

BEVISSTHET

- 4 **UNCONSCIOUSNESS AS TIME TRAVEL**
Heming Strømsholt Bremnes
- 8 **AN ATTEMPT AT AN ANALYSIS OF IMAGINATION IN ARISTOTLE**
Thomas Hanssen Rambø
- 16 **JOHN R. SEARLE**
OG HVORFOR DE FLESTE TAR FEIL OM BEVISSTHET
Dag August Schmedling Dramer
- 26 **PHYSICALISM AND SUPERVENIENCE**
Sivert Thomas Ellingsen
- 31 **ATTENTION, PLEASE!**
AN INTERVIEW WITH SEBASTIAN WATZL
Solveig Nygaard Selseth & Ludvig Fæhn Fuglestad
- 41 **KAPITALISME I DISNEYLAND**
ANMELDESE AV *WHY NOT CAPITALISM?* AV JASON BRENNAN
Axel Fjeldavli
- 46 **DEN LOVMESSIGE FRIHETS GARANTI**
OVERSETTELSE AV UTDRAG FRÅ J.F.W. SCHLEGELS *NATURRETTENS ELLER DEN ALMINDELIGE RETSLÆRES GRUNDSÆTNINGER*
Runar Bjørkvik Møland
- 57 KRITIKK AV MASTEROPPGAVE
SENTRALT SPØRSMÅL, PERIFERT PERSPEKTIV
Jørgen Dyrstad
- 65 FREM FRA GJEMSELEN
OVERFLATENES HERREDØMME
Peter Johansen
- 73 REISEBREV
ALT ER I FORANDRING
Sigurd Nøstberg Hovd
- 75 UTRAG FRA *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*
EGOSTRÅLE
- 76 **UTENFOR AKADEMIET**
MESTERBREV
- 80 **TERESE GRØM**
PROGRESJONSRAPPORT
- 81 **DANIEL PARMEGGIANI GITLESEN**
- 82 **QUIZ**
- 83 **NESTE NUMMER**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

10. ÅRGANG 4/2014

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: Sivert Thomas Ellingsen &
Maria Seim

Layout: Solveig Nygaard Selseth

Økonomi: Ludvig Fæhn Fuglestad

Øvige redaksjonsmedl.: Conrad Bakka
Dag August Schmedling
Dramer
Trym Horgen
Kristoffer Kringlebotn
Ainar Miyata
Runar Bjørkvik Mæland
Hans Robin Solberg
Ole Yttri

Omslag: Mats A. Larsen

BEVISSTHET

Bevissthet er et klassisk filosofisk tema: Spørsmålene som oppstår rundt denne mystiske menneskelige egenskapen har opptatt filosofer fra tidenes morgen, og er minst like relevante i dag. Fra Aristoteles' *De Anima* via Augustins og Aquinas' spekulasjoner rundt den u dødelige sjelens endelige skjebne og Descartes' dualisme til fenomenologi og moderne, nevrovitenskapelig informert bevissthetsfilosofi, har filosofer på mange forskjellige måter angrepet spørsmål knyttet til bevissthet. Ikke minst har det vært en lang tradisjon for å forsøke å forklare hvordan vår bevissthet – som i utgangspunktet later til å være noe immaterielt, og som i alle fall er svært vanskelig å forklare i rent fysiske termer – henger sammen med den fysiske verden vi uomtvistelig hører til i. Denne utgaven av *Filosofisk supplement* fortsetter forhåpentligvis denne tradisjonen, og gir et bilde av mangfoldet i filosofisk tenkning rundt bevissthet. Først ut er Thomas Hanssen Rambø, som i sin artikkel «An Attempt at an Analysis of Imagination in Aristotle» tar utgangspunkt i en kort passasje om forestillingsevnen i Aristoteles' *De Anima*. Denne passasjen, argumenterer Rambø, kan danne utgangspunktet for en helhetlig forståelse av både Aristoteles' syn på forestillingsevnen, og i tillegg spille en viktig rolle for å forstå aristotelisk psykologi mer generelt.

I «Physicalism and Supervenience» argumenterer Sivert Thomas Ellingsen for at påstanden om at det mentale supervenerer på det fysiske ikke er tilstrekkelig for å sikre en minimal fysikalisme – tanken om at bevissthet er noe grunnleggende fysisk. Denne «supervenienso definisjonen», skriver han, omfavner åpenbart ikke-fysikalistiske posisjoner, og utelukker åpenbart fysikalistiske posisjoner. Heming Strømholth Bremnes' «Unconsciousness as Time Travel» tar på sin side for seg en innvending mot fysikalismens tradisjonelle motpart, substansdualisme: at den medfører at vi opphører å eksistere hver gang vi blir bevisstløse. Bremnes argumenterer først for at genuin bevisstløshet er langt sjeldnere enn man skulle tro, og foreslår deretter en overraskende utvei for dualisten i de tilfeller der genuin bevisstløshet faktisk foreligger. Deretter gir Dag August Schmedling Dramers «John R. Searle, og hvorfor de fleste tar feil om bevissthet» akkurat det tittelen lover: en innfø-

ring i den moderne bevissthetsfilosofiens elskelige gretne gamle gubbe og hans ikonoklastiske tanker om bevissthet.

Pierre Klossowski blir så trukket *Frem fra gjemselen* av Peter Johansen. Johansen gir oss et spennende innblikk i billedkunstneren og forfatterens estetiske teorier, samt i hvordan Klossowskis tolkning av Nietzsche har inspirert etterkrigstidens kontinentalfilosofer. I tillegg aktualiseres Klossowskis tanker gjennom Mario Perniolas skarpe samtidsanalyse. Mer skarp analyse får vi i denne utgavens masterkritikk, som er ført i pennen av Jørgen Dyrstad. Dyrstad tar for seg Christian Pettersen Lains' *Perceptual Representation: Content, Constancies and Phenomenal Consciousness*. Dyrstad roser oppgavens ambisjoner og delvis dens gjennomføring, men argumenterer også for at Lains skyter seg selv i foten ved å ta utgangspunkt i filosofiske teser som kan gjøre disse ambisjonene umulige å oppnå.

I anledning 200-årsjubileet for den norske grunnloven har Runar Bjørkvik Mæland oversatt utdrag fra Johan Frederik Wilhelm Schlegels *Naturrettens eller den alminnelige rettslærens grunnsetninger* fra dansk til norsk. Schlegel var mange av eidsvollsmennenes fremste rettsfilosofiske lærer, og boken hans kan sies å ha hatt en tydelig innvirkning på grunnloven. Nå er biter av den for første gang tilgjengelig på norsk! Mer politisk filosofi får vi i anmelderspaltene, der Axel Fjeldavli anmelder Jason Brennans *Why Not Capitalism?* Klarer Brennan å motbevise G.A. Cohens påstand om at sosialismen er kapitalismen moralsk overlegen?

I dette nummeret kan du også lese Solveig Nygaard Selseth og Ludvig Fæhn Fuglestadts samtale med CSMN-forsker Sebastian Watzl. Samtalen dreier seg om oppmerksomhet, og dens strukturerende rolle for bevissheten. Som vanlig byr vi også på mesterbrev og et *Utdrag fra den Leksikryptiske Encyclopedi* om det fenomenologiske begrepet «egostråle». Til slutt trer vi *Utenfor Akademiet*, der vi denne gangen blant annet får høre om norgesvennen Wittgenstein, William James' rekreasjonelle eksperimentering med rusmidler og et uvennlig møte mellom John Searle og Jacques Derrida.

God lesning!

Sivert Thomas Ellingsen
& Maria Seim
redaktører

UNCONSCIOUSNESS AS TIME TRAVEL

By Heming Strømholt Bremnes

The present article explores an, on surface level, counterintuitive implication of substance dualism, exemplified in its Cartesian manifestation, namely the problem of unconsciousness: If a rational agent's essence, i.e. constitutive property, is being conscious, and that we therefore cannot exist without being conscious, what happens when we become unconscious? Do we cease to exist upon becoming unconscious, only to reenter existence when we regain consciousness? In what follows I wish to illustrate a way that a dualist can bite the bullet while at the same time eliminating at least the worst violations of common sense, by pointing to the similarities between these gaps in a person's existence and time travel.

I will begin by sketching out the argument that allows for the problem to arise, before considering what conditions need to be met in order for a mind to be technically unconscious, the latter not being entirely obvious. Subsequently I will take issue with whether such technical unconsciousness is actually achievable, only to go on to provide an example which in my opinion does satisfy the conditions. Having that in place, I will discuss the problem in light of a (perhaps slightly pre-theoretic) conception of time travel, and argue that the two are in fact analogous. Finally, I will discuss whether this is in fact a problem for substance dualism, hoping to indicate that it is not.

1. Setting up the Argument

The first premise stems from the fact that Descartes defines the mind as a thinking substance – i.e., thinking is a constitutive property of the mind – from which it follows that if an object *x* does not have the property of thinking, *x* is not a mind (see e.g. Descartes 1985:210). Being a thinking thing, however, cannot be regarded as being engaged in the activity of thinking, but must rather be viewed as what is common to all mental activities. For Descartes the “faculties of willing, of understanding, of sensory perception and so on” (Descartes 1984:59) are only modes of the same mind. It is “the same mind that wills, and understands and has sensory perceptions” (Descartes 1984:59).² What inheres between all these properties is what in modern terms would probably be classified as consciousness: the phenomenal content, a notion of “what it is like” to experience. As Descartes himself put it: “I use [the] term

[‘thought’] to include everything that is within us in such a way that we are immediately aware of it” (Descartes 1984:113).³

The second premise needed to get the argument up and running is the fact that Descartes identifies the mind with the ego; the ego, and in effect any rational agent, *is* a mind, but *has* a body. Regardless of Descartes’ defense of this view, which I will not go into here (see e.g. Descartes 1984:16ff.), I believe this to be fairly in line with our naïve intuitions about the relationship between mind and body. For instance, if two people were to swap identities – i.e., *x*’s mind inhabits *y*’s body and vice versa – the identity follows the mind, not the body. Similarly, we say that a person dies when the mind, figuratively speaking, “leaves the body”, i.e. when there are no signs of consciousness. This means that having a mind is a necessary condition for an agent’s existence; if a rational agent no longer has a mind, she no longer exists.

Having these two premises in place – that anything that is not conscious is not a mind, and that a rational agent’s existence depends upon having a mind – it follows that when a rational agent is unconscious, she does not have a mind and consequently does not exist. In a valid argument:

- | | |
|---|------|
| (1) If a rational agent <i>x</i> exists, then <i>x</i> is a mind. | P |
| (2) If <i>x</i> is a mind, then <i>x</i> is conscious. | P |
| (3) A rational agent <i>x</i> is not conscious. | P |
| (4) So, <i>x</i> is not a mind. | 2, 3 |
| (5) So, <i>x</i> does not exist. | 1, 4 |

Seeing as I have already defended, or at least motivated, the first two premises, I will not go into them any more in what follows. Rather, I will focus on the third premise, and ask what it would actually take for a rational agent to be unconscious, given the definition of consciousness as “everything that we are immediately aware of”. Being unconscious would have to be the negation of this, loosely formulated as “not being aware of anything”, which is a rather demanding criterion.

2. Attacking Unconsciousness

In everyday language, we use the term “unconscious” in a certain way, usually synonymously with “comatose”; we say that we were knocked unconscious, or that you regain consciousness upon waking up from anesthesia. I will give two reasons for why this does not fulfill the criteria of unconsciousness; the first is an empirical one, the second conceptual. The empirical reason is rather straightforward: There is empirical evidence that people in comas are aware of their surroundings. Being a substance dualist, one might not wish to appeal to brain activity as a measure of consciousness, but there is also compelling evidence from people recollecting things that happened while they were comatose.

The conceptual reason is that being immediately aware is an extremely easy criterion to fulfill; it does not require you to remember, reflect, or recognize that you are aware, as long as you *are aware*. Another way of putting it might be that experiencing does not require past experiences, nor does it demand comprehension, or even contemplation, of the act of experiencing. Let me demonstrate by way of an example for each of these. That last claim is the most straightforward to illustrate, given that most of the time we do not go around contemplating our experiences; a sensation of red is normally not accompanied by an internal monologue discussing the nature of that sensation. So contemplation is obviously not a requirement. The penultimate claim, lack of comprehension, is, while not equally straightforward, also quite easily exemplifiable. To take a rather Cartesian example, you do not have to understand what happens when an oar has the appearance of being bent when descended halfway into water, but appears perfectly straight when it is no longer submerged, in order to perceive the difference.

As for requiring experiences, this is probably going to take the most far-fetched example. Say you suffered from both amnesia and short-term memory loss, so you did not have any memories and were not able to attain any new ones. You would still be having experiences – there just

would not be any record of you having them. In a way, this resembles dreaming. Most of the time you do not remember your dreams, but on occasion you do, and from that you infer that you are dreaming most of the time, an inference that can be backed up by scientific experiments. So, even though you have no recollection of your dreams, you still experience, and are thus conscious, even in your dreams. To put it in another way, you do not want to say that you are unaware when you are dreaming, because you are aware of the dream. Another argument to the same effect is that gaps in memory obviously do not constitute gaps in consciousness; even though you do not remember what you had for lunch on this day three years ago, you were almost certainly conscious when you had it. Ultimately, the amnesiac with short-term memory loss is just an augmentation of this scenario.

Granted that the reader is still with me and accepts my conceptual account of unconsciousness, it seems as if there is a major discrepancy between natural language ascriptions of unconsciousness and the operational account

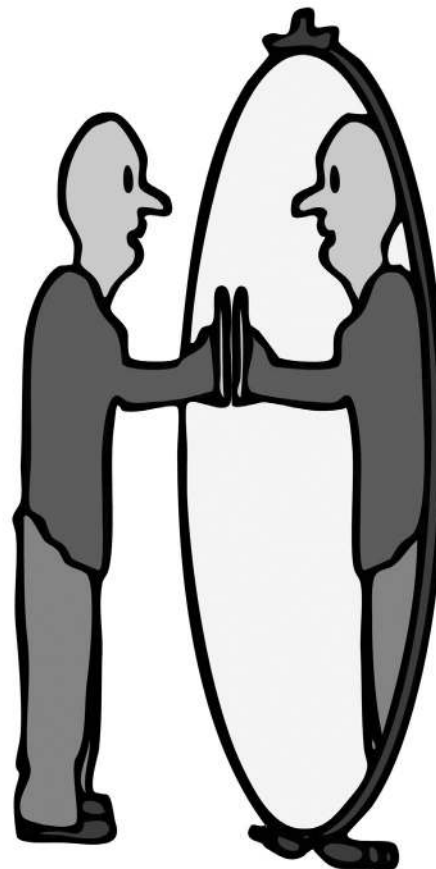


Illustration: Åshild Aurlien

of unconsciousness required for the *modus tollens* in (4). Additionally, it seems to be incredibly difficult to provide an example of operational unconsciousness in the actual world, having excluded death, which would not lead to the problem of reoccurring existence. After all, what possible state excludes all modes of thought⁴ (on Descartes' account, will, understanding, and perception)? Is it possible to provide an example, which would demonstrate the required level of unconsciousness? After all, Descartes' belief in the immortality of the soul should be a clear indication that he did not think that it was possible.

3. Achieving Unconsciousness and Travelling in Time

However, if we allow for slightly outlandish cases, there might be at least one example that I believe would constitute effective unconsciousness. Let's say that you were cryogenically frozen for a certain amount of time, say a year, before being defrosted and regaining consciousness. Provided that this is, if not physically then at least metaphysically, possible, it would presumably count as an

instance of reoccurring existence. Setting aside the problem with identity over time for the sake of argument, it is now possible for a rational agent to not exist at one time and exist both before and after

it. Consider a time, call it t_0 , where a rational agent x exists prior to cryogenic freezing. Now consider a second time, call it t_1 , during the year when x is in a state of being cryogenically frozen, and consequently is unconscious. From the argument above, it then follows that x exists at t_0 , but not at t_1 . So far, so good: On this account, this is just what happens when you die. But consider a third time t_2 later than t_1 , where x has been defrosted and is conscious again. It now follows from the argument above that x does not exist at t_1 , but that x exists at both t_0 and t_2 , thus leaving a gap in x 's existence.

What are we to make of this? Is there a way of making it less counterintuitive? In my opinion, the comparison with time travel does provide a viable framework for analysis. If you look at what actually happens (according to the Cartesian dualist) – i.e., that x stops existing at one point in time and begins existing at another – it does in many respects resemble time travel. After all, ceasing to exist at one time and resuming existence at another does

seem to at least partially grasp our naïve intuitions about time travel. While it may not be a necessary condition for all instances of time travel, it does seem to be sufficient. This analysis does also conform to – that is, it is in line with – Lewis's (1976) definition of time travel as discrepancies between personal time and external time and Grey's "alternative chronological orderings" (Grey 1999:69), thereby providing further indication that the intuition seems to be on the right track.

Now what remains is to argue that the two cases are in fact analogous. The first point has really been made already, but the similarities between what happens in the cryogenic freezing scenario and the tentative definition of time travel above do line up rather nicely. Secondly, I do not find it entirely implausible that cryogenic freezing could be a method of time travel.⁵ If that is indeed the case, then arguing for the two cases being analogous is redundant, seeing as they are in fact the same kind of event. A third, albeit not as convincing, point is that phenomenologically speaking, instantaneous time travel and waking up from complete unconsciousness would be indistinguishable from one another; in both cases there is consciousness on both sides of a gap in time, yet there would not be any appearance of a gap from a first-person perspective.

What remains now is an account of what to make of this analogy. It appears to me that analyzing unconsciousness as time travel is a viable option for the Cartesian dualist, but what purpose is it supposed to serve? Well, as mentioned in the introduction, I believe that it provides an elegant way of accounting for a counterintuitive implication of the dualist theory of mind. As I hope to have demonstrated above, what it would actually take to be unconscious in the technical sense of the term requires such extreme cases as the cryogenic freezing example above. Granted that we are already this far into the realm of science fiction, if I were a Cartesian dualist, I would just bite the bullet and accept that we do in fact get temporal gaps in our existence when we become unconscious, but that this is just an instance of time travel. By doing so, the possibility of temporal gaps in our existence is no more mysterious than the possibility of time travel, which in my opinion is a mystery one can come to terms with.

4. Conclusion

In summary, I have presented a curiosity implied by Cartesian dualism that I called the problem of reoccurring existence, the phenomenon that a rational agent seems to go in and out of existence upon losing and regaining consciousness. Unconsciousness is to be understood

Ceasing to exist at one time and resuming existence at another does seem to at least partially grasp our naïve intuitions about time travel.

in a technical sense as the negation of consciousness, i.e. “everything that we are immediately aware of”, and for that reason, providing an instance of unconsciousness that would make the argument go through proved to be a demanding task. As a consequence, genuine states of unconsciousness are so unlikely to occur, if they can occur at all, that the problem of reoccurring existence does not seem to be as problematic as it was at the outset. In addition to this, I provided a framework in which these temporal gaps in existence were seen as instances of time travel, given a hopefully intuitive definition of time travel as ceasing to exist at one time and beginning to exist at another. This analysis and the rarity of technical unconsciousness can, in my opinion, constitute enough reason to maintain substance dualism even if confronted with this apparently counterintuitive consequence.

LITERATURE

- Descartes, R. 1984, *The Philosophical Writings of Descartes*, volume II, Cottingham, J., Stoothoff, R. & Murdoch, D. (transl.), Cambridge University Press, Cambridge.
- 1985, *The Philosophical Writings of Descartes*, volume I, Cottingham, J., Stoothoff, R. & Murdoch, D. (transl.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Grey, W. 1999, “Troubles with Time Travel”, *Philosophy*, 74, 55–70.
- Lewis, D. 1976, “Paradoxes of Time Travel”, *American Philosophical Quarterly*, 13, 145–152.
- Rozmond, M. 2006, “The Nature of the Mind” in *The Blackwell Guide to Descartes’ Meditations*, Gaukroger, S. (ed.), 48–66, Blackwell Publishing, Malden, Massachusetts.

NOTES

- ¹ Thanks to Julie McGlynn, William Wong, and Matt Linsley in the Metaphysics of Mind group at the University of Edinburgh for the discussion that birthed the ideas developed in this article.
- ² Readers interested in Descartes’ division of mental faculties are referred to Descartes (1985:335f.)
- ³ See (Rozmond 2006) for a more thorough account of thought as consciousness; she even translates the quoted passage as “I understand by the term ‘thought’ everything that is in us in such a way that we are immediately conscious of it” (Rozmond 2006:48).
- ⁴ The most obvious candidate, anesthesia, is excluded by etymology alone, coming from Greek “an-aisthēsis”, meaning “without sensation”, thus excluding only one of the three faculties.
- ⁵ See for instance the novel *The First Immortal* by James L. Halperin (1998).

AN ATTEMPT AT AN ANALYSIS OF IMAGINATION IN ARISTOTLE

By Thomas Hanssen Rambo

There is a passage in Aristotle's *De Anima (On the Soul)* that describes imagination as something "in virtue of which an image arises for us" (1941a: 428a1). The passage is short – barely one twentieth of the whole work – and does not fully investigate the nature of the imagination. Still, it is possible to extract a more or less coherent account of the process from various parts of the whole work, especially if we include parts of Aristotle's *De Memoria et Reminiscentia (On Memory)*, which provides some interesting conclusions on imagination. We will see how the imagination seems to be very important to complete Aristotle's psychology.

Why is it worth investigating imagination as Aristotle imagines it? And, especially, what is the philosophical reason for such an investigation? Aristotle briefly mentions as a kind of *à propos* that "the soul never thinks without an image" (1941a: 431a16), illustrating just how important this process is. To think anything at all seems to rely on an image, and images arise by virtue of the imagination. Indeed, one element in the soul "has a rational principle" (1941d: 1102a29), and so thinking is necessary for the complete fulfillment of man, for what, if not thinking, could fulfill this rational principle? Saint Thomas Aquinas even goes as far as to say, "[T]he intellect which is the principle of intellectual operation is the form of the human body" (1990: Q. 76 Art. 1), indicating the importance of thinking in the proper fulfillment of man.

Suppose then, that images are necessary for thinking, and that in thinking man is properly fulfilling his nature.

The imagination seems to be very important to complete Aristotle's psychology.

An investigation of imagination then seems philosophically warranted, at least in Aristotelian philosophy, because of its relation to the excellence of man. Yet the investigation itself seems to be lacking in philosophical character,

because of Aristotle's much more scientific and, perhaps, *a posteriori* approach to its description.

However, to our modern minds the distinctions between science and philosophy in the age of Aristotle seems unclear. Still, Aristotle believed himself to be doing philosophy, whatever he may have thought about that term. For this reason, the subject matter must be of interest to the modern philosopher, at least with respect to the history of philosophy.

***Phantasia* and imagination**

First a few words on the use of the term "imagination" in translating the Greek *phantasia*.¹ One might object that "imagination" brings with it many connotations not strictly found in the Greek term itself. To this, I merely reply with a short investigation of what we in our times associate with "imagination". Although today's dictionaries describe the imagination as "the ability to form a picture in your mind of something that you have not seen or experienced" (Merriam Webster 2014), counterfactual thinking is not the only characteristic of the imagination, at least not according to Roth (2004) in her article on the subject, wherein four components of imagination are distinguished. First, there is mental imagery, pertaining only to what Aristotle calls the act of making an image arise for us. Second, there is counterfactual thinking, denoting processes of subjunctive thoughts and what-ifs. Third, there is the symbolic representation inherent in the images, i.e. their use as representations of real-world entities. Finally, there is the capacity "to operate on familiar symbolic representations generating new ones". This last one especially pertains to the creative acts of artists.

"Imagination" translates *phantasia*, and this Greek word is etymologically derived from the verb *phainō*, again derived (or rather, speculated to be derived) from an Indo-European word signifying the idea of light and shine. Most of the Greek forms are formed on the verbal stem *phan-*, whence *phan-tas-ia* and *phan-tas-ma*. The various forms bring out the various activities connected with the central idea of appearing, such that *phainō* means "to make visible," *phantasma* means "an appearance," and *phantasia* means "sight, imagination, fantasy" (Beekes 2014). As regards *phantasia* itself, Liddell et al. (1940:

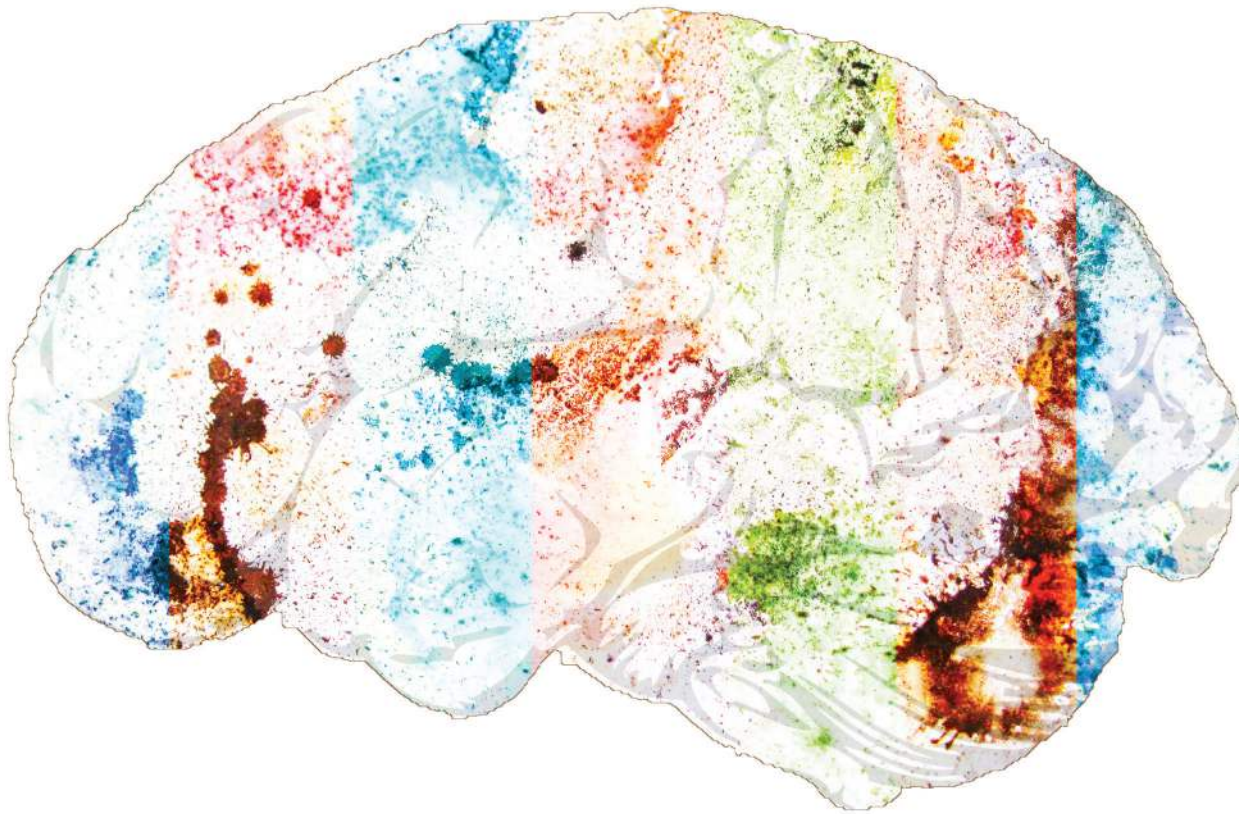


Illustration: Åshild Aurlien

1915–6) describes it as “appearance, presentation to consciousness, whether immediate or in memory, whether true or illusory”.

The essence of imagination, then, seems to be the bringing forth of certain images to the mind, and these images may represent some real-world entity, either truly or falsely. Despite our inclination to view the imagination as mostly dealing with the untrue, there is also the imagination dealing with the true. The question is how these characteristics of the imagination fit in with the Aristotelian conception of it, and especially what the philosophical implications of this conception may be. The difficult thing is keeping in mind the potential differences between Aristotle’s and our own associations with the word.

The imagination in relation to the senses

Aristotle investigates the imagination mainly in the third chapter of the third book of the *De Anima*, asking various questions about how it works, but almost none about what it really is. He says that it is “a movement resulting from an actual exercise of a power of sense” (1941a, 429a1), yet this does not seem like any definition at all, but more like a kind of description of how it works. If someone were to ask what imagination is, he would likely be disappointed upon hearing that it is a movement. On the other hand, if a student of Aristotelian philosophy were to ask how imagination works, it would be natural to answer in the way Aristotle does here. In fact, most of his other conclusions

pertain to this latter way of asking about imagination. It is an investigation into how imagination comes about, into its causes and effects, as well as its relation to other faculties of the soul.

Aristotle’s answer to what imagination is presupposes an understanding of what *movement* is, which is defined very specifically in the *Physica* (*Physics*): “the fulfillment² of what exists potentially, in so far as it exists potentially” (1941f, 201a10). What Aristotle means by this is that movement is some sort of middle area between something existing purely potentially, and something existing as fully fulfilled.

Since movement is a kind of actualization of a potentiality, and since imagination is a kind of movement, then imagination must be a kind of actualization of a potentiality. It is a kind of process, an alteration, a change. It is an actualization of the potential imagination brought about by the actual exercise of a power of sense. This is why he maintains that “when one thing has been set in motion another thing may be moved by it” (1941a, 428b10). This is to illustrate the actual connection between sense perception and imagination.

This seems to give the impression that the imagination is somehow *caused* by the senses, yet surely this cannot be the case, especially since Aristotle says, “imagining lies within our power whenever we wish” (1941a, 427b17). Nevertheless, at the same time it is in accord with our experience, for we can freely imagine things whenever we

wish, but the images we bring forth must at some previous point have come to us through our senses. Perhaps this is the sort of causation in question: not the more modern sense of “cause,” but instead anything that contributes in any positive way to the being of something.

There is an important point here: for something to actualize, something already fulfilled is required. This is similar to the person who wants to learn how to swim. Before he can swim, he needs to acquire the necessary skills and experience in order to be able to swim. The process of learning acts as a stepping-stone to the possibility of swimming. Once the prior actualization of swimming-experience is fulfilled, a second potentiality arises, a potentiality to swim. In a sense, learning to swim *causes* swimming, in the sense that the swimming techniques learned are necessary for the being of your

swimming as such. In this way the fulfillment of a sense act brings about a second potentiality for the imagination: “imagination is held ... to be impossible without sensation”

Aristotle does not seem to develop this further, saying that they were “suffering from mental derangement”.

(1941a, 428b12). This is in accordance with the maxim stated in the *Physica*: “[A]ll things that are in motion must be moved by something” (1941f, 256a4).

This comes after a short prelude establishing what imagination is not, perhaps set forth in order to demonstrate the imagination as something unique among the other powers of the soul. Aristotle puts forward several differences in order to establish that it is not identical to any of the other powers of the soul that ascertain whether something is true or false, even taking care to conclude that it can neither be any *combination* of these powers. Still, from his arguments, it is made clear that imagination does pertain to truth-values, in the sense that we may make mistakes in our imaginings.

The imagination as memory

As to why imagination is sometimes true and sometimes false, we can investigate this further in *De Memoria et Reminiscentia* (*On Memory and Reminiscence*). Here Aristotle further refines his idea of the image and its characteristics. The work itself is about memory and something he calls reminiscence, but through this investigation we can see some interesting thoughts on the importance of the image for a lot of psychic powers.

In the first part of this small treatise, Aristotle develops the notion of the image as a residual sensory process: “the process of movement [sensory stimulation] involved in the

act of perception stamps in, as it were, a sort of impression of the percept, just as persons do who make an impression with a seal” (1941b, 450a30–33). It is the “imaginings [that] remain in the organs of sense and resemble sensations” (1941a, 429a4). This seems critical to memory, because there is no memory save for past things, and past things are never directly in the senses, and so the fact that we can remember is because of the possibility of a residual sensory process.

It is in regards to this notion that Aristotle distinguishes two modes of the image, viz. the image as itself merely an object of contemplation, and the image as a presentation of another thing. The image can refer to outside objects and be their “presentation” in the mind, and it is in this regard, I think, that we can say of an image that it is either true or false. For we can easily see how these mental images may fail to refer to anything, or may refer to something in a bad or corrupt way (as when we admit some creativity into our imaginings). Yet we can also look at the image only as an image in the mind, leaving behind the question of what it is an image of, and merely looking at it as the mental construct it is.

Aristotle illustrates this notion of the mental picture as not much different from any other picture. We can look at a portrait and see it in the mode of being “a likeness of Coriscus” (1941b, 450b30), and the experience of this is different from the experience of seeing it simply as a painted figure. Just so in the mind, images may be regarded with an attention to this distinction.

Concerning false images (and these would be the closest candidate to the creative imagination), Aristotle actually mentions this as being possible. Certainly, he says, it happened in the case of Antipheron of Oreus and others when they mistakenly thought that they remembered: “for they were accustomed to speak of their mere phantasms as facts of their past experience, and as if remembering them” (1941b, 451a8–12), indicating that there is something like an image not being an image of anything. Yet Aristotle does not seem to develop this further, saying that they were “suffering from mental derangement”. True images, on the other hand, must in some way be correct representations of their corresponding real-world entities.

How imagination can sometimes be true and sometimes be false is explained in *De Anima* in the chapter on imagination. Here Aristotle shows that it is somehow because of a certain formal likeness between an effect and its cause: The senses, being a certain cause of the imagination, are sometimes in error over what they perceive. The so-called proper sensibilia (those things such as the color red,



Illustration: Kaia Josefine Larsen

the pungent smell, the deep sound, etc.) are almost never received with error, while the common and the accidental sensibilia are nevertheless prone to erroneous perception. These common sensibilia are of such things as motion, magnitude, distance, and the accidental sensibilia, of such things as this red thing *as a* pencil and this white thing *as* “the son of Diaries” (1941a, 418a20–25). Now, as the sensory process may be false, imaginings may be prone to error as well.

It is difficult to see how this fully explains how an image may not be an image of anything. While looking at some mental image in my mind, judging it as false because it is not *of* anything, do I conclude that this is because the image stems from corrupted sensory imprints? I do not. I may very well have a sensory imprint of this blue book as a text of Saint Thomas Aquinas, and a sensory imprint of this yellow book as a text of Aristotle, and my imagining the blue book as a text of Aristotle is not because of a mistake in the sensation, but because of a faulty memory. This is only to illustrate other reasons for images being untrue; I suppose it is true that an image is prone to error if the sense imprint from which it originates is also erroneous.

Under certain conditions the image may act as a memory. For whenever we say that we remember some thing or other, we are really saying that we have a memory *of* something, and in this sense memory is just a special application of the image as an image *of something in the past*. The mental picture may refer backwards to a previous sensory experience, and in this respect, it has realized itself as a memory. In fact, when Aristotle says that the sensory forms “remain in the soul,” that is perhaps an allusion to the function of memory in the workings of the imagination.

Aristotle, in recognizing that mental images may be images *of* something, is clearly in agreement with Roth, and they also agree in recognizing that mental images may *not* be images of anything (i.e., in recognizing an image *as such*, and not as an image in relation to something else). The notion of contemplating a mental image as if it were a likeness of something it is not is similar to counterfactual imagination. There is, however, a difference in that Aristotle only talks about imagining something counterfactually while believing it to be true (e.g. in the case of Antipheron of Oreus), while it is certainly possible, and perhaps more essential, to purposefully imagine something counterfactually, while still regarding it as not true. Aristotle does not seem to explore this area.

The imagination in relation to the intellect

There is an interesting discourse in *De Memoria et Reminiscentia* (1941b, 449b30–450a14) complimenting his earlier remark in the *De Anima* that the soul never thinks without an image. Here he declares, “Without an image intellectual activity is impossible”. He presents a case where one is to conduct a geometrical proof. One might think that this and other proofs in arithmetic involve nothing but the pure exercise of reason, yet Aristotle seems to think otherwise. For “though we do not for the purpose of the proof make any use of the fact that the quantity in the triangle [for example, which we have drawn] is determinate, we nevertheless draw it determinate in quantity”.

We must therefore put before our mental eye a triangle of determinate size and shape even though the determinate quantity may be of no importance to us. I cannot speak for others of greater intellectual ability than me, but I am at least inclined to agree that one cannot help but imagine something determinate even when the intention is to use the intellect on some abstract matter. It seems impossible to answer a mathematical question that I have not previously memorized the answer to, without in some sense or other imagining the equation while trying to solve it.

With regards to the unmoved mover in the *Metaphysics* (1941e: bk. XII), it is difficult to see how images must also be present in its thinking, on account of it being “separate from sensible things” (1941e, 1073a4). We do not suppose that, if there is such an unmoved mover, and its actuality is thought, it must still be limited by the necessity of forming an image in its mind. It seems that its

Memory is just a special application of the image as an image of something in the past.

thinking must be something different from the thinking of human souls.

Still, Aristotle concludes that the intellect has as its object the mental image, somewhat similar to the way the sensibilia act as object to the senses: “To the thinking soul images serve as if they were contents of perception” (1941a, 431a15). Just as the sense object is in a way a cause of sensation, and just as this is a further cause of imagination, so the imagination also stands as a cause of the intellect. Aristotle even considers them to be like each other in some ways. It would be helpful to shortly summarize the process of intellection, as explained in *De Anima* (1941a, 429a10–431b19).

There are two main entities in the intellective part of the soul, and these are responsible for the process of thought. There is one part that Aristotle eventually terms

We seem to be able to conjure up a whole landscape of these images, and act in the dream as though we were never asleep.

‘the potential intellect’ and a second part, ‘the agent intellect’. Now the potential intellect is like the organ of sense in this way: It stands as potentially *being* its object. However, its objects are not entirely intellectual, so Aristotle seems to want another part of

the soul whose sole task is to abstract from these apparent objects the true objects of intellection: the intelligible things. Thus, he describes this active power as similar to the function of light in the process of vision, for without light there are no colors in actuality, which may affect the eye, and without the agent intellect the images may not affect the potential intellect.

And in fact mind as we have described it is what it is by virtue of becoming all things, while there is another which is what it is by virtue of making all things: this is a sort of positive state like light; for in a sense light makes potential colours into actual colours. (1941a, 430a14–17)

Again, there seems to be a further potentiality inherent in the image, the potentiality of the form as intelligible. It is the work of the agent intellect to actualize this so that it may properly affect the potential intellect: “The faculty of thinking then thinks the forms in the images” (1941a, 431b3). The potential intellect, in turn, and similarly to the senses, takes on a likeness to the intelligible form, and this taking on of the likeness seems to be thought most purely.

When we look at the soul from a bird’s eye view, it seems to be an entity able to take on the forms of the outside world; the senses take on a likeness to the objects, and

the intellect takes on a likeness to the intelligible form in the residual sensory processes. For “the soul is in a way all existing things” (1941a, 431b20), and “within the soul the faculties of knowledge and sensation are *potentially* these objects” (1941a, 431b26).

Now if the image is the residual sensory process, standing at the apex, so to speak, of the sensory process, and if intellectual activity is impossible without such an image, then images seem to stand in a very important position in Aristotle’s conception of the soul. They are the final product of the sensory act, as well as the direct object on which the intellect may work, establishing both a presentation in the mind of the sensory object, as well as making possible any further intellectual activity.

The imagination as dreams

Further on in *De Somniis* (*On Dreams*), Aristotle discusses the notion of dreams and what their relation is to the rest of the soul. This is an interesting piece of investigation, because dreams seem to be closely related to these mental images. Just as we may present an image without it directly coming from the activity of sense (though at one point coming through it), when we dream we likewise seem to have these images without exercising any sense at all.

Aristotle seems to agree with this theory, and states that a dream appears to be a presentation, i.e., an imagination, (1941c, 459a20) and furthermore, one which occurs in sleep (1941c, 462a15). We seem to be able to conjure up a whole landscape of these images, and act in the dream as though we were never asleep. Aristotle reasons that this must just be a particular case of imagination. Their vivid nature is the result of the calming of the soul, and, just as when we are awake and hush our movements in order to detect faint sounds, the soul, upon calming in sleep, is likewise more receptive to these residual movements from the senses.

I am inclined to agree with this as well, as I cannot see much difference between the nature of the images in the waking state and the images in dreams. As regards the volition, though, dreams seem to be largely involuntary, and Aristotle has persistently held that the imagination is voluntary. This is not a very difficult problem. In dreaming, most of the time we do not even know that the world around us is the result of the imagination. Surely, to be able to bring it to submission and use it as we please, we must first know where it is. In the dream world, we regard the images as true sensibilia and external objects. I am also quite certain that at times I “imagine” things in dreams, as if looking into my mind, so there is a degree of volition

present.

Quite puzzlingly, Aristotle states that “the faculty of imagination is identical with that of sense-perception ... though the essential notion of a faculty of imagination is different from that of a faculty of sense-perception” (1941c, 459a15, 17–18), suggesting an even closer relationship between these two activities than is apparent from the prior texts. Aristotle does not regard them as two distinct faculties, but as being much more united, perhaps as one faculty with different acts at its disposal. Could the faculty of sense perception be modal, in the sense that one part is perceptive, and another is presentative? At the very least, Aristotle seems to view them as being one faculty, perhaps with the particular senses as sensitive and affectional elements and the common sense as well as the imagination as being more refined effects of these elements.

Most likely, this statement is very uncontroversial. It is effectively saying that the senses and the imagination belong *to the same part of the soul*, yet they might not have any closer relationship than this. The imagination is just an activity pertaining to the after-effects of sensation, though it is a very useful activity.

The imagination and local movement

We have so far been considering imagination with respect to its ability to envisage images, as well as the relation of these images to truth, to the intellect, to memory, and to dreams. Besides these, there is only one more aspect of the imagination Aristotle deals with in the *De Anima*, namely its role in the process of movement in creatures.

The cause of movement in animals is discussed in chapter 10 of the third book of the *De Anima*, and is identified with appetite. It seems that whenever we move, we move *for the sake of* something. In Aristotle’s philosophy, this something would serve as the final cause of the movement, with the appetitive power serving as the efficient cause. In other words, whenever an animal sees another thing, this thing elicits a response in the animal. Either it kindles the appetitive power as something desirable, in which case the animal may pursue this thing, or it kindles the appetitive power as something undesirable, in which case the opposite happens.

Now it seems that the appetitive power can pertain not only to direct sense objects in the senses, but also to these sense objects in the form of images in the psyche. In this case, the images are envisaged and handled as *relative* to the real thing, otherwise no concrete movement would occur. The animal imagines this or that thing *as*, perhaps, pleasurable, and is able to look for it even in its absence.

This allows such activities as hunting and flight, in the cases where the object is not directly in sight. Still, as with all other cases of the imagination, this activity must in some way have come through the senses.

Another event might be the sight of something never before seen by the animal. Perhaps the appetitive power has a natural affinity to every object, or perhaps the imagination has something to do with it. Suppose that feelings such as joy and sorrow, as well as pleasure and pain, may be imagined. This does not seem inconsistent with Aristotle’s theory. Regardless, surely I can imagine the delicious taste of a good dinner. In other words, I do not only imagine the pure sensory data from the sense organs, but also the feelings kindled by them. If this is the case, then the soul can imagine these feelings and, either truly or erroneously, associate them with this unknown thing in front of the animal. Indeed, Aristotle says that “when imagination originates movement, it necessarily involves appetite” (1941a, 433a20). He goes further and concludes, the animal “is not capable of appetite without possessing imagination” (1941a, 433b28), suggesting an even closer dependence upon imagination. The imagination produces movement in so far as it produces an image that serves as the object of the appetite, just as it can bring about thought by producing an image that serves as the object of thought.

Along with this conclusion, there is a strange statement: “all imagination is either (1) calculative or (2) sensitive” (1941a, 433b30). What on earth does this mean, though? The impression from all of these other considerations was that the imagination was, wholly, in the faculty of the senses, and this calculative imagination sounds like something pertaining to thought. Aristotle even says that the deliberative imagination is only to be found in those animals that are calculative.

It would seem like the activities of thought can, in some way, affect *what sort of image* is imagined, a sort of imagination that is not wholly caused by the after-effects of sense, but also by the works of thought, almost sounding like a reversal of the normal movement.

It makes little sense, however, to make this distinction here. In humans, the intellect may bring about a rational sort of appetite, and I do not see a reason why this could not exhaust all the sorts of reasoned movement. It is almost as if he does not want to dignify some animals with an intellect, instead only granting them this mysterious

It would seem like the activities of thought can, in some way, affect *what sort of image* is imagined.

calculative imagination. In any case, any serious exploration of this area is difficult, as Aristotle does not explain completely this aspect of the imagination.

The fulfilment of man

The imagination, then, is explained rather haphazardly by Aristotle, possibly also with some presumptions of previous knowledge on the subject matter, and the most precise definition we find describes it as that “in virtue of which an image arises for us” (1941a, 428a1). Still, it is very much connected with many of the activities of the soul. It seems to me that the distinction made in *De Memoria et Remiscentia*, on the image *per se* and the image in relation to other things, is a useful way to delineate the various functions of the imagination. Therefore, we can develop a logical system concerning these functions.

Most fundamentally, the imagination is the residual sensory process. This is made manifest in the various images coming about. In a sense, these are the endpoint of the sensation, not only in the causal sense, but also in the hierarchical sense of importance: The image is the complete reception of the sense object. When the image is in us, we have retained the sense object in the repository that is

imagination. Now with respect to the image *per se*, we can see that it is the object on which the intellect may operate, for the intellect does not require it to be a relation to an external object, only

Memories are of something in the past, and it is precisely when the images are regarded as of something in time that they realize themselves as memories.

that it exists in the soul and is able to affect the intellect because of it being a completed sense experience. This would be a volitional use of the image *per se*. Non-volitionally, the image serves as a manifestation that, wholly or partly, disturbs the senses, as in dreams and hallucinations. The images serve a function *per se*, though we do not see them as images but mistakenly as reality.

In their mode as images *of something*, the most important function is their role in memory. For memories are of something in the past, and it is precisely when the images are regarded as *of something in time* that they realize themselves as memories. Furthermore, in their being *of something*, this may sometimes fail, as when they are regarded in this way even though they are not *of anything*. This aspect is only briefly mentioned by Aristotle, in the case of Antiphron of Oreus, and he does not explore it further. We might be able to incorporate it with the element of counterfactual imagination described by Roth, if we asserted

the possibility of knowingly exercising false imagination, though this would, to my knowledge, be moving away from the available material we have from Aristotle. Lastly, their being images *of something* may realize them as objects of the appetite, connecting them to exterior phenomena and kindling movement in creatures. This last bit seems to be, more specifically, appearances of phantom feelings of pleasure or pain in us.

In relation to Roth's components of imagination, then, Aristotle's imagination seems only to be consistent with the components of mental imagery and symbolic representation, and any relation to the components of counterfactual thinking and to creative imagination is either deemed too obvious to investigate or not realized as a possibility. Still, as a piece in the whole puzzle, in Aristotle, imagination seems critical to thinking, and on account of this imagination seems critical to the proper fulfillment of man. Though perhaps of less philosophical interest, a whole range of mental phenomena is also attributed to the working of the imagination. It might be argued that the ability to envisage something despite its absence makes for a very useful ability even in those animals that do not use it for intellection, though this is clearly beyond the proper realm of philosophy, as well as beyond any of Aristotle's ideas.

It seems to me that in Aristotle's general theory of the soul, the discussion on the imagination fits in well, despite its disappointing brevity. It is by knitting together pieces here and there that we may develop a full theory of the imagination as Aristotle sees it, and using the concepts at his disposal, I think the result is consistent with the rest of his thought.

LITERATURE

- Aristotle. 1941a, *De Anima*, in *The Basic Works of Aristotle*, McKeon, R. (ed.), Smith, J.A. (trans.), 533–603, Random House, New York.
- . 1941b, *De Memoria et Reminiscentia*, in *The Basic Works of Aristotle*, McKeon, R. (ed.), Beare, J.I. (trans.), 607–617, Random House, New York.
- . 1941c, *De Somniis*, in *The Basic Works of Aristotle*, McKeon, R. (ed.), Beare, J.I. (trans.), 618–625, Random House, New York.
- . 1941d, *Ethica Nichomachea*, in *The Basic Works of Aristotle*, McKeon, R. (ed.), Ross, W.D. (trans.), 925–1112, Random House, New York.
- . 1941e, *Metaphysica*, in *The Basic Works of Aristotle*, McKeon, R. (ed.), Ross, W.D. (trans.), 681–926, Random House, New York.
- . 1941f, *Physica*, in *The Basic Works of Aristotle*, McKeon, R. (ed.), Hardie, R.P. and Gaye, R.K. (trans.), 213–394, Random House, New York.
- Beekes, R. 2014, “φαίω”, *Indo-European Etymological Dictionaries Online*, Lubotsky, A. (ed.), Brill [online]. Available from: <<http://iedo.brillonline.nl/dictionaries/lemma.html?id=9946>> [28.10.14].
- Library of Congress. 2009, *Ancient and Medieval Greek transliteration chart* [online]. Available from: <<http://www.loc.gov/catdir/cpsol/romanization/greeka.pdf>> [28.10.14].
- Liddell, H.G. et al. 1940, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford.
- Merriam Webster. 2014, “Imagination” [online]. Available from: <<http://www.merriam-webster.com/dictionary/imagination>> [5.9.14].
- Roth, I. 2004, *Imagination*. [online]. Available from: <<http://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780198662242.001.0001/acref-9780198662242-e-443>> [28.10.14].
- Thomas Aquinas. 1990, *The Summa Theologica*, 2nd ed., Shapcote, L. and Sullivan, D.J. (trans.), Encyclopædia Britannica, Chicago.

NOTES

¹ I have opted to transliterate the Greek words in the Latin alphabet, in accordance with the rules set forth in Library of Congress (2009).

² I.e. “the actuality”.

JOHN R. SEARLE

OG HVORFOR DE FLESTE TAR FEIL OM BEVISSTHET

Av Dag August Schmedling Dramer

I denne artikkelen skal jeg gjøre rede for John Searles unike syn på bevissthet, samt forklare hvordan hans teori om bevissthet kan være i stand til å svare på mange av samtidens filosofiske spørsmål rundt fri vilje, kausalitet og metafysikk. Før det kommer jeg med en liten diskusjon av bevissthetens problem i nåtidens sinnsfilosofi, for så å redegjøre for og diskutere biologisk naturalisme. Avslutningsvis vil jeg også diskutere hvorvidt biologisk naturalisme er en plausibel teori.

John R. Searle er Slusser-professor i filosofi ved Universitetet i California, Berkeley, og i løpet av sin karriere har han produsert flere bøker, deriblant *The Rediscovery of the Mind* (1992), *The Mystery of Consciousness* (1997), *Consciousness and Language* (2002) og *Mind: A Brief Introduction* (2004). Den siste av disse vil være mitt hovedutgangspunkt i denne teksten. Titlene avslører hvor Searles nåværende hovedinteresse ligger: hos *bevissthetens problem*. Jeg sier «problem» fordi det i nåtidens sinnsfilosofi er svært liten enighet om hva bevissthet er og hvordan man på en strømlinjeformet måte kan plassere fenomenet i verden. Hvorfor det har seg slik kommer jeg tilbake til.

John Searle startet dog ikke som sinnsfilosof, men som språkfilosof. Interessen for hvordan språk, bevissthet og sinn arbeider sammen har økt de siste femti årene, og bevissthetens plass i sinnet samt dens tilknytning til språket hører til en helhetlig diskusjon som i filosofi og naturvitenskap kan spores tilbake minst hundre år.¹ Searle på sin side kastet seg inn i debatten på 60- og 70-tallet. Forskingen på språkfilosofi hjalp Searle å få overblikk og tverrfaglig innsikt da han senere i karrieren begynte å interessere seg for bevissthet. Searle begynte med undersøkelser av talehandlinger (*speech acts*) – og gjorde fremgang på dette området – etter å ha blitt inspirert av arbeidet til J. L. Austin og H. Paul Grice. En annen filosofgigant som også inspirerte Searle kraftig var Ludwig Wittgenstein, med sine kontroversielle (for ikke å si revolusjonerende) syn på filosofien og dens rekkevidde og oppgave. Searle befant (og begynner) seg i den analytiske tradisjon (arven etter Frege og Russell) og han satte seg fore å utforske og redegjøre for det språkfilosofiske synet på talehandlinger og intensjonalitet (to temaer som har vist seg svært vik-

tige i moderne språkfilosofi), samt den analytiske filosofien og dens plass i det tyvende århundre. Med sitt skarpe og intuitive sinn var Searle snar med å peke ut feil begått av sine kontemporære kolleger. Lokusjonære og illokusjonære handlinger (talehandlinger) var noe han var spesielt interessert i, og det var forskningen på dette området av språkfilosofien som skulle komme til å gi ham en viss berømmelse og være en av forutsetningene for et notorisk møte mellom ham og en annen like beryktet filosof: dekonstruktivistens Jacques Derrida. Senere skulle hans filosofiske interesser nærme seg bevissthet og spørsmål rundt det menneskelige sinn, samt implikasjonene som hans tidligere språkfilosofiske forskning hadde på dette etter hvert svært opphetede tema:

In working on the philosophy of language, I found that I could not analyze language without using notions like intention, belief and desire ... and in the course of writing this book (*Intentionality*, 1983), I read the stuff that was going on in the philosophy of mind. People were saying all kinds of crazy things, like there's only behavior, that there's no real mental states, that there's no real mental life, that it is all really reducible to computer processes; I mean, various ridiculous things. So I thought, «Well, I should really say something about all these terrible mistakes.» (Searle 2011)

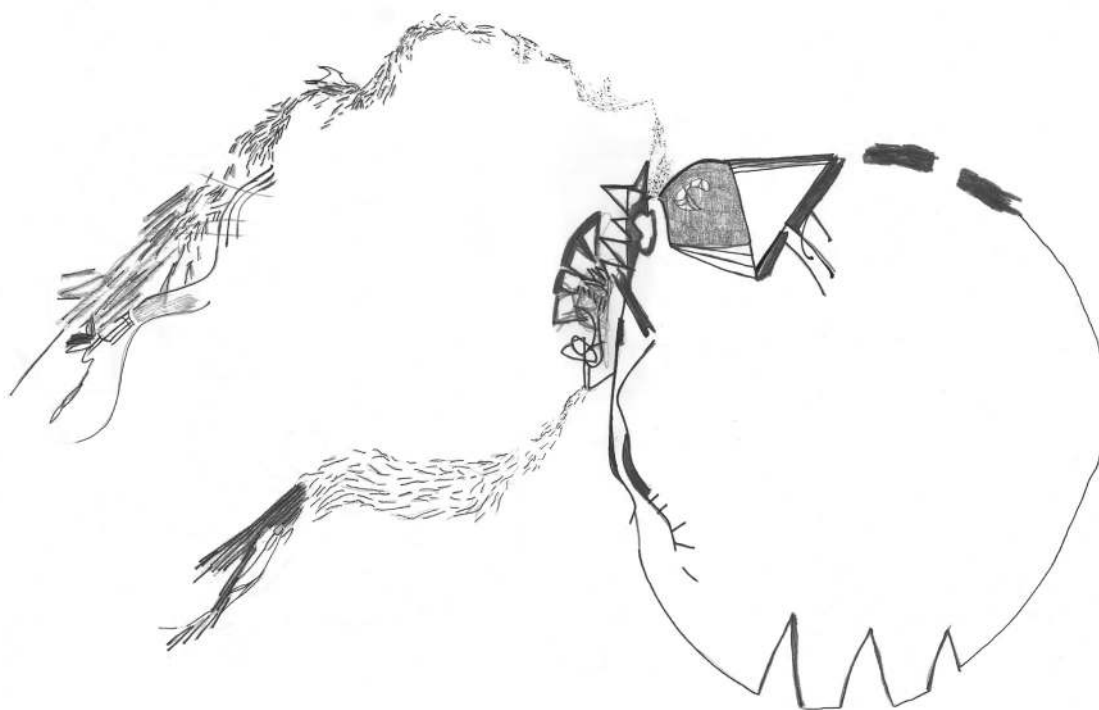
Bevissthetens problem

I *Stanford Encyclopedia of Philosophy* forklarer Robert Van Gulick hvordan bevissthetens problem kan oppsummeres i tre mer fundamentale eksplanatoriske spørsmål: *hva*, *hvordan* og *hvorfor*-spørsmålene knyttet til bevissthet (Van Gulick 2014). Et svar på enten hva, hvordan eller hvorfor vil naturlig nok overlappe med svarene på de to

andre spørsmålene, og for mange blir det feil å forsøke å forklare hva bevissthet fundamentalt sett er uten å forklare hvordan den fungerer. Andre hevder at bevissthet i høyeste grad eksisterer, men at den ikke på noen måte kan ha kausal innvirkning på de fysiske fenomener i verden (epifenomenalisme). Atter andre hevder at bevissthet er en metafysisk separat egenskap som ikke kan reduseres til noe fysisk, og at fysiske egenskaper er fundamentalt forskjellige fra mentale (egenskapsdualisme). Felles for de fleste av teoriene er dog antakelsen om at å svare på det ene av spørsmålene, gir svarene på de andre. Hvis bevisstheten kan forklares kun ved hjelp av henvisning til dens funksjoner innad i et biologisk eller ikke-biologisk system (som et menneske eller en maskin), vil det si at bevisstheten på en fundamental måte *er* funksjonelt forklarlig. Dette vil da si at bevissthet ikke er annet enn funksjonen den er definert ut i fra. Funksjonalisme er en reduksjonistisk tese, altså en teori som reduserer et fenomen (bevissthet) til noe annet (funksjonen den har i et system). Her ser vi et eksempel som går fra *hvordan*-spørsmålet til *hva*-spørsmålet. En annen av teorien jeg nevnte, egenskapsdualisme, tar for seg en blanding av *hvordan* og *hva*, der man hevder at det ikke på noen koherent måte er mulig å sammenføre det mentales unike egenskaper med de fysiske (*hvordan*) og at man dermed sitter igjen med to separate fenomener, det bevisste eller mentale og det fysiske. Ettersom spørsmålet om *hva* det mentale og det fysiske er inngår i egenskapsdualis-

mens forklaring av bevissthet, ser vi hvordan spørsmålene *hvordan* og *hva* går sammen.

Funksjonalisme og behaviorisme er to retninger i sinnfilosofi som har hatt stor innflytelse i det tyvende århundre, og de går begge under paraplybegrepet *fysikalisme* (arvtageren etter *materialisme* som var den eldre og noe enklere versjonen) som hevder – ifølge en av de vanligste tolkningene – at verden fundamentalt sett kan bli redegjort for kun av de fysiske vitenskaper. Med andre ord: Hvis de fysiske vitenskapene ikke kan redegjøre for et gitt fenomen (i dette tilfellet bevissthet), er fenomenet meningsløst å snakke om som en del av vår ontologi, og burde forkastes. Dette har skapt store gnisninger, spesielt etter den kognitive revolusjon i psykologien, der det mentale, det kognitive og etterhvert også det *bevisste* ble tematisert og satt på dagsorden igjen. Vitenskapelige retninger som nevrologi og biologi har hatt en enorm empirisk vekst de siste femti årene, og redegjør for en god del av de komplekse fenomenene vi kaller tanker, følelser, motivasjon, etc. – men de tar nå høyde for annet enn ren atferd. Det ble igjen trygt å snakke om de komplekse mentale fenomener som egne entiteter uten å bli sanksjonert med kjølige blikk og kalde labfrakkskuldre. Men til tross for den veksten som innflytelsesrike retninger som biologi og nevrologi (og krysningen *nevrobiologi*) har hatt i etterkant av den kognitive revolusjon (et begrep fra psykologien som viser til den økte interessen for det mentale liv som kausal



Illustrasjon: Caroline Løvhaug Harrison

drivkraft i det menneskelige sinn, samt den biokjemiske forskningen på dette), er det fortsatt visse fundamentale problemer det gjenstår å besvare.

Hvordan bevissthet kan bli undersøkt i lys av de fysiske vitenskaper er det mest presserende. Når man er blitt infisert av et virus, vil de fleste si at det verste med det er *følelsen* av ubehag som akkompagneres av infeksjonen, ikke infeksjonen i seg selv – for hvordan kan subjektet være klar over infeksjonen uten å ha opplevelsene og følelsene knyttet til den? Eksempelet er riktig nok satt på spissen, for åpenbart vil det være haugevis med symptomer og atferd som kunne fortalt deg at du er syk: slim i nese og hals, slapphet, blek hud, nedsatt funksjonsevne, etc. En lege eller biolog vil kunne redegjøre for nøyaktig hva som er galt med organismen ved å observere dens biologiske system, og fra det ekstrapolere den overordnede informasjon: Du er syk. Men samme hvor mye informasjon en biolog eller lege vil samle inn fra deg som biologisk reduserbar organisme, vil vedkommende aldri få adgang til den fenomenologiske, subjektive *følelsen* av å være deg i tilstanden

virusinfisert. Flere filosofer snakker om *qualia*, den kvalitativt (derav navnet) ikke-reduserbare og umiddelbart tilstedeværende følelsen av noe. Dette problemet med

Ifølge Chalmers må det fysiske og det mentale simpelthen separeres på det metafysiske og ontologiske plan.

reduksjonisme blir spesielt pregnant i møte med det patologiske sinn, der det blir vanskeligere å fastslå en klar patologi ettersom symptomene er av en mer subtil, diskret art. Svaret på hva som er galt med ditt sinn kan dog finnes i din hjerne, og i en intrikat historie om ting som synapser og hormoner. En kyndig nevrolog vil innenfor dette domenet dermed i teorien kunne si nøyaktig hva som er galt med deg. Allikevel synes det å være noe igjen, noe som leseren nok legger merke til at fortsatt er foreliggende her: nemlig at den bevisste, fenomenologiske *opplevelsen* fortsatt i høyeste grad er til stede hos deg som person, og din subjektive opplevelse av sykdommen var en av de (opplevd) viktigste utløsende faktorene for at du kontaktet lege i utgangspunktet. Det kan se ut til at til tross for legevitenskapens voldsomme funksjonelle effektivitet, blir ikke hele historien fortalt. En lege må simpelthen stole på at pasienten forteller sannheten når vedkommende blir spurt om følelsene assosiert med fysiologisk observerbare hendelser i kroppen. For å oppsummere dette avsnitt kan vi da se at til tross for at fysiske vitenskaper som biologi, nevrologi, biokjemi og fysikk har brakt sinnet tilbake som tema i vitenskapene, er det fortsatt noe høyst grunnleggende som blir utelatt: Dette noe vi kaller «bevissthet».

De fleste filosofer og vitenskapsmenn ser dette problemet, men er likevel ikke villige til å gi opp håpet om å plassere bevisstheten i den fysiske verden. Daniel Dennett, for eksempel, er av den oppfatning at bevissthet, i betydningen kvalitative, fenomenologiske opplevelser (*qualia*), helst bør utelates fra bildet for å få en koherent og konsis teori om fenomenet i den fysiske verden. Andre, som den notoriske David Chalmers, hevder at det i teorien er *umulig* å kombinere det fysiske og det mentale på en god måte, og er dermed en eksponent for egenskapsdualisme. Ifølge Chalmers må det fysiske og det mentale simpelthen separeres på det metafysiske og ontologiske plan (1995:200–219). Dette gjør at vi kan bevare de fysiske vitenskaper og de enorme fordelene det bringer, samtidig som vi kan bevare det subjektivt ikke-reduserbare ved bevissthet. Det kan se ut som et surt eple å bite i samt et drastisk skritt å ta blir å akseptere epifenomenalisme som konsekvens av egenskapsdualismen. Gitt at den fysiske verden er kausalt lukket – det vil si, gitt at verden slik den er definert av moderne fysikk ikke kan interagere med noe utenfor den (hvis noe *utenfor* i det hele tatt eksisterer) – oppstår det et problem med interaksjonen mellom det mentale (bevissthet) og det fysiske. Dette er et klassisk problem for dualismen som stammer fra Descartes' tid, og som er desto mer pregnant med moderne fysikks grundige definisjoner. Hvis det mentale og det fysiske er to separate egenskaper ved verden som ikke kan reduseres til hverandre, hvordan har det seg da slik at det ene kan påvirke det andre? Den kausale lukketheten til det fysiske univers ser ut til å problematisere mulighetene for at noe ikke-fysisk kan interagere med noe fysisk. Hver fysiske hendelse har en tilstrekkelig fysisk årsak. Dette er et av hovedproblemene moderne dualisme står overfor. Hvordan kan min intensjon om å rynke på nesen – en intensjon som oppleves, og som i kraft av sine egenskaper er mental – få den fysiske nesen til å rynke på seg? Dette problemet gjør at det blir lettere å akseptere at det psykiske, mentale og bevisste rett og slett ikke er i besittelse av noen kausal kraft, at det simpelthen eksisterer som et epifenomen (et fenomen i tillegg til) løsrevet fra alle muligheter for å gjøre noe i den fysiske verden. At fysiske partiklers samhandling i hjernen forårsaker en opplevelse, men at opplevelsen i sin tur ikke evner å endre de fysiske partikler, er da en mulig løsning for egenskapsdualister som David Chalmers – men dette svarer ikke på hvordan det fysiske i første omgang evner å produsere noe *ikke-fysisk*. Den kausale lukketheten av det fysiske ser ut til å gå begge veier.. Dette kausale paringsproblemet var noe René Descartes slet med da han forsøkte å redegjøre for sjelen (sinnet, *res cogitans*, det tenkende) og dens forhold

til legemet (kroppen, *res extensa*, det utstrakte) og den materielle verden. *Substansen* i substansdualisme er dog siden Descartes' tid blitt byttet ut med det noe mer plausible *egenskap* i egenskapsdualismen.

Med disse grunnleggende redegjørelser, går vi tilbake til Searle. Hvor befinner han seg i dette kaotiske sinnsfilosofiske landskap, og hvordan skiller hans syn, biologisk naturalisme, seg fra de andre syn på bevissthet? Searle forklarer i introduksjonen til *Mind* at han ikke har spesielt sans for ismer. Faktisk har det seg slik at det er den typen sjargong han forsøker å unngå ved sin egen undersøkelse av den sinnsfilosofiske topografi. Han går så langt som å si at de fleste, om ikke alle, av de kjente teoriene om bevissthet (ismene) er feil, deriblant materialisme, fysikalisme, komputasjonalisme, funksjonalisme, behaviorisme, epifenomenalisme, kognitivism, eliminativisme, pansykisme, dobbelaspektsteori og emergentisme (2004:1). Searle er av den oppfatning at de fleste av teoriene tar feil grunnet fundamentale svikt i grunnantakelser forbundet med dem. Han forklarer hvordan nesten samtlige av de sinnsfilosofiske verkene han har lest aksepterer de samme historisk betingede kategoriene for å forklare mentale fenomener, og, slik vi skal se, er dette noe han finner spesielt problematisk i nåtidens sinnsfilosofi.

Biologisk naturalisme

Som nevnt ovenfor har det seg slik at Searle mener at de fleste synene på bevissthet i kontemporær filosofi tar feil, og at årsakene blant annet er av kategorial og språklig art. I og med at han er språkfilosof og fan av Wittgenstein, er det ikke overraskende at han kommer med slike innvendinger – men som vi har lært av Wittgenstein, skal man ikke kimse av språkets betydning for den fundamentale redegjørelsen og forklaringen av verden. Det er dog ikke slik for Searle at hvis man løser opp de språklige floker og misforståelser, så løser man gåten om bevissthet. Searle mener at filosofien helt siden Descartes' tid har vært underlagt store språklige og kategoriske ulemper. Det var Descartes' substansdualisme som ifølge Searle satte forskningen på sinnet på feil spor, da den skapte flere problemer enn løsninger. Selv Descartes ble tvunget til å anerkjenne problemene med sin egen filosofi,² spesielt dem som gjaldt interaksjonen mellom kropp og sinn. Men ettersom han hadde kommet frem til – blant annet ved hjelp av sin berømte metodiske tvil – at eksistensen av sinnet går forut for eksistensen av kroppen og den fysiske verden, i tillegg til at (jevnfør substansbegrepet) substanser må kunne eksistere på egen hånd, så han simpelthen ikke noen annen mulighet enn en dualisme av substanser. Til tross for at substans-

begrepet er utdatert (og mange vil si uvitenskapelig) sitter vi fortsatt igjen med uheldige dualistiske teser, og ikke minst tendenser, hevder Searle (2004:11, 22, 31). Dette har ført til at folk kategoriserer på hemningsløse måter, og føler at de ikke kan postulere andre syn enn dem som er av dualistisk art når det kommer til problemene knyttet til sinnet. Flere vitenskapsmenn og filosofer har da følt seg drevet til å ta den materialistiske rute, gjerne inspirert av de fysiske vitenskapers enorme suksess de siste to hundre år, for med dem å plassere bevissthet trygt og godt i verden. Bevissthet blir da, i hendene (i sinnene) på fysikalistene, nok et fenomen som med tiden kan bli gjort rede for av empirisk vitenskap. Kjente filosofer og vitenskapsmenn som Patricia og Paul Churchland, Sam Harris, Daniel Dennett og Jaegwon Kim er tilhengere av dette synet, dog med varierende definisjoner av fysikalisme og «det fysiske». For Searle, derimot, er heller ikke fysikalisme riktig vei å gå for å forklare bevissthet. Langt ifra: Han mener at stygge feil er begått i materialismen og fysikkens navn. Som vi så i sitatet i den første delen, setter han liten pris på at behaviorister, logiske positivister, funksjonalister og eliminative reduksjonister (alle former for fysikalisme/materialisme)³ var villige til å redusere mentale fenomener til noe annet – enten det var logisk holdbare formler, atferd, nevroners samspill i hjernen eller funksjonene til en tilstrekkelig kompleks maskin. Noe han da heller ikke har spesielt sans for er eliminering av mentale og bevisste tilstander fordi de ikke er «tilstrekkelig vitenskapelige» eller hypotetisk testbare fenomener.

Et av hovedmålene med Searles biologiske naturalisme er å bevare mentale fenomener slik de fundamentalt sett forekommer, samtidig som man kan redegjøre for deres nevrologiske, biologiske og fysiske grunnlag. Da tenker leseren muligens at biologisk naturalisme er en form for emergentisme, en teori som sier at mentale fenomener på en eller annen måte springer ut av visse komplekse nevrologiske systemer, nærmere bestemt våre hjerter og det øvrige nervesystem – at de «kommer frem» eller «flyter ut» på en eller annen måte fra hvordan nevronene faktisk opererer med hverandre. Dette er heller ikke holdbart for Searle, og han synes det er tulle å postulere slike – etter hans syn – merkelige teser. Han er av den oppfatning at vegringen mot å akseptere at nevrobiologiske systemer evner å produsere tanker, følelser og emosjoner, er usunn (2004:79–80). Til syvende og sist benekter han altså alle

Substansen i substansdualisme er dog siden Descartes' tid blitt byttet ut med det noe mer plausible egenskap i egenskapsdualismen.



Illustrasjon: Caroline Løvhaug Harrison

former for dualisme, men også samtlige av de materialistiske redegjørelsene for sinnet. Hvordan kan biologisk naturalisme overleve, løsrevet fra mengden av forutgående bevegelser? For Searle er det ikke noe problem at teorien hans lever i en løsrevet tilstand; det er snarere en fordel. Han forklarer i kapittel fire av *Mind* hvordan hans oppgave er å forklare hvordan ting faktisk er i henhold til det vi vet, uten å ta med seg den kategoriske, historisk betingede bagasjen som korrupperer debatten:

My method in philosophy is to try to forget about the history of a problem and the traditional ways of thinking about it and just try to state the facts as far as we know them. (Searle 2004:78)

Hvis det ovennevnte sitatet virker i overkant arrogant, kan hende til og med ignorant, er dette noe Searle er fullt klar over. Slike postuleringer blir dog ikke problematiske så lenge han redegjør for hva han mener med «facts as far as we know them», noe han intenderer å gjøre. Hans forslag er enkelt: Hvis vi bare kan løsrive oss fra den to tusen år gamle sjargongen, terminologien og språkbruken som har preget diskusjonen frem til nå, vil det bli rimelig lett å svare på bevissthetens problem:

If we were completely innocent of the disastrous history of philosophy and religion, then I think that people would find my solution to the mind-body problem obvious. Of course we are all conscious; if you have a doubt, pinch yourself. That is a conscious state. What caused it? Well, a stimulation here caused some events in your brain. (Searle 2011)

Å akseptere dette er lettere sagt enn gjort, men det er et interessant tankeeksperiment. Hvis vi ikke hadde hørt om

substansdualisme, sjelen, Platons idéverden, eller form og stoff hos Aristoteles, men hadde kunnet beholde (som inngår i forslaget) de moderne vitenskaper som evolusjonsbiologi og nevrologi, ville vi da trodd noe annet enn at hjernen er bevissthetens sete? Vanskelig å si, ettersom filosofisk ærlighet vil tvinge deg til å foreslå at du ikke visste om de moderne vitenskaper heller, hvorpå du kan komme i fare for å entre en hel metafysisk debatt om mulige verdener, sannsynlighetsberegning og tankeeksperimenter som for eksempel vil ta for seg hvorvidt vitenskapshistorien hadde tatt andre ruter til målet osv. Sett at vi gir Searle rett i at det er mest sannsynlig, gitt det jeg nå har diskutert, at hjernen er bevissthetens ubestridte operasjonsbase. Hvor kommer så biologisk naturalisme til å lede oss? Searle vil nok si: «til et filosofisk klart og vitenskapelig testbart syn på bevissthet». Hva vet vi om hjernen? Det ser ut til at all form for informasjonsprosessering av kognitiv art har sin opprinnelse i hjernen, at enhver bevisst følelse og enhver sinnstilstand korrelerer med nevrale og observerbare prosesser i hjernen. I tillegg er det noe sterkt intuitivt ved å si at «hjernen er bevisst» eller «bevisstheten kommer fra hjernen» eller «bevisstheten er uløselig knyttet til hjernen». Searle er med andre ord ikke fremmed for å appellere til intuisjon eller sunn fornuft når han presenterer sine løsningsforslag. Hvorvidt dette er nok for å akseptere biologisk naturalisme, vil jeg komme tilbake til senere.

Som nevnt tidligere i artikkelen, er et av problemene å føre det iboende subjektive ved bevisste tilstander inn i et objektivt system, nemlig vitenskapen. Searle svarer på dette problemet simpelthen ved å hevde at bevissthet er *ontologisk subjektivt*. Det vil si at det å forsøke å redusere det bevisste til noe objektivt (som den bevisste følelsen av smerte om til C-fiber-aktivering i hjernen) er håpløst fra begynnelsen av. I motsetning til egenskapsdualisme vil han likevel ikke si at man ikke kan snakke om det ontologisk subjektive i vitenskapelig forstand, men at det da kan føres under *epistemisk objektiv* undersøkelse. Det vil si at rent vitenskapsfilosofisk er det i høyeste grad intelligibelt og trygt å snakke om det ikke-reduserbart subjektive som er bevissthet. Men at vi må vite at det er nettopp det, nemlig at undersøkelse av det ontologisk subjektive er av epistemisk objektiv art, og ikke epistemisk *subjektiv* undersøkelse, som da hadde gjort debatten høyst merkelig. En epistemisk subjektiv uttalelse er for eksempel «Lars er vennligere enn Trond» eller «Michelangelos *David* er vakrere enn *Tenkeren* av Rodin». Slike uttalelser kan ikke undersøkes av de fysiske vitenskaper grunnet uttalelsenes iboende subjektive ontologi, hevder Searle. Jeg kan være av den oppfatning at Lars er vennligere enn Trond, men

det er ingen metode ekstern fra mine oppfatninger som kan falsifisere eller verifisere min påstand. Searle sier at bevissthet er en *systemisk* egenskap som hører hjernen til (Lacewing 2013:1). Systemiske egenskaper er vanlige i vitenskapene, der man snakker om hvordan visse fenomener i naturen kan bli sett på i lys av systemet de er en del av, samt systemets bestanddeler (Lacewing 2013:1). Vannets identitet kan beskrives som det at en viss mengde med vann er det samme som et visst antall H₂O-molekyler. Imidlertid er det med de systemiske egenskapene slik at de beskriver *egenskaper* heller enn lavere-nivå-entiteter hos materien/fenomenet som observeres. Det at vann er flytende og vått, er systemiske egenskaper, og kan ikke uten videre forklares ved at vannet det er snakk om, *består* av så og så mange H₂O-molekyler. Det er slik Searle vil redegjøre for bevisstheten. Bevissthet er en egenskap som hører hjernen til, og kan ikke forklares utelukkende ved å gjøre rede for de individuelle nevronenes synaptiske samspill. Man må snakke om det slik det faktisk forekommer: som en systemisk egenskap av ontologisk subjektivt art. På samme måte som vann er flytende uten at de individuelle vannmolekylene er det, er hjernen/nervesystemet bevisst uten at de individuelle nevronene er det (2004:78). Et spørsmål er om Searle her misbruker de systemiske egenskaper i vitenskapene for å snakke om bevissthet, av den grunn at systemiske egenskaper ofte kan bli forklart kausalt ved å se på bestanddelene til systemet. H₂O-molekyler er ikke våte eller flytende, men vann kan allikevel forklares ut ifra hvordan vannmolekylene interagerer, fungerer og opererer. Salpetersyrens bestanddeler er HNO₃. Ett og ett HNO₃-molekyl alene er ikke etsende, men kan fullt ut forklare salpetersyren som sådan sine egenskaper som en etsende, oksidativ syre. Searle vil nok likevel påstå at dette ikke er et problem. Han er nemlig av den oppfatning at bevisste tilstander er *kausalt reduserbare* til sine nevrale substrater. For å oppsummere Searles forklaring av bevissthet, kan vi da si at den er:

1. *Førstepersons, kvalitativ og ontologisk subjektiv:*
Bevissthet er definert ved at den består i kvalitative opplevelser som hører et subjekt (dyr eller menneske) til. Det gjør at det er umulig å redusere bevissthet til noe annet (som funksjon, entitet, bestanddel eller logisk formel) eller eliminere det bort ved å hevde at det er en illusjon (2004:79).
2. *Produsert* av det underliggende biologiske system og dermed *kausalt reduserbar* til hjernen og nervesystemet.
3. *Realisert* av hjernen på et høyere nivå enn på det mo-

lekylære eller cellulære nivå. (Gjelder bevisste tilstander.)

4. Et fenomen som *virker* i verden (kausalt), og er en del av naturen. Dette på grunn av at bevissthet er et faktisk fenomen i den virkelige verden (2004:79).

Fra punkt én ser vi at Searle er meget opptatt av å ikke fjerne eller korrumpere det han ser på som noe av det mest essensielle ved bevissthet: at den må oppstå som en opplevelse. Searle er åpen for at dette kan (gitt den underliggende nevrologien og likheten mellom arter) høre både dyr og mennesker til, og ikke minst at det er en viss *kvalitet* knyttet til det. Det er noe vanskelig å oppfatte nøyaktig hva han mener denne kvalitetsmessige delen av bevissthet er, men det er åpenbart at han mener den er nødvendig for å forstå fenomenet. Han snakker ikke om *qualia*, og han er forsiktig med å snakke om distinkte kvalitative egenskaper knyttet til opplevelsen av bestemte persepsjoner som *grønnheten* i opplevelsen av fargen grønn, *varmens varmhets*, eller smertens *smertefullhet*. Han snakker heller om det mer generelle med det at bevissthet alltid akkompagneres av en eller annen form for kvalitet. Bevisste opplevelser opptrer alltid i kvalitativt format, eller er av kvalitativ art. Selv mer grunnleggende former for kognitive operasjoner vil han si er knyttet til en viss kvalitet, for eksempel at det å regne ut «2+2=4» *føles* som noe. Ifølge Searle er det kvalitative ved bevissthet nødvendig for å forstå det subjektive ved den, og vice versa (2004:95–96). Subjektivitet og «kvalitativitet» er altså nødvendige for å forstå bevissthet, men Searle går grundig til verks i kapittel fem i *Mind*, der han ramser opp andre karakteristikk hos bevissthet:

Bevisste opplevelser opptrer alltid i kvalitativt format, eller er av kvalitativ art. Selv mer grunnleggende former for kognitive operasjoner vil han si er knyttet til en viss kvalitet, for eksempel at det å regne ut «2+2=4» føles som noe.

Enhet: Bevisste tilstander oppstår alltid for oss i en *førent enhet*. Hvis du skulle brutt den bevisste opplevelsen av å drikke rødvin i stuen opp i 17 individuelle biter, ville du ikke hatt 17 deler som til sammen utgjør en bevisst tilstand, men snarere 17 *forskjellige bevisstheter* (2004:95–96). Kvalitativitet, subjektivitet og enhet er for Searle helt grunnleggende trekk ved fenomenet bevissthet, og kan ikke separeres uten å miste bevisstheten selv.

Intensjonalitet: Både fenomenologer og analytiske filosofer har fått mye ut av å forklare at bevissthet alltid er be-

vissthet *om noe*, altså at bevisstheten har en rettethet, og at når du er bevisst, så er du var objekter slik de fremtrer i sin bevissthetsmessige enhet. Opplevelsen av rødvinens smak kunne ikke oppstått uten din bevisste antakelse om at det er rødvin som blir smakt på.

Stemming: Stemninger er viktige av den grunn at bevisste tilstander alltid opptrer for oss med en eller annen stemming i bunn. Han påpeker at følelser er lettere å definere enn stemninger av den grunn at følelser alltid er intensjonelle: De er alltid følelser *om noe*, der stemninger ikke har den samme rettetheten. Stemninger kan dog *lede* følelser.

Periferi og sentralitet: Når du drikker rødvin, vil du mest sannsynlig være mer klar over rødvinglasset enn hvilken farge veggen foran deg har, eller hva som er utenfor vinduet til venstre; rødvinen er i sentrum, de øvrige omgivelser er i periferien. Det bevisste sinns evne til å rette oppmerksomhet mot objekter i din nærhet for så å la oppmerksomheten glippe, er et kjent fenomen for de fleste.

Ubehag/behag: Disse ligner stemming og kvalitet, men er ikke identisk med dem. Behag eller ubehag er et kriterium for mange, kan hende de fleste, av de bevisste tilstander vi har.

Situert: Du befinner deg alltid et sted, med et perspektiv. Dette er også uløselig knyttet til det førstepersons subjektive (ontologisk subjektive) ved bevissthet. Bevissthetsens iboende situerthet er også viktig for Searles definisjon av *bakgrunnsinformasjon*, altså den informasjonen som til enhver tid ligger til grunn for ditt sinns oppfatninger (hvilket rom du befinner deg i, i hvilket hus, i hvilket land, hva du heter, hva du har på deg, språkbruk, etc.).

Aktiv/passiv: Skiller mellom den passive opplevelsen av noe, for eksempel det at du ser løvet som blaffer i vinden utenfor vinduet, og den aktive, *intensjonelle* handlingen der du med din hånd og arm akter å løfte rødvinglasset mot leppene.

Den gestaltiske struktur: Bevisstheten opptrer strukturert og ordentlig; du ser alltid trær, løv, og rødvingglass, ikke ruglete brune overflater, grønne flekker, eller glinsende sylindere med innslag av rødt.

Følelsen av et selv: Normal bevissthet opptrer ofte akkompagnert av følelsen av at de bevisste opplevelser hører til et subjekt, at det er en flytende, men klar enhet til stede som normalt blir kalt «jeg».

Dette var de kriterier Searle fant ut at passet med bevis-

ste tilstander, og det er viktig å ha dem i bakhodet når man diskuterer biologisk naturalisme. Med dette nevnt kan vi gå over til å diskutere noen av implikasjonene ved synet.

Som vi har sett, er bevissthet ifølge Searle et fullstendig naturlig fenomen som forekommer i verden, og kan diskuteres på en epistemisk objektiv måte. Det er dermed slik at de feiltakelser materialisme og dualisme (og samtlige andre syn) har, er grunnet det faktum at de har rotet debatten til med unødvendige premisser, lite presist og sjargongpreget språk og manglende evner til å se ut over sin egen terminologi. Begrep som det «mentale» og det «fysiske» er ifølge Searle kroneksempler på hvordan man kan ødelegge enhver form for ordentlig diskusjon av bevissthet. En av grunnene til at teorien ikke kalles biologisk *fysikalisme*, biologisk *dualisme* eller biologisk *emergentisme*, er at Searle mener det er for mye tung, unødvendig bagasje knyttet til disse ordene, og at *naturalisme* da blir tryggere. Bevisstheten er rett og slett et naturlig fenomen i verden, der biologien (sammen med noen korte, men intense avdogmatiseringskurs) er nærmeste kandidat for å løse opp de mentale floker historien har maktet å produsere.

Jeg nevnte i punkt fire at bevisstheten ifølge Searle «fungerer kausalt», og dette viser seg å være et uhyre viktig punkt med tanke på å etablere fri vilje som gangbart fenomen. Vi opplever flere av våre daglige handlinger som frie, og denne sterke opplevelsen av at våre bevisste valg og avgjørelser er forårsaket av viljen og er frie, er faktisk, ifølge Searle, et bevis på at de er det (2004:142–143). Dette høres ut som en appell til intuisjon, og hvis det er tilfellet, ikke et godt argument, men Searle får oss til å tenke over det umiddelbart absurde ved å skulle benekte den frie vilje. Han forklarer videre at i enhver ting vi foretar oss som vi opplever som fri, handler bevisstheten i verden med ovenfra-og-ned-kausaltet. Det vil si at bevisste handlinger – handlinger som å løfte rødvinglasset mot leppene – er intensjonelle og frie. Videre er det slik at betingelsene for handlingen kun fungerer hvis de blir *tilfredsstilt* eller er *vellykkede*. Handlingen var fri *hvis* armen beveget seg mot rødvinglasset idet du ønsket/ville det. Han illustrerer viktigheten av dette poenget med et empirisk eksempel: Nevrokirurgen Wilder Penfield utførte eksperimenter på folks motoriske korteks, og fant ut at han kunne bevege folks armer ved å stimulere visse nevroner med mikroelektroder. Det interessante er at personene da var i stand til å si «jeg gjorde ikke det, det var det du som gjorde» (2004:143). Searle styrker argumentet ved å hevde at vi antar den frie viljes eksistens i de fleste av våre daglige, bevisste handlinger: Med andre ord kunne vi ikke handlet

uten antakelsen om at vår vilje allerede er fri(!). Den er med andre ord ikke kun et epifenomen. Den fungerer på nevronene, synapsene, og da naturlig nok nervesystemet for øvrig, akkurat som de sistnevnte fungerer nedenfra og opp og produserer bevissthet. Han argumenterer mot de gjengse humane innvendingene mot kausalitet for øvrig, ved simpelthen å hevde at Hume ikke hadde gjort rede for (via vanlig introspeksjon) de interne opplevelsene av kausalitet (2004:143). Den frie viljes logiske struktur skiller seg fra de fysisk-logiske nødvendigheter ellers i naturen. Broen kollapset fordi den, gitt rustprosessen i bærebjelke-

Bevissthet for Searle blir derfor også *tilgjengelighetsbevissthet* (*access consciousness*): Den gjør det øvrige system, den øvrige organismes bestanddeler, i stand til å handle etter informasjonen som blir mottatt/prosessert. La oss ta for oss et eksempel på en searliansk forklaring på hvordan bevissthet fungerer kausalt i det klassiske eksempelet med rødvinglasset: Via mitt sanseapparat (som kan redegjøres for via mikroprosessene) observerer jeg de sansemessige stimuli som på en gestaltisk måte fremtrer for mitt sinn og viser rødvinglasset. Mitt sinn blir klar over det faktum at rødvinglasset er innen rekkevidde, og denne informa-



Illustrasjon: Caroline Løvhaug Harrison

ne, ikke hadde kunnet gjøre annet enn å kollapse. Selv om jeg har lyst på en ny slurk rødvin og er fysisk og psykisk i stand til det, betyr det ikke at jeg er logisk eller rasjonelt tvunget til å gjøre det. Dette er jeg også klar over selv. Det ser ut til at bevissthet er en forutsetning for de frie valgene vi tar: Hvis du ikke er bevisst, er det vanskelig å utføre frie valg (eller gjøre noe som helst, for den saks skyld). Bevissthet er dermed nødvendig for enhver fri handling på Searles tolkning. Dette gjør at bevisstheten i tillegg til å være fenomenologisk substansiell hva det kvalitative aspekt ved opplevelser angår, også viser seg nødvendig for bevisste handlingers aktualisering.

sjonen er klar til å bli brukt av sinnet. Jeg blir, via observasjonen av rødvinglasset, klar over at jeg har et ønske i meg om å ta en ny slurk av den røde substansen. Jeg blir også klar over at jeg står overfor valget om å ta den eller ei. Jeg avgjør at jeg skal ta en slurk, oppfatter dette som et faktum og går (med vilje) i gang med prosessen å drikke en ny herlig slurk rødvin. Vanskeligere trenger det ikke være. Searle er videre eksponent for en form for naiv realisme, og hevder at det er gode grunner for å tro at objektene faktisk fremtrer for oss slik de er. Når det gjelder bevissthet, erklærer han, *er fremtredelsen virkeligheten* (2004:10). Videre er det slik at du kan ta feil av objekter i din bevissthet,

men ikke av at du er bevisst *noe*. Hvis Descartes hadde rett i noe, var det dette. Dette går tilbake til det ontologisk subjektive ved bevisstheten, som vi har snakket om.

Vi har nå sett at biologisk naturalisme bringer bevisstheten tilbake til de fysiske vitenskaper og det naturalistiske verdensbildet, under epistemologisk objektiv og vitenskapelig undersøkelse; at den ikke er mystisk eller umulig å få has på; at bevisstheten er nødvendig for fri vilje; og at det som hindret denne innlysende oppdagelsen er at man misforstod bevisstheten på grunnlag av bruk av misvisende begreper som «mental» og «fysisk», samt, ifølge Searle, fullstendig vanvittige teorier som reduksjonisme og komputasjonalisme. Problemet er at man har mast for mye med metafysikk, når problemet hele tiden har vært epistemologisk, hevder Searle (Lacewing 2013:3).

Innvendinger

Som man kanskje vil gjette, er det blitt presentert flere innvendinger og motargumenter mot Searles biologiske naturalisme med årene. De fleste innvendingene av filosofisk art sikter etter å skyte ned biologisk naturalisme som inkonsistent eller inkohærent, i verste fall ikke-intelligibel.

Edward Feser, for eksempel, er av den formening at Searle

ikke på en ordentlig måte makter å skille sitt syn fra eigenskapsdualistenes. I artikkelen «Why Searle Is a Property Dualist» (upublisert) slår han hardt ut mot Searles posisjon. Han fremhever flere tilsynelatende inkonsistenser, som at Searle hevder at bevissthet er kausalt reduserbart til hjernens nevrøle substrater, men samtidig ikke kan forklares ved dem. Med andre ord: Du har to eigenskaper, mentale (subjektive, førstepersons) og fysiske (tredjepersons, observerbare), som må separeres på det ontologiske plan. Hvordan dette *ikke* er reinspikket eigenskapsdualisme, er for Feser uforståelig (2004:4).

Andre innvendinger dreier seg om misbruken av systemiske eigenskaper som redegjørelsesapparat for bevisstheten som en systemisk eigenskap ved hjernen (Lacewing 2013:2). For det første ser dette ut som eigenskapsdualisme, for det andre er det (som vi var inne på) slik at systemiske eigenskaper ofte *kan* forklares fullstendig ut ifra redegjørelsen av de mindre bestanddeler. Makrostrukturen (vann er flytende, glass er gjennomsiktig, syre er etsende) blir redegjort for av mikrostrukturen (H₂O har disse og disse eigenskapene osv.), og vice versa. Det samme gjelder ikke for bevissthet og hjernen. Ifølge Feser er Searle en egen-

skapsdualist, enten han er klar over det eller ikke (2004:1). Tar man Feser alvorlig, kan det virke som om Searle ikke er i stand til å fylle inn det notoriske «forklaringsgapet» i bevissthetsfilosofien, og at han dermed ikke er i stand til å knytte bevissthet til hjernen på en slik måte at vi kan si at den er reddet fra metafysikernes grep. Andre filosofer, som David Armstrong, går så langt som å hevde at Searle har et neo-kartesiensk syn på sinnet, dette i det han kritiserer Searles syn på bevissthet som en «primitiv», altså at Searle beskriver bevisstheten som en grunnleggende del av naturen (*brute fact*) uten å gå grundigere i gang med begrunnelsen for en slik beskrivelse (1991:67–68). Armstrong hevder at Searle ikke redegjør nok for hva bevisstheten faktisk *er* før han går i gang med å forklare hvordan den fungerer. Searle forklarer og redegjør for dens bestanddeler og kommer med karakteristikker og kriterier, men det ser ut til at han unngår å snakke mer om bevisstheten på det fundamentale nivå.

Kevin Corcoran presenterer i artikkelen «The Problem With Searle's Biological Naturalism» (2001) argumenter som har til hensikt å vise at Searles karakteristikker av bevissthet kan fungere hvis man tar dem hver for seg, men at de sammen danner et inkohærent bilde. I likhet med Feser er han av den oppfatning at Searle er mer eigenskapsdualistisk enn han er klar over selv; Corcoran bruker det sistnevnte for å si at Searle i virkeligheten er mer bundet av det tradisjonelle begrepsapparat enn han selv hevder at han er. Sist men ikke minst hevder Corcoran at Searle selv er fanget i den kausal lukkethetens problem, noe ikke-reduktivistisk ofte er (2001:1).

Konkluderende diskusjon

Hva skal vi så si om biologisk naturalisme etter innvendingene? Noen av disse innvendingene ble publisert før utgivelsen av *Mind*, så Searle fikk anledning til å svare på noe av kritikken i verket. Det ser dog ut til at visse grunnleggende filosofiske problemer gjenstår. Noen innvendinger ble tatt opp underveis i artikkelen, dette grunnet det faktum at biologisk naturalisme er rimelig vanskelig å akseptere *prima facie*. Searle er flink til å appellere til intuisjon, sunn fornuft, erfaring og resultatene til vitenskaper som biologi og nevrologi. Han er også i besittelse av den retoriske evnen, en evne bestyrket gjennom språkfilosofisk arbeid, til å overtale med klart og konsist språk. Når man tar et skritt tilbake og ser på biologisk naturalisme med overblikk, kan det imidlertid synes som at den ikke på en god nok måte er i stand til å svare på anklagene om eigenskapsdualisme, og at det gjenstår visse forklaringsmessige problemer, spesielt i forbindelse med Searles sammenligning av bevisstheten

Makrostrukturen (vann er flytende, glass er gjennomsiktig, syre er etsende) blir redegjort for av mikrostrukturen (H₂O har disse og disse eigenskapene osv.), og vice versa.

med systemiske egenskaper. David Chalmers har snakket om «det vanskelige problemet» med bevissthet: problemet med å svare på spørsmålet om hvorfor visse typer opplevelser og følelser akkompagneres av visse typer nevralt aktivitet i hjernen. Det ser, ifølge Chalmers og andre, ikke ut til å være noen god forklaring på hvorfor det for eksempel er slik at C-fiber-aktivering i nervesystemet korrelerer med akkurat smerte, og ikke duften av nyklippet gress. Hvis ikke Searle makter å svare på dette høyst grunnleggende spørsmål kan det se ut til at hans system ikke svarer bedre på det «vanskelige problemet» enn de systemene han selv kritiserer.

Jeg vil si at si at biologisk naturalisme er en plausibel teori, i hvert fall sammenliknet med epifenomenalisme, og den er mer plausibel enn funksjonalisme og reduksjonisme. Allikevel er mer filosofering og forskning nødvendig for å si hvorvidt teorien er plausibel *nok* til å bli akseptert. Til tross for de siste innvendinger er Searle en kraftfull ideskaper, som har klart å skape blest rundt seg og sine ideer med sitt skarpe språk og sin uredde retorikk. Han har brakt debatten om bevissthet bort fra gamle dogmer og fått oss til å stille spørsmål ved viktigheten av eldgammel filosofisk sjargong. Noe av det som nettopp bør bli tatt mest på alvor, er Searles oppgjør med tradisjonene og språket som har blitt brukt til å snakke om bevissthet. Han har også forsøkt å bringe tilbake bevissthetsen og plassere den der den alltid har vært: i ditt eget hode, som en ikke-reduserbar, kvalitativ og essensiell del av deg. Slik sett forblir Searles definisjon av bevissthetsen som ontologisk subjektiv, men som åpent objekt for det epistemisk objektive, en av hans sterkeste og mest interessante teser.

The philosophy of mind is unique among contemporary philosophical subjects in that all of the most famous and influential theories are false. (2004:1)

LITTERATUR:

- Armstrong, D.M. 1991, «Searle's Neo-Cartesian Theory of Consciousness», *Philosophical Issues*, 1, 67–71.
- Chalmers, D.J. 1995, «Facing Up to the Problem of Consciousness», *Journal of Consciousness Studies*, 2:3, 200–219.
- Corcoran, K.J. 2001, «The Trouble with Searle's Biological Naturalism», *Erkenntnis*, 55:3, 307–324.
- Feser, E. «Why Searle Is a Property Dualist» unpublished. Tilgjengelig fra: <<http://www.edwardfeser.com/unpublishedpapers/searle.html>> [29.10.2014].
- Kim, J. 2011, *Philosophy of Mind*, 3. utg., Westview Press, Boulder, CO.
- Lacewing, M. 2013 *Biological Naturalism*, Tilgjengelig fra: <<http://documents.routledge-interactive.s3.amazonaws.com/9781138793934/A2/Mind/BiologicalNaturalism.pdf>> [24.10.2014].
- Searle, J.R. 2004, *Mind: A Brief Introduction*, Oxford University Press, Oxford.
- . 2011, *Searle on Mind and Consciousness*, (video). Tilgjengelig fra: <<https://www.youtube.com/watch?v=Q977tUWEpy8>> [24.10.2014].
- Van Gulick, R. 2014, «Consciousness», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (red.). Tilgjengelig fra: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/consciousness/>> [24.10.2014].

NOTER

¹ Mange moderne filosofer er enige om at et sinn i bred forstand ikke er identisk med bevissthet (i motsetning til Descartes), men at bevissthet i visse (kan hende de fleste) tilfeller overlapper med eller muliggjør andre av sinnets aktiviteter, som kognisjon (tenkning), informasjonsprosessering og aktiveringen av kroppen. Her har man da en naturlig faglig distinksjon mellom sinnsfilosofi generelt og bevissthetsfilosofi spesielt.

² I kapittel 2 av *Philosophy of Mind* forklarer Jaegwon Kim hvordan Descartes' grunnleggende filosofiske slutninger angående kropp-sinn-interagering ble trukket i tvil av prinsesse Elisabeth av Böhmen idet hun (i det Kim hevder må være en av de mest berømmede brevene i filosofi-historien) spør hvordan det kan ha seg at noe immaterielt kan bevege noe immaterielt i det hele tatt. Er de ikke kropp og sinn da inkompatible? spør hun. Kim er i likhet med Elisabeth lite imponert av det han ser på som Descartes' måte å dukke unna problemet på, blant annet ved å hevde at bevissthetsen og dens interaksjon med kroppen er en grunnleggende relasjon i verden som ikke kan forklares ved videre ytterligere forklaringer og/eller undersøkelser (2011:47–50).

³ I kapittel 2 av *Mind* (2004:52) tar Searle for seg hvordan materialismen stilte seg på skuldrene til moderne vitenskap i et angrep på dualismens inkonsistenser. Han setter her opp et fysikalistisk slektstre som forsøker å redegjøre for hvordan de forskjellige retningene er knyttet til hverandre.

PHYSICALISM AND SUPERVENIENCE

By Sivert Thomas Ellingsen

I take it that physicalism in the philosophy of mind (henceforth simply “physicalism”) is roughly the view that the mental is in some sense physical, and as such, a thesis about mental ontology. I also take it that physicalism is a “Potter Stewart concept”: to wit, a concept which people use more or less competently and more or less in the same way (as evinced by the fact that there is massive agreement about what does and does not belong in its extension, though there is also disagreement about a relatively few tricky cases), but which has nevertheless resisted easy analysis. As I have previously said about Potter Stewart concepts:

American Supreme Court justice Potter Stewart famously dismissed a request to define “hard-core pornography” with the words, “I can’t define it, but I know it when I see it”. Stewart’s attitude to the concept of hard-core pornography is not unlike the attitude most of us have to several philosophically momentous concepts, for example the concepts of truth or moral goodness. There is (by and large) agreement about what does and does not belong in their extensions, and people seem to have (roughly) the same intuition about the content of their intensions: Naturalists and non-naturalists agree that intentional homicide is morally wrong, and deflationists agree with correspondence theorists that the Sun rises in the East. There is, however, disagreement about how these concepts should be articulated; we cannot easily find a list of individually necessary and jointly sufficient conditions for membership in their extension. Philosophers ... try to articulate such “Potter Stewart concepts,” and thereby to give us a new and better understanding of their contents and implications. (Ellingsen 2014; my somewhat free translation)

One widespread definition of physicalism is what I call the *supervenience definition*. Supervenience physicalism – i.e., the view held by someone who is a physicalist by the lights of the supervenience definition – is, as Stoljar (2009: sct. 5) puts it, “intended to capture the minimal or core com-

mitment of physicalism.” Here, I want to show, by means of two counterexamples, that the supervenience definition does not succeed in doing this. As we shall see, the definition is sometimes too liberal, in that it applies to views that clearly are not even minimally physicalist, and sometimes too conservative, in that it excludes views that clearly *are* physicalist. Therefore, I conclude, a new definition is called for.



Illustrasjon: Jon Petter Vorren

1. The Supervenience Definition

In a slogan, the supervenience definition defines physicalism as the view that mental properties supervene on physical properties. This slogan, however, contains some unclear or contentious terms, namely “supervenience,” “mental property,” and “physical property”.

I will make rough – but, for the purposes of this paper, sufficiently thorough – work of “physical property” and “mental property” by offering some paradigmatic examples. Paradigmatic mental properties include believing that Paris is the capital of France, being in terrible pain, and seeing redness. Paradigmatic physical properties include weighing 22 kilograms (at the macroscopic level), having a particular charge (at the microscopic level), and having a particular spin (at the sub-microscopic level). I submit that there would be relatively little disagreement about which properties do and do not belong with these paradigmatic examples, though there may, again, be disagreement about some hard cases.

Meanwhile, for a class of properties (call them A-properties) to supervene on another class of properties (call them B-properties) is, in another slogan, for a difference in B-properties to be a necessary condition of a difference in A-properties. To put it another way, if A-properties supervene on B-properties, then two possible worlds that are exactly alike with respect to the content of the extensions of B-properties must also be exactly alike with respect to the content of the extensions of A-properties.

This, however, raises a problem of *trivial supervenience*. As a moment of reflection will reveal, it is trivially true of any class of properties that all necessarily have precisely the extensions they have that it supervenes on every other class of properties.¹ After all, there will certainly never be a difference in any such properties without a difference in other properties, simply because there will never be a difference in such properties at all. This seems problematic: When we offer the claim that A-properties supervene on B-properties, we take ourselves to be making a metaphysically weighty claim about what A-properties are. But the fact that (say) the class of properties {being an element of the empty set, being a prime number} supervenes on the class {being an elephant, being pink} certainly does not seem to give us any deep insights into the nature of elephants, pink things, prime numbers, or the empty set. It therefore seems reasonable to draw a distinction between

In a slogan, the supervenience definition defines physicalism as the view that mental properties supervene on physical properties.

trivial supervenience and real supervenience (i.e., supervenience that is not trivial), and possibly even to say that trivial supervenience is not supervenience at all. I will come back to this in a little while.

2. Against the Supervenience Definition

I shall now present two counterexamples to the supervenience definition. The first of these is meant to show that it is sometimes too liberal, in that it applies to views that are clearly not physicalist even in the most minimal sense. The second is meant to show that it is sometimes too restrictive, in that it excludes views that clearly are physicalist.

Let us start with the first case.

Imagine someone who holds to a substance dualism very much like the one held to by Descartes (or, at any rate, the substance dualism often attributed to him): He believes that mind and body are two distinct substances, the body being (essentially) entirely physical and

the mind being (essentially) entirely non-physical. Our substance dualist also has some views about mind-body interaction, that perpetual thorn in the side of his kind. More specifically, he thinks that there are laws of mind-body interaction *which hold of metaphysical (or maybe even logical) necessity*, and which are such that they ensure that the mental supervenes on the physical. If pressed about how a law of psychophysical interaction could hold of metaphysical or logical necessity, the dualist might say that the laws are Divine decrees which are such that God would have made them no matter what. Since God is a necessary being, this entails that the laws are necessary truths. As is easily seen, this in turn entails that mental properties supervene on physical properties. And this, in turn, makes our substance dualist a physicalist by the lights of the supervenience definition. But that is absurd: The substance dualist is, if anything, the paradigm of a non-physicalist.

Now, by postulating God, Who is presumably non-physical, our substance dualist has committed himself to denying *global* physicalism, the view that everything – not just the mind, but absolutely everything – is fundamentally physical. But this is no problem: Physicalism about the mind and rejection of global physicalism is a perfectly coherent conjunction of positions, and has in fact been held.²

For the second case, consider a thoroughgoing eliminative materialist. When I call our eliminative materialist thoroughgoing, I mean that he is not just committed to

the non-existence of some mental states – qualia or propositional attitudes, say – but to the nonexistence of absolutely all mental states. Suppose, further, that the eliminativist thinks that the non-existence of all mental states is a necessary truth. He may back up this belief by saying, for example, that a bit of conceptual analysis will reveal that mental properties are conceptually empty or incoherent, and so are necessarily non-instantiated on the exact same grounds as is the property of being a married bachelor. This entails that our eliminative materialist is committed to the trivial supervenience of the mental on the physical. I earlier raised the possibility that trivial supervenience is not really supervenience at all. If this is what we believe, it

I am fairly confident that physicalism is a perfectly clear and coherent concept. What is evidently not clear or coherent is our understanding of that concept.

obviously follows that our eliminative materialist is a non-physicalist. If, on the other hand, we do allow that trivial supervenience is supervenience, the eliminative materialist's commitment to physicalism still seems extremely shaky. After all, he is not much of a physicalist, who holds physicalism to be merely trivially true. An atheist and a moral nihilist would seemingly be committed to the trivial truth of "An act is morally praiseworthy if and only if it is commanded by God," but it would be absurd to call him an adherent of divine-command ethics on those grounds. Or, for a comparison that strikes closer to home, consider an *ontological* nihilist: one who believes that nothing at all exists. Suppose, too, that the ontological nihilist holds ontological nihilism to be necessarily true. He, too, would be committed to the trivial supervenience of the mental on the physical, but it would clearly be absurd to describe him as a physicalist on that account. Or consider a necessitarian: one who believes that every truth is a necessary truth.³ The necessitarian thus thinks that every property necessarily has the extension it has, so the same applies to him. Thus, if we remain loyal to the supervenience definition, we have the choice between including a non-triviality proviso – in which case the eliminativist does not count as a physicalist – or not including that proviso, in which case the necessitarian and the ontological nihilist do count as physicalists along with the eliminativist. But either option is absurd.

3. Some Anticipated Questions and Objections

You have it all wrong. Physicalism isn't an ontological thesis at all; it is an epistemic thesis. It says that knowledge of the

physical facts is all we need in order to have knowledge of the mental facts.

I would wager a fortune that most philosophers take physicalism to be an ontological thesis. This is evidenced by, among many other things, the fact that many of today's physicalists take views that clearly are ontological – substance dualism or Berkeleyan idealism, for example – to be rivals of physicalism. So while my imaginary interlocutor is free to use the word "physicalism" however he likes, he cannot convincingly argue that his epistemic sense of the word bears any important relation to its normal sense. To redefine "physicalism" in this way is therefore not to rebut the argument of the present work; it is simply to change the subject.

Are you saying that the very concept of physicalism is muddled or incoherent?

Not at all! I am, for reasons explored in the introduction, fairly confident that physicalism is a perfectly clear and coherent concept. What is evidently *not* clear or coherent is our understanding of that concept. This is the case with many Potter Stewart concepts. Consider, again, the concepts of truth and moral goodness. Few would dispute that these concepts are perfectly fine, but even fewer would say that we understand them.

You haven't offered your own definition of physicalism.

No, I haven't – that's a different paper for a different day. Besides, I have never heard a definition of "physicalism" that has convinced me entirely, nor have I come up with a good one myself. I like van Inwagen's (2009:211) and Plantinga's (2006: abstract *et passim*) contention that physicalism is the view that human persons are physical objects, but this sounds awfully close to identity theory and might turn out to be too restrictive. At any rate, the fact that I have not offered my own definition of physicalism nowise weakens my attack on the supervenience definition. Non-constructive criticism might not be very nice, but it can still be valid.

Your definition of supervenience is wrong.

I have not offered a real definition of supervenience, though. I have simply recited the slogan ("No difference in A properties without difference in B properties") that is the common starting point of its proposed definitions and

said some things about it that seem to me perfectly acceptable from the point of view of any of the major theories.

Surely a belief that the physical somehow necessitates the mental is at least a necessary condition of physicalism. Are you saying that this is not the case?

Not necessarily. One can perfectly well say that belief in the right kind of psychophysical *necessitation* is a necessary or sufficient condition of physicalism while also denying that the same holds for belief in psychophysical *supervenience*, as long as one also maintains that the right kind of psychophysical necessitation does not boil down to psychophysical supervenience. Note, however, that thoroughgoing eliminative materialism seems to be a problem here, too. If one is committed to the non-existence of mental properties, one cannot say that the mental is a relatum of any necessitation relation (or indeed any relation at all).

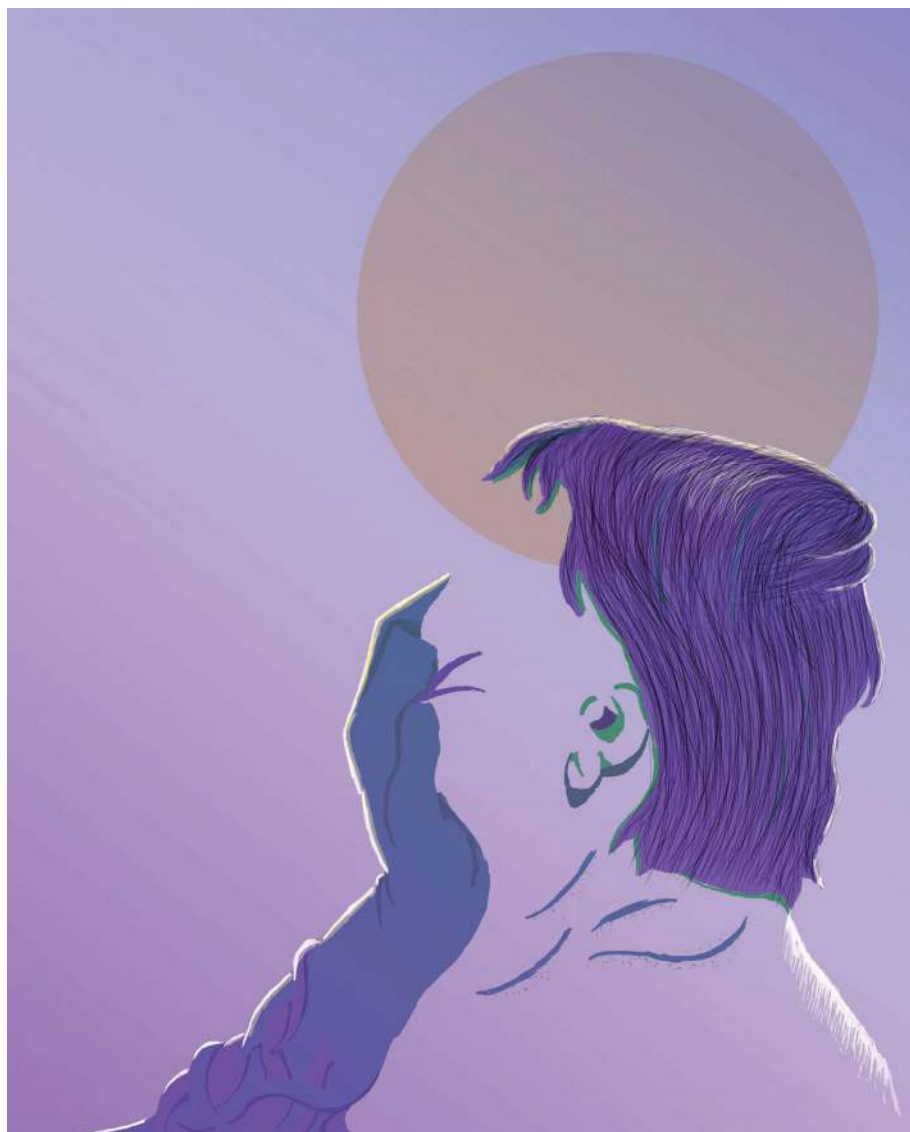
If we insist on including the eliminativist into the physicalist club, he will constitute a counterexample to any possible substantive definition of physicalism. After all, physicalism is a view about mental properties, and the eliminative materialist says that there aren't any. Maybe we should just bite the bullet and throw the eliminativist out of the clubhouse.

A definition of “physicalism” will not necessarily come to grief if we insist on including eliminativists in its extension. For example, it might make the most sense to define physicalism as a purely negative thesis, one that states (for example) that there is no such thing as a non-physical mental state. The meaning of “non-physical” in this context remains obscure (surely it does not simply mean “not a physical property or object”; after all, there are plenty of non-reductive physicalists who would say that some mental states are not physical properties or objects, but who intuitively remain physicalists all the same), but here the eliminative materialist seems to have at least a fighting chance of non-trivial admission into the clubhouse. After all, if there are no mental states at all, then *a fortiori* there are no non-physical mental states. This definition also makes a certain amount of sense from an historical point of view. After all, physicalism in

its modern incarnation came on the scene after dualism in its modern incarnation, and largely as a reaction against dualism. It is not crazy, therefore, to define physicalism simply as more or less the negation of dualism, which is what I have done here.⁴

Laws of psychophysical interaction can't hold of metaphysical or logical necessity. By definition, they can just hold of nomic necessity, which is weaker.

That depends on what you mean by “law”. For the purposes of this article, I have put on my Humean hat (wig?) and defined a law simply as any description of a regularity, and it is clearly at least logically coherent to say that some regularities hold of metaphysical or logical necessity, which



Illustrasjon: Jon Petter Vorren

is all my example needs in order to work. Readers who do not like this use of “law” are invited to imagine another word in its place.

Conclusion

My two examples, I believe, show that commitment to the supervenience of the mental on the physical nowise guarantees commitment to what we intuitively take physicalism to be. To put the same point in other words, they show that commitment to psychophysical supervenience is neither a sufficient nor a necessary condition of inclusion into the extension of our Potter Stewart concept of physicalism. The first case shows that such a commitment is not a sufficient condition of being a physicalist (since our imaginary substance dualist has it but remains a non-physicalist), while the second shows that it is not a necessary condition either (since our eliminative materialist remains a physicalist despite seemingly having no such commitment, or having it only trivially). I therefore conclude that the supervenience definition utterly fails to capture the core commitments of the physicalist, and that a new, radically different analysis of that concept is needed.

LITERATURE

- Ellingsen, S. T. 2014, “I den analytiske filosofiens forsvær”, *Filosofisk supplement*. Available at <<http://filosofisksupplement.no/i-den-analytiske-filosofiens-forsvar/>> [09.27.14].
- Plantinga, A. 2006, “Against Materialism,” *Faith and Philosophy*, 23, 3–32.
- Stoljar, D. 2009, “Physicalism,” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available at <<http://plato.stanford.edu/entries/physicalism/>> [09.27.14].
- van Inwagen, P. 2009, *Metaphysics*, 3rd ed., Westview Press, Boulder, CO.

NOTES

- ¹ This also applies if the extensions are necessarily empty.
- ² Consider, for example, the surprising number of philosophers who are both Christian theists and physicalists about the mind. Peter van Inwagen is a well-known example. Or consider the contemporary philosophers, their numbers greater still, who are committed both to physicalism about the mind and to the existence of non-physical abstract objects like numbers.
- ³ Obviously, both ontological nihilism and necessitarianism are very strange points of view. That, however, is not the point: The point is that they could be held. (The same goes for the varieties of substance dualism and eliminative materialism that I have outlined.) In fact, a case could be made that both of these views have actually been held. I am told that some Buddhist thinkers could be read as ontological nihilists, while Leibniz could be read as a necessitarian.
- ⁴ I say “more or less” because the mere negation of dualism would also be compatible with non-physicalist forms of monism, e.g. idealism or neutral monism.

AN INTERVIEW WITH SEBASTIAN WATZL

ATTENTION, PLEASE!

By Solveig Nygaard Selseth & Ludvig Fæhn Fuglestad

A rainy Tuesday morning we arrived at Sebastian Watzl's office. The appointment was to talk with him about a mouthful of philosophical issues related to *attention*, his area of expertise. Not long ago, he joined the Centre for the Study of Mind in Nature (CSMN) at the University of Oslo as a postdoctoral fellow, and then, shortly after, as an associate professor contributing to the study of the structure of consciousness. As a travelling man, he has been at all kinds of universities before coming here to Norway. Watzl appeared to us as a down-to-earth, happy-go-lucky fellow. And if you look at his website, you will find the topic of attention all over the place. He researches it non-stop. The man appeared to us as a sagelike fellow, full of meditative insights. But what lies at the back of all this – who is the person behind that friendly face? This, anyhow, is what we set out to uncover, launching the session with some general questions before then focusing our attention towards a deeper level. As it turned out, the real nectar of our conversation only started flowing after the tape recorder was shut off. We carried on talking for an hour. True, missing out on this part could be unfortunate for the readers, but sit tight. A sequel might come before long. For our part, this Tuesday morning was a true philosophical voyage into the dark corners of phenomenal awareness.

What is attention?

Let me begin my answer by mentioning some historical strands in the study of attention. There is a long tradition that goes back at least to the mid-19th century that relegates attention to neuroscience and psychology. By contrast, things like perception, belief, and desire are thought to be things that the whole person does, and which consequently require a broader interdisciplinary approach. So even though psychology and neuroscience also investigate these issues, philosophy, too, is thought to have something to say about these aspects of our mental life. In the tradition where attention was thought to be a topic for neuroscience and psychology, however, many people thought that attention

just is some specific mechanism in the brain, and that philosophy therefore doesn't have much to say about it. I think that's a mistake. There is some debate about this in the literature, but I think science doesn't really allow us to identify attention with a particular mechanism. If you look at the scientific work on attention, of which there is a lot, you find that there are a number of different mechanisms that are associated with attention, but no particular one can be identified as the "attention mechanism". In a sense, this is to be expected: Why should there be an attention mechanism if there is no particular mechanism with which you can identify desire or belief or thought or perception or volition, or any of these categories? So, on my view, if we want to look at attention, we should also look at what the whole person is doing when she attends to something.

Attention comes in a variety of versions. There's perceptual attention: attending to a particular object in front of you or a particular feature of the object – color, shape, and so on – or to events that happen in the environment, a sound or a process like the humming of a machine outside, or something like that. There's also intellectual attention, where you focus your attention on a particular idea or on some particular object that you're thinking about. There's also attention in the sense of doing something attentively: e.g. playing basketball attentively, or doing philosophy attentively. It is difficult to imagine what all these things have in common. My approach has been to take attention primarily to be a kind of structure of our mental life that prioritizes some aspects of our mental life above others. These aspects which are prioritized can be aspects of various different things: They can be aspects of perceptual experience, aspects of

Things like perception, belief, and desire are thought to be things that the whole person does, and which consequently require a broader interdisciplinary approach.

thought, or aspects of what we are doing, for instance, when we play basketball. Attention creates a sort of priority ordering, and that is what attention fundamentally is: It is the activity by which subjects order or structure their mental life to prioritize some things over others. This activity cannot be identified with any particular mechanism on the brain level. And the priority structure that attention creates can be used flexibly. You can put the attention structure to use for a number of different purposes: you can exploit it in action or thought, for example. These things you can do, but the attention structure is not made for any particular purpose. It's a general sort of priority.

And what is the difference between attention and awareness?

Again, it is helpful to put this in a historical context. There is a long tradition of thinking about attention in connection with consciousness. We find this already in the 19th century philosopher William Hamilton, who says that consciousness is

like a telescope and that attention is like pulling the tubes in and out, so attention is making consciousness focus on something. Similarly, William James said that conscious attention is consciousness concentrated, a sort of focalized, concentrated form of consciousness. So according to this tradition, attention is a particular form of consciousness. And I do think that attention does, in a sense, focalize consciousness. This priority that attention creates has an upshot in our experiences. It creates a kind of structure in our experience, a kind of phenomenal foreground and background.

But there is also some recent empirical work that suggests that attention can also occur *without awareness*, which means mean that the two are separate phenomena. For example, there are people who have a medical condition known as blindsight. These are patients who have a lesion in their primary visual cortex, and they will say, for example, that they can't see anything in the left half of their visual field (what is called the left *hemifield*). They claim to be completely blind in this area,



but, surprisingly, they are still able to make fairly fine-grained perceptual judgments about objects located within their blind hemifield.¹ It was found that there must be something which at least very closely resembles attention in that blind hemifield. Interestingly, this was discovered more or less by accident: There was an experiment where the test subject was supposed to complete some tasks located within his blind hemifield, and he claimed not to be able to see anything. But the patient then also said: "Look, sometimes I think I can do better if I focus my attention on the upper half of my blind hemifield." And the researchers thought, "Wait a minute, what are you doing? You're focusing your attention on something that you can't see?" And then they tested whether where they claimed to focus their attention had an effect on performance. It was shown that that the blind patient, like sighted subjects, get better at discriminating stimuli if they attend to them. This, as well as some studies with normally sighted subjects, has suggested that there can be attention without awareness. So, while for some time I found myself in agreement with the tradition that claims that attention is focalized consciousness – that it is a sort of priority structure in our experience – I have now come to think that there is also an unconscious form of attention, as is suggested by the case of blindsight.

I would think that attention is a part of the self and being an agent. If you can attend to something without being aware of it, then it seems as if there is something else that is directing your attention. But isn't the self the thing controlling the attention?

I actually also think that attention is plausibly connected to something that could be called the self or the subject of experience. The reason for this has to do with the connection between attention and subjective perspective. After all, it is very natural when thinking about subjects to also think that they are things that have a perspective or point of view on the world. Think about the difference between a stone and a person, or even a stone and an animal. The animal or person is different from the stone in that they have a perspective. I think that this is connected to attention in that there are things that they focus on and things that are in the background of their point of view. This is not true of a stone. Attention is connected to the idea that you focus on something rather than something else. And that gives you a perspective on the world. But I don't think that means that attention

is always something a subject is aware of. You have a point of view, but it is not a point of view that you are always consciously controlling. And I think we have learned that the unconscious parts of our mental life are in a sense also part of our perspective or point of view. This is most evident, I take it, for the Freudian subconscious. Such subconscious elements also shape our perspective. They are behind the scenes, as it were, but they are still part of who we are. So attention could still be part of who we are even if it is engaged unconsciously.

When I think about the connection between attention and the self I find it helpful to think about Eastern philosophical traditions. In Western philosophy, as I said, attention has been a fairly neglected topic, but that is not at all true for Eastern traditions in philosophy. This is in part because they have been interested in meditation and its upshots. They focus a lot on how attention affects our mental life because it plays a role in meditation. In that tradition, there has been a long debate about whether there is a self that controls the attention

I don't think that attention is always something a subject is aware of. You have a point of view, but it is not a point of view that you are always consciously controlling.

or tries to control it. Some Eastern philosophers thought that there is such a self, but then there is also the Buddhist tradition which has always tried to argue against this. They say that there isn't an agent behind the scene that controls attention or controls experience. We should rather identify the subject with the way she is experiencing. So there is no subject behind the experiencing. I haven't really made up my mind about this. But my tendency is to go more with the idea that there isn't anything that is separate from the experience or from the mental life. There is just the point of view on the world, and the self isn't something that stands behind it or controls it.

Do you often sit and explore the phenomenology of attention and try to get a picture of how it is structured phenomenologically into foreground-background?

I do often do that. I mean, I think that whatever one's reflective judgment on the value of introspection is, it can give you an initial grasp on certain phenomena. So in the case of attention, one thing that I'd like to reflect on, for example, is just liste-

ning to music. You can focus on one instrument or one melody or another one. And one thing that I think is fairly obvious in this case, is that you are still hearing the other things – so it is not true that you need to focus your attention in order to get conscious awareness. You are clearly aware of the other instruments that you are not focusing on. In the case of visual attention, people sometimes think that it is connected to moving your eyes in some fairly direct way. In the case of auditory attention, on the other hand, it is obvious that it has nothing to do with a movement of the sensory organs: You do not need to move your ears in order to focus attention on one instrument; it is just something you do mentally. So I reflect on these things, and I get a grip on what the phenomenon in question is and what its effects on experience are.

Is it possible to focus your attention so hard that you lose awareness of everything around you?

I think it is clear that there are cases when you are extremely focused on something and you are not aware of much else. There is a famous series of experiments, the inattention blindness experiments, which focus on this very issue. The most famous case is the invisible gorilla, where you are

So I like to think that there is no case where the only thing you are aware of is what is the focus of your attention.

engaged in a task, in this case counting the number of passes in a game of basketball, and there is a person in a gorilla costume who walks around in the middle of the scene. If people focus very hard on counting the passes,

then they tend not to see the person in the gorilla costume. So in this case you are not aware of something that is right in front of you because you are focusing on something else. That is what usually gets reported in the news. But it should be stressed that it is not true that no one ever sees the gorilla. Fifty percent see the gorilla. So these famous experiments don't really suggest that we are never aware of anything outside the focus of attention. However, there can arguably be more extreme cases: situations where you are hardly aware of anything outside the focus of attention. Even so, I think that in most cases it is fairly obvious that we are aware of something outside of what we are focusing our attention on. Suppose you are playing a computer game. Your attention is focused on the

game, and you may not hear when the doorbell rings or not see if someone enters the room; but still, plausibly, you are focusing your attention on a particular aspect of the game. Maybe you are moving some figure around, but you are still aware of the other parts of the computer screen although you are not focusing directly on those. So there is still a structuring within your experience of those things that are phenomenally foregrounded and those things that are in the background of your experience.

I am not sure if there are cases of focused attention where the only thing you are aware of is the thing that is specifically in the focus of your attention. Some people have claimed that this occurs in certain kinds of meditation. The way I think about attention, in terms of prioritizing and structuring experience and foreground and background, isn't really compatible with there being just attention and nothing else. There always has to be a background. The priority is always a priority of one thing over another thing. So I like to think that there is no case where the only thing you are aware of is what is the focus of your attention. But I admit that I have heard of some very plausible cases in meditation where it seems to be quite like that.

And what about the opposite? Are we always focusing our attention on something?

Attention is not always narrowly focused. Indeed, the cases where you focus on a particular object, or color, are pretty rare. In experiments that is how it happens: People's attention is drawn to a very specific part of the scene. But in most normal circumstances our attention is engaged to some degree with some things and to some degree with other things. And when you are moving around, attention is distributed to various things. Psychologists often talk about distributed attention, where attention is distributed over the whole field to some degree. I think that attention often isn't narrowly focused on anything in particular, but is widely distributed in this way.

Now, here's an interesting question that I haven't worked out the answer to. Suppose you are distributing attention completely evenly across the field of consciousness, not just in vision, but auditory attention, bodily sensations, your thoughts: Everything gets equal attention. Could there still be differences in degree of attention when everything in your field of consciousness is "wrapped up" equally in attention like this? Very little attention to

everything versus very high attention to everything – are those different possible experiences? I actually find it very difficult to get a grip on whether there is a difference here. The natural way to think about this is that we are more *engaged* when we attend. But if that's how you think about it, then I think that there is also this feeling of being engaged that is in the background, and so it's not really the case that we are more engaged when *everything* is equally attended to (the feeling of engagement is not in the foreground). So it is not just a difference in attention, then, it is also a difference in the conscious experience of feeling engaged and not very disengaged from the environment. So, overall I think that attention can definitely be distributed, but I'm not absolutely sure that we can have differences in attention that do not affect what is foregrounded and what is backgrounded.

It sometimes occurs to me that I am trying to distribute attention and I realize that all I am doing is distributing it temporally, so that I rapidly focus on many things in succession. In this case there is no single time slice of my attention where it is distributed. So the only way to speak of the distribution of attention is to take it to apply over a period of time.

Say you want to have a complete experience of all the things in your field of vision and sound and everything. Then it seems hard to just zoom out. What I am really doing is just switching the attention rapidly to get many of the aspects of the phenomenal field close to each other temporally, but I'm not really managing to zoom out, as it were, in one slice of time.

When I talk about attention as organizing the field of consciousness by prioritizing some parts over others, the initial way to think about it is maybe that a field of consciousness in front of you is like a big screen where some parts get highlighted and other parts do not. Then you have different time slices that are different screens with different parts highlighted. I don't think that is quite the right way to think about it. There are temporal dynamics of attention, and if you want to understand attention, you have to understand these. On the one hand, there is attention structuring things through time. This is most evident in auditory attention because auditory stimuli like music are very dynamic. A melody isn't happening at *a* time, it happens *over* time, and you have to prioritize that melody in a way that takes into account the temporal aspects of the stimulus. But, on the other hand, there is also the structure of the stream of consciousness that

evolves in time. When you attend to something, as you said, you are often switching from one thing to another. But even if you're not switching, when you attend to something, you are doing something that takes time. So there is a dynamic aspect to attention. Sometimes your attention is drawn to something, and sometimes your intention to attend to something and the salience of the stimulus work together to draw your attention to various parts. So we also have to understand that aspect of

There are temporal dynamics of attention, and if you want to understand attention, you have to understand these.

experience in order to understand attention – the way attention is guided through the field of consciousness by various dimensions of the stimulus as well as our own decisions and what we are trying to do. So if we want to understand attention, we shouldn't just try to understand the organization of the field of consciousness at a time. We also have to understand how it evolves over time and how aspects of the stimulus guide attention as well as how the subject guides her own attention by the tasks she is performing.

I thought about this because I was reading about empiricism and Carnap. He wants to make a priori analytic connections between phenomenal experiences and all the way down to sentences. And I started wondering what aspects of the phenomenal field are to be included in this view? Are we to take the whole thing, a sort of time slice of the whole phenomenal field, or should we leave out attention, so that there is just the field itself? That way nothing is either in attention or outside of attention. Do you think it is possible to abstract the bare experience at a time, leaving out attention, or is it an essential part of it?

One thing that is interesting is that – with respect to attention – there is a big divide in philosophy of consciousness between those who are more in the analytic tradition and those who fall within the phenomenological tradition that goes back to Husserl and Brentano. Those in the analytic tradition, Carnap for example, tend not to talk about attention very much, while those in the phenomenological tradition have always talked about attention as part of consciousness. As I remember, Carnap has a very holistic view of the phenomenal field. He doesn't want to divide it up into parts, so when he thinks about experience, he thinks about

the full field at a time. Now, here's an interesting question: Does that field include attention? If you want to capture all of phenomenology I think you do have to include attention, because on my view attention is an aspect of the phenomenal character of the experience that you cannot get by putting other aspects together. It is an irreducible part of the experience. But then there is this other question of how to think about that irreducible part. You mentioned this other conception one might have of it. The philosopher John Campbell once described it as the "arithmetic conception". So there is consciousness without attention, and then attention is added to it, in a way. That is one way

I think that you can't really have a perspective that isn't structured in some way that resembles a foreground-background structure.

to think about it – there is the way the world around you appears to you and then you add attention as a "spotlight" or "highlight" or an organization. So unorganized con-

sciousness plus organization gives you organized experience. I tend to think that this is not actually right. This is controversial, but I want to say that you can't get any consciousness without attentional organization. So I think of this organization, this structure of consciousness, as part of what it is to be conscious.

I mentioned that having a mind is connected with having a perspective or a point of view. I think that you can't really have a perspective that isn't structured in some way that resembles a foreground-background structure. Here is how I think about it. For consciousness you need, on the one hand, "phenomenal matter". There needs to be something that shows up to you, some aspect of appearances. But then, on the other hand, you also need "phenomenal form," i.e. organization. Attention gives you that organization. So if you do not put in phenomenal matter, you do not get experience. But then, nor do you get experience if you just have the matter; you also need the form that organizes these appearances so that you have a point of view. So if you want to describe the full experience of the subject, you can't do that by just describing experience and then adding attention to it, because attention is an integral part of having an experience.

So it is impossible to only have the "phenomenal matter"?

Well, it is not necessarily impossible to only have the matter. It is just that then it won't be a conscious experience. I think that something like this might be what happens in another disorder of consciousness, namely neglect. Neglect is usually caused by having a lesion in the brain, at quite a different spot in the brain than in blindsight. At first glance, it has a similar effect: The subjects do not react to anything in, for example, the left hemifield. But what actually happens in neglect is that they just ignore that hemifield. So, for example, if they eat from a plate, they eat only from the right half of the plate. If they shave, they shave only the right side of their face, and so on. So it is as if the left half of their visual field has ceased to exist for them in some way. Interestingly, the neglect does not happen only with respect to the whole visual field, but also with respect to single objects, such as in the example of the plate or the face. So they ignore the left or right part of every object. The general explanation of why this happens is that they do not focus their attention on the ignored side; the attention is completely absorbed by the other side. But if you present a very salient stimulus on the normally ignored side of the object or the field, then the attention gets drawn over there, and they see it and do not neglect it. That is why it is called neglect; they neglect it, but they can focus on it, and then it becomes part of their experience. But in many ways, what happens on the neglected side makes an impact on them. There is this very famous study where neglect patients are presented with a drawing of a house that looks normal on the non-neglected side, but on the neglected side there is a fire burning. The experimenters then ask the patients what they see, and they will say, "Oh, it's a house". "Is there anything special about the house?" "No". "Do you want to live in the house?" "Eh, I feel a little uncomfortable". So the neglected side still makes an impact. And it actually makes an impact in a much more fine-grained way than in blindsight. So here is the way I think about it: You have phenomenal matter there, on the neglected side; you have everything there that you need for experience, except that it isn't folded into this attention structure, this organization. As soon as it gets integrated, it becomes part of the person's subjective perspective. You could have phenomenal matter by itself, but that is not truly phenomenal – it is not yet conscious.

So, it is not like the blindsighted person, who can tell you, if pushed, whether there is something in front of them or not?

Well, the blindsighted can't *tell* you either; they are just making a guess. I am also pretty sure that the neglect patients also make quite reliable guesses – not about anything as high-level as fire, maybe, but blindsight patients won't be able to do that either. Here's an interesting result that shows just how much information they get and how much they understand. You probably know the Müller-Lyer illusion: If you take a line with two fins at each end, the line looks longer if the fins splay outward rather than if they splay inward. You can make a line with three pairs of fins: one pair at one end, splaying outwards; one pair in the center, splaying the same way as the first pair; and one pair at the other end, splaying inwards. If you ask someone to make a little indication of where the middle of such a line is, they will not draw it exactly in the middle, but a little more on the side where the fins go to the outside, because that side seems longer. If you ask a neglect patient to draw a line exactly in the middle of such lines, interestingly, the direction the fins point has an influence on them as well, even though the fins are in the neglected hemifield. So it seems very much like an illusion, in that it is connected to how things appear to the subject even though they are not really like that, but it is an illusion that happens in the neglected hemifield. So there is something there that looks a lot like the stuff of consciousness – it is even subject to perceptual illusions. And that is much more complex than anything you find in, for example, blindsight subjects. That is why I think the “phenomenal matter” is there in the case of neglect.

So I take it that blindsight is an example of a situation where you have the phenomenal structure but the phenomenal matter is missing, and that, surprisingly,

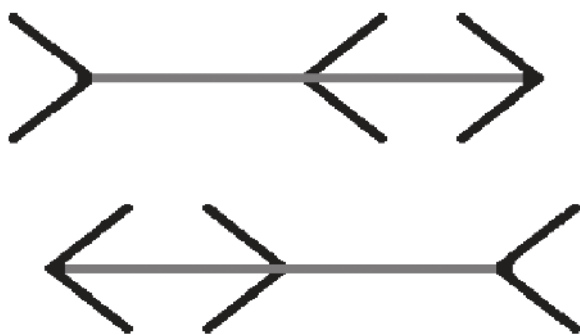


Figure 1

the structure can still do its job without the phenomenal matter to work on.

Yes, that is what I think. In the case of the blindsight patient, what they have in the blind hemifield isn't the right matter, as it were. It is not the right mental representation that is needed to become conscious, but the organization of the subjects' mental life still reaches into this part – just the organization, just the form. By itself that does not suffice for experience. You also need the right input, the right matter. So in the case of the blindsighted you don't have the right matter; you just have the form. So attention isn't by itself sufficient for consciousness; you need something more. In the neglect patients we have just the opposite. There is the right matter, but they lack the form, the phenomenal structure, in the neglected hemifield. What these neglect patients illustrate, I believe, is that you can't get consciousness without that form either.

Does this suggest that the form and the matter can work independently of each other, or that the form can work independently of all matter? That there is no dependence between the two?

Well, attention does also affect how things appear – the various properties that we are experiencing. There is a series of studies that show that attention affects, for example, the contrast with which something is experienced, apparent size, and so on and so forth – the various ways aspects of the environment appear to the subject. So, attention affects what I have called phenomenal matter. But just because there is a causal influence of the form on the matter does not mean they cannot in principle be separated, so I think they are fairly independent. You cannot have the form if you do not have anything *in* the form. But what you have in the form does not have to be a conscious experience, as the case of unconscious attention shows.

How does consciousness and attention relate to other areas of philosophy?

I am very interested in this. Reflecting on attention falls within the philosophy of mind, and I think the way attention shapes our experience has an influence on many things. First, there is the unity of consciousness: Attentional organization spans the whole field of consciousness, and thereby integrates it and gives you a single, unified perspective.

Second, the way the dynamics of attention guides consciousness through time, I believe, forces us to rethink a temporally atomistic conception of consciousness, where we think of consciousness as one temporal slice after the other. In order to understand the stream of consciousness, you have to take more seriously how it evolves over time. Third, there is the idea that we are never aware of our own experience. This is sometimes called the “transparency” of experience. I think that by looking at attention we see that this is wrong, because we can become aware of our own attending (this is what many meditation practices ask you to do). And if attention is part of our experience, then this shows that we can become aware of our experience.

So far, this is all within the narrow confines of the philosophy of mind and consciousness. I am also interested in bigger questions in a variety of dimensions. One dimension is that we are not just having our own experience; when someone else focuses their attention on us, we become aware of

that too. We are aware of the perspective of another because we are aware of how we are the focus of attention. It has been shown that babies are aware of the attention of others very early on, and it is very important for their development. Later on,

they engage in joint attention with others. So I am also interested in how the social dimensions of our lives are shaped by attention, and from there I am interested in, in general, the importance of social development and the way in which we cooperate mentally.

Another thing is the role that attention plays in thought, for example in the capacity to refer to objects. It has been suggested that attention is necessary for this. If you think of attention in terms of priority and structuring, what is its role in enabling thought?

Then there is the role of attention in action. One can attend to an idea or to some property of an object in the environment, but one can also perform an action attentively. This raises some questions of what the role of attention is in action: Is attention somehow necessary for action? What exactly is its role in action? Do we need to appeal to attention in order to give an account of action?

I am very sympathetic to the idea that being a moral person has something to do with concrete attentiveness to the situation and to other people, and not just with principles.

The last thing I want to mention is that there also are connections to moral philosophy. The philosopher Iris Murdoch talked a lot about attention. According to her, a moral person is not just someone who acts according to some moral principles: that is a very deficient way of being moral. If you meet another person and he has some principle, and he says for example “Oh, I’ll apply this principle to this interaction with this particular person,” and then he does it. This does not seem like a situation of connecting to the other person. A fully moral agent would be someone who is in some way attentive to the concrete situation in front of her. Asking herself questions such as “Who is this person here? What are their concrete needs? What does this situation look like?” And while the principles may be somewhere in the background, they should not just be thrown onto the situation. So she’s very interested in the concrete situation and the concrete people that she engages with. Accordingly, there is, for her, such a thing as *moral attention*: attention to the other *qua* human being, *qua* concrete, situated agent. I am interested in how to connect this with the way I want to think about attention. What is it to focus one’s attention on someone *qua* person? Clearly it is not just looking at them as if they were a stone or a puppet. You have to look at them in a particularly moral way – as Murdoch puts it, “seeing them for who they are”. It is natural, I think, to connect this with the notion of attention, but how to do that is a further question. But I am very sympathetic to the idea that being a moral person has something to do with concrete attentiveness to the situation and to other people, and not just with principles.

So when we look at things, the form of our experience has certain configurations, and one of those configurations amounts to looking at things qua human being?

I think that is a natural way to think about it; that the form of experience is different when others show up in it as humans. It is not obvious that this is consistent with what I said earlier about the appearance of things and how that is the phenomenal matter, and that this matter is different from the phenomenal form. It is not clearly consistent that there is a form that involves the other as a person, because that seems more like what I called matter, i.e. the way the other one appears to you. So one has to enrich the way we think about that form, where it has more structure, and there is a way in which we can structure our experience that takes

the other one in as a person. Arguably it is connected to the idea I mentioned that we experience others, not just as objects in our environment, but as people who themselves focus their attention on us. So when someone shows up in our experience as a subject, their perspective and our perspective are sort of connected; we experience them in our perspective as themselves having a perspective.

How is consciousness related to epistemology? Is it completely irrelevant to epistemology, or can we, when doing epistemology, simply assume that there are some ways the brain or the phenomenal experience has to be, in order for one to be justified or for one to believe something? Can we simply avoid talking about conscious experiences when we talk about knowledge?

That is a big question that I have not really worked very much on, but I think it is interesting. There is an important line of thought that maybe deserves to be called the intuitive conception, where consciousness is very important for epistemology. While it is intuitive, I think it has only recently been developed more thoroughly. So compare blindsighted perception of, say, a vertical line with conscious experience of a vertical line. Many people feel a strong intuition that while the blindsighted person can, for example, discriminate vertical from horizontal lines, they do not *know* that there is a vertical line in front of them. And the reason they do not know this is that they lack the conscious experience of what is in front of them. So consciousness seems to be important for knowledge of our environment. We need conscious experience of things in order to know that there are certain things in front of us.

People also think that consciousness is important for knowledge of our own minds. We know what we are thinking by bringing what we are thinking into consciousness. Some people have also thought that the way we know, for example, that certain transitions and certain inferences are good inferences is because we have a conscious experience of validity, a conscious experience that this is a valid and epistemically good transition to make. I think it is a powerful idea that consciousness plays a crucial epistemic role, and it is powerful because it connects to the internalist conception of justification, where justification is something that needs to be available in some way to the subject. Consciousness is the paradigmatic example of something that is available to the subject. I think this a powerful line of thought. But then there is

the question: What is it about consciousness that gives it a special epistemic role? Is it just a basic fact that it is important for epistemology, or can we somehow explain why that would be? There are some difficult questions on whether consciousness can really carry that epistemic weight. I don't quite know what to think about this.

Does working on awareness and attention give you an advantage when it comes to working and focusing and maybe in other aspects of your life as well, for instance when it comes to happiness?

One answer to this is: maybe just the opposite. Why are you interested in working on attention and awareness? Maybe it is because you have difficulties concentrating and you really need to reflect on what is happening in this field. Or maybe you are very unhappy because you are so distracted all the time, so you need to understand this. I think it can go both ways. I do think that you learn something about yourself when you reflect on experience, and that it is valuable and can enrich your life. I do sometimes read about the connection bet-



Illustration: Åshild Aurlien

ween focus and happiness or about various cognitive upshots of concentration and things like that, and sometimes I do reflect on these things also. I reflect, for example, on something that I like to call “attentional engineering”. We engineer our physical environments, for example, by placing things in various places so that they guide our attention. And I do think that the way our lives, mental and otherwise, go depends a lot on the way things guide our attention. Interior designers design environments that make it pleasant to be in them, that guide the attention through them. I think it is good to know that this attentional engineering is happening, to be aware of it. And to think about how it structures your experience. This way you can take back control. But I don’t really apply some principles I have read in a textbook in my personal life. I think about how this attentional engineering happens, and then I think about how I want my attention to be guided. I like to go outside, to spend some time in the mountains, or something like that, because I think it is good for me to open my mind in this way. But I don’t think this makes me happier than most people, though I’m not sure I’m less happy

than most people either..

Do you think that, since you have explored many of these areas, you are able to manipulate the structure of your attention more easily than others?

There is theory and there is practice, and they are not exactly the same. When you try to theorize about these things you may focus on things that are fairly easy to understand – for example a color or a shape. But the things that are most interesting for enriching your attentional practices and the connection between the way you engage attention and happiness, are probably much richer. It is therefore much harder to get a theoretical grip on them. I think there are people who are very good at restructuring their experience in a good way. It is not clear that they get better at this by reading about psychology or thinking about philosophy. I think it may rather involve being engaged in practices such as meditation, although I hope that philosophy also helps us to a degree. But my observation is that philosophers tend not to be happier than other people – maybe less.

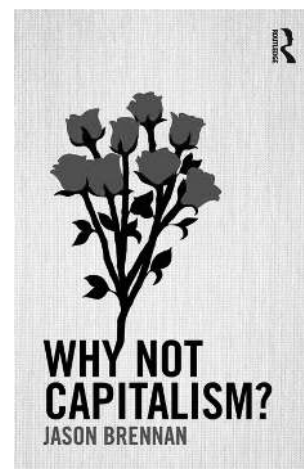
NOTES

¹ Hemifield: one half – vertically divided – of the visual field.

KAPITALISME I DISNEYLAND

ANMELDESE AV
WHY NOT CAPITALISM?,
JASON BRENNAN
(LONDON: ROUTLEDGE PRESS 2014)

Av Axel Fjeldavli



Jason Brennan har skrevet et lettlest og morsomt svar på G.A. Cohens *Why Not Socialism?* og argumenterer tidvis svært godt, om ikke helt overbevisende, for kapitalismens moralske kvaliteter. Men boken får neppe samme posisjon i politisk-filosofisk debatt som Cohens bok har hatt siden den kom ut i 2009.

I en fantasiverden befolket av Mikke Mus og Donald Duck prøver Jason Brennan å bryte ned idéparadigmet om at sosialismen i teorien er kapitalismen moralsk overlegen. Klarer han det? Brennan var nok et ubeskrevet blad for mange før *Why Not Capitalism?* ble utgitt i sommer. Likevel er det vanskelig å ikke la seg friste av forfatterens lovnad om å kapre det moralske overtaket som sosialismen har hatt på kapitalismen i moralfilosofisk debatt – særlig når dette skal skje ved hjelp av Disney-figurer.

Jason Brennan er Assistant Professor i filosofi og økonomi ved Georgetown University i USA. Tidligere har han gitt ut bøker som *Compulsory Voting: For and Against* og *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*. Men mer interessant for å forstå hvor Brennan kommer fra når han skriver *Why Not Capitalism?*, er at han tilhører en krets av amerikanske libertarianere som kaller seg *bleeding heart libertarians* (kanskje mest kjent for å inkludere Neil Peart, trommeslager og tekstforfatter i det kanadiske progrock-bandet Rush). Bleeding heart-libertarianernes program er å forene frimarkedslibertarianisme og sterke borgerrettigheter med sosial rettferdighet og omtanke for samfunnets svakest stilte. På rawlsiansk vis hevder bleeding heart-libertarianerne (her malt med litt bred pensel) at et samfunnssystem bare kan rettferdiggjøres om det kommer de svakest stilte til gode. Bleeding heart-libertarianernes utgangspunkt er, ifølge dem selv (2011), nettopp at et libertariansk system gjør dette.

Cohens sosialistiske campingtur

Hele Brennans bok er svar til G.A. Cohens bok fra 2009,

Why Not Socialism? Deler av boken er sågar bygd opp som en parodi på sitt motsykke. *Why Not Capitalism?* kan nok neppe leses uten en viss forståelse for Cohens utgangspunkt. I bokens første kapittel, «Deep Down, Everyone's a Socialist ... and Wrong», gjør Brennan nettopp dette; han forsøker å posisjonere boken sin i kontekst av Cohens bok.

Cohen regnes ofte som en av det foregående århundrets fremste sosialistiske filosofer – kanskje den aller fremste i den engelskspråklige verden. *Why Not Socialism?* var hans siste utgivelse. Der stiller Cohen spørsmålene 1) «er sosialisme ønskelig?» og 2) «er sosialisme mulig?». For å bane vei til svar framlegger han en analogi om en campingtur. På en campingtur deler man på oppgavene; den som har med seg fiskestang, ordner fisk, den som er flinkest til å lage mat, tilbereder fisken, og man deler maten etter behov til slutt. Man deler alt som et kollektiv. En campingtur er et sosialistisk mikrosamfunn, fordi den bygger på prinsipper om fellesskap og likhet.

En campingtur basert på kapitalistiske idealer ville derimot vært forferdelig, mener Cohen. Det ville betydd at han som hadde med seg fiskestang, ville ha beholdt all fisken for seg selv og solgt den til de andre på turen for en så høy pris som mulig, eller at hun som kom over et bugnende epletre, av den grunn ville krevd den beste telt-plassen. Cohen forteller denne historien for å illustrere det som dypest sett er en metodologisk kritikk av hvordan man gjerne diskuterer sosialisme og ideologi generelt. For, mener Cohen, det er misforstått å diskutere om sosialismen som ideologisk posisjon er riktig eller gal med utgangspunkt i hva vi *kan* gjøre.

[T]he question about feasibility that I am addressing here is not whether socialism is straightforwardly accessible, whether we can get to it from where we are, and burdened as we are with a massive legacy of capitalism and with all the other contingencies that compose our current social condition. The present feasibility question is about whether socialism would work, and be stable, if we were indeed in a position to institute it. (Cohen 2009:56)

På Cohens campingtur er sosialisme mulig å realisere, og derfor riktig.

Hva som er moralsk riktig, er det vi *bør* gjøre, i en ideell verden, ikke hva vi kan gjøre. For eksempel er det moralsk riktig å fjerne AIDS fra jordens overflate ved et trylleslag, selv om det ikke skulle være praktisk mulig. Når vi diskuterer om sosialisme er ønskelig eller ikke, spør vi med andre ord om det ville vært riktig å jobbe for det om vi kunne. På Cohens campingtur er sosialisme mulig å reali-

sere, og derfor riktig. I en slik verden handler menneskene i tråd med sosialistiske prinsipper. Disse prinsippene er, ifølge Cohen, kapitalismen moralsk overlegne. I den virkelige verden skjer det prag-

matiske avveininger vekk fra de sosialistiske prinsippene som ikke vil være nødvendige å gjøre på en campingtur.

Cohens poeng er for det første en metodologisk kritikk av sammenblanding av spørsmålene «er det ønskelig?» og «er det mulig?». For det andre er poenget at ja, sosialismen er ønskelig. Om man setter opp en stilisert verden å la den i hans campingtur, vil man ønske seg likhet og fellesskap som styrende moralske prinsipper. Cohen anerkjenner imidlertid at kapitalismen fungerer som en effektiv måte å sette priser på:

[O]nce we pass out of the sphere of need, or, more generally, of goods that everyone can be expected to want, to the wide sphere of optional commodities, and we pass increasingly to that as economies progress and as life therefore becomes easier and more elegant, it also becomes more difficult to know what to produce, and how to produce it, without the device of market signals. (Cohen 2009:60)

Dette vil likevel være et rent praktisk anliggende, og kapitalismen vil ganske enkelt være en måte å håndtere menneskets grådige og moralsk ufullkomne natur på. Hvis vi kunne få sosialisme til å fungere, ville vi foretrukket det.

Kapitalisme i en idealverden

I Brennans eget argument bruker han Cohens spilleregler i

forsøket på å tilbakevise Cohens argument. Altså: Dersom verden var som i dag, men menneskene var moralsk perfekte, ville kapitalisme da vært ønskelig? Eller er det virkelig som Cohen sier, at kapitalismen simpelthen er et praktisk kompromiss med menneskets moralsk ufullstendige natur? Både Brennans og Cohens bok sirkler rundt den vanlige oppfatningen om at «kommunisme er en fin tanke, men det funker ikke i praksis», som er noe av hovedgrunnen til at sosialismen har fått et moralsk overtak på kapitalismen. Det er en oppfatning som er utbredt blant både sosialister og kapitalister, og gjør at Brennans bok blir viktig. Mens Cohen søker å bekrefte denne oppfatningen, ønsker Brennan å vise at i tillegg til å fungere i praksis, er kapitalismen sosialismen moralsk suveren.

G. A. Cohen var kjent for mange som en særdeles vittig foredragsholder, og en spøkefull tone skinner gjennom flere steder i hans skriftlige arbeider. Brennans bok er skrevet i samme ånd, og er til tider rasende festlig. Det sentrale omdreiningspunktet i boken er en anekdote om barne-tv-serien *The Mickey Mouse Club* (sendt i Norge som *Mikkens klubbhus*). Anekdoten er en ren parodi og harselas med Cohens argument, og er sågar bygd opp etter samme struktur som Cohens bok. Funker det for å stikke hull på Cohens argument?

Brennan (2014:23) mener landsbyen til Mikke Mus – *The Mickey Mouse Clubhouse Village* – er et perfekt kapitalistisk mikrosamfunn – akkurat som Cohen mener en campingtur er et perfekt sosialistisk mikrosamfunn. Brennan følger spillereglene til Cohen: Menneskene (dyrene, strengt tatt) som finnes i tankeeksperimentet, er moralsk perfekte, men ellers er alt annet likt. De fysiske lovene gjelder, og verden fungerer som normalt (foruten at dyr ikke kan snakke i den virkelige verden). I Mikkens verden finner vi også Donald Duck, Klara Ku, Minni Mus, Raptus von Rupp og flere andre. Det finnes felleseide områder, som parker og amfiteatre, men alle har også sine egne private eiendeler og prosjekter. Minni Mus eier for eksempel en butikk, kalt «The Bowtique», hvor hun selger hårbøyer til de andre landsbyboerne. Landsbyen fungerer etter kapitalistiske markedsprinsipper. Minni Mus selger bøyer hun har lagd, mens hun kjøper seg muffins fra Klara Ku når hun ønsker det. Men i tråd med Cohens premiss om moralsk opphøydhed hjelper innbyggerne i landsbyen hverandre når ulykken inntreffer, ifølge Brennan.

Som kontrast til dette setter Brennan (2014:26) opp en alternativ virkelighet, en hvor alt styres etter sosialistiske prinsipper. Her nasjonaliserer Donald Duck alt landbruksarealet med makt og millioner dør av sult. Langbein sender alle han anser som fiender, til gulag-leire. Det er lett

å sette kaffen i halsen over det som ved første øyekast fremstår som et usaklig angrep på sosialismen som idégrunnlag, hvor Brennan slår Cohen i hartkorn med Stalin og Pol Pot. Men med dette grepet ønsker Brennan å vise at Cohen i sin bok har begått en logisk feilslutning.

The Cohen Fallacy

Cohen er kjent for sin kritikk (2008:231) av Rawls' metodologi i *A Theory of Justice*: at Rawls bygger rettferdighetsteorien sin på at mennesker har sviktende moral, og ikke skiller mellom hva som er ønskelig, og hva som er gjennomførbart. Når Brennan harselerer med Cohen og sammenligner ham med Stalin, er det for å illustrere en beslektet metodologisk svikt hos Cohen. Brennan kaller det «the Cohen fallacy»:

Cohen's argument is really nothing more than this: 1. Socialism with morally perfect people is better than capitalism with real, flawed people. 2. A world of socialism with morally perfect people is better than our actual world, with real, flawed people. 3. Therefore, socialism is intrinsically more desirable than capitalism. (Brennan 2014:58–59)

I *Why Not Socialism?* vurderes en idealisert versjon av sosialismen, hvor mennesker forutsettes å være moralsk perfekte, opp mot en realistisk versjon av kapitalismen, hvor mennesker forutsettes ikke å være moralsk perfekte. Dermed vurderer Cohen sosialismen og kapitalismen etter forskjellige regler, mener Brennan. Han svarer med å gjøre det samme, men da med motsatt fortegn. I Mikkes landsby er individene moralsk perfekte under kapitalismen, men i den alternative sosialistiske virkeligheten er Donald og Langbein onde når de vilkårlig dreper og fengsler andre innbyggere i landsbyen. Brennan begår «the Cohen fallacy» med vilje. Er Brennans skissering av «the Cohen fallacy» en overbevisende kritikk av Cohens *Why Not Socialism?* Hvordan kan Cohen i så tilfelle ha unngått å se dette selv?

Brennan begår uomtvistelig «the Cohen fallacy» når han parodierer Cohen i sin framstilling av *The Mickey Mouse Clubhouse Village*. Hans bilde av sosialismen her er en stråmann. Hvorvidt Cohen begår «the Cohen fallacy» ubevisst i sin bok, koker ned til et spørsmål om hva som er kapitalismens iboende natur, og hva som simpelthen er praktiske konsekvenser av et kapitalistisk system. For praktiske konsekvenser er ikke et spørsmål om moral, ifølge Cohens egne spilleregler. Cohen selv ville nok fnyst av denne kritikken av *Why Not Socialism?* De iboende maktrelasjonene i et kapitalistisk system er umoralske; det er *galt* at noen på vilkårlig vis – om enn med de

aller beste intensjoner – skal kunne overordne seg andre mennesker hierarkisk, det er et resultat av *brute luck* og er urettferdig. Dette ville nok vært substansen i et tilsvarende fra Cohen på Brennans «Cohen fallacy»-innsigelse; Cohen begår ingen «Cohen fallacy», fordi kapitalismen i sin natur bygger på umoralske maktrelasjoner med kjøp og salg av arbeid. Disse umoralske maktrelasjonene vil oppstå i kapitalismen uavhengig av om menneskene er moralsk gode eller ikke. Det er ikke vanskelig å finne kritikk av kapitalismens umoralske natur i den sosialistiske idétradisjonen, og denne er nok den viktigste kritikken av Brennans bok. Selve den kapitalistiske samfunnsinnretning er urettferdig. Det som allerede hos Marx selv (1848) er en deontologisk kritikk av utbytting i kapitalismen, finner vi igjen i marxisten Cohens fremstilling av kapitalisme. Denne kritikens kjerne er altså at kapitalismen er umoralsk *i seg selv*. Dette vil altså skille kapitalismen fra sosialismen. Det er ikke vanskelig å peke på sosialistiske regimer som er umoralske, og hvor vilkårlige maktrelasjoner spiller en vesentlig rolle. Brennan selv peker på Kambodsja, Sovjetunionen og Kina. Men dette er regimer som ikke følger de sosialistiske prinsippene Cohen setter opp (la oss for enkelthets skyld kalle dette «idealsosialismen»); de har enten blitt korrumpert av den sviktende moralen hos mennesket selv, eller så har pragmatiske hensyn ført til illegitim konsentrasjon av makt. I Cohens «idealsosialisme» finnes ikke disse umoralske maktrelasjonene.

Spørsmålet om hvorvidt «idealkapitalismen» er umoralsk av natur, koker ned til om umoralske maktrelasjoner gjennom kjøp og salg av arbeid er en praktisk konsekvens av et kapitalistisk system, eller om det er et trekk ved selve «idealkapitalismen». Fra det marxistiske perspektivet Cohen har, er det liten tvil om at hans sosialistiske campingtur i *Why Not Socialism?* er satt opp mot et «idealkapitalistisk» motstykke, og at han ikke begår «the Cohen fallacy». Sagt enkelt: Umoralske hierarkier i sosialismen er enten en praktisk innretning eller et resultat av umoralske mennesker, mens de vilkårlige hierarkiene som følger kjøp-salg-relasjonene i kapitalismen er en del av kapitalismens natur.

Eiendomsrett lar deg leve det livet du ønsker

Selv om kapitalismens natur skulle bygge på umoralske maktrelasjoner, kan det likevel fint tenkes at utopisk kapitalisme er utopisk sosialisme overlegen. Brennan ønsker å

Det er lett å sette kaffen i halsen over det som ved første øyekast fremstår som et usaklig angrep på sosialismen.



viser at kapitalismen er moralsk god gjennom et argument han har lånt fra Loren Lomaskys *Persons, Rights, and the Moral Community* (1987). Brennans poeng (2014:78) via Lomasky er at grunnleggende for menneskers selvfølelse, identitet, og i ytterste konsekvens lykke, er at man har planer og prosjekter man ønsker å realisere, og at disse ikke med rette kan tas fra deg. John Tomasi, som også er en inspirasjonskilde for Brennan, har formulert et lignende poeng om at eiendom er grunnlaget for å gjøre individet til herre i eget liv:

[If denied private property], citizens would no longer be authors of their own lives. Decisions about matters that affect them intimately would have been taken out of their hands and decided for them by others. (Tomasi 2012:77)

Det som hos Lomasky kalles livsprosjekter og hos Tomasi er grunnlaget for «self-authorship», kan være alt fra et ønske om å oppdra et barn til å bli gitarist – eller som i Minni Mus' tilfelle: å drive en butikk som selger hårbøyer. Disse planene og prosjektene vil være umulige å realisere uten en materiell komponent du har full kontroll over. Du kan ikke bli gitarist uten tilgang på en gitar, og Minnis hårbøyleprosjekt lar seg ikke gjøre uten at hun har tilgang på sin Bowtique. Man kan ikke se for seg et rent immaterielt livsprosjekt. Selv den mest asketiske munk vil behøve sin

bibel eller sitt bønneteppe. Som et tilleggspoeng: Gleden ved at andre setter pris på prosjektet ditt, er sentralt for menneskets følelse av mening. At folk kjøper hårbøyer av Minni Mus fordi de har lyst på hårbøyer og ikke for å være snill mot Minni, er en selvstendig verdi.

Brennan klarer med dette argumentet å peke på en sentral svakhet ved den utopiske sosialismen. Fravær av privat eiendomsrett vil gjøre at innbyggerne blir ufrie, ved at de ikke har mulighet til å planlegge livene sine fullt ut. Om du ikke er sikker på at du kan beholde gitaren din, vil du vanskelig kunne planlegge å bli gitarist. Brennan anfører altså at det vil være umoralsk med et system hvor eiendommen er nasjonalisert – selv hvis menneskene er moralsk perfekte.

Grunnlaget for eiendomsretten

Brennan bruker boken for å argumentere for at utopisk kapitalisme er moralsk overlegent Cohens sosialisme. Det er likevel vanskelig å se at han lykkes fullstendig. I tillegg til at spørsmålet om vilkårlige maktrelasjoner i kapitalismen ikke behandles i boken, er det også noe uklart hvordan Brennan grunngir eiendomsretten. Argumentet om manglende mulighet for å planlegge livet sitt uten eiendomsrett er godt, men hvor sterke eiendomsrettigheter gir det grunnlag for? Eiendomsretten som moralsk imperativ kommer til kort i møte med intuisjonen om likhet. Likhetsverdi har gjenklang hos de aller fleste, men enhver politisk anordning i retning av mer likhet vil enten være et inngrep i privat eiendomsrett eller en svekkelse av eiendomsretten som verdi. Det vil gjelde uavhengig av hva man mener det skal være likhet i (hva man bruker som *equalisandum*; se Cohen (1989)).

Brennan (2014:77) ønsker ikke *absolutt* eiendomsrett. Eiendomsretten skal derimot være en såkalt *prima facie*-verdi. Forklart litt enkelt betyr det at eiendomsretten er den høyeste verdi inntil noe viktig tilsier noe annet. På den måten dukker han unna mye av kritikken som kunne vært rettet mot hvor høyt han priser eiendomsretten. Likevel er altså ikke begrunnelsen han anfører for eiendomsretten sterk nok til at likhetsintuisjonen ikke vil gjøre seg gjeldende i større eller mindre grad. Svakheten med *prima facie*-argumenter er at de utsetter å avgjøre hvor andre verdier skal plasseres i et verdihierarki, og når de er betydningsfulle nok til å tilsidesette (i dette tilfellet) eiendomsretten.

Lykkes Brennan?

Brennans bok er høyst lesverdig, og den er morsom. Den bidrar til å korrigere Cohens bok fra 2009, men ett spør-

mål står igjen etter at man har lest boken: Ville moralsk perfekte mennesker ha deltatt i et kapitalistisk system? Spørsmålet om hvorvidt umoralske maktstrukturer er en iboende svakhet ved kapitalismen, eller om det er en praktisk konsekvens, får ikke et troverdig svar av Brennan og ville nok vært det sentrale angrepspunktet for et svar fra nå avdøde Cohen. Selv i *The Mickey Mouse Clubhouse Village* finnes det umoralske maktstrukturer, men søkelyset er ikke rettet mot disse i boken. Brennan ønsker å gi kapitalismen et moralsk overtak på sosialismen med bo-

ken sin. Det er vanskelig å si at han klarer å holde den lovnaden. Likevel gir han debatten et nyttig tilskudd ved å formulere sin «Cohen fallacy»-innsigelse, selv om denne foreløpig ikke ser ut til å stå seg mot et argument om iboende maktstrukturer i kapitalismen. Inntil videre fremstår både Cohens anarkososialistiske campingtur og Brennans anarkokapitalistiske Disneyland mer forlokkende enn den virkelige verdens sosialisme og kapitalisme.

LITTERATUR

- Bleeding Heart Libertarians. 2011, «About Us» [online]. Tilgjengelig fra: <bleedingheartlibertarians.com/about-us> [20.09.2014].
- Brennan, J. 2014, *Why Not Capitalism?*, Routledge, New York.
- Cohen, G.A. 1989, «On the Currency of Egalitarian Justice», *Ethics*, 99:4, 906–944.
- . 2008, *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- . 2009, *Why Not Socialism?*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- Lomasky, L. 1987, *Persons, Rights, and the Moral Community*, Oxford University Press, New York.
- Marx, K. og Engels, F. 1848, *Manifesto of the Communist Party* [online]. Tilgjengelig fra: <faculty.smu.edu/rkemper/cf_3333/Marx_and_Engels_Communist_Manifesto.pdf> [25.10.14].
- Tomasi, J. 2012, *Free Market Fairness*, Princeton University Press, Princeton.

DEN LOVMESSIGE FRIHETS GARANTI

Av Runar Bjørkvik Mæland

OMSETTING AV UTDRAK FRÅ J.F.W. SCHLEGELS
NATURRETTENS ELLER DEN ALMINDELIGE RETSLÆRES GRUNDSÆTNINGER

I år har me feira 200-årsjubileet for den norske Grunnlova – ei grunnlov me ofte har fått høyra var ei av dei mest moderne og radikale i Europa for si tid. Korleis var det mogleg for eidsvollsmennene, som var valde til Riksforsamlinga på svært kort tid og som berre var samla til drøftingar i litt over ein månad, å utarbeida ei forfatning som har stått seg med gradvise endringar heilt fram til i dag?

Litt av svaret finn me hos Johan Frederik Wilhelm Schlegel (1765–1836), som var professor i juss ved Københavns universitet frå 1789. Schlegel (søskenbarn av dei meir kjente tyske tidlegromantikarane Karl Wilhelm Friedrich og August Wilhelm Schlegel) underviste mange av dei framtidige eidsvollsmennene i det me i dag ville kalla rettsfilosofi og politisk filosofi: Av dei 112 represen-

tantane i riksforsamlinga var 24 juristar som hadde hatt Schlegel som lærar. Læreverket hans, *Naturrettens eller den alminnelige rettslærens grunnsetninger* (1798, revidert utgåve 1805; frametter *Naturretten*) var den einaste obligatoriske

Av Schlegel kunne dei blivande grunnlovsfedrene læra om mennesket sine ibuande og tileigna rettar, om føremålet med og grensene for statsmakta, og om maktfordelinga som måtte finnast i staten.

pensumteksten på jusstudiet som særskilt tok opp statsrettslege emne, og saman med førelesingane hans over dei same emna hadde boka ein påviseleg innverknad på den norske grunnlova (sjå antologien Mestad 2013, særleg bidraget til Holmøyvik).¹

Av Schlegel kunne dei blivande grunnlovsfedrane læra om mennesket sine ibuande og tileigna rettar, om føremålet med og grensene for statsmakta, og om maktfordelinga som måtte finnast i staten. I tillegg kunne dei, gjennom

undervisninga hans, få kjennskap til andre filosofars synspunkt på dei same emna. *Naturretten* viser at Schlegel var filosofisk skulert og godt oppdatert på moderne natur- og statsrettsleg litteratur, frå Grotius og Hobbes via Locke til Montesquieu og Rousseau.²

Aller mest var han likevel prega av Kant – noko som går overmåte klart fram av den panegyriske fortalen, men som òg skin gjennom på brorparten av dei meir enn 600 sidene i dei to banda av *Naturretten*. Det er tett mellom referansane til dei moral- og rettsfilosofiske skriftene Kant gav ut på 1780- og 90-talet, og særleg til *Moralens metafysikk* frå 1797 (året før *Naturretten*! Standardutgåva av verket er Kant 1996). Med grunnlag i det rasjonale omgrepet om mennesket sin ytre handlefridom (til skilnad frå den indre, moralske fridomen eller den frie viljen) utvikla Kant ei systematisk rettslære – ein teori om rettane og pliktene menneska har overfor kvarandre i samfunnet – som tillét han å konkludera med at ei republikansk regjering var den ideelle styreforma for alle samfunn. Schlegel var overtydd om at den generelle tilnærminga i Kants kritiske filosofi var rett, og delte samstundes mange av dei meir spesifikke synspunkta Kant la fram i rettslæra.

Ein kantiansk apostel

Schlegel var ingen original tenkar. Han såg det som sin misjon å formidla ei kantiansk rettslære til blivande maktpersonar som kunne gjera praktisk bruk av henne, for slik å bidra til å setta prinsippa til Kant ut i livet. Formidlaroppgåva klarte han til gjengjeld godt: Ofte uttrykker han kantianske idear på ein meir naturleg og oversynleg måte enn kva Kant gjorde sjølv. Han ser også nye samanhengar i Kants filosofi: Den «merkverdige parallellismen» mellom det kategoriske imperativet og det allmenne rettsprinsippet i § 71 er Schlegels eiga oppdaging. Dessutan var han slett ingen ukritisk klakør, men

gjeikk i rette med Kant når han såg det som naudsynt. I § 214 kritiserer han til dømes Kants argument om at den lovgivande makta i staten må vera hos folket, fordi folket ikkje kan skadast av lover dei frivillig gir seg sjølv. Schlegel innvender mot dette at «folket», når det er snakk om lovgiving i praksis, tyder eit fleirtal av folket, og fleirtalet kan ofte (og utan nokon sjølvmotseiing) vedta lover som skadar mindretalet. I tillegg til å vera av realhistorisk interesse, i kraft av koplinga til grunnlova av 1814, er *Naturretten* av filosofihistorisk interesse både ved at ho gir ein inngang til Kants rettsfilosofi og ved at ho viser korleis denne blei mottatt, drøfta og vurdert som aktuell og praktisk relevant i samtida.

Det politiske synet Schlegel legg for dagen, er ein klassisk, republikansk liberalisme: Alle menneske er fødte med ein naturleg rett til ytre fridom, likskap og sjølvstendte. Dette impliserer politiske rettar til ytringsfridom, næringsfridom og religionsfridom, og staten har som føremål å sikra desse rettane for alle borgarar, ikkje å gjera folket lukkelege. Staten er nødvendig for å gi «den lovmessige frihets garanti» (§ 208 i *Naturretten*) fordi dei nøyaktige grensene for rettane våre er heilt ubestemmelege i naturtilstanden, og me kan difor ikkje unngå å krenka kvarandre og hamna i uløseleg konflikt utan felles lover, ein upartisk dommar og ein effektiv handhevar av lovene – kort sagt, utan ein *rettsstat*.³ Schlegel avviser på det sterkaste ein samfunnsutopi der staten er overflødig. Staten er nødvendig for å sikra fridom, men han må vera klart avgrensa: Staten skal ikkje ha noko generelt ansvar for folket si velferd eller lukke. Men eitkvart sett av rettsreglar vil nødvendigvis kunna slå dårleg ut for enkelte borgarar, og mellom anna difor må styresmaktene òg sikra oppdraging, utdanning og ei leveleg inntekt for alle som ikkje maktar å skaffa seg dette på eiga hand eller gjennom familien.

Folket sin vilje

Ein liberal stat er likevel det beste verkemidlet for å skapa framgang og velstand i samfunnet. I eit fritt og rikt samfunn vil òg folket bli meir opplyst og sjølvstendig. Når det skjer, vil Schlegel gå med på at ei demokratisk styreform er den beste – men ikkje før. Schlegel er ambivalent til demokratiet: Han sluttar seg på den eine sida til det demokratiske grunnprinsippet om at alle lover skal verka til det allmenne gode – eit prinsipp som hos Schlegel, lik som hos Kant, er grunna i ideen om samfunnskontrakten: at politisk autoritet spring ut av folket si sameinte vilje. På den andre sida meiner han at dette prinsippet ikkje treng bety at den lovgivande makta må ligga hos folket; det kan like gjerne bli ivaretatt av ein opplyst monark, som i Danmark,

og dette må vera å føretrekka inntil den dagen då ein kan stola på at folket vil slutta seg til liberale lover. Ved hjelp av denne ambivalensen kan Schlegel forsvara eineveldet (som den kongelege embetsmannen han trass alt er) samstundes som han utviklar moderne idear som ber i seg eit meir radikalt potensial.

Eidsvoll-grunnlova gjeikk som kjent mykje lenger i ein demokratisk retning enn Schlegel kunne gå god for: § 49 i grunnlova slår fast at «Folket utøver den lovgivende makt ved Stortinget», som er i tråd med Kants syn, men i strid med Schlegels. At eidsvollsmennene lærte av Schlegel, tyder altså ikkje at dei berre hadde overtatt hans synspunkt.⁴ Vektlegginga av ytringsfridom og næringsfridom i § 100 og § 101 var heilt etter Schlegels hjarte, og kanskje direkte inspirert av hans lærebok; men han fekk ikkje gjennomslag då det kom til den tredje grunnleggende fridomen, religionsfridom. I *Naturretten* avviser han sterkt at staten legitimt kan vedkjenna seg eller favorisera éin religion, slik grunnlova gjorde (og til dels framleis gjer) i § 2 og fleire andre paragrafar.

I det heile tatt er det ei kanskje merkverdig blanding av progressive og reaksjonære tankar me finn når me les Schlegel med moderne briller. Mest av alt bør me likevel lesa *Naturretten* som eit sterkt forsvar for verdien av å ha ei grunnlov som sikrar borgarlege rettar for at handlefridomen til individa skal vera lovmessig – altså likeverdig for alle, slik at ingen er underlagt andre si vilje.

Om teksten

Etter kva eg har klart å finna ut, er *Naturretten* aldri blitt gitt ut på nytt på noko språk etter at ho først kom ut. Difor er det ei glede å kunna trykka ei omsetting av eit utdrag frå verket i *Filosofisk supplement*. Omsettinga byggjer på førsteutgåva frå 1798, som er tilgjengeleg i elektronisk kopi på Nasjonalbiblioteket sine nettsider; dei som får meirsmak av dette utdraget kan lesa vidare der. Eg har tatt med litt frå begge dei to banda i utdraget. Dei som vil vita meir om Schlegel og tankane hans, om konteksten han skreiv og lærte i og om korleis han sette sitt preg på den norske grunnlova, bør lesa i antologien *Frihetens forskole. Professor Schlegel og eidsvollsmennenes læretid i København* (Mestad 2013). Ein tidlegare antologi, *Forfatningsteori møter 1814* (Michalsen 2008), inneheld òg kapittel både om Schlegel og om Kants rettsfilosofi. Ei fersk bok som òg kan

Staten er nødvendig for å gi «den lovmessige frihets garanti» fordi dei nøyaktige grensene for rettane våre er heilt ubestemmelege i naturtilstanden.

vera av interesse er Reidar Maliks' *Kant's Politics in Context* (2014) som kastar nytt lys på den politiske konteksten Kant utvikla sine teoriar i.

Eg har ikkje sikta mot å gi verket den språkdrakta som Schlegel kanskje ville ha kledd ideane sine i om han formulerte dei i dag, men heller å gjera teksten meir leseleg for eit moderne publikum, samstundes som språkføringa til Schlegel får skina gjennom. At ein del formuleringar har eit litt alderdommeleg og oppstylda preg er difor venteleg, og gir etter mitt skjønne teksten ein viss sjarm. Eg har elles fjerna ein del latinske uttrykk som teksten var smykka med. Schlegels opphavlege publikum hadde ei referanseramme for juridiske uttrykk på latin; det har nok somme av dei som les *Filosofisk supplement* i dag òg, men langt frå alle, og eg syntest desse uttrykka stod mest i vegen.

Takk til Ole Yttri og særleg Conrad Bakka for uvurderleg hjelp med omsettinga, og til Magnus Løken for peikaren til Ordbog over det danske Sprog, ei historisk ordbok på nett gitt ut av Det danske Sprog- og Litteraturselskab, som har vore veldig nyttig.

LITTERATUR

- Byrd, B.S. og Hruschka, J. 2010, *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant, I., 1996, *The Metaphysics of Morals*. Oms. Gregor, M.J., i Kant, I., Gregor, M. J. (red.) *Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 353–604.
- Maliks, R. 2014, *Kant's Politics in Context*, Oxford University Press, Oxford.
- Mestad, O. (red.) 2013, *Frihetens forskole. Professor Schlegel og eidsvollmenneskets læretid i København*, Pax, Oslo.
- Michalsen, D. (red.) 2008, *Forfatningsteori møter 1814*, Akademisk publisering, Oslo.
- Holmøyvik, E. 2013, «Maktfordeling under eineveldet – J.F.W. Schlegel og Eidsvollgrunnlova» i Mestad, O. (red.), 260–282.

NOTER

¹ Jussprofessor Ola Mestad og dei andre deltakarane i forskingsprosjektet «Frihetens forskole» har gjort ein stor jobb med å henta Schlegel og hans bidrag til den norske konstitusjonsutviklinga fram i lyset.

² I tillegg var Schlegel oppdatert på moderne konstitusjonsutvikling og debatt i Europa så vel som i USA, og gav ut *Statistisk Beskrivelse af de fornemste europeiske Stater* (1793).

³ Faktisk byggjer det sentrale uttrykket «rettsstat» direkte på Kants omgrep om ein «rettsleg tilstand» («*rechtliche Zustand*») i *Moralens metafysikk* og andre stader. Då ordet «*Rechtsstaat*» vart først tatt i bruk, var Kants rettslære den eksplisitte konteksten. Dette meiner i alle fall Byrd og Hruschka (2010:26–27).

⁴ Faktisk sendte Schlegel sjølv eit grunnlovskast til Christian Frederik i forkant av Riksforsamlinga. Der gjekk han inn for at berre Kongen skulle kunna føreslå lover, og at Stortinget si rolle berre skulle vera å diskutera lovforslaga; Kongen skulle ha vetorett mot alle endringar Stortinget føreslo i lovene hans. Utkastet vart raskt lagt til side.

Naturrettens eller den almindelige Retslæres Grundsætninger

Bind I

Fortale

Så viktig, så allmenntilgjengelig som en filosofisk undersøkelse av menneskets og borgerens rettigheter er, likeså vanskelig er den også. Å finne de moralske sannhetens første grunner synes forbundet med de største vanskeligheter, fordi de ligger mennesket nærmest; fordi han må oppsøke dem i seg, og ikke utenfor seg; fordi han heller vil jenke fornuften etter sanseligheten enn sanseligheten etter fornuften. Alle mulige veier ble forsøkt av filosofene, bare ikke den rette, selv om enhver av dem roste seg av å ha funnet den. Den sunne menneskeforstand var uten ledsagelse på det rette spor, men den vandret i tussmørket; den ble ofte ledet på avveie av filosofenes forvirrende tilrop og deres uenighet seg imellom. Etter mange tunge fall mistet forstanden sin tillit til disse veilederne, og den bestemte seg for atter å prøve å vanke på egen hånd.

Dersom filosofene fortsatt skulle finne noen som ville la seg veilede av dem, måtte de selv gjøre et nytt forsøk på å finne inngangen til dydens tempel. Omsider, etter så mange århundres fruktesløse bestrebelser, ble den funnet; filosofen i Königsberg – Immanuel Kant – var denne viktigste blant alle viktige oppdagelser forbeholden. På en tid hvor skeptisismen hadde nådd sin største høyde; hvor den positive religion hadde tapt sin kraft hos en stor del mennesker, særlig hos den mest opplyste klasse, og selv den naturlige religions grunnstøtter vaklet; hvor moralsystemene, i stedet for å demme opp for lidenskapene, tok dem i forsvar ved alle slags sofismer; hvor alle bånd som sammenholdt det borgerlige selskap ble løsnet – på denne tid var det Kant fremstod med en lære som med rette kan kalles himmelsendt; som gjør mennesket fritt, men samtidig binder ham på det strengeste til sine plikter; som opphøyer ham, uten å nære hans stolthet; som gjør mennesket til fyrste, og fyrsten til menneske; som bringer fred og samdraktighet, som så ut til å være forsvunnet for godt, tilbake til Jorden; og som ved et alminnelig broderbånd sammenknytter hele menneskeslekten fra pol til pol.

Å bidra etter evne til utbredelsen av en slik lære ble en plikt for hver den som fant seg overbevist om dens sannhet og velgjørende virkninger, og særlig for den akademiske lærer som er kalt til å forelese om menneskets plikter og rettigheter. Det var av denne grunn jeg ivrig dyrket den kritiske filosofi – særlig dens praktiske del – og søkte å anvende den på jussen. For bortimot to år siden dristet jeg meg til å utarbeide et eget system over naturens rett etter

den kritiske filosofis grunnsetninger.¹ Arbeidet ble forvansket av at Kant selv ennå ikke hadde vist hvordan man skulle gjøre bruk av sin fornuftskritikk på rettslæren. De aktverdige forsøk flere rettslærere i Tyskland hadde gjort på å avhjelpe denne mangelen var ikke helt tilfredsstillende, og ledet ofte til meget forskjellige resultater. Mine tilhørere ga dette systemet, så ufullkomment det enn var, sitt oppmuntrende bifall. Dermed bestemte jeg meg for å arbeide uavlatelig for å gjøre det mindre ufullkomment. I mellomtiden meddelte Kant omsider publikum sine dyp-sindige ideer om naturens rett i et fullstendig system.² Den overenstemmelse jeg oppdaget mellom flere av Kants meninger og mine, lot meg håpe at jeg ikke helt hadde tatt feil av den rette vei, og gav meg mot til å fortsette mine bestrebelser.

På de steder hvor mitt system avvek fra Kants rettslære forandret jeg alt der hvor jeg ble overbevist om å ha tatt feil. De steder hvor jeg ikke således fant meg overbevist, lot jeg derimot stå uforandrede, fordi det er enhver sannhetsforvalter³ uverdig å affekttere en overbevisning han ikke føler, og å anta noe som sant bare på en stor manns autoritet – ja, selv på vår tidsalders ypperste tenker, Kants autoritet. I det sistnevnte tilfellet har jeg søkt å fremsette Kants ideer med størst mulig nøyaktighet og tydelighet, og deretter har jeg ytret mine tvil over dem, men overlatt til enhver selv å prøve å veie grunnene for og imot, og deretter å bestemme seg. Det er mulig at jeg i de fleste, ja, i alle disse punkter tar feil – jeg er selv tilbøyelig til å tro det, fordi jeg ellers øyner en så høy grad av konsekvens og streng tankeforbindelse i Kants verker fremfor i noen annen filosof – og derfor skal jeg med takknemlighet motta enhver opplysning om de villfarelser som forekommer enten i mitt resonnement eller i fremstillingen av Kants ideer. (...)

Boken er tenkt å kunne brukes dels som lærebok av jussens unge dyrkere, dels som et skrift hvor borgeren kan søke opplysning om sine rettsforhold til sine medborgere og til staten. Med hensyn til dette dobbelte øyemed har jeg tilstrebet å forene riktighet og nøyaktighet i begrepene med størst mulig lettfattelighet og popularitet. (...)

Jeg håper ikke noen vil bebreide meg for å ha dannet nye danske kunstord der hvor ideenes presisjon krevde det. De nasjoner som skjenker Europa de fleste verker i alle vitenskapenes grener – den engelske, franske og tyske – og hvis språk derfor mer enn andre er forsynt med kunstord, ser seg like fullt nødt til å stadig forsyne dem med flere, slik de også beriker språket i alminnelighet med nye ord og vendinger. Skulle ikke en skribent ha samme rett hos oss, som disse opplyste nasjoners publikum uten motsigelse tilkjennegir ham? Å forby bruk av nye ord er å legge

store, ja, uovervinnelige hindringer i veien for nasjonens fremgang til kultur og opplysning, for denne er i en meget høy grad avhengig av språket. Aller mest må denne frihet gis den som skriver om filosofiske emner hos oss, for da vi ennå kun har få skribenter å fremvise i dette faget, har vårt filosofiske språk mer enn noen annen del av morsmålet behov for berikelse. (...) Man krever også gjerne at et



Illustrasjon: Mariona Eiren Bohlin Sturm

nytt kunstord skal være harmonisk; men til dette må jeg minne om følgende: først, at harmoni bør stå tilbake for presisjon i uttrykket, slik det behagelige alltid må vike for det nyttige; dernest at når man først dømmer om et nytt ord er velklingende, stusser man oftest fordi det fremmede

ord ikke behager de uvante ørene våre inntil det opphører å være fremmed på grunn av ordets vedvarende bruk. (...)

Alminnelig innledning til den naturlige rettslære – Om denne vitenskaps begrep, grenser, inndeling, nytte, historie og litteratur.

§ 7. *Den alminnelige eller naturlige rettslæren.* Den naturlige rettslære eller naturens rett er den vitenskap som omhandler våre ytre tvangsrettigheter, og dertil svarende ytre tvangsplikter hos andre. Denne definisjonen er nominell. En reell definisjon er følgende: Den naturlige rettslære er den vitenskap som løser problemet med hvordan ethvert fornuftig vesens ytre frihet kan bestå sammen med andre fornuftige veseners ytre frihet – et problem fornuften gir oss. (...)

§ 11. *Fundamentet til rettslæren.* Som de andre deler av den praktiske filosofi, legger rettslæren rene fornuftsbegreper (*ideæ a priori*) til grunn. Det er derfor ganske upassende å grunne denne vitenskaps setninger enten på historien, reisebeskrivelser, den empiriske psykologi, den borgerlige rett og andre erfaringsvitenskaper eller på Den hellige skrift, for derved å gi dem en formentlig høyere sanksjon.

§ 12. Da rettslæren ikke hører til den teoretiske, men den rene praktiske filosofi, må man heller ikke bygge dens forskrifter på ontologien, den rasjonale psykologi eller på naturbegreper, skjønt disse også er rene fornuftsbegreper, men ene og alene på frihetsbegreper. (...)

§ 15. *Naturrettens nytte.* Den naturlige rettslære er nest etter dydslæren den viktigste vitenskap for mennesket, siden

den lærer ham hva han kan fordre av sine medmennesker, og de av ham; den er særdeles viktig for borgeren, siden den underretter ham om det forhold han står i til staten; og for statsmannen, siden den opplyser denne om grensene for den lovgivende makt og regjeringen i alminnelighet; nesten for enhver vitenskapsmann, men særlig for juristen, siden alle positive lover bør være grunnet på den, og siden man må ta sin tilflukt til den der hvor de positive lovene enten tier eller er tvetydige, som til en hjelperett. (...)

Den naturlige private rettslæres første hoveddel – Den rene eller medfødte naturens rett.

§ 54. *Rettsprinsippet inneholder grunnen så vel til de medfødte som hypotetiske rettigheter.*⁴ I sedenes metafysikk er det blitt vist at setningen «Bruk din ytre frihet slik at andre fornuftsveseners ytre frihet kan bestå sammen med den etter en alminnelig lovgivning» er det formelle rettsprinsipp, som derfor må inneholde grunnen til alle våre tvangsplikter og tvangsrettigheter (§ 38 og 39). Av dette prinsippet følger umiddelbart følgende to allmenne tillatende regler: 1) Du er berettiget til å fordre av andre at de unnlater å gjøre alt som vilkårlig innskrenker din frihet. 2) Du er beføyet til å gjøre alt som ikke vilkårlig innskrenker andres frihet. (...)

§ 56. *Om gjenstanden for den medfødte naturens rett.* Gjenstanden for den medfødte naturens rett er de rettigheter som tilkommer mennesket utelukkende på grunnlag av hans eksistens eller menneskeverd. Disse kalles derfor opprinnelige, absolutte rettigheter eller menneskerettigheter. Siden de ikke forutsetter noe gitt objekt eller rettsmaterie, kalles de også blott formelle rettigheter. Ettersom disse rettighetene ikke kan avstås eller overdras til andre, fordi det ville være å gjøre menneskeheten selv til en handelsvare, sies de også å være uavhendelige (hvilket derimot ikke på samme måte gjelder for de hypotetiske rettigheter, for disse kan til dels avhendes, nemlig når ingen rettsplikt overtredes ved avhendelsen).

§ 57. *De opprinnelige rettigheter, som må tillegges alle fornuftsvesener som lever i samfunn, er:*

- 1) Rett til ytre frihet (*libertas externa*).
- 2) Rett til ytre likhet (*egalitas externa*).
- 3) Rett til ytre personlighet (*personalitas externa*).

Hver av disse rettigheter skal i det følgende diskuteres nærmere.

Første kapittel – Om menneskenes medfødte rett til ytre frihet.

§ 58. *Bevis for denne menneskerettighet. Forskjell mellom frihet og frekkhet.* Den ytre frihet (*libertas externa*), eller uavhengighet av andres forgodtbefinnende, må likeså vel som den indre (hvis tilværelse godtgjøres ved morallovens tilværelse; se § 8 og 28) tillegges ethvert fornuftig vesen. Dersom man tenkte seg at et menneske levde isolert, ville hans ytre frihet ikke ha andre enn etiske grenser; men når man antar at flere mennesker sameksisterer eller lever i samfunn med hverandre, som de drives til både av moralske og fysiske årsaker, har frihetens bruk også juridiske

Som de andre deler av den praktiske filosofi, legger rettslæren rene fornuftsbegreper (*ideæ a priori*) til grunn.

grenser, og disse kan ikke være andre enn at enhver må bruke sin ytre frihet slik at det blir mulig at andres like frihet samtidig kan bestå.

Den ytre eller juridiske frihet adskilles fra frekkhet eller lisens⁵ ved at sistnevnte ikke erkjenner noen juridiske grenser, og således akter friheten bare hos den handlende selv, men ikke hos andre. Det er klart at slike mennesker, om de enn kanskje hyller frihet i navnet, likevel i gjerningen søker å undertrykke den og å innstifte den gyseligste despotisme. (...)

Fjerde kapittel – Om forbindelsen mellom de opprinnelige rettigheter og de forskjellige rettsformler.

§ 69. *At frihet, likhet og personlighet er korrelate begreper.* Menneskehetens tre rettigheter – frihet, likhet og personlighet – er vel i visse henseender forskjellige, men likevel åpenbart korrelerer, slik at den ene av dem ikke kan tillegges noe vesen uten også å tillegge ham de andre. De deduseres imidlertid riktigst i den anførte orden, nemlig først friheten, uten hvilken man like lite kunne snakket om rettigheter som plikter; dernest likheten, siden alle fornuftsvesener står under samme frihetslov; endelig personlighet, som utledes av begge de foregående, og ifølge hvilken en ikke kan forpliktes til det en ikke på en eller annen måte har samtykket til.

§ 70. *Om de forskjellige formler for rettsprinsippet.* Enhver av de formler hvorved disse opprinnelige rettigheter forklares, er også et prinsipp for rettslæren som de hypotetiske rettigheter middelbart utledes av. En forskjell er imidlertid at frihet og likhet forsyner oss med et formelt rettsprinsipp, mens personlighet forsyner oss med et subjektivt.

Utover disse gis det ennå et prinsipp, som er objektivt eller materielt, men som først kan deduseres i statsretten, og her bare foreløpig anføres, nemlig: Frem en forening som gir menneskene (deg selv og andre) trygghet mot å brukes som blott middel av hverandre innbyrdes, uten å tape noe av deres ytre lovmessige frihet, eller: som kan ha et så nøyaktig forhold mellom rett og makt som fornuften postulerer (slik at den som har retten på sin side alltid også er den sterkeste).

§ 71. *Om den parallellisme som finnes mellom formene for rettsprinsippet og moralprinsippet.* Herved ledes vi til å oppdage en merkverdig parallellisme som finnes mellom de tre formler for rettsprinsippet og de tidligere anførte formler for moralprinsippet, som man ved følgende sammenstil-

ling nærmere vil la seg overbevise om:

Med hensyn til formen eller det formelle prinsipp for moralen: Handle alltid etter slike maksimer som du kan ville at skal gjelde som alminnelige lover.

for rettslæren: Bruk den ytre frihet slik at andre fornuftsveseners ytre frihet kan forenes med den etter en alminnelig lovgivning.

Med hensyn til subjektet eller det subjektive prinsipp for moralen: La alle dine handlinger vitne om aktelse for menneskeheten både i din egen og andres person.

for rettslæren: Bruk ikke andre mennesker som blott middel ved ytre handlinger, men alltid også som øyemed.

Med hensyn til objektet eller det objektive prinsipp for moralen: La alle dine maksimer stemme til det formål å virkeliggjøre et fornuftsrike (eller øyemedsrike) i analogi med et naturrike, eller: til å fremme det høyeste gode (*summum bonum*).

for rettslæren: Frem forening som kan betrygge menneskene (deg selv og andre) for å brukes som blott middel av hverandre innbyrdes, uten at de taper noe av deres ytre lovmessige frihet. (...)

Bind II

Den naturlige offentlige rettslære – Innledning

§ 201. *Begrepet om den offentlige rett og dens inndeling.* Den offentlige rett (*jus publicum*) motsettes den private (*jus privatum*). For så vidt som begge er deler av den naturlige rettslære, forstås ved sistnevnte den vitenskap vi hittil har omtalt, som *a priori* bestemmer menneskenes rettsforhold til hverandre, uten å forutsette noen stat, men ved førstnevnte den som fastsetter dette forhold likeledes *a priori*, under forutsetning av en eller flere staters stiftelse. Begge motsettes den positive private eller offentlige rett, som er et system av de lover som virkelig er vedtatt i en stat for å fastsette dels borgernes private rettsforhold, dels offentlige rettsforhold, og som således grunner seg på erfaringsbegreper.

Den naturlige rettslære er nest etter dydslæren den viktigste vitenskap for mennesket, siden den lærer ham hva han kan fordre av sine medmennesker, og de av ham.

Den naturlige offentlige rett inndeles i den alminnelige statsrett, som er et system av fornuftslover, som bestemmer det offentlige rettsforhold for en enkelt stat, og folkeretten for flere stater imot hverandre. (...)

Første kapittel – Om en stat i alminnelighet, dens hensikt og måten den stiftes på.

§ 204. *Begrep om stat, folk, og borgerlig forfatning.* Staten (*civitas*) er en forbindelse blant mennesker som har til hensikt å betrygge sine naturlige, medfødte og ervervede rettigheter, eller *sikkerhet*, gjennom alminnelig vedtatte lover eller en konstitusjon. På grunn av sin form, som en forening begrunnet i alles felles interesse, kalles den allmenvesenet (*res publica*). Den forfatning som de enkelte kommer i ved statens stiftelse kalles den borgerlige tilstand i motsetning til den naturlige. Den samling av mennesker som lever i en slik forening kalles et folk eller en nasjon.

Se Kants *Rechtslehre*, § 43.

§ 205. *Om menneskenes ubetingede og fullkomne forpliktelse til å begi seg i en borgerlig forfatning.* Da menneskene

Staten (*civitas*) er en forbindelse blant mennesker som har til hensikt å betrygge sine naturlige, medfødte og ervervede rettigheter, eller *sikkerhet*.

ikke kan unngå å leve i samkvem med hverandre, blir det alltid mulig for dem å fornærme hverandre innbyrdes, noe deres lidenskaper bare så alt for mye oppfordrer dem til. Mennesket er derfor ubetinget og fullkomment forpliktet til å gi sine medmennesker garanti for at det ikke vil fornærme dem, og de har likeledes samme rett til å kreve en lik garanti av sine naboer. Å nekte å gi en slik garanti ville vært en virkelig fornærmelse, da det ville tilkjenne et sinnelag som lot en sette seg over loven når man fant det for godt.

Når den ene gjennom sine handlinger virkelig fornærmer en annen, er den fornærmede i naturtilstanden dommer i sin egen sak, og fullbyrder selv den felte dom; men denne forening av part, dommer og fullbyrder må lede til de største urettferdigheter og strider derfor direkte mot rettsloven.

Men når man endog for et øyeblikk ville forutsette at menneskene i naturtilstanden ikke ved noen virkelig handling fornærmet hverandre, så er allerede den anmaselse selv å ville bestemme sine rettigheters omfang, i stedet for å la lovene bestemme dem, rettsstridig. Selv om de altså

ikke skulle gjøre seg skyldig i materiell urett, ville de likevel begå formell urett.

Organiseringen av en stat er særlig nødvendig for eiendomsretten og tilegnelsen av rettigheter ved forbund, siden betingelsene som kreves for at eiendom legitimt kan erverves og forbund sluttet ikke lar seg nøye bestemme ved fornuftens hjelp alene. Derfor er ervervelsen i naturtilstanden, som Kant uttrykker seg, bare foreløpig (provisorisk), og blir først endelig (peremptorisk) i den borgerlige tilstand (§ 84).

For at altså rett skulle kunne utøves blant menneskene etter lover, og ikke etter enhvers eget forgodtbefinnende, måtte de gå ut av naturtilstanden – en tilstand som er, om ikke urettferdig, så i det minste rettsløs – og stifte en borgerlig tilstand, som er en rettslig tilstand i egentlig forstand, da den alene kan sørge for at rett i overensstemmelse med fornuftens fordring kan komme til å herske.

Se Kants *Rechtslehre* s. § 41–42 og 44.

§ 206. *Om det borgerlige selskaps fordeler.* Foruten at statsforbindelsen stifter sikkerhet og gjør ende på den rettløse tilstanden menneskene levde i før, medfører den også andre betydelige fordeler, som at folkemengden forøkes i det uendelige, at den er en nødvendig ytre betingelse for at menneskeslekten skal gå frem til en alltid stigende kultur, opplysning og moralsk foredling. Men av disse årsaker ville likevel plikten til å tre inn i det borgerlige selskap kun være betinget og etisk. Disse fordelene kunne heller ikke fullt ut godtgjøres *a priori*, men bare ved hjelp av erfaringsdata. Det kan derfor ikke være noen tvil om at deduksjonen brukt i forrige paragraf har et avgjort fortrinn fremfor denne.

Jfr. Heydenreich, *Über die Heiligkeit des Staats*.⁶

§ 207. *Statens fremste hensikt er sikkerhet.* Statens første og fremste hensikt er sikkerhet (*securitas*) (§ 104), dels den indre sikkerhet som det ene medlem av staten har for fornærmelser som måtte begås av de andre medlemmer, dels den ytre sikkerhet for fornærmelser av andre stater eller personer som ikke hører til denne borgerlige forening. (...)

§ 208. *Om og hvorvidt lykksalighet kan være statens formål?* Lykksalighet (*felicita*), eller de sanselige tilbøyeligheters største og varigste tilfredsstillelse, kan derimot ikke være statens fremste og umiddelbare formål, siden denne hensikt kun er materiell. Forpliktelsen til å inntre i en borgerlig forfatning kan derimot ikke inneholde noe empirisk, som oppgitt av den rene fornuft, uavhengig av sanseligheten.

Den borgerlige forfatning er etter sin natur et juridisk

forhold eller tvangsforhold, men lykksalighet kan ikke være gjenstand for tvangsrettigheter eller tvangsplikter, fordi å tvinges til å være lykkelig inneholder en åpenbar motsigelse. En såkalt faderlig⁷ regjering, så mye som den enn pleier å prises, er nettopp den mest despotiske, fordi



Illustrasjon: Mariona Eiren Bohlin Sturm

den behandler undersåttene som umyndige barn som ikke kjenner sitt eget beste, i stedet for som selvstendige vesener.

Det eneste regjeringen med fornuftens bifall kan gjøre for å fremme lykksaligheten er å sørge for alminnelige foranstaltninger som hjelper borgerne til å oppnå sine gagnlige hensikter bedre enn ved den enkeltes isolerte krefter. Den kan derimot ikke tvinge dem til å nyttiggjøre seg av disse foranstaltningene, eller å hindre andre fra å utvikle sine talenter eller bruke sine naturlige krefter for å gi fordele til visse borgere. De eneste tvangsmidler regjeringen legitimt kan anvende er å forhindre at enkeltborgere eller forsamlinger forstyrrer disse allmenntilgode anlegg og

foranstaltninger.

Det er altså den negative lykksalighet – og ikke den positive – regjeringen, som regjering, det vil si som tvingende makt, skal skaffe undersåttene. Forpliktelsen til å sørge for den følger umiddelbart av statens hovedformål, sikkerhet, det vil si de naturlige rettigheters garanti – og da disse har deres utspring av den ytre frihet: den lovmessige frihets garanti. Følgelig kan den negative lykksalighet slett ikke motsettes sikkerheten, men må innbefattes under den.

Så lenge nasjonene lever i en krigstilstand, kan man kanskje med Kant tillegge regjeringen en mer utstrakt makt: en rett til ikke bare negativt, men også positivt å virke til borgernes såkalte lykksalighet, hvis det gjør at statskreftene, folkemengden og nasjonalrikdommen også forøkes, slik at regjeringen på denne måten setter seg i stand til å støte tilbake ethvert ytre angrep. Men til og med under disse omstendigheter bør regenten aldri glemme at sikkerhet er statens egentlige formål, og at omsorg for borgernes lykksalighet bare betros ham i den grad det er nødvendig for å oppnå sikkerhet. Derfor må lykksaligheten alltid stå tilbake for sikkerheten i tilfeller av konflikt.

§ 209. Hva som bør forstås ved den alminnelige velferd, og hvorvidt staten skal fremme den. Man kaller også statens hensikt den alminnelige eller offentlige velferd i motsetning til den private, som ethvert individ i selskapet har for syne. Det heter: Det alminnelige vel må være det borgerlige selskaps grunnregel. Dersom den skal erkjennes som dette, må denne benevnelsen ikke forklares som de flestes vel, som vanligvis skjer, men som *alles* vel, for ellers blir denne regelen kilden til de mest despotiske handlinger, siden den da sier at regjeringen legitimt kan behandle noen borgere som blotte midler for å fremme de øvriges formentlige beste, når disse enten virkelig eller etter dens (skjønt ubegrunnede) formening utgjør det største antall.

Når regjeringen innskrenker seg til kun å sørge for undersåttenes sikkerhet, ville konflikter mellom flertallets og mindretallets interesse – i det minste i fredstider – ikke eksistere bortsett fra ved regjeringens egen forseelse, nemlig ved at den har gitt enkelte borgere rettigheter som er til de andres fornærmelse, men deretter oppdager sin villfarelse og bestreber seg på å rette den opp. (...)

§ 210. Staten bør i den alminnelige statsrett anses som et evig selskap og derfor ikke tenkes sammensatt bare av enkeltindivider. De personer som lever i en borgerlig forening kunne være isolerte individer eller familier. Man kan i det minste tenke seg en stat bestående utelukkende av enkeltindivider som ikke står i familieforhold; men den borgerlige foren-

ing kunne da kun bli temporær, dersom det forutsettes at man bare betjener seg av lovlige midler for å vedlikeholde den, hvorimot fornuften fordrer at staten skal være et evig selskap, siden de grunner som burde bestemme menneskene til å stifte den gjelder til alle tider og under alle omstendigheter.

Det er en aldeles villfarene mening, som noen nyere filosofer har forsvart, at en god og vis regjering skulle arbeide for å gjøre seg selv overflødig, eller at det borgerlige selskaps endelige formål skulle være å oppløse seg selv; en mening som er desto farligere, fordi den leder til å miskjenne den borgerlige forenings moralske verdi. Aldri bør det tidspunkt inntreffe at menneskene skulle bestemme sine egne rettigheter, eller på egen hånd bruke makt for å gjøre disse gjeldende. Det kan tenkes som mulig at det borgerlige selskap oppnår den grad av fasthet at regjeringen aldri eller høyst sjelden behøver å bruke makt, fordi enhver avholder seg fra fornærmelser – om ikke av dyd, så av klokskap, siden han forutser at det onde han vil påføre den andre uunngåelig faller tilbake på ham selv – men for å bli i besittelse av dette gode må regjeringen stadig vedbli som makthavende, om ikke som maktbrukende.

Av dette forstås nødvendigheten av å anta i den alminnelige statsrett at borgerne – om ikke alle, så i alle fall en del – har stiftet ekteskap og andre huslige forbindelser, og at den ene generasjon uopphørlig avløser den neste. (...)

§ 213. *Nødvendigheten av en høyeste makt i staten, og dens fordeling i den lovgivende, utøvende og dømmende.* Av statens hensikt – å gjøre ende på den rettsløse tilstand hvor enhver etter eget forgodtbefinnende bestemmer sine formentlige rettigheters grenser, og selv med makt gjør dem gjeldende – følger umiddelbart at det må være en høyeste makt i staten. Denne høyeste makt innbefatter tre vesentlig forskjellige makter: den lovgivende, den utøvende og den dømmende.

Den moralske person som har den lovgivende makt kalles den øverste lovgiver eller suverenen, og den som tilkommer den utøvende makt kalles regent eller statsagent. Disse to, til liks med det høyeste dommerembetet, er statsverdigheter, som enhver stat nødvendigvis forutsetter. (...)

Statsformen eller konstitusjonen bestemmer måten disse tre maktene er organisert på og hvilke personer som bekler dem. Statsformene kan henføres til tre slag: den demokratiske, der suvereniteten er hos folket; den aristokratiske, når den er hos enkelte borgere, forenet i et korps; og monarkisk eller autokratisk, når den er betrodd til en enkelt fysisk person. (...)

§ 214. *Hvordan disse tre makter etter Kants teori bør være fordelte. Grunner mot dette.* Kant påstår at disse tre makter

bør være således fordelte at den ene ikke usurperer den andres funksjoner, slik at rettsutøvelsen etter den ytre frihets lov ikke hindres. Han kaller endog den statsform despotisk hvor denne fordeling ikke finner sted, fordi all garanti mot mulige misbruk av den høyeste makt dermed opphører.

Den lovgivende makt bør, sier han, være hos folket, fordi alle bør bestemme det som skal forbinde alle; dette alene forebygger at det skjer urett, fordi ingen kan gjøre seg selv urett.⁸ Den utøvende makt må ikke være forenet med den lovgiven-

de, fordi den skal utføre viljen som folket har tilkjennegitt ved loven – følgelig står den under loven og bindes gjennom loven av en annen, nemlig folket. Aller minst må folket selv utøve denne makt, siden alt folket da gjorde i det minste formelt ville være tyrannisk, ved at alle – som ikke egentlig var alle – bandt den enkelte, og ved at det da ble gitt urettferdige lover med hensyn til enkelttilfeller. Dette synspunktet bekrefte også av alle tiders erfaring. Den dømmende makt utøves rettferdigst, for å unngå misbruk, av representanter som er utnevnt av folket til enhver dom (jury) for å avgjøre faktum eller å undersøke om den anklagede er skyldig eller uskyldig; og deretter anvender den utøvende makt eller dens agenter loven på gjerningen og sørger for at den avsaatte dom blir fullbyrdet.

Imot Kants påstand om at den lovgivende makt nødvendigvis skulle være hos folket, kan – dersom det ikke bare skal forstås som makten til å bestemme konstitusjonen selv eller gi grunnlover, men også om de private lover, noe Kant ikke tydelig har forklart seg om – fremsettes adskillige innvendinger, som burde være vanskelige å imøtegå.



Illustrasjon: Mariona Eiren Bohlin Sturm

Hvis virkelig den påberopte grunn – at ingen kan gjøre seg selv urett – her skal gjøre utslaget for å gi den demokratiske statsform fortrinnet, så måtte alle borgere virkelig selv gi sin stemme til lovgivningen og kunne ikke overdra sin stemmerett til representanter, som Kant selv på andre steder synes å forutsette (se Kants *Rechtslehre*, § 49 og flere steder). Dernest måtte alle borgere enstemmig samtykke i enhver lov de facto; men, dersom man ikke antar at flertallet er avgjørende, så vil neppe en eneste lov kunne vedtas, uansett om den var aldri så nyttig og fornuftmessig. Hvis derimot flertallet bestemmer, er det på den annen side mulig at en partisk lov som er til åpenbar fornærmelse for enkeltes rettigheter antas som gjeldende, og det ovenfor anførte prinsipp – at man ikke kan gjøre seg selv urett – blir aldeles uanvendelig, for dem som har fått sine rettigheter krenket har naturligvis ikke samtykket.

Overdras derimot ansvaret for lovgivningen til noen eller til én eneste, kan disse muligvis gi lover som bedre uttrykker folkets (fornuftmessige, rettfærdige) vilje enn lovene som folket ville ha gitt seg selv dersom det hadde vært forsamlet, hvis de makthavende ved lovgivningen bestandig spør seg: Hva bør folket ville? og ikke, Hva vil virkelig folket? Derfor kan det gjerne herske en mer demokratisk ånd i lovgivningen og statsstyret under en aristokratisk eller monarkisk statsform, enn når formen er virkelig demokratisk. Først når opplysning og rettskaffenhet har rotfestet seg hos alle folkeklasser, og er blitt så alminnelige at intet urettferdig forslag kan vinne bifall, synes den demokratiske statsform å være den fortrinnsligste; men inntil dette tidspunkt er forhånden, har den monarkiske uten tvil fortrinnet, så sant den er ført etter ekte demokratiske grunnsetninger. (...)

§ 217. *Hvem kan gi grunnlover?* Det er klart at det alene kan tilkomme folket å gi grunnlover, da enhver stats- og regjeringsform ifølge det foregående må utledes av folkets vilje, og folket kan aldri ha samtykt i å bli eiendommen til den som det har valgt til sitt overhode, hvilket måtte ha skjedd dersom han etter eget forgodtbefinnende kunne forandre konstitusjonen. (...)

Annet kapittel – Om borgernes egenskaper og rettigheter.

§ 223. *Om alle borgers rett til frihet.* Ved inntredelsen i det borgerlige samfunn taper mennesket ikke sin naturlige frihet. Dersom staten er organisert etter det fullkomne ideal som fornuften fremsetter lider heller ikke friheten noen skade. Statens hensikt er jo kun å betrygge enhver juridis-

ke rettigheter (§ 206–209), og følgelig å hevde og forsvare ethvert medlem av selskapet i besittelsen av den lovmessige frihet – som er kilden til alle rettigheter – og å forebygge at friheten utarter til frekkhet, og at andres frihet dermed oppheves. Denne frihet, som tilkommer ethvert medlem av selskapet, kan betraktes fra de tre synspunkter som er angitt i den medfødte private rettslære, som tale- og skrivefrihet, religionsfrihet og næringsfrihet (§ 59 og 64.)

Hva tale- og skrivefrihet i særdeleshet angår, så kan den ikke være skadelig, men må tvert imot i tidens lengde være gagnlig for den borgerlige forening, så lenge den som bruker den ikke derved tilsidesetter den aktelse han skylder de konstituerte autoriteter eller deres fullmektige ved å tillegge dem ond vilje eller udugelighet, eller i sin kritikk av offentlige foranstaltninger betjener seg av spott og raljering i stedet for fornuftsgrunner. Dette er ingen ny innskrenkning i meningsfriheten, men en umiddelbar anvendelse av det alminnelige rettsprinsipp på de offentlige forhold som er oppkommet ved stiftelsen av det borgerlige selskap, som tilsier å ikke krenke andres aktelse ved bruken av denne frihet (§ 62).

Regjeringen må ønske at alle borgere har sanne og opplyste religionsbegreper, fordi de da ville være mer moralske; men dette kan ikke oppnås gjennom tvangsinnretninger, men ved frihet alene. Det er også viktig for regjeringen at næringsveiene blomstrer, da staten på den måten vinner i indre makt og styrke. Til dette er det nødvendig å ha den frihet å kunne ta i bruk de naturlige eller ervervede evner man er i besittelse av for å erverve det fornødne til livets opphold og bekvemmelighet, uten å krenke andre undersåtters like frihet, og uten å innskrenkes ved laug, monopoler eller handelsforbud. (...)

Fjerde kapittel – Om de rettigheter som tilkommer regenten eller den utøvende makt.

§ 245. *Om fattigvesenet i særdeleshet.* Plikten til å sørge for de fattiges underhold grunner seg på at enhver borger, ved å underkaste seg lovene og de borgerlige innretninger, har tilegnet seg en rett til å begjære statens beskyttelse og omsorg for hans livs vedlikehold når han ikke skulle være i stand til ved egne krefter å ernære seg – særlig fordi en

Først når opplysning og rettskaffenhet har rotfestet seg hos alle folkeklasser, og er blitt så alminnelige at intet urettferdig forslag kan vinne bifall, synes den demokratiske statsform å være den mest fordelaktige.

viss mangel i de borgerlige innretningene gjerne er grunnen til at han ikke kan finne sikker inntekt. Regenten er derfor beføyet til ikke bare å ta imot frivillige gaver til de fattiges underhold, men også å pålegge motvillige formuende å gi bidrag til dette formålet. (...)

§ 246. Om oppdragelsesvesenet og undervisningsanstalter. Regenten, som er kallet til å hevde og beskytte borgernes rettigheter, men ikke til å krenke dem, bør ikke tillate seg noe inngrep i fedremakten ved å foreskrive foreldrene hvordan de skal oppdra sine barn; han bør bare se til at de forsørger barnene og ikke åpenbart forleder dem til umoralske handlinger (§ 196). Inntil borgerne selv kan påta seg denne omsorgen må regenten også sørge for offentlige undervisningsanstalter, men aldri tvinge foreldrene til å benytte seg av dem fremfor privat undervisning. Han må derimot umiddelbart sørge for oppdragelsen til de fader- og moderløse barn og hittebarn ved å beskikke verger, opprette barnehjem og oppfostringshus, eller plassere barnene i fosterhjem. (...)

§ 247. Om regentens rett i henseende til religionen og religiøse selskaper. Regenten har ingen rett til å herske over undersåttenes samvittighet, eller å foreskrive dem deres

religiøse tro og kirkeskikker; for på disse områdene må de kunne handle etter egen overbevisning. Foruten at det er utenfor en verdslig regjerings kompetanse å omgjerde en viss religion med borgerlige straffer og belønninger, så fører det kun til forstillelse, og dermed undergraver religionen all moralitet i stedet for å fremme den (§ 63).

Av dette følger at ingen religion bør erklæres for herskende i staten. Den så høyt priste toleranse, som tillater de som bekjenner seg til andre religiøse meninger enn den som er autorisert av regjeringen ytre gudsyndyrkelse med flere eller færre innskrenkninger, er i grunn ingenting annet enn en forfinet intoleranse.

Det kan ikke engang tilkomme regenten som regent å utnevne kirkens lærere; de burde egentlig velges av menigheten. (...) Som regent har han bare en negativ rett overfor kirken, nemlig å forebygge at den, like så lite som ethvert annet selskap, danner en stat i staten og blir farlig for den borgerlige ro og orden; så også å forebygge at ikke ett kirkeparti tillater seg forfølgelser mot et annet, eller gjør inngrep i dets rettigheter. (...)

Så vidt altså, men heller ikke videre, strekker det såkalte *jus circa sacra*⁹ seg, etter fornuftens allmenngyldige grunnsetninger.

NOTER

¹ Ikkje utgitt. Sannsynlegvis førelesingar eller eit tidleg utkast til *Naturretten* som Schlegel brukte i undervisninga, oms. anm.

² I *Metaphysik der Sitten* (1797), som inneheld «Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre», ofte omtala berre som «Rechtslehre». Ikkje omsett til norsk. Standardutgåva på engelsk er omsettinga til Mary J. Gregor i (Kant 1996), oms. anm.

³ I originalen: «enhver Sandheds Forster», som direkte omsett tyder «enhver sannhets skogforvalter!» Oms. anm.

⁴ Hypotetiske eller vilkårlege rettar er slike som føreset eit juridisk faktum, som at nokon har inngått ei kontrakt eller erverva seg noko som eige, i motsetnad til medfødde eller naturlege rettar, oms. anm.

⁵ Frekkhet synes ved første øyekast å kunne defineres som *rett til å*

handle etter eget forgodtbefinnende mot andre. Men ved en nøyere undersøkelse viser det seg at denne såkalte definisjon inneholder en åpenbar motsigelse som ikke kan oppheves, nemlig at frekheten kalles en rett – og rett forutsetter visse juridiske grenser (§ 37) – og samtidig sies det at den ikke er begrenset.

⁶ Karl Heinrich Heydenreich var filosofiprofessor i Leipzig, republikaner og kantianer. Den fulle tittelen på verket er *Versuch über die Heiligkeit des Staats und die Moralität der Revolutionen* (1794), oms. anm.

⁷ Paternalistisk, oms. anm.

⁸ Sjå Kants «Rechtslehre», § 46, oms. anm.

⁹ «Kyrkerett», eller direkte omsett «Jussen omkring det heilage», oms. anm.

SENTRALT SPØRSMÅL, PERIFERT PERSPEKTIV

KRITIKK AV MASTEROPPGAVE

PERCEPTUAL REPRESENTATION:
CONTENT, CONSTANCIES AND PHENOMENAL CONSCIOUSNESS
CHRISTIAN PETTERSEN LAINS

Av Jørgen Dyrstad

1 Subjekt og objekt i bevisst erfaring

Målet i Christian Pettersen Lains' ambisiøse masteroppgave *Perceptual Representation: Content, Constancies and Phenomenal Consciousness* (2013)² er å gi en filosofisk redegjørelse for det han kaller «Perceptual Duality» (PD), som han formulerer som følger:

First, perception is fundamentally attributed to a subject as a whole. Contrast this attribution to the *whole* subject with attribution of «perception» to the eyes, processing in the brain, or other subsystems or sub states [sic] of the individual. Second, perception is fundamentally about things in the world. Contrast this with «perception» being, for instance, about sense-data or phenomenal characters. (4)

Han utdyper (PD) som følger:

I call it Perceptual *Duality* because I think [a philosophical theory of] perception should roughly explain how it can be fundamentally *for* a subject, and fundamentally *about* things in the world. Metaphorically, the picture I mean to evoke by *duality* is that, in the *most* fundamental case, the perceptual experience at the same time faces both the subject in the interior world and the object in the external world. (5)

Med dette knytter han (PD) opp mot et mer generelt filosofisk prosjekt. Som Lains bemerker, har sanseerfaring vært et viktig filosofisk tema fordi «it takes us from the subjective to the objective», og det virker som et rimelig krav til en (fullstendig) teori om persepsjon at den må si noe om hvordan en subjektiv bevissthet forholder seg til en objektiv verden i erfaringen: «In general, if a philosophical theory aims to give an explanation of perception it must explain how the *subject* that perceives can relate to the object perceived» (4).

Som man ser av sitatet, legger Lains vekt på *subjektet*

som erfarer. Han mener det er viktig å forklare hvordan erfaringen kan være for et *helt* individ, i motsetning til f.eks. en bestemt gruppe nevroner, og han mener fokus på erfaringens bevisste karakter, dens fenomenologi, er vesentlig for å forstå dette. Han argumenterer for at ulike filosofer har vist for lite respekt for rollen bevissthet spiller i erfaringen. Dette er nok grunnen til at han velger (PD), og ikke det mer generelle, og åpenbart mer uklare, spørsmålet om hvordan erfaringen «takes us from the subjective to the objective» som fokus i oppgaven.

La meg si med en gang at Lains har skrevet en svært solid oppgave, som imponerer på flere nivåer. Lains trekker inn en rekke viktige tenkere, og makter i sin forklaring av (PD) å gi en syntese av deres til dels svært ulike teorier, filosofiske så vel som empiriske. Litteraturlisten på 7 tetskrevne sider må være blant de lengste som er levert i en mastergradsoppgave. Det høye ambisjonsnivået matches med andre ord av kunnskapsnivået.

Når dette er sagt, er det imidlertid, og i tråd med sjangeren, på tide å bli kritisk. Selv om det er flere ting jeg kunne trukket fram, er mitt viktigste ankepunkt mot oppgaven dens utgangspunkt. Dette vil være fokus i denne masterkritikken. Jeg er ikke overbevist om at (PD) er det sentrale fenomenet en filosofisk teori om persepsjon må forklare – til tross for at jeg er enig med Lains i at den sentrale oppgaven må være å forklare hvordan erfaringen relaterer et bevisst subjekt og en objektiv verden, og til tross for at jeg også er enig i at det å forstå hvordan erfaringens fenomenologi er konstituert, er en avgjørende faktor i en slik forklaring. Men jeg er ikke lenger overbevist når dette grunnlagsproblemet formuleres som de to

**Litteraturlisten på 7
tetskrevne sider må være
blant de lengste som er levert
i en mastergradsoppgave.**



komponentene i (PD) sitert over og Lains skriver: «I submit that a philosophical theory of perception should aim to explain both of these essential components» (4). Min skepsis henger spesielt sammen med hvordan Lains legger fram *behovet* for en redegjørelse for (PD), som han mener oppstår på bakgrunn av at forholdet mellom erfaringens forhold til sine gjenstander og dens fenomenologi er rent kontingent. Når dette er motivasjonen for å spørre «how the subject that perceives can relate to the object perceived» (4, kursiv fjernet), er det klart at Lains forstår dette generelle spørsmålet på en svært spesifikk måte. Min innvending er derfor at han sier for lite for å begrunne at (PD) er det sentrale fenomenet som skal forklares – eller, dersom vi leser inn Lains' forutsetninger, at det i det hele tatt er et fenomen. Jeg tror dette henger sammen med at Lains i sin ellers prisverdige interesse for det subjektive er mindre opptatt av den objektive siden av erfaringen – «how the subject that perceives can relate to the *object* perceived» (4, kursiv flyttet). Dette er tema for andre del av denne masterkritikken. Før jeg utdyper dette, vil jeg gi et kort overblikk over Lains' oppgave.

1.1 Overblikk

Mesteparten av kapittel 1 går med til å diskutere innholdet og motivasjonen for (PD), samt betingelser Lains mener må gjelde for en adekvat filosofisk redegjørelse. Det betyr ikke at (PD) blir veldig skarpt definert. Det kan man heller ikke forvente; den eksakte klarheten rundt hva som skal forklares, får heller komme som et ledd i forklaringen selv. Som nevnt er (PD) bare en variant av et mer generelt spørsmål om forholdet mellom bevissthet og verden i erfaringen – rimeligvis det grunnleggende spørsmålet i persepsjonsfilosofi siden oldtiden. Foregående avsnitt får med andre ord være tilstrekkelig.³

I kapittel 2 forklarer Lains erfaringens objektivitet med at erfaringen representerer objekter og egenskaper i verden. Lains skisserer her et syn på perseptuell representasjon som tar utgangspunkt i *perseptuell konstans* (*perceptual constancy*), basert på arbeidet til Tyler Burge, spesielt hans *Origins of Objectivity* (2010). Svært kort fortalt er perseptuell konstans det fenomenet at erfaringen, til tross for at den er basert på stadig skiftende input i form av lyset som treffer netthinnen, gir et stabilt inntrykk av vedvarende gjenstander og egenskaper. Lains argumenterer for at dette viser at erfaringen er en *representasjon* av en objektiv verden *via* subjektive sanseinntrykk.

Sistnevnte har vi tilgang til om vi inntar en «painterly attitude» til ting, dvs. om vi, i motsetning til en «worldly attitude», fokuserer utelukkende på deres umiddelbare framtoning, slik vi ville måtte gjengi dem på et lerret.⁴ Lains beskriver dette forholdet som et forhold mellom indre, fenomenelle egenskaper og de ytre objektene disse fenomenelle egenskapene representerer. Han mener refleksjon over erfaringen ikke bare viser at det finnes indre, fenomenelle egenskaper – som han raskt identifiserer med kvalia – men også at en og samme fenomenelle egenskap kunne hatt andre representasjonelle egenskaper, og motsatt.⁵ Dette er for øvrig Lains' nevnte motivasjon for å forklare (PD) – en motivasjon jeg altså problematiserer i andre del.

I kapittel 3 går Lains videre til å diskutere forholdet mellom representasjon og bevissthet. Burge mener at erfaring ikke trenger å ha fenomenelle egenskaper, fordi representasjon generelt ikke krever bevissthet; han betrakter faktisk ikke bevissthet som konstitutivt for det å ha et *sinn* i det hele tatt. Her vil ikke Lains lenger være med på laget. Selv om han mener at representasjonelle egenskaper kan tilskrives individer som ikke er bevisste, mener han

at bevissthet har en konstitutiv rolle å spille i å forklare hvordan erfaring kan tilskrives et *helt subjekt*, til forskjell fra f.eks. en bestemt del av hjernen. Han forsøker her å argumentere for at det å tilskrive representasjon i fravær av bevissthet er å bruke termen i en mindre substansiell forstand. For eksempel diskuterer han det faktum at bier har perseptuelle konstanser (56–57). Dette er det godt empirisk belegg for. Derimot er det høyst uklart om bier er bevisste. Lains mener at om de ikke er det, så kan vi ikke snakke om egentlig representasjon.⁶

Etter å ha argumentert mot Burges atskillelse av representasjon og bevissthet, går han i kapittel 4 videre med å forklare hvordan vi skal forstå forholdet mellom dem. Her forsvarer han «fenomenell informasjon» – kort fortalt Jacksons (1982) konklusjon ut fra tankeeksperimentet om Mary, som har levd hele livet i en svart-hvit tilværelse. Jackson argumenterte for at Mary får ny informasjon når hun lærer hvordan røde ting ser ut, og dermed blir klar over fakta hun ikke tidligere kjente til. Konklusjonen er at erfaringens fenomenologi ikke er uttømt ved dens representasjonelle innhold. Lains forsvarer både en svak form for fenomenell informasjon ved hjelp av filosofer som Chalmers og Shoemaker og en sterk form med utgangspunkt i nevroviteren Giulio Tononis «integrated information theory».

For å vise hvordan fenomenell informasjon kan forklare hvordan innholdet gitt av perseptuelle konstanser kan tilskrives et enhetlig subjekt (91) tar Lains deretter for seg Paul Churchlands «map-indexing model of perception». Dette kan virke paradoksalt, ettersom Churchland (f.eks. 1985) ellers er en av kritikerne av Jacksons kunnskapsargument for kvalia, men Lains argumenterer for at Churchland viser hvordan fenomenell informasjon oppstår ved for eksempel å vise at det perseptuelle systemet gir opphav til visse fargeopplevelser i bestemte kontekster.

Oppgaven avsluttes i kapittel 5, som både inneholder en oppsummering av resultatene i oppgaven og mer tentative forslag til hvordan de kan videreføres i ulike kontekster. F.eks. antyder Lains en teori om «fenomenell intensjonalitet» av typen som har blitt forsvart av bl.a. Uriah Kriegel. Ytterligere utdypninger og videreføringer av resultatene til Lains følger i oppgavens «bonus tracks» i form av tre appendikser.

2 Lains' filosofiske utgangspunkt

Sammen draget over gir naturligvis bare en rent summarisk oversikt over en lang og rikholdig oppgave, som integrerer en rekke filosofer og vitenskapsmenn, deriblant såpass ulike teoretikere som Burge, Churchland og Tononi. I stedet

for å gå i dybden på et av temaene nevnt, vil jeg fokusere på hvordan Lains motiverer prosjektet sitt, i kapittel 1. Her kommer han fram til sitt explanandum (PD) ved hjelp av to eksempler på perseptuelle fenomener (1–2).⁷ Lains mener eksemplene representerer «important intuitions about the nature of perceptual experience and phenomenal experience in particular» (6) og ser ut til å betrakte dem som mer eller mindre selvsagte. Dette gjør at prosjektet til Lains er mindre obligatorisk enn han framstiller det. Prosjektet bærer preg av at grunnleggende filosofiske valg allerede er tatt. I det følgende vil jeg problematisere disse valgene.

Oppgaven til Lains tar som sagt utgangspunkt i to eksempler. Det første eksempelet («Case 1») er som følger: Et rødt eple sett under normale omstendigheter har en bestemt framtoning: Det ser ut som et rødt eple. Et grønt eple kan imidlertid også ha den samme framtoningen: Det kan også se rødt ut, sett under *unormale* omstendigheter. La oss si at eplet er opplyst av skjulte, røde spotlights. Moral: Ulike objekter med ulike egenskaper kan se helt like ut. Som jeg kommer tilbake til om et øyeblikk, trekker Lains raskt langt mer substansielle konklusjoner.

Det andre eksemplet («Case 2») er det motsatte av det første: Et rødt eple sett under normale omstendigheter kan ha ulik framtoning for ulike personer. For eksempel vil det se ulikt ut fra ulike vinkler. Lains legger vekt på at eplet kan se forskjellig ut selv for to personer som ser det fra nøyaktig samme synvinkel pga. forskjeller i fargesynet deres. En person med et annet fargesyn kan ha den samme fargeopplevelsen når hun ser røde ting som jeg har når jeg ser grønne ting. Moral: Like ting med like egenskaper kan se helt ulike ut.

Begge eksemplene viser at det ikke er noe entydig forhold mellom erfaringens fenomenologi og dens gjenstand; det første eksemplet viser at lik erfaring kan relatere oss til ulike gjenstander, det andre at lik gjenstand kan gi ulike erfaringer. Det er altså ikke noe en-til-en forhold i noen retning. Det er på bakgrunn av dette at Lains mener (PD) blir filosofisk problematisk: Frikoblingen mellom fenomenologi og gjenstand «makes it difficult to explain how a theory can satisfy (PD) by appealing to phenomenal consciousness» (5). Som sagt, er jeg imidlertid ikke like overbevist av noen av eksemplene, og dermed heller ikke denne frikoblingen. La meg ta eksemplene etter tur.

Prosjektet bærer preg av at grunnleggende filosofiske valg allerede er tatt.

2.1 Det første eksempelet

Det første eksempelet viser at ulike ting kan se helt like ut. Dette er jeg enig i at er ukontroversielt. Men i fortsettelsen legger Lains til grunn to antakelser som er langt fra ukontroversielle. Den første er at denne likheten i hvordan ting ser ut i erfaringen betyr at erfaringen må ha samme fenomenologi i de to tilfellene. Den andre konklusjonen er at den har lik fenomenologi til tross for at den har ulikt representasjonelt innhold. Begge disse konklusjonene er filosofisk substansielle – og derfor også filosofisk kontroversielle.

Den første antakelsen synes kanskje rimelig. Når vi ut fra standard terminologi forstår «fenomenologien» til en erfaring som «what it is like» å ha den, så virker det naturlig å si at erfaringer hvor ting ser like ut også har samme fenomenologi. Men denne konklusjonen er ikke ukontroversiell: Den benektes av *fenomenologiske disjunktivister* som Martin, Fish, og Campbell. Posisjonen de forsvarer er motivert ut fra tanken om at når vi ser noe (og vi ikke er utsatt for illusjoner), så er fenomenologien i erfaringen gitt ved tingene vi ser og deres (synlige) egenskaper. Denne

motivasjonen kalles ofte *naiv realisme*. Konklusjonen denne retningen trekker er at selv om ting kan se helt like ut i genuin persepsjon og i illusjon/hallusinasjon, så betyr ikke dette at deres

fenomenelle egenskaper er identiske: I det ene tilfellet er fenomenologien gitt ved gjenstandene i verden og deres egenskaper, i det andre ikke. Så selv om det å hallusinere kan *oppleves* akkurat som det å se, og de to erfaringene derfor har en fenomenell likhet, er deres «fenomenelle natur» (for å låne et uttrykk fra Martin 2002) grunnleggende forskjellige.⁸

Lains lar seg knapt merke ved at han på denne måten allerede i utgangspunktet avviser en filosofisk tradisjon når han antar at erfaringene har identisk fenomenologi. Han gjør det riktignok klart at det er snakk om en antakelse fra hans side (1), så han mener tydeligvis ikke at det *følger* fra eksempelet. Men som leser savner man likevel en redegjørelse for dette, spesielt siden det er en helt sentral antakelse om man ønsker å forstå forholdet mellom fenomenologien i bevisst erfaring og den verden erfaringen er av – som jo er Lains' uttalte mål.⁹

Poenget mitt her er bare at behovet for å forklare (PD) oppstår som følge av substansielle filosofiske valg. Dermed er (PD) bare én av flere former spørsmålet om forholdet mellom subjekt og objekt i sanseerfaringen kan ta. Og

dermed er også Lains' redegjørelse bare obligatorisk om man allerede har tatt på seg spesielle filosofiske forpliktelser. Kort sagt: Ikke alle teorier må forklare (PD) i den formen han formulerer det, i motsetning til hva Lains synes å forutsette.

Nå vil de fleste filosofer være enige med Lains i at vi kan ha fenomenelt identiske erfaringer på tvers av genuin persepsjon (hvor ting framstår som de er) og illusjon/hallusinasjon, og dermed i avvisningen av fenomenologisk disjunktivisme. Men Lains trekker som sagt enda en substansiell konklusjon fra eksempelet, nemlig at erfaringer med ulikt *representasjonelt innhold* kan ha samme fenomenologi: «From [Case 1] we saw that any given phenomenal character of perceptual experience seems *unnecessary* to type a given perceptual content» (5). Dette er en langt mer problematisk slutning. For når et rødt eple under vanlig lys og et grønt eple under uvanlig lys kan se like ut, er ikke det fordi vi i begge tilfellene nettopp representerer et rødt eple, om enn feilaktig i det siste tilfellet? Det er uklart hvorfor Lains tenker at erfaringene må ha forskjellig representasjonelt innhold; ingenting i eksempelet synes å berettigede den slutningen.

Mange filosofer avviser Lains' slutning. De sier at representasjonelt innhold er identisk med fenomenologi, eller at de i det minste *supervenerer* på hverandre – at det ikke kan være noen endring i det ene uten en endring i det andre. Slike filosofer aksepterer gjerne *intensjonalisme*. Selv filosofer som bare aksepterer den svakere tesen, at fenomenologi supervenerer på representasjon, må benekte Lains' slutning. Dermed går Lains med sin tolkning av det dagligdagse eksempelet ikke bare imot intensjonalistiske filosofer som Dretske, Tye og Crane, men også imot en «svak» intensjonalist som Peacocke (1983:9).¹⁰

Ut fra dette er ikke Lains' utgangspunkt for undersøkelsen bare en filosofisk substansiell posisjon, men muligens også en mindretallsposisjon. Igjen følger nødvendigheten av å forklare (PD) kun hvis man aksepterer substansielle persepsjonsfilosofiske antagelser, og følgelig er Lains' innledende bemerkninger om nødvendigheten av å forklare (PD) heller misvisende. Selv om han gjør eksplisitt mange av antakelsene han legger til grunn (6), gjør han ikke eksplisitt hvor spesifikt hans eget filosofiske utgangspunkt er. Forklaringsprosjektet hans blir derfor litt som å ta for gitt at erfaring består i en relasjon til sansedata, og så spørre hvordan subjektet forholder seg til en objektiv verden – uten å legge merke til at man stiller det generelle spørsmålet fra en svært spesifikk synsvinkel, og dermed i en svært spesifikk form.¹¹

Uansett hva man måtte mene om de filosofiske teori-

Ikke alle teorier må forklare (PD) i den formen han formulerer det, i motsetning til hva Lains synes å forutsette.

ene Lains setter til side, følger konklusjonen ikke fra eksempelet hans: Det følger ikke fra det at ulike gjenstander kan gi opphav til fenomenelt like erfaringer (Lains' første slutning) at ulikt representasjonelt innhold også kan gjøre det. Representasjon kan som kjent være feilaktig; dermed kan likheten i fenomenologi forklares med likhet i innhold (og ulikheten i gjenstand med ulikhet i innholdets overensstemmelse med virkeligheten). Nå må det sies at Lains forsvarer avvisningen av intensjonalisme i kapittel 2 (38ff). Men dette skjer uten referanse tilbake til innledningen, hvor avvisningen av superveniens blir etablert på bakgrunn av eksemplene.¹² Lains er som sagt eksplisitt på en del fundamentale antakelser han gjør i innledningen (6). For eksempel antar han at erfaring er representasjonell, og gjør det klart at dette er noe han vil ta for gitt og ikke forsvare. Siden dette er en antakelse han deler med de aller fleste filosofer (selv om den er under økende press), er dette en rimelig avgrensning av prosjektet hans, når det altså skjer eksplisitt. Det er kanskje også rimelig å sette til side fenomenologisk disjunktivisme, skjønt jeg ville gjerne sett en begrunnelse for det, ikke minst fordi dette er en teori om perseptuell fenomenell bevissthet som gir et radikalt annerledes svar enn det Lains gir. Avvisningen av intensjonalisme framstår som mer problematisk.¹³

2.2 Det andre eksempelet

For å gjøre det klart: Jeg applauderer Lains' filosofiske ambisjoner når han setter seg fore å forklare forholdet mellom bevisst erfaring og den verden erfaringen er av. For med dette setter han seg fore å besvare et grunnlagsproblem i persepsjonsfilosofien. Og han gjør det klart at han både vil respektere et førstepersonsperspektiv på subjektiv erfaring og et tredjepersonsperspektiv på den virkeligheten som erfares: Erfaringen er *for* et bevisst subjekt (til forskjell fra f.eks. erfaring som kausale forbindelser mellom en biologisk struktur og dens omgivelser) og er samtidig bevissthet *om* en objektiv og sinnsuavhengig virkelighet (til forskjell fra f.eks. erfaring som en relasjon til «indre» sansedata eller kvalia).

Min innvending er at han nærmer seg dette grunnlagsproblemet i en avledet form, noe han bare er delvis eksplisitt om og uansett burde kommentert, ettersom han dermed ser bort fra potensielt mer lovende måter å besvare det jeg betrakter som det grunnleggende spørsmålet om forholdet mellom bevisstheten og verden. For eksempel kan fenomenologisk disjunktivisme, ved å benekte Lains' utgangspunkt, forklare forholdet mellom erfaringens fenomenologi og dens gjenstander på en langt mer direkte måte: Fenomenologien er (i det minste delvis) gitt ved dis-

se gjenstandene og deres visuelle egenskaper. Og en intensjonalistisk teori kan også gi et mer direkte svar ved å si at erfaringens fenomenologi er konstituert ved representerte objekter og egenskaper, enten denne representasjonen er korrekt eller ikke.

Det andre eksempelet gir ytterligere grunn til mistanke om at Lains burde ha problematisert utgangspunktene sine. Også dette eksempelet begynner med noe dagligdags: Ting ser ulike ut fra ulike perspektiver og for ulike personer pga. forskjeller i måten de opplever verden på. Dette er uproblematisk. F.eks.

ser rommet rundt deg trolig annerledes ut for deg enn det vil for en som kommer rett fra jungelen og aldri har sett et bord før. Og ting framstår annerledes rett etter at du har tatt av deg solbrillene enn når du har hatt dem av en stund. Men som vi så, gikk Lains rett videre til å diskutere noe langt mindre dagligdags: Muligheten for at to subjekter pga. forskjeller i sanseapparatet kunne ha systematisk «omvendte» fargeopplevelser i møte med samme ting.

Tanken om muligheten for slik *fargeinvertering* er gammel; den finnes i eksplisitt form hos Locke og sannsynligvis lenge før. Allerede førsokratikerne og sofistene var opptatt av sansningens relativitet, f.eks. at det en person kan oppleve som varmt kan en annen oppleve som kaldt. Etter de generelle konklusjonene de trakk å dømme var nok ikke tanken om andre former for invertering fremmed for dem. Men fargeinvertering er likevel en typisk filosofisk tanke, ikke et dagligdags eksempel som uten videre må aksepteres. Både fenomenologiske disjunktivister og intensjonalister vil gjerne benekte fargeinvertering.

Det er interessant hvor raskt Lains hopper fra den dagligdagse til den filosofiske tanken. Det er også interessant hvor mange som har hoppet sammen med ham. Tanken om fenomenell invertering er langt mer radikal enn vår dagligdagse erkjennelse av at ting kan se ulike ut under ulike forhold (inkludert psykologiske forhold). Det er derfor et utpreget *filosofisk* hopp, ikke noe mannen i gata vil finne på av seg selv. I hoppet kommer Lains imidlertid også med et interessant motspørsmål:

Consider now the idea that it is possible to be presented with the same thing in different ways ... Phenomenal experience can differ while the same things are seen. How far can we stretch this? (4)

Lains antyder et svar i måten han går videre med å beskrive eksempelet med ulikt fargesyn gjengitt over. Men kunne vi

Det er interessant hvor raskt Lains hopper fra den dagligdagse til den filosofiske tanken.

ikke strekke det enda et hakk lengre? Hva med *forminvertering*, hvor erfaringen jeg har av en trekant er fenomenelt lik erfaringen du har når du ser en firkant? Svaret man gir på om dette er mulig vil avhenge av grunnene man måtte ha for å mene at fargeinvertering er mulig. Det ser

Det ser ikke ut til at farger og former er så forskjellige at en «strukturell invertering» er mulig bare for førstnevnte.

ikke ut til at farger og former er så forskjellige at en «strukturell invertering» er mulig bare for førstnevnte. Hvis grunnen til å akseptere fargeinvertering er at

farger er subjektive og ikke egentlig egenskaper ved gjenstander i verden, så kan man trekke et skille mellom farge- og forminvertering ved å henvise til at former er objektive. Men for det første krever dette en substansiell fargeontologi, og for det andre ville jo ikke Lains' eksempel lenger være et eksempel på hvordan ulike fenomenelle erfaringer gir tilgang til samme *objektive* egenskaper, som jo er det interessante spørsmålet om man er interessert i (PD).

Jeg tror Lains' tanke bak fargeinvertering heller er et bestemt bilde av erfaring: Ting i verden produserer bestemte hjernetilstander i oss, som gir opphav til subjektive erfaringer. Selv om den subjektive karakteren til disse erfaringene vil (kanskje må) stå i en strukturelt ordnet forhold til tingene som gir opphav til dem, er ingen forhold mellom representert farge (forstått som en egenskap ved objekter) og fenomenal farge privilegert. Fenomenologien til erfaringen er en «indre» kvalitet, ikke en kvalitet ved tingene som erfares. I så fall er det imidlertid vanskelig å se hvordan forminversjon kan unngås.

Grunnen til å diskutere dette såpass inngående er at jeg tror at (PD) – eller ethvert spørsmål om forholdet mellom subjekt og objekt i erfaringen – blir svært vanskelig å besvare dersom vi aksepterer forminvertering eller andre former for invertering av fullt ut objektive egenskaper ved tingene rundt oss. Tanken om forminvertering setter frikoblingen mellom bevissthet og verden på spissen, for ut fra et slikt bilde blir det vanskelig å se hvordan erfaringen kan sette oss i kontakt med en objektiv verden overhodet. Om Lains virkelig aksepterer dette bildet, så gjør det prosjektet hans desto mer heroisk: Hvordan kan erfaring bringe *bevisstheten* i kontakt med en *objektiv* virkelighet, om erfaringens *bevisste* egenskaper er så fullstendig frikoblet fra egenskapene til denne virkeligheten?

2.3 Perseptuell kontakt

Måten Lains behandler det andre eksempelet gir meg ytterligere grunn til å mistenke at hans prosjekt starter et

skritt for sent: Før han gir seg i kast med sin redegjørelse for det generelle spørsmålet om hvordan fenomenell erfaring kan bringe et bevisst subjektet i kontakt med en objektiv virkelighet burde han forsikre seg selv og leseren om at problemet virkelig er av den art (og, hadde jeg nær sagt, alvorlighetsgrad) som han beskriver det som – altså at fenomenet som skal forklares er (PD), med det dette innebærer av fenomenell frikobling fra verden. Som jeg har påpekt, er det langt fra åpenbart at denne frikoblingen er reell. Om den ikke er reell, er (PD) usann, og ikke noe som trenger forklaring.

Kanskje en nærmere redegjørelse for dagligdagse eksempler av den typen Lains trekker fram i sine to eksempler kan vise at antakelsene er berettigede, og (PD) et reelt fenomen. Men en slik redegjørelse for antakelsene for (PD) er i så fall det uomgjengelige første skritt i prosjektet.

Som sagt er jeg positiv til det Lains setter seg fore: Det generelle problemet som ligger til grunn for prosjektet er tradisjonelt og viktig, og består selv om Lains' spesifikke variant av det skulle være basert på feilaktige filosofiske antakelser. En rimelig innvending mot mine innvendinger er at Lains må stå fritt til å velge sine antakelser på egen hånd. Som svar til dette kan jeg, som allerede påpekt, anføre at Lains ikke alltid er eksplisitt når han legger til grunn substansielle antakelser, noe som er desto viktigere når han de facto velger en så perifer tilnærming til problemet. Men min viktigste bekymring er at hans motivasjon for (PD) ser ut til å innebære et bilde av erfaring som jeg helst vil unngå i utgangspunktet. Har man først akseptert et bilde hvor erfaringens fenomenelle karakter er så uavhengig av egenskaper ved verden at det tillater systematisk invertering, ser spørsmålet om hvordan fenomenell erfaring kan bringe et bevisst subjektet i kontakt med en objektiv virkelighet ut til å bli umulig å besvare, kanskje til og med feilstilt: Det er vanskelig å se hvordan et slikt bilde kan gi mening til ideen om bevisst perseptuell kontakt med verden i det hele tatt.¹⁴

Selv om Lains gjør en imponerende jobb med å forklare (PD) i senere kapitler, for eksempel ved å redegjøre for erfaringens representasjonelle innhold, noe som på sin måte knytter erfaringen opp mot verden igjen, ser jeg ikke at Lains egentlig tar tak i denne mer grunnleggende bekymringen. Lains sier ingenting for å berolige den som måtte være bekymret for at bevisst perseptuell kontakt også forutsetter at erfaringens fenomenologi til en viss grad er knyttet til egenskapene til det som erfares.¹⁵

Med denne bekymringen behørig luftet, vil jeg likevel avslutte med en fortjent applaus til både Lains' ambisjoner og bredden i det arbeidet han legger ned.¹⁶

LITTERATUR

- Burge, T. 2010, *Origins of Objectivity*, New York, Oxford University Press.
- Churchland, P. 1985, «Reduction, Qualia, and the Direct Introspection of Brain States», *Journal of Philosophy*, 82, 8–28.
- Fish, W. 2010, *Philosophy of Perception: A Contemporary Introduction*, New York, Routledge.
- Jackson, F. 1982, «Epiphenomenal Qualia», *Philosophical Quarterly*, 32, 127–136.
- Lains, C.P. 2013, *Perceptual Representation: Content, Constancies and Phenomenal Consciousness* (masteroppgave ved Universitetet i Oslo). Tilgjengelig fra: <http://urn.nb.no/URN:NBN:no-37186> [31.10.14].
- Lewis, D. 1966, «Percepts and Color Mosaics in Visual Experience», *The Philosophical Review*, 75, 357–368.
- Martin, M.G.F. 2002, «Particular Thoughts and Singular Thought», *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 51, 173–214.
- Peacocke, C. 1983, *Sense and Content*, Oxford, Oxford University Press.

NOTER

¹ Mange takk (som vanlig) til Tomas Midttun Tobiassen for konstruktive forslag og vesentlige forbedringer av min (som vanlig) ubehjelpelige framstillingsform. Takk også til Sivert Thomas Ellingsen og Conrad Bakka for upåklagelig redaksjonell bistand.

² Alle referanser uten årstall er til denne masteroppgaven.

³ Jeg vil imidlertid merke at uklarheten rundt hva (PD) egentlig sier, gjør det litt vanskelig for meg å si nøyaktig hva jeg er uenig med Lains i. Er jeg uenig i (PD) i seg selv? Er jeg uenig i at (PD) er det sentrale fenomenet en filosofisk teori om persepsjon må forklare? Vel, jeg er enig i både at erfaring er *for* et subjekt, og at erfaringen er *av* (eller *om*) en objektiv virkelighet (jeg liker ikke ordet «om» fordi det antyder at erfaring er representasjonell, noe jeg er langt mindre sikker på enn Lains). Jeg er også enig i at en forståelse av erfaringens fenomenologi er sentralt for å forstå dette. Om (PD) ikke sa mer enn dette, ville jeg være enig i at (PD) er det sentrale fenomenet en filosofisk teori om persepsjon må forklare. Men Lains ser ut til å bake flere antakelser inn i (PD), for eksempel at erfaring kan være fenomenelt identisk i tilfeller av hallusinasjon, illusjon og genuin persepsjon (mer om dette senere). Det som er klart, er at jeg er uenig i hvordan Lains *motiverer* (PD), og derfor i hva han mener det er som må forklares i en forklaring av (PD). Så jeg har valgt å betrakte (PD) som en spesifikk variant av et generelt problem: Det generelle problemet er uten tvil helt sentralt for en filosofisk teori om persepsjon. Men den spesifikke varianten (PD) innebærer filosofiske antakelser som ikke kan tas for gitt i en redegjørelse av det generelle problemet, og som derfor burde vært problematisert.

⁴ For eksempel vil et fly som tar av framstå som å ha den samme størrelsen pga. perseptuell konstans, men vi kan samtidig se at det «blir mindre», inntil det er redusert til en «prikk» i synsfeltet. Eller en gjenstand vil framstå som mørkere når det faller skygge på den, uten at det framstår som å skifte farge (Lains 14–15, jf. 22).

⁵ Det er for øvrig slående hvor raskt Lains hopper mellom en definisjon av fenomenelle egenskaper som «properties that type experiences by what it is like to undergo them» (1–2, jf. 38) og som «kvalia», som vanligvis forstås som ikke-representasjonelle egenskaper ved erfaringen. Jeg finner det litt forvirrende når Lains i kapittel 2 minner om definisjonen jeg nettopp har gjengitt og så slår fast at «the common sense intuition that ... we are directly aware of qualia» (38). Riktignok parafraserer han dette ut fra definisjonen som at «we are directly aware of our own phenomenal characters» (38). Men det virker klart at Lains ikke bare mener fenomenelle egenskaper de facto er ikke-representasjonelle; han synes også å legge mer i termen, som når han skriver at en fenomenell egenskap er «used as vehicle» (4) for et representasjonelt innhold.

⁶ Et problem ved dette svaret er hvordan vi i så fall skal forstå sammenhengen mellom representasjon og perseptuelle konstanser. Lains benek-

ter ikke at bier har perseptuelle konstanser. Men for å benekte at de har representasjon i noe mer enn en deflasjonær forstand må han samtidig kutte den sterke forbindelsen Burge ser mellom de to – noe som igjen ser ut til å underminere redegjørelsen for perseptuell representasjon tidligere i kapittelet.

⁷ Eller i hvert fall kommer han her fram til hva han mener man må redegjøre for om man skal redegjøre for (PD). Jeg vil ikke bruke mer plass på denne komplikasjonen, men henviser til fotnote 3 over.

⁸ Fish (2010:94ff) gir en utmerket introduksjon til fenomenologisk disjunktivisme og naiv realisme.

⁹ Lains nevner så vidt naiv realisme i en fotnote, hvor han uten å diskutere synet framstiller det som om det ikke er interessant i å besvare (PD). Jeg kommenterer Lains' fotnote i fotnote 16 nedenfor.

¹⁰ Fish (2010:65ff) gir en god introduksjon til intensjonalisme, inkludert ulike former for «svak» og «sterk» intensjonalisme.

¹¹ En annen sak er at Lains' posisjon har en hel del likheter med klassisk sansedata-teori. Han går langt i å gjøre fenomenelle egenskaper til «indre» sansekvantiteter som representerer en «ytre» verden, som når han skriver at «another phenomenal character might equally be used as vehicle for that very same perceptual content» (4). Det er ikke klart hva Lains mener her, men et nærliggende bilde er bildet av erfaringen som en «color mosaic» (for å låne en term fra Lewis 1966) som representerer en ytre verden på samme måte som fargemosaikken på overflaten av et fotografi eller maleri gjør det. Passasjer som inviterer en slik tolkning finnes også andre steder i oppgaven, spesielt i kapittel 1 og 2 (6–7; 38–40), eller når Lains mot slutten av oppgaven skriver at «magenta [sic] is about some feature of reality, namely, the conglomeration of wavelengths from opposite sides of the visible spectrum of light» (132). Her får man inntrykk av at en fenomenell egenskap ved erfaringen (som Lains identifiserer med fargen som sådan) representerer en ytre, objektiv egenskap ved verden.

¹² En annen ting er at Lains ikke med en gang bruker termen «representasjon» når han diskuterer det første eksempelet; han snakker i stedet om erfaringens gjenstander. Men at han trekker denne slutningen, er tydelig når han noen sider senere oppsummerer lærdommen fra første eksempelet med at «any given phenomenal character of perceptual experience seems unnecessary to type a given perceptual content» (5). Det er enda tydeligere i kapittel 2, hvor han formulerer poenget som at «different objects can be represented with the same phenomenal characters» (38).

¹³ Et annet mulig problem ved Lains' *tout court* avvisning av intensjonalisme viser seg mot slutten av oppgaven, hvor han tentativt forsvarer «fenomenell intensjonalitet» med utgangspunkt i tenkere som Kriegel. Men tilhengere av et slikt syn vil rimeligvis akseptere at representasjon supervenerer på fenomenologi. Lains ser ikke ut til å legge merke til at dette synet strider mot hans egen avvisning. Man kunne kanskje argumentere for at et slikt syn er kompatibelt med den moralen han ønsker å trekke fra eksemplene sine ettersom dette synet vil legge til grunn at erfaringens representasjonelle innhold er «smalt». Dette er mulig – men strategien er i strid med Burges eksternalistiske teori om representasjonelt innhold, som Lains støtter seg tungt på.

¹⁴ Om jeg virkelig hadde ment at et slikt bilde var filosofisk obligatorisk, ville jeg for min del følt på fristelsen for å vurdere om man kunne «rekonstruere» en tilgang til verden ved å gjøre verden mer avhengig av erfaringen – med andre ord å gjøre den mindre objektiv enn Lains ønsker. Jeg mener naturligvis ikke å anbefale Lains en idealistisk innfallsvinkel, bare å påpeke; dette er bare enda et teoretisk perspektiv han ikke nevner, men velger å se bort fra i utgangspunktet.

¹⁵ Her er det verdt å nevne at sansedata-teoretikere som avviser representasjon gjerne ville si at egenskaper ved sansedata «likner» egenskaper ved tingene erfaringen setter oss i kontakt med. Naturligvis er Berkeleys påstand velkjent om at «ideer» ikke kan likne på noe annet enn seg selv – men sansedata-teoretikere med sans for denne reaksjonen ville da også gjerne følge Berkeley i å avvise at den verden vi erfarer er objektiv.

Faktum er at Lains ser ut til å legge seg tett opp til en representasjonalistisk variant av sansedata-teori, selv om han ikke diskuterer dette selv. I det minste er det nærliggende å se paralleller mellom sansedata og Lains' forståelse av fenomenelle egenskaper/kvalia. Jf. fotnote 5 over.

¹⁶ Undertegnede bør til slutt kanskje legge til at han nok befinner seg i motsatt ende av spekteret av filosofiske teorier om fenomenell perseptuell bevissthet fra Lains: Jeg er tiltrukket av naiv realisme, og om ikke en slik teori skulle fungere, ville jeg i det minste håpe at en eller annen intensjonalistisk teori ville fungere; jeg vil i det lengste unngå rene sansedata-teorier. Som jeg har understreket, betyr ikke dette at jeg uinteressert i de spørsmålene Lains stiller. I en fotnote til en passasje om (PD) skriver Lains: «Some people find this picture engaging and interesting. Others find it worthless and ambiguous. For me, it is one of those striking puzzles we find immediately when studying perception; the distance between those highly intelligent thinkers who adopt a sense-datum theory, to those highly intelligent thinkers who adopt a naïve realist theory of perception signal its force in splitting people as to its interpretation at the very outset» (5, fotnote 11). Jeg siterte passasjen som fotnoten står til innledningsvis: «Metaphorically, the picture I mean to evoke by *duality* is that, in the *most* fundamental case, the perceptual experience at the same time faces both the subject in the interior world and the object in the external world» (5). Lains har rett i at jeg finner bildet «ambiguous». Men jeg finner det slett ikke «worthless»; jeg er enig med Lains i at det er at av de «striking puzzles we find immediately when studying perception». Desto større grunn til å undersøke problemet slik det framstår, uten å trekke inn substansielle filosofiske antakelser.



Frem fra gjemselen

OVERFLATENES HERREDØMME

Av Peter Johansen

Pierre Klossowski, (1905–2001), var en polsk-fransk billedkunstner og forfatter, og storebror til maleren Balthus. Foruten en hovedsakelig skjønnlitterær produksjon har han skrevet utfyllende om Marquis de Sade og Friedrich Nietzsche, og hans tolkninger av nevnte forfattere har hatt en avgjørende innflytelse på etterkrigstidens franske kontinentalfilosofer.

Den franske forfatteren og billedkunstneren Pierre Klossowski utgjør et enigma blant etterkrigstidens litterære skikkelser. I sin ungdom stod han i nært bånd med både Rainer Maria Rilke og André Gide, som han ovenikjøpet tjente som sekretær. I mer moden alder utøvde Klossowski stor innflytelse på en rekke franske filosofer. Deriblant kan nevnes Gilles Deleuze, Michel Foucault og spesielt Georges Bataille, som Klossowski delte et livsvarig vennskap med. I nyere tid kan Klossowskis påvirkning spores hos blant andre Jean-François Lyotard, Jean Baudrillard og Mario Perniola. Spesielt hos sistnevnte nålevende filosof og estet gjenfinnes Klossowskis tenkning. Perniola viderefører Klossowskis tenkning om «simulakrer» og anvender den på samtidens informasjonssamfunn.

Klossowski motsatte seg imidlertid betegnelsen «filosof». «Jeg er en maniker», presiserte han i stedet (Smith 2005b:ix). Hans tenkning er imidlertid av stor filosofisk interesse. Sentralt i tenkningen står et begrepsunivers av «impulser», «fantasmer», og «simulakrer». Begrepene er tilknyttet hverandre gjennom samhandling, assimilasjon, og produksjon, hvilket gjør at begrepsuniverset gjerne kalles en tredelt, eller en sjelelig «økonomi». Sjelen gis imidlertid ikke forrang hos Klossowski. Den tredelte økonomien favner så vidt – fra kunsten til naturvitenskapen – at den heller bør anses som en holistisk ontologi. Det klareste eksempelet på økonomiens omfang finnes kanskje i Klossowskis lesning av Nietzsche, der sistnevnte leses *som en kropp* – et valg i overensstemmelse med tenkningen til Nietzsche, som selv oppfattet troen på kroppen som mer grunnleggende enn troen på sjelen (Smith 2005a:9). Den

kroppslige lesningen understøttes ytterligere av Eleanor Kaufman, som i *The Delirium of Praise* (2001) påpeker hvordan kropp-sjel-dualismen midlertidig opphører under kroppslige ekstremtilstander som sex, og ikke minst sykdom – hverdagskost for den sene Nietzsche (2001:97). Og det er følgelig i anledning den sene Nietzsche, i eksegesen *Nietzsche and the Vicious Circle* (1969), at Klossowskis tredelte økonomi får sitt mest eksplisitte uttrykk. Nietzsche utøvde dessuten stor innflytelse på Klossowskis egen tenkning, som på visse punkter vil kunne anses som en videreutvikling av hans filosofi.

Impulser

Det første leddet i Klossowskis økonomi er de kroppslige impulsene. Det er de som på det mest grunnleggende plan utgjør enkeltmenneskets individualitet. I likhet med Nietzsches «krefter», «affekter» og «pathos» er impulsene fortolkende i sin natur.¹ Impulsene utgjør ubevissthetens dyp av konstant vekslende intensiteter, opp- og nedstemtheter – som Klossowski omtaler med den musikalske termen «tonalitet» (en oppstemt impuls: en høy tone). Slik forstått *er* enkeltmennesket sine impulser, og bare det. Impulser utgjør enkeltmenneskets singulære karakter, dets «identitet» – som Klossowski kaller dets «enkeltilfelle» – i motsetning til det universelle: menneskeflokkens (Smith 2005a:9).² «Identitet» er satt i anførselstegn ettersom impulsene *ikke betyr noe*. At impulsene er betydningsløse innebærer for det første, som Mario Perniola bemerker, at muligheten for personlig individualitet dermed oppløses ved røttene. For det andre innebærer det at impulsene er

ukommuniserbare (Perniola 2001:189). En kan ikke formidle det som i sitt vesen motstår kommunikasjon.

Her gjenfinnes klare likheter med Nietzsche, som ikke anså enkeltmennesket som annet enn en kanal gjennom hvilket de dominerende impulsene fikk sitt utløp (Klossowski 2005:3). Klossowski ivaretar følgelig et slikt syn, samtidig som han introduserer enda et ledd i kanaliseringen: Impulsene blir «fantasmer».

De besettende fantasmene

«Fantasmen» er det andre leddet i Klossowskis tredelte økonomi. Den oppstår og oppstiger fra impulslivet som en reaksjon på impulsenes interne spenninger og intensiteter. Fantasmen skytes opp fra motstridende impulser som den dominante og seirende impulsen, og utgjør menneskets *første syn* av impulslivet (Klossowski 2005:36). Like viktig er det at fantasmen viser seg som noe intensjonelt eller villet. Siden fantasmen imidlertid er en (seirende) impuls, er den ikke bare mystisk, men enda viktigere: besettende (Smith 2005a:13). Slik forstått er fantasmen en besettende idé, en slags tvangstanke, eller rettere, en *tvangsfor-*

melse. Den norske oversettelsen av ordet er «fantasifoster» og fanger dette godt. Ikke bare peker den mot fantasmens fantastiske beskaftenhet, men kan også peke mot dens avhengighetsforhold til impulslivet, dens katalysator, omtrent slik et foster både er et avkom, og samtidig bundet til dets opphav.

Med den besettende og intensjonelle fantasmen oppstår et behov for å formidle det uformiddelbare. I kunsten er dette ingen fremmed idé. Det var nettopp et slikt uttrykk ekspresjonistene gjorde lerretet til medium for og beat-forfatterne «spontane prosa» forløste. En slik optimisme er allikevel ikke helt dekkende for Klossowskis ståsted. Så hvordan løse denne kunstens gåte? Hvordan formidle det uformiddelbare, både i og utenfor kunsten? Dette er en av menneskets store gordiske knuter, underliggende i andre filosofiske teorier som for eksempel problemet om andre sinn. En annen kunstner, Fernando Pessoa, skulle derimot komme svært nær Klossowskis ståsted da han resignert skrev:

Det jeg føler ... lar seg ganske enkelt ikke overføre til andre ... For at jeg skal kunne formidle det jeg føler til en annen, må jeg oversette mine følelser til vedkommendes språk, det vil si at jeg må uttrykke meg på en slik måte at han, når han leser det, føler nøyaktig det samme som jeg. Og ettersom denne personen ... ikke er en bestemt person, men alle men-

nesker, det vil si det som er felles for alle, må jeg til syvende og sist omforme mine følelser til typisk menneskelige følelser (1997:440)

Pessoa hadde rett med en omforming til «det typisk menneskelige». Sagt med Klossowski må fantasmen gå omveien om «hverdagstegnenes kode». Disse hverdagstegnene innebærer skrift, bilde, lyd, gjenstander og andre kulturelle uttrykksformer – språk i utvidet forstand, med andre ord (Smith 2005a:16). Et annet begrep Klossowski bruker om hverdagstegnene er «stereotypier», som til en større grad får frem det faktum at de er tilstivnede og etablerte tegn (Smith 2005b:x). På den annen side peker deres «hverdagslighet» mot tegnenes kollektive og institusjonelle karakter. Det betyr at fantasmen er nødt til å generaliseres når den uttrykkes, hvilket vil innebære at dens egenart går tapt. Klossowski bemerker at en slik vulgarisering av meningsinnholdet er uunngåelig og finner sted allerede *før* fantasmen uttrykkes. For det er ikke bare den besettende fantasmen som forteller hva den vil. Også kulturens normer og synsvinkler dikterer hva fantasmen vil eller skal bety, som igjen innebærer en generalisering, ettersom fantasmen dermed tolkes innenfor kulturens intersubjektive forståelsesformer, en åpenbar forgripelse av dens egenart. Samtidig understreker Klossowski umuligheten av å formulere fantasmene sine for seg selv, *utenfor* språket. Klossowski går så langt som til å si at det kun finnes *ett spor* i fantasmen som sikrer dens forståelighet, nemlig flokkens (2005:201). Mennesket er altså så bundet til dets språk og kultur at det eneste forståelige i dets egne fantasmer er et avtrykk fra kulturen det inngår i. Med det utelukkes muligheten for personlig autenticitet ytterligere.³ Enkeltmennesket er individuelt til den grad dets indre kaos av impulser er det. Det bevisste mennesket er det generelle mennesket. Her finnes umiskjennelige likheter med Nietzsche, som i *Den muntre vitenskapen* (1882) skriver:

Den *dyriske bevissthets* natur innebærer at den verden som vi kan bli oss bevisst, bare er en overflate- og tegnverden, en generalisert, en fellesgjort verden – at alt som blir bevisst, nettopp dermed *blir* flatt, tynt, relativt og dumt, generelt, tegn, flokksignaler (2010:247)

Nietzsche forankret dette i en hypotese om at menneskets bevissthet oppstod med urmenneskets formidlingsbehov som en nødvendig overlevelsesmekanisme for beskyttelse og hjelp (Nietzsche 2010:246–247). I likhet med Klossowski innebar det for Nietzsche at det bevisste og formidlingsbare ble synonymt med flokk og fellesskap. Klossowski skiller seg derimot fra Nietzsche ved å frem-

holde at en ikke må nedstemmes av en slik oppdagelse. Dersom impulsene er betydningsløse, må det å kunne utveksle og meddele overhodet anses som noe positivt, ifølge Klossowski (Perniola 2001:189).

I fare for å miste selvfølelsen og for å ivareta fantasmens egenart i det den uttrykkes, ser individet seg derfor nødt til å omforme fantasmen til noe *tilnærmelsesvis* ensbetydende med den (Klossowski 2005:201). Omformingen utgjør økonomiens tredje ledd. Fantasmen simuleres som et «simulakrum».

Simulakrum: Kopi uten original

Om fantasmen skal simuleres må den reproduseres i samsvar med hverdagstegnenes kode. En slik reproduksjon er hva Klossowski kaller et «simulakrum» – en intendent reproduksjon. Når fantasmen simuleres i samsvar med hverdagstegnenes kode mister den således sin egenart og blir generell (Klossowski 2005:200). Med den opprinnelige foster-analogien i bakhodet kan simulakret anses som en slags fullendelse. Barnet fødes, navlestrengen kuttes og forbindelsen brytes. Simulakret har mistet sin kontakt med fantasmen og blitt noe annet: en kopi uten original.

Her må det legges til at simulakrene ikke bare er noe som skrives ut fra fantasmene selv, men eksisterer også allerede i verden som etablerte og fastholdte tegn, nemlig som hverdagstegn eller stereotyper (Smith 2005a:20). Og om hverdagstegnene også er simulakrer, kopier uten original, betyr det at verden overhode er en ren overflate- og skinnverden, uten noen meningsforankring eller original – en simulert verden.

Hva er så et simulakrum? Pessoas fragment er et simulakrum – en fantasme reprodusert i samsvar med «typisk menneskelige følelser». Et annet nærliggende eksempel er Klossowskis egen produksjon av simulakra. Da Klossowski i 1970 ga opp skrivingen var det til fordel for malerkunsten – hans foretrukne medium for å uttrykke fantasmene (Smith 2005a:17). Et blikk på hans verker burde kunne støtte opp under et slikt valg. Disse helt særegne, blasse og ofte ubehagelige motivene av orgier, zoofli og overgrep har nettopp noe helt idiosynkratisk og fantasmatisk ved seg. Og kunsten kommer følgelig noe heldigere ut av det enn andre uttrykksformer hos Klossowski, som skriver: «Grunnleggende sett rekonstituerer kunst på sitt eget vis forholdene som har konstituert fantasmen, nemlig impulsenes intensiteter» (2005:102). I så måte ligner Klossowskis kunstoppfatning den til Jorge Luis Borges: Kunst er det



Illustrasjon: Åshild Aurlien

som ikke kan gjentas. Allikevel oppfatter Klossowski også kunsten som begrenset, og det er *kunstinstitusjonen* han holder ansvarlig (2005:103).

Som nevnt angår ikke bare økonomien enkeltmennesket. Der en vase før ble produsert for hånd, unik ned til minste detalj, produseres nå samme vase på samlebånd – for ikke å si via 3D-printere – for eksempel ut fra en på forhånd gitt modell av en for lengst forsvunnen original vase. Vasene er simulakrer: kopier uten kontakt med sin original. Et annet eksempel er et av samtidens ekstrem-

tilfeller, fenomenet «reborns». Familier hvis spedbarn er gått tapt eller vokst opp, erstatter tapet med en livaktig dukke-kopi av det tapte spedbarnet (Williams 2011). Dermed lever det opprinnelige spedbarnet videre som en ting uten innhold og uten kontakt med sin original,

Også hverdagstegnene, de etablerte og tilstivnede simulakrene, har sine helt konkrete manifestasjoner i omverden. Et interessant eksempel er TV-talentshow som *Idol* og *X Factor*.

et simulakrum per definisjon.

Også hverdagstegnene, de etablerte og tilstivnede simulakrene, har sine helt konkrete manifestasjoner i omverden. Et interessant eksempel er TV-talentshow som *Idol* og *X Factor*. På den ene siden er deltageren helt og holdent et simulakrum. En imitator og kopi som ikke tilfører noe til sitt Michael Jackson-cover. På den annen side er «Michael Jackson» et hverdagstegn – en tilstivnet stereotypi i omverdens språk.

Et av Klossowskis egne eksempler er den vitenskapelige praksis. Vitenskapen, skriver Klossowski, tolker også sine egne fantasmer og reproducerer dem som simulakrer. Som for eksempel når vitenskapen støter på et nytt naturfenomen eller en oppdagelse av en sort, hvilket den assimilerer inn i sin egen sfære ved å reproducere den som et simulakrum i tråd med sine egne hverdagstegn. Oppdagelsenes utspring og underliggende er kun et kaos av impulser. Deres mening tillegges først i det de simuleres inn i vitenskapens meningssfære og orden (Klossowski 2005:105). Slike betraktninger utdyper ytterligere Klossowskis oppfattelse av væren som simulert. Som en ugjennomtrengelig overbygning av simulakrer og hverdagstegn, under hvilket et kaos ligger. Følgelig blir simulakrene den eneste kilden til kunnskap (Klossowski 2005:105). Men overflater uten noen referent, kopier uten originaler er jo heller ingen kunnskap, da de ikke viser tilbake til en mening. *Innsikten*, derimot, består ifølge Klossowski av å se simulakrene *som skinn* (Her merkes Klossowskis motsetning til en annen

tenker som også tematiserte overflaten og dens bakenforliggende, nemlig Heidegger. Heideggers sannhetsbegrep «aletheia» innebar nettopp en *avdekking* av skinnets bakenforliggende sannhet). Dermed, skriver Perniola, innfører Klossowski en positiv dimensjon til simulakrene. En slags glede over det falske i alle livets aspekter. Som Perniola bemerker: En glede som samtidig innebærer en total omkalfatring av intellektuell aktivitet og dens pretensjoner (2001:191). For når skinnen kun er skinn utelukkes samtidig den underliggende sannhet og eskatologi vitenskapelig og intellektuell praksis utgir seg for å fremme.

Dermed kan Klossowskis tredelte økonomi betraktes som en sirkelbevegelse. Impulsene genererer fantasmer, hvilke simuleres og eksternaliseres som simulakrer, som potensielt hardner til stereotypier, hvilke deretter skyter tilbake til impulsene og nedfeller et spor. Sirkelen avdekker ingen sannhet. Som Klossowski skriver: «Dersom vi avmystifiserer, er det kun for ytterligere å mystifisere» (Smith 2005a:20).

Nietzsches umulige forsøk

Nietzsche så det likedan – nemlig at den eneste vissheten om verden er at den er simulert. I likhet med Klossowski innebar det heller ikke troen på en bakenforliggende og sannere virkelighet. Nei, der ligger kaos (Klossowski 2005:106). Ifølge Klossowski var en av Nietzsches besettende tanker den at hendelser og utfall, ja at hele verden kunne ha sett helt annerledes ut enn slik den ble seende ut fra tidens og språkets morgen (2005:192). For Nietzsche, som mente at vitenskapen manglet sannhet, ble da utfordringen hvordan han selv skulle uttrykke sine fantasmer i en overflatenes verden. Dette er noe av problemstillingen som opptar Klossowski i *Nietzsche and the Vicious Circle* (1969), der Nietzsche leses gjennom Klossowskis økonomi.

Ifølge Klossowski var Nietzsches største fantasme forestillingen om «den evige gjenkomst» (Smith 2005a:14). Tanken om at dersom tiden er uendelig er det samme øyeblikket før eller senere nødt til å gjentas. Som å kaste en haug med terninger er kombinasjonene utallige, men den samme tallkombinasjonen vil før eller senere gjentas. Det vesentlige ved den evige gjenkomst for Nietzsche var at det *ikke* var en tanke, men en *levd erfaring* i Sils-Maria i 1881. Som en levde erfaring er den evige gjenkomst usedvanlig relevant, da det innebærer at den var et simulakrum allerede før den ble simulert. For en evig gjentakelse, altså et liv levde i det uendelige som skal fortsette i det uendelige innebærer nettopp fraværet av en original (Perniola 2001:184). Slik forstått er den evige gjenkomst også «den evige kopi uten original».

Følgelig er Nietzsches levde erfaring heller ingen sannhetsåpenbaring, da den verken henviser til en original eller en fastsatt mening. Den bare *er*, uendelig repetert. Her kan det innvendes at sannheten ikke trenger å være noe annet enn innsikten om gjentakelsesprosessen. Men, som Perniola bemerker, impliserer nettopp den evige gjenkomst en *glemsel*, hvilket innebærer at den heller aldri kan stedfestes i noen mening overhodet. Den levde erfaringen av alle tings evige gjenkomst er jo nettopp et momentant innskudd i gjentakelsesprosessen – et innskudd som forteller at en har levd i glemsel frem til nå og vil fortsette i glemsel frem til neste, altså den samme åpenbaringen viser seg (Perniola 2001:184). Dermed blir en sannhetsåpenbaring nytteløs og umulig.

I kapitlet «The Vicious Circle as a Selective Doctrine» i *Nietzsche and the Vicious Circle* (1969), fremstiller Klossowski Nietzsches umulige forsøk på å kommunisere fantasmen om den evige gjenkomst. Klossowski skriver, i likhet med Perniolas kommentar, at dersom Nietzsches levde opplevelse skulle stemme vil dens mening samtidig tilbakevises, da den aldri vil klare å konstituere en. Attpåtil, skriver Klossowski, vil den som en idé – hvilket den altså ikke var – også avvises (2005:129). For som en idé vil den erkjennes for hva den er, nemlig et simulakrum – hva Klossowski kaller et «[simulakrum] av en doktrine» (2007:121). Den har fått sitt uttrykk i det som kalles «Nietzsches filosofi», men der er den en pervertering av fantasmens opprinnelige omfang og tyngde. Der er den generalisert i samsvar med hverdagstegnenes kode. Der er den blitt noe annet.

Noe av det som gjorde tanken så viktig for Nietzsche var dens forenlighet med hans øvrige filosofi og konsepter. Sentralt i denne sammenhengen er Nietzsches *Übermensch*, som den evige gjenkomst ga belegg for, da den i kontrast med menneskeflokkens nettopp innebar enkeltmenneskets levde erfaring og utholdenhet (Klossowski 2005:129).⁴ Imidlertid, som Klossowski bemerker, ledet aldri den evige gjenkomst til Nietzsches visjon. Den ledet snarere til hva Klossowski kaller «umennesket» og «overflokkens». Klossowski skriver:

[V]i kan si at konspirasjonen han skisserte ikke bare fant sted *uten ham*, men at den lyktes perfekt: ikke gjennom *kapitalismen*, eller *arbeiderklassen*, eller *vitenskapen*, men snarere gjennom *metodene* diktet av objektene selv ... [Industrialismen] er den *mest ondsinnete karikaturen* av hans doktrine ... gjenkomsten er blitt installert i den 'produktive' eksistensen til mennesker som ikke produserer noe annet enn en rarhet mellom seg selv og sitt liv. (2005:130)

Industrialismen er en karikatur av den evige gjenkomst da det ikke er overmennesket, men det store fellesskap, «overflokkens», som er i fokus, som metode, målgruppe og resultat (Klossowski 2005:130). Etter mitt skjønn kan sammenligningen understøttes ytterligere. For er ikke nettopp industriell samlebåndsproduksjon en «evig» gjentakelsesprosess?

Dersom Nietzsche representerer det håpløse forsøket på en umulig kommunikasjon er Perniola hans motsetning. Med Perniola spoles det følgelig et hundreår frem i tid. Det tyvende århundrets teknologiske nyvinninger har økt den daglige bildestrømmen radikalt. Med andre ord er samtidens kapitalisme overfylt av simulakrer. Ifølge Perniola er allikevel tidsalderen ingen bildenes verden, slik en gjerne er vant å tenke på det tyvende århundret, med alt det innebærer av skjermer og bilder («selfie»-fenomenet støtter utvilsomt en slik oppfatning: et bilde, sett på en skjerm, tatt av en annen person, med blikket vendt mot en annen skjerm hvis bakside peker mot et speil). Den er snarere en *tingenes* sivilisasjon, hevder Perniola (1995:47). Perniolas ting-begrep må forstås som simulakra.

En ting er alt fra en stein til en filosof. En ting er tom. En ren overflate som ikke viser til et innhold. Foruten den vesentlige innsikten om simulakrene og introduksjonen til det falskes positive dimensjon, teoretiserer aldri Klossowski noen eksplisitt taktikk eller fremgangsmåte i møte med den ontologien som oppstår med hans økonomi. Det gjør derimot Perniola, som svært konkret fremlegger den nødvendige tilnærmingen en ting-befolket samtid krever.

Perniolas nåtidsfilosofi

Ifølge Perniola er et av det tyvende århundrets kjennetegn en tingliggjøring av mennesket og en antropomorfisering av tingene. Perniola skriver at en må helt tilbake til oldtidens Egypt for å bevitne et lignende tilfelle i historien. I den egyptiske kulturen ble menneskene tingliggjort (forstått bokstavelig) og var underordnet tingene. Samtidig ble tingene menneskeliggjort og livaktige. Store dyrestatuer ble tilbudt og mumier var tillagt alle menneskets vitale egenskaper (Perniola 1995:45). (Således kan sinksen sees som et prakt eksempel. En amalgamasjon der mennesket er tingliggjort som statue og halvt dyr og dyret er mennes-

Det tyvende århundrets teknologiske nyvinninger har økt den daglige bildestrømmen radikalt. Med andre ord er samtidens kapitalisme overfylt av simulakrer.

keliggjort med et menneskehode.) Ifølge Perniola finnes en lignende omskiftning i dag. Tingene har begynt å føle og mennesket er blitt mer og mer tingliggjort (1995:47). «Reborns»-fenomenet og dets voksne ekvivalent «real-dolls» understøtter en slik antagelse (Laslocky 2005). Et annet eksempel der tingene har begynt å føle er objektofilien til den japanske subkulturen «otaku», der blant annet menn i alle aldre inngår parforhold med virtuelle kjærestere på mobil eller spillkonsoll (Rani 2013). I den andre enden av spekteret finnes en rådende reifikasjon av mennesket. Et

eksempel er fenomenet «ny-narsissisme» – en avart av narsissismen som består i hvermanns nye mulighet til å abstrahere og iscenesette seg selv som en fantasi eller idé på de sosiale mediene (Lavrsen 2008). Likt kjendi-

sen reduserer en seg selv til ren overflate, til et simulakrum med visse kjennetegn og egenskaper, til en ting som føler.

Perniola kaller sin filosofi en «nåtidsfilosofi», hvilket innebærer at metafysikken og dens foredlete meningsstrukturer og stillingtagen avskaffes til fordel for en intens kontemplasjon over samtiden (Perniola 1995:43–44). En samtid overfylt av ting eller simulakrer. Perniola fremholder at denne simulakrenes samtid ikke må forstås negativt. Et syn der simulakrene anses som uekte og falske tviholder nettopp på en for lengst antikvert metafysisk motsetning mellom det sanne og det falske. Følgelig er ikke et slikt syn samtidig, da det ved å gi det forgangne forrang (det *originale*, det *ekte*, det *opprinnelige*) fortsatt dveler ved fortiden. En nåtidsfilosofi må i stedet la simulakrene være noe i sin egen rett (Perniola 1995:42). Det betyr ikke at simulakrene tillegges mening, tvert om. I likhet med Nietzsche og Klossowski betyr det å se simulakrene som simulakra – å se skinn som skinn og forstå dets meningsløshet. For Perniola innebærer en slik vending en slags frigjøring til likegyldigheten, hva han omtaler som en «ny-apatisk», hvilket ikke må forveksles med en passiv nihilisme (Perniola 1995:42). Perniolas forslag er mer radikalt enn så: *Å gjøre seg selv om til en ting*.

Perniolas forslag om å gjøre seg om til en ting kommer tydeligere frem om en først betrakter poeten Rainer Maria Rilkes tenkning. For Rilke var det å være poet synonymt med å bli en ting blant tingene. Sagt med Rilke betød det

å bli som et «landskap»; å bebo det (Perniola 1995:46). Perniola skriver:

Å bo i landskapet betyr å bli en ting ... ifølge Rilke, å våge seg ut i det åpne, å ha døden bak seg og ikke foran seg, å forlate den rettlinjede tidsforståelsen, litt etter litt bli rom. (1995:46)

Tingliggjøringen betyr allikevel ikke en forminskelse av det menneskelige. Heller ikke betyr det å avsløre eller gjennomtrenge tingenes dybde. Selve poenget er vissheten om at tingene ikke har noen dybde (Perniola 1995:46). De er simulakra, kun overflate. Så hva innebærer det? Poenget for Rilke var å avskaffe den menneskelige overlegenheten overfor tingene (Perniola 1995:46). Altså en slags hengivelse til verden av ting som sådan. Det samme gjelder Perniolas nåtidsfilosofi. En omfavning av samtiden og tingene i den.

Å bli en ny-apatisk ting

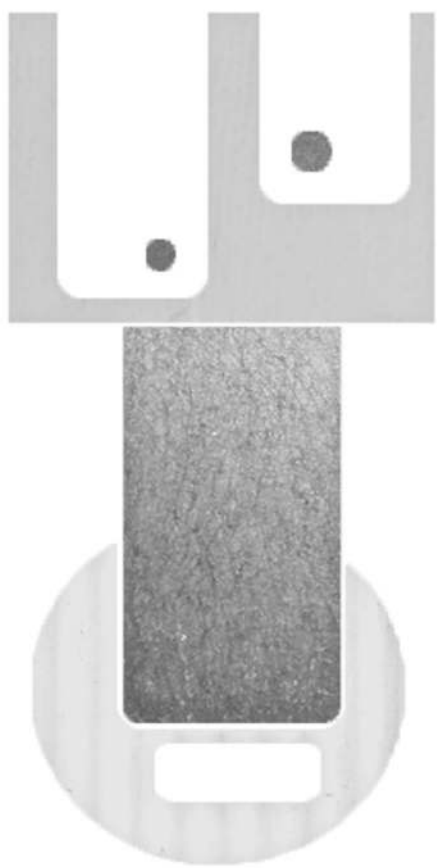
I *Enigmas* (1995) skisserer Perniola to fremgangsmåter for en slik omfavning av nåtiden gjennom å bli en ting. Den første løsningen er å bli en ny-apatisk ting, så vidt skissert ovenfor. Et av Perniolas eksempler på en ny-apatisk tilnærming er «looken». I motsetning til klassisk- og antimote forsøker ikke looken å kommunisere noe. Heller ikke å skjule noe, verken som beskyttelse eller tildekkelse av kroppen. Looken er kun overflate, kun ting. Lookens tinglighet innebærer attpåtil en anti-vitalisme, et kjennetegn ved Perniolas filosofi. Som Perniola skriver, fremhever ikke looken kroppen som sunn, livlig eller vakker, men i stedet som en uniform eller et modus. Således ligner ny-apatisk på stoisk indifferens. En sammenligning Perniola selv foretar ved å fremholde «dandyen» som et eksempel på looken. Ifølge Perniola har dandyen i likhet med stoikeren blitt en ting. Lik stoikeren har dandyen forkastet følelseslivet til fordel for en indre tomhet han selv hevder er uatskillelig fra sin ytre væremåte (Perniola 1995:51). Dandyens faktorer og følelser er ikke-genuine *per se*. Hans faktorer er kopier av en væremåte, ubundet enhver individualitet. Men dandyen er likevel ikke kun en indre tomhet. Dandyen er fortsatt et menneske, han trekkes bare ikke *inn*. Dandyen har altså en innsikt om det «spillet» han selv befinner seg i. Uttrykt annerledes: en innsikt om simulakrenes skinn-beskaffenhet, som han ikke deltar i, i betydning av å tro på. Dermed deler looken den samme innsikten om simulakrene som Nietzsche og Klossowski.

Å bli en ny-paganistisk ting

En anti-vitalisme gjelder også Perniolas andre forslag:

forslaget om å bli en ny-paganistisk ting. Ifølge Perniola er det moderne samfunnet blitt paganistisk. Med dette mener han ikke at en nå fritt kan velge mellom religioner og livsstilsretninger, hvilket florerer med det tyvende århundret (Perniola 1995:53). Ny-paganismen må heller ikke forveksles med polyteisme (Perniola 1995:55). Det moderne samfunnet, skriver Perniola, er blitt paganistisk da alle dets religioner i likhet med de hedenske gudene på finurlig vis er innvevd og inkorporert *i hverandre*. Det er her kjernen i Perniolas ny-paganisme ligger, som skriver at det moderne samfunnet i likhet med paganismen bejaer det mangefasetterte og flerdimensjonelle (1995:53). Det handler om å dyrke et samfunn der liv og tanke er aktivt og florerer, hvilket for Perniola betyr en flukt fra vestens standardisering og homogenisering av verden (1995:55).

Rent konkret innebærer den ny-paganistiske løsningen å åpne for en ekstern besettelse. Det innebærer å utsette selvet; å omgjøre det til intet, for dermed å gjøre det til en kanal for noe utenforliggende. Dermed handler det i likhet med ny-apati om en indre tomhet for å bli en ting.



Illustrasjon: Åshild Aurlien

I kunstnerrollen gjenfinnes en slik prosess. Som Perniola skriver, omgjør nettopp kunstneren seg til et intet for å åpne for kunstens enigma og dens besettelse (1995:53). Her kan det trekkes paralleller til Maurice Blanchots konsepsjon av skriveakten, som i motsetning til å uttrykke et subjekt, i stedet fordrer tapet av selvfølelsen og egoet og åpningen mot det enigmatiske rom – hvilket belyser Blanchots forestilling om skriveaktens forhold til døden, som nettopp det store Andre og utenforliggende (Perniola 1995:70). Også i kunstkonsumentens rolle finnes en ny-paganistisk kanalisering. Publikum ser seg nødt til å underordne seg det andre, kunstens objekt, og blir således dets kanal eller medium. Kunstkonsumenten blir en ting.

Som nevnt var kanalisering sentralt for både Nietzsche og Klossowskis tenkning. Dets besettende kraft gjorde seg gjeldende for fullt i den sene Nietzsches identitetstap, hans «homo historia» og heteronymer. For Klossowski stod besettelsen sentralt på en annen måte. Klossowski mente at sjelen alltid var bebodd av en god eller en ond kraft. Sykdom oppstod derfor når sjelen ikke lenger var beboelig og derfor ubebodd. Klossowski skriver: «Den moderne verdens sykdom består i det faktum at sjelene ikke lenger lar seg bebos og at de lider av det!» (Perniola 1995:54).

I *The Sex Appeal of the Inorganic* (2004) underer Perniola om filosofien ikke lenger er en organisk del av samfunnet som dets nødvendige representant. Samtidig spør Perniola om en ikke skal unnlate å betrakte samfunnet som et «organisk hele» overhodet. Samfunnet, skriver Perniola, har blitt uorganisk, og er derfor kun forståelig gjennom dets egne mekanismer og mønstre, fremfor metabelysningen filosofi og litteratur kan gi (2004:144). Det kan være lettere å forstå Perniolas standpunkt med en slik kommentar. Å forstå selve nåtidsfilosofiens radikalitet, som kun finner som meningsfullt å gripe samtiden på dens egne termer og vilkår. Vissheten om tingene kommer gjennom å bli en ting selv – gjennom å «bebo landskapet». Dermed skiller Perniolas teorier seg fra hermeneutikken på den ene siden, som finner nåtidig forståelse gjennom fortiden, og utopianisme og historisisme på den andre siden, hvis siktemål er fremtiden.

Perniolas ting er også mediet for det bilde- og skjerm-samfunnet han eksplisitt utelukker. En skjerm er også en ting som avbilder. I utakt med en nåtidsrettet filosofi vil utfallet av samtidens angivelige dialektikk mellom tingen og bildet være av største betydning. I begge tilfeller virker i hvert fall Klossowskis sirkel å bestå.

LITTERATUR

- Laslocky, M. (11.10.2005), «Just like a woman » [online], Salon. Tilgjengelig fra: <http://www.salon.com/2005/10/11/real_dolls/>, [04.06.2014].
- Lavrsen, L. (01.02.2008), «Mig, mig, mig! Er du klar til at se dig selv i øjnene?» [online], Information. Tilgjengelig fra: <<http://www.information.dk/154042>>, [04.06.2014].
- Kaufman, E. 2001, *The Delirium Of Praise*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Klossowski, P. 2005 *Nietzsche and the Vicious Circle*, Continuum, London.
- . 2007, *Such a Deathly Desire*, State University Of New York Press, Albany.
- Nietzsche, F. 2010, *Den muntre vitenskapen*, Spartacus, Oslo.
- Perniola, M. 1995, *Enigmas*, Verso, London.
- . 2001, *Ritual Thinking*, Humanity Books, Amherst.
- . 2004, *The Sex Appeal of the Inorganic*, Continuum, London.
- Pessoa, F. 1997, *Uroens bok*, Solum forlag, Oslo.
- Rani, A. (24.10.2013) «The Japanese men who prefer virtual girl friends to sex» [online], BBC. Tilgjengelig fra: <<http://www.bbc.com/news/magazine-24614830>>, [04.06.2014].
- Smith, D.W. 2005a, «Klossowski's Reading of Nietzsche: Impulses, Phantasms, Simulacra, Stereotypes.», *Diacritics* 35, nr. 1, s. 8–21.
- . 2005b, «Nietzsche and the Vicious Circle» i Translator's Preface, Continuum, London.
- Wicks, R. 2011, «Friedrich Nietzsche», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Spring 2013 Edition), Edward N.

Zalta (red.).Tilgjengelig fra: <<http://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/>>, [04.06.2014].

- Williams, Z. (25.11.2011), «Reborns: dolls so lifelike you could mistake them for real infants», *The Guardian* [online], Tilgjengelig fra: <<http://www.theguardian.com/lifeandstyle/2011/nov/25/reborns-lifelike-baby-dolls>>, [04.06.2014].

NOTER

¹ Med Nietzsches «perspektivisme» finnes det ingen fakta, kun fortolkninger. Hos Nietzsche er det imidlertid ikke det bevisste subjektet, men subjektets drifter eller impulser som fortolker verden og påtvinger en visse perspektiver (2005:9).

² Snakk om «flokken» kan fort konnotere en viss holdning eller ladning, særlig i sammenheng med Nietzsche. Klossowskis bruk av ordet er etter mitt skjønn mer nøytralt enn Nietzsches. Tross potensielle tvetydigheter er det allikevel beholdt for å ivareta Klossowskis ordlyd og begrepets sentrale posisjon innenfor hans begrepsunivers.

³ Dette understrekes ytterligere da Klossowski, ifølge Daniel W. Smith, oppfattet selvet som en fantasme. Som en fiksjon som etter flokkens behov innordner enhet i et egentlig fysisk og psykisk virvar av impulser. Et indre kaos, skriver Smith, som samtidig skjules gjennom et komplekst nettverk av tilsvarende metafysiske konsepter som identitet, substans, kausalitet og Gud (2005a:12).

⁴ I sammenheng med den evige gjenkomst karakteriseres overmennesket som den som selv etter å ha begrepet den evige gjenkomst, har styrken og utholdenheten til å bejæ sirkelen (Wicks 2011).

ALT ER I FORANDRING

Av Sigurd Nøstberg Hovd

For to måneder siden ble jeg immatrikulert som student ved universitetet i Københavns humanistiske fakultet, under masterprogrammet for filosofi.

Fakultet har siden syttitallet holdt til på universitetets sørlige campus, på øyen Amager – en femten minutters sykkel tur unna deres tradisjonelle lokaler ved siden av Vor Frue Kirke i sentrum. Symbolikken i at de store studentkullene på seksti- og begynnelsen av syttitallet skulle tvinge fakultetet til å flytte til en midlertidig brakkeby på øyen som også var tilholdssted for Københavns største søppelfylling og forbrenningsanlegg – øyen som på folkemunne gikk under tilnavnet «lortø», kan umulig ha gått upåaktet hen blant fakultets ansatte. Deres midlertidige bolig skulle også vise seg å bli langt mindre midlertidig enn først planlagt, da byggingen av et nytt og mer permanent tilholdssted først tok til på begynnelsen av totusentallet. Fra ruinene av denne midlertidige tilværelsen er det nye campuset nå i ferd med å reise seg, i en skjønn forening av sandsten, betong, stål og glass. Første gang jeg vandret mellom disse byggene, i anledning et intervju jeg skulle holde for *Filosofisk supplement* for litt over ett år siden, kom jeg med ett til å tenke på St. Petersburg: en by som oppsto ut av ingenting, grunnlagt i et øde, ugjestmildt myrlandskap, der elven Neva møter Det baltiske hav; en by som det sies at en dag, like brått som den ble til, vil forsvinne, i det myren tar tilbake det landet som ble røvet fra den; et sted jeg aldri selv har vært, men som for meg står som et bilde på en særegen form for rotløshet som kjennetegner moderniteten. Alt er til syvende og sist midlertidig. Denne kjensgjerningen kunne vært risset inn i sandstensblokkene over bygningenes automatiske svingdører. Den er det styrende prinsipp for universitetets organisasjonskart og fagplaner, og den reflekterer en bevissthet

Alt er til syvende og sist midlertidig. Denne kjensgjerningen kunne vært risset inn i sandstensblokkene over bygningenes automatiske svingdører.

blant institusjonens studenter og dets faglige, så vel som dets administrative ansatte, om at premisene for deres virksomhet er lagt av andre, et annet sted.

Ved filosofiprogrammets semesterstartsarrangement ga Maja Horst, instituttleder for Institutt for medier, er-

kjennelse og formidling, oss følgende formaning: Husk på at deres virksomhet er gjort mulig av midler overført til institusjonen fra storsamfunnet! Dere er derfor fullstendig avhengige av at institusjonens virksomhet oppfattes av storsamfunnet som legitim. Vi har alle et ansvar for at vi forlater universitetet i bedre stand enn da

vi kom hit. Formaningen hennes fikk meg til å tenke på et spørsmål jeg en gang hadde stilt Einar Duenger Bøhn, i et intervju om en monografi han arbeidet på om spørsmålet om meningen med livet:

[Jeg:] *Tror du svaret på spørsmålet kan ha noen praktisk betydning?*

[Bøhn:] Praktisk?!

[Jeg:] *Ja, for folks liv. Vil svaret på spørsmålet få noen til å leve annerledes?*

[Bøhn:] Er det noe interessant da? (Hovd & Selseth 2014:29)

Det er ikke klart for meg nøyaktig hva instituttlederen mente med å sørge for at vi forlater universitetet i en bedre stand enn da vi kom – bedre for hvem? La oss si at svaret er storsamfunnet. Er dette ensbetydende med de private og offentlige institusjonene som er avhengige av universitetet som kunnskapsprodusent, eller snakker vi om noe mer, noe større?

Immanuel Kant gjør i essayet *Hva er opplysning* en distinksjon mellom en privat og en offentlig bruk av fornuften (Kant 2009).¹ Den private bruk av min fornuft sikter

til min fornufts utfoldelse innenfor rammene av et embete, innenfor en intuisjon, der spørsmålene jeg forsøker å finne svar på og premissene hvorfra jeg forsøker å besvare dem, ikke er lagt av meg, men av institusjonen. Den offentlige fornuft sikter til min fornufts frie utfoldelse innenfor det Kant kaller en sann offentlighet. Den offentlige fornuft er i den forstand, i motsetning til den private fornuft, interessefri. Jeg utøver den i den grad jeg som lærd retter meg mot en kosmopolitisk offentlighet av lærde. Kant mente at den offentlige utøvelse av menneskets fornuft var en mulighet som tilhørte oss alle i den grad vi var sikret ytringsfrihet av staten vi er borgere av. Samtidig fanger skillet mellom offentlig og privat fornuftsutfoldelse opp kjernen av en ide om hva et universitet er og bør være: Universitetet som en institusjon eksisterer for å sikre dets medlemmer en friest mulig utøvelse av deres offentlige fornuft. Det er en institusjon som eksisterer for å skjerme dets medlemmer fra innflytelse fra ytre interesser.

Mye av kritikken av disse institusjonene som elfenbenstårn tar ikke innover seg hvordan det som kan oppfattes som en manglende lydhørhet skyldes strukturelle trekk ved institusjonen som eksisterer for å sikre medlemmene en størst mulig grad av faglig autonomi; en posisjon hvorfra de kan møte spørsmål om umiddelbar praktisk nytte med en freidig likegyldighet. Alt dette er i forandring.

LITTERATUR

- Kant, I. 2009, «An answer to the question: What is enlightenment», Nisbet, H.B. (trans.), Penguin, London.
- Hovd, S.N. Selseth, S.N. 2014, «Jeg tar bare det gode», *Filosofisk supplement*, 10:1, 26–31.
- Žižek, S. 2006, «Philosophy, 'The unknown knowns', and the public use of reason», *Topoi*, 25:1–2, 137–142.

NOTER

- ¹ I artikkelen «Philosophy, 'The unknown knowns', and the public use of reason» (2006) bruker Slavoj Žižek Kants distinksjon mellom offentlig og privat bruk av fornuften i et forsvar for et metafilosofisk syn på filosofi som ideologikritikk. Selv om jeg ikke deler Žižeks metafilosofiske syn, er jeg inspirert av hans bruk av Kants distinksjon mellom offentlig og privat fornuft.

UTDRAG FRA DEN LESIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Egoisme. Egoisme i etisk forstand seier at det er moralsk rett å handle med seg sjølv som formål. Sjølv om egoistisk åtferd ofte blir sett på som klanderverdig, har for eksempel Ayn Rand og Friedrich Nietzsche argumentert for egoisme.

Egostråle (ty. *Ichstrahle*). Innan fenomenologien forstått som ein intensjonal «stråle» som går frå egoet/medvitet og mot objektet som presenterer seg for det. Omgrepet blir innført og drøfta av Edmund Husserl (1859–1938) i verket *Ideen I*, frå 1913, kor han omformulerer fenomenologien i ein transcendentalfilosofisk versjon. I tillegg drøftar han liknande tankar i *Erfahrung und Urteil* (1948), men utan å bruke omgrepet «egostråle» direkte. Ideen om ein «egostråle» gjev lita mening utanfor den fenomenologiske konteksten Husserl arbeidde innanfor, og må av den grunn forståast i samanheng med resten av omgrepsapparatet hans. Husserl utvikla ikkje ideen om egostrålen på nokon utførleg eller systematisk måte, men til saman dannar dei ulike tekststadane der han snakkar om «strålar» eit grunnlag for å forstå det på eit nokså konsistent vis.

Husserls fenomenologi byggjer på intensjonalitetsprinsippet, som seier at «medvit alltid er medvit om noko». Medvitet blir oppfatta som grunnleggjande aktivt, i den forstand at det rettar seg mot objekt gjennom ein stadig straum av intensjonale handlingar. Intensjonale objekt er ikkje livlause ting som finnast «der ute» fullstendig åtskilt frå meg, men er grunnleggjande meningsfulle fordi dei er del av den same verda som egoet. Husserls mest kjende formulering av medvitet sitt intensjonale liv finnast i *Ideen I*, kor han innfører omgrepsparet *noema* og *noesis* – begge greske ord for tanke. *Noema* er i denne samanhengen den meningsfulle kjernen medvitet finn i eitkvart objekt som det er retta mot. Dersom vi for eksempel ser ein stol frå forskjellige vinklar, vil vi heile tida sjå den same stolen. Likevel er ikkje stolen summen av alle dei moglege perspektiva, men meninga som gjer at alle sanseintrykka blir tolka som det same objektet. *Noesis* står for sjølve det intensjonale momentet, det vil seie *måten* medvitet på det aktuelle tidspunktet rettar seg mot objektet på, det vere seg i form av minne, sanseerfaring, som smertefullt, osv.

Husserls drøftingar omkring desse omgrepa er temmeleg obskure, og det er stor usemje om korleis dei skal forståast både kvar for seg og i relasjon med kvarandre. Det er i samband med diskusjonen av *noesis* og *noema* Husserl gjev den mest utførlege utlegginga av egostrålen sin natur. For å kunne drøfte spørsmål om *korleis* egoet kan vere seg merksam ulike objekt, snakkar han om ein stråle som går ut frå det reine egoet og endar i objektet, slik at det står fram i eit meir eller mindre klårt lys. Implisitt i dette ligg det ein tanke om at det for egoet alltid finnast eit felt av potensielle erfaringar. På bakgrunn av potensialiteten lar egostrålen visse delar av feltet bli aktualisert og stå fram på ein konkret og meningsfull måte.

Husserl omtalar egoet og strålen som om dei er uskillelege frå kvarandre, og han understrekar dette ved å seie at strålen er personleg. I lys av intensjonalitetsprinsippet verkar dette rimeleg sidan medvit utan innhald ikkje er mogleg. Egoet blir såleis forstått som ein fri essens som gjennom handlingane sine rettar seg utover og innover gjennom strålen. A.M.

Ehrenfels, Christian von (1859–1932). Austerriksk filosof som var med på å grunnlegge gestaltpsykologien. Det var Ehrenfels som først introduserte termen «gestalt» i filosofi og psykologi, og dette har hatt stor påverknad på seinare tenkjarar som Edmund Husserl og Max Wertheimer.

UTENFOR AKADEMIET

Velkommen tilbake, kjære leser. Har du siden sist forbedret ditt liv og din filosofi ved hjelp Utenfor Akademiets dypsindige råd, og søker nå tilbake til visdommens kilde? Har du igjen lest deg trøtt på betraktninger formulert i seriositetens sterile ånd? Da er det på høy tid å tre Utenfor Akademiet. Vi har i denne utgaven gleden av å presentere berømte filosofers svar på det evige spørsmålet: «Hvordan filosofere?» Dette burde vekke interessen selv for dem som aldri ellers setter pris på praktiske spørsmål, for her er det filosofien selv som står på spill. I hvilket miljø kan tanken best fostres? Vi lar Wittgenstein få første innspill.

Elsk landet – hat folket

Wittgenstein var en norgesvenn (han gjør til og med en opptreden i *Filosofisk supplement* 1/2013 «Norsk filosofi».) Han likte landet, naturen og stillheten. Hvem gjør vel ikke det? Men det var en ting Wittgenstein helst skulle sett at landet manglet: befolkning. Hadde det ikke vært for nordmenn hadde altså Norge vært et ideelt land å filosofere i.

Vår æresnordmann hadde som kjent en liten hytte ved Skjolden – omtalt av lokale som «Lille Østerrike» – hvor han både levde og arbeidet i lengre perioder. Noe av grunnen til at han valgte å holde til i denne hytten på dette gudsforlatte stedet var, som han skrev i et brev, at «jeg ikke kan forestille meg at jeg kunne ha arbeidet noen andre steder slik som jeg gjør her. Det er stillheten og, kanskje, det vidunderlige landskapet; jeg mener dets stille alvor». Slik lyder altså vårt første entydige svar, der stikkordet er stillhet – stillhet og alvorslandskap.

For Wittgenstein ble denne stillheten dessverre ofte brutt. Et særlig uromoment var de innfødte, og vi kan

med grøss på filosofens vegne meddele følgende skrekkeeksempel. En lokal mann, hvis identitet vi velger å beskytte, gikk en gang forbi Wittgensteins hytte(!). Han hadde ikke kommet mange skritt forbi før han hørte døren slamre opp og beskuet Wittgensteins rasende åsyn, og hørte ham rope ut på gebrokkent norsk: «Nå kommer det til å gå fjorten dager før jeg greier å komme inn igjen i tankene du har forstyrra meg i!» Vi kan ikke annet enn å beklage på lokalmannens vegne – hvilke uvurderlige filosofiske innsikter som gikk tapt for hans taktløse tramping gjennom skogen kan vi bare spekulere i.

Wittgenstein hadde heldigvis noen enkle teknikker for å få bukt med irritasjon og negativitet. Og redaksjonen har fått vite at han fritt delte sine råd, også med de som var opphav til hans plager. En av dem var en dypt religiøs skredder, som Ludwig gikk tur med hver søndag.¹ Mens de gikk tur, hendte det ofte at Wittgenstein gikk og bannet for seg selv. Skredderen skal da ha sagt: «Du, Wittgenstein, som er en såpass skikkelig kar, må slutte med banninga! Det skjemmer deg ut.» Wittgenstein svarte med største sinnsro: «Det er en måte å få ut all djevlskapen som er inni deg på. Du burde banne mer selv.» Leseren inviteres til selv å forestille seg lydsporet som kan ha akkompagnert deres senere turer.

Selv når de lokale holdt seg unna, var det ikke alltid Wittgenstein fikk fred. Uromomentene befant seg nemlig også innenfor hyttens fire vegger. En av de største synderne var klokken hans, som tikket med et nærmest umoralsk volum. For å få has på denne bråkmakeren var Ludwig derfor nødt til å oppsøke en forretningsmann ved navn Harald Drægner, noe han gjorde tross alle tidligere opplevelser med de lokale. En er simpelthen nødt til å beun-

dre vår helts ro og storsinn i det han fri for fordom antok at mannen kunne være til hjelp. Med voldsom høflighet spurte Wittgenstein om mannen kunne skaffe til veie en lydløs klokke, en klokke som ikke tikket. Svaret han fikk må gå inn i historien som en av vår nasjons verste synder: «Umulig – en klokke må tikke dersom den skal gå.» Om Wittgenstein klarte å ta også dette med fatning, vites ikke, men videre bevis for hans uendelige godhet kan vi finne i denne historiens avslutning: Januar 1915 fikk nemlig familien Drægner en julepakke fra Østerrike. Det var en klokke med så tykke glass at en ikke kunne høre en eneste lyd. Større oppvisning av dydig oppførsel og mangel på *Schadenfreude* skal man lete lenge etter. Men nok en gang fikk Ludwig bekreftet sine mistanker om landets beboere: Klokken sluttet å være lydløs så snart en norsk urmaker la sine hender på den en gang på femtitallet.

Metodologisk beruselse

Mens Wittgenstein søkte å tilpasse sine ytre omstendigheter for et ideelt filosofisk miljø, har andre valgt å heller endre de indre betingelser. Dette fjerner jo opplagt eventuelle problemer man måtte ha med lokalbefolkningen, men om resultatene som oppnås er pålitelige, er en annen sak. Godeste William James kan gi oss en og annen pekepinn i denne sammenheng.

Et klassisk tema innen beruselsens filosofi er: Hva er forbindelsen mellom stoff og ånd? Dette ble som kjent utforsket på 70-tallet – 1870-tallet – i en tid hvor narkotiske stoffer ga opphav til kreativ og spirituell forløsning. I et forsøk på å oppdage hvorvidt slike stoffer kunne gi større innsikt i religiøse, spirituelle og metafysiske spørsmål, tok James på seg å undersøke dette nøye, og nedtegnet alle innfall han fikk i påvirket tilstand. James ser ut til å ha vært litt usikker på resultatet; og det er ikke så vanskelig å forstå når vi titter på noen av nedtegnelsene hans:

What's mistake but a kind of take?
 What's nausea but a kind of -ausea?
 Sober, drunk, -unk, astonishment.
 Agreement – disagreement!!
 Emotion – motion!!!

Reconciliation of opposites; sober, drunk, all the same!
 Men hvem har vel ikke kommet opp med lignende i en eller annen form for beruselse? Det kanskje ikke alle av oss har gjort, er å publisere dem i journalen *Mind* (1882, vol. 7). Den noe overraskende konklusjonen man må trekke av dette er at publikasjon i en prestisjetung journal *ikke* er et alternativ til blåsetesten når det gjelder oppdagelse av filosofisk fyllekjøring.



Illustrasjon: Åshild Aurlen

James mistet imidlertid ikke helt troen på stoff som en vei til ånd, for som han sier, så skaper rusen en følelse av «intens metafysisk opplysning». James er likevel påpasselig med å bemerke at for andre enn den berusede selv virker denne «opplysningen» bare som latterlig fyllevrøl. Likevel kom det tilsynelatende mye godt ut av James' eksperimenter; blant annet skal bruken av lystgass ha fått ham til «å forstå bedre enn noen gang tidligere både styrkene og svakhetene i Hegels filosofi».² Så for de som sliter med å gi en kort og konsis evaluering av Hegels teser, kan det kanskje være en idé å be om litt ekstra bedøvelse ved neste tannlegebesøk.

Dessverre er det likevel et problem med denne fremgangsmåten: Selv om man når de høyeste grader av metafysisk innsikt mens man selv er på en kule, har denne innsikten dessverre en tendens til å forsvinne i samme fart som edrueligheten vender tilbake – alt som da står tilbake, er «usammenhengende bruddstykker» og «meningsløst vrøl». Her kan vel kanskje noen eksperimentelle filosofer ta opp stafettpinnen og føre James' tradisjon videre!³

Interkontinental krigføring

Få ting skjerper sinnet som litt gammeldags rivalisering. I så måte kan det kanskje være gunstig å ta spaden fatt og grave litt i den dype avgrunnen mellom analytisk og kontinental filosofi. Enten dette skillet er substansielt eller ei, kan man vanskelig benekte den til tider smålige kjettingen som foregår på tvers av sidene. Et kremeksempel

er utvekslingen (kattekampen?) som fant sted tidlig på 70-tallet mellom John Searle og Jacques Derrida. (Om illegale substanser her var innblandet, velger vi å ikke ta stilling til). Det hele startet da Monsieur Derrida hadde en ting eller to å si om John Austins teori om

talehandlinger. En av kontinentalsidens mektige tåkefyrster forsøkte altså, med sin dekonstruerende tunge, å gå i direkte dialog med den analytiske tradisjonen. Uten at vi her skal vurdere hvor vellykket det var, får han et poeng for innsatsen: Derrida 1 – Searle 0.

For den analytiske fyrsten Searle, må nok dette ha svidd betraktelig. Selv hadde han studert under Austin, og hadde brukt mye av karrieren på å fordype seg i og å forbedre Austins teorier. Uvitende sinn ville kanskje trodd litt input fra andre hold alltid er ønskelig, men for Searle lød nok dette kun som spiker på glass. Utfordringen var altså

gitt og mottatt, og kjemperne sto klare i hvert sitt hjørne. Dommeren ber om en ren kamp – ingen stråmenn, ingen *ad hominem*, ingen slag under beltestedet – og kampen er i gang. Searle skrev et svar til Derrida, og setter der opp sitt første angrep, og går rett etter skrittet: Derridas innvendinger mot Austin kan ikke engang sies å være «en konfrontasjon mellom to fremtredende filosofiske tradisjoner» – det er bare surr. Derrida har misforstått Austin fundamentalt og gjort en rekke grunnleggende feilslutninger. I tillegg er han offer for en rekke forvirringer. Tåkefyrsten har gått seg vill i tåken, og Searle kan ikke annet enn å rive seg i håret og akke seg mens han påpeker alle feiltakelsene. Han prøver seg på en tidlig knockout og sender ut sin beste rette høyre: Derrida har ifølge Searle en «foruroligende vane for å si ting som åpenbart er usant». Er kampen allerede over?

Ved første øyekast kan det for rendyrkede analytiske filosofer virke som om Searle gjør lite annet enn å ta bladet fra munnen og kalle en spade for en spade; men Searles oppgittethet over filosofisk tull og tøys strekker seg til en god del mer enn kontinentale obskurantister: «Jeg leser ikke mye filosofi, det gjør meg opprørt når jeg leser vrøvlet som skrives av mine samtidige – 'the extended mind'-teorien får meg til å brette meg».⁴ For alle som har hørt på ham, burde det derfor være klart at han er noe av en grinebiter, muligens på grunn av sure oppstøt.⁵ Searles angrep kom derfor farlig nær, men endte nok dessverre med å treffe luft: Fortsatt 1–0 til Derrida, og dommeren gir Searle en streng pekefinger.

Etter dette tilsvaret skiftet Derrida gir og gav, som Searle, slipp på alle pretensjoner om å føre en *fair fight*. I et svar til Searles svar, en artikkel kalt «Limited Inc a b c», gjør Derrida narr av Searles bitende kritikk, og bruker mye plass på å «leke» med Searles signatur/copyright og bruker den på forskjellige måter til å trekke hans påstander i tvil. Etter hvert velger Derrida å omtale (den individuelle eller kollektive) forfatteren av Searles svar for «Société à responsabilité limitée» (forbund for begrenset ansvar) – forkortet Sarl – og, som artikkelens navn henspiller på, mener Derrida det er uklart hvem som skal forstås som tekstens avsender. Som leseren sikkert vet er slik utspekulert utskjelling et klassisk knep i skitten boksing, omtrent på nivå med lugging og finger i øyet. På dette tidspunktet har nok dommeren for lengst gitt opp, og det er uklart om det i det hele tatt gir mening å kåre en vinner. Kanskje burde tåkefyrsten gis et aldri så lite minuspoeng for sitt lave spill i siste runde. Den foreløpig endelige stillingen blir altså: 0 – 0.

Det kom aldri noe svar, verken fra Searle – eller Sarl. Muligens hadde Searle måttet innse at ikke all rivalisering

fosterer god filosofi. Leseren bes også legge nøye merke til hva som gikk galt helt fra starten av: Reglene for redegjørelse ble brutt fra første stund – og når først ett øre er avbitt, er det vanskelig å stoppe med det. Wittgenstein har en tendens til å få det siste ordet, og her får han det igjen. Som han så vakkert formulerte det: «En filosof som ikke tør å diskutere er som en bokser som ikke tør å gå i ringen».

De filosoffostrende miljøenes taksonomi

Vi har undersøkt tre distinkte måter å fostre et filosofisk stimulerende miljø på, og vi vil avslutte spalten ved å markere dem med velkjent filosofisk taksonomi. Vi har akse internalisme – eksternalisme: James med sin lystgass representerer internalisme om miljøforandring, mens Wittgensteins Skjolden representerer eksternalisme. Videre har vi akse mellom den relasjonelle og individualistiske tilnærmingen, der Wittgenstein representerer

den innbitt individualistiske, og Derrida og Searle slår mangt et slag for den relasjonelle. Med dette håper vi leseren har kunnet danne seg et grovt bilde av landskapet. Det burde også være ganske klart, som i så mange andre undergrener av filosofien, at de fleste posisjonene har flere problemer enn de har meritter. Kanskje man igjen burde gå til den Hegelianske syntesen: Finn deg et stille sted – men ikke dra helt til Skjolden! Få deg en rival – men ikke en som helst vil slå deg levende. Og ikke minst, rus deg filosofisk med måte. Et glass vin er nok greit, men sørg nå for all del å ha en å dele resten av flasken med. Og for å i det hele tatt forstå denne syntesen, bør du nok ha lystgassen på allerede.

Denne utgavens bidrag kommer fra Ainar Petersen Miyata, Maria Seim, Dag August Schmedling Dramer, Hans Robin Solberg og Conrad Bakka. Kjenner du noen morsomme filosofirelaterte anekdoter? Send dem til redaksjon@filosofisksupplement.no.

NOTER

¹ Redaksjonen antar at Wittgenstein gjorde dette av en beundringsverdig sans for veltalighet.

² Se Utenfor Akademiet i *Filosofisk supplement* 3/2013 for mer om James' lystige Hegel-eksegese.

³ *Filosofisk supplement* anbefaler ikke lovstridig inntak av substanser. (Store deler av redaksjonen stiller seg i tillegg tvilende til at det finnes mer enn én substans).

⁴ Og hvis du ønsker en liste over hvilke bøker Searle anbefaler innen analytisk bevisstetsfilosofi, kan vi gladelig hjelpe: ingen. Som Searle selv formulerer det: «Jeg synes ikke noen av dem er noe gode». Det burde derfor heller ikke komme som noen overraskelse at Searles diagnose av dagens engelskspråklige, analytiske filosofi er: «Jeg synes den er i forferdelig forfatning!»

⁵ Lider du selv av breknninger i sammenheng med eksponering for bevisstetsfilosofiske teorier, anbefaler vi straks å oppsøke en spesialist (gå til HF-studieinfo i første etasje på P.A. Munchs hus for henvisning).



«A FEELING OF CONNECTION»: ET ASPEKT VED MENING I LIVET?

MESTERBREV VED
TERESE GRØM

Hva handler masteroppgaven din om?

Jeg tester ut to egne hypoteser utledet av spørsmålet jeg mener preger all meningssøken hos mennesket: Hvordan hører vi sammen med verden og virkeligheten rundt oss? Den ene hypotesen er at det foregår et eksistensielt samspill i mennesket mellom behov for, streben etter og tilegnelse av mening i livet, der et nødvendig aspekt ved mening i livet er å oppfatte seg selv i en forståelig samhörighet med verden og virkeligheten. Her skisserer jeg et ubevisst tilknytningsbehov integrert i menneskets eksistensielle struktur som går utover tilhørighet til andre mennesker og grupper, slik det «å høre til» tradisjonelt behandles. Jeg antyder også underveis at vår søken etter eksistensiell tilknytning til verden ikke bare er et aspekt ved søken etter mening i livet, men er overordnet styrende for all menneskelig adferd.

Den andre hypotesen er at menneskets evne til å akseptere (godkjenne) faktorer som appellerer til søken etter eksistensiell samhörighet med verden, er et nødvendig ledd i streben etter å tilegne seg mening i livet – enten vi er oss søken og aksepten bevisst eller ikke. En foreløpig konklusjon er at et samspill mellom tilknytningsorientering og kognitivt apparat er nedfelt i mennesket som et ledd i vår ubevisste streben etter å høre til i verden på et overordnet eksistensielt plan.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Gjennom en utradisjonell tilnærming til Kierkegaard og Camus skisserer jeg et bilde av eksistensielle vilkår som jeg mener er heftet ved menneskets tilværelse. Spesielt vektlegger jeg motsetninger som følger mulighetsbetingelser for både fortvilelse og glede, konfrontasjoner mellom den indre og den ytre uforutsigbare verden, og en iboende lengsel etter forståelse av, og forening med, verden. Disse vilkårene definerer jeg som kilde til menneskets ubevisste navigering etter behovet for og nødvendigheten av å oppfatte egen eksistens i en forståelig sammenheng med det fremmede hele. Jeg argumenterer for at fravær av overordnet eksistensiell tilknytning kan føre til fremmedgjøring og frakobling fra verden, i ytterste konsekvens selvmord.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

De vil oppleve Kierkegaards og Camus' teorier belyst og tolket på en ny og uventet måte. I tillegg skisserer jeg en menneskelig eksistensiell struktur som gir et nytt perspektiv på selve betydningen av mening i livet, og på hva mennesket dypest sett drives av.

Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg definerer masteroppgaven som en filosofisk pilotstudie. Får jeg mulighet, ønsker jeg å utvikle mine teorier om eksistensiell tilknytningsøken i et doktorgradsarbeid, gjennom teoretisk fordypning og empiriske undersøkelser. Jeg mener eksistensielle aspekt ved mennesket er undervurdert som selvstendig vitenskapelig tilnærming til hva mennesket er i et adferd-perspektiv, spesielt i en tid der menneskelige trekk som angst og fortvilelse i økende grad kategoriseres som diagnoser.

EVALUATIV KONFLIKT

PROGRESJONSRAPPORT¹ FRA DANIEL PARMEGGIANI GITLESEN



Hva handler masteroppgaven din om?

Oppgaven min handler om hvordan man skal tenke når forskjellige gjenstander for moralsk evaluering kommer i konflikt. La oss si at du har det rette settet med motiver (dvs. det som maksimerer nytte), men dette settet med motiver gjør det umulig for deg å gjøre den rette handlingen – for eksempel hvis du er så glad i barna dine at du gir dem penger til ny data-maskin i stedet for å gi pengene til fattige. Da har du det riktige motivet, men det gjør at du utfører gal handling. Det kan godt hende at det alt i alt er riktig at du er så glad i barna – om ikke av andre grunner enn at slike nære forbindelser er noe av det som gjør livet godt å leve – men det fører i dette tilfellet til en gal handling. Hva skal man tenke i slike tilfeller? Ved at mange har gått over fra å se, for eksempel, handlinger eller regler separat, til heller å se mange slike fokalpunkter samtidig, har dette blitt sett på som et problem.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Jeg argumenterer for at det overnevnte ikke er et problem, siden det alltid vil finnes ett slikt fokalpunkt som, selv om det fører til noe galt, vil være det som alt i alt fører til mest nytte og dermed vil overstyre alt det gale. Kort fortalt, hvis det alt i alt vil lede til mer nytte å være veldig glad i barna sine, selv om det medfører en handling som ikke fører til mest mulig nytte, så bør man være så glad i dem. Hvis det ikke medfører mest mulig nytte å være så glad i barna, bør man ikke være det.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Man bør lese oppgaven fordi den er en tilgjengelig tekst om et spennende nytt område innen konsekvensialistisk etikk.

Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg søker på doktorgraden etter dette siste året. Hvis det skjærer seg, får jeg finne på noe annet. Det ordner seg.

NOTER

¹ Dette er *Filosofisk supplements* første progresjonsrapport. Daniel Parmeggiani Gitlesen gir oss en rapport fra sitt arbeide med masteroppgaven så langt. Forhåpentligvis får vi også et mesterbrev når han er ferdig.

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. Hvilken hormonproduserende kjertel foreslo Descartes som det kausale bindeleddet mellom sinnet og kroppen?
2. Hvem skrev boken *The Concept of Mind*, som er et angrep på kartesiansk dualisme?
3. Giulio Tononi har utviklet en teori om bevissthet som forkortes IIT. Hva står denne forkortelsen for?
4. Hva går intensjonalitetsprinsippet ut på, og hvem regnes gjerne som opphavsmannen bak prinsippet?
5. Hvilken norsk filosof står bak essayet *Deltakar og tilskodar* fra 1957?
6. Hvilket latinsk ord brukes ofte som betegnelse på subjektive kvaliteter ved bevisste tilstander?
7. Hvilken filosof introduserte begrepet «intuition pump» som en betegnelse på tankeeksperimenter som gir opphav til sterke intuisjoner?
8. Hva sier hylomorfisme om forholdet mellom kropp og sjel, og hvem står bak denne teorien?
9. I hvilken filosofisk og politisk bevegelse spiller begrepet «falsk bevissthet» en nøkkelrolle?
10. Hvem skrev om «mad pain» og «Martian pain» i en artikkel fra 1980?

SVAR:

1. Kjønnkjertelen, også kalt epifysen
2. Gilbert Ryle
3. Integrated Information Theory
4. Kort forklart: at bevissthet alltid er bevissthet om noe; Franz Brentano
5. Hans Skjervhelm
6. Qualia
7. Daniel Dennett
8. At sjelen er legemets (gr. *hylē*) form (gr. *morfē*); Aristoteles
9. Marxisme
10. David Lewis

NESTE NUMMER

FIKSJON

Karl: Hva var det Hamlet sa igjen?

William: «To be or not to be».

Karl: Ja, det var det. Veldig eksistensielt til en engelskmann å være.

William: Hamlet er faktisk dansk.

Karl: Åja.

Denne lille fiksjonen om en fiksjon utløser et skred av filosofiske spørsmål: Hva vil det si å eksistere? Har Hamlet eksistert i noen forstand? I så fall, hvordan? Har Hamlet noen gang sagt noe i det hele tatt? Er det virkelig sant at Hamlet er dansk? Kan fiksjon si noe sant? Hvordan skiller vi fiksjon fra virkelighet? Trenger vi fiksjon? Og i så fall, hvilken verdi har fiksjon for oss?

Fiksjon knyttes i første omgang til kulturelle verker som for eksempel bøker, filmer og dataspill. Gjennom kunstverket kan fiksjonen fremstille og belyse filosofisk problemstillinger, samt problematisere forholdet mellom fiksjon og virkelighet. Hva kan *The Matrix* fortelle oss om menneskets forhold til en ytre virkelighet? Hvilke etiske problemstillinger møter vi i *Forbrytelse og straff*? Hva kan dataspill lære oss om kunstig intelligens? Hva sier *Futurama* om tidsreiser?

Det finnes også et vell av eksempler på at filosofer har tatt i bruk fiksjon i sin filosofi. Mange av Platons dialoger er fiktive. Politiske filosofer fra Hobbes til Nozick har brukt fiktive fortellinger om hvordan en stat *kunne* ha oppstått i sine argumenter for virkelige staters legitimitet. Analytiske filosofer bruker sinnrike fiksjoner i sine tankeeksperimenter for å lokke frem intuisjoner hos sine lesere og illustrere sine poenger. Kan fiksjon være nødvendig for å få frem filosofiske poenger? Hva sier det i så fall om filosofiens natur? Flere filosofer er dessuten selv skjønnlitterære forfattere. Hvor går grensen mellom det fiktive og det filosofiske i Sartres roman *Kvalmen* og hans essay *Væren og intet*?

En annen problemstilling er hvordan vi burde forholde oss til fiktive handlinger og karakterer: Må vi ta med oss våre etiske overbevisninger inn i fiksjonen? Martha Nussbaum mener at etiske vurderinger hører med i enhver forsvarlig lesning av en roman, mens Richard Posner mener at det estetiske er frikoblet fra det etiske, og at vi trenger fiksjonen som et moralsk frirom. Slike spørsmål er i dag aktualisert av stadig mer realistiske dataspill. Gir det mening å si at *Grand Theft Auto* er et umoralsk spill, og finnes det etiske grenser for hva en spiller kan gjøre mot andre spillkarakterer?

Disse spørsmålene leder naturlig til et annet: Hva er fiktivt og hva er reelt, og hva består forskjellen egentlig i? At Shakespeares Hamlet er fiktiv, er ukontroversielt. Men hva med Bibelens Gud? Fiksjonalister innen religionsfilosofi mener at når religiøse snakker om Gud, mener de ikke å utsi noe sant i streng forstand; de uttrykker meningsfulle fiksjoner. På samme måte mener fiksjonalister innen metaetikk, vitenskapsfilosofi eller matematikkens filosofi at for eksempel verdier, kvarker eller tall er fiktive størrelser som det likevel kan være gunstig å snakke om, tenke på og handle ut ifra *som om* de eksisterte. Hvordan kan man egentlig skille det som er bokstavelig og virkelig fra det som er meningsfulle fiksjoner i vitenskapelige teorier om uobserverbare størrelser, som parallelle univers?

Dette er bare et fåtall av de mulige innfallsvinklene til denne utgavens tema. Har du en filosofisk tekst som løser noen av fiksjonens gåter, eller en fiksjonstekst som belyser en filosofisk problemstilling? Send den til oss!

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

Frist for innsending av tekster, utkast, eller ideer er **4. januar**. 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.

BIDRAGSYTERE

Tekst

Heming Strømholte Bremnes (f. 1990) er masterstudent i filosofi ved the University of Edinburgh.

Dag August Schmedling Dramer (f. 1993) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Jørgen Dyrstad (f. 1980) tar doktorgrad ved King's College London.

Sivert Thomas Ellingsen (f. 1992) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Axel Fjeldavli (f. 1992) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Ludvig Fæhn Fuglestad (f. 1991) er bachelorstudent i tysk ved UiO.

Sigurd Nøstberg Hovd (f. 1989) er masterstudent i filosofi ved Københavns Universitet.

Peter Johansen (f. 1992) er bachelorstudent i filosofi ved UiB.

Alexander Myklebust (f. 1988) har en mastergrad i filosofi fra UiB, og en mastergrad i Teknologi, innovasjon og kunnskap fra UiO.

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

Thomas Hanssen Rambø (f. 1991) har en bachelorgrad i filosofi fra UiO.

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

Illustrasjon

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

Caroline Løvhaug Harrison (f. 1990) er kunstner, yogainstruktør og student.

Kaja Josefine Larsen (f. 1994) studerer ved Stykejernet kunsthøgskole i Oslo.

Mats A. Larsen (f. 1984) har en bachelorgrad i kunst og design fra HiO & Universidad País Vasco (Det baskiske universitet), Bilbao.

Kaia Nyhus (f. 1990) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Mariona Eiren Bohlin Sturm (f. 1992) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

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