sitt forfatter-skap gjør – vi trekker frem verktøyet som paradigmatisk eksempel. Vi ser for oss følgende scenario: Du har vært på IKEA og kjøpt en flatpakket bokhylle. Vedlagt følger

diverse deler, bruksanvisning og en unbrakonøkkel. Med pakkens innhold lagt frem på stuegulvet går du i gang med å sette sammen ditt nyinnkjøpte møbel. Du følger omhyggelig bruksanvisningen og skrur sammen del for del. Slik du holder på, rettes din fulle bevissthet inn mot den oppgave du har satt deg fore. Denne oppgaven utgjør nå en praksis. I denne praksis ligger unbrakonøkkelen rede til bruk. Du kjenner dette verktøyet, i den forstand at når bruksanvisningen befaler at bord A skal kobles med bord



Illustrasjon: Yvonne Normanseth

B, med skruer C_{1-4} , så tar du automatisk til deg unbrakonøkkelen for å utføre denne handling. Slik unbrakonøkkelen ligger der på gulvet, fremstår den med en umiddelbar og meningsfull tjenelighet. Dette skyldes nettopp at den inngår i møbelkonstruksjonens meningsgivende praksis. Hvori ligger så unbrakonøkkelen sin identitet, dens selvsamhet? Jo, den ligger simpelthen i den umiddelbare og meningsfulle tilstedeværelse av dette verktøy, som til enhver tid står rede til å brukes i konstruksjonen av bokhyllen. Verktøyets selvsamhet angir dette at den er en bestemt ting, som bærer henvisninger til andre ting, men samtidig

utskiller seg vesensmessig som noe enhetlig og egenrådig. Unbrakonøkkelens identitet er altså, i den stund det pågår, etablert av møbelkonstruksjonens praksis.

Men dette innebærer vel vitterlig et misbruk av begrepet identitet, slik det som fenomen har blitt problematisert gjennom over to årtusen med filosofisk virke? Nei, for det vi så langt har gjort er snarere å skildre et objekt i vår umiddelbare praktiske virkelighet, forut for en mulig teoretisk utlegning. Det metafysiske begrep om identitet utgjør snarere en formalisering av den selvsamhet som beskaffer tingen slik den i utgangspunktet inngår i en praksis. I metafysikken snakker man ofte om at et objekt er noe som fremgår i vår forestilling. Heidegger betoner etymologien i ordet forestilling (*Vorstellung*), som å fore-stille (*vorstellen*), altså i betydning av (1) å stille noe fremfor seg, å rive noe ut av sin sammenheng for derpå å stille det opp og beskue det som noe abstrahert; og (2) på denne måten å for-stille (*verstellen*) *qua* «gjøre til», «forfalske» objektet fra dets opprinnelighet. Vi eksemplifiserer: Vi ser for oss at vi ønsker å problematisere identitet som et metafysisk begrep, og velger å ta utgangspunkt i et konkret objekt fra vår hverdag. Vi velger eksempelvis unbrakonøkkelen, og utsier om den slik vi holder den fast i vår forestilling, at den som objekt bestemmes som noe selvidentisk, og at denne identitet ved forestillingens objekt utgjør en nødvendig kjensgjerning. Fra denne kjensgjerning kan vi ved et like nødvendig logisk resonnement utlede at unbrakonøkkelen ikke samtidig kan både være og ikke være dette identiske objekt. Like mye som vår utlegning av objektet i vår forestilling er korrekt, sier den ikke noe om identitetens opprinnelse, men snarere forutsetter den unbrakonøkkelens selvsamhet som noe gitt, slik den i utgangspunktet ligger der, på stuegulvet.

Ontologisk differens

La oss returnere til utgangspunktet for denne tekst, nemlig begrepene *subjekt* og *substans*. Vi begynner med substans, og går først til Aristoteles og *Metafysikken*. Poenget er ikke å gi en redegjørelse for Aristoteles' svært tunge og til tider gåtefulle tekst, men simpelthen å bruke ham som utgangspunkt for å belyse noen momenter ved metafysikkens utlegning av væren. Der en vitenskap ifølge Aristoteles innebærer å undersøke et spesielt felt av det som *er* – det værende – så innebærer den filosofi som utlegges i *Metafysikken* en undersøkelse av det værende *qua* værende, altså av det værendes væren. Og væren bestemmes for Aristoteles som substans. Generelt kan vi si at begrepet «substans» forsøker å gripe det ved det værende som gjør at det, ut fra en stadig bevegelig og forgjengelig sanseverden (jf. Heraklit

og «alt flyter»), skiller seg ut som «dette noe»; vi kan si noe selvidentisk, selv om Aristoteles selv ikke bruker dette ordet. Herfra kan substans imidlertid bety en rekke ting,



Illustrasjon: Stine Beate Schwebs

Det angår for eksempel *hva* noe er, i betydning dets essens. Om bronsetrekanten sier man at stoffet den er laget av er uvesentlig for dens essens, trekantheten, som derimot kan bestemmes ved at vinkelsummen er lik to rette. Med hensyn til tingens essens kan vi analysere oss frem til en definisjon. En definisjon tar utgangspunkt i universelle begreper, og finner den bestemmelse, i henhold til *genus* og differensierte *species*, som fanger akkurat denne spesielle tingen. Substans kan også angi tingens substrat, det underliggende som predikeres (subjekt), eller den materie eller det stoff som tingen fremstår i. Vi kan generelt snakke om en kategorisering av det værendes beskaffenhet, hvis typiske kategorier for den vestlige filosofi er tingens eller substansens kvantitet, kvalitet, relasjon og modalitet.

Hvis man skal gjøre det umulige og forsøke å sammenfatte Heideggers tenkning ved noen konkrete utsagn, så

representerer hans konsekvente insistering på å distingvere væren fra det værende, tidvis benevnt som den *ontologiske differens*, et poeng som ikke bare er avgjørende for å forstå



både hans tidlige og sene virke, men som ved sin uhyrlige gåtefullhet representerer det skille hvor vesentlige deler av det filosofiske miljø faller fra og i stedet avviser Heideggers tenkning som meningsløs. Aristoteles spør etter det værendes væren, og utlegger det værende som substans. Substans utgjør et svar på spørsmålet om *hva* dette noe er, som vi kaller det værende. Det værende har blitt objekt for vår forestillings granskning. Et annet aspekt ved Aristoteles' substans er imidlertid det enkle, men fundamentale poeng om tingen som et «dette». Vi peker simpelthen på tingen som «det der». Denne kategori ved tingen byr på særlige vanskeligheter å bestemme gjennom metafysikken, fordi den ifølge Aristoteles tilsikter det rene partikulære og således motsetter seg den teoretiske utlegningens vesentlig universelle begrep. Aristoteles' utlegning er her interessant, fordi den nettopp synes å henvise til en sfære av virke-

ligheten, som han innenfor sin egen forståelsesramme har vanskeligheter med å gripe.

Heideggers poeng er at det for å avdekke meningen med dette «er», som gir dette værende *qua* værende; som angår selve dette at og hvordan noe er til, altså det værendes væren, så er det en nødvendig forutsetning at vi for et øyeblikk evner å gi slipp på vår forestillings begripelse og fastsettelse av det værende som objekt. Det som da avdekkes, og som vi i denne tekst har valgt å kalle «praksis», er ikke en tingenes skjulte orden, men simpelthen tilværelsens umiddelbare og opprinnelige nærvær. I dette nærvær omveltes det vi innledningsvis kalte for det ontologiske hierarkiet mellom teori og praksis. Metafysikken fremstår ikke lenger som en kilde til det værendes øverste sannhet, men derimot som en formalisering av en tilgrunnliggende

Metafysikken fremstår ikke lenger som en kilde til det værendes øverste sannhet, men derimot som en formalisering av en tilgrunnliggende og mer opprinnelig virkelighet.

og mer opprinnelig virkelighet. Metafysikk representerer den måten mennesket forholder seg til det værende på gjennom en teoretisk forståelseshorisont som går ut ifra, og således står etter (*meta*) virkelighetens (*fysis*) opprinnelige praksis. Begrepet metafysikk representerer i så måte for Heidegger ikke bare en filosofisk virksomhet, men den virkelighetsorientering som i vår tid i desto større grad utspiller seg gjennom en naturvitenskapelig og teknisk forståelse. Unektelig en radikal anvendelse av begrepet.

Opprinnelig utgjør det værende ikke objekter, men mulige virksomheter innenfor en meningsgivende praksis. Pennen er en mulighet til å skrive, komfyren en mulighet til å lage mat, bilen en mulighet til å reise. Fra denne modus som virksomhet har det værende også mulighet til å utlegges som et objekt. Men denne utlegning utgjør et vesentlig brudd med den opprinnelige praksis. Vi kan illustrere dette brudd gjennom et eksempel om redskapet som går i stykker. I bakgården står det en sykkel som jeg bruker til å sykle til jobb. Slik den til vanlig står umiddelbart rede som fremkomstmiddel, ofrer jeg den vanligvis ikke noen ettertanke, jeg bruker den simpelthen etter behov. Men når den en dag står punktert blir sykkelen plutselig påfallende som dette ubrukelige objektet. Der jeg står i bakgården, irriteres jeg over denne ting, som i dag ikke er i stand til å bringe meg til mitt arbeide. Eksemplet illustrerer en vesentlig endring ved måten jeg forholder meg til det værende på; fra tingens umiddelbare og pålitelige inngåelse i en praksis, til det brudd hvor tingen rives ut av sin tjenlighet for i stedet å bli objekt for min forestil-



Illustrasjon: Irene Domínguez Márquez

Dannelsen av metafysikkens autonome sfære går på bekostning av dens mulighet til å reflektere over sin opprinnelse.

ling. Fra en skildring av den mer primitive utlegning av verktøyet som ubrukelig objekt, utgjør også de mer viderekommende og sammensatte utlegninger en sentral del av den menneskelige virkelighetsorientering, i vår tid kulminert ved den naturvitenskapelige forståelse. Slik for eksempel vitenskapen etter hvert utfoldes, innenfor sine ulike og avgrensede teoretiske felt, som selvlovgivende, mer eller mindre overlappende forståelseshorisonter, ser vi en vesentlig tildekking av det opprinnelige utledningsforhold fra praktisk virkelighet til metafysikk.

Dannelsen av metafysikkens autonome sfære går på bekostning av dens mulighet til å reflektere over sin opprinnelse. Et viktig poeng hertil, og noe som både lesere og kritikere av Heidegger ofte i manglende grad evner å få frem, er at Heideggers spørren etter det værendes væren utgjør et vesensmessig annerledes spørsmål enn metafysikkens spørren, både i form av vitenskapens spørren etter det værendes beskaffenhet innenfor et avgrenset felt, og den tradisjonelle filosofiens spørren etter det værende *qua* værende. Således skal ikke Heideggers tenkning forstås som et tilsvar på metafysikkens problemfelt, men snarere åpne opp for en erfaringsdimensjon som metafysikken selv ikke evner å inkorporere i sin tenkning. Det blir derfor feil å lese Heideggers sannhetsbegrep, *u-tildekkelheten* (*a-lētheia*), som en relativisering av for eksempel den naturvitenskapelige forståelse. Det Heideggers innsikt i værens sannhet tilbyr, er et annerledes perspektiv til vår virkelighetsforståelse som fremfor alt har en grunnleggende eksistensiell betydning.

Den avdekkende og tildekkende praksis

La oss så endelig forsøke å dvele ved denne virkelighet som vi i dette essay har valgt å kalle praksis, for å se om vi ikke kan klare å avdekke dens gåte. Så langt har vi angitt to mulige måter for vår forståelse: (1) Slik mennesket i første omgang og for det meste inngår og bestemmes av praksis i form av hverdagens mange forskjellige gjøremål, gis det ingen refleksjon eller selverkjennelse, men derimot sier vi om den handlende person at han går opp i, og således selv oppslukes av, sin virksomhet. (2) Slik mennesket også har en mulighet til utfoldelse innenfor metafysikkens enorme og uenkelig svært potente utlegningsvirksomhet, sier vi likevel at denne virksomhet ikke bare er ute av stand til å gripe virkelighetens opprinnelighet som praksis, men at den i tillegg virker tildekkende for den opprinnelige sannhet om mennesket og dets virkelighet. Verken den ene eller andre form for virkelighetsorientering gir den åpning vi søker. Det må gis en tredje vei. Denne vei søkes ikke gjennom teorien, men avdekkes derimot helt konkret som en grunnleggende erfaring.

Vi begynner med å trekke frem det fenomen som Heidegger særlig vektlegger i sitt tidlige hovedverk *Væren og tid*, men som kanskje ikke er like eksplisitt til stede i hans senere tenkning; vi begynner med døden. Vi spør så likefrem, hva er døden? Innenfor metafysikkens forståelse kan vi gi følgende svar: Døden betegner den tilstand hvor et menneskes vitale funksjoner slutter å virke, derav mest vesentlig hjernen som bevissthetens organ, hvorpå menneskelegemet som en samling av biologisk masse begynner en nedbrytningsprosess. Hva gjelder forestillingen om sjelens udødelighet og et mulig liv i det hinsidige, har vi etter Kant stort sett avskrevet denne idé som tilhørende en uberettiget og spekulativ metafysikk. Alt dette utgjør en uproblematisk utlegning. Hvorfor så det store oppstyret rundt døden? Som tilsvar på den endelige dødsdom, gitt fra atenerne den berømte vårdag i 399 før Kristus, retter Sokrates seg sindig mot det mindretall som stemte for hans frikjennelse og avviser tanken om døden som noe vondt. Enten som overgang til et etterliv med halvguder og helter i Hades, eller simpelthen som en evig drømmeløs søvn, kan døden i følge Sokrates tvert imot sees som et gode (Platon 2001:61). Likevel snakker vi også om fenomenet dødsangst. Hva er det så egentlig vi engster oss for? Vi kjenner alle uttrykket: *Det eneste som er absolutt sikkert i livet, er at det ender*. Døden utgjør med sikkerhet vårt endelige mål, men er det virkelig sikkerhet som betoner denne erkjennelse? Vi spør dette spørsmål, men poengterer samtidig at vi for å kunne gi et sannferdig svar er tvunget til å gjøre vår undersøkelse personlig på et helt

annet nivå enn det som er vanlig innen tradisjonell filosofi. Jeg åpner meg opp og sier «jeg skal dø», og erfarer at denne visshet treffer meg som en uhyrlig gåte. Gåten er helt vesentlig ikke av en teoretisk natur; en medisiner kan i likhet med Sokrates med det letteste grep avtrylle denne gåtefullhet ved sin konstatering av dødens biologiske faktum; men stilt overfor sin endelighet, enten i form av en diagnose, tapet av et medmenneske, eller ved et øyeblikks ettertenksomhet, fremstår dødens realitet derimot som den mest ugjennomtrengelige og ubegripelige erkjennelse; den ligger utenfor rammen av det værendes mulige utlegning, tvert imot fremstår det som det værendes negasjon. Å dvele ved døden er i så måte å avdekke den til enhver tid akutte trussel om tilværelsens destruksjon. Å dvele ved døden er å gjennomskue tilværelsens forgjengelighet. Ved den dvelende refleksjon avdekkes døden som en erfaring av en størrelse som utgjør noe vesentlig annet enn et værende. Men hvis ikke et værende, hva da? Vi benevnte vår opprinnelige virkelighet med navnet praksis. Vi illustrerte først praksis gjennom skildringer av ulike hverdagslige gjøremål. Dette er praksis som avdekker. Med døden har vi derimot avdekket praksis som tildekker. I dødens erfaring avdekkes praksis' tildekkethet. Hva skjer så i denne tildekkethetens erfaring? Jo, den tilværelse som jeg utgjør, den stadige utfoldelse av hverdagens tusen gjøremål, men også mitt metafysiske virke, avdekkes innenfor min sanne virkelighet som dette tildekkende og avdekkende. Det tildekkende er det som vesentlig åpner opp for denne erkjennelse.

Du stopper opp og tenker, tålmodig har jeg så langt fulgt dette essay; gjennom dens brokete sammensurium av tradisjonelle filosofiske grunnlagsspørsmål og skildringer av praktiske gjøremål, men nå har skribenten vitterlig forlatt den sunne og rimelige fornufts sfære. Innvendingen er da også berettiget. Veien vi nå går er ingen oppstigning mot den rene fornufts transcendentale begrep og prinsipper. Det er snarere en nedstigning til det næres umiddelbarhet, som i sin opprinnelighet avdekkes som en uhyrlig, men grunnleggende erfaring. La oss likevel forsøke om vi ikke kan gi lys til den dunkle vending som denne tekst nå har tatt. Vi sa at døden ikke bare avdekket praksis som noe tildekkende, men attpåtil at denne tildekkethet selv virket åpnende. Det gjaldt en åpning av vår virkelighet. Å filosofere innebærer vesentlig en streben etter å åpne opp – vi sier å åpne opp for en forståelse. Det samme kan vi også si om vitenskapen. Det å søke etter artikuleres gjennom spørsmålet. En spørren beror i menneskets eiendommelige evne til å undres. Det å undres forutsetter at det skapes en distanse mellom den undrende og det som det undres

over. I en forelesning om bølge-teori spurte min fysikklærer om ikke noen av oss har lurt på hvordan det kan ha seg at bølgen nesten alltid rettes inn mot strandkanten med en tilnærmet nitti graders vinkel, uavhengig av bølgenes fartsretning på det åpne hav. Nei, svarte samtlige av elevene, selv om alle samtidig umiddelbart kunne gjenkjenne påstandens sannferdighet. Vi kjente alle til fenomenet, men ingen av oss hadde ennå tredd ut av dets familiære nærhet. Men ved lærerens foredrag ble distansen etablert, og bølgen på stranden har nå gått inn i vårt arsenal av mulige spørsmål til fysikkens utlagte natur. Men hva så, når objektet for vår undring er det virkelige selv, det værende? På hvilken måte kan det gis en distanse til det som i utgangspunktet omringer og utgjør oss selv med den mest altomfattende nærhet? En som vet å undres, som sammen med Aristoteles utgjør en av metafysikkens store tenkere, er René Descartes. I hans *Meditasjoner over filosofiens grunnlag* fremsettes en radikal tvil over alle ting; en tvil som ender opp med det berømte *cogito ergo sum*, som for Descartes utgjør metafysikkens første byggestein. Det kan være vanskelig å ta innover seg det store alvor som fyller Descartes' refleksjon, der tvilens omfang og intensitet stadig forsterkes og til slutt ender opp i den tilsynelatende fantastiske og villedende onde ånd, *genius malignum*. Men slik vi leser Descartes både i *Meditasjoner* og i det tidligere verk *Om metoden*, beskrives hans filosofi som en høyst personlig reise, og som et guddommelig kall. Filosofihistorien tilskriver Descartes etableringen av subjektet som en øverste bestemmelse av mennesket og som det naturlige utgangspunkt for metafysikkens utlegning av virkeligheten. Subjektet, *res cogitans*, sier man kommer først. Med mine heideggerianske øyne våger jeg en annen tolkning. For når jeg leser Descartes' tekst, ser jeg vitterlig at etableringen av *cogito* ikke kommer før ved andre meditasjon. Sannelig er det altså tvilen i første meditasjon, og ikke *cogito*, som er Descartes' utgangspunkt. Likeledes, slik vi leser ham i *Om metoden*, gir Descartes eksplisitt uttrykk for at det fremfor alt var en gjennomskuing av skolastikkens feilbarlige system og dogmer som utløste tvilen og hans søken etter den absolutte sannhet (Descartes 1996:31). Men hva beror så denne tvil på, hvorfra henter den sin undring? Til dette spørsmål gir

Veien vi nå går er ingen oppstigning mot den rene fornufts transcendentale begrep og prinsipper. Det er snarere en nedstigning til det næres umiddelbarhet, som i sin opprinnelighet avdekkes som en uhyrlig, men grunnleggende erfaring.

Descartes selv et svar i sin tredje meditasjon. Tvilen er et uttrykk for en ufullkommenhet ved forestillingen. Det som kaster lys over denne ufullkommenhet er Gud, som den rene fullkommenhet. Gud står for Descartes som selve mulighetsbetingelsen for den metodiske tvil. I dag hånliggjør vi ofte Descartes' gudsbegrep gjennom en vulgær tolkning av hans sirkulære gudsbevis. Den innstendige leser ser imidlertid Descartes' gud spille en fundamental rolle. Hva ser vi så denne gud representere? Descartes selv, stadig innenfor skolastikkens metafysikk, utlegger gud som en substans med predikatene uendelig, uavhengig, allvitende og allmektig. Men slik vi i nærværende undersøkelse til stadighet søker utenfor den teoretiske utlegning av forestillingens objekt, ser vi snarere ved Descartes' tvil den guddommelige erfaring som uttrykk for en åpning av den mest dyptgående erkjennelse av vår tilværelse. Ved å hente frem Gud er vi i så måte heller ikke nødvendigvis på vei inn i teologien, eller mot noen form for spiritualitet; vi ser snarere Descartes' guddommelige nærvær, i likhet med vår tidligere skildring av døden, som en mulig artikkelasjon av det vi kaller virkelighetens avdekkende og tildekkende nærvær som praksis. Konfrontert med Guds nærvær oppløses Descartes' engang så pålitelige og trygge verden. Det er først etter tvilens åpning at filosofiens grunn kan legges. Fra Descartes og det første, i sannhet, erkjente værendes hva-for-noe som *res cogitans*, går Heidegger med sitt radikale sannhetsbegrep enda ett skritt tilbake til tvilen selv, som selve oppåpningen av en mulig virkelighet ut fra et tildekkende mørke. Det er altså dette tildekkende mørke som gir den distanse, hvor ut ifra Descartes kan sette hele sin tilværelse som sådan i et perspektiv. Det er den grunnleggende virksomhet som ut fra all verdens gjøren og laden danner en praksis som får vår umiddelbare virkelighet til å vise seg i sin gåtefulle opprinnelighet.

Subjektets og substansens opprinnelse

Veien videre for Descartes kjenner vi alle. Tvilen åpner opp for erkjennelsen av den mediterende og tvilende bevissthet. En bevissthet som ser seg selv som «noe som tviler, forstår, bekrefter, benekter, noe som vil, som ikke vil, som også innbilder seg og som føler» (Descartes 1992:32). Gjennom dens grunnleggende virksomhet blir tvilens bevissthet selv, dette «jeg tviler», utlagt som objekt. *Cogito* blir til substans. Det moderne subjekt er født. Subjektets identitet, dette at det er og vedvarer i sin selvsamhet, hvis natur er å erkjenne, dømme og føle, som forutsetning for all annen erkjennelse av det værende, er noe som innenfor metafysikken simpelthen tilkjennegis som et faktum. Men identitetens vesen har imidlertid nå vist seg i

en annen og mer opprinnelig form. I praksis ser vi det identiske selvet snarere som et uttrykk for virksomhetens enhetlige forsamling av det værende. Selvet er aldri først et selvstendig subjekt som deretter virker med objektet, men angår i første omgang det værendes virke selv, enten som handlende, arbeidende, talende, utforskende eller tvilende. Identiteten kjennetegnes i praksis ved en virksomhetens *harmoni*, hvor det værende spiller sammen i skjønn forening. Det er den sorgløse og frie sykkelturn bortover landeveien en varm sommerdag, det er ferdigstillingen av en bokhylle fra IKEA, men det er også laborantens entusiastiske problemløsning. Metafysikken grunnlegges ved å utlegge denne harmoniens identitet til det rene logiske objektets identitet. Dette objekt kan enten være det værendes tinglige hva-for-noe, som for eksempel en substans bestemt ved dets kvantitet, kvalitet, relasjon og modalitet; men objektet kan også være en utlegning av den harmoniske forsamling som sådan, som det tenkende subjektets substansialitet. Men avdekkingen av denne metafysiske identitetens opprinnelse ser vi først i det øyeblikk vi evner å forlate metafysikkens tenkning. I refleksjonen over dødens gåtefullhet, eller tilsynekomsten av Guds allmektige nærvær, oppstår en praksis hvor identitetens harmoni brytes. I denne disharmoniske praksis oppløses objektet, det værende, og dermed også ethvert mulig selv. Det som da åpnes, er simpelthen en erfaring av vår virkelighet som denne tildekkende og avdekkende praksis; det værendes opprinnelige sannhet avdekkes først ved den tildekkende praksis som oppløser alt.

LITTERATUR

- Aristoteles. 1995, «Metaphysics», i *Complete works of Aristotle, Vol. 2*, Ross, W.D. (overs.), Princeton University Press, Princeton.
- Descartes, R. 1996, *Om metoden*, Brøndal, V. og Hansen, V. (overs.), Gyldendal, København.
- , 1992, *Meditasjoner over filosofiens grunnlag*, Aarnes, A. (overs.), Aschehoug, Oslo.
- Heidegger, M. 1996, «Identitet-satsen», i *Oikos og techne. Spørsmålet om teknikken og andre essays*, Bø-Rygg, A. (overs.), Aschehoug, Oslo.
- , 2007, *Væren og tid*, Holm-Hansen, L. (overs.) Pax Forlag A/S, Oslo.
- Platon. 2001, *Sokrates' forsvarstale*, Stigen, A. (overs.) 2. utg., Det Norske Samlaget, Oslo.
- , 2004, «Theaitetos», i *Platons samlede verker, Bind VI*, Rabbås, Ø. (overs.) Vidarforlaget, Oslo.

Frem fra gjemselen

ALEXIUS MEINONG

Av Einar Duenger Bøhn

Alexius Meinong er mest kjent for kritikken Bertrand Russell og W.V.O. Quine rettet mot ham. Russell og Quine finner Meinongs teori om ting som er, men ikke eksisterer uelegant og kontradiktorisk. Jeg skal vise at denne kritikken er urimelig og feil og at Meinong er en dypere tenker enn han hittil har fått ære for. Meinongs argument for at det er ting som ikke eksisterer er sterkt og hvis vi skal avvise det, må vi gjøre det av veloverveide grunner. Vi må begynne å ta Meinong på alvor.

Alexius Meinong (1853–1920) var en østerriksk filosof og psykolog, elev av Franz Brentano (1838–1917), og lærer til grunnleggeren av Gestaltpsykologien, Christian von Ehrenfels (1859–1932). I tillegg til å starte det første laboratoriet for eksperimentell psykologi i Østerrike, forsket han bredt innenfor filosofi, med spesiell interesse for metafysikk, etikk, og filosofihistorie. Likevel er Meinong i våre dager mest kjent gjennom Bertrand Russells (1872–1970) lesning og kritikk av ham. Spesielt kjent er Russells kritikk i *On Denoting* (1905) av Meinongs (1904) teori om at det er ting som ikke eksisterer, en kritikk som senere ble styrket av Willard Van Orman Quine (1908–2000) i *On What There Is* (1953).

I det følgende viser jeg at Meinong var en dypere tenker enn ettertiden har gitt ham ære for. Russells ovennevnte kritikk, som er det ettertiden stort sett baserer seg på i sin forståelse av Meinong, feiler for eksempel på enkelt grunnlag. Jeg fremlegger først begynnelsen på en tolkning av Meinongs påstand (1904) om at det er ting som ikke eksisterer, for deretter å tilbakevise noe mulig kritikk av den, samt Russell og Quines kritikk. Det sier seg selv at jeg i dette essayet ikke kan yte full rettferdighet til tekstene som diskuteres, og da spesielt Meinongs egne tekster. Men jeg håper i hvert fall å trekke noen av Meinongs idéer frem fra mørket, inn i litt bedre lys, og forhåpentligvis slik inspirere en og annen til å jobbe videre med Meinongs teorier i fremtiden.

Teorien

De fleste av våre mentale tilstander er *intensjonale* tilstander. En intensjonal tilstand er i denne sammenheng en tilstand som er *om noe*. For eksempel, når jeg tenker på min kone, så er min mentale tilstand *om min kone*, når jeg tenker på naboen, så er min mentale tilstand *om naboen*. Hva skiller min mentale tilstand i det første tilfellet fra min mentale tilstand i det andre tilfellet? Siden alt annet er likt (i begge tilfeller: «Jeg tenker på...»), så må forskjellen ligge i at de er om to forskjellige ting, nemlig henholdsvis min kone og naboen. Det intensjonale aspektet ved et mentalt innhold er derfor med på å *individuere* våre mentale tilstander. Intensjonalitet er derfor viktig å forstå for å bedre forstå våre mentale tilstanders natur, og dermed oss selv. Mange vil også påstå at evnen til å ha slike intensjonale tilstander er én, om ikke den eneste, markør for genuin mentalitet. Intensjonalitet er for eksempel et av hovedproblemene i forskningen på kunstig intelligens.

Intensjonalitet er en relasjon mellom en kognitiv aktørs mentale tilstand og det den mentale tilstanden er om. Vi kan skrive dette på formelen: $x\Psi y$, hvorav x er en variabel

I tillegg til å starte det første laboratoriet for eksperimentell psykologi i Østerrike, forsket han bredt innenfor filosofi, med spesiell interesse for metafysikk, etikk, og filosofihistorie.



Illustrasjon: Karianne Horvei

A kan frykte naboen som eksisterer, men A kan også frykte Djevelen, som ikke eksisterer; eller: A kan forgude seg selv, som eksisterer, og A kan forgude Batman, som ikke eksisterer.

for aktøren med den mentale tilstanden, y er en variabel for det den mentale tilstanden er om, og Ψ er en variabel for den intensjonale relasjonen som holder mellom x og y når x 's mentale tilstand er om y . Vi antar at vi har en tilstrekkelig forståelse av en kognitiv aktør og dens typer av intensjonale mentale tilstander, og fokuserer fra nå av på det de mentale tilstandene er om. Vi får da en formel på formen: $A\Theta x$, for en vilkårlig gitt aktør A og en vilkårlig gitt intensjonal mental tilstand Θ . Det som er variabelt, og av interesse her, er da x .

Hva slags type verdier kan vi gi til x ? Det vil si, hva slags type ting kan våre mentale tilstander være om? Det finnes to hovedtyper: På den ene siden kan våre mentale tilstander være om *objekter*, og på den andre siden kan våre mentale tilstander være om hele *påstandsinnhold*. Eksempler på det første er: «jeg tenker på *min kone*», «jeg frykter *naboen*», osv. Eksempler på det andre er: «jeg tror *at min kone har det bra*», «jeg frykter *at naboen*

skal klage», osv. Meinong (1904) kaller ting av den første sorten «*objekter*», og ting av den andre sorten «*objektiver*». Vi får da at i formelen « $A\Theta x$ » så kan vi for variabelen x sette inn enten objekter eller objektiver. Det finnes riktignok instanser av Θ som tillater både objekter og objektiver, og instanser som tillater enten objekter eller objektiver (men ikke begge deler), men det viktige for oss her er at det finnes instanser av Θ som tillater objekter og at det finnes instanser av Θ som tillater objektiver. For enkelthets skyld setter vi objektiver til side, og fokuserer i stedet på tilfeller av $A\Theta x$ med objekter som variable verdier for x . For eksempel: « A tenker på sin kone», « A tenker på naboen», osv., i hvilket tilfelle Θ er relasjonen *tenker på*; eller: « A frykter sin kone», « A frykter naboen», osv., i hvilket tilfelle Θ er relasjonen *frykter*.

Det interessante for vårt formål blir klart når vi erkjenner at A kan stå i relasjonen Θ ikke bare til eksisterende objekter, men også til *ikke*-eksisterende objekter. Det vil si: $A\Theta x$ kan ta både eksisterende og ikke-eksisterende verdier for variabel x . For eksempel: A kan tenke på den konen han har, som eksisterer, men A kan også tenke på en Gud som ikke eksisterer; eller: A kan frykte naboen som



Illustrasjon: Karianne Horvei

eksisterer, men A kan også frykte Djevelen, som ikke eksisterer; eller: A kan forgude seg selv, som eksisterer, og A kan forgude Batman, som ikke eksisterer. I alle tilfellene er det noe A står i relasjonen Θ til, det vil si, det er noe i alle disse tilfellene den mentale tilstanden til A er om. For hvis A tenker på Gud, så må det være noe A tenker på, og hvis A frykter Djevelen, så må det være noe A frykter. For hvis det ikke er noe A tenker på, så kan ikke A tenke på noen ting, og hvis det ikke er noe A frykter, så kan ikke A frykte noen ting. Husk også at for i det hele tatt å være i stand til å skille mellom den mentale tilstanden involvert i at A tenker på Gud, fra den involvert i at A tenker på Djevelen, så må det være en *forskjell* i det A tenker på. Det vil si: Den eneste relevante forskjellen i tilfellene $A\Theta b$ og $A\Theta c$ er forskjellen på b og c, altså objektet den mentale tilstanden til A er om. Men hvis verken b eller c er noe som helst, så kan det heller ikke være noen forskjell på de to (ingenting er ikke forskjellig fra ingenting!), og dermed er det heller ingen forskjell på $A\Theta b$ og $A\Theta c$. Og slik kollapser all forståelse av vår kognitive virksomhet, med mindre det er noe som våre mentale tilstander er om. Men ofte er det våre mentale tilstander er om, noe som ikke eksisterer. Vi

trenger derfor noe som ikke eksisterer for å klare å skille mellom mange av våre mentale tilstander.

Merk at argumentets logikk er tilnærmet pinlig enkel: Fra $A\Theta b$ så slutter vi at $\exists x A\Theta x$ (lest: det er en ting slik at A står i relasjonen Θ til den tingen). Denne slutningen må følge uavhengig av om b eksisterer eller ikke, for uten den kan man som ovenfor argumentere for at forståelsen av vår kognitive aktivitet kollapser. Hvis $A\Theta b$, men b ikke er noe, så har vi ingen forståelse av hva As mentale tilstand er om, og heller ingen forståelse av hva som skiller As mentale tilstand i tilfellet $A\Theta b$ fra tilfellet $A\Theta c$. Derfor, så sant vi har minst én mental tilstand som er om noe som ikke eksisterer, så følger det at det er noe som ikke eksisterer. Vi har selvfølgelig minst én mental tilstand som er om noe som ikke eksisterer. Derfor følger det at det er noe som ikke eksisterer.

Men hvordan skal vi forstå en påstand om at det er ting som ikke eksisterer? Det første vi må gjøre, er å sikre at vi ikke forstår det som en påstand om at det eksisterer ting som ikke eksisterer, noe som er en ren kontradiksjon

Vi trenger derfor noe som ikke eksisterer for å klare å skille mellom mange av våre mentale tilstander.

på formen $p \ \& \ \neg p$. Vi må i stedet forsøke å forstå hvordan noen ting eksisterer, mens andre ting ikke eksisterer, og ingenting både eksisterer og ikke eksisterer.

Her er en naturlig begynnelse på en slik modell. Vi antar en gitt mengde ting som vi kaller D , som er det Meinong (1904) kaller «det gitte». Vi deler denne mengden D opp i to undermengder, som vi kaller E og \hat{E} , slik at E og \hat{E} til sammen utgjør D , men E og \hat{E} har ingen felles medlemmer (dvs. $E \cup \hat{E} = D$ og $E \cap \hat{E} = \emptyset$). Vi tenker på E som alt som eksisterer, \hat{E} som alt som ikke eksisterer, og D som alt som *er*. Når A står i relasjonen Θ til noe x , så er x derfor alltid medlem av D , men ikke alltid medlem av E . Min kone og min nabo er (håper jeg) medlemmer av E , og Gud og Djevelen er (kanskje) medlemmer av \hat{E} . Som sagt, ingenting er medlem av både E og \hat{E} , men alt er medlem av D . Vi sier derfor om det som er medlem av D , at det har egenskapen *å være* (det *er*), at det som er medlem av E , har egenskapen å eksistere (det *eksisterer*), og at det som er medlem av \hat{E} , har egenskapen å ikke-eksistere (det *eksisterer ikke*). Egenskapen *å være* impliserer derfor ikke *eksistens*, og den impliserer ikke *ikke-eksistens*, men den impliserer *eksistens eller ikke-eksistens*. For enhver x , enten eksisterer x eller så eksisterer ikke x !

Kritikken

Det første spørsmålet som melder seg, er: Hvis vi er nødt til å akseptere at det i tillegg til det som eksisterer (som er medlem av E), også er noe som ikke eksisterer (som er medlem av \hat{E}), må vi ikke da også anta at det i tillegg til det som *er* (er medlem av D), også er noe som ikke er (som ikke er medlem av D)? Da er vi åpenbart i gang med en uendelig regress før vi vet ordet av det, så svaret bør være nei. Men hvis svaret er nei, hvorfor da akseptere D (E og \hat{E}), men benekte at det er ting som ikke er i D , i stedet for simpelthen bare å akseptere E , men benekte at det er ting som ikke er i E , dvs. benekte \hat{E} ?

Svaret er like åpenbart som spørsmålet: Vi kan ha mentale tilstander om ting som ikke eksisterer (ting i \hat{E}), men vi kan ikke ha mentale tilstander om ting som ikke er (ting



Illustrasjon: Ole Fredrik Hvidsten

utenfor D). Vi trenger derfor ting som ikke eksisterer for å gjøre rede for vår mentale aktivitet, og vi bør derfor tro at det er slike ting (selv om de ikke eksisterer), men vi trenger ikke ting som ikke er for å gjøre rede for vår mentale aktivitet, og vi har derfor ingen god grunn til å tro at det «er» (eller hva vi da bør kalle det) slike ting. Ting som er (ting som er medlem av D), uavhengig av om de eksisterer eller ikke, er det Meinong (1904) kaller «det gitte», det som er gitt oss som forutsetning for vår mentale aktivitet. Ingenting som ikke er (ting utenfor D), er slik gitt oss, og vi har derfor ingen grunn overhodet til å tro på slike ting. Den potensielle uendelige regressen er derfor stoppet på den mest naturlige måten.

Et annet spørsmål som melder seg, er: Er noen av de tingene som er (ting som er i D) *umulige* ting? En rund firkant, for eksempel, er en matematisk umulighet, men hvis jeg tenker på en rund firkant, må det da være en rund firkant? Mange argumenter i matematikk, filosofi og vitenskap, er såkalte *reductio*-argumenter. Dette er argumenter av formen hvor vi antar noe, p , for så å utlede en kontradiksjon på formen $q \ \& \ \neg q$, for deretter å slutte til at p umulig kan være tilfellet, så $\neg p$ må være tilfellet (for å unngå paradokset $q \ \& \ \neg q$). Men for å forstå et slikt argument så må vi jo anta noe umulig, og for å forstå en slik

antakelse så ser det ut til, ifølge Meinongs argument, at det må være noe umulig vi antar. Og derfor ser det ut til at det er noe umulig (hvis ikke kan vi jo ikke anta det). Men er ikke det umulig?

Her er det minst to svar. Det mest prinsipielle svaret er simpelthen å akseptere at det er umulige ting. For eksempel, hvis vi antar at det er en rund firkant, for så å utlede et paradoks, så er det en rund firkant vi antar. Dette høres mindre rart ut hvis vi husker på at vi aldri behøver å akseptere at det *eksisterer* runde firkanter. Det kan selvfølgelig umulig eksistere runde firkanter da det vil lede til paradokser. Men det er ikke det samme som å si at det ikke *er* runde firkanter. Husk at i vår ovennevnte modell så er det ting i mengden D (det som er) som ikke er i mengden E (det som eksisterer), og forslaget nå er ganske enkelt at noen av de tingene som er i D (de som er), umulig kan være i E (med andre ord, de må være i Ê).

Det andre, litt mindre prinsipielle svaret er å akseptere at det er ting som ikke eksisterer, men at de ikke er umulige ting. Det vil si at alt i mengden D er enten i E eller i Ê, men ingenting i E eller Ê er umulige ting. Mengden D inneholder da ingen umulige ting. Fordelen med dette siste svaret er selvfølgelig at vi slipper å akseptere at det er umulige ting, men ulempen er at vi da ikke har noen god måte å gjøre rede for hva vi antar når vi antar noe for *reductio* i matematikk, vitenskap og filosofi. Det er også lite prinsipielt ettersom vi aksepterer at det er ting som ikke eksisterer nettopp av de samme grunner som vi her avviser for de ting som er umulige.

Men, akkurat som man kan spørre seg *hva* de ikke-eksisterende tingene skal være, så kan man spørre seg *hva* de umulige tingene skal være, og dette siste spørsmålet kan se vanskeligere ut å besvare enn det første. For eksempel, er det ikke lettere å besvare spørsmålet «Hva er Djevelen?» enn spørsmålet «Hva er en rund firkant?»? Svaret er *nei*, tror jeg. Et svar på spørsmålet «Hva er Djevelen?» vil mest sannsynlig inneholde en bibelsk fortelling med fallende engler og ondskap. Et svar på spørsmålet «Hva er en rund firkant?» vil inneholde egenskapene rundhet og firkantethet. Det er ingen relevant, prinsipiell forskjell på disse to svartypene. I det første tilfellet er svaret noe å la en fallen engel, og i det siste tilfelle er svaret noe å la en rund firkant. Om noe, så er det siste svaret enklere enn det første! Visuelt, og imaginært, er selvfølgelig ingen av svarene særlig informative, da jeg ikke har noen bilder på netthinnen min av verken fallende engler eller matematiske objekter, verken mulige eller umulige.

Et tredje spørsmål som melder seg, er: Hva er egentlig forskjellen på å si at «x eksisterer ikke» er sant hvis, og bare

hvis, x er en ting i mengden Ê, og å si at «x eksisterer ikke» er sant hvis, og bare hvis, x ikke er noe som helst? I ovennevnte modell sier vi at noe ikke eksisterer hvis, og bare hvis, det er i mengden Ê. Slik kan vi gjøre rede for hva vi tenker på (og at vi i det hele tatt tenker på noe) når vi tenker på noe som ikke eksisterer (fordi det er noe). Men anta at vi i stedet bare aksepterer at det er ting som eksisterer, dvs. at vi bare aksepterer ting i E, og benekter at Ê i det hele tatt er noe som helst. Da kan vi si at x ikke eksisterer hvis, og bare hvis, x ikke er noe som helst. Så hvorfor akseptere at det som er medlem av Ê er noe som helst?

Svaret her er bare en enkel variant av ting allerede sagt: Mengden D har uendelig mange undermengder, men ingenting (dvs. den tomme mengden) har ingen undermengder, så forskjellen ligger i at ved å akseptere E og Ê (= D) i stedet for bare E, så har vi struktur nok til å forstå vår kognitive virksomhet. Det er ikke tilfellet hvis vi bare aksepterer E, for da mangler vi tilstrekkelig struktur til å forstå vår kognitive virksomhet angående det som ikke eksisterer.

Bertrand Russells (1905) hovedkritikk av Meinongs teori er at den bryter med loven om at det ikke er noen kontradiksjoner: $\neg(p \ \& \ \neg p)$. Et av Russells eksempler er setningen «Den eksisterende kongen av Frankrike eksisterer ikke». Ifølge Russell så fører denne setningen, i henhold til Meinongs teori, til at det er noe som både eksisterer og ikke eksisterer. Men Russell tar her åpenbart feil. Uttrykket «Den eksisterende kongen av Frankrike» må ifølge Meinongs teori være et refererende uttrykk som refererer til noe som ikke eksisterer, så vi må simpelthen forstå det som å referere til noe som er, men som ikke eksisterer, dvs. noe som er i D, men ikke i E. Så setningen «Den eksisterende kongen av Frankrike eksisterer ikke» må forstås som å bety det samme som den sanne setningen «Den værende kongen av Frankrike eksisterer ikke» – det vil si, den er sann fordi «Den eksisterende kongen av Frankrike» refererer til en værende konge som ikke eksisterer.

Russells andre moteksempel er at siden Meinong er forpliktet til at det er en rund firkant, så er han forpliktet til at det er noe som er både rundt og ikke rundt. Men Russell tar her igjen feil. Slutningen følger bare hvis vi aksepterer at det å være firkantet impliserer det å ikke være rund (Parsons 1980). Det aksepterer vi åpenbart for alle ting som eksisterer (ting i E), men det er ingen grunn til å

En rund firkant, for eksempel, er en matematisk umulighet, men hvis jeg tenker på en rund firkant, må det da være en rund firkant?

akseptere det for alle ting som er (i D). Det er ingen grunn til å tro at Meinongs teori ikke kan og bør akseptere at det er ting som er runde og firkantet uten å måtte akseptere at det er ting som er både runde og ikke runde. Det å akseptere umulige ting er ikke det samme som å akseptere formelle kontradiksjoner.

Til slutt, Quines hovedkritikk, som er en videreføring av Russells kritikk, er mer retorisk enn argumentativ. I all hovedsak er det en liste med spørsmål hvis mulige svar, verken positive eller negative, ikke diskuteres videre. For eksempel ber Quine (1953:4) deg tenke på den mulige (eller ikke-eksisterende) tykke mannen som står i døråpningen din, og tenke på den mulige (eller ikke-eksisterende) skallede mannen i den samme døråpningen. Er de en og samme mann? Eller er de to forskjellige menn? Hvor mange mulige (eller ikke-eksisterende) menn er det i døråpningen? For Quine ser det ut til at slike retoriske spørsmål er nok til å forkaste idéen om at det er (mulige) ting som ikke eksisterer. Det mer generelle problemet Quine peker på er identitetskriterier for ikke-eksisterende ting: Hva er kriteriet for når to ikke-eksisterende ting (a og b) er en og samme ting (a = b)?

Det er mange mulige svar her, men to av dem skiller seg umiddelbart ut som de mest naturlige. Det ene svaret er at det er det samme som i tilfellet med eksisterende ting: Det kommer an på hva slags type ting det er snakk om. I den grad vi forstår hva det vil si å gi et identitetskriterium for et objekt, så er det ingen grunn til å tro at det er noe spesielt problem med ikke-eksisterende ting i forhold til eksisterende ting. Et identitetskriterium for når to personer er en og samme person, er for eksempel helt uavhengig av hvilke enkeltpersoner som eksisterer og hvilke som ikke eksisterer. Identitetskriterier avhenger av hva slags type ting de er kriterier for, ikke hvilke partikulære forekomster (*tokens*) som finnes av den typen. Betingelsene for når to personer er en og samme person, avhenger heller ikke av deg eller meg (eller noen annen), men av hva det vil si å være en person.

Det andre svaret er at det finnes nesten ingen identitetskriterier for noen ting overhodet, så det er ingen grunn til å tro at det finnes for ikke-eksisterende ting spesielt. Fakta om identiteter mellom objekter er primitive fakta som ikke lar seg analysere i nødvendige og tilstrekkelige betingelser.

Hva angår Quines spørsmål om antall mulige (eller ikke-eksisterende) menn i min døråpning, så er svaret åpenbart: uendelige mange. Det er ingen endelig grense for hvilke mulige (eller ikke-eksisterende) menn som står i min døråpning. Uendelig mange forskjellige menn kunne

ha stått der. Ingen av dem står der, selvfølgelig, da de ikke eksisterer, men alle *kunne* stått der (skjønt ikke alle på en gang!). Uttrykket «Den tykke mannen i døråpningen» refererer selvfølgelig ikke på en bestemt måte til en enkelt mann, men på en ubestemt måte til uendelig mange mulige (ikke-eksisterende) menn. Det er uendelig mange mulige (ikke-eksisterende) menn vi kunne ha referert til med det uttrykket, hadde de bare eksistert. Det er derfor ingen grunn til å tro at Quines kritikk treffer Meinong i det hele tatt.

Konklusjon

Alexius Meinong er uten tvil en undervurdert filosof, og det delvis på grunn av Russell og Quines overfladiske kritikk av ham. Jeg håper her å ha vist veien til begynnelsen på slutten for denne holdningen, uansett om man er enig med Meinong eller ikke (personlig vet jeg ikke helt hva jeg tror på dette området ennå). Uheldigvis er det meste av Meinongs verker fortsatt ikke oversatt fra tysk, men det finnes en del engelsk arbeid på det som kalles *Meinongianism*, *Neo-Meinongianism* og *Noneism*. Av disse oppfordrer jeg den interesserte leser spesielt til å oppsøke Meinong (1904) (som er oversatt til engelsk) og Graham Priest (2005), men også Richard Routley (1980) og Terence Parsons (1980). Det finnes også en upublisert, men god, artikkel tilgjengelig på nett av Phillip Bricker (1992). Russell (1973) inneholder, i tillegg til hans klassiske *On Denoting*, også tre andre artikler som diskuterer Meinong. En mer fullstendig referanseliste finnes i Johan Marek (2008). Måtte Meinong få den respekten han fortjener.

LITTERATUR

- Bricker, P. 1992, «Realism without Parochialism», ikke-publisert artikkel tilgjengelig på: <http://www.umass.edu/philosophy/faculty/faculty-pages/bricker.htm> [09.04.2012]
- Marek, J. 2008, «Alexius Meinong», i *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online], (Summer 2009 Edition), Zalta, E.N. (red.) URL= <http://plato.stanford.edu/entries/meinong/> [09.04.2012].
- Meinong, A. 1904, «The Theory of Objects», i Chisholm, R. (red.), *Realism and the Background of Phenomenology*, 1960, The Free Press of Glencoe, Illinois.
- Parsons, T. 1980, *Nonexistent Objects*, Yale University Press, New Haven.
- Priest, G. 2005, *Towards Non-Being: The Logic and Metaphysics of Intentionality*, Oxford University Press, Oxford.
- Quine, W.V.O. 1953, *From a logical point of view*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Routley, R. 1980, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond*, Research School of Social Sciences, Australian National University, Canberra.
- Russell, B. 1973, *Essays in Analysis*, Lackey, D. (red.), Brazillier, New York.

DE BESTE BILDER PÅ FORANDRING

ET INTERVJU MED ATLE SPERRE HERMANSEN

Av Hilde Vinje

De joniske førsokratikerne Thales fra Milet, Anaximander og Anaximenes har siden Aristoteles' tid vært anerkjent som den vestlige filosofiens opphavsmenn. Likevel har vi ingen skrevne ord etter Thales, mens det fra Anaximander og Anaximenes kun er overlevert et fåtall fragmenter. Aristoteles og den doksografiske tradisjonen¹ har ikke bare mye av æren for at kjennskapen til de joniske tenkerne ikke er gått tapt, men de har med sine *testimonia* spilt en avgjørende rolle for vår forståelse av jonerens virkelighetssyn.

I doktorgradsavhandlingen *Process Ontology of the Ionian Presocratics* avviser Atle Sperre Hermansen det tradisjonelle synet på jonerne som materialister, og tegner et nytt bilde av deres ontologi. De joniske førsokratikerne, hevder Hermansen, så ikke substanser og materie som det grunnleggende trekket ved virkeligheten – men hadde forandring og bevegelse som sine kosmiske prinsipper.

Aller først vil jeg gjerne spørre hvordan man burde omtale de joniske tenkerne. I samsvar med Hermann Diels standardverk Die Fragmente der Vorsokratiker klassifiserer du dem som «førsokratikere». Men er dette egentlig et rimelig skille? Det gir jo jo skinn av at den antikke tenkningen først blir interessant med Sokrates.

Ja, det stemmer. Ordet «førsokratiker» er ikke dekkende. Demokrit ble for eksempel født under Sokrates' levetid og levde etter ham. En del forskere og historikere har gått over til å bare snakke om «early greek philosophy» istedenfor «presocratic philosophy». Nå kjemper jeg en hard kamp i avhandlingen min mot mange sånne etablerte ord innenfor førsokratisk filosofi, så jeg kan ikke bruke dette som unnskyldning selv: Men «førsokratisk»

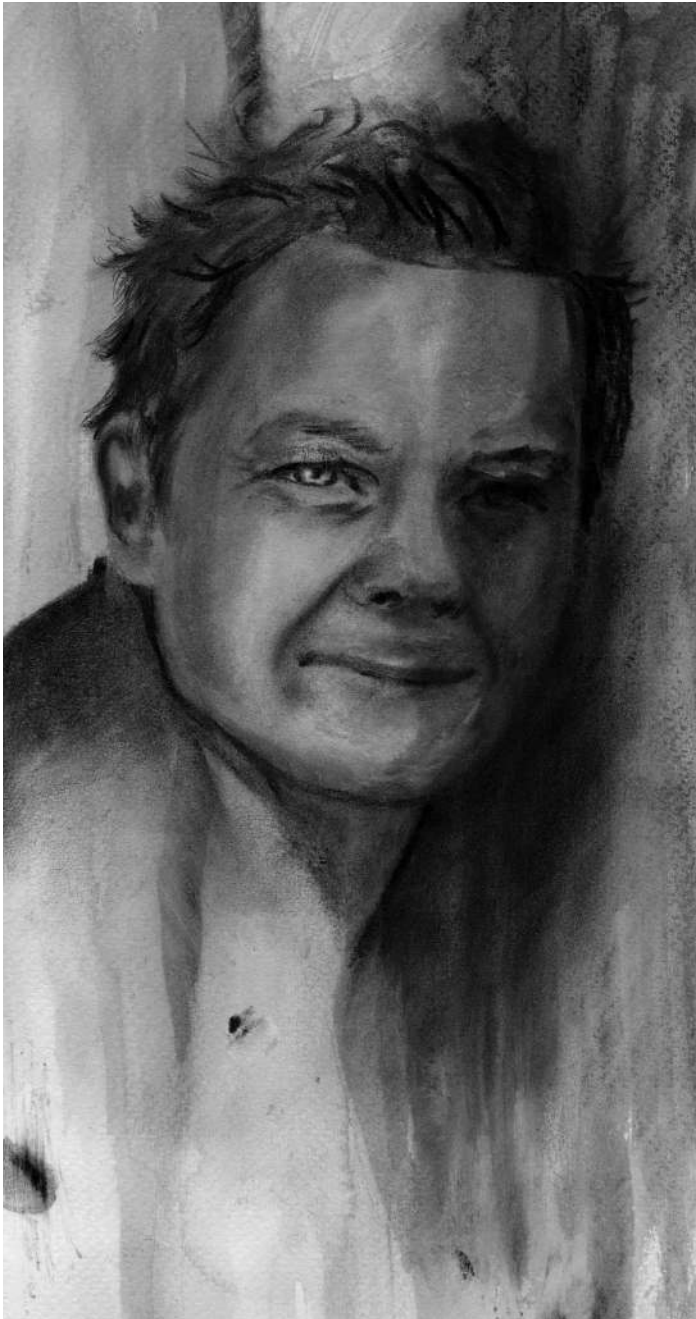
er en veletablert term og plasserer oss raskt historisk, mens «early greek» er en veldig relativ term. Når jeg snakker om «early greek» kan jo noen tenke på Platon, mens andre kanskje kan tenke på Plotin. Sier du «førsokratisk», har du plasseringen veldig klar.

Hvis vi tar utgangspunkt i den antikke betegnelsen og kaller de tidligste tenkerne for fysiologoi, blir det kanskje nærliggende å si «naturtenkere» eller «naturfilosofer» på norsk?

Ulempen med det er at naturfilosofi er blitt en tradisjon som vedvarer frem til i dag. Det er veldig mange flere enn førsokratikerne som er naturfilosofer. Det blir også et problem med Parmenides som ikke først og fremst beskriver naturen og fysiske prosesser. Han gjør det sekundært, og det blir ikke riktig å kalle ham naturfilosof. Men mileserne kan man lett kalle *fysiologoi* eller *meteorologoi*, slik Aristoteles gjør.

Fragmentene etter jonerne danner et ganske begrenset kildegrunnlag. Hva mener du er selve spørsmålet som danner utgangspunktet for deres tenkning?

I avhandlingen min foreslår jeg at jonerne forsøker å komme fram til en bedre legemliggjøring av forandring. Det er *det* som driver dem. De har ikke forandningsbegrepet, *alloiōsis*, det greske ordet for kvalitativ forandring, eller noe annet ord for forandring. Jonerne forsøker over tid å lage bedre bilder: Thales begynner med vann, så blir det luft med Anaximenes og ild med Heraklit. Til slutt har vi Parmenides' doble *arkhai*: Natt og dag, eller lys og mørke. Dette er lite substansielle og veldig pro-



sessuelle størrelser. Natten og dagen er jo perioder av tid. Det jonerne forsøker å gjøre, er å finne de beste bilder på forandring, som dermed også tjener som en slags enkel analyse av hvilke prinsipper verden styres etter. De ser ikke på seg selv verken som naturfilosofier eller filosofer. De var jo bare vismenn som prøvde å finne ut av en masse forskjellige ting – astronomi, matematikk, politikk, medisin og så videre. Deriblant en del spørsmål som Aristoteles senere har sagt er filosofi. Heraklit later til å ha hatt et virkelig prosjekt og et budskap til verden. Men de tidligere tror jeg bare løste forskjellige vitenskapelige problemer etter hvert som de dukket opp.

Arkhē er et begrep du tar opp til diskusjon, og som kan oversettes på ulike måter: som «begynnelse», som «element» eller «prinsipp», og som «regjering». Hvordan burde arkhē forstås hos jonerne?

For jonerne hadde ordet både en politisk og en kronologisk dimensjon. I kronologisk betydning som «den første», og i politisk betydning som «leder, førstemann». Spørsmålet er hva de legger i det, og her blir jeg jo litt dristig. Jeg synes det er veldig påfallende at alle deres *arkhai* (flertallsform, red. anm.) er så ekstremt flyktige og transformerende, og veldig lite substansielle. Slik som ild og luft – jeg kan bare ikke få meg til å tro at de så på det som en murstein, som en byggestein i en verdenskonstruksjon. De må ha en annen funksjon. Det er fristende å bruke Aristoteles' eget begrep om den første beveger, men sånn tenkte de nok ikke. Men det er noe lignende her. Det er en første og største bevegelses-funksjon.

Som du påpeker i avhandlingen, bruker Aristoteles arkhē i betydningen «det første prinsipp» eller «det første element». Arkhē er altså et mye bredere begrep i jonisk tenkning?

Ja. Jeg skriver ikke «syntese» i avhandlingen, men vi trenger en syntese for å kunne rekonstruere deres virkelighetssyn. Vi må sette sammen igjen det som ble delt opp i analysen av dette. Desto mer Aristoteles og Theofrast – Aristoteles' elev og etterfølger som overhode for hans filosofiskole Lykeion – analyserte jonerne, jo mer snevret de inn viktige begreper og ga dem en hardere avgrensing. Nå går vi motsatt vei, og må hele tiden utvide og sette sammen. Med begrepet «vann» kan Thales ha ment å snakke om kreftene i vann og bevegelsen i dets flyktighet. Så jeg foreslår at joniske *arkhai* delvis er ment å være legemliggjøringer av forandring. De hadde jo ikke noen abstrakte begreper i det hele tatt. Hvis de skulle snakke om noe generelt, så tror jeg måten de måtte gjøre det på, var å bruke en konkret ting og et konkret bilde, en slags *pars pro toto*.

I avhandlingen din argumenterer du mot tolkningen av de joniske tenkerne som materielle monister. Hva er materiell monisme? Hvilke betingelser hviler den materialistiske tolkningen på?

Materiell monisme er Aristoteles' utlegning av de første filosofenes ontologi. Materiell monisme er,

ifølge Aristoteles, en oppfatning om at det bare finnes én substans i verden, én type materie, og at alle de forskjeller vi oppfatter med sansene kommer av attributive forandringer i denne materien, altså forandringer i dens karakteristika. Dermed fremstilles mileserne som ekstreme materielle reduksjonister. Videre sier Aristoteles at de materielle monistene ikke trodde på tilblivelse og ødeleggelse, og at denne ontologien dermed skulle forklare hvorfor ingenting ble til eller gikk til grunne. Dermed hviler materiell monisme-tolkningen først og fremst på distinksjonen mellom substans og attributt. Problemet med det er at denne distinksjonen innføres av Aristoteles selv, i hans antatt første verk *Kategoriene*. Vi har klare historiske kilder på at forsokratikerne ikke skilte mellom for eksempel jord, vann, «det varme» og «det kalde»; for dem ville det være utenkelig å hevde at vann ikke er vått, for eksempel. Materiell monisme hviler altså på denne begrepsdistinksjonen (mellom substans og attributt, red.anm.), som vi ikke en gang finner hos Platon. Platon jobber med spørsmål knyttet til generelle egenskaper og individuelle eksistenser, men kommer ikke fram til det svaret Aristoteles gjør, og han har heller ikke skillet på samme måte. Dette er det største terminologiske fundamentet, og allerede i 1906 viste W.A. Heidel at Aristoteles forutsetter dette skillet i jonerne tekning. Dernest er det også svært problematisk å hevde at jonerne ikke trodde på tilblivelse og ødeleggelse. Delvis fordi fragmentene etter dem er fulle av ord som «fødsel» og «død» brukt i kosmologisk sammenheng, delvis fordi, dersom det var tilfelle, ville Parmenides' kritikk av deres virkelighetssyn være fullstendig overflødig. Problemene Parmenides peker på med sin analyse ville allerede være løst. Jeg mener det er blitt en selvbekreftende tradisjon å lese førsokratikerne materialistisk. Hver gang de grammatisk substansiverer et eller annet, for eksempel «det uendelige» eller «det varme» og «det kalde», så ser man det som materie – «den varme og den kalde materien» eller «den uendelige materien». Men det er det ikke belegg for i de fragmentene vi har. Det vi kan utlede av deres virkelighetssyn, mener jeg, er mye mer ontologisk åpent.

Så når Thales snakker om vann, Anaximander om det uendelige (apeiron) og Anaximenes om luft, og dette ikke er et materielt substrat – hvordan skal man da forstå disse begrepene?

Her fremlegger jeg en todelt hypotese: Først å strippe vekk materialismen og deretter prøve å bygge opp noe annet. Det er mange forskere som snakker

om *dynamis*, altså krefter, som de grunnleggende entitetene i tidlig gresk filosofi. Liksom «det varme og det kalde», er de grunnleggende entitetene krefter og ikke klumper av livløst stoff. Disse kreftene er jonerne primære entiteter. Jeg mener det er tydelig at de inngår i transformasjonsprosesser hele tiden, og at det er *det* som er den røde tråden. Ryggmargen i hele deres virkelighetsbilde er transformasjon, forandring og bevegelse. Så vi kan se på det som en blanding av kraft, bevegelse og endring, og bare sekundært som faste substanser, eller som substanser i det hele tatt.

Du argumenterer for en prosessontologi. Hva legger du i dette begrepet?

Min opprinnelige idé var at fra og med Aristoteles så man forandring som supervenient på, eller på et eller annet vis avhengig av, stillstand. Alt i verden er bygd opp av faste entiteter, substanser eller atomer – ikke dermed sagt at Aristoteles var atomist! – og bevegelse og forandring forklares ut ifra disse faste gjenstandene. Dermed tenkte jeg at for de første filosofene – før Parmenides, som er et veldig viktig vannskille i filosofihistorien – er dette forholdet motsatt. Bevegelsen og forandringen er det grunnleggende, det virkeligheten består av, og så supervenerer substanser på dette; stillstand avhenger av bevegelse. Dette finner vi hos Heraklit. Han sier det så direkte han kan si noe som helst: At elva er en elv fordi den er i forandring. Han nevner også en alkoholholdig byggdrikk man måtte røre i hele tiden, ellers skilte den seg, som et kosmologisk eksempel. Han sier at byggdrikken er det den er, den finnes, fordi den beveges hele tiden. Men etter hvert innså jeg at å si at «stillstand avhenger av bevegelse», i like stor grad forutsetter en analyse av «stillstand», eller «substans», og «bevegelse» som det Aristoteles' analyse gjør. For de joniske førsokratikerne finnes ikke denne analysen. Så de må ha sett på stillstand/substans og bevegelse som likelydende. Forandring er en like fundamental og uadskillelig del av virkeligheten som det substanser er. Dette er i alle fall en god del av det jeg mener med prosessontologien. Alt er i konstant forandring. Selv steiner er alltid i en transformasjonssyklus. Dette tok jonerne helt

Hver gang de grammatisk substansiverer et eller annet, for eksempel «det uendelige» eller «det varme» og «det kalde», så ser man det som materie – «den varme og den kalde materien» eller «den uendelige materien».

for gitt, at vann blir til stein og stein blir til ild og ild blir til vann. Det var ikke noe de lurte på, det var sånn det var.

Hvis jonerne ikke eksplisitt sier at forandring og prosess er det vesentlige trekket ved virkeligheten, forblir ikke prosessontologien kun én mulig tolkning blant flere?

Det er en aristotelisk oppfinnelse at jonerne var veldig opptatt av substrat og kun av det som ikke forandrer seg i forandringen.

Jo, det er klart. I avhandlingen ser jeg på alle de joniske tenkerne for å finne en overskridende og sammenbindende idé. Prosess og forandring er gjennomgående temaer. Det er en aristotelisk oppfinnelse at jonerne var veldig opptatt av substrat og kun av det som ikke forandrer seg i forandringen. Så ja, det er én mulig tolkning blant flere. Jeg forsøker å belegge dette og vise i tekstene deres hvilken terminologi og hvilken analyse de hadde tilgjengelig. Men det er klart, det er alltid en fare for at man blir spekulativ når man holder på med veldig gamle ting som ikke er godt belagt i kildene. Førsokratikernes filosofi må rekonstrueres for å forstås, for i det hele tatt å fremstå koherent. Det vil alltid være et spørsmål om man har gått for langt i rekonstruksjonen.

Ankepunktet ditt er at Aristoteles og doksografene bruker begreper jonerne selv ikke hadde, og dermed skaper et feilaktig bilde av deres virkelighetssyn. Samtidig bruker du terminologi hentet fra analytisk filosofi for å rekonstruere jonerne ontologi. Blir ikke også dette en anakronisme?

Ordet «prosess» er også en anakronisme. Men jeg håper jo at jeg ikke projiserer det over på dem på den samme måten som jeg oppfatter at Aristoteles og Theofrast gjør. Å snakke om ontologi og prosess er deler av en filosofisk-vitenskapelig terminologi vi bruker for å forstå tidligere tenkere, uten at det dermed blir påstått at det var *dette* de forsøkte å si eller denne analysen de forutsatte for sin tenkning. For det er det Aristoteles hevder, han sier at de tidlige filosofene forsøkte å formulere *hylē*-begrepet, altså den materielle årsak, og dermed tolker han all deres filosofi i forhold til dette angivelige målet. Jeg påstår *ikke* at de prøver å komme fram til vårt prosessbegrep, langt derifra. Det er en praktisk måte for oss å kategorisere tenkningen deres på, uten at det er ment normgivende her.

Thales sier at «alt er fylt av guder». Det virker som man utelater enkelte aspekter ved jonerne kosmologi når man ser deres kosmiske prinsipper kun som en livløs materie. Hvis du argumenterer for en prosessontologi, bringer du samtidig noe mer inn i deres verdensbilde?

Nettopp! Det er jo det tilhengerne av materiell monisme gjør. Med en materialistisk fortolkning vet de ikke helt hvordan de skal behandle at Thales sier at alle ting er fylt av guder, og at både Anaximenes og Anaximander sier at *arkhē* er guddommelig og «uten død». Når Anaximander sier at *apeiron* styrer alt, er dette et utsagn materialistene ikke vet hvordan de skal behandle. Nå er ikke jeg førstemann til å vektlegge dette aspektet, men min hypotese er en måte å få alt til å føyes sammen igjen. I den ontologien jeg foreslår, er det ikke noen konflikt mellom guder eller guddommelige egenskaper på den ene siden, og substanser og fysiske prosesser på den andre siden. Kraftene er de gamle gudene i ny form; jonerne har gitt dem en mer nøytral term og fjernet det narrative aspektet fra sine verdensforklaringer. I stedet for å kalle kraftene som styrer verden for Zevs eller Athene, så heter de nå *apeiron* eller ild.

NOTER

¹ *Doksografi* er en moderne term og tilskrives (historie)skrivere som i antikken sammenfattet læresetningene til tidligere filosofer og vitenskapsmenn. Til disse regnes bl.a. Theofrast, Aëtios, Hippolytos, Diogenes Laërtius, Plutark, Sextus Empiricus, Clemens fra Alexandria, Johannes Stobaios og Simplicios.

LITTERATUR

Heidel, W.A. 1906, «Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy», *Archiv fuer Geschichte der Philosophie* 19: 333–379, gjenopptrykt som: Heidel, W.A. 1903, «Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy», i *The Pre-Socratics: a collection of critical essays*, Mouleratos, A.P.D. (red.), Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
Hermansen, A.S. 2012, *Process Ontology of the Ionian Presocratics*, Universitetet i Oslo, Oslo.

FILOSOFI, ENSOMHET, REVOLUSJON

OVERSETTELSE AV G.W.F. HEGEL

Av Espen Dyrnes Stabell & Hilde Vinje

Hegels korte brev til Zellmann er ladet med høyspente filosofiske bemerkninger om vitenskap, ensomhet, historie og politikk.

G.W.F. Hegels omfattende brevsamling er ikke kun interessant som en biografisk studie, den gir oss også glimt av Hegels filosofiske univers. I et brev til den tidligere studenten Christian Gotthilf Zellmann¹ kommer Hegel med betraktninger både rundt filosofiens vitenskapelige verdi og rundt den politiske utviklingen i Europa etter den franske revolusjonen. Den spente politiske situasjonen fikk Hegel selv oppleve på nært hold, da Jena ble okkupert av Napoleons tropper i oktober 1806. På dette tidspunktet var Hegel fremdeles i Jena som professor ved universitetet, og var i ferd med å fullføre hovedverket *Åndens fenomenologi*. Brevet til Zellmann ble skrevet i januar 1807, og er sannsynligvis et utkast.

«Filosofien er noe ensomt», skriver Hegel i første del av brevet. På den andre siden beskriver han filosofien som «den absolutte åndens erindring og dens Golgata, dens trones virkelighet, sannhet og visshet ved dens trone, *uten hvilken den ville være livløs og ensom*» i *Åndens fenomenologi* (Hegel 1999:388, vår kursivering). Hvorvidt filosofien er en ensomhetens vitenskap eller en motvekt til den absolutte åndens ensomme virke, er altså ikke avgjort hos Hegel.² Denne tvetydigheten er også tilstede i herværende brev. Kanskje er den et uttrykk for en dobbelthet i Hegels filosofi som sådan: at filosofien på den ene siden skal være en «førstevitenskap», en vitenskap som gjør krav på universelle sannheter, mens den på den andre siden alltid må forholde seg til «samtidens historie», at den skal være «*sin egen tid fattet i tanker*» (Hegel 2006:35).

Innenfor dette rammeverket reflekterer Hegel over Tysklands videre skjebne, og mener landet har mye å lære av den franske revolusjonen. Dette poenget blir nærmere utdypet i hans universitetsforelesninger i Berlin: Mens Frankrike har gjennomgått en «ytre» revolusjon uten en reformasjon, har Tyskland på sin side gjennomgått en «indre» reformasjon uten en revolusjon (Hegel 1984:122). Dersom nasjonen nå kunne klare å «tre ut i virkeligheten» og overføre forandringen fra det indre til det ytre, ville Tyskland passere den franske nasjonen – og dermed nå et høyere nivå i historiens utvikling.



Illustrasjon: Irene Domínguez Márquez

Hegels brev til Zellmann (Hegel 1952:137–139)

Jena, 23. januar 1807

Jeg mottok Deres hyggelige brev fra 18. november 1806 først sent i desember i Bamberg, der jeg hadde vært på noen ukers reise; tilbakereisen og andre gjøremål gjorde at mitt svar lot vente på seg, og for det ber jeg om unnskyldning.

Det fryder meg at De bevarer minnet om meg mens De er borte, og enda mer at De vier denne ensomhetens vinter til filosofistudiet. Begge er de nok likevel forent; filosofien er noe ensomt; den hører riktignok ikke til på gater og markeder, men holdes ennå fjernt fra menneskenes virke, hvori den har sin interesse, så vel som fra vitenen, hvori den har sin forfengelighet. Men også De synes oppmerksom overfor samtidens historie; og i virkeligheten kan det ikke finnes noe mer overbevisende enn den, og fra den bærer dannelsen med seg seieren over råskapen, og ånden over åndløs forstand og

Vitenskapen alene er teodiceen.

spissfindighet. Vitenskapen alene er teodiceen; den vil like mye beskytte mot det å bli stående forbauset overfor begivenhetene eller på spissfindig vis å tilskrive dem øyeblikkets tilfeldigheter eller et individs talenter, mot å la rikenes skjebner avhenge av en jordhaug som er erobret eller ikke, som den vil klage over urettens seier og rettferdighetens nederlag. Det som i øyeblikket går tapt, mener menneskene å ha vært i besittelse av som et gode eller en guddommelig rett, slik de, på den andre siden, besitter det som erverves, med dårlig samvittighet. Så feilaktige som deres tanker om rettferdigheten er, så feilaktig er også deres mening om midlene eller det som utgjør åndens substans og kraft; de søker dem i omstendigheter som grenser til det aldeles latterlige, og overser det som ligger dem nærmest; de anser det som fortreffelig støtte, som trekker dem rett ned i undergangen.

Takket være revolusjonens dønninger er den franske nasjonen ikke bare blitt befridd fra mange institusjoner som menneskeånden var vokst fra, som fra barnesko, og som hvilte tungt på henne som åndløse lenker, slik de ennå gjør på de andre [nasjonene]; men også individet har trukket seg unna dødsfrykten og det vante liv,³ som med forandringen av kulissene ikke lenger har noen styrke i seg; dette gir den franske nasjonen den mektige kraften hun utviser overfor andre. Hun hviler tungt på innesluttetheten og sløvheten til disse nasjonene som, endelig tvunget til å gi slipp på sin treghet overfor virkeligheten, til å tre ut i denne, kanskje, idet det indre bevarer seg i det ytre, overgår sin lærer.

Det nordlige Tyskland har nok ingenting å frykte fra katolisismen. Det ville vært interessant dersom religionstemaet ble tatt opp,⁴ og til sist kunne det godt skje; fedreland, fyrster, grunnlov og lignende synes ikke å være middelet for å bringe det tyske folket frem; spørsmålet er hva som ville følge dersom religionen ble berørt. Uten tvil, ikke noe ville være å frykte som dette. Førerne er skilt fra folket, de forstår

hverandre ikke; hva førstnevnte vet å oppnå, har denne tiden betydelig vist, og hvordan de siste går fram, når de handler på egne vegne, vil De tydelig ha sett fra Deres naboskap.

Lev vel, hils Deres venn Köhler så mye; det vil glede meg å snart se Dem her igjen. Hva angår Deres gjeld, gjør De den opp etter bekvemmelighet. Jeg er med høyaktelse

Deres ærbødige venn
Hegel,
doktor og professor i filosofi

NOTER

¹ Informasjonen om Christian Gotthilf Zellmann (1785/6–1808) er begrenset. I en eldre utgave av Hegels skrifter omtales han som «sønn av en bonde fra Eisenach'schen» i noteapparatet (Hegel 1835:627, vår oversettelse). Av Hegels andre brev kan vi lese at Zellmann var en av hans tidligere studenter i Jena. Ut over dette forblir Zellmann en ukjent skikkelse for oss: Zellmanns opprinnelige brev til Hegel har gått tapt, og hans tidlige bortgang satte en stopper for videre filosofisk virksomhet.

² Den absolutte ånden er en komplisert skikkelse hos Hegel. Den har blitt tolket blant annet som fornuften i verdenshistorien, som en form for kollektiv bevissthet, og som Gud. Noe som kan slås fast med rimelig sikkerhet, er at det er snakk om en rasjonell bevissthetsform som eksisterer og virker både som individ (eller gjennom individer) og som noe overindividuell, for eksempel historien og vitenskapen.

³ Jmfør kapittelet om «herre og trell» (*Herrschaft und Knechtschaft*) i *Åndens fenomenologi*.

⁴ «Interessant würde werden, wenn der Punkt der Religion zur Sprache käme ...» (Hegel 1952:138). Setningen kan oversettes på en måte som gjør at religionen spiller en mer aktiv rolle, for eksempel: «Det ville vært interessant hvis religionens sak kom til orde.»

LITTERATUR

Hegel, G.W.F. 1835, *Vermischte Schriften*, bd. 2, Verlag von Dunder und Humblot, Berlin.

----- 1952, *Briefe von und an Hegel*, bd. 1, Verlag von Felix Meiner, Hamburg.

----- 1984, *Hegel: The Letters*, Indiana University Press, Bloomington.

----- 1999, *Åndens fenomenologi*, oversatt av Elster, J., Engelstad, F., Krogh, T., Rørvik, T.I., Østerberg, D. (overs.), Pax, Oslo.

----- 2006, *Rettsfilosofien*, Johnsen, D. (overs.), Vidarforlaget, Oslo.

OM FORVIRRING¹

SVAR PÅ KRITIKK FRA REIER HELLE

Av Tomas Midttun Tobiassen

Jeg svarer her på kritikk fra Reier Helle i *Filosofisk supplement* 4/2011. Jeg viser at Helle ikke tar hensyn til kritiske aspekter ved min argumentasjon og at han tilsynelatende aksepterer det jeg hadde til hensikt å vise. Jeg påpeker videre at det metaetiske perspektivet Helle tar utgangspunkt i synes å være uten fundament, og diskuterer hvordan jeg og Helle er uenige om hva etikk er.

Etter å ha lest Reier Helles (heller groteskt titulerte) artikkel «Hvorfor Tomas Midttun Tobiassen tar feil om forholdet mellom dydsetikk og empiri» i *Filosofisk supplement* 4/2011 og motstått den momentane fristelsen til å velge en like upassende tittel, har jeg funnet det nødvendig å skrive et motsvar, ikke fordi kritikken er av stor betydning for argumentet i min «We Lack Character, But We Can Live With It» eller min generelle tilnærming til filosofi² – Helle har misforstått både den dialektiske situasjonen og hva etikk er – men fordi forvirringens tåke ikke burde få legge seg over denne debatten. Helle har forvirret seg selv, og sikkert andre,³ ved dessverre å ikke ta hensyn til forbeholdene og betingelsene jeg legger til grunn for diskusjonen i første del («Part I») av min artikkel. Konsekvensen blir anklager som ikke har rot i teksten.⁴

Jeg har ikke kunnet ta tak i alle bekymringene Helle tar opp, men de aller fleste vil forsvinne når vi forstår den dialektiske situasjonen. Jeg akter heller ikke å bruke plass på det jeg selv anser for å være en inntolket feilslutning, slik Helle har valgt å gjøre på side 39–40 i sin artikkel.⁵ Målet er å rette opp i misforståelsene som ligger til grunn for Helles kritikk, og skissemessig å forsvare det metaetiske rammeverket jeg benytter meg av. Jeg vil først raskt formulere det jeg hadde til hensikt å vise i min artikkel, og påpeke at Helle tydeligvis aksepterer det jeg argumenterte for. Dette er i utgangspunktet det viktigste. Jeg har likevel også forsøkt å avdekke den grunnleggende uenigheten som burde vært Helles fokus. Konflikten oppstår på grunn av forskjellige metaetiske perspektiver. Det har vært vanskelig å avklare Helles posisjon fullstendig, men jeg presenterer en mulig tolkning. Jeg påpeker deretter at hvis tolkningen er riktig, så er oppfatningen Helle fremmer om etikk uholdbar. Om hans egne poenger kan ytes rettferdighet på annet vis, vil jeg ikke diskutere – jeg finner det uinteressant å utforske terrenget etter at man vet man har gått feil.

Hva jeg hadde til hensikt å vise

Filosofihistorien er fylt av eksempler på misforståelser. Man snakker ofte forbi hverandre i stedet for å snakke med hverandre. På grunn av fagets høye abstraksjonsnivå er det helt nødvendig at man gjør klart hvilke forutsetninger man legger til grunn, da hele debatten ofte kan avhenge av små, gjerne uartikulerte, premisser. Jeg forsøker derfor å klargjøre rammeverket for argumentet mitt i første del av «We Lack Character, But We Can Live With It». Dette synes å ha gått Helle hus forbi, og i artikkelen sin denger han løs på slutninger som er berettiget gitt første del. Jeg vil her forsøke å forklare hva jeg hadde til hensikt å gjøre i artikkelen min, og slik heve diskusjonen til nivået den fortjener.

Først en liten oppsummering av hva jeg anser som hovedargumentet i teksten min, og hva som leder til påstandene Helle kritiserer. Jeg tar utgangspunkt i en filosofisk retning som gjerne kalles «moralpsykologi». Her studerer man sammenhengen mellom moral og de psykologiske egenskapene til moralske agenter, og forutsetter at dersom

en moralsk teori er psykologisk inadekvat, det vil si avhenger av eller gjør antagelser om at mennesker har egenskaper de faktisk ikke har,⁶ så er dette av betydning for teoriens moralske attråverdighet.⁷ Dette perspektivet er delvis begrunnet av den plausible antagelsen om at det er noe problematisk med påbud man ikke kan oppfylle. Hvis fysikkens lover umuliggjør at jeg kan bevege meg raskere enn lyshastigheten, så kan ikke en etisk teori gjøre meg det pliktig!⁸ Etter å ha klargjort det teoretiske rammeverket jeg valgte å forutsette, argumenterte jeg for at en type normativ teori, dydsetikk, avhenger av visse antagelser om moralske agenter psykologi. Dette kulminerer i (P₁). Hovedargumentet i

Hvis fysikkens lover umuliggjør at jeg kan bevege meg raskere enn lyshastigheten, så kan ikke en etisk teori gjøre meg det pliktig!

teksten tar så sikte på å vise at disse antagelsene er psykologisk inadekvate. Hvis jeg lykkes i dette, vil jeg – og de som mener at menneskers levde liv og psykologiske forfatning er av betydning for etikk – hevde at vi har en innvending mot dydsetikk.⁹ Jeg formulerte argumentet slik:¹⁰

P₁ Hvis adferd typisk er ordnet av robuste trekk, så vil systematisk observasjon vise utbredt adferdsmessig konsistens.

P₂ Systematisk observasjon viser ikke utbredt adferdsmessig konsistens.

K Derfor er ikke adferd typisk ordnet av robuste trekk.

Jeg vil anta at Helle aksepterer (P₁), da han ikke ett sted i teksten synes å angripe dette premisset eksplisitt, og etter som det synes livsnødvendig for dydsetikeren at noe slikt er sant – hvis (P₁) ikke holder, vil karaktertrekkene måtte være handlingsmessig irrelevante, og det er vanskelig å se hvordan dydsetikken skulle ha noe å si om den moralske statusen til våre handlinger. Vi lar det ligge inntil videre.¹¹

Det overraskende ved Helles kritikk er at han tilsynelatende *også* aksepterer (P₂). Helle skriver: «Jeg sier meg imidlertid enig i at man på bakgrunn av [de empiriske resultatene jeg legger frem for å underbygge (P₂)] kan konkludere med at folk ofte tar feil når (eller hvis) de forklarer

Når vi ser hvilke forutsetninger jeg la for debatten, blir det klart at Helle aksepterer konklusjonen min på vei mot sitt abstrakte mål, og det uten å legge merke til det.

handlinger moralsk ved henvisning til sterke karaktertrekk» (Helle 2011:39). Hvis Helle har forstått argumentet mitt, bør han se at dette impliserer (P₂), og følgelig at jeg har vist at (K) holder. For hvis vi i forklaringen av folks adferd nærmest aldri kan appellere til de strukturene (karaktertrekkene) som dydsetikken mener ene og alene bestemmer om en handling er riktig eller gal,¹² så spiller ikke disse faktorene noen kausal rolle for handlingen. Så (K) må være riktig, for den sier at det ikke er karaktertrekk som ordner, eller er kausal basis for, handlinger med moralsk signifikans. Målet med artikkelen var å vise at (K) er sann. Videre medfører forutsetningene utlagt i første del at (K) impliserer at dydsetikk er problematisk. Jeg skrev: «... it follows from this that if an ethical theory makes false claims about the psychology of agents, it counts against it» (Tobiassen 2011b:29). Helle aksepterer at dydsetikk avhenger av psykologisk inadekvate antagelser om mennesker. Hadde han gransket antagelsene mine, kunne vi unngått anklagene om feilslutninger og forvirret argu-



Illustrasjon: Ole Fredrik Hvidsten

mentasjon. Det Helle er uenig i, er forutsetningene som gjøres i første del. Han burde gjort det klart at det er disse han angriper. Da jeg skrev min artikkel, var ikke formålet å argumentere *for* et spesielt metaetisk rammeverk, men å ta utgangspunkt i det. Jeg kommer tilbake til hvorfor Helles kritikk likevel feiler, men det som er viktig å observere her, er at Helle har feilkarakterisert den dialektiske situasjonen: Jeg viste det jeg skulle.

Jeg sa heller aldri at argumentet mitt ville vise at dydsetikk er usann,¹³ snarere tvert imot: «... moral psychology should not be seen as a highway to refutation [of ethical theories], but rather a way to get more evidence involved in the difficult questions of ethics» (Tobiassen 2011b:29). Likevel er det *sannheten* til dydsetikk som en teori om det gode Helle forsøker å forfekte. Han mener jeg må *falsifisere* dydsetikken: «Derfor kan man ikke foreta en skikkelig falsifikasjon uten å jukse ... » (Helle 2011:39). Dette er en del av forvirringen som preger Helles tekst, og jeg opplever at Helle ikke er rimelig i tolkningen av argumentet eller teksten min. Det virker som han heller har satt seg fore å gjøre et poeng med min artikkel som utgangspunkt. Når vi ser hvilke forutsetninger jeg la for debatten, blir det klart at Helle aksepterer konklusjonen min på vei mot sitt abstrakte mål, og det uten å legge merke til det.

Hva Helle mener, og hvorfor vi ikke burde akseptere det

Helle har altså misforstått den dialektiske situasjonen. I stedet for å angripe argumentet mitt har han angrepet antagelsene som ligger til grunn for det – uten å gjøre det eksplisitt. Han burde altså holdt seg for god for anklager om «feilslutning» (Helle 2011:41) eller retoriske spørsmål

som: «Hvor kommer [denne konklusjonen] fra?» (Helle 2011:39). Svaret: Fra påstanden (K) som Helle aksepterer sammen med antagelsene gjort rede for i første del. Da jeg i stor grad valgte å *anta* et metaetisk rammeverk som tillater slutningen fra (K) til en innvending mot dydsetikk, er Helles anklager om at mine slutninger er «uberettigete» (Helle 2011:39) som å angripe matematikerens logisk gyldige slutninger fordi man mener aksiomene er feil. Det er en *non-sequitur*. Hvis ingenting kan antas, kommer vi ingen vei – dette burde vi ha lært nå! Men la oss nå bevege oss videre, og prøve å forstå hva Helle forsøker å argumentere for.

Helle aksepterer altså $(P_1)-(K)$. Slik jeg forstår Helle, mener han at jeg ikke har argumentert for at de empiriske resultatene underbygger konklusjonen: «Sterke karaktertrekk kan ikke eksistere.» Helle mener jeg trenger en slik konklusjon for å ha et poeng av betydning (dette er spesielt tydelig på side 39). Helle har helt rett i at mine argumenter ikke understøtter påstanden om at sterke karaktertrekk ikke kan eksistere. Men dette var aldri mitt mål. Hva jeg forsøkte å gjøre har jeg nettopp gjort rede for i forrige del av denne artikkelen. Helles innvending fyres derfor av ut i løse lufta. Men om vi er veldedige, tror jeg Helle har mer enn løskrut.

Illustrasjon: Ole Fredrik Hvidsten



Etter hva jeg kan se, argumenterer Helle fra et metaetisk perspektiv forskjellig fra mitt. Dessverre har ikke Helle gjort det klart hva dette perspektivet bunner ut i; det kaster lange skygger, men er aldri oppe i sollyset. Jeg tror det er disse metaetiske oppfatningene som er opphavet til mange av Helles bekymringer. Jeg kan ikke her bedrive pinlig nøye

eksegese av Helles artikkel for å utlede en presis formulering av antagelsene han legger til grunn.¹⁴ Jeg ønsker heller å forklare hvorfor jeg finner den metaetiske posisjonen som skinner gjennom i Helles artikkel uholdbar, og hvordan dette perspektivet er relatert til noen av Helles påstander og innvendinger. Vi kommer frem til dette ved å se litt nærmere på Helles kritikk.

Helles generelle innvending mot det han (feilaktig) tar for å være mitt anliggende (å vise at «dydsetikk er en usann teori») er denne: «En dydsetisk teori *trenger ikke* si noe om hvilke egenskaper folk har ...» (Helle 2011:41; forfatterens kursivering). Han sier attpåtil videre at: «I en viss forstand er det selvfølgelig riktig at etiske teorier er ufalsifiserbare: De sier ikke noe om hvordan ting er, men hvordan de skal eller bør være» (Helle 2011:43, fotnote 15). Det jeg vil gjøre, er å påpeke at den «elfenbenstårnetikken» som Helle gjør seg til talsmann for, er uten teoretisk fundament. Hvorfor «elfenbenstårnetikk»? Fordi den er skrevet fra elfenbenstårnets verdensferne høyder, uavhengig av folks skitne praksis og deres gjengse oppfatning om rett og galt. Min innvending mot Helles «etikk» kan nå formuleres: Vi er begge enige om at «folk flest» ikke har sterke karaktertrekk. Vi er derfor også begge enige om at menneskers moralske handlinger ikke i relevant grad er styrt eller preget av karaktertrekk – dette er (K). Følgelig kan ikke forskjellige handlingers moralske verdi differensieres med utgangspunkt i karaktertrekkene som ligger til grunn.¹⁵ Dermed må Helle vedkjenne seg denne konklusjonen: Alle (de aller fleste) handlinger er av samme moralske verdi. At Helle mener dette kan vi slutte fra Helles påstand om at «handlingens moralske verdi avhenger av karaktertrekkets moralske verdi» (Helle 2011:39). Siden han vedkjenner seg at folk ikke har sterke karaktertrekk, så følger det at vanlige handlinger enten ikke *har* moralsk status, eller at vi alle handler «dårlig» hele tiden. La oss velge denne siste tolkningen.¹⁶ Altså: Alle handlinger er moralsk dårlige.¹⁷

Nå til den problematiske konsekvensen: *Åpenbart* skiller handlinger seg fra hverandre moralsk! Å denge løs på et hjelpeløst barn er *åpenbart* verre enn å gjøre store ofre for andres glede. Eller nærmere hjemme: Å hjelpe en gammel dame over gata er åpenbart bedre enn å stjele en sjokolade. Det første problemet med rammeverket Helle synes å ta til orde for, er at det ikke har ressurser til å skille mellom disse handlingene. Alle handlinger er dårlige. Den fatale konsekvensen er likevel avledet fra denne: Helles «etikk» synes totalt uten grunnlag. Hvis vår dagligdagse moralske praksis ikke er god nok som grunnlag for etikken, hvis *alle* våre oppfatninger om hva som bør gjøres og hva vi burde

Helle synes å overe at etikk er nært knyttet til våre levde liv.

unngå kan kastes på dynga for Helles elfenbenstårnetikk, ja da har noe gått galt. Jeg har ikke mulighet til å diskutere det metaetiske grunnlaget for etikk her, men merker meg at Helle i personlig diskusjon ikke har presentert noe plausibelt forslag til et *fundament* for etikken annet enn vår moralske praksis. Jeg har heller ikke funnet noen forsøk på en slik praksisløs etikk i (moderne) moralfilosofi. Helle synes å overse at etikk er nært knyttet til våre levde liv.

Utover å argumentere for at (K) er sann, peker jeg i artikkelen min på at hvis vi ikke har, og ikke kan utvikle, sterke karaktertrekk, bør vi se med kritiske øyne på moralsk trening som vektlegger utvikling av slike trekk – avkast-

Når det kommer til noe som etikk, som hver dag har påvirkning på folks liv, er det klart vi må ta hensyn til det induktive materialet!

ning vil jo, også etter Helles målmerker, måtte bli særdeles lav! I den grad etikk beskjeftiger seg med å hjelpe folk med å leve gode liv, er jeg av den oppfatning at (K) burde ha konsekvenser for vår måte å drive moralsk opplæring på. Min begrunnelse for dette er mer redegjort for i min originale artikkel, men ideen er klar: Hvis vi har gode grunner til å tro at vi ikke kan utvikle sterke karaktertrekk, og samtidig at andre tiltak vil kunne fremme moralsk adferd, har vi grunn til skepsis ovenfor dydsetisk opplæring.¹⁸ Helle synes ikke å være med på dette.

Helle illustrerer uenigheten vår godt med en analogi. Jeg hevder at hvis karaktertrekk aldri er relevant for moralsk adferd (som jeg og Helle er enige om), så bør ikke utvikling av karaktertrekk være hovedfokus for etisk utvikling. Helle kritiserer så denne slutningen: «... dette er det samme som å si at siden byggearbeiderne er så svake og sykelige bør man bygge lavere og dårligere hus; selv om det vil gjøre arbeidet mindre utmattende for byggearbeiderne, er det irrelevant for hvorvidt det er godt eller dårlig å ha høye og gode hus» (Helle 2011:41). Til dette sier jeg: Hvis det å forsøke å bygge høye hus betyr å aldri bli ferdig, og derfor måtte bo i telt hele livet, *burde man nettopp ta hensyn til sine begrensninger og bygge lave hus!* For det er åpenbart at lave hus er bedre enn ingen hus. På samme måte er det åpenbart at å hjelpe noen i nød er bedre enn å drepe. Siden Helle er enig i at vi aldri vil kunne utvikle sterke karaktertrekk, er det å forsøke å utvikle dem som å etterstrebe å bygge så høye og gode hus at vi feiler i å bygge hus overhodet. Konsekvensen i husanalogien blir at vi lever miserable liv i teltene vi satte opp i påvente av ferdige hus. Konsekvensen i det virkelige liv blir at vi ikke lever de beste livene vi kan. Vi ser her at Helle gjør seg til talsmann for en selvdestruktiv hybris. I motsetning til Helle, mener jeg vi må ta hensyn til våre begrensninger for slik å tilrettelegge

for moralsk handling.¹⁹

Helles misforståelse er enkel: Han tror etikk er som metafysikk eller en annen abstrakt filosofisk aktivitet – en abstrakt filosofisk aktivitet hvor man kan komme frem til «elfenbenskonklusjoner» om det gode. Husanalogien uttrykker et aspekt ved Helles idé om det gode: Hvorvidt det går an å realisere et mål er irrelevant for om målet i seg selv er godt. Kanskje. Men her har han blant annet oversett det klassiske prinsippet «bør impliserer kan». For om vi ikke *kan* realisere sterke karaktertrekk i oss selv, noe Helle synes å mene gjelder for de aller fleste, bør vi heller ikke forsøke dette. Jeg ønsker ikke å kommentere hans diskusjon av dette prinsippet på side 41 og 42. Betydningen av dette prinsippet er mer komplisert enn jeg kan diskutere her, men at et grunnprinsipp som dette, som har informert etisk teoretisering i flere hundre år, skulle kunne avfeies slik Helle forsøker er like urimelig som hans ubehagelige induktive skeptisisme: «... det å vise [at sterke karaktertrekk er] umulige innebærer å vise at *ingen kan handle konsistent*; siden det dreier seg om hvordan folk handler i situasjoner, har man et induktivt spørsmål og man *kan ikke indusere seg frem til at ingen noen gang vil handle konsistent!*» (Helle 2011:42; forfatterens kursivering). Når det kommer til noe som etikk, som hver dag har påvirkning på folks liv, er det *klart* vi må ta hensyn til det induktive materialet! En slik induksjons skepsis gjør seg enda verre i etikk enn i vitenskapsfilosofi.

Etikk handler om finne ut hvordan man skal leve det gode liv. Hvis vi kaster alle våre oppfatninger om hva som er moralsk godt på søppelhaugen, står vi uten *noen* retningslinjer for vår teoretisering. Når Helle ønsker å starte sin teoretisering fra elfenbenstårnet, er det min tur til litt skeptisisme: Sjansen for at han ender på en teori som sier hva som faktisk er godt (for folk), er tilnærmet lik null. Så nå burde man spørre seg: Er alle dydsetikere like verdensferne som Helle? Her er det beroligende svaret «nei». Heldigvis forsøker de fleste dydsetikere som bryr seg om (P₁)–(K) å forsvare dydsetikken ved å benekte (P₂). Helle er alene i elfenbenstårnet, og jeg håper han snart kommer ned for å leve med oss andre.

Et polemisk adjø

Jeg har vist hvorfor Helles kritikk ikke treffer, og videre at perspektivet han kritiserer fra er høyst problematisk, om ikke åpenbart en blindvei for etikk. Når han beskriver reaksjonen på å lese teksten min slik: «Harmdirrende kjenner jeg gallen velle opp når jeg leser følgende: [sitat fra min tekst]», så sier jeg bare dette: Hadde Helle lest (og forstått) hensikten med første del av artikkelen min, hadde han ikke trengt å ta kroppen sin med på den ubehagelig berg-og-dal-

bane-turen det åpenbart var å lese teksten min.²⁰ Når han senere forsøker å anklage meg for å «velge dårlig» (Helle 2011:42) i omgang med empirisk materiale, kunne han hatt rett. Problemet er at han igjen synes å utvise total ignoranse for første del. Hadde han lest den, hadde han innsett at artikkelen hans burde startet med å diskutere forutsetningene jeg legger for slutningene i artikkelen min. Det er her jeg og Helle er uenige. For mens Helle tror at man kan drive etikk fra elfenbenstårnet uten å ense hva som oppfattes som «det gode» av moralske agenter, mener jeg at etikk må ta utgangspunkt i vår etiske praksis. Denne diskusjonen ønsker jeg derimot ikke å ta videre med Helle. Han får heller unngå å lese flere av artiklene mine, så spiserøret hans ikke oppløses av all galle som vil velle opp. Jeg ønsker ikke å ta legeregningen for filosofiske misforståelser.

NOTER

¹ For å få fullt utbytte av teksten burde man ha lest min artikkel «We Lack Character, But We Can Live With It» og Reier Helles kritikk «Hvorfor Tomas Midttun Tobiassen tar feil om forholdet mellom dydsetikk og empiri», som jeg svarer på her. Begge ble publisert i *Filosofisk supplement* 4/2011. Min tekst er essensiell for å forstå temaet som er oppe til diskusjon, men jeg håper at svaret på Helles kritikk kommer rimelig godt frem gjennom bruk av sitater. Alle referanser vil være til disse artiklene.

² Helle forsøker seg i starten av sin artikkel på noen generelle metafilosofiske betraktninger rundt, og i opposisjon til, en tidligere artikkel av meg, «Opp av lenestolen og inn i laboratoriet» som utkom i *Filosofisk supplement* 2/2011. Han diskuterer også raskt Gettier-eksempler og bruk av intuisjoner i filosofi, som jeg antar er et forsøk på å kommentere min (2011a). Jeg finner dette totalt malplassert. Betraktningene fremstår for meg som ganske forvirrede, men jeg ønsker ikke å gå inn i detaljer da de er irrelevante for formålet med denne artikkelen (og altså for resten av Helles artikkel også).

³ Jeg fant i hvert fall meg selv noen ganger overveldet av Helles kraftige prosa og strenge tone. Heldigvis er det ikke disse parameterne filosofi skal dømmes etter.

⁴ Helle har også i samtaler innrømmet at han kunne tatt mer hensyn til disse.

⁵ For deretter å anlegge en barmhjertig tone: «Det virker bisart at Tobiassen skulle begå en så grov feilslutning ...; det ville være urimelig om jeg lot det være siste ordet» (Helle 2011:41). Jeg skulle gjerne vært foruten det hele.

⁶ Jeg formulerer det så svakt fordi det er det eneste jeg trenger for å refute Helles påstander.

⁷ Les for øvrig Tobiassen (2011b) for en litt mer omfattende diskusjon og begrunnelser for den moralske signifikansen til en slik posisjon. Doris & Stich (2006) har en mer omfattende beskrivelse av det moralpsykologiske programmet, og viser klart hvor relevant dette er for etikk.

⁸ Moralpsykologi forutsetter altså empiriske funns relevans for moralfilosofi. Man kan så klart bestride dette premisset, men da bedriver man ikke lenger moralpsykologi. Dette er analogt til hvordan en fysiker er forpliktet til eksperimentelle datas relevans for fysisk teoribygging. Man kan gjerne bestride dette premisset, men ved å gjøre det slutter man å bedrive fysikk. Helle gjør det ikke klart hva han egentlig tenker om moralpsykologi – han skriver at psykologisk inadekvatethet gir grunnlag for skepsis (Helle 2011:42), men samtidig skinner det gjennom at han mener man kan gjøre etikk helt uavhengig av psykologi. Mer om dette i neste del.

⁹ Som jeg skriver i Tobiassen (2011b:29), så er dette langt fra *alt* som kreves for å vurdere om en etisk teori er den beste. At psykologisk adekvatethet er av en viss betydning i valg av etisk teori, er alt jeg trenger for mitt formål her.

¹⁰ Begrunnelsen for premissene (og dermed konklusjonen) finner man i Tobiassen (2011b).

¹¹ Jeg diskuterer dette videre i neste del. Kanskje kan Helles kritikk anses som en benektelse av (P₁), selv om jeg tviler. Hvis dette var hans argumentative strategi, burde han gjort det klart i teksten sin – en av grunnene for å pre-

sentere argumenter på denne måten er å klargjøre den argumentative strukturen. Jeg er usikker på hvordan man best kan rekonstruere Helles posisjon, men tolkningen som presenteres i neste del synes meg rimelig. Jeg finner den uansett høyst problematisk.

¹² Helle sier akkurat dette på side 39: «... [en aktør] *a* er god hvis og bare hvis *a* er dydig».

¹³ Helle kommer stadig tilbake til «falsifisering» av teorier og deres «sannhet», samtidig som han problematiserer det i fotnote 4. Jeg er ikke en tilhenger av å bruke «sann», men har valgt å snakke om «sanne» etiske teorier da Helle gjør det. I min egen artikkel snakket jeg om det å *velge* teori. Kriteriene for å velge etisk rammeverk trenger ikke involvere sannhet.

¹⁴ Dette er et kremeksempel på hvor viktig det er å være klar over uenigheter i grunnprinsipper. Jeg gjorde det klart hvor jeg kom fra i første del av artikkelen min, men Helle har dessverre ikke en oppklarende del hvor antagelsene hans legges for dagen. I stedet må man lete i fotnoter og forsøke å gjette seg frem fra slutningene han trekker. Det er mulig det skjuler seg en interessant (dog utvilsomt uortodoks!) metaetisk posisjon her, men jeg vil ikke beskjefte meg med å forsøke å avdekke alle dens nyanser her. Jeg har et håp om at hvis Helle skriver et svar til denne artikkelen, så gjør han det med en detaljert utleggelse av sitt metaetiske perspektiv, for derfra å diskutere det moralpsykologiske rammeverket og mine påstander i «We Lack Character, But We Can Live With It». Jeg må innrømme at jeg ikke tror vanskelige filosofiske problemer avgjøres best gjennom skyggeboksing fra skyttergraver.

¹⁵ Helle gjør et poeng av at den moralske statusen til handlinger kan bestemmes «negativt» (Helle 2011:39). Med dette mener han at man kan si «A er ikke snill» hvis A ikke har karaktertrekket «snillhet». Men i den grad at man kun har ressursene «snill» og «ikke-snill», er dette et særdeles tynt grunnlag å differensiere handlinger på!

¹⁶ Jeg antar at denne konklusjonen er den Helle mener jeg ikke kan akseptere, mens han kan. Jeg er ikke interessert i denne konklusjonen *alene*, men det teoretiske rammeverket den har sitt opphav i. Jeg finner dette rammeverket moralsk tomt og uinteressant, og helt usikkert til noe av menneskelig verdi.

¹⁷ Jeg velger denne sterkeste tolkningen av hensyn til enkelthet. Helle skriver: «Hvis man har en dydsetisk teori som sier at verken blant levende eller døde er det en dydig mann eller kvinne, så har man grunn til å være skeptisk, men man kan ikke avvise den på bakgrunn av dette alene» (Helle 2011:41). Så vi kan med rimelighet anta at Helle vil akseptere at en teori kan være «sann» og likevel si at alle handlinger er moralsk dårlige. Dette underbygger min forenkling. Når det kommer til hans poeng om skepsis: Denne «skepsisen» var i en viss forstand alt jeg ønsket å vise med (K), og jeg har jo allerede vist at Helle aksepterer denne. Så hvorfor alt dette oppstyret? Det oppstår dessverre fordi Helle har bestemt seg for at min konklusjon er at dydsetikk er feil. Mye blekk ble spilt for dette!

¹⁸ Her avhenger jeg av visse antagelser: Blant annet at handlinger/hendelser kan differensieres uten å ha sitt opphav i en dydig person i Helles forstand. Slik sett avhenger jeg av noe Helle synes å være uenig i, men jeg sier igjen: Hvis vi ikke kan si at det å drepe spedbarn er verre enn å hjelpe noen i nød, er det mystisk hvordan etisk teoretisering skal kunne begynne.

¹⁹ Dette er ikke stedet for en diskusjon av hva dette vil si. Jeg mener vi må forstå mer om moral, men også om vår psykologi, før vi kan gjøre gode valg. Det jeg likevel er forpliktet til, gitt denne debatten, er at moralsk opplæring *før* å utvikle sterke karaktertrekk ikke har noe for seg (for vi vil jo ikke utvikle disse). Det kan likevel være positive konsekvenser av å drive moralsk opplæring som bygger på det å *forsøke* å utvikle en «karakter». Se (spesielt slutten av) Tobiassen (2011b) for mer diskusjon av dette.

²⁰ Jeg håper også at han gjorde en nøye pris-belønnings-kalkyle da han jobbet med kritikken (som åpenbart må ha ført til mye mer oppvellige galle): Det er allment kjent at galle i spiserøret kan etse det bort.

LITTERATUR

Doris, J. og Stich, S. 2006, «Moral Psychology: Empirical Approaches», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2008 Edition), Zalta, E.N. (red.), tilgjengelig fra: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/moral-psych-emp/>> [12.04.2012].

Helle, R. 2011, «Hvorfor Tomas Midttun Tobiassen tar feil om forholdet mellom dydsetikk og empiri», *Filosofisk supplement*, nr. 4, 37–43.

Tobiassen, T. M. 2011a, «Opp av lenestolen og inn i laboratoriet», *Filosofisk supplement*, nr. 2, 4–9.

-----, 2011b, «We Lack Character, But We Can Live With It», *Filosofisk supplement*, nr. 4, 28–36.

AUTONOMI: REALISME ELLER KONSTRUKTIVISME?

KRITIKK AV MASTEROPPGAVE

AUTONOMI OG FORNUFT. EIT PROBLEMATISK FORHOLD

KJELL SINDRE SCHMIDT, MA.

Av Espen Dyrnes Stabell

Kjell Sindre Schmidt leverer med sin masteroppgave *Autonomi og fornuft. Eit problematisk forhold* et interessant bidrag til en debatt som har vart i noen tiår nå, og som særlig har opptatt engelskspråklige filosofer av (sterkere eller svakere) kontinentalfilosofisk legning. Oppgaven tar for seg det moralfilosofiske spørsmålet om *autonomi*: Er den menneskelige fornuften i stand til å komme opp med prinsipper for handling uten å vise til, eller motta direktiver fra, noe utenfor seg selv? Dette er som kjent et spørsmål som Immanuel Kant først formulerer, og som har hatt enorm betydning for den praktiske så vel som den teoretiske filosofien i moderne tid.

Den dominerende oppfatningen blant autonomibegrepets forkjempere i vår tid er at autonomi bare kan forsvares innenfor et *konstruktivistisk* rammeverk. Christine Korsgaard – en av vår tids få originale moralfilosofer, skal vi tro forfatteren av masteroppgaven – hevder at hand-

Når Korsgaard hevder at moralske prinsipper er konstruerte, må vi spørre oss hvilke grunner vi har til å følge disse prinsippene.

lingsprinsippene vi utleder fra fornuften må sees på som konstruert av mennesket *qua* fornuftig/rasjonelt subjekt, og ikke av fornuften *qua* del av en guddommelig eller «kosmisk» (naturlig) orden. Dette, sier Korsgaard, er den mest korrekte måten å forstå autonomi på tatt i betraktning den moderne tidens naturvitenskapelige metafysikk (naturalismen). Siden vi lever i en sekulær tid der naturen sees på som tømt for iboende mening, verdier og formål, kan ikke de moralske prinsippene betraktes som gitt av noe utenfor mennesket selv. Man må dermed anta at de er konstruert av mennesker; og den beste måten å forstå slik konstruksjon på, sier Korsgaard, er gjennom den kantianske teorien om autonomi.

Ifølge Schmidt er dette det samme som å hevde at ideen om autonomi er uforenelig med enhver form for *moralsk realisme*. Dersom individet selv konstruerer sine moralske prinsipper og dette er den eneste måten å forstå autonomi på, vil enhver moralfilosofi som hevder at verdier eksisterer uavhengig av menneskets konstruksjon av dem, altså

enhver moralfilosofisk realisme, være uforenelig med autonomi. Schmidt stiller seg tvilende til denne slutningen, og en stor del av hans oppgave er viet til å vise at autonomibegrepets opphavsmann, Kant, kan sies å forfekta en form for moralsk realisme. For å berede grunnen for sin ikke-konstruktivistiske Kant-lesning gir han en fremstilling og kritikk av den konstruktivistiske posisjonen, representert ved Christine Korsgaard.

Kritikk av Korsgaard og det konstruktivistiske autonomibegrepet

Når Korsgaard hevder at moralske prinsipper er konstruerte, må vi spørre oss hvilke grunner vi har til å følge disse prinsippene. For at prinsippene skal være bindende for oss og for at de skal fremstå for oss som *lover* vi gir oss selv for hvordan vi skal handle (autonomi), kan de ikke være vilkårlige. Dersom de er vilkårlige, vil vi ikke ha noen moralsk overbevisende grunn til å velge det ene prinsippet fremfor et hvilket som helst annet, og prinsippene vil følgelig ikke kunne gi oss en moralsk rettesnor for handling.

I tråd med Kant hevder Korsgaard at det er vår *fornuft* som avgjør hvilke prinsipper som er moralske og ikke, eller rettere sagt: Prinsippene vi gir oss selv ut fra vår *rasjonelle* overveielse (i vid forstand, jf. Kants *praktiske fornuft*) er *alltid moralske*. Fornuften, sier Kant, *forbyr* oss å handle umoralsk og *pålegger* oss moralske prinsipper for handling, den pålegger oss å handle etter maksimer som er i overensstemmelse med moralloven eller det kategoriske imperativ, som i sin tur er universell ettersom den kan bli akseptert av ethvert fornuftig, logisk tenkende individ. Prinsippene er altså ikke vilkårlige, fordi de er rasjonelle. Til forskjell fra Kant hevder Korsgaard likevel at det er et element av vilkårlighet i dette, fordi innholdet, altså det maksimene konkret utsier, er gitt utenfra. For Korsgaard handler moralsk autonomi om å bruke fornuften til å omfavne en måte å leve på, en *praktisk identitet*. Disse identitetene, for eksempel identiteten «student» eller «politimann», kommer med et sett av moralske prinsipper eller verdier som er formulert eller *konstruert* forut for vår omfavning av dem. Det vi gjør er å vurdere rasjonelt hvorvidt disse verdiene

er moralske eller ikke; dersom vi finner dem moralske tar vi dem til oss, eller «tildeler» oss dem, som *lover* eller prinsipper for handling som kan appliseres i alle relevante tilfeller; hvis ikke forkaster vi dem.

Men er det ikke noe som mangler her? Schmidt tar utgangspunkt i Charles Larmores kritikk av Korsgaard (Larmore 2008) og påpeker at for det første er ikke fornuften en «agent», en aktør som handler på egenhånd uavhengig av individet, men en egenskap vi har til å respondere på *grunner*. Grunnene til å handle på en bestemt måte kommer ikke fra fornuften selv; fornuften vurderer bare om grunnene er gode eller ikke. For det andre, sier Schmidt, handler moral om forholdet mellom mennesker, og det er vanskelig å se hvordan fornuften kun i kraft av seg selv, altså uten å ta «den andre» i betraktning, kan vurdere om noe er moralsk eller ikke.

Korsgaards konstruktivistiske posisjon synes dermed å falle på sin egen urimelighet, og Schmidts dom er at teorien om autonomi, dersom den skal kunne kalles en *moralfilosofi*, må kunne føres sammen med en form for moralsk realisme der mennesket *qua* autonomt ikke betraktes isolert fra det som finnes utenfor mennesket, utenfor fornuften. For at moralen (*qua* fornuftig) skal være forpliktende må den ha sitt opphav utenfor seg selv; fornuften må ha eksterne grunner til å respondere på den ene eller den andre måten. Men fører ikke slik påvirkning utenfra til det Kant kaller heteronomi, altså «fremmedbestemmelse» heller enn selvbestemmelse (autonomi)? Det synes slik, og dette problemet diskuterer Schmidt i oppgavens andre del, hovedsakelig viet Kants teori om autonomi.

Det kantianske paradokset – og dets oppløsning?

Ifølge Schmidt har det vært vanlig å forstå Kants teori om autonomi på en måte som genererer et slags paradoks. «For korleis skulle me både kunne vere lovgjevarane av morallova og dermed setje for oss sjølve kva som bør og ikkje bør verte gjort, men også på same tid alltid vere underlagt denne lova, så å seie forut for vår sjølvlovgjeving?» (Schmidt 2011:35). «Paradokset» er at mennesket hos Kant sees på som et vesen som underkaster seg en lov det har gitt seg selv uten noen videre begrunnelse for dette, annet enn at det er «fornuftig».

Schmidt mener paradokset ikke følger av Kants teori om autonomi *per se*, men at det rett og slett skyldes en «feillesing» (Schmidt 2011:41). Kant beskyldes for å hevde at moralen «skaper seg selv» (autonomi), at vi konstruerer den i egenskap av å være moralske/fornuftige vesener. Det er imidlertid ikke tilfellet, hevder Schmidt. Han mener misforståelsen skyldes at den konstruktivistiske Kant-



Illustrasjon: Irene Domínguez Márquez

lesningen overser et viktig begrepsskille:

Eg vil hevde at det er avgjerande å leggje merke til at Kant opererer med eit skilje mellom det å seie at morallova er *lov-gjeven av oss* (=rasjonelle handlende subjekt), medan me ikkje er *oppnavsmannen* til lova (sjølv om me skal kunne rekne oss som om me var det) (Schmidt 2011:42).

Det at Kant åpner for at noe annet kan være «opphavet» til loven enn subjektet selv, mener Schmidt antyder en form for moralsk realisme. Dette «andre» er like fullt noe immanent til fornuften; som det heter i Kants *Kritikk av den praktiske fornuft*, grunner moralloven i det at den er et utvilsomt «fornuftens faktum». Dette er et kontroversielt punkt i Kants praktiske filosofi, og det er langt fra noen enighet i Kant-forskningen om hvordan dette «faktum» skal forstås. Schmidt hevder likevel at dette tyder på at Kants moralfilosofi ikke må forstås konstruktivistisk, ettersom det etablerer moralloven som «naudsynt og a priori og ... derfor ikkje skapt, etablert, konstruert av oss» (Schmidt 2011:42).

Om man lar seg overbevise eller ikke av Schmidts argument her, er det uansett problematisk å trekke slutningen fra at Kants filosofi ikke er konstruktivistisk til at den uttrykker en form for moralsk *realisme*. Dersom det bare



Illustrasjon: Stine Beate Schweps

Rousseau hadde et om ikke mer komplekst, så i alle fall et mer tvetydig syn på fornuften enn det Kant hadde.

finnes enten konstruktivismen eller realisme synes denne slutningen plausibel – men det gjør det vel ikke? Schmidt ender selv oppgaven med en diskusjon om Hegel, som han også forsøker å plassere i forhold til denne dikotomien. Selv vil jeg hevde at Hegel nettopp er en tenker som sprenger rammene for dikotomien – noe Schmidt synes å kunne være enig i, tilsynelatende uten at han forsøker å gå utover den i oppgaven. Dette vil jeg komme tilbake til. For før man kommer så langt som til Hegel i oppgaven, bringer Schmidt en av autonomiteoriens forløpere på banen, nemlig Jean-Jacques Rousseau.

Rousseau og fornuftens (moraliske) tvetydighet
Rousseaus begrep om «allmennviljen» (*volonté générale*) hadde stor innflytelse på Kants teori om autonomi.

Det er ikkje urimeleg å hevde at denne ideen er avgjerande for Kant si eigen 'oppdaging' av eit nytt moralsk prinsipp, ideen om autonomien som grunnlaget for bindinga til mo-

rallova. Det som vert Kant sin moralfilosofi er knytt til den idé at grunnlaget for moralen er ei sjølløvgjeven lov, som likevel er ibuande i fornufta (som eitkvart menneskeleg subjekt tek del i), og som ikkje stammar frå ei ekstern kjelde (anten bestemt ved Gud, monarken eller naturen) (Schmidt 2011:55).

Rousseau hadde likevel et om ikke mer komplekst, så i alle fall et mer tvetydig syn på fornuften enn det Kant hadde. Det var evnen til refleksjon og til å forholde seg rasjonelt til sin omverden som rev det lykkelig uvitende mennesket (*the happy savage*) ut av den harmoniske «naturtilstanden», og som til slutt tvang det til å skape samfunn der den sosiale og økonomiske ulikheten mellom menneskene fører til et liv i ufrihet for de fleste involverte. Der Kant fremhever problemet om frihet og moral som et *individelt* anliggende som kan løses individuelt gjennom riktig bruk av fornuften, ser Rousseau det som et *sosialt* og politisk (strukturelt) problem, som fornuften er en av årsakene til, og som krever en politisk løsning (naturligvis basert på fornuft, på allmennviljen).

Det Schmidt prøver på i sin diskusjon av Rousseau er, slik jeg ser det, for det første å vise at moralitet ikke først og fremst er et individuelt, men et sosialt anliggende. For det andre forsøker Schmidt å vise at autonomi ikke bare må forstås som det enkelte individets moralske selvlovgiving, men som en egenskap ved et sosialt konstituert individ. Dette individet må, etter å ha blitt rykket ut av sin identitet som et «selvtilstrekkelig» vesen i naturtilstanden, nå forstås som et *zöon politikon*: et politisk/sosialt dyr, hvis identitet er «splittet» mellom det individuelle og det sosiale. Det befinner seg *alltid allerede* i en sosial sfære eller «sosialitet», der lovene det gir seg selv til enhver tid er formidlet av det sosiale.

Denne «sosialiseringen» av moralen og fornuften (autonomien) leder Schmidt videre fra Rousseau til Hegel, som er den tenkeren i autonomitradisjonen som kanskje i aller størst grad har viet sin teoretiske oppmerksomhet til det sosialt konstituerte individet.

Hegel: konstruktivismen med realisme?

I det tidlige skriftet *Kristendommens ånd og dens skjebne* utvikler G.W.F. Hegel en teori om *Geist* (ånd) som et slags «kollektivt subjekt», et sosialt fellesskap som individet «internaliserer» og definerer seg gjennom; et fellesskap det alltid allerede befinner seg i, og som er konstitutivt for dets identitet *qua* individ. Individet er et individ *bare* i relasjon til andre individer som det avgrenser seg mot, og dets moralitet og moralske prinsipper er like mye del av det sosiale som del av individet selv. Individets autonomi, dets evne

til å gi seg selv lover *og* rette seg etter dem, er dermed noe som muliggjøres av det faktum at individet er sosialt situert, at det er en del av et sosialt fellesskap.

Det samme gjelder fornuften. Til forskjell fra hos Kant er fornuften for Hegel ikke først og fremst en individuell egenskap. Fornuften må heller anses som en historisk-sosial størrelse, en erkjennelsesform som, selv om den finnes hos alle individer, ikke kan betraktes isolert fra den historisk-sosiale kontekst den oppstår og virker i.

Fornuftens evne til å gi seg selv lover (autonomi) blir dermed radikalt historisert hos Hegel. For eksempel kan en nasjons lovverk og «etiske institusjoner» (jf. *Sittlichkeit*) betraktes som følger av autonomi.¹ Dette ser Schmidt som et uttrykk for konstruktivisme hos Hegel. Og det er uenkelig et moment av konstruktivisme her, i og med at de lover og moralske prinsipper (normer) det sosiale fellesskap tildeler seg er et produkt av individenes historisk-sosiale konstruksjon.²

I *Kristendommens ånd* finner Schmidt imidlertid også et element av *realisme* hos Hegel. Dette kommer til syne i Hegels påstand om at det moralske har sitt utspring i *livet*, i den menneskelige eksistens. Poenget her er at mennesket ikke er opphav til moralen gjennom en fornuftsakt der det innretter seg etter moralloven, men gjennom at det bryter med livet og gjør det til «en fiende», ved å gå utover det med sine naturoverskridende evner, ved for eksempel å gjøre det til et objekt regulert av juridiske institusjoner. Dermed skaper mennesket en splittelse i naturen mellom det moralske (det som harmonerer med livet) og det umoralske (det som går mot livet). Moral er da noe som oppstår i møtet mellom mennesket og «livet», og ikke noe som skapes gjennom en moralens «selvkonstruksjon», altså dens logiske (ikke-kontradiktoriske) overensstemmelse med seg selv, slik den kan sies å gjøre hos Kant. Hegel skriver:

Bare ved å gå ut over det livet som hverken er regulert gjennom lover eller lovstridig, bare ved å drepe livet, blir noe fremmed skapt. Tilintetgjørelsen av livet er ikke dets ikkewæren, men dets splittelse. Den består i at det skapes om til en fiende. Det er uødelig, og som ihjelslått framstår det som sitt fryktelige spøkelse som gjør alle sine deler gyldige, som slipper løs sine evmenider (Hegel 1996:79).

Dette, skriver Schmidt, kan tolkes dithen at det er det etiske/moralske som er konstitutivt for livet eller menneskets eksistens, heller enn omvendt. Dette hevder Schmidt er et uttrykk for realisme: at det etiske er noe som har sin grunn eller sitt opphav utenfor mennesket, forut for menneskets konstruksjon av de moralske prinsippene, altså forut for

«lovgivningen».

Natur og moral, eller: tilbake til Hegel

Schmidts prosjekt med å forene det konstruktivistiske og det realistiske perspektivet i et mer komplekst syn på autonomi er spennende. Og han lykkes i å overbevise undertegnede om at autonomi ikke nødvendigvis må forstås innenfor et konstruktivistisk rammeverk. Slutningen herfra til at det kan forstås realistisk er mer problematisk. Det synes som om Schmidt litt for raskt slutter fra at en posisjon ikke er konstruktivistisk til at den er realistisk, eller fra at den ikke er rent konstruktivistisk til at den både er konstruktivistisk og realistisk, slik Hegels posisjon skal være.

Schmidt avslutter oppgaven med spørsmålet om hvorvidt det er mulig (for det moderne mennesket) å erfare naturen som ikke helt «avfortryllet», det vil si ikke helt tomt for mening, men tvert imot som noe iboende meningsfullt.

Dersom ein ynskjer å ta til orde for ein moralsk realisme som tek sitt utgangspunkt i erfaringar av natur (i vid forstand) så vert det avgjerande steget å prøve å vise at det er mogleg å forstå og erfare naturen som noko meir enn det naturvitskapane (og ein medfølgjande 'scientisme' og 'bald naturalism') fortel oss, men utan at dette berre er vilkårlege menneskelege projiseringar av meining inn i ein meiningstom materie. ... Men som Max Weber (og som Hegel ville vere samd i?) understreka er avfortryllinga eit historisk-sosialt produkt; det er eit uttrykk for ei utvikling av ei heil livsform, og ei livsform er det som i stor grad mogleggjer kva ein er i stand til å *erfare* som natur. På same tid som ein undersøker korleis materiell natur kan meine noko, må ein også rette fokuset mot eins historisk-sosiale livsformer. Mogleggjer desse ei *erfaring av natur som ibuande meiningfull?* (Schmidt 2011:82).

Schmidt spør seg hvorvidt undersøkelsen av det realistiske elementet (materiell natur) sammen med det konstruktivistiske (det historisk-sosiale), altså foreningen av de to posisjonene, muliggjør erfaringen av naturen som iboende meningsfull. Som vi så ovenfor, mener Schmidt at den hegelske teorien representerer en slik forening av, eller formidling mellom, de to posisjonene. Det er ikke uproblematisk. For det første er jeg ikke sikker på om Hegels teori om moralens grunn i «livet» er uttrykk for realisme.

Individet er et individ bare i relasjon til andre individer som det avgrenser seg mot, og dets moralitet og moralske prinsipper er like mye del av det sosiale som del av individet selv.

Hegels posisjon er idealistisk, ikke realistisk.

Begrepet «liv» henviser utvilsomt til noe utenfor individet, men det betyr ikke at livet er noe som eksisterer uavhengig av subjektet som «responderer» på det (jf. Schmidts/Larmores definisjon av realisme som det å respondere på grunner som eksisterer uavhengig av mennesket). Hegels posisjon er *idealistisk*, ikke realistisk, og det innebærer at selv om det finnes noe utenfor subjektet, kan det ikke betraktes isolert fra subjektet, altså som noe som har en selvstendig eksistens overfor det. Hegels posisjon – særlig i de senere skriftene, men også i de tidligere – uttrykker en form for *objektiv idealisme*. Denne ligger nærmere realismen enn den såkalte subjektive idealismen (jf. George Berkley og Johann Gottlieb Fichte), men er like fullt en posisjon som skiller seg fra realismen, nettopp ved at det subjektive («indre») ikke adskilles ontologisk fra det objektive («ytre»).

Gjennom å tolke Hegels filosofi som en «formidling» mellom konstruktivismen og realisme risikerer man altså å miste av syne det egenartede ved Hegels posisjon. Hvis man vil undersøke hvorvidt Hegels filosofi kan gi grobunn for en naturforståelse som bryter med den naturvitenskapelige (naturalistiske), mener jeg det er mindre hensiktsmessig å tolke Hegels posisjon inn under dikotomien konstruktivisme-realisme enn å se den som en teori om forholdet mellom natur, fornuft og autonomi som skiller seg radikalt både fra realismen og konstruktivismen. Mot påstanden om at Hegels posisjon *både* er konstruktivistisk og realistisk (eller en formidling mellom disse), kan man hevde at den *verken* er konstruktivistisk eller realistisk. Det interessante ved Hegels posisjon er at den representerer et *alternativ* til disse posisjonene – et alternativ som på ingen måte er tilbakevist eller utdatert, men som, slik Schmidt antyder i oppgaven, gir grunnlag for et syn på forholdet mellom mennesket og naturen som bryter med (den i vitenskapelig henseende hegemoniske) naturalismens dualistiske oppfatning.³

Avsluttende bemerkninger

Schmidts oppgave om autonomi er alt i alt svært interessant og lesverdig. Oppgaven gir spennende og (så vidt jeg kan bedømme) originale filosofihistoriske perspektiver på debatten om autonomi, og overbeviser i sin kritikk av den konstruktivistiske autonomiteorien. Den gir også en god kritisk drøfting av Larmores kritikk av autonomiteorien på bakgrunn av kravet om realisme i moralfilosofien.

Også forsøket på å vise realismen i Kants autonomiteori er spennende. Jeg er imidlertid ikke helt overbevist her. Jeg mener forfatteren argumenterer overbevisende for

at opphavet til moralen kan sies å ligge utenfor subjektet (i vår felles humanitet, i det intersubjektive), men ikke i noe utenfor «fornuftsvesenets» sfære, altså utenfor det menneskelige (hvis det ikke skulle være i det guddommelige, noe som neppe kan kalles realisme).

Videre er jeg skeptisk til tolkningen av Hegels tidlige filosofi som en formidling mellom realisme og konstruktivismen. Tolkningen fungerer muligens på oppgavens egne premisser (å tolke autonomi/moral enten konstruktivistisk eller realistisk), men kan resultere i en blindhet for egenarten ved Hegels posisjon.

Drøftingen av Rousseau og Hegel som filosofer som på samme tid utfordrer og beriker Kants fornuftsbegrep og autonomiteori er i mine øyne mer vellykket. Schmidt tegner konsist og tydelig opp de teoretiske linjene fra Kants forståelse av fornuft som en egenskap ved individet til forståelsen av fornuft som en både individuell og sosial-historisk størrelse hos Rousseau og Hegel.

Til sist håper jeg at Schmidt vil følge opp prosjektet han skisserer i slutten av oppgaven, og som jeg forstår som det følgende: å sprengne rammene for dikotomien mellom konstruktivismen og realisme, og forsøke å nå fram til et syn på naturen som noe mer enn et mekanistisk konstrukt, tappet for mening og redusert til et middel for tilfredsstillelsen av menneskenes praktiske, estetiske og epistemiske begjær.

NOTER

¹ Men naturligvis ikke enhver manifestasjon av disse; visse betingelser må være på plass for at de skal kunne betraktes som «autonome» og moralsk forpliktende; se Hegels *Rettsfilosofien*.

² Hegels teori om hvordan mennesket gir seg selv lover gjennom (den sosialt og historisk konstituerte) fornuften kan dermed sies å bli rammet av anklagen om vilkårlighet. Det er imidlertid bare tilfellet dersom historien og samfunnsutviklingen sees på som vilkårlig. Hos Hegel er det derimot underlagt en form for nødvendig utvikling. Det betyr ikke at det ikke finnes vilkårlighet i dem. Det betyr at fornuften (forstått som praktisk-moralsk og teoretisk tenkning) avslører vilkårlighet og «feil» i utviklingen og at, dersom fornuften seirer – og det vil den ifølge Hegel uunnvælig gjøre, ettersom fornuften til syvende og sist utøver sterkere makt (*nødvendighetens* makt) på menneskesinnet enn ufornuften – vil den tvinge enhver ufornuftig utvikling til sammenbrudd, og dermed styre utviklingen over i en (mer) fornuftig retning.

³ Man kan bemerke at det er mye forlangt av en masteroppgave at den ikke bare skal problematisere dikotomien mellom konstruktivismen og realisme, men «sprengne» den også. Det er jeg ikke uenig i. Jeg vil imidlertid ta teksten på alvor på sine egne premisser, og velger med respekt for teksten og dens forfatter å se bort fra den formildende omstendighet at dette tross alt «bare» er en masteroppgave.

LITTERATUR

Hegel, G.W.F. 1996, *Kristendommens ånd og dens skjebne*, Rørvik, T.I. (overs.), Pax Forlag, Oslo.

-----, 2006, *Rettsfilosofien*, Johnsen, D. (overs.), Vidarforlaget, Oslo.

Larmore, C. 2008, *The Autonomy of Morality*, Cambridge UP, Cambridge.

Schmidt, K.S. 2011, *Autonomi og fornuft. Et problematisk forhold*, DUO, Oslo. <http://urn.nb.no/URN:NBN:no-29433>

UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Latskapsargumentet (gr. *argos logos*), er et *reductio* fra antikken som forsøker å vise at et deterministisk syn har uholdbare konsekvenser. Argumentet skal demonstrere at dersom alt som skjer, skjer med nødvendighet og ikke kunne vært annerledes gitt de forutgående årsakene, så har det ingen hensikt å foreta seg noe. Ciceros gjengivelse av argumentet i *De Fato* går omtrent slik: Sett at du er syk. Du vil da enten komme til å bli frisk eller forbli syk (eller dø). Hvis det er et nødvendig resultat av verdens nåværende tilstand at du vil komme til å bli frisk, spiller det ingen rolle om du nå kontakter legen eller ikke – du ender jo opp frisk uansett. Hvis det derimot har seg slik at du nødvendigvis vil komme til å forbli syk, spiller det heller ingen rolle hvorvidt du tilkaller legen, for også denne skjebnen er allerede bestemt. Ettersom ett av de to må være tilfellet, spiller det ingen rolle hva du gjør nå; utfallet er allerede gitt, og dine handlinger kan ikke påvirke det. Man ser hvordan argumentet fikk sitt navn. Se også **Aristoteles' sjøslag**.

Leibniz' mølle, er et tankeeksperiment fra seksjon 17 av *Monadologien*. Tankeeksperimentet er ment å vise at materialisme ikke kan være en korrekt beskrivelse av verden. Det går ut på å sammenligne sinnet med en maskin – f.eks. en mølle – for så å forsøke å vise at sinnet må være noe annet enn resultatet av mekanistiske prosesser. For som Leibniz skriver et annet sted, så er det bare en gradforskjell mellom en mølle og en mer avansert maskin.

Tankeeksperimentet går slik: Om vi kan forestille oss en maskin hvis struktur gjør den i stand til å tenke, sanse og ha persepsjoner, kan vi også se for oss en versjon med de samme proporsjonene, men som er såpass mye større at vi kan gå inn i den – akkurat, sier Leibniz, som i en mølle. Vel inne i den tenkende maskinen, ser Leibniz for seg at om vi inspiserer mekanismene og alle delene av maskineriet, vil vi utelukkende finne fysiske objekter som påvirker hverandre gjennom «form og bevegelse» – altså gjennom mekanistiske prinsipper.

Hvor vil så Leibniz med denne omvisningen? Ett av målene hans – og kanskje grunnen til at han presenterer et tankeeksperiment – er å lokke frem en intuisjon. Leibniz vil ha oss til å se at vi aldri vil finne noe i maskinen som kan *forklare* at den har et mentalt liv. For selv om vi ser oss omkring inne i en tenkende og persiperende maskin, vil vi, *ex hypothesi*, aldri kunne se noen tanker eller persepsjoner i sving. Vi kan kjenne alle de fysiske mekanismene inn og ut, men ifølge Leibniz vil vi aldri kunne forklare eller dedusere oss frem til at de gir opphav til mentale fenomener. Han mener derfor at vi «must confess that the *perception*, and what depends on it, is *inexplicable in terms of mechanical reasons*». (I Leibniz' terminologi ligger «perception» nærmere tenkning enn persepsjon.)

På dette punktet har enkelte ønsket å arrestere Leibniz: Å hevde at mekanistiske prinsipper ikke kan gi opphav til mentale tilstander fordi vi ikke vet hvordan de skulle gjøre det, virker som et særdeles dårlig argument. Leibniz hunder til og med Descartes nettopp for å trekke substansielle konklusjoner på bakgrunn av hva han ikke makter å forestille seg, og sier: «I am amazed that so able a man could have based so much on so flimsy a sophism». Det vil derfor være overraskende om Leibniz går inn for samme taktikk. Det ser imidlertid ut som han kan understøtte tankeeksperimentet med et argument.

Leibniz definerer nemlig sitt særegne begrep «perception» som «the representation in the simple of the compound, or of that which is outside». Dette gjør at han kan hevde at tenkning og persepsjon krever en slik «simple», en ikke-materiell, udelelig og tilnærmet upåvirkelig substans, kalt en *genuin enhet*. Han hevder videre at materie kan deles opp i det uendelige, og at det derfor aldri kan utgjøre noen slik enhet. Dermed ligger det åpent for ham å slutte at tenkning og persepsjon aldri kan forekomme i materie *qua* materie. Ettersom maskiner utelukkende er laget av materie, kan de altså ikke besitte evnen til hverken tenkning eller persepsjon i egenskap av sin materielle struktur. Av dette følger igjen at siden materie ikke er tilstrekkelig for å forklare tenkning eller persepsjon, så kan ikke materialisme være en korrekt beskrivelse av verden.

Møllen kan passe inn i dette argumentet på to måter. Først, hvis man godtar Leibniz' teser om persepsjon og materie – og det er et stort hvis – illustrerer den at materie umulig kan forklare mentale tilstander. Om man derimot ikke godtar dem, vil tankeeksperimentet fortsatt peke på vanskeligheten ved å forklare mentale tilstander gjennom mekanistiske prinsipper, og det kan således kanskje bidra til aksept for Leibniz' teser. C.B.

Levkippos, gresk filosof som antas å ha vært på høyden mellom 450–420 f.v.t. Han var den første til å fremsette en materialistisk og atomistisk metafysikk. Arven etter ham ble videreført av hans elev Demokrit, og av den epikureiske skolen. Som med så mange andre antikke grekere har det blitt stilt spørsmål ved hans eksistens.

UTLEGNING OM VÆREN-I-PARIS

Av Vera Lid

Le 21 mars 2012, Paris

«I» stammer fra *innan-*, bo, *habitare*, oppholde seg; «an» betyr: jeg er vant til, fortrolig med, jeg skjønner noe ... Det værende som i-væren i denne forstand tilhører, kjennetegnet vi som det værende som jeg i hvert enkelt tilfelle selv er. Uttrykket «bin» henger sammen med «bei»; «ich bin» innebærer på sin side: jeg bor, jeg oppholder meg hos ... verden i betydningen det jeg på [en] eller annen [måte] er fortrolig med (Heidegger 2007:79).

[småprat, nytt menneske i ny by gir uttrykk for et ønske om å hilse på meg] Hei, Vera, hyggelig. [kyssing på begge kinn etter jeg har gjort et mislykka og avslørende forsøk på å prøve å hilse med høyre hånd.] [spørsmål] Filosofi. [spørsmål] Sorbonne. [oppklarings spørsmål] Altså, jeg har en bachelor fra Norge, men turte ikke å begynne på

Jeg var lenge fascinert over hvordan seminarlederen kunne få Heidegger til å handle mest om bokstaver («lettre»), og rødmer ennå av det øyeblikket jeg stille innså at seminarlederen leste Heidegger som vi gjør i resten av verden – det handler om væren («l'Être»).

master. [foruten at stotring, stamming, rødming, glemte artikler og bøyning av verb hist og her allerede har avdekket min nyankommenhet, er «student midlertidig værende i Paris» min nye merkelapp.] [spørsmål] Maison de Norvège, det er på Cité Universitaire i 14. arrondissement. [oppfølgingsspørsmål] Ja, eller nei, det er ikke bare nordmenn der, men en del, selvfølgelig. [respons, positiv] Heldig? Nei, jeg vet ikke helt jeg. Å bo der er liksom ikke helt *Paris-Paris...* [og herved avslørt og etablert som innflytter, patetisk opptatt av å leve som pariser i Paris.]

Jeg kan like så godt innrømme det først som sist. Det har dreid seg mye om å gli ubemerket inn i omgivelsene. Det har dreid seg mye om å prøve å bli tatt for å være pariser. Gå fort og bestemt mot en av utgangene fra metroen uten å tørre å snu når jeg oppdager at jeg skulle gått motsatt vei, fordi da ville jo folk skjønt at jeg aldri før hadde gått av på dette stoppet. Eventuelt stanse når jeg skjønner at jeg har gått feil, lage en oppgitt grimase, og late som at jeg gikk helt i egne tanker da jeg valgte den retningen jeg

selvfølgelig ikke skulle ta. Skjule skuffelsen over at bakeren deler baguetten i to og legger den i en pose, for det var jo meningen at jeg skulle gå med den under armen og vise at jeg har kjøpt baguette, *jeg også* – hvis ikke ville jeg jo kjøpt grovbrød. Bestille et glass vin før tolv når jeg egentlig har lyst på kaffe, for det er jo vin *man drikker*. Gjøre forelesningsnotatene på en form for millimeterpapir som svir i øynene bare du gløtter bort på det, fremfor å bruke gode gamle linjeark som ikke er å finne noe sted, for da synes det jo at jeg ikke er som *dem*. Eller følge med på studentene i auditoriet for å få med meg ansiktsuttrykk jeg kan kopiere og for å klare å le like hjertelig og spontant av vitsen foreleseren dro – som jeg ikke forstod. Nei, forresten. Jeg *har* lykkes i én ting, nemlig å skille pariser-liv fra tilværelse på fransk. Selv om det *pø* om *pø*, *peu à peu*, går bedre å forstå flyten av sammenhengende ord som strømmer fra kateteret sammenhengende i halvannen time, og selv om jeg begynner å forsonne meg med at jeg har klart å velge *det* universitetet i Paris som elsker tysk idealisme, og at jeg følgelig omtrent ikke har sett noe til de franske filosofene, men derimot har lest tyskere på fransk, glemmer jeg aldri det franske, første møtet med Heidegger. Jeg var lenge fascinert over hvordan seminarlederen kunne få Heidegger til å handle mest om bokstaver («lettre»), og rødmer ennå av det øyeblikket jeg stille innså at seminarlederen leste Heidegger som vi gjør i resten av verden – det handler om væren («l'Être»)...

Sånn begynte opprinnelig brevet til *Filosofisk supplement*. Til Norge, fra Paris. Jeg tenkte det var fint å snakke om fenomenet å være pariser, og hvordan man egentlig blir det, eller om man noen gang kommer til å bli det, om man *i det hele tatt* kan bli det, eller om det er noe man alltid allerede er, og i det tilfellet alltid allerede også vil være, men at det er noe man aldri kan bli. Men idet jeg tok meg i å lure på hvordan jeg ikke er pariser (eller for å være helt ærlig, så var det sikkert håpet om å komme fram til at jeg faktisk *var* pariser som drev meg. At det liksom skulle bli nødvendig å konkludere med, etter jeg hadde funnet alle kjennetegnene på å være pariser, at det til syvende og sist ikke fantes noen mulig måte å skille meg fra en pariser), ble jeg flau. Jeg sitter på Norges hus i Paris og lurer på hvorfor jeg ikke er pariser. Det er flaut av to grunner: I. Å bo på Norges hus er, som allerede nevnt, ikke den delen av parisoppholdet som til nå har gjort meg stoltest. Det

dreier seg liksom om, i alle situasjoner, å skli ubemerket inn. Samtidig er det, *a priori*, en tapt sak å skli ubemerket inn i Paris med sine hausmannbygårder, når *hjem* er den bygningen i byen som uten tvil vinner konkurransen om å ligne mest på Georg Morgenstiernes hus på Blindern. Så det er altså flaut å være *nordmann* på det *norske* huset og skrive hjem til *Norge*. På en eller annen måte har jeg følelsen av at det at årsak I førte til at jeg ble overveldet av flauhet, ikke trenger videre redegjørelse. Jeg går derfor videre. II. Som en følge av flauheten som kom over meg da jeg tok meg selv i å befinne meg på den mest norske plassen i Paris og skrive til Norge, hadde jeg ikke noe annet valg enn å dra hjemmefra. For dette er den andre grunnen til at jeg ble flau. Hadde jeg vært en skikkelig pariser hadde jeg aldri skrevet reisebrev hjemmefra (ok, jeg hadde aldri skrevet reisebrev til Norge i utgangspunktet, men la oss hoppe over den), men fra en kafé. En sånn gatekafé med rutete duk og kelner med alpelue, og hvor to hunder, som spiser spagetti, plutselig kysser fordi de har begynt å spise fra hver sin ende av den samme spagettistrimmelen. Nei, det siste var kanskje Roma. Hadde hundene vært i Paris hadde de begynt i hver sin ende av en baguette, men blitt for mette til at snutene noen gang møttes på midten av den. Uansett, det som slo meg var bare at jeg ikke kunne sitte hjemme på Norges hus og skrive til Norge. Det var noe feil med det, noe utroverdig. Nesten som å lyve. Jeg kom fram til at det var nødvendig å utsette seg for Paris. Eller bedre: Ut-sette, for å være både bokstavelig, heideggeriansk og nerdete på én gang (eller «à la fois» for å si det på fransk og være litt patetisk liksompariser).

Så det var det som hendte. Jeg ut-satte meg, eventuelt, jeg gikk-ut-og-satte-meg, på en kafé. Le diamant. Jeg bestilte en kaffe, men kelneren ville at jeg skulle bestille en kakao. Jeg ville ikke ha kakao, jeg trengte kaffe, og det sa jeg også til ham. En mann som stod og hang i baren sa at jeg bare måtte kalle ham «monsieur president», så ville han gjøre alt som jeg ville. Jeg kalte ham aldri «monsieur president», men jeg fikk kaffe allikevel. Og da jeg satte meg ned, var jeg stolt. Jeg hadde på en eller annen måte blitt tatt for å være pariser. Litt sånn småprat i baren, en søndag ettermiddag, det er litt parisisk, er det ikke det? Men da ble jeg flau. Igjen. En tredje gang. Det gikk nemlig opp for meg hva dagene mine dreier seg om, og virkelig dreier seg *om*. Mine dager i Paris dreier seg om å prøve å finne ut av hva som er parisisk, hva pariseren gjør eller ville ha gjort, eller bedre – hva pariserens dag *dreier seg om*. Og selvfølgelig overdriver jeg nå, alle vet jo det, men det er jo sjangeren, så jeg fortsetter. Min dag dreier seg om hvordan jeg lever i Paris. Jeg lever i Paris på den måten at det for

meg dreier seg om min væren i Paris. Og det var akkurat da jeg skjønnte hvordan ting hang sammen, hvordan fire pluss fire alltid blir åtte, og hvordan det er mer avslørende enn noe annet å skrive et reisebrev hjem til Norge, hvor man harselerer over hvordan man aldri kan være pariser fordi parisere er på den ene og den andre måten, samtidig som man innerst inne håper på og til slutt kommer til å konkludere med at man kanskje er pariser likevel: «Næ? Jeg er jo pariser jo! Så tullete av meg å gjøre narr av alle croisantspisende parisere som er sure på banen, oppgitte i køen hos bakeren, hvordan de er sin egen klisjé med baguette under armen, når jeg til slutt finner ut at jeg har begynt å gjøre alle tingene selv? Jaja, jeg har vel bare sklidd inn, da? *Heeelt* uten å merke det, da gitt! [Fnis, fnis. Og sykt fornøyd.]» Nei, før jeg kom til den konklusjonen var det noe annet som gikk opp for meg. Og det absolutt motsatte. For – tingen er at det for meg, *i første omgang og for det meste, dreier seg i min væren om min væren-i-Paris*. Eventuelt min i-væren i Paris. Mens det for en pariser, vil jeg tro, aldri dreier seg, i hennes væren, om hennes væren-i-Paris. Derfor ble jeg flau den tredje gangen, *voilà quoi*. Gjennom min i-væren av-dekker jeg virkelig det jeg prøver å til-dekke. Idet jeg ønsker å gli inn i omgivelsene, glir jeg vel heller ut av dem, sammen med og på grunn av mitt ønske om å gå-i-ett. Min etter-streben, eventuelt ett-er-streben (eventuelt å-gå-i-ett-er-streben), hvor «streben» her forstås som «tendens» og selvfølgelig er det her snakk om en paristendens, er altså min etter-tendens, betegner den situasjonen jeg befinner meg i. Jeg tar meg selv i å inne-ha og ut-leve en herme-væren, i å etter-ape (nei, parisere er ingen aper, stryk det, jeg er og har ingen bitter-på-væren). Så lenge jeg på-driver og all den tid jeg ikke av-driver min leting etter denne væren, forstår jeg nå at jeg alltid vil være bak-evje. Smertelig for-står jeg min væren-i-Paris, og min væren-i-Paris for-står meg. Og ikke minst: Smertelig for-står jeg at min væren-i-Paris som alltid allerede, og til en hver tid for-står meg, også alltid har for-stått meg. Jeg er for-sein i å for-stå. Alltid allerede. Vir-ke-lig.

Gros bisous,
Vera

LITTERATUR

Heidegger, M. 2007, *Væren og Tid*, overs. av Lars Holm Hanssen, Pax Forlag, Oslo.

UTENFOR AKADEMIET

I denne utgaven av «Utenfor Akademiet» møter vi en brokete gruppe filosofer som virket på forskjellig tid og på forskjellig måte. Fellesnevneren er at de ga opphav til historier vi i ettertid kan more oss over. Her møter vi blant annet den dypt katolske Peter Geach. Han hadde syv barn med den minst like kjente filosofen G.E.M. Anscombe,¹ og en historie handler om deres foreldrestil, som var mindre ortodoks enn deres tro. På et tidspunkt skal en nabo, lei av at filosofenes barn var på avveie, ha tatt med ett av barna deres på døra for å få Geach til å ta ansvar for det. Da Geach åpnet døren og så naboen med barnet skal han ha ropt etter Anscombe: «Elizabeth, er dette vårt barn?» (Fs oppfordrer forøvrig til ansvarlig foreldreskap, og refererer alle foreldre kandidater videre til litteraturen i psykologi.)

Vi blir også kjent med en eksentrisk skikkelse fra antikken, Diogenes fra Sinope, som neppe hadde vært noen bedre far, og som vi, på tross av hans anekdotiske verdi, håper ingen etterlikner. Vi møter også Bertrand Russell, George Boolos og A.J. Ayer, og håper du bidrar med historier om din favorittfilosof til neste utgave av Utenfor Akademiet. Send inn historier til redaksjon@filosofisksupplement.no, så skal vi dele dem med allmuen.

Vi håper vårt utvalg av stoff fra filosofihistorien letter lesebørene i disse eksamenstider, og oppfordrer alle til å leve liv som vi kan skrive om. Bare ikke utsett oss for det.

En fremtidig prøvelse

Peter Geachs (1916–) trolig mest kjente bidrag til filosofien er tesen om relativ identitet. Ifølge denne finnes det ingen absolutt identitetsrelasjon av formen «a er den samme som b». Derimot må identitet relativiseres til et begrep: «a er den samme F-en som b». På den måten kan A være den samme elven som B selv om A ikke er den samme mengden vann som B, for som vi alle vet kan en elv bestå uten at det samme vannet fortsatt flyter i den.

Det er mindre kjent at hans strenge katolisisme var en av grunnene til at Geach kom på denne tesen. Geach var oppriktig bekymret for hvorvidt det var han selv, *Peter Geach*, som ville stå foran perleporten og svare for sine synder. Med relativ identitet var ikke det noe problem: Mannen foran perleporten vil være den samme *personen* som Peter Geach, selv om han ikke er den samme klumpen med materie.

Likevel var Geach preget av dyp eksistensiell frykt for at det ikke var *han* som ville troppe opp i himmelen, og denne frykten fikk en gang utløp i filosofiavdelingen ved

Universitetet i Leeds, hvor Geach arbeidet. Peter Long, kjent for sitt skille mellom «formal relations» og «relations proper», arbeidet også ved avdelingen, og en student skulle ved en anledning møte Long. Studenten kjente imidlertid Long kun som Peter, og spurte i ekspedisjonen om veien til Peters kontor. Sekretæren tenkte nok ikke for mye på spørsmålet, men pekte og sa: «Kontoret til Peter Geach er der».

Studenten går inn på kontoret og blir svært forbauset når han ikke gjenkjenner Peter Long, og utbryter «Du er ikke Peter Geach!» – for det var jo det sekretæren sa han het. Dette var kraftig kost for Geach som bekymret seg voldsomt for sin egen identitet, og begeret rant over. Geach spratt opp av stolen og forsøkte i sinne og desperasjon – så sier historien – å kvele studenten som nå måtte reddes av de andre tilstedeværende på kontoret. Hvorvidt tesen om relativ identitet er sann, og om det er *Peter Geach* som vil møte ved perleporten vites ikke ennå. Geach lever stadig, og fylte 96 år 29. mars i år.

Livreddende røyking

Bertrand Russell (1872–1970) regnes av mange som 1900-tallets største filosof, og var også en kjent og betydningsfull samfunnsintellektuell. Det er mindre kjent at han i en alder av 76 overlevde en flystyrte i Hommelviken i Norge, visstnok fordi han røykte. Selv har han fortalt historien slik: I 1948 var Russell på vei til å holde et foredrag i Trondheim. Fordi han var en entusiastisk røyker ba han om å bli plassert i røykedelen av flyet med begrunnelsen: «If I can't smoke, I will die». Sant nok, for da flyet fikk problemer over de norske fjordene var det kun de i røykeavdelingen som overlevde. Russell, en mann på 76, hoppet i fjorden og svømte til land i det iskalde vannet. Under norsk tobakkslov kan ikke Fs kommentere hvorvidt dette styrker saken for røyking.

Uoppdragelig kyniker

Diogenes fra Sinope var en av grunnleggerne av den kyniske skolen. Kynikerne lot seg inspirere av Sokrates' tilsynelatende likegyldighet overfor alt annet enn dyd, og mente at samfunnets normer og oppfatninger om hva som er godt og dårlig bare kom i veien for fremdyrkelsen av dyd. For å kvitte seg med de vanlige og feilaktige oppfatningene av godt og dårlig, brøt Diogenes flerfoldige anstendighetspåbud. Han gjorde fra seg og masturberte i offentlighet; han bodde i en tønne og levde av hva han fant



og folk ville gi ham. Vi har flere historier om ham. Han skal ha brukt mye tid på å gå rundt i Athen på høylys dag med en lampe på leting etter et ekte menneske. Selv mente han at han bare fant skurker og lurendreiere. Da Platon definerte mennesket som et «fjærløst, tobeint dyr» skal Diogenes ha plukket fjærene av en høne, brakt den inn på akademiet og erklært: «Jeg har funnet deg et menneske». Videre var han angivelig blant de få som turte si Alexander den store imot. I Korinth støtte Alexander på Diogenes mens denne inispiserte en haug knokler; Alexander spurte hva han holdt på med og Diogenes sa: «Jeg leter etter din fars knokler, men jeg klarer ikke skille dem fra slaveknokler». Da han ble gammel spurte folk ham hva han ville ha gjort med levningene sine. Diogenes repliserte rolig at han gjerne ville bli kastet over bymurene slik at ville dyr kunne

gnage på kroppen hans. De fortørnede tilhørerne spurte om ikke dette var en forferdelig måte å bli behandlet på etter døden. Diogenes sa at så lenge han fikk en stokk å slå vekk dyrene med ville det gå bra. Tilhørerne påpekte at han ikke godt kunne bruke stokken død og sanseløs, og Diogenes fortsatte like rolig: «Så hvorfor skal jeg da bry meg med hva som skjer med kroppen min?»

Eksplisiv ekspressivist

A. J. Ayer (1910–1989) var ikke bare en kjent forfekter av logisk positivisme og metaetisk ekspressivisme, men også en sosietetsløve med sans for både kvinner og dans. I 1987 var han tilstede på en eksklusiv fest, og historien sier at han hørte en kvinne, den da lite kjente Naomi Campbell, bli aggressivt lagt an på av en mann. Ayer går bort til mannen og krever at han slutter, hvorpå mannen iltert snur seg, og spør: «Vet du hvem i helvete jeg er? Jeg er Mike Tyson, verdensmester i tungvektboksing». Ayer repliserer uanfektet: «Og jeg er tidligere Wykeham Professor i filosofi ved Oxford. Vi er begge fremtredende skikkelser i våre felt. La oss snakke om dette som rasjonelle menn». Og mens Ayer stagget Tyson, forsvant Campbell ut bakveien. Ayer døde først to år senere, så vi kan nok anta at møtet med Tyson ikke endte i håndgemeng. Hvem sa at filosofi ikke er nyttig?

En mann av små ord

George Boolos (1940–1996) er en av 1900-tallets største filosofisk orienterte logikere. Han utviklet blant annet det som kalles plural logikk og var en av hovedaktørene i diskusjonen om matematikk kan reduseres til logikk før sin tidlige død i 1996. Han er også kjent for sitt vidde og sine kreative spillopper. Ved en anledning skal han ha holdt et helt foredrag om Gödels andre ufullstendighetsteorem² ved kun å benytte enstavelsesord. Da den kjente filosofen **Hilary Putnam** i spørsmålsrunden spurte «Og fortell oss, Mr. Boolos, om hva det analytiske hierarkiet³ har å gjøre med den virkelige verden?», svarte Boolos, uten å blunke: «Det er en del av den». Det er uvisst om resten av kvelden ble brukt til å diskutere enstavelsesord ved hjelp av enstavelsesord.

Denne utgavens bidrag kommer fra Reier Helle, William Ekås Sæter, og Tomas Midttun Tobiassen.

NOTER

¹ Vi møter nok henne i en senere episode av «Utenfor Akademiet».

² Ett av de mest betydningsfulle teoremene i moderne logikk. Konsekvensene av dette beviset diskuteres fortsatt.

³ En måte å strukturere mengder på som benyttes i beviset av Gödels andre ufullstendighetsteorem.

CHOMSKY'S METHODOLOGICAL NATURALISM AND ITS BEARING ON REFERENTIAL SEMANTICS

MESTERBREV VED ELIN MUNKERUD



Hva handler masteroppgaven din om?

Den handler om Chomskys metodologiske utgangspunkt, og hans kritikk av klassiske språkfilosofiske teorier om referanse. Chomsky mener at vi bør akseptere metodologisk naturalisme – ideen om at studiet av språk og bevissthet prinsipielt skal følge samme metode som naturvitenskapene, og at teoriene dermed skal være integrerbare med andre deler av naturvitenskapene. Studiet av språk skal også være fritt for *a priori* stipuleringer av hva teoriene skal besvare. Videre argumenterer han mot tradisjonelle språkfilosofiske teorier om referanse og andre ord–verden-relasjoner. Disse påstandene er radikale, i det minste fra et språkfilosofisk perspektiv, og oppgaven min vurderer både argumentene for metodologisk naturalisme og argumentene mot språkfilosofiske teorier om referanse. Jeg søker å svare på hva som motiverer Chomskys kritikk, og i hvilken grad den er gyldig.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Jeg argumenterer for tre teser. For det første argumenterer jeg for at metodologisk naturalisme ikke er det eneste mulige utgangspunktet for studiet av språk – det er flere muligheter som står åpne. For det andre hevder jeg at de ontologiske argumentene Chomsky framsetter, ikke er tilstrekkelige for å gjendrive språkfilosofiske teorier om referanse. Jeg forsøker å vise at disse argumentene forutsetter for mye på vegne av referansesemantikken. For det tredje argumenterer jeg for at de metodologiske argumentene har større suksess, men at de er begrenset til å gjelde naturalistiske teorier. Det er mulig, også innenfor Chomskyansk lingvistikk, å studere en relasjon mellom ord og eksteralia. Men hvis vi ønsker naturalistiske teorier som skal kunne integreres i andre vitenskaper, så må vi ha referenter som kan spille en forklarende rolle i slike teorier. Det betyr at de semantiske verdiene (referentene) i en referanseteori må være entiteter vi finner i naturvitenskapene. Men mennesker bruker språket til å referere til mye annet enn slike entiteter. For eksempel snakker vi om hus, biler og nisser. Selv om noen av disse tingene skulle eksistere, så spiller de ingen forklarende vitenskapelig rolle og derfor tilfredsstillende ikke en semantisk teori om referanse disse kravene til vitenskapelighet.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Forholdet mellom språkfilosofi og Chomskyansk lingvistikk er et aktuelt tema som er interessant for mange som er opptatt av språk og bevissthet. For de som ikke er så vel bevandret i Chomskys arbeid, tror jeg oppgaven er en grei innføring i de filosofiske relevante delene av dette.

Hva er dine planer for fremtiden?

På sikt ønsker jeg å fortsette med filosofi, derfor kommer jeg nok til å søke om doktorgradsstipend etter hvert. Først vil jeg imidlertid gjøre litt andre ting, enten PPU og lærerjobb eller noe helt annet.

AUTONOME ANOREKTIKERE

OM DET MORALSKE GRUNNLAGET FOR TVANGSBEHANDLING



MESTERBREV VED ANNIKEN FLEISJE

Hva handler masteroppgaven din om?

Oppgaven handler først og fremst om personlig autonomi – nærmere bestemt hva det vil si å være en autonom person. Dette knyttes til det bioetiske prinsippet om respekt for personers autonome avgjørelser, altså at pasienters egne preferanser blir tatt hensyn til, både i vurderingen av hvorvidt behandling bør iverksettes, og hvilken form denne eventuelt skal ha. På bakgrunn av min diskusjon av autonomi tar jeg for meg hvorvidt personer med alvorlig anoreksi kan være autonome, og om en anorektikers beslutning om ikke å motta behandling for lidelsen kan være autonom. Avslutningsvis vurderer jeg noen argumenter henholdsvis for og mot tvangsbehandling av anoreksipasienter, framsatt fra klinisk hold, uavhengig av vurderingen av pasientenes autonomi.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

For det første argumenterer jeg for at personers autonome avgjørelser skal være toneangivende i en potensiell behandlingssituasjon, framfor hva som medisinsk sett anses som fordelaktig for vedkommende. Dersom anorektikerens eventuelle avgjørelse om ikke å behandles derimot er heteronom, vil tvangsbehandling kunne være etisk forsvarlig. Dette er et synspunkt som innbefattes av posisjonen svak paternalisme. Dernest forsøker jeg å vise at dersom en person med alvorlig anoreksi velger bort behandling, vil trolig denne beslutningen som regel ikke være autonom. I så fall vil det altså kunne være legitimt å iverksette tvangsbehandling, ifølge mitt syn. Til slutt argumenterer jeg for at de «kliniske» argumentene vedrørende slik behandling ikke er overbevisende.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

For å få økt bevissthet omkring personlig autonomi, eller også for å få en grundigere forståelse av lidelsen anoreksi fra et filosofisk perspektiv.

Hva er dine planer for fremtiden?

Først skal jeg legge en plan for fremtiden. Deretter skal jeg drikke litt te.

FILOSOFIQUIZ

Det åpnes for at utrolig gode argumenter kan gjøre flere svar riktige. Interessante løsningsforslag sendes til redaksjon@filosofisksupplement.no og kan belønnes.

SPØRSMÅL

1. Hvem mente at «alt flyter og ingenting består» («*panta rei kai ouden menei*»)?
2. Hvilken filosof var så substansiell at han trengte et bord med utskåret halvsirkel for å få plass til å spise?
3. Hva betyr «substans»?
4. Hvilken filosof ble både anklaget for å være ateist og panteist?
5. I en betydning av ordet «substans» står det for den fundamentale enheten i et gitt filosofisk system. Gitt denne forståelsen av ordet, hva er substansene i henholdsvis Platons, Aristoteles' og Humes systemer?
6. Gilbert Ryle kritiserte i sin bok *The Concept of Mind* (1949) Descartes' dualisme og hans *res cogitans* (tenkende substans), og myntet en term på denne fundamentalt tenkende substansens rolle i den fysiske verden. Hva er termen (på engelsk)?
7. Hvilken substans ble gitt Wittgenstein for å lindre hans tungsinn?
8. Hvem fremsetter den berømte tesen om at «det absolutte er subjekt»?
9. Hvordan talte Zarathustra?
10. Hva er subjektet og substansen i denne setningen?



Illustrasjon: Ole Fredrik Hvidsten

- SVAR:
1. Heraklit.
 2. Thomas Aquinas.
 3. Det som står under.
 4. Baruch de Spinoza.
 5. Platon: Formene/Ideene. Aristoteles: Objekter (primære substanser). Hume: Inntrykk og ideer.
 6. «The ghost in the machine».
 7. Varm sjokolade.
 8. G.W.F. Hegel, i forfallet til *Andens fenomenologi*.
 9. «Shik!».
 10. Subjektet: «Hva». Substans: enten «Hva» (spørreordet er essensen i en spørresetning) eller «hva er» (det eneste av setningen som kan eksistere selvstendig som setning), eller kanskje «Ingenting»? Vi setter stor pris på kreative forslag!

NESTE NUMMER

ANTIFILOSOFI

Hva er antifilosofi? Hvem er antifilosof, og finnes det noen i dag? Med unntak av den franske psykoanalytiker Jacques Lacan er det få som eksplisitt har gitt sin tenkning betegnelsen antifilosofi. Den er i større grad brukt til å snakke om former for filosofi som opponerer mot filosofiens krav på sannhet og gyldighet.

Antifilosofiens historiske røtter går tilbake til antikkens sofister. Sofistene forakter det sokratiske opplysningsprosjektet, og hevder at filosofien ikke er mer enn ren retorikk. Har de rett?

Med de moderne religionsfilosofene når antifilosofien et nytt nivå: Anklagene mot filosofien er ikke lenger at den er naiv og unyttig, men at den kan lede mennesket i undergangen. Hva er så alternativet? Bare troen kan frelse mennesket, skal vi tro tenkere som Pascal og Kierkegaard. Filosofiens ambisjon om intellektuell tilgang til det guddommelige eller absolutte blir erklært syndig og falsk.

Nietzsche gir antifilosofien en ateistisk og religionsfiendtlig dimensjon. Han mener den filosofiske tradisjonen, i ledetog med den jødisk-kristne religionen, hemmer menneskets utvikling. Men er løsningen å erstatte tradisjonen med en åndelig praksis fri for filosofisk rasjonalisme og moralsk dogmatikk som Nietzsche hevder?

Antifilosofien trer kanskje klarest fram i det 20. århundre. Heideggers «destruksjon» av den metafysiske tradisjonen kan karakteriseres som et kraftfullt antifilosofisk prosjekt. Videre kan Wittgensteins filosofi, med sin deklarasjon av filosofiens *Unsinn*, leses som dypt antifilosofisk. Det samme gjelder postmodernismens «dekonstruksjon» av filosofiens *logos* og epistemiske fundament, og den analytiske språkfilosofiens reduksjon av sannhet til en egenskap ved proposisjoner.

I dag har antifilosofien fått ny aktualitet: I den nylig utkomne *L'antiphilosophie de Wittgenstein* hevder den franske filosofen Alain Badiou at antifilosofien uttrykker en form for «filosofisk forakt for filosofien» som vi aldri må la oss kue av, men heller ikke kan ignorere. Antifilosofiens lidenskapelige angrep på filosofien skjer sjelden uten berettigelse, og filosofien må finne en måte å forholde seg til disse angrepene som innebærer at den ikke blir stående uberørt – men heller ikke knuses av den antifilosofiske vrede.

Hvor burde antifilosofien rette sitt kritiske blikk videre? Hvilke filosofiske sannheter er de neste som står for fall? Enten du slipper antifilosofen løs i deg, eller fra din filosofiske høyborg lytter oppmerksomt til de antifilosofiske musers rasende toner: Har du en ferdig tekst, en interessant idé til en tekst, en skisse som du kan arbeide videre med, et tidligere arbeid som du kan omarbeide, et forslag til intervju eller anmeldelse du kan gjøre, ser vi gjerne at du sender inn bidraget ditt til neste nummer av *Filosofisk supplement*.

Send oss gjerne en e-post og fortell oss hva du tenker: redaksjon@filosofisksupplement.no

Vi ønsker oss alle mulige bidrag! Frist for innsending av tekster, utkast eller ideer er **12. juli**. Du vil få grundig tilbakemelding fra redaksjonen og hjelp til å arbeide videre med teksten.

Til illustratører

Vi ønsker bidrag som kan illustrere ulike vinklinger av temaet «antifilosofi». Vi kan ikke på forhånd vite hva slags tematikk de tekstene vi mottar har, og er derfor svært takknemlige for et vidt spekter av illustrasjoner, med forskjellige tolkningsmuligheter og tema. Illustrasjonene kan være figurative eller abstrakte. Vi ønsker både små og større illustrasjoner, og gjerne i svart/hvitt.

Fil sendes som 300 dpi, minimum 10 cm høyde el. bredde, TIFF/JPG til redaksjon@filosofisksupplement.no, sammen med fullt navn, fødselsår, studiested og adresse innen **27. juli**.

BIDRAGSYTERE

Tekst

Conrad Bakka (f. 1988) er bachelorgradsstudent i antikk kultur og klassiske språk ved UiO.

Einar Duenger Bøhn (f. 1977) er førsteamanuensis i filosofi ved UiO.

Reier Helle (f. 1989) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Vera Lid (f. 1989) har en bachelorgrad i filosofi fra UiO, og studerer filosofi ved Sorbonne Paris IV.

Espen Dyrnes Stabell (f. 1979) har en mastergrad i filosofi fra UiO og Eberhard Karls Universitet Tübingen.

Tomas Midttun Tobiassen (f. 1990) er bachelorgradsstudent i filosofi ved UiO.

Hilde Vinje (f. 1989) har en bachelorgrad i filosofi fra UiO og Universität Wien, og er bachelorgradsstudent i klassiske språk ved UiO.

Morten Wasrud (f. 1984) har en mastergrad i filosofi fra UiB.

Illustrasjon

Kjersti Eggen (f. 1988) er bachelorgradsstudent i visuell kommunikasjon ved KHiO.

Ane Hem (f. 1979) er illustratør og mastergradsstudent i estetikk ved UiO.

Karianne Horvei (f. 1988) er elev ved Oslo Fotokunsthøyskole.

Ole Fredrik Hvidsten (f. 1986) har studert illustrasjon på NKF i Oslo, og jobber nå frilans.

Matilda Karlström (f. 1990) er bachelorgradsstudent i klær og kostyme ved KHiO

Irene Dominguez Marquez (f.1984) er frilanskunstner, og har studert illustrasjon og grafisk kunst ved Escola d'art Illa i Barcelona og artistisk fotografi ved Escuela de Arte i Sevilla.

Yvonne Normanseth (f. 1981) har en mastergrad i kunsthøgskole fra KHiO.

Stine Beate Schwebs (f. 1971) har en mastergrad i ESST, har vært elev ved Einar Granum kunsthøgskole, og jobber nå ved Naturfagsenteret.