

MENING

- 4 **NATURAL KIND TERMS, ESSENTIALISM, AND THE TELEOLOGICAL APPROACH**
Emilie Mathilde Østerby Strandenæs
- 13 **THE TROUBLES THE TERM ‘TASTY’ TOTALS TO**
AN OBJECTIVIST SEMANTIC FOR ‘TASTY’ MAKING USE OF SEMANTIC MINIMALISM
Levin Hornischer
- 23 **FROGNERPARKEN SOM MODERNITETENS ABSURDE TEMPEL**
Rune Eidsaa
- 26 **JEG TAR BARE DET GODE**
INTERVJU MED EINAR DUENGER BØHN
Sigurd Nøstberg Hovd og Solveig Nygaard Selseth
- 32 **FREM FRA GJEMSELEN**
HERMAN TØNNESSEN (1918-2001)
Alexander Myklebust
- 41 **DWORKINS RELIGIØSE ATEISME**
BOKESSAY OM RONALD DWORKINS *RELIGION WITHOUT GOD*
Runar Bjørkvik Mæland
- 49 **KLASSISKE INDISKE DISKUSJONER OM GUDS EKSISTENS**
OVERSETTELSE AV UTDRAK FRA UDAYANAS *LOGIKKENS HÅNDFULL BLOMSTER* OG VIDYĀNANDINS *UNDERSØKELSE VEDRØRENDE DEN SANNE LÆREN*
Jens Wilhelm Borgland og Ina Marie Ilkama
- 56 **SPRÅK OG FILOSOFI – PÅ NORSK**
KRITIKK AV *SPRÅKFILOSOFI* AV GEORG KJØLL
Håkon Bjørnsønn Dedichen
- 58 **REISEBREV**
FILOSOFI PÅ FARTEN
Hannah Monsrud
- 61 **UTRAG FRA *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI***
CRAIGS BIBLIOTEK
- 62 **MESTERBREV**
SILJE JOHANNE EGGESTAD
- 63 **MESTERBREV**
REIER HELLE
- 64 **UTENFOR AKADEMIET**
- 66 **QUIZ**
- 67 **NESTE NUMMER**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

10. ÅRGANG 1/2014

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: 500

ISSN: 0809-8222

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. 180 (4 utgaver)
www.filosofisksupplement.no

TF TIDSSKRIFT
FORENINGEN
www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører:	Conrad Bakka & Alexander Myklebust
Layout:	Alexander Myklebust
Økonomi:	Jørgen Dyrstad
Øvige redaksjonsmedl.:	Håkon Dedichen Sivert Ellingsen Sigurd Nøstberg Hovd Ainar Petersen Miyata Erlend Finke Owesen Maria Seim Nina Seim Solveig Nygaard Selseth Emilie Mathilde Østerby Strandenæs

Omslag: Mats A. Larsen

MENING

Søken etter mening synes å være et av de mest fremtredende trekkene ved hva det vil si å være menneske: Vi vil gjerne at livene vi lever skal være *meningsfylte*, og aller helst skal det vi sier og gjør også *gi mening*. Men hva er mening, og hvor finner vi det? Filosofien er et naturlig sted å vende seg med slike spørsmål – selv om den nok ikke kan forventes å gi et entydig svar. I dette nummeret ønsker vi å gi et innblikk i ulike filosofiske perspektiver på mening, fra meningen til ord til meningen med livet.

I språket spiller mening en tilsynelatende essensiell rolle, men er notorisk vanskelig å få grep om. Vanskelighetene – noen vil si mysteriene – knyttet til studiet av språklig mening har gjort at enkelte filosofer og språkforskere har ønsket å ekskludere begrepet «mening» fra vitenskapelige studier av språk. Blant tilhengerne av dette synet finner vi verdens kanskje fremste lingvist og språkfilosof, Noam Chomsky. Emilie Mathilde Østerby Strandenæs argumenterer blant annet mot Chomsky i artikkelen «Natural Kind Terms, Essentialism and the Teleological Approach», hvor hun ved hjelp av Kripke og Putnam hevder at vi i mange tilfeller bruker språket som om det finnes ting som har en språkuavhengig essens.

Språklig mening er også tema for neste artikkel, som tar for seg meningen til såkalte smakspredikater. For selv om mange av oss vil være enig i at lakris smaker godt, er det stor uenighet om hvordan man skal forstå meningen til predikater som «smaker godt». En populær tilnærming er å hevde at personen som kommer med en slik ytring, gir uttrykk for en *personlig* preferanse for lakris, og at meningen til uttrykket derfor burde forstås som at lakris smaker godt *for ytreren*. Levin Hornischer argumenterer i sin artikkel «The Troubles the Term 'Tasty' Totals to» mot populære relativistiske og kontekstualistiske teorier om smakspredikaters mening, og angir en semantikk for «tasty» som åpner for at det angir en objektiv egenskap – nemlig den å smake godt.

I sitt personlige essay «Frognerparken som modernitetens absurde tempel» tar Rune Eidsaa oss deretter med på en vandring gjennom Frognerparken og stiller oss nådeløst overfor vår egen hang til å ville plassere oss selv i Guds sted. Vigelands skulpturer, med Monolitten i sentrum, setter vår tid i relieff og leder tankene til hvordan moderniteten preges av en nådeløs kamp. Når menneskene ved hjelp av vitenskapen vil påtvinge verden sin egen orden, makter de ikke lenger å ta glede i den orden som allerede finnes. I vår streben, forteller Eidsaa oss, står vi i fare for å kastes ned i den uendelige fortvilelse.

Men hva om Gud ikke finnes? Vil det da kunne være mening å finne i livet? Runar Bjørkvik Mæland tar opp disse spørsmålene når han drøfter Ronald Dworkins nylig posthumt utgitte verk *Religion without God*. Dworkin mente at religion først og fremst dreier seg om å tro på at det finnes noe virkelig som er utenfor og uavhengig av oss selv, deriblant etiske verdier, og at teistisk tro ikke er noen nødvendig forutsetning for religiøsitet. Men Mæland argumenterer for at Dworkins forsøk på å overkomme skillet mellom *er* og *bør* fører til problemer.

Selv om språkfilosofien tradisjonelt har hatt en sterk posisjon i Norge, har det ikke før Georg Kjølles nye bok *Språkfilosofi* finnes noen moderne norskspråklige innføring til denne disiplinen. Håkon Dedichen anmelder boken, og ser nærmere på dens styrker og svakheter.

I anledning Einar Duenger Bøhns kommende bok om meningen med livet har Sigurd Nøstberg Hovd og Solveig Nygaard Selseth intervjuet filosofen, og forsøkt å komme til bunns i hva det vil si å stille spørsmål ved livets mening. Bøhn fremhever verdien av å klargjøre spørsmålet, og å forstå hva som skiller det fra andre lignende spørsmål, som «Hva burde jeg gjøre?» eller «Hvordan kan jeg bli lykkelig?». En annen norsk filosof som var opptatt av de store spørsmålene, var Herman Tønnessen, som vi møter i spalten *Frem fra gjemselen*. Et sentralt poeng i hans pessimistiske posisjon er at man begår en logisk feil når man tror at livet i det hele tatt *kan* ha en mening; det er ikke engang meningsløst. Tønnessen er også å finne i *Utenfor Akademiet*, hvor han deler plass med Zapffe, Popper og Wittgenstein.

Vi har denne gang gleden av å presentere utdrag fra to indiske tekster i norsk oversettelse for første gang, begge opprinnelig skrevet på 900-tallet. Den ene – *Logikkens håndfull blomster* – har sitt opphav i den hinduistiske tradisjonen, mens den andre – *Undersøkelse vedrørende den sanne læren* – stammer fra jain-tradisjonen. Disse tekstene presenterer blant annet syllogistiske argumenter for og imot Guds eksistens, og har klare fellestrekk med argumenter fra den vestlige filosofitradisjonen, både i form og innhold.

I dette nummerets *Utdrag fra den leksikryptiske encyklopedi* får vi lese om tankeeksperimentet «Craigs bibliotek» – høyst relevant for alle bibliotekarere – som blant annet illustrerer vanskeligheten biblioteker i fremtiden vil ha med å romme uendelig mange bøker. Og for den som ønsker å løfte nesen opp fra bøkene, kan vi friste med et reisebrev fra både Bonn, Praha og Memphis!

Conrad Bakka &
Alexander Myklebust,
redaktører

NATURAL KIND TERMS, ESSENTIALISM, AND THE TELEOLOGICAL APPROACH

By Emilie Mathilde Østerby Strandenæs

This paper considers relatively recent theories of reference for natural kind terms. I remain neutral on whether there are any natural kinds. I argue, however, that animals, humans included, act as if there are such kinds. My hypothesis is that natural kind terms refer in accordance with this behaviour. I claim that humans and other animals have a natural interest in separating chemical substances from one another. Natural kind terms and the notions they stand for reflect this interest.

All animals have an interest in properties that supervene on chemical structure: We are biological creatures, and different chemical structures produce different reactions in our bodies. Humans and other animals tend to behave as if the superficial properties of an instance of stuff we come about are necessary and sufficient conditions for the stuff's having some essential property that allows it to belong to a certain kind. When I come about an instance of watery stuff, I tend to behave as if such properties as the taste, visual appearance and location of the stuff necessarily entails that the stuff belongs to the kind water, in virtue of having some essential property. Within our natural habitat, such essentialist assumptions will generally allow us to make accurate predictions about what reactions we should expect the stuff we come about to produce: In my natural habitat, stuff that has the superficial properties of water is generally H_2O . In other words, we are developmentally justified in making essentialist assumptions: In our natural habitat, they allow us to make accurate predictions.

In the first part of this paper I briefly reconstruct the Kripke–Putnam theory of reference for natural kind terms. I then make some remarks about how the thought-experiments that the theory is based on have been thought to depend upon natural kind essentialism. I claim that such a view of the theory is wrong, and that it rather reveals information concerning beliefs about natural kind terms. Thereafter reconstructions of three responses to this theory follow. Conclusively, I present some remarks about the function of natural kind terms and the notions they are related to. These remarks are meant to speak in favour of a theory of reference for natural kind terms and notions that is compatible with teleological theories of language and mental content.

Natural Kinds

Natural kinds are orderings of entities that exist independently of human cognition. They are mind-independent categories. Essentialism about natural kinds maintains that the entities that naturally form groups have some essential property in virtue of which they earn kind-membership. On this view, any natural kind is the set of all entities that share such an essential property. Having such an essential property is the necessary and sufficient condition for belonging to a kind. Natural kind realists disagree on which natural kinds exist. In recent times, chemical structures are the primary candidates for a natural kind essentialist ontology: Most natural kind essentialists assume that molecular structure is the relevant essential property that allows things to naturally form mind-independent groups. The literature I address in this paper expresses the presupposition that theories about natural kind terms are theories about chemical kind terms: The authors I address all exclusively use chemical kind terms as examples. This is reflected in my reasoning. The claims I make about natural kind terms presuppose that these terms are about kinds that are assumed to naturally form in virtue of having a certain molecular structure: I state that the kinds are “assumed” to naturally form because I, as mentioned, do not wish to argue for the existence of natural, chemical kinds, but rather to claim that animals behave as if they believe that such kinds exist. My argumentation has no implications for terms for species, entities within astrophysics, social sciences (such as psychological kinds), or any other candidates for natural kinds: I am specifically presenting a theory of reference for names of chemical structures, or names for what is assumed to be chemical structures.

Kripke–Putnam Externalism

Semantic externalism is the view that the linguistic meaning of certain terms is determined partly by factors in an agent's environment. The agent does not need to be aware of these factors in order for the meaning of his terms to be externally determined. In other words, externalism about semantics might hold that what this agent, let's call him Oscar, means when he utters the word 'water' does not depend upon his intentions or beliefs, but on factors in Oscar's environment, of which he need not be aware. Hilary Putnam (1975) extended Saul Kripke's causal account of reference (Kripke 1980:299; 295–303) from proper names to natural kind terms and argues that the meanings of natural kind terms are externally individuated. In order to make this clear I will briefly outline Putnam's "Twin Earth" thought-experiment.

Putnam imagines there being a planet somewhere in the galaxy that is very much like our planet Earth. In fact, many of the inhabitants of this Twin Earth speak a language that exactly resembles English, apart from a few curious differences. On Twin Earth, the stuff that runs in rivers and lakes, the stuff they drink and the stuff they use to make their tea has a different chemical structure than it does here on Earth: It is a complex formula which Putnam abbreviates as XYZ. Twin Earthians use the Twin Earth English term 'water' to refer to the stuff in rivers and lakes, the stuff they drink, the stuff they use to make their tea and so on, just like we use the English term 'water' to refer to stuff that we give the same descriptions here on Earth. Putnam assumes that the Earthian term 'water' is co-extensive with 'H₂O'. So the Twin Earthian term 'water' is assumed to be co-extensive with 'XYZ'.

When an Earthian spaceship travels to Twin Earth it seems plausible that the Earthling astronauts initially assume that the term 'water' has the same meaning on Twin Earth as it has on Earth. In other words, that the term stands for the same notion, on Earth and Twin Earth. Putnam's intuition is that the astronauts will change their opinion upon further scrutiny. When they discover that the stuff in Twin Earth's rivers and lakes and so forth, is in fact XYZ, they will claim that 'water' on Twin Earth has a different meaning than it does here on Earth: In Earth English, 'water' means H₂O while in Twin Earth English, 'water' means XYZ. The astronauts have a clear conceptual understanding of *why* 'water' does not have the same meaning (or really isn't the same word) on Earth and Twin Earth: The terms refer to different chemical substances.

The essential step of Putnam's thought-experiment is what follows when he asks us to consider how things were

in 1750. At the time, no Earthling or Twin Earthling possessed a conceptual understanding of chemical structure: In 1750, no one knew that there was such a thing at all. And yet, it seems intuitive to hold that 'water' had different meanings in Earth English and Twin Earth English in 1750 as well (Putnam 1975:139–142). Putnam explains this intuition through explicating a direct-reference theory of natural kind terms. He assumes that some instance of stuff falls under the extension of a natural kind term such as 'water' in virtue of possessing some essential similarity to some former instance of stuff (Putnam 1975:148–150). In 1750, people had not yet discovered what this relevant similarity amounted to. However, sharing this relevant similarity was still necessary and sufficient for falling under the extension of a term such as 'water'. Scientific discoveries provide us with evidence that the relevant similarity in question is a chemical structure: 'Water' is whatever has the same *molecular structure* as the relevant former instance of stuff. In other words 'water' is H₂O. No instance of XYZ is Earthian water as no instance of XYZ has ever shared the relevant similarity (chemical structure) to some previous instance of Earthian water-stuff. This is why XYZ did not fall under the extension of 'water' in Earth English in 1750, even though the people of 1750 would have been unaware of this fact.

Natural kinds are orderings of entities that exist independently of human cognition. They are mind-independent categories.

Kripke–Putnam Essentialism

It is evident how such a causal account assumes essentialism of some form. One reading of Putnam-style thought-experiments implies that they assume natural kind essentialism. On this reading, people of 1750 meant H₂O when they used the term 'water' in virtue of there existing a natural kind, the group of all things possessing a relevant property: the property of being H₂O. According to this understanding, Putnam argues for "natural kind externalism". Only the meanings of natural kind terms should be externally individuated according to such a position. In other words, if natural kind essentialism is false, so should semantic externalism be.

Tyler Burge (1979) presents thought-experiments equivalent to those of Putnam that avoid the problem of natural kind essentialism all together: He offers thought-experiments involving terms that are clearly not natural kind terms (Burge 1979:77–84). He shows that terms such as 'sofa', 'brisket' and 'carburetor' are externally individuated:

An entity falls under the extension of these terms in virtue of how a given linguistic society, and experts within that society, intend for a term to refer. Some have maintained that Putnam argued for a different position than Burge. Social externalism of the kind Burge presents argues that only social factors are necessarily relevant.¹ In other words, there need not be any essential properties in order for semantic externalism to be true of some terms: There is no essential property of sofas that determines which entities that are sofas and which that are not. However, there are certain things that are sofas and certain things that aren't, in virtue of the practice of a linguistic community. So the meaning of the term 'sofa' is partly independent of a person's knowledge of sofas and her intentions when using the term. Putnam explicitly claimed that his thought-experiments should be thought of as intuitions in favour of social externalism: People of 1750 were talking about H₂O and not XYZ, in virtue of factors within a linguistic community. Moreover, Putnam's thought-experiments do assume essentialism of some form. But if we take him to argue in favour of social externalism, it seems that they only assume psychological essentialism: The phenomenon that people believe that there is some essential property of

water (Bloom 2007:151). 'Water' meant H₂O in 1750, on this view, because a linguistic community used the term 'water' *as if* there is some essential property of the substance. Later scientific investigation has proved that this assumed essential property is to be H₂O. What we can extrapolate from Putnam's thought-experiment is the view that the term 'water', and terms like it, necessarily refer to stuff that is *believed* to have a certain property. A central critique of this view can be found in Chomsky (1995).

Chomsky on Functionality

Chomsky argues against analyses of the reference of natural kind terms that assume psychological essentialism. What Chomsky points to is that Kripke–Putnam essentialist thought-experiments do not explain why we talk of some substances containing a high percentage of H₂O as 'water', while other such substances are never referred to in this manner. He goes against Putnam's assumption that the term 'water' is co-extensive with 'H₂O'. Obviously, we generally do not mean pure H₂O when we use the term 'water'. Indeed, in many communities the water in people's faucets contains large amounts of chlorine and other contaminants. In these communities, one still uses the term 'water' for the stuff running from the tap. Chomsky claims that when the stuff from the tap is heated, poured in a mug and a teabag is added to it, it ceases to be water but is rather tea. The stuff no longer falls under the extension of 'water' (Chomsky 1995:30). If one were to analyse the percentage of H₂O in the liquid in the mug, once before and once after adding the teabag, the experiment might yield a result in which the difference was less or equal to that between Norwegian and Spanish tap water.² So why do we talk about contaminated tap water as 'water', while we refer to tea as 'tea'? The percentage of H₂O in the substances does not seem to account for this separation. An even more puzzling point is that Chomsky is aware that the H₂O levels found in tea and in tap water are nearly invariant. Yet he still names one substance 'water' and another substance 'tea'. Chomsky's intuitions about 'water' and 'tea' as presented so far are not completely at odds with common beliefs: Malt (1994) presents analogous views based on a psychological study where intuitions about 'water' were investigated. In the study it was found that believed percentages of H₂O present in a liquid do not wholly determine when one talks about it as 'water' and when one gives the liquid some other name (Malt 1994:1). People believed on average that swamp-water, assumed to be an example of stuff that falls under the extension of the term 'water' contains 68.8 percent

Illustrasjon: Åshild Aurlien



H₂O. They believed that tea contains 91 percent H₂O. Yet tea is not commonly referred to as ‘water’. They also generally believed that ocean water and tears contain the same percentage of H₂O. However, ocean water was deemed to be ‘water’, while tears were not (Malt 1994:49–50).

Malt’s analysis of the data from the study provides empirical evidence in favour of Chomsky’s intuition: The meaning of the term ‘water’ is not reducible to “stuff of a certain molecular structure”. Substances can have molecular structures that are similar in the relevant way (they contain an equally large amount of H₂O), and yet people do not talk about them in such a way that they seem to both fall under the extension of a supposed natural kind term such as ‘water’. Even more puzzling is the fact that people’s beliefs are consistent with facts about molecular structure: They believe that two instances of stuff contain equal amounts of H₂O, yet they speak as if one instance is water and the other is not. The extension of a natural kind term doesn’t seem to be all the entities that possess some relevant physical property: In any case the relevant property cannot be chemical structure, as is assumed by Putnam. Chomsky argues that natural kind terms are not essentialist, and Malt presents analogous argumentation. People do not seem to assume that there is some essential property, such as chemical structure, that determines the extension of natural kind terms (Malt 1994:43; Chomsky 1995:43–44). The data from Malt’s study seems to suggest that ‘water’ is not co-extensive with ‘H₂O’.

Chomsky considers a case in which a large tea filter is installed at the water-reservoir that provides water for his faucet. When finding a cup of the liquid that now pours from his tap, Chomsky imagines that he refers to it as ‘tea’. However, upon learning that no teabag has been put into his cup, but that the liquid is just the sort of stuff that runs from the faucet, he corrects himself, and starts referring to the liquid as ‘water’ (Chomsky 1995:30). Malt and Chomsky both argue that “use, location and source of a liquid may also influence whether it is considered to be water” (Abbott 1997:1; Bloom 2007:151). According to Chomsky, these are “matters of special human interests and concerns” (Chomsky 1995:22). Rather than there being any physical property, such as molecular structure, that plays the role of fixing the extension of ‘water’, considerations about the role of ‘water’ in our lives play this part. This role is defined in light of superficial, non-physical properties such as location, source and function. On Chomsky’s view, a correct disambiguation of ‘water’ might be “the stuff that fills oceans and lakes”, or even the anthropocentric description “the stuff that runs out of

the faucet”. Chomsky and Malt both wish to advocate the view that natural kind terms are really functional terms. ‘Water’ is the substance that plays some relevant role in our lives, *independently of chemical properties*. They both present descriptivist theories of reference for natural kind terms: One on the basis of idiosyncratic intuitions, the other on the basis of psychological data.

If the accounts presented by Malt and Chomsky are accurate, it seems evident that the extensions of natural kind terms are not isomorphic to natural kinds. Chomsky used his intuitions about the reference of natural kind terms to argue in favour of an individualistic semantic: If we assume that Kripke–Putnam externalism depends upon essentialism about natural kinds (which I argue that we do not need to do), this seems to be a critique that is aimed well. If there is no assumed essentialism behind natural kind terms at all, the extension of the natural kind terms will not be determined by some essential physical property. If ‘water’ is not co-extensive with ‘H₂O’, then Oscar will obviously not necessarily mean H₂O when he is talking about ‘water’, even though most of the substances he refers to as ‘water’ happen to contain a large amount of H₂O. The fact that ‘water’ and ‘H₂O’ are *to a large part* co-extensive is contingent or accidental according to Chomsky. It does at least not give evidence to any necessary link between the terms. Chomsky argues that people relate to water through properties that are contingently linked to chemical structure. So ‘water’ cannot mean a chemical structure.

What Chomsky points to is that Kripke–Putnam essentialist thought-experiments do not explain why we talk of some substances containing a high percentage of H₂O as ‘water’, while other such substances are never referred to in this manner.

Abbott on Essentialism

A response to Chomsky can be found in Abbott (1997). Abbott evaluates the plausibility of Chomsky and Malt’s analogous intuitions. She considers Chomsky’s thought-experiment where a tea-filter is installed at the water reservoir. She points to the questionable assumption that one would not think that tea is running out of the faucet. Consider horror-movies where blood pours out of the showerhead: We do not generally say that the liquid coming out of the shower is water, in virtue of its location alone (Abbott 1997:314). I can imagine a number of cases where it just seems silly and dangerous to assume that whate-

ver comes out of the faucet is water. Intuitively I would imagine that this is abnormal behaviour deserving psychological examination. If a thirsty person pouring herself a glass of liquid from the sink finds that what comes out of the faucet is blue and etching, she generally does not drink it assuming that it *must* be water. If she were to attempt such a thing, most people would probably question her judgement, and argue that “*that* isn’t water”. Similarly, if Chomsky were to pour me a glass of liquid from his tea-faucet and present it as a glass of water, I would attempt to correct his language use: I would argue that “*that* isn’t water, it’s tea!” (At least I would argue that if we are going to talk about ‘hot water that has been added a tea leaves’ as ‘tea’, then the stuff in the faucet is also tea, regardless of its location.)

It is worth noting that Chomsky never claims that all things called ‘water’ must be drinkable. Consistent with Chomsky’s position, one might think that the person standing with the glass of blue, etching-stuff in her hand might say “this *water* certainly isn’t drinkable! Yet it must be water, for it came from the faucet”. I suspect that such an understanding of a person’s reaction is close to Chomsky’s intended result: One believes that something is ‘water’ in virtue of where it stems from, independently of what physical properties one believes that it has. Thus, examples of substances that people believed contained a low percentage of H₂O in Malt’s study, were referred to as water due to their location and function: Swamp-water is water because ‘water’ is typically stuff found in the forest, radiator-water is ‘water’ because ‘water’ is typically used in machinery in order to cool or heat parts of it.³ Chomsky’s argument appears to account well for why some liquids, typically ones found in locations that seem to correspond with intuitions about our natural habitats, are ‘water’. If a substance is located in a river or a lake we do generally talk about it as being ‘water’: Location does seem to come into play. However, as pointed out by Abbott, Chomsky’s account entails some highly counter-intuitive results for the extension of ‘water’. For example, the shower-blood in horror-movies should be water and some instances of XYZ should be water as it is found in rivers and lakes, possibly, turpentine in a water bottle could be water. It is not completely clear when Chomsky thinks that something is water only in virtue of location, source and/or function. How much H₂O does it need to be in the stuff that comes out of the faucet in order for it to be water? Abbott presents a strategy for explaining natural kind term reference that resembles the Kripkean strategy proposed by Putnam.

She argues that the data found in the psychological

study by Malt, and the intuitions presented by Chomsky only point to a fact about how we use words, and not to some fact about how we believe that the physical world is (Abbott 1997:315). She argues that ‘water’ simply means H₂O. The two terms are *in practice* co-extensive: However, due to Gricean mechanisms,⁴ we do not always speak in a way such that this point is revealed (Abbott 1997:316). There is some assumed essential property that includes a substance into the extension of a term like ‘water’. For ‘water’, this property is being H₂O (Abbott 1997:316). But there are additional terms, such as ‘tea’ and ‘tears’ that are partially co-extensive with ‘water’. And in most situations where we talk about tea, it seems more relevant to use the term ‘tea’ than to talk about ‘hot water, containing an infusion of tea or other herbal matter’ (Abbott 1997:315). As far as the meanings of our terms go, however, we might as well have used the latter form. Abbott’s view responds to the criticism of the Kripke–Putnam thought-experiments: She argues that terms like water are essentialist: Chomsky and Malt have only shown that this aspect of our language use is sometimes opaque.

Bloom on Hybrid Conceptions

A more recent entry to the debate between Chomsky, Malt and Abbott is represented in Bloom (2007). In light of the data from Malt’s study, Bloom argues that there are two separate notions associated with ‘water’: In one sense, ‘water’ means H₂O (or rather instances of stuff containing some sufficient amount of H₂O, tea included). In another sense, ‘water’ is an *artefact kind term* (Bloom 2007:151–153). An artefact kind is in this case something similar to what Chomsky has in mind: A kind of which the members are members in virtue of their *functional role*, and perhaps even the purpose intended by their designers. However this remains somewhat unclear in Bloom’s definition of artefact kinds. Bloom argues that people’s use of the term ‘water’ implies that we not only think that water has a functional role, but that it is like an artefact with a purpose. Bloom considers our use of the word ‘Sprite’ to be analogous to our use of ‘water’. In one sense, Bloom argues, stuff is Sprite if it has the correct chemical structure (the correct essential property). On this view, what Sprite is made for does not come into the picture when we determine whether something is Sprite (Bloom 2007:153). If someone washes their hair with Sprite, if Sprite is found to be a miraculous cure for male baldness and is thus marketed for this purpose, if someone starts making Sprite in their basement, it is still Sprite. However, Bloom argues that this picture of Sprite alone does not capture all our

intuitions about what it takes for something to be Sprite: For example, were the Sprite-people to change the recipe of Sprite, and thus market a mixture of different chemical structures under the same brand name, we might still agree that they are making Sprite. Sprite light seems to be Sprite.

What Bloom appeals to is that the people behind Sprite seem to have some privileged role when it comes to determining the extension of the term 'Sprite'. One correct disambiguation of 'Sprite' is on this view 'whatever the people who make Sprite believe Sprite to be.' Bloom argues that 'water' has one sense equivalent to this. Many chemical kind terms, including 'water', should be thought of as hybrid terms: One correct disambiguation of 'water' reduces it to H_2O . Another correct disambiguation of 'water' takes it to be the stuff that fills a certain functional role. It does not seem intuitive to me that there prevails a general psychological attitude toward water that assumes that it is designed with a purpose, and this particular part of Bloom's analysis seems quite idiosyncratic. But the claim that we relate to water as something with a functional role, seems to be somewhere along the lines of Chomsky's and Malt's arguments. Bloom attempts to unify the views of Putnam and Chomsky. 'Water' seems to both directly

and descriptively refer to its extension. He explicitly argues against Abbot's suggestion that Gricean mechanisms can account for the ambiguous meaning of 'water'. On his view, tea is not "actually water" in any relevant sense. Bloom does not normally call his children mammals, even though this seems not to be merely due to reasons of politeness and pragmatics (Bloom 2007:152). Somehow there are stronger reasons for not talking about them in this fashion. He does agree that they *are* mammals, strictly speaking. But somehow there are some ways of talking about them that are unrelated and non-reducible to this property. The same applies for terms like 'water': There is one sense of 'water' that is simply different from ' H_2O '. Bloom argues that our reasons for creating hybrid concepts might be learning difficulties: As children we have trouble understanding intuitively which things are artefacts and which things are not. This leads us into thinking about groups of substances as both artefact kinds and natural kinds: We do not always have the capacity to settle for one way of categorizing (Bloom 2007:155).

A serious issue with Bloom's account is that it does not make clear just what the difference between artefact kinds and natural kinds are. If we are, like Bloom assumes, partially innate essentialists (Bloom 2007:150), we assume that



Illustrasjon: Åshild Aurlien

in one sense a natural kind is individuated in virtue of the members of the kind having some specific property: a certain chemical structure. On this view, many artefacts are members of natural kinds: Synthetically produced ethanol or carbon is “artificial”, but still instances of a natural grouping of stuff. Some artificially produced kinds are also natural kinds, such as rutherfordium, a synthetically produced chemical element that is not found in nature. For the term ‘rutherfordium’, there does not seem to be any independent notion that is not reducible to its chemical composition.

Bloom assumes that the two notions that form the hybrid notion ‘water’ are not reducible to one another: There is one notion ‘water’ that is reducible to the notion ‘ H_2O ’. But there is an additional notion associated with the term that is not, in the same way that ‘child’ cannot be reduced to ‘mammal’. Even if people believe that there is some essential property that makes mammals mam-

It seems to imply that we have a notion of water that is only contingently co-extensive with a natural substance that is a substantial part of our bodies and that we need to consume in order to survive.

mals, they do not talk about all the things bearing this property as being mammals. However, this point seems different from the point that two distinct notions are associated with ‘water’. ‘Mammal’ and ‘child’

are obviously different notions: They are associated with different words. The claim that two different notions are associated with what appears to be one word, ‘water’, is more troublesome. A problem with Bloom’s analysis is that appealing to hybrid conceptions seems somewhat unsatisfactory: Do we really want it to be the case that Chomsky both has tea and water in his faucet? This doesn’t seem to quite capture natural language use either. Bloom might agree that really, everything that is water is H_2O . However, there is one way of using the term ‘water’ where the chemical structure is irrelevant. The context we are in determines which sense of ‘water’ we use. Why should we not, if this is the case, assume that there are in fact many concepts associated with ‘water’, or that the use of the term ‘water’ is completely context dependent? Bloom’s views are not explicit about this concern.

His analysis does have some appeal, in that it explains why ‘water’ and other natural kind terms sometimes seem to refer to chemical structure in a strict sense, for example in a laboratory, while sometimes it refers to stuff that is not an instance of a pure chemical structure. Yet it seems to

advocate the view that the Earthian-English word ‘water’ is really many words, corresponding to many different notions. My main concern about Bloom’s account, however, is that it does not consider human practice in light of the practice of other animals. Imagining that there is a public notion of ‘water’ somehow dependent on thinking in terms of artificiality, design, and purpose seems to “de-naturalize” the term ‘water’: It seems to imply that we have a notion of water that is only contingently co-extensive with a natural substance that is a substantial part of our bodies and that we need to consume in order to survive. In the following, concluding section, I argue that such considerations actually play a substantive role in our usage of terms such as water. I attempt to explain the data from Malt’s study by pointing to our biological needs.

Abilities, Functions, Notions and Terms: A Teleological approach

Having the ability to discern drinkable water from other stuff is obviously not a distinctly human capacity. When I say drinkable water, I mean a substance that is mainly H_2O with less than a certain limited amount of pollution. Many animals have advanced abilities to distinguish H_2O -based liquids from other liquids, and to distinguish H_2O



Illustrasjon: Petter Faustino

with dangerous pollution from H_2O with contamination that is not harmful. I do not see any general reason for assuming that the human capacity to distinguish different instances of liquids containing H_2O from each other is different from other animals' capacity to perform the same task. Humans may have conceptual abilities that are used in such 'deductive' work. This conceptual ability is related to our sensory system and instincts, which we share with many animals. Humans and other animals have a general interest in being able to distinguish between different chemical substances. This general interest arises due to the fact that different chemical substances produce different chemical reactions. Although non-human animals do not do chemistry, the ability to discriminate chemical substance is an animal ability.

What is the Function of 'Water'?

On Chomsky's view, water has a functional role that is *distinct* from its having a chemical structure. The non-physical functional role of water explains why 'water' and ' H_2O ' seem not to be co-extensive. He explicitly claims that the reference of 'water' depends on interests that are uniquely human. These interests are somehow unrelated to chemical structure. Bloom seems to advocate a similar view about the functional role of 'water': In one sense, we think about water independently of its chemical structure. But is there really any useful way to think about the functional role of 'water' that is distinct from thinking about water as H_2O ? Again, consider the relevance of distinguishing H_2O from other substances: My interest in water seems reducible to my interest in knowing about the chemical structure of a substance. Or at least reducible to my interest in predicting and understanding the chemical reactions that a certain substance will produce. I am interested in knowing whether something is water because I am interested in knowing whether it can be bathed in, or drunk, or whether it is toxic or will explode in contact with fire. The functional role of 'water' is referring to H_2O , it is not independent of chemical structure. Whatever functional description I associate with the term 'water' seems to depend on water being H_2O . Chomsky's tea faucet seems only to point to the same conclusion: The reason that I have grounds for believing that the stuff in the faucet is water is that the stuff in the faucet is generally (polluted) H_2O . The reason why I assume that the stuff in the swamp is water is that there in general is contaminated H_2O in swamps. Being evolutionarily developed within a certain habitat, I have innate capacities (my olfactory system, my visual system and other parts of my sensory apparatus play

into this capacity) that allow me to make good predictions about whether instances of stuff I come across are instances of the same chemical substances. I can also learn that some locations of stuff (being in a faucet, in a water bottle or in a glass) provide evidence that that stuff is H_2O . This point is somewhere along the lines of what Putnam says, but it appeals to inductive empirical evidence rather than to necessity: When an Earthian of 1750 talks about water, we have good evidence for believing that he is talking

I do not see any general reason for assuming that the human capacity to distinguish different instances of liquids containing H_2O from each other is different from other animals' capacity to perform the same task.

about H_2O and not XYZ. This is due to the physical fact that individuals of his social environment have an interest in H_2O , and not in XYZ. H_2O is a chemical substance that is important for his community. He needs to be able to distinguish H_2O from other naturally occurring substances, in the same way that other animals in their natural habitat do.

Rational humans have the ability to have conceptual thoughts about H_2O . The fact that this chemical substance plays an important role in our lives implies that people probably have some notion of water: If we accept social externalism, this notion is individuated by an agent's social environment. There is nothing about the physical environment that necessarily makes it the case that the term 'water' is really co-extensive with ' H_2O '. However, if we consider what the notion of 'water' is for, its proper function, we find strong evidence that it will correspond to ' H_2O '. The hypothesis that I wish to draw from these considerations about the relevance of H_2O is that natural kind terms refer in virtue of the role that their extensions have for us: This role is of being a certain chemical substance. In other words, the assumption that some stuff has essential properties, namely a certain chemical structure, does play a role in determining the reference of natural kind terms.

We use natural kind terms in order to successfully communicate about relevant environmental aspects: Different substances and their different chemical structure. These considerations indicate that 'water' really *does* mean H_2O , but that we do not always speak in a way that makes this obvious. 'Water' means H_2O because the term 'water' is a tool for communicating about relevant aspects of our natural habitats, namely whether some stuff will behave in this or that way: Whether it has this or that chemical structure.

This account clearly goes against the view presented by Chomsky. I hold that the function of ‘water’ is nothing but to refer to H_2O . Location and source play a role in determining how we use the term ‘water’ because generally, in our natural habitat, such factors function as evidence for something having a certain chemical structure. Stuff in rivers and swamps is H_2O . We have come to learn that the stuff in the faucet is generally H_2O , this is why we

Any superficial property of water (such as location) is of interest in virtue of providing evidence as to its chemical structure.

talk about the stuff coming from the faucet as being water. However, contrary to Chomsky’s claim, we do not allow the location to wholly determine whether something is water or not: If the stuff in the faucet clearly isn’t H_2O , we do not say that it is water. That some liquid runs from the faucet is generally evidence that it is H_2O , but it is not foolproof.

This view seems more compatible with Abbott’s claims. If the view is to have substantial explanatory value, it needs to account for why certain instances of stuff with a high percentage of H_2O are water, while certain instances are not. Abbotts view, that substances such as tea really are ‘water’ but that we just do not speak of them in this way seems compatible with my account.

The outlined view does not seem compatible with Bloom’s theory: Bloom, like Chomsky, assumes that there

is some relevant notion of ‘water’ that is independent of the chemical structure of water. According to Bloom, we partly think about water as being an artefact. My argument is that it is not plausible to extract the meaning of ‘water’ away from animal practice to such an extent. We individuate instances of ‘water’ due to its relevance for us as animals. I think this might urge us to think about the meaning of ‘water’ in terms that are relevant for animal practice. If this is the case, a direct-reference theory is the best candidate theory for the reference of ‘water’ and other natural (chemical) kind terms. Our interest in the stuff these terms refer to is reducible to an interest in their physical properties. In our natural habitat, these physical properties are related to chemical structure. Any other property of water (such as location) is of interest only in virtue of providing evidence as to its chemical structure. My account is meant to accord with teleological theories of semantics and mental content. These theories assume that understanding the developmental history of humans is essential for understanding their language use and their mental content. They assume that one cannot understand language and mind independently of an individual’s ancestry and their natural habitat. I believe that this certainly is the case for the reference of natural kind terms: In order to understand how natural kind terms refer, we have to think about them in terms of having a “biological” function.

LITERATURE

- Abbott, B. 1997, “A Note on the Nature of ‘Water’”, *Mind*, 106:422, 311–319.
- Bloom, P. 2007, “Water as an Artefact Kind”, in Margolis, E. & Laurence, S. (eds.) *Creations of the mind: Theories of Artefacts and Their Representation*, Oxford University Press, Oxford.
- Burge, T. 1979, “Individualism and the Mental”, *Midwest Studies in Philosophy*, 4:1, 73–121.
- . 2010, *The Origins of Objectivity*, Oxford University Press, Oxford.
- Chomsky, N. 1995, “Language and Nature”, *Mind*, 104:413, 1–61.
- Kripke, S. 1972/1980, “Naming and Necessity” from *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge. Reprinted in Martinich, A. P. (ed.), (2010) *The Philosophy of Language*, Oxford University Press, Oxford.
- Malt, B. 1994, “Water is not H_2O ”, *Cognitive Psychology*, 27:3, 41–70.
- Putnam, H. 1975, “The meaning of ‘meaning’”, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 7, 131–193.

NOTES

- ¹ Only social factors play an important role in the thought-experiments. However, physical factors may be of additional significance, see for example Burge (2010).
- ² In fact, some faucet water contains up to 1 mg/l (1 %) of chlorine: Fluoridated chlorinated tap water can contain an additional 1 ml/l of fluorine.
- ³ See Malt (1994).
- ⁴ See Grice’s four maxims: <http://plato.stanford.edu/entries/implicature/#GriThe>.

THE TROUBLES THE TERM 'TASTY' TOTALS TO

AN OBJECTIVIST SEMANTIC FOR 'TASTY' MAKING USE OF SEMANTIC MINIMALISM

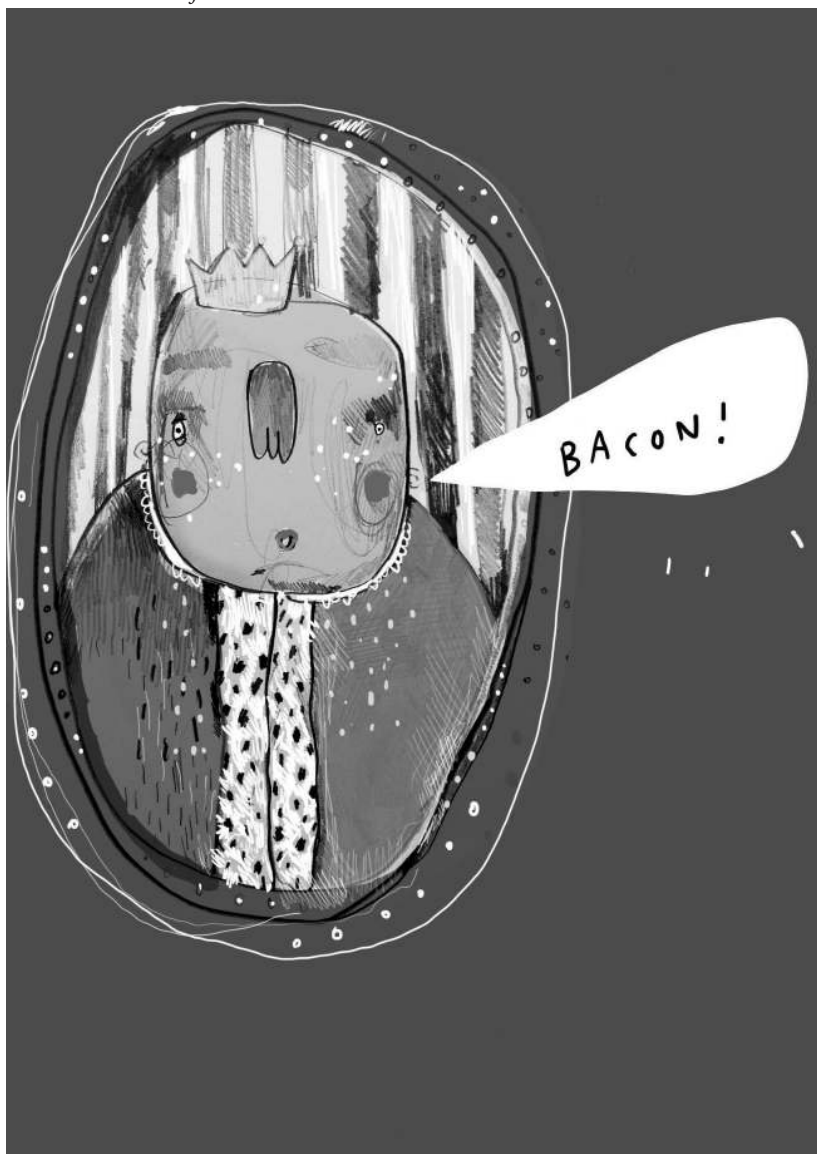
By Levin Hornischer

The term 'tasty' gained the interest of semanticists since it seems like standard semantic theories don't assign the correct meaning to it. We shall look at three semantics that have been developed as more apt theories: Semantic Minimalism, Contextualism and Relativism. Confronted with a difficult collection of data, straightforward views that take the meaning of 'tasty' to be an objective property are typically dismissed. This text aims to show that those objectivist views shouldn't be discarded too rashly. In order to achieve this aim, I present an objectivist semantic for 'tasty' making use of Semantic Minimalism.

What is the meaning of the term 'tasty' in English as we speak it? In section 1 three different answers, i.e. three semantic theories for 'tasty', shall be outlined. They are called Semantic Minimalism (section 1.1), Contextualism (section 1.2) and Relativism (section 1.3). In section 2 I present the data any satisfactory semantic for 'tasty' has to account for. If a semantic can't account for this data, it isn't a semantic for 'tasty' in English as we speak it. In section 3 I sketch the relevant features of the contemporary discussion of the correct semantic for 'tasty'. We will see that objectivist approaches (the view that the meaning of 'tasty' is an objective property) are rather poorly elaborated and quickly dismissed compared to contextualist and relativist views. So in section 4 I present Objectivist Semantic Minimalism (OSM), an objectivist semantic for 'tasty' making use of Semantic Minimalism. I show how it can account for the data and reply to objections (in doing so a framework to identify genuine or only superficial disagreement is presented). The aim of this text is to show that straightforward objectivist approaches should not be put off the table too rashly – or, to put it positively, that OSM is a plausible candidate for a good semantic theory for 'tasty'.

1 Three semantics for 'tasty'

What do we mean when we say that a thing is tasty? I address three views. According to the first, we say that the thing has an objective property that we can perceive (and misperceive) with our taste organs (objectivism). According to the second view, we say that the flavor of the thing is pleasant to us (contextualism). The third view claims that whether we said something correct about the thing or not depends on whether the one who assesses what we said likes its flavor (Relativism).^{1, 2} (If it is not clear from the context, I use, for example, 'Contextualism' to refer to the specific contextualist view as outlined in section 1.2 and the uncanceled 'contextualism' to refer to all kinds of contextualist views). Of course one might ask: Why is the meaning of 'tasty' philosophically interesting at all? A satisfying answer would take us to far afield, though the idea is the following. In recent years, relativism about truth has experienced a revival in various areas of philosophy. Relativism about truth is partly motivated by and argued for by claiming to be the only view able to provide a correct semantic for 'tasty'. This text attempts to show how a straightforward objectivist and context-insensitive



semantic for 'tasty' making use of Semantic Minimalism can be rendered a plausible candidate for a good semantic for 'tasty', too. If the attempt is successful, it puts pressure on the relativism project.

A proper answer to the question of what 'tasty' means is to provide a satisfactory semantic theory (for short: a semantic) for 'tasty'.³ On a common view, a semantic theory for a natural language *L* has to assign content to utterances of sentences of *L* in specific contexts. Further, it is mostly agreed that the content a semantic assigns to sentences in contexts has both a "semantic" aspect (truth-value, truth-conditions, semantic value, etc.) and a "pragmatic" aspect (What was communicated rather than semantically expressed by the sentence? Which speech act was performed?).⁴ I shall now outline three semantics for 'tasty': (i) Semantic Minimalism with 'tasty' expressing an objective property;

(ii) Contextualism; and (iii) Relativism. For simplicity I always consider the sentence 'A is tasty', where 'A' shall be the proper name of, say, the apple in front of me.⁵ I present the truth conditions each of these three semantics provides for 'A is tasty' in a context (since, arguably, a semantic needs to do at least that). I will give a more detailed account of Semantic Minimalism (since it will be the main focus), and a less detailed account of the other two (for greater generality).

1.1 Semantic Minimalism

The predicate 'is tasty' has the same form as so many others, like 'is green' or 'is 1 m long'. So a first and straightforward shot at assigning content to 'is tasty' would be by analogy to those. The content of 'is green' is the property (one-place relation) *is green*, the content of 'is 1 m long' is *is one meter long*, so the content of 'is tasty' is *is tasty* (I shall take '*is tasty*' and '*tasty*' to refer to the same property). Thus, we can provide truth conditions for the sentence 'A is tasty' by

(SeM) 'A is tasty' is true (at context *c*) iff *A is tasty*.⁶

This is a central result of the view called 'Semantic Minimalism and Speech Act Pluralism', or just 'Semantic Minimalism' for short.⁷ The following characterization is (my interpretation of) Cappelen and Lepore's presentation of the view:⁸

(SeM1) There are only a few context-sensitive expressions – roughly, demonstratives and indexicals (as e.g. in Kaplan 1989:489). They form the *Basic Set*.

(SeM2) Each utterance *u* of an English sentence *s* in a context *c* (short: $u_{s/c}$) has a semantic content, namely the proposition semantically expressed by *s* in *c*.⁹

(SeM3) The proposition semantically expressed by $u_{s/c}$ is fixed by the following (remaining neutral on the semantic theory *T* used for (a) and (b)).¹⁰

(a) Assign the semantic value to every expression in *s* (according to *T*).

(b) Note all the relevant compositional meaning rules for English (according to *T*).

(c) Disambiguate every ambiguous expression in *s* (according to *c*).

(d) Precisify every vague expression in *s* (according to *c*).

(e) Fix the semantic value of every Basic-Set-expression in *s* (according to *c*).

(SeM4) The semantic content of $u_{s/c}$ is stable. I.e., in any other context *c** that disambiguates, precisifies and fixes Basic-Set-expressions the same way as *c*,

- u_{slc^*} has the same semantic content as u_{slc} .
- (SeM5) The speech act content of u_{slc} is the set of all the many propositions that could be communicated by the utterance of s in that context c (other than, or in addition to, the proposition expressed by u_{slc}). That is (roughly), if there is a context of interpretation c_i in which one can correctly report that u_{slc} communicated the proposition p , then p is in the speech act content of u_{slc} and p is called what's said by u_{slc} (in c_i). (What's said by u_{slc} is highly complex¹¹ and it doesn't seem likely to provide a satisfying general procedure to determine what was said).
- (SeM6) The semantic content of u_{slc} is always in the speech act content of u_{slc} .
- (SeM7) What's said by u_{slc} is variable. I.e. in one context of interpretation a proposition p can be a correct report of what was communicated by u_{slc} and in a slightly different context of interpretation p is an incorrect report. Moreover, even in the same context of interpretation several propositions can be correct reports of what was communicated by u_{slc} .
- (SeM8) The speech act content of u_{slc} is variable. I.e., there are (a lot of) other contexts c^* (as described in (Sem4)) such that u_{slc^*} has a different speech act content.
- (SeM9) An important corollary of (SeM7+8): It's possible that the semantic content is false, while what's said is true (and vice versa). No intuition about what's said by u_{slc} is evidence for the semantic content of u_{slc} .

The view characterized by (SeM1-9) is usually referred to as 'Semantic Minimalism'. Semantic Minimalism is compatible with any semantic value for 'is tasty'. However, it's in the spirit of Semantic Minimalism to take it as an objectivist view (since that avoids adding 'is tasty' to the Basic Set and yet provides a stable semantic value). Therefore, it's natural to add:

- (SeM10) The semantic value of 'is tasty' is the property (one-place relation) *tasty*. The property *tasty* is objective, i.e. whether an object has the property *tasty* is independent of the idiosyncratic tastes of any person who attributes *tasty* to that object.

Since Semantic Minimalism and (SeM10) blend in nicely, 'Semantic Minimalism' is sometimes used in a wider sense to refer to a view characterized by (SeM1-10). (If needed, I make this difference explicit by using '(SeM1-9)' or '(SeM1-10)', respectively).

To summarize: What content does Semantic Minimalism – as characterized by (SeM1-10) – assign to an utterance u of 'A is tasty' in a context? The basic idea is that one sentence *expresses* one proposition in all contexts that disambiguate, precisify and fix Basic-Set-expressions the same way; however, this sentence can and does *communicate* many different propositions in these contexts. So the "semantic" aspect of the content is the semantic content of u , i.e. the proposition *A is tasty*, with *tasty* being an objective property. The "pragmatic" aspect of the content is the speech act content of u , i.e. the set of propositions that could possibly be communicated.

1.2 Contextualism

There are various kinds of contextualism.¹² I shall concentrate on the one MacFarlane presents as a typical contextualist view; the view that 'A is tasty' means that the speaker likes the flavor of A.¹³ This kind of contextualism (let's name it 'Contextualism') is characterized by holding the following (since Contextualism is less relevant in the following, I won't go into much detail):¹⁴

- (Con) 'A is tasty' is true at c iff *A is tasty to the salient experiencer of c* .¹⁵

- (Con1) The semantic content of 'is tasty' is the relation *is tasty to* and thus varies with contexts of use.

To summarize: What content does Contextualism assign to an utterance u of 'A is tasty' in a context? The "semantic" aspect of the content is the proposition that *A is tasty to the salient experiencer of the context*. The "pragmatic" aspect of the content was not specified in my outline above. As presented, Contextualism is neutral regarding what is communicated by an utterance of 'A is tasty' and would, for example, be compatible with speech act pluralism.

1.3 Relativism

The general idea of relativism about truth is that utterances are not true or false *simpliciter* but only relative to something else. For example, sentences like 'A is tasty' (in a context) are true or false only relative to a personal taste. Though, the term 'relativism about truth' (short: 'relativism') can be used to refer to at least two different kinds of views. The first kind adds non-standard parameters to the index at which the proposition expressed by a sentence in a context of use is evaluated for truth-value. (Whether the proposition expressed by an utterance of 'A is tasty' in a context is true is not just relative to the world and the time it is evaluated at, but also to a standard of taste). Some proponents are Kölbel and arguably Lasersohn (2005).¹⁶ However, MacFarlane argues that relativizing proposition-

nal truth to more than worlds and times is neither necessary nor sufficient for relativism (cf. MacFarlane 2014, Chapter 3.1, 4 and 9). He endorses the second kind of view, the assessment-sensitivity conception of relativism. We shall now consider his view, the view that whether we said something correct or not about A by uttering ‘A is tasty’ depends on whether the one who assesses what we said likes A’s flavor or not.

According to standard Kaplanian, non-relativistic semantics (which shall be presupposed in this section), a “sentence s is true at context c iff s is true at c at the index [i.e. circumstance of evaluation] of the context c ” (Lewis 1998:31). MacFarlane (2014:60) suggests that “the philosophically interesting line between truth absolutism and truth relativism is crossed” when the truth of an uttered sentence becomes relative to when, by whom, where and the like it is assessed. So while the schema standard semantics have to fill in is ‘ s is true at c iff ...’, the schema for a relativistic semantic for a language L is the following: ‘A

sentence s of L is true as used at a context of use c_u and assessed from (a later) context of assessment c_a iff ...’ (cf. MacFarlane 2014:63). Thus a relativistic semantic for ‘A is tasty’ holds the following (again, not presented in detail):¹⁷

- (Rel) ‘A is tasty’ is true at the context of use c_u and the (later) context of assessment c_a iff ‘A is tasty’ is true at c_u and index $\langle w_{c_u}, s_{c_a} \rangle$, where w_{c_u} is the world of c_u and s_{c_a} is the taste-standard of the agent of c_a (cf. MacFarlane 2014:67).
- (Rel1) ‘A is tasty’ is a taste-standard-assessment-sensitive sentence, i.e. its truth value (relative to c_u and c_a) depends on the taste-standard of the context of assessment (cf. MacFarlane 2014:64).
- Accordingly, there are cases such that a sentence in a context of use is true in one context of assessment and false in another context of assessment.¹⁸

To summarize: What content does Relativism assign to an utterance u of ‘A is tasty’ in a context? The question as it stands is incomplete. In addition to the context in which ‘A is tasty’ is uttered we also need to know in which context it is assessed. Then we can say at least the following (for more a more detailed outline is needed). The “semantic” aspect of the content of u is such that ‘A is tasty’ is true in a context and assessed by someone iff this assessor likes A’s flavor. The “pragmatic” aspect of the content is such that it fills in the dots in the schema “A is tasty” should be asserted only if ...’ (though, that was not part of the outline).

2 The data

In this section I shall present a summary of what is commonly taken to be the data a correct semantic for ‘tasty’ has to account for. But before we get to the data, I use this paragraph for three remarks on the claim that ‘a correct semantic has to account for the data’. (Since ‘correct’ and ‘satisfying’ have been used in an intuitive sense so far, the remarks invoke some other, more precise but still informal notions). First, reformulated the claim means the following: To be able to account for the data is a necessary condition for a semantic for ‘tasty’ to be correct (i.e. to be meta-theoretically speaking good). Second, a semantic that can account for the data is a candidate for a good semantic. Third, to be not just a candidate for but also a good (or even the best) semantic some further meta-theoretical conditions have to be met. One might think of consistency, plausibility, simplicity, quality of the explanation of the content-assignment or the like. I shall not evaluate these for the semantics presented since for the



present purpose (showing that OSM is a candidate for a good semantic) only the necessary condition is relevant.

There are two kinds of data a semantic for ‘tasty’ has to account for to be a candidate for a good semantic: stable and variable data.¹⁹ (And let’s introduce Zoe and Otto, the two protagonists of the examples discussed in the following).

2.1 Contextually stable data

(*Disagreement*). What’s said by Zoe’s utterance of ‘A is tasty’ usually seems to contradict what’s said by Otto’s utterance of ‘A is not tasty’ (which shouldn’t be possible if ‘tasty’ were speaker-sensitive).²⁰

(*Retraction*). Assume (i) at an earlier stage Zoe claimed ‘A is tasty’, and (ii) now she changed her mind and doesn’t think that (a thing qualitatively identical to) A is tasty, and (iii) Otto says to her ‘You said that A is tasty’. Then, Zoe will answer ‘I was wrong about holding that A is tasty’ (retract her earlier claim) rather than saying ‘I once held that A is tasty but I don’t anymore’ (stand by her earlier claim).²¹

(*Disquotation*). If Zoe utters ‘A is tasty’, Otto can usually report her disquotationally by uttering ‘Zoe said that A is tasty’ independent of his context (neglecting time and grammar issues). That shouldn’t be possible if ‘tasty’ were context-sensitive.²²

2.2 Contextually variable data

(*Context*). What’s said by an utterance of ‘A is tasty’ usually is that the flavor of A is pleasing to the speaker (so ‘tasty’ is speaker-sensitive).²³

(*Method*). The method for figuring out whether what’s said by Zoe’s utterance of ‘A is tasty’ is true, is to investigate whether Zoe has first-hand knowledge of how A tastes, and whether A’s flavor is pleasing to her – if both is the case, it is true.²⁴

3 The state of the discussion

Which semantic for ‘tasty’ can account for all of the data and is thus a candidate for a good semantic? The opinion of the relativist is roughly this: (i) objectivist semantics can account for the stable but not the variable data; (ii) contextualist semantics can deal with the variable but not the stable data; (iii) relativism can account for both. For reasons of space, I refer to the literature for a detailed account of the relativist’s opinion.²⁵ Thus, the relativist claims to offer a good or the best semantic for ‘tasty’ by inference to the best explanation (cf. Cappelen and Hawthorne 2009:26). It has been argued that this inference is incor-

rect²⁶ and relativism has been criticized in general.²⁷ On the non-relativist’s side, there are many contextualist (and expressivist) approaches to a good semantic for ‘tasty’.²⁸ However, relatively little has been said about objectivist approaches.²⁹ In fact, any form of objectivism concerning ‘tasty’ is mostly considered as a dead end, and usually so with few arguments provided. That’s why I shall, in the remainder, present a view, which I shall dub ‘Objective Semantic Minimalism’ (OSM), and consider whether it can account for all the data. OSM regards *tasty* as an objective property, adds Semantic Minimalism and includes the English predicate ‘is tasty to’.

4 Objective Semantic Minimalism (OSM)

I will now characterize OSM as holding OSM1 through 3. Roughly, OSM1 is the claim that *tasty* is an objective property; OSM2 is the claim that the two-place predicate ‘is tasty to’ is part of English and that it has the two-place relation *is tasty to* as semantic value; and OSM3 claims Semantic Minimalism, i.e. OSM3 is (SeM1-9).

As a matter of fact, we have the one-place predicate ‘is tasty’ and the two-place predicate ‘is tasty to’ in our object language English. So sentences containing the word ‘tasty’ (normally) consist of – among other constituents – either the predicate ‘is tasty’ or the predicate ‘is tasty to’.³⁰ According to OSM1 the semantic value of ‘is tasty’ is the one-place relation *tasty*, where *tasty* is objectively defined by ‘*x is tasty* iff ...’. What are we to fill in for the dots? As we shall see, OSM is consistent with any objective condition replacing the dots. So take what foods

When we look at disagreement-dialogs we are interested in the communications these utterance-sequences mirror and not in the propositions each of those sentences semantically express in their contexts.

chemists would take as a definition (i.e. what empirically is most correct).³¹ Similarly, according to OSM2, the semantic value of ‘is tasty to’ is the two-place relation *tasty to* (again, I shall take ‘*is tasty to*’ and ‘*tasty to*’ to refer to the same property). Let *tasty to* be defined by ‘*x is tasty to y* iff ...’. Nothing will hang on what we fill in the dots with here either. We could take for example: *x is tasty to y* iff *the flavor of x is pleasant to the individual or species y*.

If we now add Semantic Minimalism – i.e. if we further assume (SeM1-9) which is OSM3 – we can say the following about any sentence *s* that contains the word ‘tasty’. The content OSM (as a semantic for ‘tasty’) assigns to *s* in various contexts consists of two parts: (i) the seman-



tic content and (ii) the speech act content (that content is twofold like this is the case for any Semantic Minimalism view). Let's look at the semantic content first. If s contains 'tasty' because the predicate 'is tasty' is part of s , then the semantic content of s is, by (SeM3), a proposition comprising the property *tasty*. For example, the (stable) semantic content of the sentence 'A is tasty' (in context c) is the proposition A is *tasty*. If s contains 'tasty' because the predicate 'is tasty to' is part of s , then the semantic content of s is a proposition comprising the property *tasty to*. For example, the semantic content of 'A is tasty to Zoe' (in c) is the proposition A is *tasty to Zoe* or, using the example-definition, *The flavor of A is pleasant to Zoe*.

We have settled the semantic content of sentences containing the word 'tasty', so let's now look at the speech act content of utterances of these sentences in specific contexts. By (SeM5-8), their speech act contents vary from context to context, and what's said by them varies with the

context of interpretation. In the next section, we will see some examples of that.

4.1 Semantic Minimalism (OSM1+3) accounts for all the data

Let's now outline how OSM1 and 3 – i.e. Semantic Minimalism and *tasty* as an objective property (or Semantic Minimalism in the broader sense) – can already account for all the data of section 2. Afterwards (section 4.2) we shall see how adding OSM2 puts OSM in a position to refute objections and to account for some further data.

(Disagreement). Typically, dialogs where one person says e.g. 'A is tasty' and another says 'No, it's not' are taken to be evidence that there is a genuine disagreement. So let's have a closer look on such a disagreement-dialog with OSM-glasses on. (I take a dialog to be a sequence of utterances, i.e. a sequence of sentences in their contexts; thus, a dialog is a syntactical object).

(D) Otto: This salty licorice is tasty. (context: c_{Otto})

Zoe: No, it's not. (context: c_{Zoe})

In c_{Otto} Otto is the salient speaker, Zoe is the audience, some licorice is demonstrated, the specific time, place, shared background-knowledge, history and psychologies of Otto and Zoe are specified, and so on. Further, c_{Zoe} is the same, except that Zoe is the speaker and Otto the audience and the time is slightly later. Here is an example of what the speech act content A_{Otto} of Otto's utterance u_{Otto} might look like, followed by the speech act content A_{Zoe} of u_{Zoe} (Though, it depends on a full characterization of c_{Zoe} and c_{Otto}).

$A_{\text{Otto}} = \{(p_1) \text{ There is a species such that the demonstrated licorice triggers a specific reaction in their gustatory organs; } (p_2) \text{ The flavor of the demonstrated licorice is pleasant to Otto; } (p_3) \text{ Otto is uncomfortable with the awkward silence and tries to force a conversation; ...}\}$

$A_{\text{Zoe}} = \{(q_1) \text{ There is no species such that the demonstrated licorice triggers a specific reaction in their gustatory organs; } (q_2) \text{ The flavor of the demonstrated licorice is not pleasant to Zoe; } (q_3) \text{ Zoe is not interested in the conversation, is tired and wants to go home; ...}\}$

A remark on the example: I have taken p_1 and q_1 to be the semantic content of Otto's and Zoe's utterances, respectively. (By (SeM6) the semantic content is always part of the speech act content). The semantic content of u_{Otto} is by (SeM3) the proposition *The demonstrated licorice is tasty* and the semantic content of u_{Zoe} is *The demonstrated licorice is not tasty*. In this example I took *tasty* to be the property *there is a species such that ... triggers a specific reaction in*

their gustatory organs. So here p_1 and *The demonstrated liquorice is tasty* are the same propositions.

When we look at disagreement-dialogs we are interested in the communications these utterance-sequences mirror and not in the propositions each of those sentences semantically express in their contexts. Thus, a correct interpretation of a disagreement-dialog has to assign to each utterance in the dialog the proposition that was said by that utterance. In other words: the interpretation has to assign to each sentence-in-its-context the proposition that is – in the context of the interpretation – correctly reported as the proposition communicated by the utterance.

Here is how OSM can provide a fine-grained analysis of the (*Disagreement*)-data. Let's first introduce two notions. Say that the disagreement-dialog d mirrors the communication c under the interpretation I if c is a proposition-sequence where the i -th utterance of the utterance sequence is assigned by the interpretation I to the i -th proposition of the proposition-sequence (this proposition is what's said by the utterance according to I). Say that a communication (mirrored by a dialog) is a disagreement if there are two propositions in the proposition-sequence that cannot both be true, i.e. that are contradictory. Now we can describe the two kinds of disagreement-dialogs corresponding to two ways the correct interpretation of the disagreement-dialogs looks like. In the *genuine-disagreement-case*, the disagreement-dialog mirrors a disagreement. After a first glance at the disagreement-dialog, we suspected disagreement. And indeed, after carefully determining what was said by these utterances (i.e. after providing an interpretation in our context of interpretation), the disagreement-dialog turned out to mirror disagreement. So the disagreement is genuine; our suspicion was confirmed. In the *superficial-disagreement-case*, the disagreement-dialog mirrors a communication that is not a disagreement, i.e. all the propositions of the communication can be true. After providing a correct interpretation, the disagreement-dialog turned out to mirror a communication that is no disagreement, even though we suspected disagreement. So the "disagreement" is superficial; we suspected it wrongly. Let's look at our example (D). Here are two interpretations of (D) one might provide, call them ID_1 and ID_2 , for both cases.

In short: OSM can account for the (*Disagreement*)-data by distinguishing disagreement-dialogs (the dialogs where we suspect disagreement) in real-disagreement-cases and superficial-disagreement-cases. In the former, the propositions that were said by the utterances of the dialog are contradictory and, in the latter, they aren't.

(*Retraction*). The retraction data is a special case of (*Disagreement*). The younger Zoe says 'A is tasty' and the older Zoe says 'A is not tasty'. Again, there can be both genuine- and superficial-disagreement-cases. In the former, what's said by the young Zoe is the proposition p (e.g. *A is tasty*) and what's said by the old Zoe is the proposition *not-p* (maybe together with the proposition *The young Zoe is mistaken*). In the superficial-disagreement-cases, what's said by the young Zoe could for example be the proposition *The flavor of A is pleasant to Zoe and Zoe can't understand how A's flavor could not be pleasant to others*, and what's said by the old Zoe is the proposition *The flavor of A was pleasant to the gustatory organs of young Zoe and those of old Zoe changed*.

(*Disquotation*). If Zoe utters 'A is tasty', Otto can report the semantic content of her utterance disquotationally by uttering 'Zoe said that A is tasty'. The semantic content of Otto's utterance then is the proposition *Zoe expressed the proposition that A is tasty*. So Otto's utterance is a disquotational report (it reports the semantic content of Zoe's utterance) and is independent of Otto's context, as wanted.

(*Context*). Even though the semantic content of an utterance of 'A is tasty' is that A has the objective property *tasty*, what's said can be (and could even usually be) that the flavor of A is pleasing to the speaker.³⁴

(*Method*).³⁵ If what's said by Zoe's utterance of 'A is tasty' can for example be taken to be the proposition *A's flavor is pleasant to Zoe*, then we can figure out whether that is true by investigating whether Zoe has first-hand knowledge that A's flavor is pleasing to her. If on the other hand what's said by Zoe's utterance of 'A is tasty' is, for example, its semantic content (the proposition *A is tasty*, where *tasty* is an objective property), then that method doesn't seem promising for identifying the correct truth-value of the semantic content. There is no reason to assume that Zoe is in "an epistemically privileged position with respect to the

<i>dialog sequence</i>	<i>genuine-disagreement-case</i> <i>mirrored commun. under (ID_1).³²</i>	<i>superficial-disagreement-case</i> <i>mirrored commun. under (ID_2).³³</i>
'This salty liquorice is tasty', c_{Otto}	What's said by Otto: p_1	What's said by Otto: p_2
'No, it's not', c_{Zoe}	What's said by Zoe: q_1	What's said by Zoe: q_3

semantic content” (Cappelen 2008:282).³⁶

4.2 Adding *tasty* to (OSM2)

We have seen that *tasty* as an objective property (OSM1) and Semantic Minimalism (OSM3) can already account for all the data of section 2. I shall now list four considerations involving OSM2 (English does not only have the predicate ‘is tasty’ but also ‘is tasty to’) to render OSM more convincing. I will end with a fifth comment that exemplarily illustrates two problems of OSM.

First. Arguably, there is another fact about everyday usage that one might take as data a semantic for ‘tasty’ has to account for (if the semantic claims to be a semantic theory for English as we speak it). It is a fact that speakers talk about their disagreement-dialogs and whether they are in genuine or superficial disagreement. They are – in principle – in an epistemic position to decide on that. If speakers of English thus talk about dialogs where ‘tasty’ is involved, then these speakers have more expressive power than just using the predicate ‘is tasty’, since they also have ‘is tasty to’. OSM can account for this data. For OSM assigns the propositions *A* is (objectively) *tasty* and *A* is *tasty to* ‘the speaker of the context’ as semantic content to utterances of (i) ‘A is tasty’ and (ii) ‘A is tasty to me’, respectively. Speakers are in principle able to communicate these propositions (namely if these propositions are what was said by (i) and (ii)). That arguably puts the speakers in an epistemic position to identify genuine or superficial disagreement.

Second. A semantic for ‘tasty’ doesn’t have to decide between (i) assigning the predicate ‘is tasty’ to the objective one-place relation *tasty* (objectivism) or (ii) to the two-place relation *tasty to* (Contextualism). For the resources of English are such that a semantic theory could assign ‘is tasty’ to *tasty* and ‘is tasty to’ to *tasty to* and treat both as straightforward non-context-sensitive expressions.³⁷

Third. Lasersohn (2005:656) presents the following objection to OSM: “There is also a more mundane problem with treating predicates of personal taste as simple predicates with no implicit arguments or relativization, and that is that it is completely unclear on this assumption how to deal with the experience argument when it is expressed overtly. For example, how do we treat the

for-phrase in [‘This is fun for Mary’] on this analysis?” However, if one acknowledges that English has the one-place predicate ‘is fun’ and the two-place predicate ‘is fun for’ the problem disappears.

Fourth. MacFarlane objects to taking ‘tasty’ to express an objective property. “We all learned the concept *tasty*, I suppose, by being exposed to foods that caused pleasure and having mom or dad say ‘tasty!’ It is difficult to believe that the concept we acquired through this procedure expresses an obscure property that we are not very reliable in picking out” (MacFarlane 2014:6). It seems to me that he is right, that this concept *tasty* plays a crucial role in assigning content to and deliberating on the meaning of ‘is tasty to’ – mom and dad taught us what it means that something is *tasty to* us. To assign content to ‘tasty’ some process of abstraction is involved to see what the cases where people say that something is *tasty to* them have in common.

Fifth. OSM takes ‘is tasty’ and ‘is tasty to’ to be context-insensitive predicates and straightforwardly assigns them content analogous to other unproblematic predica-

[W]ith one single expression one can communicate a lot of different things in various contexts – or perform a plurality of speech acts. Yet, there is some minimal part of what can be communicated with that expression which is stable across the contexts, namely the semantic content of the expression.

tes. So one might consider OSM to be a simpler theory than other theories that can account for the data (like Relativism or Contextualism with speech act pluralism). However, nothing has been done here to show that OSM is (meta-theoretically speaking) a good or the best semantic theory for ‘tasty’. The aim was merely to show that

OSM is a candidate for a good semantic. Indeed, there are problems that prevent it advancing from being a candidate for to being a good or the best semantic theory. Two examples of such problems that need further discussion are the following. (i) How can OSM claim to assign content to utterances containing ‘tasty’? After all, OSM doesn’t say much about how the speech act content of the utterance and what’s said by it are determined depending on the context of use and the context of interpretation. (ii) Can’t we justify taking any arbitrary semantic value for expressions if we can – by adding Semantic Minimalism – say that we communicate some other content when we use these expressions? How should we demarcate “good” from “bad” semantic content if (most of) the data is already accounted for by the speech act content and what’s said? Or, to put it similarly to Cappelen (2008:284f.), how else can we do semantics if the road via intuitions is blocked

due to (SeM9)? If one wants to advance OSM from a mere candidate to a good or the best semantic for ‘tasty’, one has to deal with these problems. However, showing that OSM is a plausible candidate for a good semantic is sufficient to show that straightforward views like OSM shouldn’t be dismissed too rashly in favor of more complicated views like relativism.

Conclusion

We started out with the question of what ‘tasty’ means and saw the outline of three prominent views: Semantic Minimalism, Contextualism and Relativism. We gathered the data a semantic for ‘tasty’ has to account for if it claims to be a semantic theory for those utterances of English-as-we-speak-it that contain the word ‘tasty’. This collection of data is held to be problematic for straightforward semantics like objectivist views. And indeed, a quick look

at the literature revealed that there is no detailed account of the data by an objectivist semantic for ‘tasty’. In the last section, I presented OSM: a view that first, recognizes ‘is tasty’ and ‘is tasty to’ as English predicates; second, takes the objective property *tasty* and the 2-place relation *tasty to* as their semantic values; and third, adds Semantic Minimalism. We saw that OSM can account for the data and answer to objections; yet there are problems that need further discussion. Along the way, I sketched a framework to distinguish disagreement-dialogs into genuine and superficial disagreement cases. Therefore, a suitable conclusion is: (i) OSM is a plausible candidate for a good semantic theory for ‘tasty’; and (ii) claims like ‘the standard story of context-insensitive objectivist semantics doesn’t work for ‘tasty’ because it can’t get the data right’ shouldn’t be made rashly.

LITERATURE

- Bhatt, R. and R. Izvorski 1995, “Genericity, Implicit Arguments and Control”, presented at the Seventh Annual Student Conference in Linguistics, University of Connecticut, April 8–9, 1995.
- Cappelen, H. 2008, “Content Relativism and Semantic Blindness”, in García-Carpintero, M. and M. Kölbel (eds.), *Relative Truth*, Oxford University Press, Oxford, 265–286.
- Cappelen, H. and E. Lepore 1997, “On an Alleged Connection Between Indirect Speech and the Theory of Meaning”, in *Mind and Language* 12:3–4, 278–296.
- . 2005a, *Insensitive semantics: a defense of semantic minimalism and speech act pluralism*, Blackwell, Malden, Mass.
- . 2005b, “Radical and Moderate Pragmatics: Does Meaning Determine Truth Conditions?” in Szabó, Z. G. (ed.), *Semantics versus Pragmatics*, Clarendon Press, Oxford, 45–71.
- Cappelen, H. and J. Hawthorne 2009, *Relativism and Monadic Truth*, Oxford University Press, Oxford.
- Chierchia, G. 1984, *Topics in the Syntax and Semantics of Infinitives and Gerunds*, Ph.D. dissertation, University of Massachusetts, Amherst, MA.
- Kaplan, D. 1989, “Demonstratives”, in Almog, J. (ed.), *Themes From Kaplan*, Oxford University Press, New York, 481–565.
- Lasnik, P. 2005, “Context Dependence, Disagreement, and Predicates of Personal Taste”, in *Linguistics and Philosophy*, 28:6, 643–686.
- Lewis, D.K. 1998, *Papers in Philosophical Logic*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MacFarlane, J. 2009, “Nonindexical Contextualism”, in *Synthese*, 166:2, 231–250.
- . 2014, *Assessment Sensitivity: Relative Truth and Its Applications*, draft of 31. July 2013, cited with permission, available from: <<http://johnmacfarlane.net/retruth.web.pdf>> [26. Jan. 2014], (according to his website “Forthcoming from Oxford University Press in early 2014”, see <<http://johnmacfarlane.net/books.html>> [26. Jan. 2014]).
- Stanley, J. 2000, “Context and Logical Form”, in *Linguistics and Philosophy* 23:4, 391–434.

NOTES

- ¹ Cf. MacFarlane (2014, Chapter 1 *et passim*).
- ² There is at least one other important view: We’re not saying anything about the thing, we just express that we like its flavor (expressivism). For reasons of space, I shall omit a discussion of this view.
- ³ To give a general answer to that question one should provide a semantic for predicates of taste. For reasons of space and clarity, I shall confine myself to ‘tasty’ as a paradigmatic predicate of taste. Though, the idea of course is that what applies for ‘tasty’ analogously applies to other predicates of taste, too.
- ⁴ The scare quotes are merely to indicate that I didn’t define how I understood the nonuniformly used terms ‘semantic’, ‘pragmatic’, and ‘semantic-pragmatic-distinction’. Since nothing will hang on this and since they are merely used for convenience, I will leave it at an intuitive understanding. (In the case of Semantic Minimalism, the distinction is spelled out in terms of ‘semantic content’ and ‘speech act content’).
- ⁵ Despite the awkwardness, I use ‘A’ as a rigidly designating name for this apple in front of me to avoid using ‘This apple is tasty’ as my example-sentence. This avoids difficulties and unnecessary formalism having to do with demonstratives (which are not relevant for the topic of this essay).
- ⁶ Considerations about time shall, unless otherwise stated, be omitted to keep things simple. A natural way to include time is mostly available anyway, e.g.: ‘A is tasty’ is true at context *c* iff A is *tasty* at the time of the context *c*.
- ⁷ See especially Cappelen and Lepore 2005b. The name of the view is explained as follows. Informally speaking, the view holds that with one single expression one can communicate a lot of different things in various contexts—or perform a plurality of speech acts. Yet, there is some minimal part of what can be communicated with that expression which is stable across the contexts, namely the semantic content of the expression.
- ⁸ See for example Cappelen and Lepore (1997; 2005a, 2005b), Cappelen (2008) and esp. Cappelen and Lepore (2005a: 144–145).
- ⁹ Note that ‘proposition’ is used in a wide sense here. Semantic Minimalism should be compatible with any view on what propositions are.
- ¹⁰ So any (formal) semantic theory that assigns semantic content to $u_{s/c}$, i.e. that takes a stance on (a)–(e), can be enriched with the Semantic Minimalism view. Roughly, the thus enriched semantic theory will also be able to account for the “pragmatic” aspect of the content of $u_{s/c}$.

¹¹ What's said by $u_{s/c}$ is for example dependent on psychologies, histories and shared background knowledge of the agents of the contexts.

¹² There are at least two essentially different versions of contextualism, call them *Syntactical Contextualism* and *Semantical Contextualism*. According to Syntactical Contextualism, the English phrase 'A is tasty' is just the elliptical version of its logical form 'A is tasty to X', where X is a free variable. A semantic theory should assign content to the syntactically correct expression, i.e. to the logical form. So a semantic for 'tasty' should at least assign semantic content to 'A is tasty to X' in a context of use. Such a view of linguistically more complex logical forms and hidden variables is endorsed by Stanley (2000). According to Semantical Contextualism, the semantic content of the English one-place predicate 'is tasty' is our metalanguage two-place relation *is tasty to*. Semantical Contextualism, in turn, can be subdivided into Indexical Contextualism (the semantic content of an expression in a context depends on features of the context) and Nonindexical Contextualism (the extension of an expression in a context depends on features of the context) – see e.g. MacFarlane (2009) for the latter distinction. See also endnote 37.

¹³ At least MacFarlane seems to have a Semantical and not Syntactical Contextualism in mind (as distinguished in endnote 12). He writes e.g.: "'tasty', while monadic on the surface, actually expresses a *relation* with two argument places [and isn't a two-place predicate]: one for a food, the other for a taste or perhaps an experiencer" (MacFarlane 2014:7, my emphasis).

¹⁴ See for example MacFarlane (2014, Chapter 1.2 *et passim*) and Cappelen and Hawthorne (2009, esp. Chapter 1).

¹⁵ (Semantical) Contextualism can also be subdivided into idiosyncratic (as presented) and non-idiosyncratic Contextualism. The later would hold (Con1) but change (Con), for example, to: 'A is tasty' is true at c iff A is tasty to the salient species of c .

¹⁶ Also cf. footnote 14 in Cappelen and Hawthorne (2009:9).

¹⁷ For a more general way of introducing relativism see Cappelen and Hawthorne (2009, Chapter 1).

¹⁸ By holding that there are assessment-sensitive expressions (as one does by (Rel1)), one is, by MacFarlane's definition, a Relativist about truth in English (cf. MacFarlane 2014:65).

¹⁹ See for example Cappelen (2008).

²⁰ See for example MacFarlane (2014, Chapter 1.2.1), Cappelen and Hawthorne (2009:29), Lasersohn (2005, Section 2).

²¹ See for example MacFarlane (2014:22 or Chapter 1.2.2).

²² See for example Cappelen and Hawthorne (2009:29).

²³ See for example MacFarlane (2014, Chapter 1.2) or Cappelen and Hawthorne (2009:28f).

²⁴ See MacFarlane (2014:3f).

²⁵ For a rough sketch of the Relativist's account see e.g. MacFarlane (2014, Chapter 7.1). For criticism of objectivism, contextualism (and expressivism) see Lasersohn (2005, Section 4) or e.g. MacFarlane (2014, Chapter 1). To give at least a sketch of the Relativist's account of the data, here is the idea how she would account for (*Retraction*). Suppose Zoe makes the utterance u of 'A is tasty' in a context c_u , and the context of assessment c_{a1} is such that Zoe is the assessor and A's flavor is pleasing to Zoe's standards of taste. Thus 'A is tasty' is true in c_u, c_{a1} . Now, time passes and Zoe's standards of taste change, forming the later context of assessment c_{a2} . Thus 'A is tasty' is false in c_u, c_{a2} , putting Zoe in a position to retract her former claim.

²⁶ E.g. in Cappelen (2008).

²⁷ For an overview see MacFarlane (2014, Chapter 2).

²⁸ For example, the views that are called Moderate or Radical Contextualism (see Cappelen and Lepore (2005a, 2005b)) or arguably Cappelen and Hawthorne (2009).

²⁹ Lasersohn (2005) briefly mentions and dismisses Chierchia (1984) and Bhatt & Izvorski (1995). In Cappelen (2008) a defense of objectivist and contextualist views in general (not just for predicates of taste) is found; if one adds (Sem5-8) to objectivist or contextualist semantics, they can in principle account for stable and variable data patterns. That is one key idea for my section 4.

³⁰ I used 'normally' since I don't want to claim that there can't be any counterexamples, i.e. sentences that contain 'tasty' but neither the predicate 'is tasty' nor the predicate 'is tasty to'. Though, even if there are such grammatically correct indicative sentences, they arguably wouldn't be the ones we are after when we provide a semantic for 'tasty'.

³¹ At this stage, not giving a definition might be unsatisfactory when one promises an objectivist semantic for 'tasty'. So here are two one might discuss: (i) x *is tasty* iff there is at least one species such that x triggers a specific reaction in their gustatory organs. Or (ii) 'tasty' is ambiguous (and disambiguated by context when determining the semantic value of 'tasty') between many predicates like *tasty*_{Norwegians}, *tasty*_{Asians}, etc., where x is *tasty*_{Norwegians} iff x triggers a specific reaction in the gustatory organs of a normal Norwegian.

³² Illustration: The full characterization of the dialog-context and our context of interpretation is such that we can correctly describe Otto and Zoe as being engaged in a scientific discussion. Otto argues that his claim $p1$ is true since there is a species, namely some Norwegians, such that the demonstrated licorice triggers the specific reaction in their gustatory organs. As evidence he puts forward the fact that these Norwegians buy the demonstrated licorice a lot. Zoe objects (and thus argues for her claim that not- $p1$) by explaining away this evidence, claiming that this is merely a cultural phenomenon which has nothing to do with the gustatory organs of Norwegians.

³³ Illustration: Analogously, we can describe Otto as not having eaten his favorite licorice for a long time and Zoe as being in a bad mood.

³⁴ By now one might have raised a general objection against OSM along the following lines. Allowing that what's said by 'A is tasty' is the proposition A *is tasty to* "the speaker of the context" one is a contextualist and not an objectivist anymore. But this is (at least when Semantic Minimalism is available) a misunderstanding caused by disregarding (Sem9); you can't go from what's said by an utterance to its semantic content. To be a contextualist is to hold that the semantic content (or at least the truth value) of 'A is tasty' is context-sensitive (depends on features of the context). This is not the case since the semantic content of 'A is tasty' is the proposition A *is tasty* which is not context-sensitive since *tasty* is an objective property.

³⁵ How to account for (*Method*) with any objectivist view plus (Sem5-8) is already outlined in Cappelen (2008:281–283). He writes: "you can be in an epistemically privileged relation to one part of the speech act content, but not to another ... If you sincerely utter 'Roller coasters are fun' you have asserted one proposition with respect to which you are not in an epistemically privileged position and one proposition with respect to which you are in an epistemically privileged position. The former is the semantic content and the latter is, say, the proposition *that roller coasters are fun by your standards*."

³⁶ After all, it seems to me that with predicates of taste genuine disagreement cases are rather hard to find (with moral predicates it's a different story). One has to find cases where people care a lot about whether a thing is tasty. One might imagine fancy wine-connoisseurs, and, when they disagree, it seems very natural that they disagree over objective properties of the wine and don't just take their first-hand knowledge that the wine is tasty to them as evidence for their claim.

³⁷ Semantical Contextualism (as discussed in endnote 12) self-blocks this upshot by assigning 'tasty' to *tasty to* (ignoring the expression 'tasty to'). Syntactical Contextualism self-blocks this upshot by claiming that 'tasty' isn't a real predicate but just the elliptic version of the predicate 'tasty to' (ignoring the one-place relation *tasty*).

FROGNERPARKEN SOM MODERNITETENS ABSURDE TEMPEL

Av Rune Eidsaa

Det hender at jeg går omkring i Frognerparken om natten. Det er et av de få stedene i Oslo som fremdeles kan omgi en med både skjønnhet og mystikk i et stort rom hvor en får være alene, om en bare har vett nok til å se etter.

Og tid. Ser ut som jeg er en av få personer med litt vett i skoltene igjen her i verden. Det har aldri vært mange *virkelige* filosofer på en gang i løpet av vår historie, så jeg skal bære over med å prøve å forklare for dere i bilder hva jeg har sett. (Det var en gang en annen som forsøkte seg på dette, og det er et åpent spørsmål om hvorvidt han holdt ut).

Jeg så Frognerparken som et bilde på menneskets streben. Menneskets dyrking av seg selv. Gud kastet en gang menneskeheten ut av hagen, og det var en tid da alle monumenter mot udødelighet, både i Egypt og i Mesopotamia, var himmelstrebende. Men da mennesket ville få seg et navn på jorden og bygge seg opp like til himmelen, for der sto deres lengsel og deres hovmod, da sa Gud: «La oss stige ned og forvirre språkene deres». Og som sagt, så gjort. Vi snakker iallfall forskjellig, og ingen forstår hverandre egentlig. Vi strever for å oppnå noe her i verden, og bruker andre mennesker til dette. Vi trer oss sammen i klynger, og klyver over hverandre, for å oppnå – noe.

Så sa mennesket: «La oss skape orden i vår fremferd, så alle kan se at vi er Gud!» Og så forsøkte de. De brukte sin matematikk og geometri til å skape «orden» der kaos hersket rundt dem i naturen. Mennesket sa: «Guds natur gir oss intet. Vår egen orden gir oss alt!» Men Gud sa: «Hvor forståelsesfulle skapte jeg egentlig menneskene? Kan de ikke se at fullkommen orden hersker i naturens lover, fra det som styrer de aller høyeste til de aller laveste ting (selv om de laveste tings lover på grunn av deres egen begrensethet forekommer dem absurde)? Jo visst ser de det, og denne orden etterlever de selv også. På individualitetens bekostning». Gud sukket dypt. «Om de bare ville lære av Meg. Men de vil for evig trække over hverandre, og tvinge

hverandre inn i hverandres rekker som de selv har lagt».

Menneskeheten skjønner ikke at Gud i sin visdom, har lagt lover, potensialiteter og prinsipper ned i alle *furutrær*, men ingen av dem er like, selv ikke i stammen – og hvor mye mindre da ut i barnålene! Men mennesket sier: «Vi har funnet ut (ved våre abstrakte vitenskaper) hvordan det *perfekte* furutre skal være!» Men Gud sukker og sier: «Dere farer vill alle som én! Vel synes noen trær dere vakrere, dere som er skapt til å la geometriske posisjoner være pekepinner på vakkerhet. Skal så alle trær være like da, perfekte, om dere fikk bestemme? Men dere klarer det ikke».

Og det gjorde menneskeheten heller ikke. De plantet trærne i lik linje, i vakre (etter deres perspektiv) geometriske former. «Ja, geometrien er vakker», sa Gud. «Og hadde dere kunnet gjøre alle trærne like etter deres tilfredsstillelse, så ville dere ha gjort det.». Men trærne trivdes i den gode jord, og ikke et gresstrå var likt. Gustav Vigeland forsøkte å få mennesker inn på rekke og rad slik som trærne. Han hugget dem i stein, men forsøkte å gi dem sjel. For mennesker er tross alt *mennesker*, og selv om de alle hadde steinansikt (det har de den dag i dag), så er de alle også *forskjellige*.

Denne forskjelligheten er menneskets gave og forbanelse. Den fører til storhet og rikdom innenfor arten (likesom alle andre arter), men også – i menneskets eget henseende – til *sammenligning*. «Hun er penere enn meg.». «Han er flinkere enn meg.». Javisst! Etter visse, naturlige menneskelige kriterier. «Men jeg vil også være like flink!» Og derav menneskets *streben*. «Jeg skal stå øverst! Bare vent! Den fineste plassen er min!» Og mennesket fokuserte all sin streben og all sin energi i ett punkt, og dit ville de alle opp. Det høyeste, mest sentrale stedet; den privilegerte posisjonen å skue fra; det ultimate perspektiv. «Kom jeg

Det har aldri vært mange virkelige filosofer på en gang i løpet av vår historie, så jeg skal bære over med å prøve å forklare for dere i bilder hva jeg har sett.

bare dit opp, så skulle jeg trone alene. Det er ikke plass til deg også! Jeg skal se, og formidle til de under meg.» «Hold kjæft! Hvorfor har du mer rett til å komme hit opp enn meg?»

Mange gikk opp lange og mange trapper for å komme helt, helt opp til den sentrale plass. Forbi fontener og mange promenader, forbi lykter i perfekte posisjoner, som badet sitt lys i trærne så lenge bladene sto på dem. Men da de stirret opp på midtsøylen – for det var det den var – ristet de på hodet, for der var kaos og streben uten like, som forsteinet for all framtid. Menneskene hadde helt bokstavelig talt begynt å klumpe seg sammen og klatre over hverandre. «Mon tro hvor høyt opp vi kan komme ved å trykke de andre ned? Ved å tråkke over lik, ved å bruke alle de andres streben som trapp, da skal vi komme oss høyt nok opp – til de utrolige høyder. Vi skal omsider reise Babels tårn denne gangen, og det skal bli stående. Ikke ved

stein omhyggelig lagt, og heller ikke ved pyramidenes perfekte toppunkt skal verket reises – hvor enn høyt pyramiden ble bygget, kom sidene sammen i et toppunkt som alltid var la-

vere enn selve himmelen. Nei! Ved å klatre på hverandres legemer, ved å bruke hverandres streben hensynsløst, skal vi nå selv de utrolige høyder. De som lagde parken trodde de hadde funnet toppunktet. Vi overskrider det – ved våre legemer. De samme legemer som Gud gav oss, de bruker vi til å forakte Ham! For det finnes ikke noe toppunkt. Med de legemer Gud har gitt oss, trosser vi enhver forordning. Vi bygger så høyt vi vill!»

«Sannelig nådde de høyt!» sa Gud til slutt. «Men slikt et fælt sløseri av menneskelig kjøtt!»

Mange som kom opp dit, så hele spektaklet og ristet på hodet: Et større absurd sirkus hadde de aldri sett i hele sin levetid. «Se så vondt de har det», sa de, «de som prøver å bygge så høyt! Hvorfor ikke sette oss på de steinene nær opp ved monolittens fot? Her er jo også utsikten god! Og vi kan sitte behagelig; ja har sannelig utsikt over litt av hvert!» Og her satt de, og satt meget bedre enn alle dem som klamret og klorte over hverandre for å nå de helt store høyder. Men de nådde dem aldri helt. Hvor mye de enn klamret og klatret og klorte i stykker hverandres legemer.

«Sannelig nådde de høyt!» sa Gud til slutt. «Men slikt et fælt sløseri av menneskelig kjøtt!»

*

Jeg var en gang et menneske som gikk forbi denne kjøttkvernen. Så dette er kronverket av menneskelig streben? Skal jeg bøye meg flat og tilbe, eller falle over ende og le? Skal jeg falle sammen i tragisk gråt, eller bli stående i ærefrykt over vår offervilje i å overgå hverandre i vår egen avgudsdyrkelse? For avgudsdyrkelsen er vår *egen*. Først og fremst *min*, deretter også *vår*. «Se om det var *jeg* som ble stående til sist på toppen! Da skulle jeg se alt, og alle ville tilbe meg!» Slik talte en gang en uvetting. Men hans medklatrer svarte ham: «Du burde vite bedre enn som så. Det er aldri noe toppunkt, bare bedre og bedre *perspektiv*. Når en av oss har nådd toppen av alle legemer, kommer snart en annen og klatrer over oss igjen. Hva var da poenget, sier du? Men skjønner du ikke at arten vår, som nå har kommet og stadig vil komme høyere, til sist – men det er ikke noe sist, men for evig og alltid en tragisk runddans fylt av streben, en dans som bare går oppover og oppover mot et ubestemmelig og muligens uoppnåelig Arkimedes' punkt



(og hadde vi nådd det, ville vi ikke ha visst det, da dette er usynlig – vi ville ha strevet videre) – triumferer!»

Til dette nikket og tenkte den langt dummere mann. «Ja så sannelig. Arten vår triumferer i alle fall. Vi ofrer vår frihet i evig tortur fordi vårt kall er så edelt. Vårt kall er å spytte på Gud! For vi kommer så mye høyere enn Han hadde bestemt. Ja, faktisk vil jeg nå mene at jeg vet *bedre* enn Ham! Det er så mye vi ser her oppe fra! Det er ikke sikkert Han en gang finnes. Denne streben er tross alt så forferdelig. Hvordan kan Han ha satt noe slikt i gang?»

Den gamle vise sukket da og sa: «Det var *vi* som satte hele streben i gang – ved å trosse de rammene som Han hadde gitt. Hvordan kan vi da en gang klage på Ham? Det er vi som har skapt dette helvete. Så spør nå ikke en gang: «Hvor er Gud?» For det var aldri Hans vilje til å begynne med at du skulle klatre».

Den første lo da og hånflirte: «Men ved dette trosser vi den gamle narr! Ved å ofre oss for det Han ikke tenkte at vi skulle gjøre kommer vi høyere enn Ham.»

Den andre sukket da og sa: «Det er i sannhet godt for vår art at vi kommer høyere og ser bedre. Men streben har også sin pris. Den ene som nyter aktelse det ene øyeblikk, blir klatret over av en annen i det neste. Hva er da en livstid i streben verd, siden han har utholdt slik en smerte og disiplin for å nå æren? Er ikke æren nettopp kommet til som en *pris* vi skulle søke å oppnå, for all den streben vi til nå har utholdt? Ble vi stående, da var da sannelig æren også verd noe. Men når vi vet at en annen snart kommer og klatrer over oss, hva skal da vår streben tjene til? Hvorfor skulle vi ikke heller bare bli sittende som disse andre, behagelig ved søylens fot? På det rike platå som Gud har gjort i stand for oss. Men vi er ikke fornøyd med det Gud har gjort i stand; vi trosser Ham. Og dermed kan vi heller ikke klage over det helvete som er blitt oss til del».

Men den tåpelige sa: «Dette helvete er vår ære. Det er det eneste vi selv har skapt. I dette universet er vi guder. Vi klarte ikke å gjøre alle trærne like. Ikke menneskene heller. Men vi kan ofre dem som lite verd, med en gang vi er klatret over dem, og de ligger beseiret under oss, langt under våre føtter. Se, de *velfungerende* menneskene sitter uverttigg allerede *langt under* våre føtter! Hvor mye mer da ikke alle disse trærne langt der under på rad og rekke! Vi har havnet over dem alle! Vår innsikt er overlegen! Vår er lidelsen, og vår er seieren! Ved å innfinne oss med vår skjebne, er vi blitt sterkere enn Gud.»

«Men vi er alle blitt som stein», sa den vise. «*Hardere* enn stein. Det var *mennesker* vi ville bli – livsbejende mennesker av kjøtt og blod. Pulserende åndsvesener. Men vi er døde. Akk, aldri har vi vært så døde som nå!»

«Jeg skjønner ikke hva du mener», sa den første. «Mennesket har aldri vært et så levende åndsvesen som nå!»

«Det er fordi du forbinder ånd med død», sa den andre og sukket. «Selve menneskets storhet er blitt dets egen dødsprosess. Noen ganger angrer jeg på at jeg begynte å klatre, og ikke hørte på Guds formanings om å bli og være fornøyd med det jeg er skapt til. Men jeg så høydene, og begjæret vokste i mitt hjerte. Jeg simpelthen *måtte* klatre. Jeg vet ikke hvordan jeg ellers skulle si det. Ved å klatre har jeg nådd ny innsikt. En innsikt jeg ikke ville vært foruten. Men jeg – og vi alle – har sannelig måttet betale dyrt».

«Pøh! Som du sutrer». Den andre etset av forakt. «Med din ynkelige jammer fortjener du ikke lenger å være her oppe!»

Og dermed tok han sats med beinet, og sparket den vise ned fra oppe på monolitten et sted, hvor de begge til da hadde kavet og strevet, høyere og høyere – men for hva? Og ikke vet jeg om den gamle døde av fallet, eller om han kom seg av sjokket, smertene og ikke minst den smertelige *tilvenning* av å være på bakken igjen. Men kom han seg omsider – og vi får håpe at han gjorde det – da ble hans hjerte nok omsider lindret, og gradvis smeltet hans hjerte ned fra den harde stein som det var støpt i. Kanskje varmet solen hans ømme lemmer så han igjen kunne bevege dem? Jeg vet ikke. Men jeg liker å tro at dette vise mennesket endelig fant Visdommen, og nå løper og ler lykkelig mellom de mange og fagre trærne der i hagen.

For når solen står opp, skal alle steinene sprekke. Alle mennesker faller da sammen, og de befinner seg på bar bakke igjen. Deres tidligere posisjon i parken betyr da ingen ting. Kanskje kan latter og sang da igjen høres – og sist av dem alle mildnes Sinnataggen, om han da ikke stuper i fossen i fortvilelse over at ingen lenger forstår hans sinne.

Men der solen står opp, kan ingen stein lenger vare. Kun det evige vannet, Glemselens hav, kan bevare steinen, der dette omkranser steinen med sin kjølighet. Sakte synker steinen mot bunnen. Der blir den stående. For evig glemt. Ikke på de store høydene, men i den bunnløse fortvilelse. Men Sinnataggen finner der at fortvilelsen har en bunn. Mon tro om Sinnataggen smiler.

Selve menneskets storhet er blitt dets egen dødsprosess. Noen ganger angrer jeg på at jeg begynte å klatre, og ikke hørte på Guds formanings om å bli og være fornøyd med det jeg er skapt til.

INTERVJU MED EINAR DUENGER BØHN

JEG TAR BARE DET GODE

Av Sigurd Nøstberg Hovd & Solveig Nygaard Selseth

Spørsmålet om meningen med livet har, med noen hederlige unntak, blitt ignorert av filosofer innenfor den analytiske tradisjonen de siste hundre årene. Det mener i hvert fall Einar Duenger Bøhn, førsteamanuensis i filosofi ved UiO, som nå ønsker å bringe spørsmålet på banen igjen. Selv er han i ferd med å skrive en monografi om dette emnet, som vil utgis på norsk. Det vil også være tema for et PhD-kurs han skal holde i mai i år. I dette intervjuet diskuterer han hva spørsmålet egentlig innebærer, i det han forsøker å rydde plass i vårt normative begrepsrom for poenget med det hele.

Hva er det vi spør om når vi spør om meningen med livet?

Det er det alle lurer på. Det er uklart, og når du snakker med folk om meningen med livet, er de også ganske forvirrede. De vet sannsynligvis ikke hva det er de snakker om. Det er ofte fordi de blander den subjektive meningen *i* livet og den objektive meningen *med* livet. Subjektiv mening i livet er det som fyller mitt liv med mening, det jeg opplever som meningsfullt. Vi kan også tenke oss spørsmålet i en mer generell versjon, nemlig som et spørsmål om hva det er mennesker som sådan egentlig finner meningsfullt i sine liv. Det er mer generelt fordi det ikke bare er det jeg personlig finner meningsfullt. Det er fortsatt subjektivt, men det er mer intersubjektivt.

Så kan du gå i en mer objektiv retning, og stille spørsmålet: «Hva er det som *er* meningen med mitt liv?» Da snakker vi om noe eksternt, om noe utenfor som *gir mitt liv mening*. Svaret på dette spørsmålet er helt uavhengig av hva jeg opplever som meningsfullt. Så lenge det *er* poenget med mitt liv, og det er avgjort utenfor meg, så spiller det ingen rolle hva jeg føler. Dette spørsmålet kan vi jo også dra i en mer generell retning og spørre: «Hva er meningen med menneskeheten? Hva er poenget med at vi er her?».

Så det er egentlig fire forskjellige måter å tenke om spørsmålet. Det er den individuelle subjektive, den kollektive subjektive, den individuelle objektive og den kollektive objektive. Samtidig kan vi

tenke oss enda en forståelse av spørsmålet. Vi kan spørre: «Hva er et meningsfullt liv?» Det er ikke sikkert at svaret på dette spørsmålet er det samme som noen av svarene på de fire første spørsmålene jeg nevnte. Du kan for eksempel tenke deg at Einstein opplevde sitt liv som totalt meningsløst, selv om det kan sies å være et *betydningsfullt* liv i den forstand at han gjorde store oppdagelser. Det er heller ikke sikkert at det var noen objektiv, ekstern mening med livet hans. Men allikevel kan man tenke seg at det er et liv vi vil være villige til å kalle meningsfullt, fordi det hadde en betydning for menneskeheten. Så det finnes fire, kanskje fem, forståelser av spørsmålet.

Syns du det er et meningsfullt spørsmål?

Jeg tror det er et meningsfullt spørsmål – meningen med livet – og jeg tror det er veldig opplysende å prøve å finne ut hvorfor det er det. Det er også nyttig å finne ut hvilke spørsmål det *ikke* er. Bare det å klargjøre debatten og skille disse fra hverandre kan være veldig opplysende. Det kan være med på å klargjøre hvordan vi tenker om en rekke andre filosofiske spørsmål, som for eksempel moralfilosofiske spørsmål. Er det slik at vi stiller det samme spørsmålet når vi spør om meningen med livet som når vi spør hva det vil si å leve et moralsk liv? Det mener jeg ikke er tilfelle. Meningen med livet er heller ikke det samme som det å leve et godt liv – «welfare» er vel det faglige uttrykket. Og det er heller ikke det samme som «prudence» – altså klokskap. Dette er begreper som ofte debatteres innenfor metaetikk: Hva er et godt liv? Hva er et moralsk liv? Hva er et klokt liv? Det å fjerne spørsmålet om meningen med livet fra disse debattene kan være viktig for å forstå dem bedre. Mange filosofer har blandet dem, så det kan være viktig å stille spørsmålet, om enn bare for å klargjøre vårt begrepsrom, selv om du ikke skulle finne et svar på spørsmålet om meningen med livet, med to streker under svaret.

Så spørsmålet om mening er ikke et moralfilosofisk spørsmål?

Hvis du skal skille to begreper fra hverandre, så er det du trenger å gjøre å vise at det finnes et tilfelle hvor vi kan bruke det ene, men ikke det andre. Hvis det er samme begrep, så må det ha samme instanser.

Så hvis vi kan vise til et tilfelle der vi har mening uten moral så er de ikke de samme begreperne. Se nå for deg en kunstner som følger sitt kall. Spørsmålet er: Hvorfor gjør han det? Du kan tenke deg at kunstneren som følger sitt kall blir ulykkelig. Han blir ulykkelig fordi han får dårlig råd, og fordi han ikke helt får til den optimale kunsten. Så spør du kunstneren, «hvorfor driver du egentlig med det her?» Jo, fordi det er meningsfullt. Det er det eneste som gir mening i hans liv, og kanskje også *med* hans liv. Derfor er ikke mening og lykke det samme. Så kan du tenke deg at kunstneren også er umoralsk, en ordentlig drittsekk. Han lever på sine nærmestes økonomiske bekostning. Han er ganske usympatisk. Da er mening heller ikke det samme som moral.

Men du vil hevde at det ville være et meningsfullt liv?

Ja. Det er et meningsfullt liv. Kunstnere har meningsfulle liv, likeså forfattere og filosofer spesielt. Ideen er at begrepet mening er normativt, men ikke moralsk. Det er bare et poeng, og det kan være ondt eller godt, akkurat som du kan ha en penn som er bedre enn en annen penn uten at det er noe moralsk med det. Dette er min favorittpenn, den er etter min mening mye bedre enn den pennen der.

Så vi sier at den ene er bedre enn den andre fordi den svarer mer til sin funksjon? Du skriver bedre med den ene enn den andre.

Det er én måte å gjøre det på. De gode tingene utfører sine funksjoner vel, men det er ikke nødvendigvis noe moralsk ved det.

Må svaret på spørsmålet om meningen med livet nødvendigvis være noe positivt?

Det er ikke helt klart at det må være noe positivt. Du kan for eksempel tenke deg at meningen med våre liv, menneskeheten, er å være en matstasjon for reisende i det ytre rom. I ny og ne kommer det romvesener flyvende og spiser noen mennesker, før

de reiser videre. Dette ville jo ikke være veldig positivt for oss. Det kunne likevel vært positivt i det store bildet, men man kan også tenke seg et scenario der meningen med livene våre er helt og holdent negativ. For eksempel kunne vi ha vært skapt av en sadistisk skaper, som bare skapte oss for å se oss plage hverandre. Det ville ha vært meningen med livene våre, men det ville vært negativt.

Selv mener jeg at meningen med livet må være noe positivt. Jeg tror at hvis du ser for deg et scenario der vi kommer frem til at meningen med livet er noe negativt, så vil den naturlige reaksjonen være å stille spørsmålet: «Hva bør vi gjøre nå?». Man kan da tenke seg to mulige scenarier. På den ene siden kan vi bestemme oss for å gjøre det vi er ment å gjøre, nemlig å skape negativitet. På den andre siden kan vi gjøre opprør, bryte med det som er vår funksjon og gjøre bedre ting. Da vil jeg si at det siste er mer meningsfullt, i en eller annen forstand. Det virker mer meningsfullt for oss da å gjøre opprør. Og derfor tror jeg at meningen med livet må være noe positivt. Hvis den er negativ, så gir det mer mening å vri den til noe positivt, men jeg vet ikke, jeg har ikke noen gode argumenter for det.

Jeg aksepterer ikke den definisjonen; jeg tar bare det gode, uten Gud.

En slik tolkning av mening impliserer altså at det finnes en slags intensjonalitet bak vår tilværelse?

Det kan gjøre det. Sånn jeg satte det opp nå, så gjør det det. Men det er ikke sikkert at det må gjøre det. Det kan hende vi klarer å utelukke intensjonen, men når vi tenker på meningen *med* livet, så er det ofte intensjonen bak vi tenker på. Jeg er derimot sikker på at hvis du brukte litt tid på det, så hadde du klart å komme opp med et scenario hvor det ikke var noen intensjon involvert.

Gir spørsmålet om en ytre objektiv mening med livet like mye mening uten en skapergud?

Jeg tror det gir mening uten en skapergud, ja. Jeg tror faktisk ikke Gud fungerer.

Virkelig? Måten vi formulerer spørsmålet på kan jo synes å implisere nettopp en eller annen skaper. At det er noen som har lagt en plan for universet og som har skapt oss med denne planen for øye.

Det er slik spørsmålet historisk sett har blitt tolket,

det er jeg enig i, men jeg tror det er feil. Albert Camus har skrevet at Gud er det som gir livet mening, men uten Gud er livet absurd. Det er også et poeng, forresten, å skille mening fra absurditet. Når folk sier at livet er absurd, så er ikke det det samme som at livet er meningsløst. Det er helt forskjellige ting.

Hva er skillet mellom absurditet og mening?

Absurditet er en essensiell disharmoni mellom to ting. I gode vitser, for eksempel, er absurditeten veldig viktig. Du må ha en punchline. Hvis du har en vits som ikke har en punchline, så er det ikke noe morsomt. Du har en fortelling som går i en retning, så –BOOM – tar den en helt annen retning: Det er en god vits.

Slik Camus tenker på det, er verden verdinihi-listisk. Alt er helt verdinøytralt, men vi kan ikke la være å leve som om ting faktisk betyr noe. Verden kan umulig svare til vårt behov for mening. Det at vi likevel ikke klarer å la være å handle som om det finnes en mening er en absurditet. Det er som om jeg prøver å gå gjennom en vegg.

Meningsløshet, på den andre siden, er jo bare mangel på mening. Det er mye svakere. Det innebærer ikke nødvendigvis noen disharmoni. Det kan bare være mangel på mening i en meningsløs verden. En verden som bare består av én partikkel, og ikke noe annet, er meningsløs. Det er ikke noen verdier, det er ingen mål, det er ingenting. Partikkelen begynner å eksistere og den slutter å eksistere. Den er ikke absurd. Hvis den hadde vært absurd, slik som den menneskelige tilstand er, ifølge mange, så er jo det noe mye mer. Hvis verden er absurd, slik Camus tenker seg, så er den ikke meningsfull, men det følger ikke av at verden er meningsløs at den er absurd.

Og Gud fungerer ikke som et svar på spørsmålet om meningen med livet.

Tradisjonelt har man tenkt på Gud. Jeg tror ikke det fungerer som et svar fordi det som blir viktig i gudsteorien ikke er Gud som sådan: Det er ikke personen Gud som er viktig; det er det gode ved Gud som er viktig. Altså: Hvorfor skal vi fortsette å leve? Jo, for da kan vi forenes med Gud til slutt.



Illustrasjon: Åshild Aurlien

Det er ofte teorien.

...og Gud er god.

Ja, Gud er god, men hva er da poenget? Hvorfor skal vi forenes med Gud? Jo, fordi det er godt. Så det endelige poenget er at vi skal forenes med noe godt. Ta så vekk Gud, og spør: Hva er meningen med livet? Jo, å forenes med noe godt. Da er ikke Gud med i spillet i det hele tatt. Så det er ikke det at Gud ikke fungerer som en teori, men Gud kan like godt barberes vekk, og så kan du ha samme type teori. Jeg tror ikke Gud er nødvendig. Han er kanskje tilstrekkelig, men Han er ikke nødvendig. Noen sier at Gud er definert som det gode, at Gud er identisk med det gode. Da kan det hende at Gud kommer litt nærmere kjernen, men hvorfor skal vi tro det? Jeg aksepterer ikke den definisjonen; jeg tar bare det gode, uten Gud.

Hvordan vil et gyldig svar på spørsmålet se ut?

Jeg har en teori om hva det er. Jeg kommer til å skrive det i boka, men jeg vil ikke si *hva* det er. Men en viss form tror jeg det må ha. Hvis du sier at meningen med livet er x , så må x være noe som er iboende godt. Hvis vi argumenterer for at det er noe positivt og ikke negativt, så må det være noe iboende godt. Det viktigste er at det lukker spørsmålet. Det kan ikke være et åpent spørsmål hvorfor akkurat dette skulle være meningen med livet, for da har du ikke svart på spørsmålet. Det må også være noe distinktivt og eget med meningen. Det må gi poenget, det kan ikke bare si at noe er bra. Det må gi poenget, altså grunnen til at vi er her, ikke bare årsaken. Det må være noe berettigende.

En måte å stille spørsmålet om meningen med livet er å stille spørsmålet: «Hvorfor er vi her?» Da må du skille mellom to ting. En ting er å lure på hva som er årsaken til at vi er her. Det gir ikke svar på hva meningen med livet er, for det kan bare være en tilfeldig fysisk årsak. Men du kan også lure på hva som er grunnen til at vi er her, og grunner er, i motsetning til årsaker, normativt ladet. Samtidig er det fortsatt mulig, om vi oppdaget grunnen til at vi er her, at det ville være et åpent spørsmål hvorfor vi skulle fortsette – det er i og for seg et litt annet spørsmål. Det er altså to spørsmål: Hva som er grunnen til at vi er her, og hva som er poenget med å fortsette. Når vi spør om meningen med livet kan vi kanskje vingle litt mellom hvilke av de to vi er opptatt av. Begrepslig sett er det to forskjellige spørsmål. Du kan tenke deg teo-

rier hvor svaret på begge spørsmålene er de samme. Kristen tenkning for eksempel, forener svarene på de to spørsmålene. Men hvis vi nå forkaster den tenkningen, og bare er ute etter hva meningen med livet er, så er det ikke gitt at du får et forent svar på de to spørsmålene.

Er meningen med livet noe vi faktisk skal realisere?

Hvis meningen med livet er noe man skal oppnå, så er det noe som må realiseres på en eller annen måte. Men du kan godt tenke deg at meningen med livet er noe som gir en grunn til å fortsette, uten at det er noe som skal realiseres. Det gir bare et poeng med det å fortsette ut i det uendelige. Så hvis du tenker deg at meningen med livet er å utvikle oss i moralsk retning, så kan du godt tenke deg at det er en eviggående prosess. Så meningen med livet er hele tiden å gjøre bedre ting. Da er det ting som skal realiseres underveis, men det er ikke noe endelig mål som skal realiseres.

Så svaret kunne ikke vært konkrete delmål?

Med mindre det er noe enhetlig som forener delmålene er det ikke noen mening med livet. Det er bare midlertidige mål du har satt deg, og det er noe annet. Det er derfor det er interessant.

Tror du svaret på spørsmålet kan ha noen praktisk betydning?

Praktisk?!

Ja, for folks liv. Vil svaret på spørsmålet få noen til å leve annerledes?

Er det noe interessant da?

Man ville jo anta at hvis folk hadde et svar på spørsmålet om meningen med livet, så ville det ha en slags påvirkning på hvordan de levde livene sine.

Nei, jeg tror ikke det vil ha noen praktisk betydning i det hele tatt. Jeg tror at det bare er en type spørsmål vi som rasjonelle mennesker ikke klarer å la være å stille, fordi vi er søkende vesener.

Men du skal aldri se bort ifra indirekte praktiske betydninger. Hvis du kommer med en teori om meningen med livet, blir kanskje folk inspirert til å gjøre andre ting, men det er ikke så viktig for meg. Så når folk spør meg om praktiske virkninger, vet jeg ikke hva jeg skal si. Det kan skape tilfredstil-

lelse: Du får et bedre liv fordi du sitter og tenker over lure ting. Du slipper å føle deg så dum. Det tror jeg er viktig.

Hvorfor er filosofer de rette til å svare på spørsmålet om meningen med livet?

De gode filosofene er de mest klarttenkende menneskene på jorda.

Fordi vi er de mest klarttenkende menneskene på jorda. Visse filosofer – ikke alle. De gode filosofene er de mest klarttenkende menneskene på jorda, og derfor bør du stille dem dette spørsmålet. Jeg har for eksempel lest mye psykologisk litteratur om meningen med livet. Det er blitt gjort forskning på det. De har forsøkt å operasjonalisere mening, hva det betyr og hva det betyr at folk har det eller ikke har det, og i hvilken grad man kan ha det i sitt liv. Men hvis du leser den type litteratur ser du at den simpelthen er et hårreisende rot. Så du bør ikke stille psykologene spørsmålet om meningen med livet. Du bør snakke med psykologer om meningen i livet ditt, og hvorfor du føler at livet ditt er meningsløst. Men hvis du er ute etter hva som er meningen med livet, hvis du er ute etter en mer begrepslig forståelse av hva spørsmålet innebærer og hva dette igjen sier om andre normative kategorier, så er det bare filosofer du kan spørre. Filosofer er en undervurdert ekspertgruppe. Noen filosofer. Andre filosofer bør du absolutt ikke spørre. Så velg med omhu. Det er jo dette vi lærer ved å studere filosofi: klartenkning og begrepslig klargjøring. Er det noe man får praktisk nytte av, så er det nettopp det. Det er ikke så interessant hva Hume egentlig mente: Det som er interessant, det du har med deg etter endt studie, er et mye mer klarttenkende hode.

Det virker ikke som så mange filosofer er interessert i spørsmålet om meningen med livet. Vil du si deg enig i dette, og i så tilfelle, hvorfor tror du det er slik?

Jeg tror det har vært veldig lite diskutert de siste hundre årene. Grunnen til det er nok at det kan føles som et veldig stort og håpløst spørsmål å svare på. Og i den grad filosofien har gjort fremskritt de siste hundre årene, så er det jo nettopp ved å snevre inn og prøve å forstå bedre hva det er som skjer på detaljnivå. Det er det som er filosofisk fremskritt: å klargjøre ting, å skjønne hva du ikke har svart på og å skjønne hva du kan svare på. Men siden vi har gjort så mange fremskritt de siste hundre årene, og har forskjellige klare normative kategorier å skille

mellom, så er det kanskje på tide å gå tilbake og se på de store spørsmålene også. Jeg tror spesialisering internt i filosofi har ført til at debatten har dødd litt ut om de mest generelle spørsmålene. Nå har vi spesialisert oss nok til at vi kan gå tilbake til dem. Kanskje har det også gått hånd i hånd med en sekularisering av menneskeheten. Eller av den vestlige verden, i alle fall. Vi blir mer og mer ateistiske, og hva skjer når du tradisjonelt har tenkt på meningen med livet som Gud, og så dør Gud? Da er det ikke så mye mening igjen, så derfor har vi bare gått vekk fra problemstillingen. Jeg tror at det er noen sanne trender som gjør at vi ikke bryr oss så mye om det. Men det er de vi skal snu nå, ikke sant?

Hva er det som har motivert deg til å ta opp dette spørsmålet igjen?

Det er litt stormannsgalskap som har motivert meg. Jeg har også alltid vært interessert i de store spørsmålene. Men jeg har vært oppdratt analytisk, strengt analytisk, med detaljfokus. Og da er det veldig gøy å også se på de store spørsmålene. Så det er en liten blanding av det at jeg er stormannsgal og opptatt av de store spørsmålene. Men det her er en litt undervurdert debatt i dag også, så det er en jobb å gjøre. Du kan få gjort en del ting her som er interessante. Det er kanskje sånn at den mer strin-



Illustrasjon: Audun Grimstad

gente delen av filosofien, kan ta tilbake de store spørsmålene og ikke bare la de flyte ut i rot og tåke i offentligheten.

Hvem er det som har tatt dette spørsmålet fra oss?

Vel, jeg tror ikke noen har tatt spørsmålet om meningen med livet fra oss. Vi har bare ikke tatt tak i det. Vi har gått vekk fra det. Du finner jo spørsmålet hos mer eller mindre alle de store filosofene, enten indirekte eller direkte. Både Hume, Kant, og Leibniz tar det opp, men i de siste hundre årene har man ikke vært så opptatt av det. Russell, som jo var en av de store i det forrige århundre, har en biteliten derøfting om det. Han skrev om det i siste kapittel i *Why I Am Not a Christian*. Men så får du Monty Python på syttitallet – og da går det ikke an å ta spørsmålet alvorlig lenger.

Det har jo vært to debatter som relater til meningen med livet i de siste hundre årene. Den ene er en debatt om hvorvidt livet er absurd, som har sitt opphav i Albert Camus. Parallelt har det gått en liten debatt om hvorvidt livet er meningsfullt eller meningsløst. Richard Taylor har en artikkel på dette og Susan Wolf har en bok som heter *Meaning in Life and Why It Matters*.

Hvis det er noe filosofene har ansvar for, så er det jo dette. Hvis du går på fest og du sier at du studerer filosofi, så er det jo spørsmålet om meningen med livet som du får slengt i trynet. Da må du ha noe lurt å si. Du kan jo ikke stå der med champagneglasset uten å ha noe å si til det spørsmålet. Nå kan dere ha boka mi under armen, og så kan dere si: «Her er svaret».

Hvis du virkelig lurer på hva meningen med livet er, hvis du begynner å stille deg selv spørsmålet «hvorfor er vi her?», og hvis du tenker nøye over det, så skjønner du at det er et interessant spørsmål. Men det er en forskjell på det å forstå spørsmålet og det å kjenne det på kroppen: å erkjenne hvor absurd det er og hvor lite du vet om det spørsmålet. Det siste klarer du bare å få små glimt av. Det er i alle fall min erfaring. Plutselig så slår det deg i mellomgulvet hvor sprøtt det egentlig er. Så glir du tilbake, og er på et språklig nivå igjen. Den dypere erkjennelsen kommer bare glimtvis, men det er den som er veldig absurd og veldig interessant.

Hvilken grunn har vi til å tro at det skulle finnes et godt svar på spørsmålet om meningen med livet?

En ting er jo om vi ikke finner et godt svar på det spørsmålet. Det har jeg forsonet meg med. Vi fin-

ner aldri noe godt svar. Men jeg klarer ikke forstå at det ikke skal være et godt svar på spørsmålet.

En ting er det epistemiske spørsmålet, altså om vi finner svaret eller ikke. Vi er skrøpelige skapninger, så vi finner mest sannsynlig ikke svaret – i hvert fall ikke i vår tid. Det metafysiske spørsmålet er hva svaret faktisk er. Enten er det et svar, eller så er det ikke. Hvis det ikke er et svar, da er det superinteressant. Da er universet nihilistisk. Da er det ikke noe svar, ikke noe poeng. Og det er jo helt absurd. Altså, er det bare årsaker i det uendelige? Eller er det bare årsaker som på et punkt plutselig stopper, og så er det ikke noe mer? Hva betyr det?

Du kan jo fortsatt si at det høres meningsfullt ut å spørre, og grunnen til at det høres meningsfullt ut å spørre er at du spør om intensjoner hele tiden. Og det gir mening å gjøre det fordi du vandrer rundt blant andre mennesker, og de har grunner til å gjøre ting, og du trenger å vite de grunnene for oppføre deg på en ganske god og fungerende måte. Men hvis du forsøker å trekke det opp på det abstraksjonsnivået, så fjerner du spørsmålet fra det domenet hvor det har gyldighet.

Ja, så da sier du egentlig bare at det er ikke noen intensjon bak.

Ja, samtidig som du forklarer hvorfor du skulle tro at det var det.

Ja det er et svar, men da er spørsmålet «hva er grunnen til at vi er her?». Svaret på det trenger ikke å være intensjonalt. Du kan si at grunner er noe normativt, og at det dermed blir en antropomorfisk greie som vi må droppe på det abstraksjonsnivået. Men hva årsaken til at vi er her er – det klarer vi å forstå. Da kommer vi tilbake til Big Bang, for eksempel. Derfra har vi ikke noe svar lenger. Det kom ut av ingenting, visstnok, men det gir ikke noen mening. Og hvorfor skulle dette oppstå versus noe annet? Disse spørsmålene sprenger all forståelse, og de gjør at en begynner å tvile på at fysikken i det hele tatt kan gi en fullstendig forståelse. Men så virker det meningsfullt å stille dette spørsmålet: Hva er årsaken? Hvorfor skulle nettopp dette Big Bang ha oppstått fremfor et annet Big Bang? Sånne grunnlagsspørsmål er den type spørsmål som filosofen skal presse oss til å tenke mer over. Det er hovedoppgaven min her i livet, tror jeg. Jeg får et glimt av en total hjelpeløs absurditet som jeg må gjøre noe med. Det er derfor det er verdt å tenke på.

Illustrasjon: Åshild Aurlien

Frem fra gjemselen

HERMAN TØNNESSEN

Av Alexander Myklebust



I den norske filosofiske kanon er Arne Næss og Peter Wessel Zapffe sjølvskrivne namn. Herman Tønnessen blir derimot sjeldan henta fram og diskutert. Noko av grunnen kan vere at han i mesteparten av karrieren budde i Nord-Amerika, men det er nok like viktig at han arbeidde på tvers av skiljelinjer i filosofien, som på den tida var djupare enn dei er i dag. Med beina godt planta i både eksistensialisme og analytisk språkfilosofi gjorde han sitt yttarste for å unngå einkvar tendens til inngrodde tankemønster og sjølvbedrag.

Då Herman Tønnessen i 1984 pensjonerte seg frå stillinga som professor i filosofi og teoretisk psykologi ved University of Alberta, hadde han bak seg ein produksjon på mellom 400 og 500 publikasjonar (Zapffe *et al.* 1983:5). Han var ein språkfilosof som sette eksistensielle spørsmål i sentrum av tenkinga si og som i første rekke var oppteken av å undersøke kva det vil seie å vere menneske. Med den særeigne pessimismen sin gav han seg sjølv oppgåva å «ut-Zapffe» Zapffe, ved å vise at livet ikkje ein gong er meningslaust. Likevel meinte han at ein må halde fram med å leve i håp om nye og høgare innsikter i tilværet. I vitenskap og filosofi såg Tønnessen nemleg vegen mot å opne språket for moglegheita til å stille spørsmål som kan opne for erkjenningar som i dag er utanfor rekkevidde.

Utgangspunktet for Tønnessen sitt livssyn var at mennesket som biologisk vesen er styrt av gen, og difor i liten grad kan kontrollere si eiga skjebne. På grunn av dette er naturen vilkåret for livet, samstundes som han set klåre grenser for det. Berre til ein viss grad har vi klart å utvide grensene ved hjelp av medisinsk vitenskap, men vi er endå ikkje i stand til å stige over dei. Dette er vi alle meir eller mindre visse om, men likevel lev dei fleste som om det ikkje var tilfellet. Kunnskapen verkar ikkje å trenge skikkeleg inn i marginen, han fører ikkje til ein livsførsel som svarer til det han fortel oss: Han er i liten grad blitt integrert. Med blikket retta mot desse realitetane meinte Tønnessen at målet med filosofi og vitenskap er å overvinne den tilsynelatande uunngåelige bindinga til døden, slik at mennesket sjølv kan verte i stand til å velje om det vil vere eller ikkje vere.

Det filosofiske arbeidet til Tønnessen sprang ut av følgjande ideal, som han sette fram i essaysamlinga *Integrasjon og erkjennelse*:

Filosof er den som streber mot det ideal å integrere i seg all tidens nødvendige relevante viten på den mest mulig fullkomne måte slik at han kan bidra til å løse de problemer som først opptrer når denne maksimale innsikt er nådd: «de siste spørsmål», de mest typisk, genuint filosofiske av alle tenkelige filosofiske problemer. (Tønnessen 1955:7)

I forfatterskapen er det nokre tema som går att og viser at Tønnessen såg tenkinga si i eit perspektiv større enn det kvar enkelt tekst kan gje inntrykk av. Det er likevel ikkje eit system han byggjer: Som sitatet over viser, meinte han at filosofen er definert ved eit strev mot eit ideal. Saman dannar likevel tekstane hans eit nokså heilskapleg filosofisk livssyn kor språk, integrasjon og sanning er sentrale omgrep. Denne artikkelen er eit forsøk på å gjennomføre ein rekonstruksjon av denne filosofien.

Språk

Den tidlege perioden av Tønnessen si akademiske karriere er strekt prega av Osloskolen.¹ Etter å ha fullført mastergraden ved Universitet i Oslo i 1946, med avhandlinga «En art logisk analyse av det såkalte 'typebegrepet'», var han dei neste ti åra tilknytt Senter for samfunnsforskning, saman med mellom andre Stein Rokkan, Vilhelm Aubert og Arne Næss. I denne perioden gjennomførte han fleire empirisk-semantiske studiar, som låg i skjeringspunktet mellom filosofi, lingvistik og sosiologi. Ved hjelp av omfattande spørjeskjema var målet å trenge inn i språket og avsløre kva som faktisk skjer når ein i dagleglivet brukar ord og omgrep i ulike sosiale kontekstar, framfor å berre bygge på intuitive gjettingar (Tønnessen 1964b:42).² I filosofisk samanheng er desse arbeida, på grunn av deira empiriske karakter, nokså uvanlege, men nettopp difor stod Osloskolen for noko som, etter Tønnessen sitt syn, var unikt i filosofifaget.

I nokre engelskspråklege artiklar finn vi Tønnessen sine grunngevingar for bruken av empiri i filosofisk forskning, og føremålet bak det empirisk-semantiske prosjektet: Han trekk linjene tilbake til 1500-talet. Då auka mengda av kunnskap så raskt at filosofien gradvis ikkje lenger klarte å henge med vitenskapane. Tidlegare hadde det vore filosofen si oppgåve å syntetisere all tilgjengeleg kunnskap til ein systematisk heilskap. Når det etter kvart vart uråd å få den naudsynste oversikta til å gjennomføre ei slik syntese, skjedde ei vending. Ein vende seg vekk frå dei empiriske vitenskapane og starta heller å formulere reint «filosofiske» problem og teoriar: «har mennesket fri vilje?», «esse

est percipi», «die Welt ist mein Vorstellung» (Tønnessen 1964a:288).

Reaksjonen på denne vendinga vekker frå det konkrete var at filosofien ved overgangen til det tjuande hundreåret på nytt vende om. No avviste ein at det gjekk an å stille slike (metafysiske) spørsmål på ein meningsfull måte. Dei store systembyggjarane si tid var over. Dette var starten for den analytiske filosofien, med den språkleg klåre og logisk stringente framgangsmåten som høyrde med. No klarte filosofen endeleg å finne seg ein plass i det uoversiktlege landskapet: «[H]e was operating in scientific no man's land!» (Tønnessen 1964a:289). Filosofen hadde

Ein vende seg vekk frå dei empiriske vitenskapane og starta heller å formulere reint «filosofiske» problem og teoriar: «har mennesket fri vilje?», «esse est percipi», «die Welt ist mein Vorstellung»

dette i Tønnessen sine auge var ei relativ forbetring av situasjonen, mangla det framleis ei kontakt med dei empiriske vitenskapane som kunne gjere filosofien i stand til å utvikle seg ilag med forskningsfronten.

Ting skulle likevel verte verre, då denne mangelen på vilje til å konfrontere filosofiske teoriar med empiri toppa seg med «ordinary language philosophy» (daglegsspråkfilosofi). I etterkrigstida var dette ein framstående tankeretning i angloamerikansk filosofi, og vart særskilt assosiert med Oxford-universitetet.³ Omlag på same tid skjedde det ei tilsvarande utvikling av dei «mjuke vitenskapane» som naturvitenskapane hadde vore gjennom i hundreåra før. Filosofien var igjen utrygg: Fag som sosiologi, lingvistik og psykologi erobra gradvis det vitenskaplege ingenmannslandet, og filosofane gjorde den same feilen som tidlegare, og heldt fram ved å ignorere den empiriske forskinga.

Hovudpoenget til Tønnessen med å skissere denne filosofihistoria er at filosofane stadig har gjort eit fatalt val: å ignorere relevant empirisk kunnskap til fordel for spekulasjon. Hardast går denne kritikken utover den seine Wittgenstein og J. L. Austin, som han kallar håplaut utdaterte lingvistiske dilettantar fordi dei set opp falske grenser for språket når dei reduserer meningsfulle uttrykk til det som kan bli forstått i daglegstalen.

Tønnessen meiner samstundes at filosofen gjennom empiriske studium av språkbruk kan klargjere vage uttrykk og finne ut korleis dei kan gje mening. I artiklar som «English is a mess – as are all other natural languages» og «We don't know what we are talking about» vil

altså funne seg eit område kor ingen vitenskap endå hadde vore, og kor han kunne filosofere i fred utan at andre disiplinær trengde seg på. Sjølv om

Tønnessen vise korleis den konkrete meininga til orda vi brukar, spelar ei mindre rolle enn det vi brukar å tru. Tankane som ligg bak, er dei same som var drivande i den empiriske semantikken. Daglegstalen består i stor grad av repetisjonar av slitte og meiningstomme frasar, kor funksjonen ikkje ligg i kva dei «betr». Nitti prosent av all tale, hevdar Tønnessen, er seremoniell og sosial. Det å forstå eit utsegn, og å vere aktiv brukar av eit språk, har altså mindre å gjere med semantisk meining enn med sosial samhandling. Språk er altså i stor grad eit sett med vanar, og det å misforstå eit utsegn dreier seg sjeldan om å misforstå innhaldet i det, men om å trå feil overfor sosiale kodar. «Man does not know what he is talking about because as a rule he isn't talking about anything in particular. He isn't even conscious as to whether he *intends* to convey or not to convey anything at all»⁴ (Tønnessen 1964d:236). Heller ikkje på det syntaktiske planet finn Tønnessen orden eller klårheit, og han hevdar at det einaste som gjer at vi oppfattar nokre påstandar som konsistente og akseptable, og andre som uforståelege, er at nokre er meir konvensjonelle enn andre.⁵ Det betyr at vi verken kan forstå eller misforstå innhaldet i det meste som vert sagt innanfor konvensjonane i daglegstalen, fordi det er ingenting å forstå eller misforstå (Tønnessen 1964c:231). Sjølv om det meste av substans med dette er fjerna frå språket, betyr det ikkje at alle påstandar uunngåeleg er overflatiske.

Tønnessen meiner at det å «vite kva vi snakkar om» har å gjere med i kva grad det er noko vi faktisk har erfaring med og bryr oss om. Til dømes er det vanskeleg for ein person som har vakse opp i velstand å vite kva ho snakkar om dersom ho skal seie noko om korleis det er å vere fattig (Tønnessen 1964d:240). Det er ein kunnskapsdimensjon ved fattigdom som går utover fakta og statistikk, og som den velstående ikkje har tilgang på. Denne dimensjonen kan ikkje uttrykkast gjennom språket aleine. Tønnessen si hovudinnvending mot daglegsspråkfilosofane er at dei ikkje opnar opp for å snakke om det som går utanom det som for dei er daglegdags. Han harselerer med filosofar som vil kvitte seg med metafysiske utsegn:

No reason to wonder or worry. Everything is what it is and not another thing. The world is what it seems to be to a dry, unimaginative, down to earth, square-headed stuff-shirt about mid-morning after a good nights rest; and as for such questions as what it means to live and die – there's nothing to *it*, it is common-place, almost everybody does it. (Tønnessen 1964d:245)

Mellom alt det som ikkje let seg avdekke i kvardagens småprat, er *kva det vil seie* å leve og døy, og *kva det vil seie* å

vere eit menneske. Med daglegspråkfilosofien hadde den analytiske filosofen på dette tidspunktet ikkje berre gjort seg vitskapleg irrelevant ved å kutte banda til empirisk forskning, men hadde også teke frå seg sjølv moglegheita til å seie noko som helst av interesse.

I skarp kontrast til dette trasige biletet viser Tønnessen ved fleire høve til ein professor O'Connor for å indikere sin eigen språkfilosofiske posisjon:

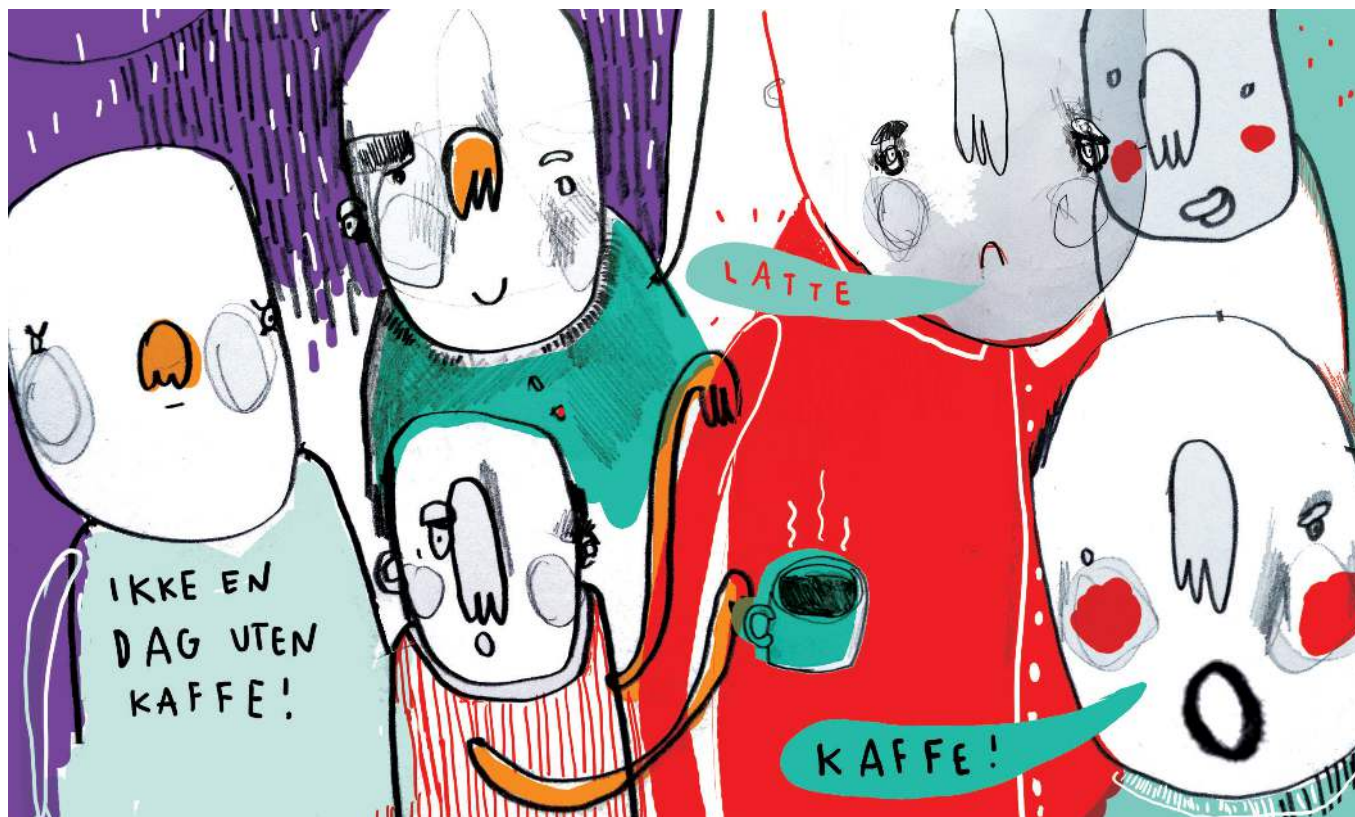
There is no such thing as *language*: there are only *languages* of which English is but one and ... there is a well established science of general and comparative linguistics which can provide them with the evidence for what is, after all, however much philosophers hate to admit it, an empirical enterprise. (O'Connor sitert i Tønnessen 1964a:290)

Osloskolen sin empiriske metode var eit forsøk på å unngå at filosofen skulle gro fast i lenestolen. Ved å tvinge han ut i den verkelege verda, med spørjeskjema i handa, kunne han kome seg på høgde med vitskapen att, og såleis ta dei første små stega mot å realisere Tønnessen sitt filosofiske ideal.

I staden for å gå ut frå at den vanlege språkbrukar er fullstendig kompetent i språket, har full oversikt og er medviten kva han driv med, gjekk Tønnessen ut frå det motsette. Ifølgje han var føremålet med dei empirisk-se-

mantiske studiane til Osloskolen å vise kor upresist språket er, og at det ligg meir i ytringa av eit ord enn det vi (og særskilt daglegspråkfilosofane) vanlegvis går ut frå. Ein veit som regel ikkje kvifor ein brukar språket slik ein gjer, samstundes som bruken av visse «nøkkelord» tenderer til å sette brukarane av dei i ein strategisk gunstig posisjon (Tønnessen 1966:47–48, jf. Tønnessen 1950:133–134). Slik er det språkfilosofiske synet til Tønnessen nært knytt til sosiologi og psykologi, då empiriske studiar er med på å avdekke korleis meininga til eit bestemt ord hos nokre grupper kan ha ein særleg positiv klang, korleis upresise uttrykk kan føre til misforståingar, og korleis dei i nokre tilfelle intensiverer motsetningar. Dette betyr at oppfatninga om at det enkelte ord har *ei* bestemt meining i daglegstalen, vert vanskeleg å hevde.

Nokre særskilt gode døme på desse poenga finnast i ein studie Tønnessen gjennomførte i 1950 omkring ein del svært ømme tema i samtida. *Holdninger til rettsoppgjøret (1945–1948) belyst ved intervjuer av 150 Oslo-jurister* dreier seg om korleis ulike personar (i dette tilfellet juristar) sin bruk av enkelte ord heng saman med kva side dei stod på under rettsoppgjøret som følgde 2. verdskrig. Eit særskilt påfallande døme er korleis ulike grupperingar la ulike meningsinnhald i orda «passivt NS-medlem». Dei som meinte at også passive medlem av partiet burde straf-



Illustrasjon: Renate Thor Andersen

ALEXANDER MYKLEBUST

fast, var lite tilbøyelege til å meine at straffa skulle råke folk som var blitt meldt inn utan å vere klare over det, og føresette ein relativt høg grad av aktivitet. På den andre sida, hos dei som talte imot straff av passive medlem, vart passivitet assosiert med personar som berre hadde søkt om medlemskap på eit eller anna tidspunkt (Tønnessen 1950:129–131). At det var slike forskjellar i meiningsinnhald, var ikkje noko dei enkelte intervjuobjekta verka å vere medvitne om, noko som tyder at måten dei brukte språket på, var innbakt i oppfatningane deira. Ein sannsynleg konklusjon ut frå dette materialet er at det hadde gått an å oppnå større einigheit omkring rettsoppgjersspørsmål. Faktisk viser den empirisk-semantiske undersøkinga at det allereie var nokså stor einigheit om mykje, men ein var ikkje i stand til å sjå forbi eigne verbale preferansar (jf. Tønnessen 1950:109–110). Det er tydeleg at denne og liknande studiar i liten grad rører ved dei klassiske filosofiske spørsmålsformuleringane, om evige sanningar og objektive storleikar, men heller var uløyeleg knytt til konkrete samfunnsmessige kontekstar.

Sjølv om Tønnessen såg lovande tendensar i Osloskolen, sette han dei på eit punkt i same bås som andre rørsler innanfor analytisk språkfilosofi: Dei tok ikkje for seg dei spørsmåla vi djupast sett vil ha svar på. Sentralt i den pessimistiske haldninga Tønnessen stod for, var vissa om at vi ikkje er i stand til å svare på desse spørsmåla. Heilt håplaut er det likevel ikkje; ved rett bruk av språklege analyser og vitskapleg forskning kan det opne seg opp nye områder for tenking som tidlegare har vore stengde. Dette er ikkje berre eit håp for framtida for Tønnessen, fordi dette etter hans meining har skjedd nokså ofte i vitskaphistoria. Spørsmåla som ligg til grunn for dagens forskning ville ha vore meiningslause for tidlegare tiders vitskapsmenn (jf. Tønnessen 1966:181–182). Av den grunn er empirisk-semantiske studiar hjelpsame både for å finne ut kor grensene for det noverande språket vårt går, og for å klargjere språkbruken slik at det let seg stille nye spørsmål.

Den empiriske semantikken utgjorde metoden i hovuddelen av arbeidet Tønnessen gjorde dei åra han jobba ved Senter for samfunnsforskning, men han hadde filosofiske interesser som gjekk langt utover språkfilosofi, og det kan verke som om han i denne tida hadde lita moglegheit for å få utløp for desse. Han hadde stadig ambisjonar om å verte professor i filosofi, men utsiktene for ei slik stilling i Noreg på den tida var dårlege, og i 1957 tok han imot eit professorat ved University of California, Berkeley, og forlét med det Osloskolen.⁶ I USA var han fram til 1961, då han flytta til Alberta i Canada.

Integrasjon

Integrasjon og erkjennelse, som kom ut to år før Tønnessen flytta til Nord-Amerika, gjev uttrykk for eit metafilosofisk standpunkt som endå var på eit tidleg stadium, men som peiker fram til mykje av det som skulle oppta han utover i karrieren. Han ville til livs tanken om at ein i filosofien anten må velje fornuft eller kjensler, der valet av det eine stenger for det andre. Ut frå dette gjev han ein karakteristikk av dei to retningane som den moderne filosofien har gått i: Den eine er den analytiske, som har språklege analyser som hovudfokus, medan den andre er eksistensialistisk og vil gripe verda på ein ikkje-abstrakt måte. Den analytiske filosofien er nært knytt til (natur)vitskapane og deler forskingsideal med dei. Han vil vere kjølig observerande og har objektiv sanning som føremål (Tønnessen 1955:4–5). Den eksistensialistiske filosofien er estetisk orientert og til dels kunstnarisk.

I ein seinare artikkel, «Existentialism», gjev Tønnessen ein gjennomgang av dei viktigaste tenkjarane og retningane innanfor den eksistensialistiske filosofien, som generelt er subjektivistisk og mindre oppteken av å vere vitskapleg, men meir interessert i å seie noko om kva det vil seie å eksistere her og no. Teksten verkar å vere ei innføring i eksistensfilosofi for interesserte ikkje-europearar, og Tønnessen gjev inntrykk av å ha ei stor breiddekunnskap. Ikkje berre legg han ut om Kierkegaard, Heidegger, Nietzsche og Sartre, men trekk også fram dei italienske og russiske eksistensialistane. Når han identifiserer eksistensialismen som den filosofien som set spørsmålsteikn ved «Væren», er det likevel tydeleg at det er Heidegger, og etterføljarane hans, Tønnessen i stor grad har som utgangspunkt når han drøftar eksistensialismen (Tønnessen Existentialism:1, 5–10). Dette gjev oss eit hint om kva Tønnessen orienterer seg etter når han utviklar dei «eksistensialistiske» tankane sine andre stader i forfattarskapen. Mest påfallande med denne korte artikkelen er at han rundar av med å innvende mot dei fenomenologisk orienterte Heidegger og Sartre at dei gjer ein verdidom over «det å vere» i måten dei snakkar om angst på. Som fenomenologar burde dei halde seg til å skildre erfaringane sine, og i desse erfaringane kan det ikkje finnast noko som fordrar ein slik dom. Det som er til her og no er ikkje problematisk eller absurd (Tønnessen Existentialism:17). Her er det ikkje urimeleg om lesaren hoppar i stolen og undrar seg over om ikkje Tønnessen går ut frå ei tolking av omgrepa «*hit et nunc*» («her og no») og «erfaring» som er ein heil del smalare enn det dei fleste eksistensialistar vil gå med på. Eg mistenker at det Tønnessen fryktar sannsynlegvis er ein filosofi som skildrar mennesket som om det lev gjennom ein serie av

diskrete augneblinkar, utan nokon større einskap i tilværet.⁷ Fokuset på faktisitet og situering kan nok til ein viss grad gje inntrykk av at eksistensialismen berre er oppteken av det som gjer seg gjeldande innanfor ei svært avgrensa rekkevidde. Problemet med Tønnessen si innvending er likevel at det er akkurat det same fenomenologane og eksistensfilosofane han drøftar vil unngå med desse omgrepa.⁸

Det som appellerer til Tønnessen i eksistensialismen er at det er «hjernefilosofi», ein reaksjon på rasjonalisme («hjernefilosofi») og empirisme («augefilosofi») (Tønnessen 1966:187). Såleis er eksistensialismen relativt ny i filosofien, då hjerne- og augefilosofi har dominert sidan førsokratikarane si tid. Epistemologisk skil eksistensialismen seg ut ved å vere «heraklitisk»: Han fokuserer heller på endringane og ustabiliteten som pregar tilværet enn på lover av etisk, logisk eller naturleg art.

Tønnessen meiner at det vitskapelege verdsbildet manglar «integrasjon», som kort sagt dreier seg om i kva grad den enkelte er i stand til verkeleg å ta inn over seg kunnskapen sin. Gjennom estetiske og verkelege opplevingar vert vi konfrontert med tilværet på ein måte som distansert observasjon og refleksjon ikkje kan føre med seg. Tønnessen meiner at Sokrates mangla ein idé om integrasjon då han hevda at den som kjenner det rette vil handle rett. For Sokrates innebar det å kjenne noko berre å intellektuelt gripe dei relevante sanningane. Tønnessen sitt syn er at kunnskap har tre dimensjonar: breidde, djupne og integrasjon. For Tønnessen er «den perfekte dyktighet» når kunnskapen er best tenkeleg teoretisk og empirisk fundert, i tillegg til at ein har ein ideell integrasjonsgrad. På dette stadiet er «den perfekte innsikt» identisk med «den perfekte dyktighet»: «dyktighet til å leve i samsvar med en slik innsikt» (Tønnessen 1955:77).

Tønnessen gjev eit døme på kva han meiner med at kunnskap vert integrert: Etter ei omvising i konsentrasjonsleiren i Auschwitz hadde måten han forstod det som hende der under 2. verdskrig endra seg fullstendig. Det dreia seg ikkje om at han hadde fått ny kunnskap: «Det forelå ingen forandring i mitt syn på konsentrasjonsleire» (Tønnessen 1955:64). Den allereie innlærte kunnskapen fekk derimot ein ny dimensjon, som gjorde at det han visste frå før kjentes meir forpliktande, meir inderleg. Vissa om det gruelege som hadde skjedd i konsentrasjonsleirane var ikkje lenger passiv kunnskap, men hadde trengt djupare inn i haldningane, åtferda og dei konkrete avgjerslene hans.

Ved å gjere integrasjon til eit aspekt ved kunnskap seier Tønnessen indirekte at kunnskap utan integrasjon er mangelfull kunnskap. Det å velje å vere distansert ob-

serverande vil seie å nekte seg sjølv ei innsikt som er like sann og relevant som dei objektive faktum. I dette ligg det eit imperativ om å søkje kunnskap som rettar seg mot dei eksistensielle spørsmåla, og samtidig vere opne for at spørsmål som vi ved eit kvart bestemt tidspunkt ikkje er i stand til å utforme på ein fullstendig klår og vitskapeleg måte likevel kan vere gyldige.

På trass av eksistensialistane si evne til integrasjon gjer dei seg ofte til skamme ved å forveksle «den ting å ha oppfattet eller uttrykt en tanke slik at den går dem gjennom marv og ben (og berører på avgjørende måte alle personlighetssjikt) – med holdbarheten av tankens påstandsinhold» (Tønnessen 1955:73). Det kan synast uråd å få til ein tilstand kor ein både er i stand til å føle som ein eksistensialist og samstundes tenkje som ein analytikar, men det kjem an på om ein ser skiljet mellom hjerne-/augefilosofi og hjernefilosofi som kvalitativt eller kvantitativt. Tønnessen ser ut til å helle mot det siste, og meiner dei to formene for filosofi kan og bør sameinast, slik at ein kan «tenke seg muligheten av en mennesketype hvor selv de heteste affektive engasjementer fant sine spontane uttrykk i en fullt ut rasjonal atferd» (Tønnessen 1955:82).

Denne mennesketypen har endå ikkje blitt ein realitet, men Tønnessen ser ut til å ha brukt denne tanken om han som utgangspunkt for kortromanen *The man who turned down immortality and lived to regret it*. Her skildrar Tønnessen ein rase utanomjordiske vesen han kallar «Zeteticans», som har oppnådd ein tilstand av vedvarande høg integrasjonsgrad i lag med djup og brei innsikt. Dei er i praksis udødelege og brukar all tid på å søke ny kunnskap. Hovudpersonen i romanen, ein filosof ved namn Hilary Finley von Habermann, får tilbod om å bli med dei til heimplanten deira slik at dei kan forske på han. Han reiser frå jorda med lovnad om at så lenge han er hos dei er også han udødeleg. I tillegg vil dei la han ta del i kunnskapen deira. Fort viser det seg likevel at Habermann ikkje er i stand til å gjere tankespranga som må til for at han skal kunne ta til seg innsiktene. Han er hos zetetikarane i 87 år før han vel å vende tilbake til jorda. Aldringsprosessen startar då opp att, men han lev dei neste tiåra eit fullverdig liv, og rett før han dør skriv han dagboka romanen vert fortald gjennom.

Romanen fungerer som ei skjønnlitterær utlegging av Tønnessen sine mest sentrale tankar, men presenterer

Tønnessen meiner at det vitskapelege verdsbildet manglar «integrasjon», som kort sagt dreier seg om i kva grad den enkelte er i stand til verkeleg å ta inn over seg kunnskapen sin.

dei slik at det som vanskeleg let seg systematisk og presist forklare blir eksplisifisert på ein konkret måte. Sentralt står tanken om at det å verkeleg forstå noko inneber at ein utviklar ei språkkjensle som er ei eiga «verd».⁹ Det er i vidaste forstand eit språk som fører med seg ein eigen måte å oppfatte, forstå og erkjenne på. Zetetikarane evnar å skifte mellom mange slike ulike verder. Habermann har på si side berre ei vag forståing av kva det vil seie å vere i ei slik verd, og er i kontrast til zetetikarane ikkje i stand til å veksle mellom slike. Han får problem når han må tenkje utanfor dei vanlege rammene sine. Tønnessen gjer her det same poenget han fleire gongar gjorde overfor daglegspråkfilosofane: Det finnst mange ulike språkverder, og desse let seg ikkje redusere til nokon andre, og difor er heller ikkje omsetting mellom dei mogleg. Kortromanen legg integrasjonsdimensjonen til denne argumentasjonen ved å vise korleis det å vere inne i ein bestemt språkbruk betyr å ha han integrert i seg på ein måte som går utover det reint kognitive. Eit relatert hovudpoeng som vert gjort tidleg er at det å vere dødeleg ikkje er ein føresetnad for å stille filosofiske spørsmål. Det viser seg snarare tvert om lettare for dei udødelege romvesena å integrere i seg det dei har av kunnskap, fordi det ikkje følgjer med innsikter som er urovekkande for dei på same måte som for mennesket. Fordi det er så vanskeleg å stå ansikt til ansikt med dei eksistensielle vilkåra endar vi stadig med å flykte frå kunnskapen og kompenserer med å søke lengre eller kortare lukkelege tidsrom.

Sanning

Tønnessen meinte at sanninga om det menneskelege tilværet djupast sett er tragisk. I ein dialog med Zapffe, med tittelen *Jeg velger sannheten!*, diskuterer dei to filosofane mellom anna korleis ein skal leve i møte med denne innsikta. Som kjent meinte Zapffe at livet er meningslaust og at mennesket sitt behov for meaning ikkje kan bli tilfredsstilt utan sjølvbedrag og stadige distraksjonar. Det mest høverdige menneskerasen kan gjere er å sjølv avslutte «dette sølet med organisk materiale» (Zapffe 1992:16).

Tønnessen er verken einig i at livet er meningslaust eller at menneskerasen bør opphøre. Han kallar Zapffe ein kunnskapsoptimist som trur han har all relevant kunnskap tilgjengeleg for å kome til ein slik konklusjon. I samsvar med tanken om at språk og ny kunnskap kan opne opp for radikalt ny innsikt meiner Tønnessen at det i alle fall er mogleg å kome til innsikter som kan gjere tilværet betre. Vidare meiner Tønnessen at påstanden om at livet ikkje har meaning djupast sett grunnar i same feil som påstandar om at det *har* meaning. Det å hevde at livet ikkje har mei-

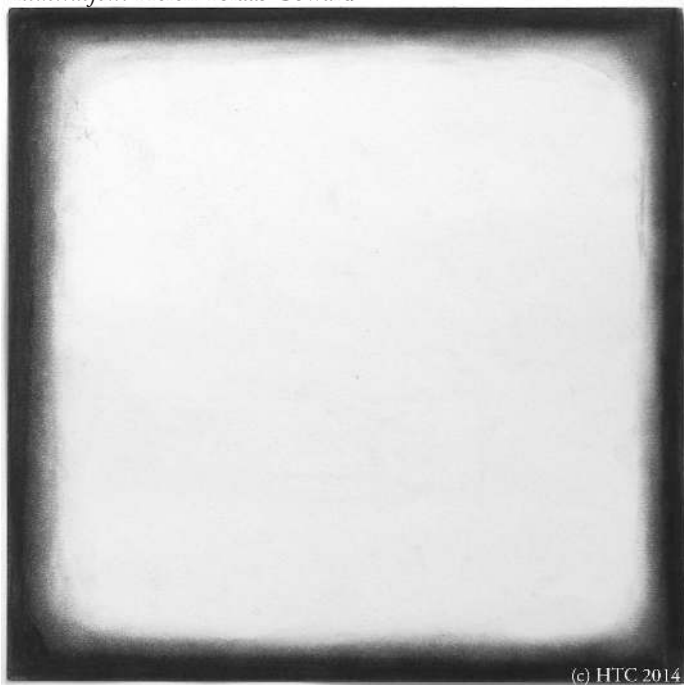
ning betyr at det kunne hatt meaning, og såleis gjer Zapffe ei kategoriforveksling. Den typen meaning ein snakkar om i desse påstandane er av den same typen vi finn i middel-mål relasjonar. På denne måten er også Zapffe si avvising av at livet har meaning eit resultat av den kanskje viktigaste distraksjonsforma: «nyttig» arbeid. Gjennom å dele opp livet i mindre tidsstykker som ein fyller med praktiske og konkrete handlingar hindrar ein seg sjølv i å sjå livet som ein heilskap, og ta stilling til alt det fører med seg. Ein nyttar i staden føremålstenking analogt på livet og krev at det skal ha ei eller anna meaning, slik som alt anna ein fyller tida si med.

Det å søke lukke betyr å bedra seg sjølv ved å halde innsiktene om livet på armlengds avstand, gjerne ved hjelp av ein overflatisk språkbruk (hindring av integrasjon), eller vende seg til ein eller annan religion (tru på noko som ikkje er sant). I «*Jeg velger sannheten!*» forklarar Tønnessen kva eit val av det motsette betyr for han:

... en slags *nådeløs* sannndruhet, en ærlighet mot *meg selv* som egentlig er «over evne», og til en i dypeste forstand unaturlig eller *anti-naturlig* mistenksomhet overfor egenillusjoner, en livsødende ærlighet, en «usunn» eller «anti-sunn» varhet overfor de mest innflokke tendenser til enhver form for selvbedrag på alle sjikt. (Zapffe et al. 1983:17)

Det å velje sanninga på denne måten må vere ubehageleg, men er samtidig nært knytt til det Tønnessen meinte var det mest menneskelege av all menneskeleg streven. Her kjem vi attende til tematikken Tønnessen presenterte i *Integrasjon og erkjennelse*, nemleg idealet om at filosofen skal sikte mot å svare på «de siste spørsmål». I «*Happiness is for the pigs – Philosophy versus Psychotherapy*» vert problematikken gjort meir eksplisitt. Tønnessen går ut frå at mennesket er kjenneteikna ved bruk og avhengigheit av høgt utvikla intellektuelle evner, og at det mest menneskelege difor er søken etter å få eit totalt blikk på eins eigen plass i universet og «the *widest conceivable cosmic scheme*» (Tønnessen 1966:183–184). Feilen dei fleste filosofar gjer, anten om dei er eksistensialistar eller daglegspråkfilosofar, er at dei trur ein slik total tilstand er oppnådd, og trekk konklusjonar ut frå det. Det einaste vi kan vere visse om, meiner Tønnessen, er at det ikkje finnst noko vi er fullstendig visse om.

Eit anna aspekt ved Tønnessen sitt val av sanning framfor lukke er ei openheit overfor påstandar som ved første møte kan høyrast ulogiske eller merkelege ut. I artikkelen «Om det finnes absurde setninger» argumenterer Tønnessen for at vi i møte med setningar vi ikkje forstår må gå ut frå at dei på eit eller anna vis er meint å gje mei-



(c) HTC 2014

ning. Gjer vi ikkje det stenger vi oss inne i eit språk med nokså vilkårlege grenser.¹⁰

Resonnementet i artikkelen går ut frå at språket kan brukast og forståast både i den konstative modus og den optative modus (Tønnessen 1969:55). Den konstative modusen er ein i når utsegn vert forstått å vere anten sanne eller usanne. Ein går ut frå at det går an å be om bevis for kva enn det er som vert påstått. Med den optative modus spør vi heller om den same utsegna fungerer *godt eller slett* til å uttrykke det det er meint å gjere. Optative tolkingar er ein føresetnad for ein stor del av uttrykksmåtene i eit kvart språk, både innanfor daglegtalet og i vitskapen. Til dømes var det på eit tidspunkt utenkeleg at det skulle kunne gå an å dele eit atom, men etter kvart kom ein som kjent fram til at det let seg gjere. Ein måtte då ta ei optativ innstilling overfor påstanden om at det skulle vere mogleg å dele det udelelege.

Når Tønnessen finn det naudsynt å gjere ein distinksjon mellom optativ og konstativ modus, er det fordi han meiner at samtidas filosofar tek ein unaturleg og altfor streng konstativ haldning til eit kvart utsegn som dei ikkje forstår intuitivt. Alt som går ut over dette, er absurd. Når språkforskaren og filosofen har denne haldninga, kan dei slå seg til ro med at ei kvar formulering av eit problem, eller løysing av det, er «korrekt (formulert), rimelig, ikke-absurd, låter inte konstigt ... i de utvalgte ører» (Tønnessen 1969:59). I tillegg kan dei på liknande vis avfeie eit kvart problem gjennom å oppløyse det i tråd med eiga språkjensle. Konsekvensen av desse tankane tek Tønnessen når han i *Controversies – Factual and Fictitious – as revealed by Empirio-Semantical Investigations* gjer ei opprydding i

fleire filosofihistoriske kontroversar, og argumenterer for at dei i stor grad grunnar i misforståingar og lite velvillige tolkingar av andre filosofar sine standpunkt.

Tønnessen seier at det ikkje finnast absurde setningar (Tønnessen 1969:57). Med dette argumenterer han for kvifor det er heilt naudsynt at vi aksepterer setningar som går utover rammene av det som kan seiast å vere sant eller falskt – «absurdoforme» setningar. For det første fører slike setningar med seg ein høg effektivitetsgrad i språket. Uttrykk som blir brukt tilstrekkeleg, vert etter kvart til klisjear og mistar evna til å seie oss noko som helst. Klisjeen blir meir som ein språkleg refleks å rekne. For det andre fører absurdoforme setningar ofte med seg eit overskot av innsikt og forståing. Eit nytt språkleg bilete kan føre til at måten vi oppfattar den same tingen på aldri vert den same igjen. For det tredje kan absurdoforme uttrykk leie til auka kunnskapsperfeksjonering (integrasjon).

Men dersom Tønnessen er så oppteken av å tillate absurdoforme setningar, burde han ikkje då vere mildare innstilt overfor påstandar om at livet er meningsfullt/meiningslaust? For å svare på dette kunne ein tenke seg at Tønnessen ville vise til dei tre aspekta ved tenkinga si: 1) språk, 2) integrasjon og 3) sanning.

1. Absurdoforme setningar har verdi i den grad dei ris-
tar oss ut av komfortsona som daglegtalet skapar for oss. Dei påstandane vi her har med å gjere er derimot klisjear som blokkerer ny innsikt i kva det vil seie å vere menneske ved å gå ut frå at ein er i stand til å fatte alle sider ved livet fullstendig (Tønnessen 1969:80). Med dette kan vi parafasere Tønnessen slik: Påstandar om at livet er meningslaust er ikkje ein gong absurde.

2. Det er likevel mogleg, ved å kome nærare filosofien sitt ideal, slik Tønnessen ser det for seg, at desse utsegna får ei eller anna mening som vi endå ikkje er i stand til å forstå og gjere integrert i måten vi er på. Nivået av relevant kunnskap, som krevjast for å vere i stand til å stille eller svare på spørsmålet om livet har mening, er framleis mangelfullt.

3. Måten desse utsegna vert brukt på i dag, derimot, reduserer sanning om tilværet til å vere det same som sanning om ein kva som helst type ting. Sanning i og for seg er noko ganske anna enn den enkelte sanning. Altså dreier spørsmålet om livet si mening seg ikkje berre om eit konkret svar på eit konkret spørsmål. Det handlar vel så mykje om ei bestemt haldning til livet, kor det sentrale er at ein tek i bruk det mest menneskelege vi har, intellektet, på ein så oppriktig måte som råd er, for å forstå kva det vil seie å vere eit menneske.

LITTERATUR

Kommentarar til litteraturlista:

- 1) Fleire av tekstane som utgjer grunnlaget for denne artikkelen om Herman Tønnessen, ser ikkje ut til å ha vorte publiserte utanom som opptrykk i svært små opplag. Fleire av verka i litteraturlista manglar av den grunn bibliografiske data.
- 2) Verket som her er oppført som *The man who turned down Immortality and lived to regret it – A Philosophfiction*, ser ut til å ha hatt også andre titlar: *Homo Telluris: The Conscious Cosmic Caddis Fly* og *Mysteries of Mortal man – A Scientific-Existential Science Fiction*.

Chomsky, N. 2011, «Language and Other Cognitive Systems. What is special about language?», *Language Learning and Development*, 7:4, 263–278.

Goodman, N. 1978, *Ways of Worldmaking*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Indiana.

Heidegger, M. 2007, *Væren og Tid*, Pax Forlag, Oslo.

Tønnessen, H. «Existensialism», stensilert opptrykk hos UiO, Universitetsbiblioteket.

—. 1959, «Logical Oddities and Locutional Scarcities: Another Attack upon Methods of Revelation», *Synthese*. 11:4, 369–388.

—. 1964a, «Anything is Possible via Existentialism and Possibilism», i *Eighteen papers on language and empirical semantics*, University of Alberta, Edmonton.

—. 1964b, «Empirical Semantics and the Behavioural Sciences (Verbal and non-verbal behaviour)» i *Eighteen papers on language and empirical semantics*, University of Alberta, Edmonton.

—. 1964c, «English is a Mess – As are all Other Natural Languages», i *Eighteen papers on language analysis and empirical semantics*, University of Alberta, Edmonton.

—. 1964d, «We don't Know What We are Talking About» i *Eighteen papers on language and empirical semantics*, University of Alberta, Edmonton.

—. *The Man who turned down immortality and lived to regret it – A Philosophfiction*, University of Alberta.

—. *Controversies: Factual and Fictitious – as revealed by empirio-semantical investigations*, University of Alberta.

—. 1969, «Om det finnes absurde setninger», *Norsk filosofisk tidsskrift*, 55–78.

Tønnessen, H. 1950, *Holdninger til rettsoppjøret (1945–1948) belyst ved intervjuer av 150 Oslo-jurister*, Universitetets studentkontor, Oslo.

—. 1950/1951, «The Fight against Revelation in Semantical Studies», *Synthese*, 8, 225–234.

—. 1955, *Integrasjon og erkjennelse*, Akademisk forlag, Oslo.

—. 1966, «Happiness is for the Pigs – Philosophy versus Psychotherapy», *Journal of Existentialism*, 7:26, 181–213.

Zapffe, P.W. 1992, *Essays*, Aventura, Oslo.

Zapffe, P.W. Næss, A. Tønnessen, H. 1983, *Jeg velger sannheten! – en dialog mellom Peter Wessel Zapffe og Herman Tønnessen*, Universitetsforlaget, Oslo.

NOTAR

¹ Osloskolen var ei gruppe filosofar, logikarar og matematikarar med Arne Næss i spissen, som var tidleg ute med å bruke empiriske metodar i filosofi, og var nært knytt til samfunnsforskning. Dei grunnla det tverrfaglege tidsskriftet *Inquiry*, kor dei publiserte arbeidet sitt.

² Tønnessen brukte ein engelsk versjon av etternamnet sitt – Tønnessen – medan han budde i Nord-Amerika mellom 1957–1984. I nokre referansar står det av den grunn Tønnessen, og i andre Tønnessen, sjølv om det er same person.

³ Når Tønnessen kritiserer denne tradisjonen, refererer han gjerne berre til «Oxford-philosophers» eller liknande.

⁴ Med dette gjer Tønnessen eit poeng som kan minne om ulike idear hos Heidegger og Chomsky(!). At vi brukar språket på ein «meningslaus» måte som skjuler det faktum at vi faktisk ikkje seier noko som helst er ikkje heilt ulikt det Heidegger kallar «prat» (*Gerede*) i *Væren og Tid* (Heidegger 2007:188–191). Sams med Chomsky vil Tønnessen minne oss om at evna vår til å snakke er genetisk bestemt, og utvikla gjennom evolusjonen vår (Chomsky 2011:264). På same måten som apekatten manglar ein god grunn for å svinge seg i treet, manglar vi som regel gode grunnar for å «slå av ein prat».

⁵ På dette punktet, derimot, er nok Chomsky ikkje einig med Tønnessen. Som kjent meiner Chomsky at det nettopp er djupe syntaktiske strukturar evolusjonen har utstyrt oss med, og at overflatestrukturane som utgjer språka våre, er bestemmende for kva slags konstruksjonar som gjev mening. Akkurat korleis evolusjonen har ført fram til språk, er noko uklårt i Tønnessen sin versjon.

⁶ Tønnessen verka ikkje å ha vore veldig imponert over tilhøva ved Berkeley, og uttalte seg svært kritisk over dette og andre prestisjefylte universitet i USA. Dette kan du lese meir om i spalta «Utenfor Akademiet» på side 64.

⁷ Støtte for denne «mistanken» er å finne i eit TV-program Tønnessen deltok i sommaren 1984. Det var ein del av ein serie program med tittelen «Møtested studio 4» og var av NRK skildra på denne måten: «To menneske med forskjellig bakgrunn og oppfatning møtes til en sommerprat». (At det var ein sommarprat kan berre reknast for å vere ein treffande karakteristikkk dersom ein ser det som tilstrekkeleg at han var gjennomført i sommarhalvåret.) Den andre hovudpersonen var fysikaren Helmut Ormestad (mest kjend frå TV-serien *Fysikk på roterommet*), som meinte ein burde søke lykke, og at det er mykje å glede seg over. I samband med dette kom det fram at han meinte at livet er ein serie augneblinkar som vi kan fylle slik vi vil. Til dette svarar Tønnessen at det å vere menneske ber med seg noko meir enn å leve i små bitar av tid, og at det er i det større perspektivet han tenkjer ut frå.

⁸ Jf. særskilt korleis fenomenologar som Husserl og Heidegger har tenkt om tid som ein «treidimensjonal struktur» kor fortid, notid og framtid er *ontologisk* ulike, og dei på det sterkaste avvis at tida er eit sett med augneblinkar som følgjer etter kvarandre.

⁹ Det er mykje som tyder på at Tønnessen snakkar om verder på omlag same måte som Nelson Goodman gjer det i til dømes *Ways of Worldmaking* (Goodman 1978:2–4).

¹⁰ Sjå «Logical Oddities and Locutional Scarcities – Another Attack upon Methods of Revelation» for ei meir empirisk-semantisk orientert drøfting over liknande problem. Denne artikkelen, saman med forgjengaren «The Fight against Revelation in Semantical Studies», er eit argument for at ein må tillate språkbruk som uttrykkjer påstandar som utfordrar det vi måtte ha av språkkjensle. Det er i lokusjonane vi sjeldan møter på, at språket har ein potensial til å fyllast med mening. Som vi har sett meinte Tønnessen at språkbruken stort sett er utan særleg meningsinnhald, og med «revelation» viser han til tendensen filosofar og lingvistar har til å stole på intuitive openberingar når dei skal bestemme kva som er meninga til ulike ord og uttrykk er. Dei burde i staden for å avise «logical oddities» sjå dei som «locutional scarcities», og på den måten utfordre måten dei tolkar og forstår lokusjonane på (jf. Tønnessen 1959:369–376, 387–388; Tønnessen 1950/1951: 226, 232–233).

DWORKINS RELIGIØSE ATEISME

Av Runar Bjørkvik Mæland

Religion er djupare enn gud, seier Ronald Dworkin i *Religion without God*. Med det meiner han at religiøs overtyding ikkje djupast sett handlar om gudstru, men om at livet og universet er fylt med ei meining og ein verdi som går ut over alt kva ei naturvitenskapleg skildring kan fortelja oss om verda. Men denne overtydinga er like tilgjengeleg for ateistar som for teistar, og ein treng difor ikkje vera truande for å vera religiøs.

Kva er meininga med livet? Spørsmålet inviterer umiddelbart oppfølginga: Kan det finnast eit ålmenngyldig svar på eit slikt spørsmål, og kven kan i så fall bestemma dette svaret? Mange, både ateistar og truande, har tenkt at berre ein religion kan svara, og at om det ikkje finst ein gud som kan bestemma ei meining for oss, så er det berre den subjektive meininga me sjølve gir livet som gjeld. Om me ikkje er ein del av ein kosmisk plan fastsett av ein allmektig, allvetande gud, så er me i den store samanhengen ingenting, og når me døyr, er det over, uansett. Den kjente kristne filosofen og apologeten William Lane Craig uttrykkjer det slik: «If life ends at the grave, it makes no difference whether one lives as a Stalin or as a saint. ... Given the finality of death, it really does not matter how you live» (Craig 1997).

Som Ronald Dworkin påpeiker innleiingsvis i *Religion without God* (2013c:1; frametter RWG), er det utvilsamt ein viktig del av appellen til religionane at dei kan gjera livet mindre absurd og universet mindre einsamt. Trua på at tilveret og kosmos må ha ei meining som er større enn våre eigne, subjektive preferansar er i følgje Dworkin eit uttrykk for ei grunnleggjande religiøs haldning, men ei tru på ein gud er berre eitt mogleg utslag av denne haldninga. Ateistar kan, like mykje som teistar, tru på at me har eit ansvar for å leva godt, og at eit godt levd liv har objektiv, ibuande meining og verdi. Ja, sjølv om me er daude når me døyr, både materielt og mentalt, kan livet ha eit føremål som går utover denne horisonten, meiner Dworkin. Han uttrykte det slik i sluttordet til *Justice For Hedgehogs*, den førre boka hans (merk kontrasten med sitatet frå Craig):

Without dignity our lives are only blinks of duration. But if we manage to live a good life well, we create something more. We write a subscript to our mortality. We make our lives tiny diamonds in the cosmic sands. (Dworkin 2011:423)

Å handla ut frå ei sunn etisk overtyding og å behandla andre med respekten og omtanken som den overtydinga krev er å skapa noko av uendeleg verdi, slik me seier at kunstnarar kan skapa verk som vil leva evig i kraft av sine kunstnariske kvalitetar (RWG:157–158). Denne verdien, meiner Dworkin, er like ekte som planetar og partiklar, men han er ikkje påviseleg eller mogleg å forklara vitskapeleg, og er heller ikkje grunna i noko anna som er det. Overtydinga om at eit liv godt levd har verdi er nettopp ei urokkeleg overtyding eller ei tru – ei tru som peikar utover det timelege og endelege ved livet vårt. «That is a religious conviction if anything is», konkluderer han i den aller siste boka hans (RWG:159).

Dworkin (1931–2013) byrja karriera som jurist og rettsfilosof, og er kanskje særleg kjend for å ha argumentert mot rettspositivismen og for tesa om at det finst rette svar på alle rettslege spørsmål. I seinare år kom han meir og meir på bana som moralfilosof, og argumenterte då mot ulike former for skeptisisme og for at det finst rette svar òg på spørsmålet om korleis me bør leva¹. I RWG, ei kort bok utgitt posthumt basert på Einstein-førelsingane forfatta-ren heldt ved Universitetet i Bern i 2011², tar han opp forholdet mellom religion og gudstru, samt kva rolle religiøs overtyding spelar og bør spela i liva våre og i samfunnet. RWG er eit engasjert og velskrive essay som viser korleis ein av dei fremste liberale filosofane av sin generasjon oppdaga, då livet nærma seg slutten, at det fantest ein form for religiøsitet han sjølv kunne vedkjenna seg. Boka handlar likevel ikkje om hans eiga trusreise, men om den større filosofiske, moralske og politiske samanhengen han ser religiøsiten i, og det er dette perspektivet eg òg vil nærma meg boka frå i dette essayet. Her vil eg først gå nærare inn på kva Dworkin eigentleg meiner med religion utan Gud, og eg vil både utdjupa motivasjonen bak Dworkins syn og peika på kva som ligg bak når intuisjonane våre strittar

imot karakteristikken han gir av religion. Så vil eg drøfta og peika på manglar ved Dworkins syn på forholdet mellom Gud og moral, før eg konkluderer med å seia nokre ord om korleis denne boka kastar lys over forfattarskapen til Dworkin som ein heilskap.

Den religiøse haldninga

Bodskapen i *RWG* er altså meir original enn at uttrykket «religion» kan nyttast på ein meningsfull måte om livssyn, tradisjonar eller institusjonar som ikkje er essensielt teistiske; dette er velkjent frå religionsvitskapen³. Hovudpoenget hans er, som han seier, at «religion er djupare enn Gud» (*RWG*:1), og han meiner dette som ein påstand om all religion, ikkje berre om visse særtilfelle av ikkje-teistiske religionar: Sjølv innan tradisjonell, teistisk religion er ikkje

Realisme, som teisme, botnar ofte i ei oppleving av at «det berre må vera slik», og denne opplevinga forklarar kvifor argumenta for antirealisme og ateisme sjeldan overtyder dei som trur frå før.

trua på gud så fundamental som ho vanlegvis blir oppfatta som. Den eigentlege kjernen i all meningsfull religion er i følge Dworkin å finna i ei grunnhaldning eller livsinnstilling som, for det første, avviser reduktiv naturalisme (synet som seier at ei komplett naturvitskapleg skildring av røynda vil vera uttøymande for alt som er verkeleg), og, for det andre, seier at menneskelivet så vel som naturen er fylt med mening og verdi. Denne haldninga ligg i følge Dworkin til grunn for mange menneske si religiøse søking og tilknytning, og leier mange til å akseptera ein teistisk religion. Men haldninga i seg sjølv tar ikkje stilling til om det finst ein gud, og ho er like tilgjengeleg for ateistar som teistar. Difor er ikkje-teistisk religion meir enn eit unntak frå ein regel: Religion er i det heile tatt ikkje grunnleggjande teistisk.

Her er Dworkins mest konkrete og utfyllande karakteristikkk av den religiøse haldninga:

What, then, should we count as a religious attitude? I will try to provide a reasonably abstract and hence ecumenical⁴ account. The religious attitude accepts the full, independent reality of value. It accepts the objective truth of two central judgments about value. The first holds that human life has objective meaning or importance. ... The second holds that what we call "nature" – the universe as a whole and in all its parts – is not just a matter of fact but is itself sublime: something of intrinsic value and wonder. Together these two comprehensive value judgments declare inherent value in both dimensions of human life: biological and biographical.

(*RWG*:10)

Dette synet på religion er idiosynkratisk, men ikkje utan forankring i allmenn praksis. Eg har sjølv høyrte folk seia til dømes at dei er kristne fordi dei trur på mennesket; som eg vil koma tilbake til, viser Dworkin til mange fleire døme på at religionsomgrepet faktisk blir brukt på ein måte som peikar mot karakteristikken han gir. Det ville difor vore ein feilslutning å avfeia Dworkin med at han berre har funne opp ei ny tyding av «religion» og dermed endra temalet meir enn han har sagt noko nytt om eit gammalt tema, slik nokon elles kunne vore freista til. Det er verdt å ta karakteristikken til Dworkin på alvor. Då må me spørja: Kva er det som gjer den «religiøse haldninga» Dworkin skisserer til nettopp *religiøs*?

Eitt svar er at haldninga, som nemnt, avviser naturalismen (*RWG*:12). Trua på at verdier verkeleg finst tvingar oss utover rammene av ei naturvitskapleg skildring av verda: Same kor mykje vitskapen fortel oss om Hardangerfjorden, eller om kva respons synet av Hardangerfjorden vekker i hjernen vår, kan han ikkje fortelja oss at denne fjorden verkeleg er vakker. Synet på verdier som me finn i den religiøse haldninga kallar Dworkin «ugrunna realisme» (*RWG*:15), fordi det seier at det normative ikkje er grunna i det deskriptive, men likevel er verkeleg og objektivt. Same kva ein vil seia om dette synet, har han i alle fall eit poeng i at det må vera ein djup motsetnad mellom naturalisme og religion, og at teisme ikkje nødvendigvis er det einaste alternativet til eit naturalistisk verdssyn.

Eit anna, relatert svar er at det kan seia noko om sjølve haldninga å kalla henne religiøs. Uttrykket «ugrunna realisme» peikar mot eit religiøst aspektet ved haldninga, nemlig at verdier er noko ein må *tru på* sjølv utan handfaste bevis. Det finst sjølv sagt argument for at noko kan vera objektivt godt eller vondt, akkurat som at det finst argument for Guds eksistens, men kva side ein landar på i desse spørsmåla handlar som regel mest om rå overtyding. Realisme, som teisme, botnar ofte i ei oppleving av at «det berre *må* vera slik», og denne opplevinga forklarar kvifor argumenta for antirealisme og ateisme sjeldan overtyder dei som trur frå før.

Som Dworkin peikar på, er situasjonen i ein forstand den same når det kjem til logikk, matematikk og naturvitskap, som alle kviler på føresetnader (aksiom eller metode-reglar) som ikkje kan bevisast utanfrå, men som er grunn-gitt av resultata dei bidrar til å oppnå innanfor vitskapen. Slik er det òg når det kjem til verdier, men det er i følge Dworkin ei sterkare form for tru som er involvert i den religiøse haldninga – ei tru som er djupare, meir personleg og emosjonell:

Our convictions about value are emotional commitments as well and, whatever tests of coherence and internal support they survive, they must also feel right in an emotional way. They must have a grip on one's whole personality. (RWG:19)

Dworkin knyter her an til den tyske teologen Rudolf Otto og omgrepet hans om «det numinøse» – erfaringa av det heilage, det over-skridande, *das ganz Andere*, ei erfaring han meinte var *sui generis* og ikkje kunne reduserast til andre mentale tilstandar. Den som ikkje har hatt nokon slik erfaring, seier Otto, kan ikkje eigentleg forstå kva religiøsitet er (Otto 1931:7–8). På liknande vis seier Dworkin at den som ikkje deler opplevinga at verdier er verkelege, vanskeleg kan overtydast til å godta den religiøse haldninga (RWG:21). Opplevinga Dworkin kallar numinøs – at universet verkeleg er fantastisk, og at livet verkeleg er meningsfullt – bringer tankane til Kants berømte utsegn: «Two things fill the mind with ever new and increasing admiration and reverence, the more often and more steadily one reflects on them: *the starry heavens above me and the moral law within me*» (Kant 1996:269). Meir enn ei reint teoretisk erkjenning, er dette ei oppleving som kan vera med å forma eit heilt liv, slik ei religiøs erfaring i tradisjonell forstand gjer.

Religion i rettssalen, laboratoriet og livet

Dworkin har, som nemnt, eit vidare svar på kvifor haldninga han skildrar nettopp er religiøs: Han vil fanga inn ein måte religionsomgrepet blir brukt på i ulike samanhengar, som ikkje blir fanga inn av ein karakteristikk som gjer teisme essensielt for religion. På den eine sida viser han til korleis «religion» er blitt tolka i ein juridisk kontekst, på den andre sida til korleis vitenskapsmenn og



diktatarar har uttrykt sine egne overtydingar.

Den juridiske konteksten dreier seg om retten til religionsfri-dom som finst i dei fleste lovtekstar. Mange domstolar, mellom anna amerikansk høgsterett og Den europeiske menneskerettsdomstolen (EMD), har tolka denne retten slik at han vernar overtydingar som ikkje involverer nokon slags gudstru. Frå vår eigen, heimlege kjøll kan me trekkja fram debatten om godkjenninga av den livssynshumanistiske privatskulen Humanistskolen, som i 2010 søkte om offentlig støtte på grunnlag av paragrafen i privatskulelova som tillèt pri-

vatskular på religiøst grunnlag. Utdanningsdepartementet av slo søknaden nettopp fordi skulen var sekulær, ikkje religiøs. Både lovavdelinga i Justisdepartementet og Likestillings- og diskrimineringsombodet innvendte at ein etter gjeldande europeisk rett ikkje kan diskriminera mellom teistiske og ikkje-teistiske livssyn. Dei viste til EMD, som har slått fast at alle overtydingar som har «a certain level of cogency, seriousness, cohesion and importance» må kunna reknast som religiøse i rettsleg samanheng (sitert i brev frå lovavdelinga i Justis- og beredskapsdepartementet av 10.05.2013). Kunnskapsdepartementet har sidan snudd og godkjent skulen innanfor gjeldande lovverk.

Dømet viser at det er vanlegare enn ein kanskje skulle tru å ikkje avgrensa «religion» til berre teistiske livssyn, og den religiøse haldninga Dworkin skildrar oppfyller heilt klart kriteria til EMD. Men, og her tillèt eg meg ein digresjon: Problemet med ei slik tolking av religion i rettsleg samanheng er likevel kor ein skal setja grensa for kva handlingar som kan vernast og forsvarast under retten til religionsfri-dom. Om eg er overtydd om at respekten for menneskelivet ikkje kan foreinast med tvungen skattlegging, og denne overtydinga har «a certain level of cogency,

seriousness, cohesion and importance», kan eg då få sleppa å betala skatt? Rimelegvis ikkje, vil dei fleste seia. Løysinga Dworkin føreslår på dette problemet er ei meir radikal omtolking av retten til religion: Me har ikkje eigentleg ein spesiell rett til å utføra det me reknar som religiøse plikter, men ein generell rett til etisk uavhengigheit (RWG:132–133). Denne generelle retten sikrar oss mot at myndighetene legg til grunn ei oppfatning av kva som gjer livet verdt å leva på kostnad av ei anna, men gir ikkje religiøse overtvingar eit spesielt vern framfor andre overtvingar (RWG:135–137). Både teistisk og ikkje-teistisk religion droppar dermed ut av biletet. Konsekvensen av denne tankegangen er, for å gå tilbake til det tidlegare dømet, at religion ikkje burde vera eit kriterium for å få oppretta ein privatskule i det heile tatt. Kvifor skal me godkjenna skular som vektlegg bibelkunnskap og kritisk tenking, men ikkje ein skule som vektlegg kunst eller IT? Dette synest for meg å vera den riktige konklusjonen. Men – og for å koma tilbake til det som eigentleg var temaet mitt her: Om det i røynda er misforstått å tolka retten til religionsfridom til å gjelda eit sett av teistiske eller ikkje-teistiske overtvingar som kan kallast «religiøse», så gir heller ikkje slike juridiske

tolkingar meir enn berre overflatisk støtte for påstanden til Dworkin om at religion ikkje kan karakteriserast som essensielt teistisk.

Den andre konteksten Dworkin viser til som referansepunkt for hans religionsforståing er dermed viktigare. Her viser han til dei mange tenkjande menneska som har kalla seg sjølve religiøse trass i at dei ikkje trudde på nokon gud. Det viktigaste dømet i så måte er Albert Einstein, som førelesingane boka byggjer på var tileigna. Einstein trudde ikkje på nokon gud, og då han sa at Gud ikkje trillar terning med universet, var dette eit metaforisk uttrykk for overtvinga hans om at det måtte vera ein harmoni og orden i kosmos; det fundamentale nivået av røynda kunne ikkje vera så vilkårleg som kvantemekanikken skildra det. Han såg likevel denne overtvinga som eit utslag av eit religiøst sinnelag, og sa mellom anna: «To sense that behind anything that can be experienced there is a something that our minds cannot grasp, whose beauty and sublimity reaches us only indirectly: this is religiousness. In this sense I am religious» (Einstein 1932). Slike religiøse vedkjennningar er ikkje vanlege blant teoretiske vitskapsfolk. Dworkin ser likevel overtvinga til mange fysikarar og kosmologar om at universet må vera harmonisk og ordna, og at ein teori om universet må reflektera desse kvalitetane, som uttrykk for ei religiøs haldning (RWG:47–50). Om me kjøper denne forståinga av religion, kan me dermed sjå dei storslagne vitskaplege prosjekta i vår tid som religiøst motiverte.

Her òg kan me finna eit anna døme på den same tendensen i vår heimlege sfære. Arne Garborg gjorde ei kompleks religiøs reise, men i alle fall på eitt tidspunkt meinte han å ha funne fram til «den moderne religiøsitet, – således som jeg tror, den må begrundes» (Garborg 1895:83). Kjerna i denne religionen ligg i «troen på livet»: overtvinga om at livet, trass i all tilsynelatande meningsløys og tomheit, likevel må ha ein djupare grunn og eit djupare mål. Denne trua, ei stadfesting av livsvilja, inneber ei form for openberring og frelse: «Idet vi med troens mod lever livet, får vi noget, som på teologisk kunde kaldes 'erfaringsbeviset' – det viser sig, at oft bemeldte liv, hvis meningsløshed vi har erkjent, pludselig får en art mening». Førestillinga om ein gud kan likevel i høgda vera eit metaforisk uttrykk for denne trua: «Vi kalder vort mysterium 'livet', i mangel af et bedre ord. Har vi trang til at personificere, siger vi Gud» (Garborg 1895:83–86). Trua på at ein i livet kunne finna ein samklang med noko mykje større enn mennesket var altså, for Garborg som for Dworkin, open òg for nokon som ikkje trudde på Gud. Slik eg tolkar han her, delte Garborg Dworkins syn på at ei gudstru

Illustrasjon: Martina Mercellová



berre er eitt mogleg uttrykk for ei religiøs haldning som aller mest handlar om at livet djupast sett ikkje kan vera berre meningslaust.

Kva er religion?

Desse og fleire dømme støttar Dworkins poeng om at me treng ei religionsforståing som ikkje knyter religiøsitet essensielt til gudstru. Men støttar dei opp under den spesifikke karakteristikken av den religiøse haldninga Dworkin skisserer? Det er meir tvilsamt. Dworkin seier som nemnt at den religiøse haldninga reknar verdiar ikkje berre som verkelege, men som ugrunna, uavhengige eller ikkje-reducerbare. Dette er ikkje berre eit motstykke til moralsk skeptisisme, men òg til det Dworkin kallar «grunna realisme». Han gir derimot ikkje ei god forklaring på kvifor, etter hans mening, ein ikkje kan vera religiøs om ein trur like sterkt som Garborg og Einstein på at livet er meningsfullt og universet er vakkert, men samstundes meiner at desse verdiane djupast sett er grunna i, til dømes, fakta om medvitne skapningar sine mentale tilstandar. Eit anna dømme på grunna realisme som Dworkin nemner er teistisk: «a form of theism that traces our capacity for value judgment to a god» (RWG:14). Dette er, så vidt eg veit, eit ganske vanleg standpunkt innan teologisk etikk, som gjerne òg blir brukt som premiss i det moralske argumentet for Guds eksistens⁵. Om Dworkin verkeleg meiner ei slik oppfatning ikkje kvalifiserer som religiøs, står det unekteleg fram som eit heller absurd utslag av karakteristikken hans.

To andre dømme på syn som vanlegvis blir rekna som religiøse, men som fell utanfor Dworkins karakteristikk, er trusretningar som meiner at berre liva til Guds utvalte eigentleg har verdi, eller at den materielle verda er eit verdilaust skin som me berre kan sjå fram til å forlata. Slike trusretningar nektar høvesvis for det første og det andre substansielle prinsippet Dworkin nemner i karakteristikken av den religiøse haldninga. At slike syn ikkje er rimelege, og at Dworkin ikkje vil rekna dei som *sann* religion ut frå hans eiga overtyding, er greitt nok, men det skal meir til før ein kan konkludera med at dei ikkje kan reknast som religiøse i det heile tatt.

I det heile tatt kan det vera noko vanskeleg å sjå kva Dworkin vil oppnå med karakteristikken han gir av religion. Som eg nett var inne på: Eksklusjonen av grunna realisme samt teisme som ikkje aksepterer begge dei to verdiprinsippa til Dworkin gir mening gitt at karakteristikken er normativ, ved at han seier kva som, for han, er sann religion, eller kva religion bør vera.⁶ («It is the radical independence of value from history, including divine history, that makes their faith defensible», seier han, med

referanse til teistar; RWG:22). Ein slik normativ ambisjon er legitim, men det gjer det vanskeleg å samstundes oppnå den andre ambisjonen Dworkin har om å vera økumenisk og samlande for religiøse menneske av ulike overtydingar. Han håper på å skapa forsoning mellom ateistar og teistar som i dag ser på kvarandre som motpartar i religionsdebattar, ved å få begge partane til å forstå at «what divides godly and godless religion ... is not as important as the faith in value that unites them» (RWG:10). Forsoninga krev at begge endrar synet dei har på sine eigne overtydingar: Ateisten må erkjenne at verdistandpunktet hans er ei form for religiøs overtyding, og teisten må erkjenne at verdistandpunktet hans ikkje er grunna i gudstrua. Det høge ambisjonsnivået gjer Dworkin sitt prosjekt interessant; faren er at han støyter begge frontane like mykje frå seg, og dermed fell på steingrunn. Han erkjenner nok dette sjølv, og innrømmer at prosjektet hans er utopisk (RWG:10). Han ville kanskje ha kome lenger om han motstod freistinga til å baka så mykje av sin eigen moralteori inn i sjølve karakteristikken av den religiøse haldninga – som han gjer når han listar opp ugrunna realisme og to substansielle verdioppfatningar som kriterier.

Ein siste merknad om dette temaet: Det er, som nemnt innleiingsvis, ikkje veldig oppsiktsvekkjande at Dworkins religionsoppfatning manglar ein teologi. Det er meir iaugefallande at dimensjonane av fellesskap og praksis, som er så sentrale i alt me vanlegvis reknar for religion, er like fråverande. Når til dømes buddhismen og den humanistiske kyrkja August Comte grunnla blir rekna som religionar, trass i at dei ikkje omfattar nokon gudstru, er det ikkje minst fordi dei likevel har instituert noko ein kan kjenne att som ritual, kultus, heilage tekstar og stader, eller liknande. Om me stussar når Garborg og Einstein kallar seg sjølve religiøse, er det ikkje nødvendigvis fordi me tenkjer at ein må tru på Gud for å ha religion, men fordi me tenkjer at religion ikkje berre handlar om indre overtyding; det handlar like mykje om ytre uttrykk eller tilslutnad som er gjensidig anerkjent innanfor ein religiøs fellesskap. Ein slik tanke kan òg forklara kvifor det er vanlegare å høyra at nokon søker Gud utan religion (eller kallar seg «andelege, men ikkje religiøse») enn at nokon søker religion utan Gud. I lys av denne innvinginga kan me tolka

Arne Garborg gjorde ei kompleks religiøs reise, men i alle fall på eitt tidspunkt meinte han å ha funne fram til 'den moderne religiøsitet, – således som jeg tror, den må begrundes'. Kjerna i denne religionen ligg i 'troen på livet'.

Dworkins posisjon slik at ei religiøs haldning av den typen han skisserer må liggja til grunn for alle religiøse praksisar og institusjonar for at desse skal kunna reknast som nett-opp religiøse, og dermed skiljast ut frå andre praksisar og institusjonar. Det er eit relevant poeng, men igjen er det usikkert om den spesifikke haldninga han karakteriserer er eigna til å fylla denne rolla i ein teori om kva religion er.

Moral med og utan Gud

Dworkin hevdar at moralske og estetiske verdiar ikkje kan vera grunna i Guds natur eller befalingar, og at eksistensen av ein gud difor ikkje kan gjera noko frå eller til for gyldigheita og objektiviteten til slike verdiar. Han seier altså ikkje berre at ein kan handla moralsk utan å tru på Gud, eller at det kan finnast verdiar sjølv om det ikkje finst ein Gud: Han seier, meir radikalt, at sjølv om det faktisk finst ein allmechtig og allvitande Gud, så kan ikkje denne guden grunna objektive verdiar. Dworkin støttar seg her på Humes lov om at ein ikkje kan slutta frå *er* til *bør*: Normative konklusjonar kan aldri utleiast frå berre deskriptive premiss. Påstandar om kva Gud er og kva han gjer og har gjort må nødvendigvis vera deskriptive, og om dei skal kunna ha ein plass i moralske argument må det difor vera eit uavhengig, normativt premiss som grunngir kvifor dei er relevante.

Humes lov spela ei stor rolle i moralteorien Dworkin la fram i *Justice for Hedgehogs*, og han motiverte og forsvarte lova inngåande der. Men der han i den tidlegare boka sa at Humes lov sjølv var eit moralsk prinsipp (*JFH*:99), seier han no at ho er logisk eller konseptuell (*RWG*:9, 26), utan at dette skiftet blir forklart. Innhaldet i lova er uansett det same, men i lys av kor pass omstridd det er i moderne moralfilosofi kva status ho har og korleis ho skal tolkast, gjer Dworkin den retoriske sigeren litt for lettvtint ved å insistere på at meiningsmotstandarane har gjort eit logisk eller konseptuelt mistak. For mange teistar dannar Guds essensielt fullkomne natur nettopp den nødvendige brua frå *er* til *bør*, og slike syn kan ikkje avfeiest utan å vurdere argumenta for dei.

I det heile tatt svekkjer det drøftinga til Dworkin at han ikkje går inn på dei filosofiske argumenta til dei teistiske motpartane sine. Hadde han gjort det, ville han ha funne at spørsmålet om ei guddommeleg grunning av moralen er mindre svart/kvitt enn han framstiller det. Sett bort frå spesifikke religiøse plikter til tilbeding av eller bøn til ein bestemt gud, synest Dworkins syn å vera at ingen normative dommar kan ha nokon form for teistisk grunning, sjølv under antakinga om at det faktisk finst ein fullkomment god og allmechtig gud. Dworkin argumenterer, ri-

meleg nok, for at *alt* i det moralske domenet uansett ikkje kan vera grunna i kva Gud er eller gjer, men, som me skal sjå, er det langt å gå derifrå til slutninga om at *ingenting* i det moralske domenet er grunna i Gud.

Det finst absolutt ekko av eit slikt enten/eller-syn på den teistiske sida av debatten. Tidlegare nemnte William Lane Craig er eit døme på det. I artikkelen «The Indispensability of Theological Meta-Ethical Foundations for Morality» sluttar han seg til sitatet frå Dostojevskis Ivan Karamazov om at alt er tillate viss Gud ikkje finst. Om ateismen har rett, kan det ikkje finnast nokon objektiv moral, og me har ingen utveg frå nihilismen: «It does not matter what values you choose—for there is no right and wrong; good and evil do not exist. That means that an atrocity like the Holocaust was really morally indifferent. You may think that it was wrong, but your opinion has no more validity than that of the Nazi war criminal who thought it was good» (Craig 1997). Mot eit slikt syn har Dworkin gode kort på handa. Å seia at Holocaust er moralsk likegyldig om ikkje Gud finst, er unekteleg ein verdidom, like mykje som å seia at Holocaust er godt eller vondt: alle desse er utsegn om den moralske verdien av Holocaust⁷. Kva er det som grunnar gyldigheita av denne verdidommen? Sidan hypotesen er at Gud ikkje finst, kan ikkje svaret liggja i hans natur eller befaling. Craig gir heller ikkje noko anna svar. Dette illustrerer at tilhengjaren av ein slik etisk teori må akseptere eit uavhengig moralsk prinsipp som kan grunngi kvifor alt er tillate viss Gud ikkje finst, men ikkje viss Gud finst. For Dworkin vil dette vera eit døme på at sjølv teisten sin moralske realisme djupast sett må vera ugrunna: På det mest fundamentale nivået av moralen må det skjula seg noko som ikkje sjølv er avhengig av Gud.

Men, kan me så spørja, kva om me supplerer Craigs teori med prinsippet me saknar, og gir han det normative premisset som støttar konklusjonen om at alt er tillate viss ikkje Gud finst? Sjølv om dette prinsippet er ugrunna, og teisten dermed må innrømme at ikkje alt i det moralske domenet er grunna i Gud, kan han likevel insistere på at ateisten ikkje kan tru på absolutte moralske forpliktingar konsistent med sin eigen ateisme. Det einaste ugrunna moralske prinsippet teisten vedkjenner seg i dette tenkte tilfellet er eit prinsipp som den religiøse ateisten ikkje kan akseptere. Den økumeniske konklusjonen til Dworkin – «What divides godly and godless religion ... is not as important as the faith in value that unites them» – mister dermed litt av krafta.

Eit ferskt døme på ein meir sofistikert teistisk moralteori enn William Lane Craigs finn me hos C. Stephen

Evans. I boka *God and Moral Obligation*, som kom i fjor, aviser han synet som seier at det ikkje ville vore noko igjen av moralen om ikkje Gud fanst. Han argumenterer likevel for at berre Guds eksistens kan grunna og forklara ein viktig, avgrensa del av moralen, nemlig moralske forpliktingar. Dette grunngir han ut frå ein teori om kva forpliktingar er: Forpliktingar kan i følge han berre oppstå i mellompersonlege relasjonar, og på grunn av den spesielle karakteren til moralske forpliktingar kan desse berre oppstå i forholdet mellom mennesket og ein fullkomment god personleg gud. Guds befalingar er såleis kjelda til alle slike forpliktingar. Desse befalingane er ikkje vilkårlege, men retta inn mot det gode – og dette føreset, som Evans seier, at kva som er godt er uavhengig av Guds eigen vilje: «Some theory of the good must be presupposed ... since an important part of what makes God's commands binding is that God is himself essentially good and thus his commands are directed to the good» (Evans 2013:26).

Poenget mitt her er ikkje at ein slik teori er riktig. Poenget er at han imøtegår (og dermed stadfestar relevansen av) Dworkins viktigaste innvending ved at han så tydeleg slår fast at det finst moralske sanningar som ikkje er grunna i Gud, samstundes som han likevel tilkjenner Gud ei større rolle i det moralske universet enn kva Dworkin meiner er mogleg. Sjølv om posisjonen til Evans skulle vera feil, synest ikkje feilen å vera grunna eit elementært logisk eller konseptuelt mistak.

Dworkins testamente

Ronald Dworkin gjekk bort 14. februar 2013, og eg vil avslutta dette essayet i eit meir nekrologisk toneleie. Før jul arrangerte nettstaden Salongen ein paneldebatt på Blindern med temaet «Analytisk vs kontinental filosofi». Dei kontinentalfilosofisk orienterte paneldeltakarane retta særleg to skuldningar mot den analytiske, angloamerikanske tradisjonen: Dag Østerberg hevda at analytiske filosofar ikkje tenkjer i heilskapar og (difor) ikkje kan «frembringe en ... livsanskuelse» (Østerberg 2013), medan Remi Nilsen hevda at analytiske filosofar «virker uinteressert i å innta en kritisk rolle i samfunnet» (Nilsen 2013). Om Dworkin falsifiserer desse generaliseringane, eller berre er eit unntak

som stadfestar regelen, skal eg overlata til lesaren å fella ein dom over: I alle fall er han eit utvitydig døme på ein analytisk filosof⁸ som både tenkte omfattande og heilskapleg og som intervenerte i samfunnet han var ein del av. Til vitne om det førstnemnte står ikkje minst dei to siste bøkene hans, som tar opp alt frå sanning, vitskap, fortolking og omgrepsteori til moral, fri vilje, meininga med livet og altså religion; til vitne om det sistnemnte står mellom anna

Nettopp for å kunna gi innsiktsfulle bidrag til debattar om grunnlovstolking og helsereform måtte han kunna støtta seg på større teoriar om rettferd og objektivitet, samstundes som desse teoriane sjølve var lite verdt om dei ikkje kunne bidra til kritisk refleksjon over rådande forhold. I så måte hadde han platonske ambisjonar, men han var like mykje ein sokratisk klegg.

over 100 populære artiklar og essay han skreiv til *New York Review of Books* om aktuelle samfunnsspørsmål frå 1968 til 2013. Han såg ein nær samanheng mellom desse to sidene ved verksemda hans⁹: Nettopp for å kunna gi innsiktsfulle bidrag til debattar om grunnlovstolking og helsereform måtte han kunna støtta seg på større teoriar om rettferd og objektivitet, samstundes

som desse teoriane sjølve var lite verdt om dei ikkje kunne bidra til kritisk refleksjon over rådande forhold. I så måte hadde han, som Thomas Nagel har sagt, platonske ambisjonar (Nagel 2013), men han var like mykje ein sokratisk klegg.

Begge desse sidene er sterkt til stades i *RWG*: Han ville bidra til å dempa dei kulturelle konfliktane mellom religiøse fundamentalistar og sekularistiske «ny-ateistar», men for å kunna gjera det, måtte han kunna seia noko generelt både om kva religion er og om kva vitskap og moral er. Og for å kunna gjera det, las han mellom anna Einstein, Otto, Paul Tillich, Baruch Spinoza, Steven Weinberg og Stephen Hawking – kjelder som står ganske fjernt frå dei han tidlegare har hatt med å gjera – og han grunna mellom anna over om omgrepet om ein ikkje-personleg gud er koherent (konklusjon: Nei, og difor bør Spinoza heller kallast ein religiøs ateist; *RWG*:31–43) og kva som gjer at symmetri er ein ettertrakta eigenskap både i estetiske objekt og vitskaplege teoriar (kan symmetri gjera ein vitskapleg teori sann, slik det gjer andletet til Angelina Jolie vakkert?; *RWG*:69–76). Denne intellektuelle nyfikna og openheita er, saman med det gode språket¹⁰, det som aller mest gjer *RWG* engasjerande og lesverdig. Men det gjer ikkje berre boka god: Det minner oss om kva rolle filosofien kan spela i eit meningsfullt liv. I så måte er *RWG* ei verdig avrunding av Dworkins livsverk.

LITTERATUR

- Craig, W. L. 1997, «The Indispensability of Theological Meta-Ethical Foundations for Morality», *Foundations* 5, 9–12. Tilgjengeleg frå: <<http://www.leaderu.com/offices/billcraig/docs/meta-eth.html>> [03.02.14]
- Dworkin, R. 2011, *Justice For Hedgehogs*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- . 2013a, «Law From the Inside Out», *New York Review of Books* 60, 17. Tilgjengeleg frå: <<http://www.nybooks.com/articles/archives/2013/nov/07/law-inside-out/>> [03.02.14]
- . 2013b, «Religion Without God», *New York Review of Books* 60, 6. Tilgjengeleg frå: <<http://www.nybooks.com/articles/archives/2013/apr/04/religion-without-god/>> [03.02.14]
- . 2013c, *Religion Without God*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Einstein, A. 1932, «My Credo», Tilgjengeleg frå: <http://www.einstein-website.de/z_biography/credo.html> [03.02.14]
- Garborg, A. 1895, «Troen på livet (Et stykke religiøs utvikling)», i A. Garborg, 1980, *Artiklar og essay II*, Aschehoug, Oslo, 78–86.
- Kant, I. 1996, *Practical Philosophy*, Gregor, M. J., (oms.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Lovavdelinga, Justis- og beredskapsdepartementet, 2013, «Privatskolelova § 2-1 andre ledd bokstav a – godkjenning av privatskoler på religiøst grunnlag», 11/5141.
- Mæland, R. B. 2012, «Arkimedes' overmot», *Filosofisk supplement* 2012, 4.
- Nagel, T. 2013, «Ronald Dworkin: The Moral Quest», *New York Review of Books* 60, 18. Tilgjengeleg frå: <<http://www.nybooks.com/articles/archives/2013/nov/21/ronald-dworkin-moral-quest/?page=1>> [03.02.14]
- Nilsen, R. 2013, «Kritikk og selvkritikk», Salongen. Tilgjengeleg frå: <http://salongen.no/-/bulletin/show/819198_kritikk-og-selvkritikk> [03.02.14]
- Otto, R. 1931, *The Idea of the Holy*, Harvey, J. W., (oms.), 6. utg, Oxford University Press, Oxford.
- Østerberg, D. 2013, «Fra analyse til syntese», Salongen. Tilgjengeleg frå: http://salongen.no/-/bulletin/show/817619_fra-analyse-til-syntese [03.02.14]

NOTAR

¹ Eg har presentert og drøfta deler av det moralfilosofiske bidraget til Dworkin i eit bokessay om den førre boka til Dworkin, *Justice for Hedgehogs* (2011), i eit tidlegare nummer av *Filosofisk supplement* (Mæland 2012).

² I forordet opplyser utgjevaren at Dworkin planla å utvida manuskriptet frå førelesingane vesentleg før han gav dei ut i bokform. Diverre rakk han berre å gjera små revisjonar før han døydd av sjukdom i februar i fjor. Eit utdrag frå boka kan lesast på nettsidene til *New York Review of Books* (Dworkin 2013b).

³ Fleire austlege religionar, som buddhismen, jainismen og visse retningar innan hinduismen, krinsar til dømes ikkje rundt nokon guddom. Det same gjeld nyare, alternative religiøse retningar med austleg inspirasjon. I den grad slike religionar inkluderer gudsførestillingar i det heile tatt, blir desse tolka symbolsk. Auguste Comtes *religion de la humanité* og den positivistiske kyrkja han grunnla, inspirert av den borgarlege opplysningsreligionen Rousseau med fleire såg føre seg, er òg eit døme på religion utan Gud.

⁴ Dworkin nyttar her uttrykket «ecumenical» i ein utvida forstand. I Nynorskordboka er «økomenisk» definert som «allmennkyrkjeleg», og det står at ei økumenisk rørsle er ei rørsle som «freistar å samle kyrkjesamfunna om det dei har felles». Hos Dworkin må me heller lesa «økomenisk» som «allmennreligiøs»; han freistar å samla alle religionar om det dei har felles.

⁵ Moralske argument for Guds eksistens sluttar frå moralske premiss til konklusjonen at Gud finst. Eit relevant døme i konteksten: Menneske kan berre skilja mellom rett og galt om me er skapt i Guds bilete; me kan skilja mellom rett og galt; me må difor vera skapt i Guds bilete (og difor: Gud finst).

⁶ Dworkin seier han behandlar «religion» som eit fortolkingsomgrep («interpretive concept»); det vil seia at me er ueinige om kva «religion» tyder fordi me er ueinige om kva religion bør vera, sjølv om me er einige i visse paradigmatiske tilfelle av religion. I *Justice for Hedgehogs* gjer han eit stort poeng av at rettferd, fridom, likskap og liknande er fortolkingsomgrep, men religion skil seg frå desse ved at det ikkje finst nokon konsensus om at det er verdifullt. Difor er det ikkje openbart at dette er den beste måten å behandla religionsomgrepet.

⁷ Det kan innvendast, som ein kommentator i redaksjonen til *Filosofisk supplement* innvender, at Craig her gjer eit metaetisk poeng og ikkje ein verdidom. Men om eg seier at sex mellom samtykkjande vaksne uavhengig av kjønn og sivilstatus ikkje er moralsk galt med mindre det finst ein Gud som befaler at det er galt, er dette utvilsamt ein verdidom. Det same må rimelegvis gjelda den parallelle påstanden om Holocaust. Det «metaetiske» poenget er berre ei generalisering av desse tilfella, og kvifor skulle det då ikkje vera ein (abstrakt og generell) verdidom? Dworkin har tidlegare argumentert kraftfullt for at ein metaetisk påstand av denne typen ikkje kan vera verdinøytral i nokon meningsfull forstand (sjå mellom anna Dworkin 2011:42–44). Dette er eit poeng eg kjøper, men utan at eg støttar den vidare konklusjonen han trekk om at heile metaetikken er misforstått (sjå Mæland 2012).

⁸ Eller er han ikkje ein analytisk filosof, nettopp fordi han tenkjer i heilskapar og har inntatt ei kritisk rolle i samfunnet? I så fall er kritikken av den analytiske filosofien trivielt sann, men substansielt uinteressant: Målet blir berre flytta dit pila treff. Om ikkje Dworkin kan reknast som ein analytisk filosof (om enn atypisk), så er det ikkje mange moralfilosofar og politiske filosofar frå dei siste tiåra som kan det.

⁹ Dworkin sjølv reflekterer over den intellektuelle utviklinga si i Balzac-førelesinga han heldt i Roma få månader før han døydd, og seier det slik: «I took up steadily more abstract philosophical issues only because the more practical and political issues that first drew my attention seemed to me to demand a more philosophical approach to reach a satisfactory resolution» (Dworkin 2013a).

¹⁰ Fleire filosofar burde, i alle fall ein gang i blant, ta seg tid til å skriva setningar som denne: «There is no direct bridge from any story about the creation of the firmament, or the and earth, or the animals of the sea and the land, or the delights of heaven, or the fires of hell, or the parting of any sea or the raising of any dead, to the enduring value of friendship and family or the importance of charity or the sublimity of a sunset or the appropriateness of awe in the face of the universe or even a duty of reverence for a creator god» (*RWG*:25).

KLASSISKE INDISKE DISKUSJONER OM GUDS EKSISTENS

OVERSETTELSE AV UTDRAK FRA UDAYANAS *LOGIKKENS HÅNDFULL BLOMSTER*
OG VIDYĀNANDINS *UNDERSØKELSE VEDRØRENDE DEN SANNE LÆREN*

Innledning og oversettelse av *Logikkens håndfull blomster* ved Ina Marie Ilkama
Oversettelese av *Undersøkelse vedrørende den sanne læren* ved Jens Wilhelm Borgland

Oversettelsene i denne spalten er to tekstutdrag fra to ulike skoler innen klassisk indisk filosofi, som begge føyer seg inn i debatten omkring Guds¹ eksistens. Om det eksisterer en skapergud, og hvordan dette kan bevises eller motbevises, har i India vært en stor diskusjon innen klassisk filosofi. Det er viktig å merke seg at *ateisme*, i indisk filosofisk sammenheng, ikke er det samme som *irreligiositet* – det er fullt mulig å ikke tro på Gud og samtidig tro på frelse, som i indisk filosofi hovedsakelig ses på som frigjøring fra gjenfødelse.

Utdragene presenterer leseren for to forskjellige perspektiver i denne debatten. Det første utdraget er av av hindufilosofen Udayana, og det andre av jainfilosofen Vidyānandin. Lite vites om begge filosofene, men de levde omtrent samtidig, nærmere bestemt på 900-tallet.² Udayana tilhørte skolen Nyāya-Vaiśeṣika – opprinnelig to forskjellige filosofiske skoler, som ved hans levetid hadde forent seg til én. Nyāya («syllogisme, logikk») beskjeftiger seg i stor grad med metodologi og regler for holdbare slutninger. Vaiśeṣika («partikularitet») er på sin side mest kjent for sin atomteori.³

Aktørene i klassisk indisk filosofi identifiseres gjerne med filosofiske *systemer*⁴ eller skoler, fremfor personer. Disse skolene, som hadde sin blomstringsperiode fra ca. år 700-1700⁵ e.Kr. (Flood 1996:225), deles inn i to hovedgrupper, ortodokse og heterodokse⁶, basert på hvorvidt de aksepterer eller avviser Vedaene⁷ som gudommelig åpenbarhet, og dermed som en autorativ kilde til kunnskap.

Vi kjenner disse skolene hovedsakelig via *sūtra* («tråd»)-tekster, skrevet på sanskrit, og i kommentartradisjonene til disse.⁸ *Sūtraer* er meget korte og presise aforismer, som ofte fremstår som uforståelige uten kommentarer som forklarer dem. For at tekstene skulle være lettere å lære utenat, var det om å gjøre å uttrykke seg så kortfattet og konsist som overhode mulig. Som følge av det meget kondenserte innholdet utviklet det seg ulike fortolkningstradi-

sjoner som kommer til uttrykk gjennom kommentarer til *sūtraene*, kommentarer til kommentarene, kommentarer til kommentarene til kommentarene, osv.⁹. Denne typen kommentarlitteratur hadde en fast struktur, den ville åpne med å gjengi andre filosofiske systemers synspunkter, for så å kritisere dem og presentere sine egne teorier. Begge tekstene som gjengis her, er av en slik karakter, men de er selvstendige verk.¹⁰

Hele Udayanas verk *Logikkens håndfull blomster* er viet til refleksjoner omkring Guds eksistens, og regnes som en indisk klassiker i denne diskusjonen. Teksten er bygd opp som motsvar til fem ulike argumenter mot Guds eksistens. Utdraget som her er oversatt er Udayanas åtte gudsbevis fra det siste kapittelet i boken, der han argumenterer mot fraværet av konkluderende argumenter for Guds eksistens.¹¹ I utdraget finner vi en blanding av gudsbevis som vi kjenner igjen fra vestlig filosofi, sammen med unike indiske argumenter. Vi kjenner igjen det teleologiske gudsbevis, at *universet må ha en plan eller hensikt*. Atomene kan ikke selv danne forbindelser, da ville de bli kombinert i tilfeldige kombinasjoner og ført til kaos. Altså må det finnes en Gud som regulerer og organiserer atomene. Vi kjenner også igjen det kosmologiske gudsbevis, at *universet må ha en første bevegelse*. Som et erkeindisk argument kan vi vise til et gudsbevis som forutsetter troen på Vedaene som åpenbaring. Ifølge Nyāya-Vaiśeṣika ødelegges Vedaene sammen med alt annet i universet fra eon til eon. Siden vi vet at Vedaene eksisterer, trengs følgelig Gud for å åpenbare dem igjen etter hver skapelse.

Vidyānandin representerer det motsatte synspunkt av Udayana. Som jainfilosof regner han ikke med noen skapergud, for selv om jainismen anerkjenner guder, er disse underlagt gjenfødelse og karmas bånd. Hans *Undersøkelse vedrørende den sanne læren* er en polemisk tekst som argumenterer mot en rekke ideer fra 12 indiske filosofiske skoler,¹² med hovedvekt på ontologi og frelsemidler. I ut-

draget som presenteres her, forsøker Vidyānandin å motbevise Guds eksistens gjennom å tilbakevise argumenter fra Nyāya-Vaiśeṣika. Selv om *Undersøkelse vedrørende den sanne læren* sannsynligvis er skrevet før Udayanas *Logikkens håndfull av blomster*, kjenner vi igjen et av argumentene Udayana senere tar i bruk: Det at verden må ha en bevisst skaper. Argumentet motbevises her med en diskusjon omkring Guds natur. En pottemaker kan skape en potte på bakgrunn av det faktum at han har en kropp, og følgelig betyr det at hvis Gud selv *ikke* har noen kropp, at han *ikke* kan skape noe. Dersom Gud hadde hatt en kropp, hvem skulle lagd den? Og hadde han laget den selv, måtte han alt ha hatt en kropp, og så videre, her ender vi opp med en uendelig regress. Og hvorfor skal det at jorden

Det er fullt mulig å ikke tro på Gud og samtidig tro på frelse.

ser ut til å være en virkning, tilsi at den bare har én skaper, og ikke mange? Ifølge Vidyānandin er det ikke Gud, men derimot karma¹³, som er årsaken til at verden, og alle levende vesener i den, oppstår. Her finner vi altså igjen et erke-indisk konsept, karma, som motargument mot Guds eksistens.

Videre tar Vidyānandin opp *det ondes problem*, noe som for øvrig ikke nevnes av Udayana. En Gud som påfører levende vesener smerte, har ikke natur som en allvitende Gud, men snarere som en ond demon, argumenterer Vidyānandin.

De klassiske systemene utviklet en egen metode for logikk, samt en felles terminologi, som kommer til uttrykk i de filosofiske diskusjonene. Argumentene er hovedsakelig presentert i syllogismer. Den indiske syllogismen er en del av læren om de seks *pramāṇaene*, midler til å oppnå gyldig kunnskap, som ble utviklet av disse systemene. Foruten kunnskap man får fra syllogismer, eller slutninger, (*anumāna*) er disse kildene persepsjon (*pratyakṣa*, man kan få kunnskap fra sansene), analogi (*upamāna*, man kan få kunnskap gjennom sammenlikning), postulering (*arthāpatti*, man kan få kunnskap ved å postulere kjent kunnskap over til noe ukjent), ikke-persepsjon (*anupalabdhi*, man kan få kunnskap om at noe ikke eksisterer gjennom dets fravær) og autorativt vitnesbyrd (*śabda*, man kan få kunnskap fra Vedaene og fra pålitelige personer). Forskjellig antall *pramāṇaer* regnes som gyldige i de ulike systemene. Midlene til gyldig kunnskap nevnes i Udayanas femte argument: «vi vet at det som står i Vedaene er sant på grunn av deres natur er å være Vedaer, siden de er en *pramāṇa*, på lik linje som de andre midlene til å oppnå sikker kunnskap».

Utdrag fra Udayanas *Logikkens håndfull blomster* (*nyāyākusumāñjali*, kap. 5)

1.1 Måtte denne ufeilbarlige logikkens håndfull blomster uavbrutt fryde mitt sinn! – flygende [over det] som en bie, – [denne håndfull blomster] som legges frem for Guds føtter, som produserer berusende honning og som uødélighetens nektar strømmer ut ifra, som åpner seg under solen, som folder seg ut for den rettskafne når [dens] duft åpenbarer seg, [og] som ikke vil falme når [den] inngående undersøkes.

[...]

Den femte innvendingen [mot Guds eksistens] er: «Det finnes ingen konkluderende argumenter [for Guds eksistens]. Sannelig finnes det ikke noe rasjonelt bevis for Hans eksistens». Det svares:

5.1 Et allvitende og uforgjengelig [vesen] [dvs. Gud] *kan* stadfestes, [ut ifra de følgende argumentene]: Fra virkning, kombinasjon og støtte, fra tradisjonelle skikker, fra tro, fra de profeterte skriftene og setningene [vi finner i dem, og fra spesifikke tall.

Gitt dens tilstand som *virkning* må Jorden ha en skaper, slik som [også] en potte [har en skaper]. Det at noe har hatt en skaper, [vil si at det som er skapt] har sprunget ut ifra et handlende vesens ønske om å skape, og [også] ut ifra dette vesenets dype kunnskap om [det skapt]es materielle årsak.

Kombinasjon er en handling. Og den handlingen som ved verdens skapelse forårsaket sammenflettingen av de to uendelig små atomene, som igangsatte den tosidige forbindelsen, [må være] ledsaget av et intelligent [vesens] vilje. [Den må være ledsaget av et intelligent vesens vilje] fordi [kombinasjonens] natur er handling, slik handlingene til kroppar som våre egne [er ledsaget av et intelligent vesens vilje].

Universet og alt det inneholder overvåkes av et flittig vesen som hindrer [det] fra å falle, fordi [universets] natur er å bli støttet, lik en pinne som støttes av en [flygende] fugl i luften. *Støtte* er altså det at [objekter] som har vekt ikke faller. Videre beskjeftiger støtte seg med tilintetgjørelse. Universet og alt dets innhold tilintetgjøres [likeledes] av et flittig vesen, fordi det er forgjengelig, lik klær som er til leie.¹

«Tradisjonelle skikker» stammer fra [Sanskrit-ordet] *pada*.² [Disse] skikkene, som f.eks. tradisjonelt håndverk av klær, er avhengig av et vesen som har fri vilje, fordi [deres] natur er å være tradisjonelle skikker, slik f.eks. den mo-

derne håndskrifttradisjonen [er avhengig av et vesen med fri vilje].³

«[Stadfestet] fra *tro*» vil si legitimert av autoritet. Kunnskapen [vi har] fra Vedaene oppstår i kraft av deres årsak, fordi [Vedaenes] natur er sann kunnskap, slik som den sanne kunnskapen fra sanseoppfatninger og de andre [midlene til sann kunnskap, dvs. *pramāṇaene*].

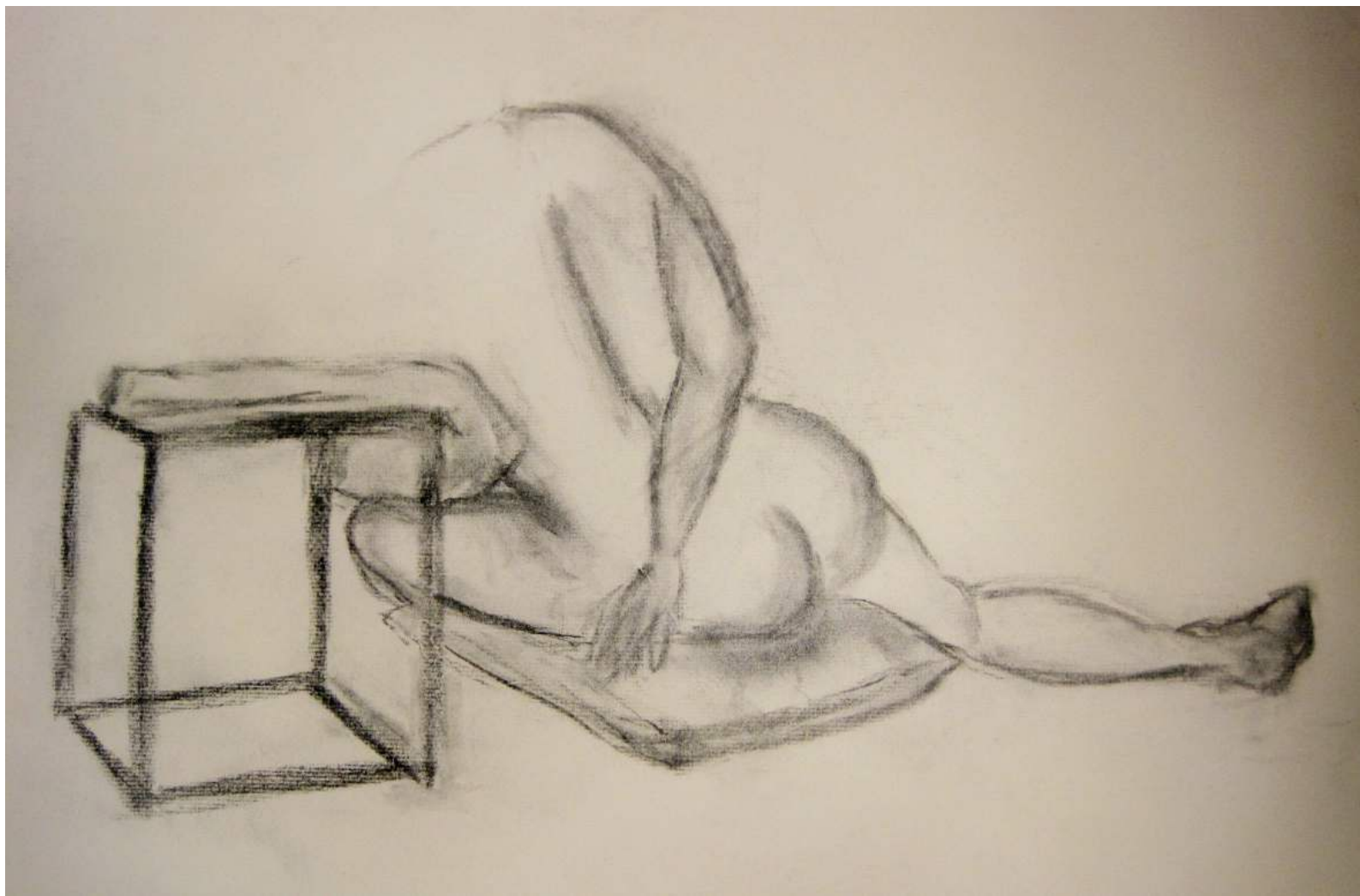
«[Stadfestet] fra *de åpenbarte skriftene* vil si [stadfestet] fra Vedaene. Vedaene må ha en forfatter [dvs. Gud], fordi de er Vedaene, slik *Āyurveda*⁴ [har en forfatter].

Videre har Vedaene en forfatter [dvs. Gud] fordi de består av *setninger*, slik [også eposet] *Mahābhārata*⁵ [består av setninger]. Setningene i Vedaene har en forfatter på grunn av [deres] natur som setninger, slik setningene til vesener som oss selv [har natur som setninger].

«[Stadfestet] fra *spesifikke tall*» [vil si at] størrelsen til en tosidig forbindelse springer ut ifra tall, fordi [størrelsen] er

en avledet, [og ikke en evig, størrelse], og ikke springer ut ifra mål eller konsentrering, slik størrelsen til en potte laget av tre *kapālaer*⁶ er større enn størrelsen til en potte laget av to *kapālaer* av samme størrelse.⁷ For størrelsen til et atom produserer ikke størrelse, fordi den *er* [selve] størrelsen til et atom, og fordi dens natur er å være en evig [og derfor uforanderlig] størrelse. Og derfor må tall og dualitet være iboende i de uendelige små atomene [allerede] i begynnelsen av skapelsen, [som er] årsaken til den tosidige forbindelsens størrelse. Men [ved verdens skapelse] kan ikke [tall og dualitet] ha blitt produsert av en mental tankeprosess tilhørende vesener som oss selv, og derfor må [denne] mentale, uavbrutte tankeprosessen på det tidspunktet i sannhet ha tilhørt Gud.⁸

Siden vi vet at Vedaene eksisterer, trengs følgelig Gud for å åpenbare dem igjen etter hver skapelse.



Illustrasjon: Åshild Aurlien

Oversettelse av Vidyānandins Undersøkelse vedrørende den sanne læren

Og således tilbakevises den [Nyāya-Vaiśeṣika-doktrinen] også av logiske slutninger. Det er som følger: det at verden er skapt av Gud, noe som her bestrides, bevises av Yauṣaṇene¹ på følgende måte:

kroppen, sansene, verden, osv.,² har en bevisst skaper; fordi de er produkter; som en potte, osv..

Men denne [syllogismen som beviser Guds eksistens] tilbakevises ved hjelp av inferens. For det finnes en syllogisme som motbeviser det [at verden er skapt av Gud]. Og den [syllogismen] er denne:

Gud er ikke skaperen av kropp, osv.; fordi Gud ikke [selv] har en kropp; det som er slik [dvs. uten kropp] er sånn [dvs. ikke en skaper]; som en [frigjort] sjel; og Gud er slik [dvs. uten kropp], og er derfor sånn [dvs. ikke en skaper].

Og det er ikke slik at premisset [i denne slutningen] ikke er vist å gjelde for det [subjektet], fordi det at han skulle ha en kropp er uakseptabelt. [Dette er] fordi hans kropp, som ville bestå av deler, ikke ville være evig.

[Vaiśeṣika syllogismen er dessuten feil] fordi selv om Guds kropp skulle være evig så ville den ugyldiggjøre premisset i [Nyāya-Vaiśeṣika-syllogismen, at kropp, osv., er produkter, osv.] hvis ikke en bevisst skaper gikk forut for den, på grunn av det [at Guds kropp ikke ville ha en bevisst skaper]. Og fordi, dersom en bevisst skaper går forut for den [kroppen], så ville det resultere i en uendelig regress der en postulerer forutgående og følgende kropper. Og hvis hver av hans påfølgende kropper oppstår på grunn av hver av hans forutgående kropper, [dvs.] hvis Gud er den direkte årsaken [til hver av sine tidligere kropper], så er det meningsløst å postulere Gud[s eksistens] siden det er velkjent at det er slik for alle som er fanget i gjenfødselens strøm. For de [som er fanget i gjenfødselens strøm] er den direkte årsaken også i skapelsen av verden, osv., som passer til deres opplevelse.³ De overbevisende premissene [som beviser at de som er fanget i gjenfødselens strøm selv, gjennom sin karma, er den direkte årsaken til kroppen, osv., er at] de [dvs. kroppen, osv.] er produkter, at de har en ikke-bevisst årsak, og at de har en spesifikk ordning.

At [den frigjorte sjelen skulle ha en kropp] tilbakevises også av tradisjonen: «Den som eksisterer uten kropp røres verken av lykke eller lidelse».⁴ Siden det slik er bevist at [Gud] ikke har en kropp, så kan ikke Gud være [kroppens, osv.] skaper. Fordi det er uakseptabelt at Gud, som hverken har kropp eller sanser, skapte disse [kropp, osv.]. Hvis

[man holder fast ved at Gud kan være] den direkte årsaken selv om han er slik, så er det ikke motbevist at karma, selv om den ikke er bevisst, er direkte årsak [til kropp, osv.]. Fordi [både en Gud uten kropp og karma uten bevissthet] overskrider eksempelet. For det å postulere en Gud som ikke har kropp eller sanseorganer som skaper av kroppen, sanseorganene, verden, osv., overskrider eksempelet, dvs. en pottemaker som har både kropp og sanseorganer og skaper potter, på akkurat samme måte som det å postulere ikke-bevisste karma[partikler] som direkte årsak til disse [kroppen, sanseorganene, verden, osv.]. Det er ingen forskjell.

[Vaiśeṣika tilhengeren] tenker kanskje:

Selv om han har en kropp, så er det bare en pottemaker som har kunnskapen, ønsket [om å skape] og aktiv innsats som ses å være i stand til å utføre handlinger⁵. Fordi man ikke ser at en som ikke har kunnskap [om hvordan man] skaper et produkt, en potte, osv., er en [som er i stand til å utføre handlinger]. Og selv en som har kunnskap ses ikke å være en [som er i stand til å utføre handlinger] hvis ønsket [om å skape produktet] uteblir. Og selv en som har kunnskapen og ønsket ses ikke å være en [som er i stand til å utføre handlinger] hvis det ikke innebærer noen aktiv innsats. På samme måte overskrides ikke eksempelet, fordi den evige Gud, som har kunnskap [om hvordan man skaper kroppen, verden, osv.], ønsket [om å skape] og aktiv innsats, er en som er i stand til å utføre handlinger, selv om han ikke har noen kropp. Eksempelet overskrides ikke, fordi det er ikke slik at det å ha en kropp eller ikke er en essensiell [betingelse] for det å være i stand til å utføre handlinger. Eksempelet og det som illustreres er ikke identisk, fordi det tilbakevises av forskjellene mellom dem.

[Til dette svarer man:] Det [argumentet] er ugyldig, fordi selv kunnskap, osv., er umulig for ham. For [følgende syllogisme] beviser deres fravær [hos Gud]:

Gud er ikke en innehaver av de tre: kunnskap, ønske og aktiv innsats; fordi han ikke har en kropp, som en frigjort sjel.

Hvis [det innvendes]: Selv her [er det forskjell]. Selv om det ikke er noen forskjell i det å ikke ha noen kropp, så er det bare den frigjorte sjelens kroppsløshet som har en begynnelse. Men Guds kroppsløshet har ikke [noen begynnelse]. [Til dette svares det:] Nei. Det er uakseptabelt. For man kan ikke fremholde Guds særskilte kjennetegn for å differensiere ham fra den frigjorte sjelen, fordi det er disse [særskilte kjennetegnene, dvs. det å være verdens skaper, allvitende, osv.] som her diskuteres.

Hvis det nå likevel godtas at det er slik, hvorfor øns-

sker man da ikke at potter, tøystoff, stråmutter, tråd, vogner, tiaraer, osv., har en bevisst skaper, mens jorden, fjell, trær, osv., ikke har det? For det er mulig å skille mellom trær, osv., som ikke forårsaker den [tanken at de må være skapt] fra potter, osv., som forårsaker tanken om at de må være skapt, selv for en som ikke vet noe om konvensjoner. Derfor er det godt sagt [når det sies at] «Gud er ikke skaperen av kropp, osv.», fordi det ikke er bevist at Gud innehar kunnskap, ønsket [om å skape] og aktiv innsats, siden han ikke har noen kropp; og fordi Gud ikke kan skape noe siden det [at han skulle inneha kunnskap, ønsket om å skape og aktiv innsats] ikke er bevist.

Hvis det nå likevel, på grunn av skamløshet, sies at Gud er skaperen, så skaper han enten hundrevis av grufulle pinsler for levende vesener, eller så gjør han ikke det. Hvis han ikke gjør det, så er premisset [i Nyāya-Vaiśeṣika-syllogismen, dvs. at kropp, osv., er et] produkt, osv., feilaktig på grunn av disse [hundrevis av grufulle pinslene]. Så tenker man: «Han skaper [disse pinslene].» Men det er umulig. For hvordan kan en som er vis tenke følgende: «Her, i denne verden, ville ingen ikke-allvitende hellig mann, en vismann eller noe annet, hvis begjær og vrede har blitt tilintetgjort [gjennom askese og meditasjon], påføre andre lidelse, mens den Store Gud [Maheśvara], som er allvitende, fri fra begjær, hat og villfarelse og som skal tilbes selv av de store Seerne, han plager de tre verdenene med mangfoldige uutholdelige og voldsomme pinsler.» Hvis det virkelig er slik at han skaper disse [pinslene, så] må han ikke tilskrives en Stor Guds natur, en som skal lovprises av mennesker, men heller naturen til en demon, som er ond uten sidestykke.

Hvis det innvendes: «Gud gir vitterlig ikke opphav til levende veseners pinsler» [så svares det:] «Nei, [det er uakseptabelt].» For hvis også den ugunstige karma som forårsaker pinslene er skapt av Gud [slik Nyāya-Vaiśeṣika-skolen mener], så er han alene årsaken til pinslene. Ellers lider tesen under de samme feilene som alt er beskrevet. Hvis denne [ugunstige karma] ikke er skapt av ham, så trenger heller ikke kroppen, sanseorganene, osv., være skapt av ham. For det er ingen forskjell.

[Nyāya-Vaiśeṣika-syllogismen er feil], fordi premisene som skal bevise Gud[s eksistens] er uspesifikke, siden [disse premisene også gjelder for] karma. For det er mulig for karma å gjennomføre [handlinger] selv om det er en ikke-bevisst årsak, siden [karma] er et produkt, er i stand til å skape og er vedvarende. Hvis man uansett godtar karma, og i tillegg postulerer Gud[s eksistens, slik Nyāya-Vaiśeṣika-skolen gjør], så kan man la karma alene være årsak til kroppen, sanseorganene, osv.! La så motstanderen

ved å gjøre dette få slippe den vedvarende byrden [det å argumentere for Guds eksistens]. For hva er vitsen med en Gud som motbevises av gyldige erkjennelsesmidler?

Hvis det innvendes: «Men hvordan kan karma, som ikke er bevisst, skape de ulike kroppene, sanseorganene, osv., som passer til den mangfoldighet som skal oppleves?» [så svares det:] «Hvordan kan hagtornbær, nektar, madana⁶ og hirse [gjennom fermentering] forårsake ulike virkninger som rus? Eller hvordan skal det da forklares at spesifikke magneter forårsaker virkninger som at jern roterer eller tiltrekkes?»

Hvis det svares: «Det er slik på grunn av usynlige [årsaker]» [svarer vi likeledes:] «La så det at det skapte ikke skulle få sin rette natur bli forhindret av de samme usynlige [årsakene].» For det avledes på samme måte:

Årsaken til lykke og ulykke, profit og tap, osv. er den usynlige karma; fordi man ellers ikke ville oppleve at de synlige årsakene var utilstrekkelige.

Og man må ikke tro at det å finne feil med [bevisene for Guds eksistens] må gis opp siden Gud også kan avledes [på samme måte som den usynlige karma avledes], fordi syllogismen som skal bevise det er feil på mange punkter.

For det er som følger – beviser premisset «kroppen, sansene og verden er produkter, osv.», at det er én bevisst skaper, eller mange bevisste skapere? I førstnevnte tilfelle er [premisset] uspesifikt, for et palass, osv., har mange snekkere, sponsorer, osv., som årsak. I sistnevnte tilfelle beviser man bare det som alt har blitt bevist. For mange levende vesener er skaperne av kroppen, osv., som passer til deres opplevelse. Fordi disse [kroppen, osv.,] blir skapt av disse [levende veseners egen] usynlige karma.

Hvis en generell «bevisst skaper»[-natur] bevises ved hjelp av denne [syllogismen], så er det som blir sagt kun bevis for det som alt har blitt bevist. For den spesifikke [bevisste skaper] som [Nyāya-Vaiśeṣika-skolen] fastholder [dvs. Gud] kan ikke bevises ved hjelp av deres regel om «den impliserende doktrine».⁷

Hvis det innvendes: «Det er ingen feil her, for både den generelle bevisste skaper[-natur] og den spesifikke bevisste skaper [dvs. Gud] er det som skal bevises (*sādhya*) [ved hjelp av syllogismen].» [Til dette svares det:] Nei, [dette er uakseptabelt]. For man greier ikke å få bukt med [de to] mulighetene: Enten finnes den generelle [skapernaturen] i

**For de [som er fanget i
gjenfødelsens strøm] er
den direkte årsaken
også i skapelsen av
verden, osv., som passer
til deres opplevelse.**

observerbare spesifikke [skapere], eller i ikke-observerbare spesifikke [skapere]. Hvis den generelle [skapernaturen] vises å finnes i en observerbar spesifikke [skaper], så forårsaker det problemer med det [Nyāya-Vaiśeṣika-skolen] selv fastholder [nemlig at Gud ikke er observerbar]. Og hvis den generelle [skapernaturen] vises å finnes i en ikke-observerbar spesifikke [skaper], så ville det resultere i at det som skal bevises er ugyldig. For å illustrere [problemet]: Hvis man vil bevise at den generelle [skapernaturen] finnes i en spesifikke [skaper] som er annerledes enn den observerbare spesifikke [skaperen], hvordan kan man da bevise den spesifikke [skaperen] man selv fastholder?

Hvis det innvendes: «[Det bevises] ved hjelp av den 'impliserende doktrinen'. Og hva er dette som kalles den 'impliserende doktrinen'? Det som, når det er blitt bevist, også beviser andre doktriner, er den 'impliserende doktrinen'. Siden den bevisste, direkte årsak, som ikke er noe annet enn en generell [natur] som finnes i både observerbare og ikke-observerbare spesifikke [individer], er velkjent i de tre verdener,⁸ så er det dermed også bevist at den [generelle skapernaturen] finnes i et spesifikt [individ, dvs. Gud] som er i stand til å skape verden, er i stand til å utføre handlinger, alltid har uforminsket kraft, er allestedsnærværende og uten kropp.»

[Til dette svares det:] «Det kan så være, hvis man på en eller annen måte kan bevise at den generelle skaper[naturen], som har både observerbare og ikke-observerbare spesifikke [skapere] som basis, er ufravikelig overlappende med den spesifikke allvitende [skaperen] som er én, i stand

til å skape hele verden og i stand til å utføre handlinger. Men det er ikke bevist, siden det finnes bevis for at den [generelle skapernaturen] gjennomsyrrer mange bevisste skapere som [selv] er direkte årsak til [deres egne] kropp, osv., som passer til deres opplevelse. Så hvis det som skal bevises er at [alt] har én skaper som er allvitende og fri fra begjær, da er premisset uspesifikt, siden en potte, osv. [har en skaper som verken er allvitende eller fri for begjær]. Eksempelet mangler det som skal bevises. Og hvis det som skal bevises er at [alt] har en skaper som verken er allvitende eller fri for begjær, da resulterer det i en konklusjon som tilbakeviser læren [til Nyāya-Vaiśeṣika-skolen].

Og beviset, at den [kroppen, osv.] helt og holdent er et produkt, er [selv] ikke bevist. For den [kroppen, osv.] er også en årsak, på noen måter. Det at [kroppen, osv.] er et produkt [bare] på noen måter[, og en årsak på andre måter] tilbakeviser [Nyāya-Vaiśeṣika-skolens posisjon], fordi det beviser at den direkte årsaken [kun] er delvis bevisst. Og dette tilbakeviser det som skal bevises [av Nyāya-Vaiśeṣika-syllogismen], nemlig at den direkte årsaken er fullstendig bevisst. Og slik motbevises tesen av logiske slutninger, for syllogismen som tidligere ble fremsagt, «Gud er ikke skaperen av kropp, osv., fordi Gud ikke har kunnskap, osv., som den frigjorte [sjelen]», negerer den [Nyāya-Vaiśeṣika-tesen]. Derfor er det ikke bevist at verden har [én] bevisst årsak, siden det ikke er noe bevis [for Guds eksistens], men det er [fremlagt bevis] som negerer [Guds eksistens]. Derfor er det godt sagt [når man sier at] Vaiśeṣika-doktrinen tilbakevises av logiske slutninger.

LITTERATUR

- Borgland, J. W. 2010, Investigation into the true teaching. An annotated translation and investigation of the Digambara philosopher Vidyānandin's Satyaśāsanaparīkṣā, masteroppgave, Universitetet i Oslo.
- Cowell, E. B. 1864, The Kusumanjali, or Hindu Proof of the Existence of a Supreme Being, The Baptist Mission Press, Calcutta.
- Flood, G. 1996, An Introduction to Hinduism, Cambridge University Press
- Kaviraj, G. 1961, Gleanings from the History and Bibliography of the Nyaya-Vaisesika Literature, Indian Studies Past & Present.
- Potter, K. H. 1977, Encyclopedia of Indian Philosophies, vol.2, Princeton University Press.
- Radhakrishna, s. og Moore, C. (ed). 1957, A Sourcebook in Indian Philosophy, Princeton University Press.
- Jain, G C (ed.) 1964, Satyaśāsanaparīkṣā of Āchārya Vidyānandin, with Hindi Introduction & Appendices, Bhāratiya Jñānpīṭha Publication.
- Olivelle, P. 1996, Upaniṣads, Oxford University Press, Oxford.

NOTER TIL INNLEDNING

¹ Merk at vi her snakker om eksistensen til en transcendent og allmektig skapergud, da skolene (også Jainismen og Buddhismen) anerkjenner guder som er underlagt karma og gjenfødelse. For Udayana, identifiseres Gud med Śiva.

² Udayana levde siste fjerdedel av 900 tallet og var fra Bihar, mens Vidyānandin levde ca. 900-950 og var fra Mysore. (Borgland 2010:7, Kaviraj 1961:23).

³ Ifølge denne teorien består all materie av uendelig små atomer og er forgjengelig. Det var Guds vilje at atomene ble sammensatt til dyader, triader, og så videre. Denne prosessen resulterte så i skapelsen av verden. Materie er skarpt adskilt fra Gud og sjelen, som er ikke-atomisk og atomfattende. Ved foreningen av de to systemene ble Nyāyas metodikk kombinert med Vaiśeṣikas metafysikk.

⁴ Sanskrit: darśana ("syn, visjon", fra verbroten dṛṣ, å se), å se tingene slik de virkelig er.

⁵ Systemene er likevel betydelig eldre enn dette, og sūtra-tekstene (disse blir introdusert om litt) ble komponert i løpet av de første århundrene e.kr. Det var også da systemene tok form. (Radhakrishnan og More 1957:xix)

⁶ Seks hinduistiske systemer regnes som ortodokse. Av disse seks systemene er to og to nært beslektet både historisk og konseptuelt: sāmkhya og yoga, nyāya og vaiśeṣika, vedānta og mīmāṃsā. De heterodokse systemene er buddhistisk filosofi (yogācāra, madhyamāka og sarvāstivāda) og jainistisk filosofi, og cārvāka, en materialistisk filosofisk retning.

⁷ Vedaene er de eldste hinduistiske tekstene (ca. 1500-1000 f.kr). De består av fire tekstsamlinger, Rgveda, Yajurveda, Sāmaveda og Atharvaveda, og har status som åpenbarte fra Gud til mytologiske vismenn i en svunnen tid. Innholdet i Vedaene er liturgiske hymner som er knyttet til utførelsen av offeret i den Vediske religionen. Fra senere tid (ca. 800 f.kr) regnes også Brāhmaṇa-, Āraṇyaka- og Upaniṣade-tekstene som del av Veda. Disse inneholder især spekulasjoner og forklaringer omkring offerets dypere mening.

⁸ De ortodokse systemene har alle en sūtra som grunnlagstekst, og som har gitt navn og opphav til de ulike systemene. Når det kommer til Jainismen, er den viktigste sūtraen Tattvārthasūtra, men senere jainfilosofi har ikke sitt utspring i denne teksten på samme måte som de ortodokse systemene har sitt utspring i de ulike grunnlagssūtraene.

⁹ Leseren vil, ut ifra den hyppige bruken av klammeparanteser i oversettelsene, ane knappheten fra Sanskrit-originalene, selv om disse tekstene ikke på langt nær er like kryptiske som sūtraene.

¹⁰ Når det kommer til Logikkens håndfull blomster, som består både av vers og kommentarer til disse, er det sannsynlig at Udayana selv har skrevet kommentarteksten til sitt eget verk (Cowell 1864:x). Kommentarene er prosa, og forklarer tekstens 72 vers som er skrevet på śloka, det vanligste versemålet innen sanskrit-litteratur (32 stavelser fordelt på to halvvers). I dette utdraget gjengis versene 1.1 og 5.1, og avsnittene etter vers 5.1 er altså angivelig Udayanas egen kommentar til det i seg selv uforståelige verset.

¹¹ Argumentene som gjengis her, er rettet mot sāmkhya-skolens ateisme, men senere i teksten gjentas de samme åtte argumentene forklart på ny mot skolen mīmāṃsā argumenter (Potter 1977:581).

¹² Opprinnelig argumenterte den mot 14 skoler, men deler av teksten har gått tapt.

¹³ Karma er et ifølge jainene en fysisk substans, som klister seg til sjelen når man gjør dårlige handlinger. Dette bestemmer ens gjenfødelse. Hvis sjelen derimot er helt fri for begjær og hat, produseres ikke karmamaterien, og man kan, dersom man er munk eller nonne, etter døden oppnå frelse fra gjenfødelsens hjul. Man bør derfor konstant overvåke sine egne tanker og handlinger ved å praktisere ikke-beskadigelse (ahiṃsa). Det er altså, ifølge Vidyānandin, karma som skaper verden i sin helhet, akkurat slik som vi fortjener den.

NOTER TIL LOGIKKENS HÅNDFULL BLOMSTER

¹ Jf. hinduismens lære om at universet sykklisk skapes, opprettholdes og tilintetgjøres av Gud. Klær som er til leie brukes forøvrig ofte som et bilde på forgjengelighet, gjerne i forhold til kroppen (som er forgjengelig) og sjelen (som ikke er det).

² Her forklarer forfatteren ordet *pada*, som i teksten forstås som tradisjonelle skikker. *Pada* har mange betydninger, somoftest oversettes det med *fot, fotspor, ord, tegn*, etc.

³ Devanāgarī-alfabetet, et skriftsystem som ofte brukes for å nedtegne Sanskrit, regnes for å ha guddommelig opphav, mens andre skrifttradisjoner er av menneskelig opphav.

⁴ Āyurveda er tekstgruppe som omhandler indisk tradisjonell medisinsk vitenskap. *Veda* betyr, direkte oversatt, kunnskap (*āyus* betyr liv – så Āyurveda kan oversettes med «kunnskap om livet»). Āyurveda må altså ikke forveksles med en Veda selv om den har dette ordet i navnet! Argumentet betyr forøvrig at Vedaene må ha en forfatter, Gud, slik f.eks Āyurveda har forfattere (som altså er mennesker). Nyāya-Vaiśeṣika er altså av den oppfatning at Vedaene er forfattet av Gud; dette er noe som flittig debatteres i de filosofiske systemene (en annen oppfatning er at de ikke *har* noen forfatter, siden de er evige).

⁵ Mahābhārata er et av to svært kjente og populære eposer i India. Det andre er Rāmāyana.

⁶ Det er usikkert hva *kapāla* betyr i denne sammenheng. Ordet kan oversettes med *beholder, tiggebolle, fragment av murstein, murstein til bruk i offeret, hodeskalle, eggeskall og skillpaddeskall*, men her snakker vi om noe som brukes til å lage potter, og som ser ut til å være av en fast størrelse.

⁷ Økningen i pottens størrelse er en følge av *tall*, siden *kapālaene* er av samme størrelse.

⁸ Dette argumentet peker på Nyāya-vaiśeṣikas påstand om at alle tall, utenom entall, kun skapes ved vår menneskelige persepsjonsevne, siden alle fenomener i virkeligheten bare eksisterer enkeltvis. Det er vår tankekraft som kombinerer fenomener til to, tre og flere. Slik er den binære forbindelsen bare forskjellig fra et atom med tanke på *tall*, og ikke *størrelse*, ettersom begge atomene er – evig – uendelig små. Og følgelig kan det ved verdens skapelse bare være Guds persepsjon som forklarer eksistensen av tall i den binære forbindelsen (Potter 1977:584).

NOTER TIL UNDERSØKELSE VEDRØRENDE DEN SANNE LÆREN

¹ Benevnelsene *yauga* og *yoga* brukes ofte som benevnelse på de som følger Vaiśeṣika-skolens filosofi. Dette er noe forvirrende, da Yoga også er navnet på en annen skole innen indisk filosofi som hovedsakelig bygger på sāmkhya-skolens filosofi, men i likhet med Nyāya-Vaiśeṣika skolen også tror på gud.

² Forkortelse av slike oppramsinger med ordet *ādi*, som brukes i en betydning tilsvarende «osv.» på norsk, er svært vanlig i sanskrittekster. Ordet *ādi* betyr «begynnelse». En mer bokstavelig oversettelse ville dermed være «det som begynner med kroppen, sansene og verden».

³ Det henvises her til ideen om karma. Både verden og det enkelte levende vesens kropp er et resultat av levende veseners egen karma. Derfor «passer den til deres opplevelse», dvs. den er i samsvar med deres karma. Dette utdypes senere i teksten.

⁴ Sitert fra *Chandogyaopaniṣad* 8.12.1. Det som her beskrives er den frigjorte sjelen. I Patrick Olivelles oversettelse av Chandogyaopaniṣad 8.12.1 finner vi følgende: «This body, Maghavan, is mortal; it is in the grip of death. So, it is the abode of this immortal and non-bodily self. One who has a body is in the grip of joy and sorrow, and there is no freedom from joy and sorrow for one who has a body. Joy and sorrow, however, do not effect one who has no body» (Olivelle 1996:174–175, min kursiv). Det at den frigjorte sjelen ikke har en kropp er eksempelet i syllogismen ovenfor.

⁵ Uttrykket som her brukes er *kāraṇaprayukta*, «en som benytter seg av *kāraka*». Ordet *kāraka* er et grammatisk begrep som uttrykker forholdet mellom verb og substantiver.

⁶ Ordet *madana* brukes ofte i betydningen «beruset». Her betegner det en ingrediens, men jeg vet ikke hva. I følge ordbøkene kan det betegne bivoks, men også flere ulike plantearter.

⁷ Ideene om «den impliserende doktrinen» forklares lenger nede.

⁸ De tre verdenene (*loka*) er jorden, himmelen og den mellomliggende atmosfæren.

SPRÅK OG FILOSOFI – PÅ NORSK

KRITIKK AV
SPRÅKFILOSOFI,
GEORG KJØLL
(OSLO: FAGBOKFORLAGET 2013)

Av Håkon Dedichen

Det finnes ikke mange norske introduksjonsbøker om filosofi, og språkfilosofi er, i enda større grad enn filosofi generelt, et felt man rett og slett ikke bedriver på norsk.¹ *Språkfilosofi* fremstår dermed som et friskt pust som forhåpentligvis vil gjøre dette fagområdet mer tilgjengelig for de som kommer til det for første gang. Boka er skrevet av Georg Kjøll, som har en doktorgrad i filosofi og lingvistik fra Universitetet i Oslo.

Språkfilosofi er en kort bok på underkant av 200 sider, trykket i et mindre format enn det som er vanlig for lærebøker. Holder den mål som introduksjonsbok til et så vidt og komplisert fagområde? I boka vektlegges et begrenset sett med spørsmål, hovedsakelig knyttet til språklig mening. Ifølge forlaget er boka rettet mot filosofi- og lingvistikstudenter på universitets- og høyskolenivå, samt alle andre som er interesserte i språk og filosofi. Det er imidlertid verdt å nevne at denne boka passer best til studenter på nybegynnernivå, som en ufarlig innføring i tyngre faglitteratur. Studenter som allerede har generell kjennskap til språkfilosofi, for eksempel gjennom et introduksjonskurs, vil sannsynligvis ha mer nytte av en bok som går dypere inn i de ulike spørsmålene.

Boka starter med en kort introduksjon av språkfilosofi som disiplin, hvor Kjøll beskriver hvordan språkfilosofi skiller seg fra andre tilnærminger til studiet av språk, slik som ulike typer lingvistik. Forfatteren forklarer hva som kjennetegner mening innenfor språkfilosofi, men jeg savner en litt mer grundig innføring i hvilke andre temaer som også opptar språkfilosofen. Det hadde for eksempel vært på sin plass med en kort innføring i forskjellen mellom syntaks, semantikk og pragmatikk.

Forfatteren går i det første kapittelet også inn på hva

som skiller en filosofisk tilnærming fra en empirisk. For de som har liten eller ingen kjennskap til språkfilosofi, er det nyttig å gjøre seg kjent med slike fundamentale spørsmål knyttet til filosofisk metode på et tidlig stadium. Den pedagogiske tilnærmingen stopper ikke her: Hver gang en ny teknisk term blir introdusert, har forfatteren skrevet en liten forklaring som er å finne i marginen. Begreper som «intuisjon», «egenskaper» og «proposisjon» blir gitt slike korte forklaringer. Dette er selvsagt ikke på langt nær uttømmende forklaringer av begrepene, men min egen erfaring tilsier at slike korte og lettfattelige forklaringer av tekniske termer er gode å ha når man forsøker å sette seg inn i et helt nytt emne. Forfatteren blir imidlertid kanskje i overkant pedagogisk i begynnelsen av andre kapittel. Her blir filosofi sammenliknet med en fest, hvor klynger av festdeltakere representerer ulike retninger innen filosofien.

I bokens andre kapittel blir leseren gitt en kort innføring i ulike historiske teorier om språk og mening. I løpet av om lag tretti sider blir leseren kjent med Platons, Aristoteles', John Lockes og J.S. Mills' syn på språk, samt de viktigste språkfilosofiske posisjonene utviklet i senere tid, fra og med Gottlob Freges arbeider sent på 1800-tallet. Det virker litt underlig at Platon og Aristoteles i denne delen blir tildelt i underkant av syv sider, mens Bertrand Russells teori om bestemte beskrivelser kun blir tildelt to sider i hele boka. Det er i og for seg ikke noe negativt i det å introdusere historiske skikkelser som Platon og Aristoteles, men i den historiske gjennomgangen er det tydelig at forfatteren gaper over litt for mye på svært få sider. Dette kommer klart frem i det han skal forklare hovedtesen i Russells «On Denoting». Forklaringen er så til de grader forenklet og komprimert at det er vanskelig å se for



seg akkurat hva en som ikke er kjent med Russells språkfilosofi skal få ut av den. I en såpass kort introduksjonsbok må det riktignok gjøres visse prioriteringer, og jeg er enig med Kjøll i at en historisk gjennomgang er på sin plass; den burde imidlertid vært en del lenger. I denne sammenhengen er det et stort pluss at hvert kapittel inkluderer en lang og annotert liste over anbefalt sekundærlitteratur, slik at det legges til rette for at leseren kan sette seg dypere inn i temaene som tas opp.

Introduksjoner til språkfilosofi har ofte en historisk lineær tilnærming, med utgangspunkt i de sentrale spørsmålene som er å finne hos Frege og Russell. Dette kan i noen tilfeller ha den uheldige konsekvensen at leseren føres inn i innviklede historiske debatter som spenner over mye av analytisk filosofi gjennom det tjuende århundre, uten først å ha blitt gitt et tilstrekkelig overblikk over hva en filosofisk undersøkelse av språk egentlig har som mål å oppnå. Ved å snevre inn hvilke spørsmål som tas opp, samtidig som han forklarer leseren hvorfor nettopp disse innsnevringene har blitt gjort, gir Kjøll et overblikk som jeg har savnet i andre introduksjonsbøker til språkfilosofi.

Et eksempel på hvordan Kjøll presenterer stoffet på en tilgjengelig måte, er hvordan han har valgt å dele inn det tredje kapittelet av boka, som dreier seg om hva som utgjør meningen til ord og uttrykk. Kapittelet tar for seg *internalistiske* og *eksternalistiske* teorier om mening. Kort og forenklet sier eksternalistiske teorier ord får sin mening bestemt av den ytre verden, uavhengig av hva som foregår inne i hodene våre. Internalisme avviser dette, og hevder at mening utelukkende er bestemt av vår indre tilstand. Ved å presentere stoffet innenfor en slik ramme gir Kjøll et godt overblikk over ulike teorier om mening. Uten denne typen ramme kan det være vanskelig for nybegynnere innenfor hvilket som helst fag å se sammenhengen mellom ulike teorier og posisjoner, og jeg synes at Kjøll gjør en god jobb i å legge til rette for at leseren skal forstå sammenhengen i stoffet.

De resterende to kapitlene tar for seg henholdsvis hvordan språk i bruk får sin mening, og forholdet mellom språk og tanke. I det førstnevnte tar forfatteren utgangspunkt i den dagligdagse tanken om at muligheten for kommunikasjon kan forklares ved at folk vet hva ord betyr, og er kjent med de grammatiske reglene som bestemmer hvordan ordene settes sammen. Denne utbredte tanken om at ords mening sammen med grammatiske regler kan forklare mening og kommunikasjon, kalles «komposisjonalitet». Det finnes imidlertid en rekke eksempler som viser at språket vi benytter ikke er så enkelt. Kjøll introduserer derfor noen begreper som skaper problemer

for dette dagligdagse synet, slik som kontekstavhengighet og implikatur. Kapittelet dekker stort sett det som blir tatt opp i et typisk introduksjonskurs. I det siste kapittelet – om forholdet mellom språk og tanke – er det fortsatt språklig mening som er hovedtema. I tillegg tar Kjøll opp interessante spørsmål som vanligvis er fraværende i introduksjonsbøker om språkfilosofi, slik som forholdet mellom språk og intelligens.

En mindre heldig side ved boka er at det florerer av mer eller mindre alvorlige rettskrivnings- og tegnsettingsfeil, samt at det er en del faktafeil som strengt tatt ikke burde ha blitt med i en fagbok. Det er oppgitt feil årstall på Aristoteles' fødsel og død: Det hevdes at han levde mellom år 322 og år 284 fvt., selv om han som kjent levde fra år 384 til år 322 fvt. En annen feil som kan skape forvirring, er at forfatteren veksler mellom å skrive «Gottlob Frege» og «Gottleb Frege», der sistnevnte er stavet feil. Boka ville hatt godt av grundigere redigering og korrekturlesing, og dette vil forhåpentligvis rettes opp i en senere utgave.

Alt i alt er *Språkfilosofi* en god introduksjonsbok for lesere som har liten eller ingen befatning med språkfilosofi fra før. Den har en pedagogisk tilnærming til stoffet, og tar sjelden i bruk noen tekniske filosofiske termer uten først å forklare dem på en lettfattelig måte. Spesielt godt likte jeg at forfatteren har valgt et godt sett med spørsmål å vektlegge, samt at han presenterer dem på en bedre måte enn mange andre introduksjonsbøker i språkfilosofi. Eksempler på dette er *Philosophy of language: a contemporary introduction* av William Lycan, som etter min mening følger det historiske narrativet for tett, og Scott Soames' *Philosophy of language*, som er for ugjennomtrengelig til å være en god introduksjonsbok. Det første kapittelet kunne imidlertid gitt en litt mer grundig innføring i viktige språkfilosofiske begreper, og forsøket på å gi en innføring i ulike historiske posisjoner er bare delvis vellykket, i hovedsak fordi forfatteren forsøker å ta for seg for mye på for få sider. Boka plages også av en del skrive- og faktafeil, noe som i mine øyne ikke nødvendigvis er et helt avgjørende ankepunkt, men som allikevel trekker helhetsinntrykket ned.

Ved å snevre inn hvilke spørsmål som tas opp, samtidig som han forklarer leseren hvorfor nettopp disse innsnevringene har blitt gjort, gir Kjøll et overblikk som jeg har savnet i andre introduksjonsbøker til språkfilosofi.

NOTER

¹ Kanskje er denne tendensen litt på hell i disse dager – siste nummer av *Norsk Filosofisk Tidsskrift* er delvis viet Frege.

FILOSOFI PÅ FARTEN

Av Hannah Monsrud

Sist jeg skrev reisebrev for *Filosofisk Supplement*, var jeg for andre gang i løpet av bachelorgraden på utveksling – da i Freiburg i Tyskland, og så stor var (og er) begeistringen min for livet som utvekslingsstudent at da jeg oppdaget en mastergrad i filosofi som innebar å være på utveksling hele tiden, kunne ikke entusiasmen min vært større. Omtrent to år senere bor jeg i Praha og er i ferd med å begynne på det siste semesteret av masteren. I dette reisebrevet ønsker jeg å fortelle om mine opplevelser som filosofistudent på farten og universitetene jeg har hatt anledning til å studere ved siden sist.

De fleste studenter kjenner til muligheten for å reise på utveksling gjennom Erasmus, men at det også finnes et lignende opplegg for masterstudenter, er mindre velkjent. Erasmus Mundus-programmet består av flere talls mastergrader, deriblant én i filosofi. Master Erasmus Mundus Europhilosophie administreres fra Université de

Toulouse i Frankrike, og består for tiden av et samarbeid med 8 andre universiteter: Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität Bonn, Universidade de Coimbra, Hosei University, Université catholique de Louvain, University of Memphis, Univerzita Karlova v Praze, Universidade Federal

de São Carlos og Bergische Universität Wuppertal. Studentene kommer fra hele verden, og i likhet med de andre Erasmus Mundus-mastrene, kreves det vanligvis at studentene er inntatt tre universiteter i løpet av den toårige masteren – studentene utenfra Europa forblir på kontinentet, mens de europeiske studentene tilbringer det andre semesteret i Brasil, Japan eller USA. Europhilosophie-programmets faglige fokus ligger innenfor fransk og tysk filosofi, og å kunne fransk eller tysk er en forutsetning for opptak til masteren – helst bør du beherske begge språk, da undervisningen ved alle universitetene (med det kanskje unntaket av University of Memphis) foregår på ett eller begge språk. Det tospråklige aspektet ved masteren vektlegges altså sterkt, og jeg så dette som en gylden mulighet til å forbedre mine ferdigheter innenfor begge

Det tospråklige aspektet ved masteren vektlegges altså sterkt, og jeg så dette som en gylden mulighet til å forbedre mine ferdigheter innenfor begge språk.

språk. Multitaskingsmaster, med andre ord. (Jeg skal imidlertid innrømme at jeg har frydet meg litt mindre over dette nå som jeg har begynt å skrive på masteroppgaven min, som handler om Wittgenstein og filosofisk metode, på tysk).

Hvert akademiske år innledes med en sommerskole i Toulouse for å bli kjent med de andre studentene og programmets tilknyttede professorer. Da jeg først ankom Toulouse i 2012, var det for å bli kjent med en gruppe på 49 studenter fra 30 nasjoner, alle fra ulike bakgrunner og fagtilnærminger. Møtet med så mange nye holdepunkter og grunnkunnskaper gav meg følelsen av å starte på nytt med filosofi, noe som var både frustrerende og spennende. Jeg var neppe den eneste som opplevde det på denne måten – aller mest vil jeg si at vi var preget av en gjensidig nysgjerrighet på hva vi kunne lære av hverandre. Selv om jeg «bare» har oppholdt meg ved tre universiteter, har jeg dermed fått anledning til å få innsikt i filosofistudiet i mange andre land også. Årene med utveksling har vist meg i hvor stor grad universiteter kan være forskjellige. Jeg tror det er fort gjort å bli faglig sneversynt av å oppholde seg ved ett enkelt universitet gjennom en hel utdanning, og selv om jeg tror det er lurt at hvert universitet finner sine områder å spesialisere seg på, tror jeg det er sunt å bevege seg ut av disse områdene iblant også. Tilnærmingen til og forståelsen av filosofi er ofte så veldig ulik: hvilke filosofer man leser, samt hvordan det forventes at studentene skriver og jobber med filosofi. Bakgrunnen min fra Blindern bærer preg av mye mer analytisk filosofi enn mine medstudenter, for eksempel; i sterk kontrast står Praha, hvor vi nesten bare jobber med fenomenologi (les: Husserl). Jeg havner stadig i krangel med franskmennene om hvordan en filosofisk tekst bør skrives, og lar meg begeistre i møte med filosofer jeg ikke har hatt anledning til å lære om enda. Med andre ord: Jeg føler at jeg ikke kunne ha funnet en bedre måte å lære om filosofi på, men jeg vet ikke om det er en bratt læringskurve så mye som det er en berg-og-dal-bane. La meg gå over til å si litt om stoppestedene på denne ferden:

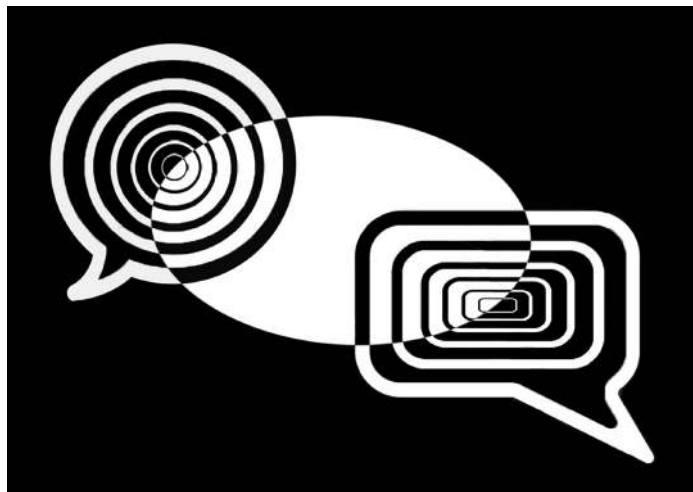
Mitt første semester tilbrakte jeg i Bonn i Tyskland. Den tidligere hovedstaden lider delvis av å begynne seg i umiddelbar nærhet av Köln, som tiltrekker seg det meste

av kulturelle arrangementer, utesteder og studenter, men kan til gjengjeld skilte med å være Beethovens fødested og med å ha et slott som universitetsbygning. Til tross for at jeg opplevde Bonn som en veldig rolig og (selv)høytidelig by, og at jeg tilbrakte uker i en tysk papirmølle med frustrerte administrasjonsansatte som ikke visste hvordan de skulle klassifisere disse utledningene som ikke akkurat var på vanlig utveksling, men ikke akkurat var vanlige studenter heller, satte jeg veldig stor pris på å være student der. Jeg bodde usentralt, i et lite hus på feil side av Rhinen, og syklet overalt. Instituttet for filosofi har et godt fagmiljø, er aktivt (og har blitt enda mer aktivt etter ansettelsen av hele Tysklands Wunderkindfilosof, Markus Gabriel), og har høy standard på undervisningen. Dessverre fikk jeg aldri muligheten til å avslutte semesteret i Bonn før jeg ble sendt videre til Memphis i Tennessee. Et av de mange problemene ved å skulle studere ved ulike universiteter, er overlappende semestre. I Tyskland begynner gjerne vintersemesteret ikke før i oktober og avsluttes i slutten av januar eller begynnelsen av februar, etterfulgt av eksamensoppgaver som skrives i ferien. Å skulle begynne mitt andre semester i Memphis i begynnelsen av januar presenterte meg dermed for flere utfordringer, men takket være en fleksibel koordinator og på bekostning av enda flere administrasjonsansattes *Ordnung*, ordnet alt seg til slutt.

Jeg vet fremdeles ikke hvorfor jeg ble sendt til Memphis, om det var en tilfeldighet eller et forsøk på å finne det universitetet utenfor Europa som passet best til meg, men hvis jeg skal anta det siste var det nok fordi søknaden min framstod som en god blanding av kontinental og analytisk filosofi etter tiden på Blindern og i Freiburg, og dette er en faglig profil Memphis har forsøkt å etablere. I praksis betyr dette at alle fagene er merket som enten analytiske eller kontinentale, og det kreves at studentene avlegger et visst antall fag innenfor hver kategori. Hvor godt dette fungerer på lavere grad vet jeg ikke, men det virket ikke som om det har gitt særlig gode resultater for masterstudenter og doktorander. Siden de fleste universiteter i USA har en heller analytisk profil, tiltrekkes studentene av en mer kontinental orientering gjerne til Memphis for å jobbe med prosjektene sine. Kravet om at også disse studentene skulle avlegge fag i analytisk filosofi var for de fleste mer et irritasjonsmoment enn noe de hadde faglig utbytte av, men samtidig var det spennende å se hvordan de hadde forsøkt å inkludere begge tradisjoner.¹

Jeg ville neppe ha dratt til Memphis, noensinne, om jeg ikke hadde blitt sendt dit. Selv om en overraskende stor mengde Elvis-fanatikere legger ut på pilgrimsferd til den hoftevriddende gudens hjemby, og man kan besøke motel-

let der Martin Luther King ble skutt og drept, finnes det lite som er tiltrekkende ved byen. Jeg var på forhånd klar over at jeg ikke ville kunne feste lit til kollektivtransporten, men jeg antok at det på et eller annet vis ville være mulig å komme seg inn til sentrum og vandre rundt. Så feil kan man ta. Istedenfor å ha av et tydelig bysentrum består Memphis av ulike sentrums-klynger som man ferdes mellom med bil. Med andre ord etterlater det en strandet å være billøs og ikke minst førerkortløs i Memphis (sistnevnte sjakkerte samtlige amerikanere jeg møtte). Å dra



Illustrasjon: Åshild Aurlien

på butikken og handle mat var en ukentlig ekspedisjon jeg gruet meg til på grunn av mangelen på fotgjengerverganger og den åpenbare overraskelsen til bilistene over å se noe slikt som en fotgjenger.² Jeg tok bussen ved et par anledninger, men ble overrasket over advarselen om at jeg, som hvit kvinne, ikke burde ta den alene. Første gangen jeg steg ombord bussen kunne jeg ane hvorfor, og ikke ved en eneste anledning skulle jeg møte andre hvite på bussen. Blikkene jeg fikk og kommentarene noen av de andre bussreisende slengte ut til meg fikk meg til å føle at jeg ikke var så langt unna en omvendt Rosa Parks-situasjon. Jeg visste at det fremdeles er store forskjeller på svart og hvit i USA, men at det var tilfellet i så stor grad, er kanskje den viktigste lærdommen jeg har med meg fra oppholdet, og jeg velger derfor å dvele litt ved det. Det kan være fristende å forklare forskjellen med blant annet etterdønninger fra tidligere generasjoners økonomiske ulikheter, men selv om dette kanskje kan forklare tilfellet på bussen, gir det en utilstrekkelig forståelse av situasjonen. Ved en anledning besøkte jeg en lokal high school sammen med et par venner, hvorav en var en tidligere lærer ved skolen, for å se på en basketballkamp. Motivasjonen var å oppleve stemningen ved slike kamper, se på cheerleaderne, og i det hele tatt oppleve denne delen av amerikansk kultur. Det

var definitivt en morsom opplevelse, men det som slo oss mest, var at det med unntak av meg og mine venner ikke fantes et eneste hvitt ansikt i salen, og den tidligere læreren fortalte at i løpet av de tre årene han hadde jobbet der bare hadde hatt to hvite studenter. Hvorfor? Det er dessverre slik at når overvekten av beboerne i et område er mørke, velger de hvite å flytte. Fenomenet kalles «white flight». For å avslutte denne ekskursen: De fleste av studentene ved University of Memphis er afroamerikanere. Likevel var denne overvekten snudd opp ned på filosofistudiet. Jeg har ingen forklaring å tilby på hvorfor det er slik, men jeg syntes kontrasten var slående.

Etter et år med mye reising og noe kaos på grunn av de overlappende semestrene, følte det som en lettelse å ankomme Praha og vite at jeg skulle være her et helt år. Jeg besøkte Praha for første gang på en studietur med filosofi og idéhistorie i 2011, forelsket meg fullstendig, og var veldig innstilt på å benytte meg av denne muligheten til å komme tilbake. Ved hjelp av Europhilosophie ble det

opprettet et eget institutt for fransk og tysk filosofi i Praha for at vi skulle kunne følge undervisning på fransk og tysk (mine forsøk på å snakke tsjekkisk består i å snakke russisk med det jeg tror er en tsjekkisk aksent, og dette gir veldig varierte resultater), og i motsetning til oppholdene i Bonn og Memphis, studerer jeg nå nesten bare med Mundus-studenter. Dette gjør altså at vi er en veldig liten gruppe som får tett faglig oppfølging av professorene som er knyttet til instituttet. Å bli kjent med enda et universitet og en by og å forsøke å benytte meg av Prahas enorme kulturtilbud samtidig som jeg skal skrive en masteroppgave er en utfordring, men jeg tror og håper at jeg skal komme i mål. Før den tid skal jeg imidlertid møte de andre Mundus-studentene i Coimbra for en uke med studentorganiserte workshops og foredrag og utveksling av våre respektive opplevelser siden sist. Jeg er veldig usikker og spent på hva som venter meg i fremtiden, men jeg håper det involverer flere muligheter, som denne, til å reise og lære.

NOTER

¹ Et av fagene, som jeg derfor unngikk med vilje, krevde faktisk at studentene skulle skrive to eksamensoppgaver: en på en «kontinental» måte og en på en «analytisk» måte. Hva dette skulle bety, var det ingen som kunne få noe klarhet i.

² Da en av professorene mine ble klar over situasjonen min, forbarmet hun seg over meg og lånte meg en sykkel, men åpenbart står Memphis i sterk kontrast til sykkelvennlige Bonn. Heldigvis finnes det knapt fotgjengere, så der de fantes syklet jeg på smale og ødelagte fotgjengerfelt. Flaks at jeg hadde offroadsykel!

Illustrasjon: Åshild Aurlien



UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Craig, Edward (f. 1942). Engelsk filosof og cricketspiller. Blant annet kjent for sin analyse av kunnskapens sosiale funksjon og sin høyrehendte slagteknikk.

Craigs bibliotek (etter William Lane Craig). Tankeeksperiment ment å vise at det ikke kan finnes en uendelig stor mengde av objekter, da eksistensen av en slik mengde medfører flere absurditeter. Craig forestiller seg et bibliotek som inneholder uendelig mange bøker og beskriver flere tilsynelatende umulige situasjoner som kunne oppstått hvis et slikt bibliotek fantes. Intuisjonen er dermed at et slikt bibliotek ikke kan finnes. Siden opphavet til de tilsynelatende umulige situasjonene later til å være nettopp at biblioteket inneholder uendelig mange bøker, antyder dette at andre uendelig store samlinger av konkrete objekter heller ikke kan finnes.

Tankeeksperimentet dukker opp i forbindelse med kalām-argumentet (se «Craig, William Lane»), der ett av premissene er at universet begynte å eksistere. Craig hevder at vår beste nåværende kosmologi gir belegg for dette premisset, men grunner sin egen aksept av det først og fremst i rent filosofiske argumenter. Ett av disse argumentene baserer seg på at universet, dersom det ikke begynte å eksistere, har en uendelig lang fortid, noe som later til å medføre at det finnes uendelig mange fortidige øyeblikk. Craig hevder at en slik faktisk uendelig stor mengde (se neste avsnitt) av konkrete objekter, være de seg øyeblikk i fortiden eller bøker i et bibliotek, ikke kan eksistere.

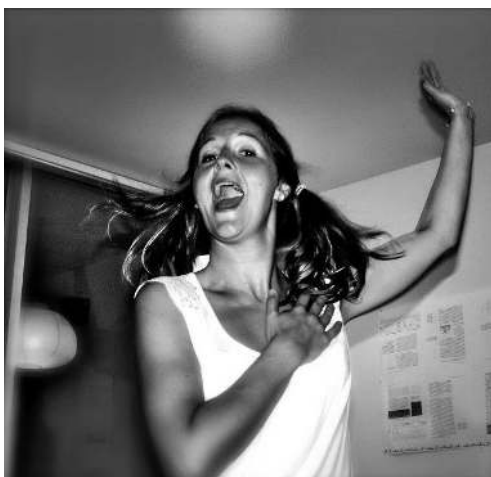
Faktisk uendelighet er en egenskap som besittes av mengder. En mengde S er faktisk uendelig hvis og bare hvis den har en ekte delmengde (dvs. en mengde hvis medlemmer også er medlemmer av S , men som ikke inkluderer alle medlemmer av S) som står i en en-til-en-korrespondanse til (dvs., grovt sett, at den har like mange medlemmer som) S .

Med dette kommer vi endelig til biblioteket. Craigs bibliotek er uvanlig på tre måter. For det første, inneholder det bare bøker med svarte eller hvite omslag, arrangert på hyllene slik at annenhver bok er svart, og annenhver hvit. For det andre er hver bok nummerert med et unikt naturlig tall. For det tredje, og mest bemerkelsesverdig, inneholder biblioteket faktisk uendelig mange bøker. Vi kan nå stille det første av to spørsmål: Hvordan vil bibliotekets hyller bli seende ut hvis alle (og bare) de hvite bøkene fjernes fra biblioteket? En intuisjon er at de vil være halvparten så fulle som de var før, men det kan matematisk bevises at de faktisk vil være akkurat like fulle som før. (Husk definisjonen av det faktisk uendelige: En mengde – i dette tilfellet mengden av alle bøkene i biblioteket – som står i en en-til-en-korrespondanse til en av sine ekte delmengder – i dette tilfellet mengden av alle de hvite bøkene i biblioteket.)

Det andre spørsmålet er dette: Sett at vi skal innlemme en ny bok i biblioteket. Hvilket unikt naturlig tall skal *den* boken nummereres med? Her får vi nok et uventet svar: Siden biblioteket fra før av inneholder like mange bøker som det er naturlige tall, finnes det ingen naturlige tall som ikke allerede nummererer en av bøkene. På en eller annen måte er de naturlige tallene *brukt opp* – selv om det er uendelig mange av dem.

Begge disse konklusjonene fremstår så absurde at det er fristende å si at scenarioene de beskriver ikke kan finne sted. Kilden til denne absurditeten later til å være at biblioteket inneholder faktisk uendelig mange bøker. Følgelig, konkluderer Craig, er en faktisk uendelighet av konkrete objekter umulig. S. E.

Craig, William Lane (f. 1949). Amerikansk filosof, teolog, og kristen apologet. Blant annet kjent for sin formulering av det såkalte kalām-varianten av det kosmologiske argumentet for Guds eksistens.



SUBSTANCE IN KANT

MESTERBREV VED
SILJE JOHANNE EGGESTAD

Hva handler masteroppgaven din om?

Oppgaven drøfter Kants substansbegrep. Kant presenterer det spesifikke argumentet for substansbegrepets objektive gyldighet i et kapittel av *Kritikk av den rene fornuft* kalt «Første Analogi». Jeg tar for meg to hovedfortolkninger av dette argumentet i sekundærlitteraturen, med utgangspunkt i argumentets påstand om at substans er å påtreffes i persepsjonsobjektene.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Mitt viktigste budskap er at hos Kant kan ikke substansbegrepet holdes adskilt fra aksidensbegrepet, og at det i sekundærlitteraturen har vært forbigått at substans–aksidens er et *relasjonelt* begrep. Jeg argumenterer for at det er anvendelsen av det relasjonelle begrepet substans–aksidens som først resulterer i et temporalt bestemt persepsjonsobjekt. Dermed er en tolkning av substans som et persiperbart, vedvarende bakteppe som ved kontrast først muliggjør persepsjonen av vekslende aksidenser, uholdbar. Jeg argumenterer videre for at Kant anvender begrepet om et persepsjonsobjekt som noe som kan innebefatte hendelser utstrakt i tid, der anvendelsen av begrepet årsak–virkning, for eksempel, er nødvendig for den objektive tidsfølgen. Dette betyr at også relasjonelle forstandsbegrep på fundamentalt vis er mulighetsbetingelser for persepsjonserfaring.

Videre advarer jeg mot å forstå substansbegrepet i separasjon fra dets skjema, som er den innskrenkende, sanselige betingelsen for begrepets anvendelse. Skjemaet til substans er vedvarenhet. Jeg viser at å forstå substans kun som et siste subjekt som tar predikater og ikke også som noe vedvarende, risikerer å gjøre substansbegrepet til det som alene bringer sansemangfoldet til objektiv enhet. I så tilfelle blir substansbegrepet gjort til det som *gir* objektet og til det som *er* objektet – det blir overobjektifisert både i funksjon og referanse. Jeg argumenterer for at det er det *relasjonelle* begrepet substans–aksidens, som én av flere domsformer, som bringer sansemangfoldet til objektiv enhet, og at det ikke er substans, men et generelt objekt X som står som midlertidig referanse for syntesen av sansemangfoldet. En forståelse av substansbegrepet som løsrevet fra dets relasjon til et mulig sansemangfold står videre i fare for å projisere substans som et indre eller ytre objekt uavhengig av oss og med bestemte egenskaper – et *noumenon* i positiv forstand.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Oppgaven er særlig relevant for andre som arbeider med Kants teoretiske filosofi og/eller substansbegrepet. Like fullt mener jeg oppgaven tar for seg problemstillinger som er relevante for enhver med interesse for metafysikk eller epistemologi, det være seg fra en filosofihistorisk eller kontemporær innfallsvinkel. Blant annet drøfter oppgaven det ontologiske forholdet mellom det vedvarende og det foranderlige, hva som kan sies å eksistere med nødvendighet, i hvilken forstand noe kan være ubetinget, hva persepsjon er, og hva som er mulighetsbetingelsene for allmenngyldig erfaring og hvordan denne skiller seg fra empirisk kunnskap.

Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg ønsker å arbeide med utdanningspolitikk og søker for tiden stillinger i Kunnskapsdepartementet. Jeg holder det ikke for usannsynlig at jeg på et senere tidspunkt vender tilbake til filosofien for å ta en doktorgrad i noe som er relatert til det jeg da arbeider med, om det er utdanningspolitikk eller noe annet spennende.

THE STOIC CASE FOR COSMIC HOLISM AND COSMOPSYCHISM IN DE NATURA DEORUM II

MESTERBREV VED
REIER HELLE



Hva handler masteroppgaven din om?

Oppgaven min handler om to argumenter i Ciceros dialog *De Natura Deorum* (*Om gudenes natur*) bok II (*ND II*). Cicero var ikke selv en stoiker, men *ND II* uttrykker angivelig stoikernes syn på gudene – om de eksisterer, hva slags vesener de er, om de bryr seg om menneskelige anliggender og om de styrer verden. Selv om man kan bestride dette, antar jeg at de fleste argumentene i *ND II* kan tilskrives de tidligere greske stoikere, også mine to argumenter. Det første argumentet jeg tar for meg er «the argument from the sympathy of all things», det andre er «the argument from the properties of the parts». I førstnevnte tar man utgangspunkt i den såkalte sympatien mellom delene av kosmos og slutter at hele kosmos er ontologisk mer grunnleggende enn delene. I sistnevnte tar man utgangspunkt i de mentale egenskapene hos enkelte deler av kosmos (dyr, mennesker, og – hos stoikerne – guddommelige himmellegemer) og slutter at hele kosmos også må ha mentale egenskaper.

Hva argumenter du forlimot i oppgaven?

Jeg argumenter 1) for at «the argument from the sympathy of all things» og «the argument from the properties of the parts» er å finne i *ND II*, 2) for at disse argumentene virker på én bestemt måte, og 3) for at denne måten å argumentere på ikke bare gir mening gitt stoikernes teori for øvrig, men også kan forsvares på et mer generelt grunnlag. Dette henger så klart sammen; man kan ikke godt argumentere for at et argument er å finne i en tekst uten å ha en formening om hva argumentet består i. Videre er det naturlig å støtte påstandene om at argumentene er å finne i teksten og virker på én bestemt måte, gjennom å vise at denne måten å argumentere på i denne teksten gir mening gitt hva stoikerne ellers mener, og i alle tilfelle er en fornuftig ting å gjøre under visse antagelser.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Oppgaven min er interessant for dem som allerede har en viss kjennskap til stoisk filosofi, og som er nysgjerrig på hvorfor stoikerne mente at kosmos er mer grunnleggende enn delene, og at det har mentale egenskaper. Jeg vil ikke egentlig anbefale folk uten fagkunnskap innen antikk filosofi å lese den.

Hva er dine planer for fremtiden?

Å ta doktorgrad.

UTENFOR AKADEMIET

I dette nummeret har du kunnet lese side opp og side ned om mening(er) av ymse slag. På disse sidene vil vi som motvekt presentere ulike varianter av meningsløshet. Vår vane tro er alle hovedrollene besatt av filosofer. Historien om Popper og Wittgenstein er nok kjent fra før for de fleste, men desto viktigere å studere for de uinnvidde. Vi tar vår rolle som allmenndanner alvorlig også når vi presenterer «must know» om våre lokale storheter Tønnessen og Zapffe. Les nøye, og la *Utenfor Akademiet* redde deg fra potensielle faderer i det filosofiske selskapslivet!

Ildraken

I 1946 var falsifikasjonismens far Karl Popper invitert til å holde et foredrag for Cambridges filosofiske diskusjons- og røykeforum «Moral Sciences Club», forløperen til CSMNs «Moral Philosophy Club». Klubben var på denne tiden fullstendig dominert av en mann ved navn Ludwig. Det filosofiske problemet Karl ønsket å ta opp med klubbens medlemmer da han troppet (poppet) opp denne kvelden, var «finnes det filosofiske problemer?». Det førte til en opphetet diskusjon med Ludwig. Ifølge Karls egen beretning brukte Ludwig en rødglødende ildrake for å betone poengene sine, «som en dirigent med sin stokk», og jo høyere temperaturen (på diskusjonen) ble, desto mer gestikulerte han med ildraken. Klimakset ble nådd da Ludwig med tordenrøst utfordret Karl til å komme med et eksempel på en moralsk regel. Trolig forventet han å få høre noe han enkelt kunne sette Karl fast på, men slik gikk det ikke: Den snarrådige Karl svarte «å ikke true gjester med ildraker», noe som fikk Ludwig til å kaste fra seg ildraken og storme på dør – alt fortsatt ifølge Poppers egen øyenvitneskildring. Det skal rett nok sies at Wittgenstein ikke har fortalt sin versjon, og at referatet fra møtet er mer nøkternt – møtet var «i en usedvanlig grad ladet med en ånd av kontrovers». Men vi antar at en moralsk mann som Popper ikke har diktet opp det hele.

Popper er for øvrig mannen du bør sitere neste gang du stryker på opptaksprøven til Mensa: «Uansett hvor høy intelligens jeg har, er den ikke så lav at jeg skulle gidde å være med i en klubb av folk som bare har det til felles at de gjorde det bra på en IQ-test».

Tønnessens filosofiske gourmetrapport

Herman Tønnessen var i perioden 1957–61 ansatt ved det prestisjetunge University of California, Berkeley, men det ser likevel ikke ut til at han var særlig begeistret for den ærverdige institusjonen. I en artikkel i studentavisen *The daily Californian* fra 28. februar 1958 uttaler han seg svært kritisk overfor sin nye arbeidsgiver, og sier blant annet: «My biggest disappointment upon arriving in Berkeley, has been the revelation that the university is not a university at all – but rather, a nursery school for aged and elderly children». Han mener blant annet at det normalfordelte karaktersystemet ved universitetet skaper en selvforsterkende sirkel av apati mellom de ansatte og studentene. Sistnevnte utdannes til å bli «spyttslikkende hyklere» (*fawning hypocrites*). I tillegg reagerer han på den strenge hierarkiske strukturen og «hakkeordenen» som ifølge ham vanner ut ytringsfriheten ovenfra. Som en positiv kontrast fremhever Tønnessen universitetene i Skandinavia, som har den akademiske friheten man vanligvis assosierer med ordet «universitet», og hvor man ikke minst, ved hjelp av et førsteårskurs i rasjonell tenkning, evner å luke ut dem som ikke egner seg for universitetsstudier. Hva den store pessimisten ville sagt om dagens norske universiteter, hvor normalfordelingssystemet er innført i alle ledd og der det stadig diskuteres om ikke Næss' hjertebar, Exphil, er modent for avlivning, skal vi ikke spekulere i.

Zapffes pauseunderholdning

Tønnessens mentor i pessimismens lære var Peter Wessel Zapffe. Tønnessen uttalte at hans overordnede mål i filo-

sofien var å «ut-Zapffe Zapffe». Når Zapffe mente at livet var meningsløst, var det ifølge Tønnessen et uttrykk for en siste ubegrunnet rest av optimisme når det gjelder våre muligheter til å erkjenne dette livet. Tønnessen mente derfor at en mer konsekvent pessimistisk posisjon var at «livet ikke engang er meningsløst» (leseren finner mer om dette i denne utgavens *Frem fra gjemselen*, s. 32–40).

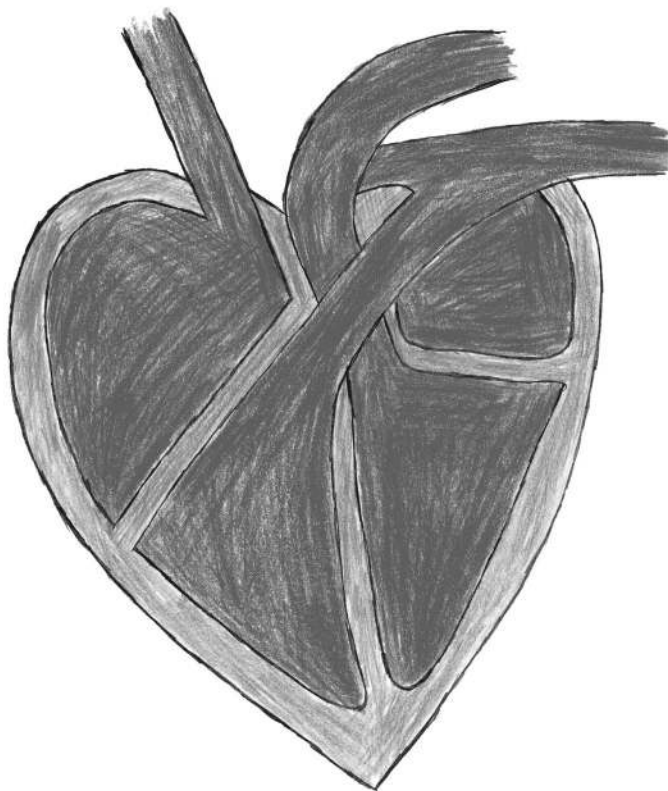
Zapffe var for øvrig en ivrig fjellklatrer. Denne interessen begrunnet han med at «klatring er meningsløst som livet selv», noe Tønnessen altså ville ha korrigert ham for. Uansett var klatring en obligatorisk beskjeftigelse for norske filosofer i første halvdel av forrige århundre (se *Utenfor Akademiet* i 1/2013 for noen av Arne Næss' bravader på feltet). På en tid da de fleste fjellene i Norge var besteget for lengst, klarte Zapffe å notere seg over 20 førstebestigninger – noe han forklarte med at han tok de toppene andre klatrere anså det under sin verdighet å bestige. Men førstebestigningene omfatter ikke bare fjell. På 1920-tallet førstebesteg Zapffe søylene ved juridisk fakultet i Oslo. Han hadde på forhånd vurdert den majestetiske bygningen og funnet ut hvilken teknikk som ville være best egnet

til å forsere søylene. Slik han selv fortalte det, kom han høyt opp før han oppdaget hvor slitsomt det faktisk var. Et øyeblikk var han redd for å miste grepet og falle ned, med et potensielt tragisk utfall. Men han samlet seg og kom seg behersket ned igjen. Det kan altså se ut til at Zapffe ikke kom helt opp, og dermed er dette kanskje som diskutabel førstebestigning å regne – om noen av våre lesere skulle føle seg kallet til å fullføre.

For øvrig var det etter sigende i pausen under sin juridiske embetseksamen at Zapffe fikk det gode innfallet – en eksamen Zapffe valgte å skrive på rim.¹ Resultatet ble «laud». Igjen er nok dette en «førstebestigning» få vil våge å gjøre ham etter!

NOTER

¹ Eksamensbesvarelsen finnes bl.a. gjengitt her: www.jur.uib.no/Studier/eksamen/oppgaver/1avd/Sens_Teori_V2000.html#a3. I det herrens år 2009 ble det ifølge Aftenposten igjen levert en juseksamen på rim, om enn kun med karakterene «bestått»/«ikke bestått»: www.aftenposten.no/job/Jusstudent-skrev-eksamen-pa-rim-5585163.html.



bøygen 1/2014

Kjærlighet

I salg fra 13. mars.

Kjærlighet har en verdi som er vanskelig å sette ord på. Hvordan skrev man om kjærlighet før i tiden, og hvordan skriver man nytt om kjærlighet i dag? Hvordan kommer ulike former for kjærlighet til uttrykk i litteraturen? *bøygen 1/2014* har artikler og skjønnlitterære bidrag som utforsker kjærligheten.

Ikke gå utenom. *Les bøygen!*

FILOSOFIKUIZ

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

SPØRSMÅL:

1. Hvilket ord brukte Anfinn Stigen for å oversette *logos* i sammenheng med Aristoteles' definisjon av mennesket som «et levende vesen med logos»?
2. Hvem ble utnevnt av Martin Heidegger som grunnlegger av tysk eksistensialisme?
3. Hvilket år ble førsteutgaven av Kants *Kritikk av den rene fornuft* publisert, og når kom den andre utgaven?
4. Hva heter oppfølgeren til Žižeks film *The Pervert's Guide to Cinema*, som kom ut i november 2012?
5. Hvilken norsk filosof ville bekjempe naturen?
6. Hvem var Vigilius Haufniensis?
7. Innenfor hermeneutikken, hva er det «motsatte» av forståelse?
8. Fullfør triaden: lokusjonær, illokusjonær og ...
9. Hva var Simone de Beauvoirs første filosofiske essay?
10. Hva er *Daseins* vesen ifølge Martin Heidegger?

- SVAR:
1. Menning.
 2. Karl Jaspers.
 3. 1781 og 1787
 4. *The pervert's Guide to Ideology.*
 5. Herman Tønnessen.
 6. Søren Kierkegaard - det var et av hans pseudonymmer.
 7. Forklaring.
 8. ... perlokusjonær (etter J.L. Austin).
 9. «Pyrrhos og Cineas» (1944).
 10. Dens eksistens.

Illustrasjon: Åshild Aurlien

NESTE NUMMER

DYR

Begrepet «dyr» har en splittet personlighet, med i hovedsak to betydninger: Den ene er knyttet til biologien og omfatter medlemmer av dyreriket, inkludert mennesker. Dyr i denne betydningen blir ofte kontrastert med planter og encellede organismer. Den andre betydningen brukes oftere i dagligtalen og sikter til levende vesener som ikke er mennesker, såkalt ikke-menneskelige dyr. Ordets tve-tydighet speiler menneskets forhold til seg selv – vi vet på den ene siden at også vi er dyr, men samtidig har vi vanskelig for å helhjertet se oss selv som et dyr blant andre.

Helt siden Platon har filosofer derfor forsøkt å fange de essensielle forskjellene mellom mennesker og andre dyr, gjennom termer som «zōon politikon» («det politiske dyr», Aristoteles), «animal rationabile» («dyret med fornuftskapasitet», Immanuel Kant) og «homo faber» («det redskapsbrukende menneske», Hannah Arendt), for å nevne noen. Hva skiller egentlig oss mennesker fra andre dyr, og finnes det i det hele tatt et kategorisk skille?

Tradisjonelt har altså filosofien vært mest opptatt av å etablere forskjeller mellom mennesker og andre dyr, men i senere tid har det blitt like viktig å utforske det motsatte: «Hvordan er dyr og mennesker like?» Forsøk på å besvare dette spørsmålet har blant annet resultert i oppblomstringen av temaet dyreetikk. På bakgrunn av antagelsen av at også ikke-menneskelige dyr har kapasitet til å lide, argumenterer blant andre Peter Singer for at dyrs moralske status har vært sterkt nedvurdert. I den grad vi kan dømme en handlings moralitet etter mengden lidelse den vil medføre, bør vi ikke se bort ifra et individs lidelse kun på bakgrunn av at det ikke er et menneske. Å gjøre dette vil, ifølge Singer, være analogt med rasisme, sexisme og andre former for diskriminering på bakgrunn av irrelevante egenskaper; det vil være «spesiesisme». Dette reiser spørsmålet: Hvordan burde vi forholde oss til andre dyr?

To andre områder der ikke-menneskelige dyr har vært et viktig tema, er bevissthetsfilosofi og handlingsfilosofi. Mens René Descartes hevdet at dyr er «automater» uten egen bevissthet, et syn som hadde sin begrunnelse i hans dualistiske ontologi, deler nok de fleste filosofer i dag den folkelige oppfatningen om at mange dyr er bevisste. Likevel finnes det også kontemporære teorier som benekter at dyr har bevissthet, for eksempel Peter Carruthers «higher-order thought»-teori. Hvem har rett? Ofte er det slik at generelle teorier om bevissthet har implikasjoner for synet på bevissthet hos dyr, noe som betyr at innsikter om dyrs bevissthet vil kunne gi verdifulle bidrag til søken etter en slik teori.

Evolusjonsteoriens inntog har gjort den nære sammenhengen mellom mennesker og dyr tydeligere enn noensinne, og dette har også åpnet opp for nye måter å forstå en rekke fenomener på, som handling, rasjonalitet, moral og språk. Siden disse menneskelige evnene alle har oppstått på bakgrunn av en evolusjonær utvikling, vil det være naturlig å forvente å finne «prototyper» på disse kapasitetene hos andre arter. Undersøkelser som forsøker å avdekke disse hos dyr, kan – i tillegg til å være interessante i seg selv – gi oss innsikt i de samme evnene hos mennesket.

Har du en god idé, en ferdig tekst, en skisse du kan arbeide videre med, et tidligere arbeid du vil omarbeide, eller et forslag til intervju eller anmeldelse, ser vi gjerne at du sender inn bidraget ditt til neste nummer av *Filosofisk supplement*.

Ta kontakt på e-post: redaksjon@filosofisksupplement.no

Frist for innsending av tekster, utkast eller ideer er **14. mars**. Du vil få grundig tilbakemelding fra redaksjonen, og hjelp til å arbeide videre med teksten. Vi tar også imot tekster som går utenfor tema.

Til illustratører

Vi ønsker bidrag som kan illustrere ulike vinklinger av temaet. Illustrasjonene kan være figurative eller abstrakte. Vi søker både små og større illustrasjoner, gjerne i svart-hvitt.

Filer sendes som 300 ppi/dpi, minimum 15 cm høyde eller bredde, TIFF/JPG, til illustrasjon@filosofisksupplement.no, sammen med fullt navn, fødselsår, studiested og adresse.

Se www.filosofisksupplement.no for mer informasjon.

BIDRAGSYTERE

Tekst

Jens Wilhelm Borgland (f. 1983) er doktorgradsstipendiat i buddhismestudier ved UiO.

Håkon Bjørnsønn Dedichen (f. 1990) er bachelorgradsstudent ved UiO.

Rune Eidsaa (f. 1985) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Levin Hornischer (f. 1991) er bachelorgradsstudent i filosofi og matematikk ved Universitetet i Heidelberg og Universitetet i Oslo.

Sigurd Nøstberg Hovd (f. 1989) er bachelorgradsstudent i filosofi ved UiO.

Ina Marie Ilkama (f. 1984) har mastergrad i sanskrit fra UiO.

Alexander Myklebust (f. 1988) har en mastergrad i filosofi fra UiB og er mastergradsstudent i TIK (Teknologi, innovasjon og kultur) ved UiO.

Runar Bjørkvik Mæland (f. 1988) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Hannah Monsrud Sandvik (f. 1989) er mastergradsstudent ved Univerzita Karlova.

Solveig Nygaard Selseth (f. 1991) er bachelorgradsstudent i filosofi ved UiO.

Emilie Mathilde Østerby Strandenæs (f. 1991) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Illustrasjon

Åshild Aurlien (f. 1986) studerer produktdesign ved HiOA.

Martina Mercellová (f. 1992) er elev ved Elverum VGS.

Renate Thor Andersen (f. 1987) studerer grafisk design på Westerdals.

Jon Petter Vorren (f. 1985) er utdannet animatør ved Høyskolen i Volda.

Petter Faustino (f. 1989) har studert ved Einar Granum Kunstfagskole.

Audun Grimstad (f. 1985) studerer illustrasjon ved Kunsthøgskolen i Oslo.

Helen Tolaas Coward (f. 1962) er masterstudent ved Kunsthøgskolen i Oslo, og jobber med tegning, collage, installasjon og foto.

Mats A. Larsen (f. 1984) har en mastergrad i landskapsarkitektur fra AHO.