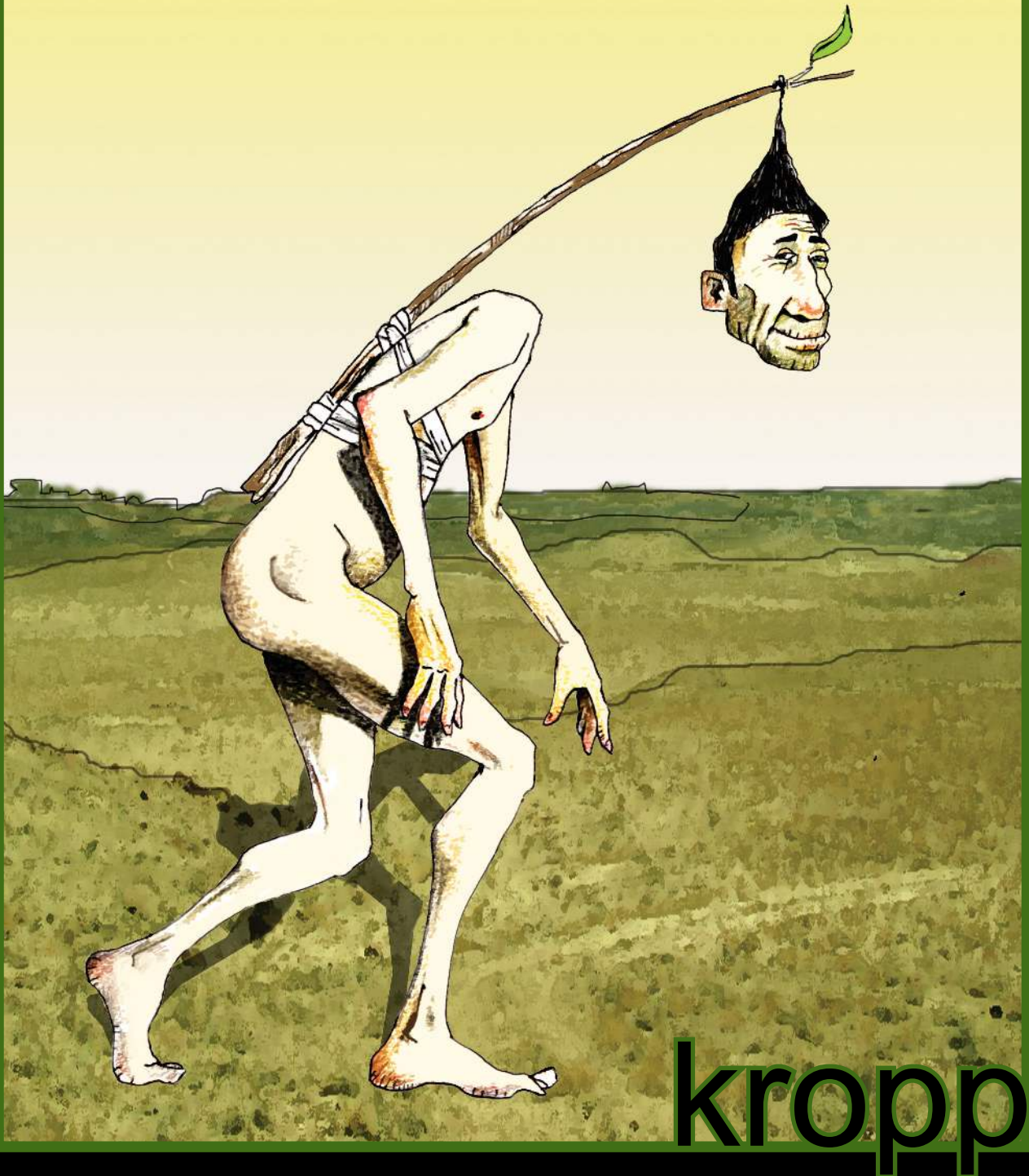


FILOSOFISK SUPPLEMENT

2/2007

Utgitt ved program for filosofi UiO



kropp

KROPP

FILOSOFISK SUPPLEMENT 2/2007

ARTIKLER

4 KROPPEN

- EKSTERIØR ELLER LEVD ERFARING?

Gunn Engelsrud

10 UTKAST TIL EN MER FYSIOLOGISK ESTETIKK

Dan Aleksander Andersen

17 HVORFOR HAR MENNESKETS KROPP MORALSK VERDI?

Leif Magne Vollan

21 FORMINGEN AV KROPPEN I VESTLIG KULTUR

METAFYSIKKEN OG BARNET

Anders Ohnstad

SAMTALER

29 JOHN BICKLE

Anders Strand

36 SHAUN NICHOLS

Trine Antonsen

KRITIKK

42 KORT OG KNAPT OM KROPPEN

Cathrine Felix

46 HVA ER FILOSOFISK ETIKK?

Ferdinand A. Mohn

FILOSOFISK SUPPLEMENT

3. ÅRGANG 2/2007

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

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra Studentsamskipnaden i Oslos Kulturstyre, Kulturrådet og Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

Trykket hos Bookline, Drøbak

Opplag 500

ISSN: 0809-8220

Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

filosofisk-supplement@ifikk.uio.no

Manus og artikkelforslag mottas per e-post

Abonnement kr 140,- fire utgaver

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

IF TIDSSKRIFT
FORENINGEN

www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktør: Ferdinand A. Mohn

Redaksjonssekretær: Jan-Fredrik Braseth

Økonomiansvarlig: Ivar Glundberg

Artikkelansvarlig: Bjørnar Hagen

Intervjuansvarlig: Ferdinand A. Mohn

Kritikkansvarlig: Gunnar Gjermundsen

Øvrige redaksjonsmedlemmer:

Monica Roland

Tina Hartvig

Sanna Harma

Ole Vinsnes

Anders Skrede

Cathrine Felix (permisjon)

Ingrid Hødnebo (permisjon)

Forsideillustrasjon: Truls Hagbarth Grimstad

Baksideillustrasjon: Fredrik Seiness

Illustrasjoner i bladet: Ragnhild Aamås

Layout: Anders Skrede, Ferdinand A. Mohn



KROPPEN OG FILOSOFIEN

Enten du tenker deg at mennesket er utstyrt med kropp, at mennesket simpelthen *er* kropp eller du har latt deg overbevise om at vi kun er hjerner på tank, så har du nå i hende et vitnesbyrd på at kroppslighet kan tematiseres filosofisk. Filosofisk supplements vårslipp bringer i år et bredt spekter av spekulasjoner rundt kjøtt, blod og følelsen av å være et menneske. Vi er kroppslige vesener, men hva betyr dette? Er kroppen en maskin som vi manøvrerer fra førerretet? Finnes det mer visdom i kroppen enn i den dypeste filosofi, slik Nietzsche en gang påsto? Kan du i det hele tatt forestille deg livet uten en kropp?

Som leseren raskt vil merke, respekterer ikke dette temaet konvensjonelle skiller innen filosofien. Professor Gunn Engelsrud åpner lesegildet med et innblikk i ulike kroppsforståelser som har gjort seg gjeldende i vestlig tenkning, og har særlig brodd mot vår tids syn på kroppen som «eksteriør». Denne innledningen følges opp av litteraturviter Dan Andersens tanker om kroppen som utgangspunkt for filosofisk estetikk. Han viser hvordan lesning, kanskje den mest intellektuelle og åndelige av alle virksomheter, bør stimulere oss kroppslig og gjøre oss sunnere. Med Kant som bakteppe argumenterer deretter

nummerets moralfilosofiske alibi, Leif Magne Vollan, for at vår moralske verd som mennesker er uløselig knyttet til vår kroppslighet. Dette får praktiske konsekvenser, både med henblikk på medisinsk praksis og bioetiske problemstillinger. I siste artikkel har vi latt Anders Ohnstad sammenstille nietzscheanske, psykoanalytiske og post-strukturalistiske betraktninger, med fokus på formingen av kroppen i vestlig kulturtradisjon. Det underliggende spørsmålet her er: Hvordan kan det moderne mennesket frigjøre seg fra sin egen kroppsdisiplinerende metafysikk?

I intervjudelen møter du to usedvanlige amerikanere. Den beryktede nevrofilosofen John Bickle gir innblikk i det siste innen reduksjonisme, og forsøker blant annet å forsvare at handlinger kan individueres og beskrives med et molekylært og cellulært vokabular – altså som intet annet enn kroppslige bevegelser. Videre introduserer Shaun Nichols eksperimentell filosofi, og eksponerer våre intuisjoner rundt den klassiske problemstillingen om determinisme og ansvar. Forholdet mellom disse intuisjonene og normative standpunkter blir problematisert. Intervjuene kaster på ulikt vis lys over menneskets fysiske varen, og hvordan filosofien kan forholde seg til denne.

Ferdinand A. Mohn



KROPPEN

– EKSTERIØR ELLER LEVD ERFARING?

av Gunn Engelsrud

Kroppen presentert som eksteriør og ytterside dominerer ikke bare i mediene, men like gjerne i ekspertdiskurser og forskning om for eksempel trening og slanking. Ved at kroppen blir omtalt som en form for eksteriør læres vi opp til å snakke om «oss selv» og «kroppen» som to virkeligheter. De fleste kjenner seg igjen i uttrykkene «å ha noe på hjernen», «å ha kvernende tanker», eller «å lade batteriene», «få påfyll av energi», «få motoren i gang». I de to første tilfellene refereres det til «hodet», i de andre uttrykkene til «kroppen». Denne måten å tenke på har som forutsetning at det eksisterer et «jeg» som er utenfor, og noe helt annet, enn «kroppen». Jeg vil imidlertid vise at dette er en kulturelt skapt tenkemåte, godt forankret i vår virkningshistorie. Det finnes imidlertid andre måter å tenke om kroppen på. En radikalt annerledes måte representeres av Maurice Merleau-Pontys teori om kroppen. Her møter vi en kropp som er vår måte å være i verden på, en kropp som gjør våre intensjoner synlige. Hos Merleau-Ponty finnes det ikke et «jeg» som ikke samtidig er kroppslig. La oss imidlertid starte med å hente fram tankegods som kan belyse en tenkemåte som gjør kroppen til motor, batteri eller eksteriør.

KULTURELT SKAPTE KROPPSFORSTÅELSER

Peter Thielst sier i boka *Krop og sjæl. Potræt af den europæiske splittelse* (1982) at i den vestlige kulturkrets har både kristendom, filosofi og vitenskap samvirket til at kroppen har fått status som både et syndig hylster for sjelen, et maskinmessig objekt og noe som ikke må forveksles med kunnskap. Et skille og en splittelse mellom kropp og sjel kan følgelig ses som symptomatisk for en bestemt tenkemåte, der særlig René Descartes' filosofi har spilt en

sentral rolle. For Descartes er kroppen en *res extensa*, og kjennetegnes dermed av utstrekning og romlighet. Slik tilsvarende kroppen det rommet den opptar som objekt. Som et objekt på linje med andre objekter kunne kroppen få plass i fysikkens koordinatsystem, det vil si i den rent mekaniske del av virkeligheten. Objektformatet skulle gjøre det mulig å observere kroppen i forhold til kvantifiserbare mål som masse, form, størrelse og bevegelse (skjønt bevegelse skapte problemer i og med dens vitalitet og foranderlighet). Og det er nettopp i og med sin status som en del av fysikkens verden at kroppen er blitt forstått som en *maskin* (jfr. Farris-slagordet, *Verdens fineste maskineri går best på naturlig mineralvann*).

Motsetningen til kroppens verden kalte Descartes for *res cogitans*. Denne ble gjerne definert via kriterier som immateriell, psykisk, subjektiv eller privat. Sann eller ren erkjennelse må bygges på *res cogitans*, for det er her de klare og tydelige tankene kan oppstå. I det tankegods som ble kjent som kartesianisme, blir den viten vi har i og med vår eksistens som kropp i verden, underordnet i forhold til sjelens og tankens muligheter for *ren* erkjennelse. Kroppen blir et åsted for forvirring og uklarhet.

Teoretisk blir altså virkeligheten eller verden forstått som om den kan deles i to grunnleggende forskjellige deler, den fysiske og den immaterielle. Men hvordan kan noe som er en del av den fysiske verden stå i forbindelse med en sjel når den anses som så vesensforskjellig fra denne? Spørsmålet kan virke abstrakt og overmodent i dag. Mange vil kanskje tenke at dualisme er en teori som i vår tid kun har historisk interesse. Allikevel – i dag bruker vi betegnelser, både i dagligtale, i diagnostisering og i forskning, der bruk av begreper som fysisk og psykisk refererer til denne forståelsen. At betegnelsene er i bruk og ser ut til

å ha etablert seg i språk og fagterminologi, gjør at det er god grunn til se nærmere på dem.

For å kunne avgjøre om dualistisk teori kan sies å være en vitenskapelig holdbar teori, bør det finnes kriterier som ikke levner tvil om hva den ene kategorien er i forhold til den andre. Hvis «det psykiske» regnes som det indre og «det fysiske» som det ytre, kan én slutning være at en persons tanker, følelser, stemninger, fantasier og intensjoner skulle kunne kalles personens «indre liv». Men selv om det kan være riktig at vi mennesker kan holde våre tanker og drømmer for «oss selv», som det sies, så er vi i all hovedsak vesener som uttrykker oss i en verden sammen med andre. Følelser uttrykkes i smilet, tårene og gestene, talen fullbyrder tanken, vi synger, maler, danser, skriver, for å nevne noe av det mangfoldet av menneskelige uttrykksformer som eksisterer. Bruken av kriteriet «indre» i dualistisk teori henspiller imidlertid på noe som skulle kunne være skjult inne i personens midte. Hvis vi aksepterer at det «indre» kan atskilles fra det ytre, så blir neste utfordring å trekke grensene for hva som kan innlemmes i det indre; er det alt som er innenfor huden? I så fall befinner også en rekke kroppslige organer seg der. Hvis det psykiske skal kunne lokaliseres til det indre, så vil det by på problemer å samtidig hevde at det psykiske er utstrekningssløst og immaterielt, for det ville bety at det psykiske *ikke* skulle kunne lokaliseres noe sted.

Slik kunne vi ta kriterium etter kriterium uten å finne gyldig argumentasjon for hva den ene virkeligheten er i forhold til den andre. Vitenskapelig sett er det altså en rekke utfordringer forbundet med å skulle finne konsistente måter å skille de to kategoriene eller virkelighetene på.

NOEN KONSEKVENSER AV DUALISTISK TEORI

En konsekvens av dualistisk teori er at skillene den skapte har gått inn i både teoretisk og daglig språkbruk, som vi har vært inne på blant annet i bruken av begrepene fysisk versus psykisk. Dermed har kroppen blitt forstått som instrument, eksteriør og objekt. For mange fungerer en slik forståelse som en intuitivt «riktig» måte å snakke om kroppen på, slik mange dansere og skuespillere blir fortalt at kroppen er instrumentet deres. De må holde «instrumentet» sitt ved like, sies det, uten store protester. Vi ser det også i eksteriørfokuseringen i alle kroppsmodifikasjoner i dag. Her er spørsmålene blant annet: Er det å endre kroppen «bare» noe som har med det ytre å gjøre? For det er jo det indre som teller, sies det. Men er kroppen da bare et «tillegg» eller «vedheng» til personligheten (det indre),

eller er det slik det hevdes av noen plastisk kirurger, at vi hjelper kvinner med å kunne uttrykke sin personlighet ved å endre på kroppen. Her skinner en dualistisk teori igjennom. Noen ganger blir kroppen tematisert som et tillegg til personen (for det er jo det indre som teller); andre ganger fremstilles det ytre som om det skal uttrykke personligheten, slik skjønnhetsindustrien og moteblader er eksempler på (du viser hvem du er gjennom et velpleiet ytre). I andre tilfeller kan det virke som kroppen står i veien for personligheten, slik det også uttrykkes når noe er feil med kroppen: den er upassende, for tykk (kroppen hindrer meg i å vise «hvem jeg egentlig er»).

Problemer som har fortsatt å eksistere i kjølvannet av dualismens perspektiv på kroppen, er flere: Synet på kroppen som objekt har gitt det som kan måles, veies og kategoriseres en forrang i mange fag, spesielt medisin og helsefag. Innen disse fagene er det et kontinuerlig problem å få frem gyldige forståelser av folks smerter og plager. Skal en plage defineres som «psykisk» eller «fysisk»? Ved å operere med disse begrepene får plager eller smerter noen ganger betegnelsen «bare psykisk» (de finnes ikke noe sted, har ikke utstrekning). Bruk av medisinske undersøkelser «finner ingen ting», som det heter seg. Et spørsmål er: Hvordan kan noe som antas å være «psykisk» og som viser seg i det «fysiske» forklares, når begrepene samtidig må kunne vise til to heterogene kategorier for å være gyldige? Hvis det psykiske er i kroppen, hvordan kan en da operere med det som en egen kategori? Finnes det da i det hele tatt en kropp som ikke er psykisk? Hvor skulle følelser befinne seg hvis de ikke var i kroppen? En løsning på dette er å snakke om såkalte psykosomatiske eller somatopsykiske lidelser, der en altså tenker seg at lidelsen skulle ha opphav i en av de to verdenene, men vise seg i den andre. Problemet her er å forklare hvordan årsaken kan ligge i den ene verdenen og i tid vise seg i den andre. Med dualistisk teori får vi ingen gode svar.

FØLELSEN AV BEVISSTHET OG SJEL SOM HJERNE

Den dualistiske kroppsforståelsen har etter hvert blitt ut-satt for motreaksjoner, noe som vises i økningen i forskning og litteratur på feltene kognitiv psykologi, neurobiologi og utviklingspsykologi. I disse disiplinene er det i dag stor interesse for følelser, intuisjon, eksistens og begreper som emosjonell intelligens, og disse fenomenene blir ikke plassert i en «indre psykisk» verden, men nettopp i kroppen. Neurobiologen Antonio Damasio hevder i boka *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the making of Consciousness* (1999) at det å bli bevisst noe alltid begynner

med en følelse. Følelsen kan være vag, men dét er ikke noe argument mot, slik Descartes anførte, at en slik vag og ubestemmelig følelse kan gi retning til å forstå at både bevisstheten, og særlig selvbevisstheten, finnes i kroppen eller kan sies å ha «opphav» i kroppen. Men hvilken kropp har vi å gjøre med her? Det som gjør følelser og fornem-

Den levde kroppen er, i og med sin væren-i-verden, alltid tvetydig, for eksempel som synlig og seende, berørt og berørende.

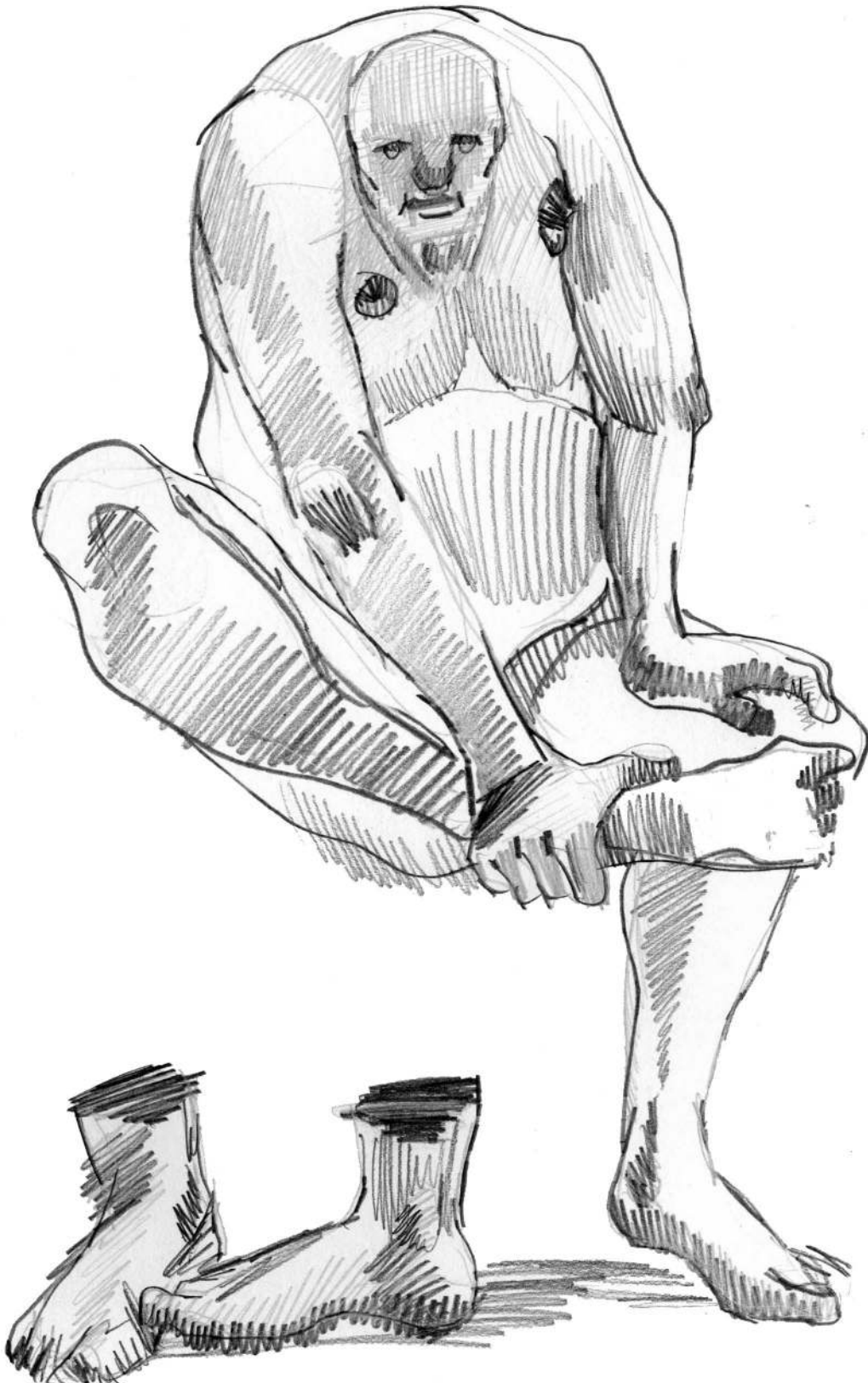
meler gyldige er at de innenfor denne forskningen får en viss utstrekning og materialitet gjennom å *måles* i hjernen eller andre deler av nervesystemet. Den «psykiske» verden som vi så hos Descartes er ikke lenger utstrekningløs og immateriell, men har blitt kroppslig slik at følelsens og tenkningens opphav og base kan komme fra kroppen som biologisk organisme.

Et annet oppgjør med dualistisk tenkning står språkforskerne George Lakoff og Mark Johnson for. I boka *Philosophy in The Flesh* (1999) sier de at filosofisk spekulasjon om kropp og sjel er over. De trekker fram empiri fra kognisjonsforskning som viser at bevissthet er arvelig. De hevder at tanker for det meste er ubevisste. Når en person tar en beslutning, kan det illustreres med at beslutningsprosessen består av et helt saksbehandlerkorps i arbeid, og når arbeidet er gjort «sendes» avgjørelsen opp til «sjefen». Slik sett er det bare avgjørelsen som merkes klart, ikke arbeidet med å komme fram til den. At tenkningen slik Descartes fremholdt skulle være «ren og klar» er i følge Lakoff og Johnson feil. Kunnskap oppnås ikke ved introspeksjon og selvrefleksjon, fortsetter Lakoff og Johnson, fordi det er den kroppslige eksistensen som former tenkningen, og siden det meste av tenkningen dermed skjer ubevisst, vil den innsikten som følger av selvrefleksjon være begrenset. Det er sjokkerende, hevder de, at mennesket faktisk er helt forskjellig fra hvordan dualistisk filosofi har fortalt oss at vi er. Forståelsen av at tenkning og rasjonalitet skulle utgjøre et eget ikke-kroppslig domene, forkastes. Tenkning forstås som en kroppslig kompetanse, fundert i kroppens sansemotoriske egenskaper, ervervet gjennom erfaringen med miljøet. De kroppslige erfaringene binder personer til tid og sted. Det finnes ingen universell logikk eller rasjonalitet som kan plasseres før eller utenfor kroppen, ei heller noen autonomi eller noe språk som eksisterer uavhengig av det livet som leves. Lakoff og Johnson argumenterer for at en grunnleggende kroppslig orientering via sanser, rom og retninger skaper språk og organiserer tenkning. Et

varmt smil, et *stort* problem, en *nær* venn – alt dette er illustrasjoner på at språket og tenkningen er basert på metaforer fra kroppslige erfaringer.

KROPPEN SOM LEVD ERFARING

Maurice Merleau-Ponty var den første vestlige filosof med gjennomslag for en teori om den erfarde kroppen, selv om mange hevder at tenkningen om kroppen allerede fantes hos forgjengeren Edmund Husserl. «Den levde kroppen» er et av Merleau-Pontys sentrale begreper, der erfaringen av å eksistere i verden er noe vi først og fremst har og gjør som kropp. Bevissthet er alltid kroppslig, og Merleau-Pontys subjekt er et persiperende og uttrykkende subjekt som eksisterer i en dynamisk og alltid bevegende relasjon til verden. Her viser ikke følelser til noe «inne i» personen, forstått som en avgrenset indre kategori, men følelser uttrykkes og erfares i og fra kroppen, som igjen er i verden: «I do not see anger or a threatening attitude as a psychic fact hidden behind a gesture, I read anger in it. The gesture *does not make me think* of anger, it is anger itself» (Merleau-Ponty 1962, s.184). Det er det uttrykte og det å være uttrykkende som er viktig her, ikke at det psykiske skulle befinne seg «bak» kroppen, ei heller at en følelse som sinne skulle kunne reduseres til biologi eller til noe som kan identifiseres som materielt (jfr. målemetoder for identifisering av ulike følelser i hjernen). Andres og egne gester og bevegelser er intensjonelle, gjensidige og binder oss sammen i kommunikasjon. Merleau-Ponty sier at en slik type intensjonalitet i gester og kropp må oppfattes «without confusing it with a cognitive operation» (1962, s. 185). Det å være et uttrykkende kroppssubjekt innebærer å leve med en implisitt intensjonalitet i forholdet til omverdenen. Vi må ikke ta frem målebåndet for å sjekke om døråpningen er høy nok til at vi kan passere. Er døråpningen for lav, bøyes hodet nærmest av seg selv. Kroppen finner ut av sitt forhold til omgivelsene i det daglige livet. Ved middagsbordet griper vi spisebestikket nærmest i blinde, boka tas ut av bokhylla med selvfølge- lighet. Persepsjon av et objekt inneholder samtidig informasjon om personen som griper objektet. At kroppen innarbeider slike erfaringer er igjen en forutsetning for å kunne handle på bakgrunn av det som persiperes (Zahavi 2003). Kroppen kan slik sett karakteriseres som et slags nullpunkt som all erfaring er sentrert rundt, og som alltid er *her*. Her vil alltid være der personen selv er i verden, og utgjør således et referansepunkt og et perspektiv som ikke kan forskyves uten at kroppen endrer posisjon. Videre er det å *merke seg selv* noe kroppen gjør hele tiden, om det enn kan være svakt. Bevissthet er alltid i kroppen: Selv om en



person er såkalt bevisstløs, merker kroppen seg selv og sine omgivelser, noe vi også i dag vet fra forskning fra intensivavdelinger på sykehus (Storli m. fl 2004).

Omgivelsene og andre levde kropper merkes alltid. Noen ganger kan andres kropper, ifølge Merleau-Ponty, utrykke en så sterk dramatikkk at jeg ikke kan gjøre annet

...hvorfor skal vi søke etter entydighet når fenomener i seg selv er tvetydige?

enn nærmest å overta dette eller smelte sammen med det. Han sier videre at uansett om det dreier seg om en annen kropp eller min egen kropp, så kan jeg kun lære å kjenne et menneskes kropp ved å leve sammen med det og kunne forholde meg til at det ikke er skarpe grenser mellom egen og andres kropp. At nærværet av andre kan oppleves så sterkt blir forståelig ved at sameksistens er grunnleggende og at det finnes kommunikative situasjoner der subjektet lever i sameksistens med andre, men er samtidig atskilt fra de andre. Filosofen Lisa Käll sier i avhandlingen *Expressive selfhood*, følgende:

«Persons who, as embodied beings, are embedded in a shared intersubjective world, are expressive of selfhood through their comportment, in the form of gestures and speech, in that world. My experience of being and expressing myself in the world with others is first and foremost an experience of being at all and this experience testifies to my immediate presence of myself» (2006, s. 177).

En slik eksistensfølelse skaper ikke samme type tvil som hos Descartes, men blir i stedet konstituerende for det å merke seg selv, andre og verden ut fra og gjennom kroppen. Eksistensen som kropp i verden gir meg et perspektiv hvorfra min erfaring skapes, og hvor jeg merker andre og verden fra. Samtidig blir jeg sett av andre fra det rom jeg opptar og det perspektiv jeg tar på andre. At en person lever i verden som seg selv og ikke kan forveksles med en annen person er vesentlig, samtidig som det at alle er (den samme) kroppen utgjør en eksistensiell grunn for å kunne skape kontakt og berøring mellom mennesker. Subjektet blir berørt av verden, både konkret, og som noe som er større enn det konkrete, slik begrepet verdenskroppen gjør at kroppen ikke bare er personlig, men felles menneskelig.

Den levde kroppen er, i og med sin væren-i-verden, alltid tvetydig, for eksempel som *synlig og seende, berørt og berørende*. Alltid begge deler samtidig, uten at de to sidene

ved kroppen kan reduseres til hverandre. Det å være et kroppssubjekt i verden innebærer å bli sett av andre, og selv se andre fra sitt eget singulære perspektiv. Det å være kroppslig innebærer å ha et perspektiv, og hos Merleau-Ponty er all forståelse grunnet i en teori om kroppslig erfaring som samtidig er en teori om persepsjon av verden og andre mennesker.

Kroppen er dermed ikke et eksteriør, men forstås som en *tilgang* til verden, en kinestetisk, taktil og opplevd tilgang. Kroppssubjektet er rettet *mot* verden, og blir samtidig rettet *av* verden. En slik forståelse, i motsetning til den dualistiske, betyr at fenomener bestemmes gjennom *forholdet* til hverandre. I et forhold blir det ene fenomenet til i lys av det andre, og blir ikke redusert til det andre, enten som dets objekt, eller som dets årsak, slik vi har sett i sjel-legeme problematikken. Det er altså ikke to virkeligheter i Merleau-Pontys filosofi; kroppen er ikke noe som er *for* eller *utenfor* et reflekterende subjekt, men *er* selve dette subjektet.

Kroppen evner å merke mer enn det som er tilsynelatende. Merleau-Ponty skriver på slutten av livet sitt at subjektet skal forstås som en *synlig-seer*. At subjektet forstås som en synlig-seer, gjør at jeg kan bli synlig for andre som et objekt, og jeg kan også bli synlig for meg selv som objekt, uten at dette dermed reduserer meg til dette. Det betyr ikke objekt som ting, men mer at det å kunne skape distanse til seg selv er noe som ligger i den levde kroppens væren-i-verden. Det betyr, sier Merleau-Ponty, at min kropp alltid utgjør et perspektiv, og dette perspektivet er alltid selektivt og begrensende. Videre er de andres kropp noe annet enn meg, men ikke noe fullstendig annet. De andre er levde kroppssubjekter som meg selv, og jeg må ikke (slik dualistisk teori synes å implisere) tvile på andres eksistens, da jeg taktilt, kinestetisk og perseptuelt, merker dem. Den andre og jeg selv er intersubjektivt tilgjengelige for hverandre, samtidig som vi ikke er identiske, men forskjellige. En enklere måte å si dette på er at mennesker lever i en felles verden, men alle gjør det på *sin egen måte*, og har sin unike erfaring. At teorien inkluderer en slik både/og tenkning gjør at den som støtter seg på den for å forstå kroppen, tvinges til å tenke på kroppen slik den er for subjektet selv, og slik subjektet ses av andre. Kroppssubjektet både skaper og skapes i en historisk, kulturell og situasjonell verden. Subjektet er aktivt skapende og samtidig formet av den verden det alltid er i.

KROPPSBEVISSTHET

Lik andre temaer, må kroppen forstås i lys av en teori som kan gjøre det tydelig at kroppen er vesentlig og ikke kan

reduseres til ytterside eller eksteriør. Argumentene for at dette er feil, finnes bl.a. i empirisk forskning og litteratur på feltene kognitiv psykologi, nevrobiologi og utviklingspsykologi. Likeledes hos Lakoff & Johnson og filosofen Merleau-Ponty er det slik at bevissthet alltid er i kroppen. Selv om disse retningene tilbyr radikale brudd med et dualistisk kroppssyn, så kommer de frem med ulike kroppsførstaelser. Lakoff & Johnson skriver innenfor et lingvistisk og kognisjonsbasert forskningsfelt der nyere resultater har «bekreftet» at dualistisk teori må forkastes. Allikevel har det erfarende kroppssubjektet liten plass i disse teoriene. For å få en riktigere forståelse av kroppen som levd erfaring, som samtidig handler om persepsjon, ekspressivitet og verden, står Merleau-Pontys teori i en særskilt posisjon.

Han utvider dermed innsikter fra kognisjonsforskningen ved sin sterke betoning av *den opplevde verden*, at det ikke ville eksistert noe persiperende kroppssubjekt om det ikke var en verden å persipere. Det er alltid mer å hente, og et treffende spørsmål er hvorfor vi skal søke etter entydighet når fenomener i seg selv er tvetydige (Merleau-Ponty 2004, s. 111). I følge Merleau-Ponty befinner vi mennesker oss i et paradoks gjennom å være både seende og synlige, vi kan berøre og bli berørt, vi er tilstede og kan reflektere over det, og videre reflektere over refleksjonen. Vi kommer ikke «utenfor» dette paradokset, men er bundet til å være undersøkende og undrende, og la vår søken etter kunnskap omfavnes av paradokset. Ved det singulære perspektivet som den levde kroppen gir, er det alltid noe som glipper unna vår forståelse.

LITTERATUR

- Damasio, A. 1999, *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the making of Consciousness*. Hartcourt Brace, New York.
- Käll, L. 2006, *Expressive Selfhood*. Ph.d.-afhandling. Det Humanistiske Fakultet. Københavns Universitet.
- Lakoff, G., Johnson, M. 1999, *Philosophy in the Flesh. The embodied mind and its challenge to western thought*. Basic Books, New York.
- Merleau-Ponty, M. 2002, PART X, Embodied Perception. I: Dermot Moran og Timothy Mooney (red.), *The Phenomenology Reader*, s. 421–459. Routledge, London, og New York.
- Merleau-Ponty, M. 1962, *Phenomenology of Perception*. Routledge and Kegan Paul. London.
- Merleau-Ponty, M. 2004, *The world of perception*. Routledge. London.
- Storli, Sissel Lisa; Asplund, Kenneth; Heggen, Kristin Margrete; Bengtsson, Jan; Engelsrud, Gunn. Intensivpasientens erfaringer. *Norsk tidsskrift for sykepleieforskning* 2004(3):22-38.
- Thielst, P. 1982, *Krop og sjæl. Portræt af den europeiske splittelse*. Hans Reitzel, København.
- Zahavi, D. 2003, "Forsproglig selvbevidsthed." i Dan Zahavi og Gerd Christensen, *Subjektivitet og videnskab. Bevidsthedsforskning i det 21. århundre*. Roskilde Universitetsforlag.

FILOSOFISK SUPPLEMENT



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



UTKAST TIL EN MER FYSIOLOGISK ESTETIKK

av Dan Aleksander Andersen

Ser man det, gamle gutt! Stå på! Jeg får gjøre mere stas på den gamle skrotten din enn jeg har gjort før. Så, de titter på deg ennå? (...) Gode kropp, jeg takker deg! La dem bare si at du er romslig bygget, for du er dreiet fint allikevel.

Shakespeares Falstaff

Jeg har aldri satt pris på å lese hele dagen. Jeg synes det er kjedelig, og jeg merker etter noen dager med hardt arbeid at *opplevelsen* forpurres. For meg har lesning alltid vært opplevelse og forandring. Bevegelse – ikke legging av puslespill eller løsning av kryssord.

Når jeg da leser Nietzsches harmdirrende skjellsord mot vestens dualistiske systemtenkere kribler det i maven. For Nietzsche er det ingen ting som irriterer mer enn menneskenes ontologiske systembygninger. Livet skal sees i øynene, «amor fati», ikke gjennom løgnaktige narrativer som teologi og filosofi.

I denne framstillingen vil svært ulike systemkritikere møtes i det feltet hvor det menneskelige begrepsapparatet synes mest ufullkomment og vaklevorent.¹ Dette celebre møtet finner sted i betoningen av kroppens erkjennende evne i opplevelsen av «væren». Jeg har lenge hatt en tanke om at det er mulig å bedrive «sunn» lesning. Slik jeg oppfatter det, er denne lesningen å foretrekke fremfor tekstfortolkende lesning, fordi den i den første initierende fasen gir en fysisk erfaring og manifesterer seg i vårt sensoriske register. Dette er en følelse man ikke kan utsi noe konkret om da den er særpreget av våre begreper tilkortkommenhet. Den interageringen som finner sted mellom mine prerefleksive følelsesaspekter og boken blir ladet av uutsigelig, kvalitativ, kroppslig mening. Iblant gir det seg utslag i prikkende spenning, innimellom en vill energi som gjennomstrømmer hele kroppen; uansett er det

den eneste måten jeg ønsker å lese på.

Jeg har valgt å kalle denne lesningen «sunn» fordi den *realiserer fiksjonens muligheter*, og er dermed en *utvidelse av det menneskelige* i den estetiske erfaringen. Den gir en revolusjonerende estetisk innsikt som grunnleggende forandrer vår måte å møte estetiske objekter på. I det øyeblikket en tekst åpner seg og antar fysiske dimensjoner initieres det jeg velger å kalle «den sunne lesning».

VELLYSTEN

La oss forsøke å forestille oss en estetikk (om ikke ordet har tapt for mye av sin verdi) som i ett og alt (fullstendig, radikalt, i enhver henseende) var basert på *konsumentens lyst*, hvem han enn måtte være, hvilken klasse eller gruppe han enn måtte tilhøre, uten hensyn til kultur eller språk: Konsekvensene ville bli enorme, kanskje endog ødeleggende(...)

Roland Barthes

Selv har jeg alltid tenkt at litteraturen skal kunne spille med i ens eksistensielle opplevelse, og at den eksistensielle opplevelsen komplimenteres om man har hatt *opplevelser i litteraturen*.

En slik interagering minner noe om tankene Roland Barthes formulerer i *Lysten ved teksten*, hvor han behandler «den vellystige tekstlesning». Barthes antihelt er den som kan ta alle (konkurrerende) språk opp i seg, som avskaffer alle klassifikasjoner og på tross av dette ikke rammes av sokratisk ironi. Tidlig i teksten kommer opphøyelsen av «tekstleseren i lystens øyeblikk» til syne: «Da blir den gamle bibelske myten snudd på hodet, språkforvirringen er ikke lenger noen straff, subjektet får tilgang til vellyst gjennom språkernes samboerskap, når de arbeider side ved

side: lyst-teksten er det lykkelige babel» (Barthes 1998, s.9). Det lykkelige babel er det øyeblikket all hermeneutikk blir verdiløs.

Lystlesningen står i motsetning til den tradisjonelle meningsfravristende lesningen ved at den ikke ser på teksten som et kodifisert budskap, men snarere en kilde til opplevelse. Det kroppsaspektet Barthes forfekter her er noe abstrakt formulert, og en får legge i det hva en vil (leve i det hva man kan). Men lystlesningen kan sees som den *fysiske* interageringen mellom kropp: tekst-kroppen og leser-kroppen. En fullstendig opphevelse av subjektet finner allikevel ikke sted, men interageringen skjer heller ikke hovedsakelig i bevissthetens domene. Lystlesningen arter seg snarere som pirringer av et kroppsaspekt som skiller seg fra den fysiologiske objekt-kroppen, nemlig hva Barthes betegner som «en vellystens kropp, som utelukkende består av erotiske relasjoner». I den grad teksten er et anagram for kroppen, gjelder dette vår «erotiske kropp»:

«Lysten ved teksten lar seg like lite redusere til den grammatiske (fenotekstlige) funksjon, som lysten ved kroppen lar seg redusere til det fysiologiske behov (...) Lysten ved teksten, det er det øyeblikk da min kropp følger sine egne ideer – for min kropp har ikke de samme ideer som jeg» (Barthes 1998, s.20).

Det er her nærliggende å oppfatte en slik lesning som en opphevende begivenhet, hvor avstanden mellom leser-subjekt og tekst-objekt er på sitt minste. Man befinner seg som hos de Sade i en spalte hvor man på den ene siden har språkets konformitet og på den andre skimter «språkets død» (Barthes 1998, s.12). Men Barthes tar etter min mening ikke konsekvensen av sin tenkning. Når han nevner teksten som et anagram for kroppen (det u-tekstlige) vil jeg fremheve denne opplevelsen som en hendelse hvor kroppen blir et anagram for tekstens fiksjonelle diskurs, et sted hvor den får spille seg ut, en utvidelse av det menneskelige. Kroppen fungerer anagrammatisk.

Og selv om Barthes motsetter seg det, må jeg her lese inn Bataille for å forklare hvilke energier jeg mener det her er snakk om. For slik jeg ser det, er Barthes vellystsbegrep kun ett ufullstendig aspekt, og et forsøk på beskrivelsen av hva jeg vil kalle «den sunne lesning».

OVERTREDELSEN

Den leseropplevelsen jeg her forsøker å nærme meg er ikke bare kjennetegnet av «vellyst» ved teksten. Den bærer like mye preg av hva Bataille kaller «overtredelse». I *over-*

tredelsen finner en indre erfaring av «værens kontinuitet» sted, og denne kjennetegnes av at ens «diskontinuerlige eksistens» (ens subjektive individualitet) tapes til fordel for en opplevelse av det overskuddet som kjennetegner «det

Livet skal sees i øynene, «amor fati», ikke gjennom løgnaktige narrativer som teologi og filosofi.

kontinuerlige», den evige eksplosjonen av skapelse og destruksjon som kjennetegner væren.

Menneskelivet skiller seg ut fra dyrenes fordi det befinner seg i et spenningsfelt mellom to sfærer: den *homogene* og den *heterogene*. Som et rådende prinsipp forholder vi oss først og fremst til det nyttige og akkumulerende, det som opprettholder det menneskelige fellesskapet. Dette er verdier som kan representeres i forhold til andre verdier, som for eksempel et utført arbeid og lønnen en får betalt for det.² Det *homogene* er altså det representerbare. Men det finnes en rest i «væren», som er den evige energistrømmen som kjennetegner den, og som må «ødes». Dette overskuddet kaller Bataille det *heterogene* og det kjennetegnes av at det har verdi *i seg selv*. Vi befinner oss i voldens og det irrasjonelles domene. I den «indre erfaringen» opplever man en sønderrivning av sin individualitet og tar del i det *heterogene*. En slik overtredelse finner hovedsakelig sted i orgier, drap, seksualiteten og den emosjonelle kjærligheten.

Men slike elementer hindrer det akkumulerende nyttearbeidet, og må reguleres via samfunnets forbud. For å holde de faretruende *heterogene* elementene i sjakk danner man derfor rituelle overtredelsesformer. Det moderne samfunn mangler slike kanaler for overtredelse, hevder Bataille (i alle fall *kollektive* former vil jeg her innvende), og hver og en må, for seg selv, søke seg til den opplevelsen som kjennetegner ”the uneasy breaking of a taboo” (Bataille 2004, s.xxii). Dette er en skummel opplevelse, som nærmer seg døden, ikke bare språkets, som hos Barthes, men opphevelsen av ens individuelle eksistens, den som var definert ut ifra arbeidet. Men vi dras også mot denne følelse av «væren» og vårt ønske om å føle den tapte enhet med verden. Dette skjer i det spenningsforholdet som blir til i den indre erfaringen, som han også kaller *Erotismen*.³

Hvilke forbud overtrer vi i den leseropplevelsen jeg snakker om, det kan da ikke bare være et brudd med den distanserte og desinteresserte kantianske betraktningen? Reader-response kritikken og allverdens avant-garde teori har jo argumentert kraftig for et mer heteronomt verkbe-

grep, og en forening av kunst og liv? - Jo, det stemmer nok, men allikevel er det et aspekt til som må med. *Nemlig det at den sunne lesning realiserer fiksjonens muligheter*, eller rettere, *den svarer til den fiksjonelle diskursens tilblivelse som en utvidelse av begrepet om det menneskelige*. Dette skal jeg oppklare mot slutten av artikkelen.⁴

I og med at vi her har vært innom både vellysten og overtredelsen, som kjennetegnes av nevrosen, og som er relativt kjente begreper selv innenfor epistemologisk orientert estetisk praksis, må jeg få minne om at det er kroppens utbytte det her er snakk om, nemlig en tanke om hvordan denne leseropplevelsen kjennetegnes av en kontakt med pre-refleksive nivåer i sansningen, og kan i visse tilfeller også bli en slags *gjenåpning av tiden*. Denne foregår gjennom en syntetisering av det fysiologiske og det psykiske, en erfaring av hva Merleau-Ponty kaller «eksistens». Hos meg markerer denne interaksjonen leseren som hendelse, der leseren blir tid. Med andre ord vil jeg hevde et slags irrasjonelt element som det primære ved denne måten å oppleve lesning.

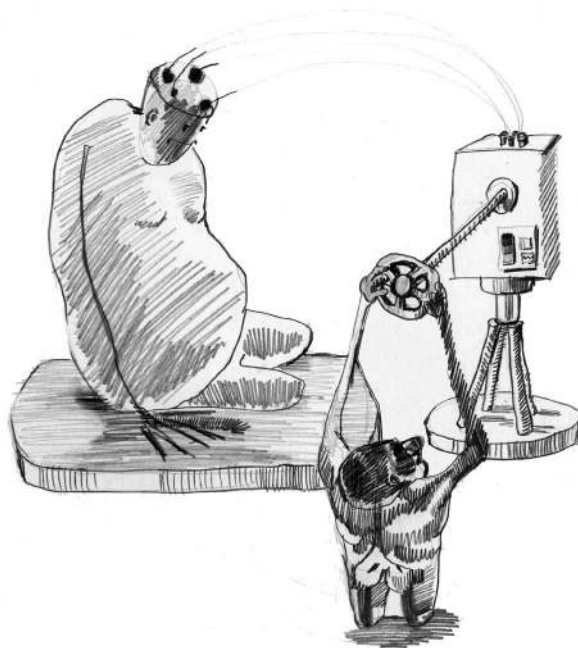
DET PREREFLEKSIVE

I *Kroppens fenomenologi* (1945) gjør Maurice Merleau-Ponty oss oppmerksomme på et felt som har unngått den vestlige metafysikkens øye, nemlig kroppens primat i erkjennelsesprosessen. Han understreker at det i vår erfaringsverden finnes et pre-refleksivt, pre-objektivt, nivå som ligger til grunn for vår kognitive begrepsdannende virksomhet.

Erfaringsprosessene er preget av kommunikasjon, hevder Merleau-Ponty. Om man gjentatte ganger pirrer et gitt hudområde med et hårstrå, vil man fornemme lokale,

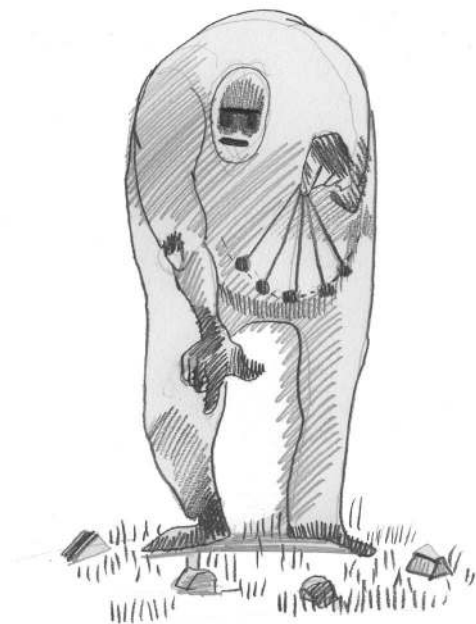
Kroppen er i stadig forandring. I klassisk metafysikk har dette vært dens svakhet i forhold til det evige, det sanne og det ene.

punktvis og nøye adskilte persepsjoner på samme sted. Etter en stund vil området føles mer som en sirkel, og vekselvis kjennetegnes av brennende varme og isnende kulde, og til slutt vil man ikke føle noe særlig. Sansningen er dermed ikke bestemt av det som er utenfor organismen «men representerer den måte, hvorpå organismen kommer stimulationene i møte og forholder sig til dem. En parring perciperes ikke, når den rammer et sanseorgan, som ikke er 'afstemt' etter den» (Merleau-Ponty 1994, s.11). Kanskje kan man derfor avstemme seg etter teksten på ulike måter? Eller kanskje, og mer sannsynlig, *er* man avstemt i lesningen, som også er kontekstavhengig?



Spennende i denne sammenheng er det at Merleau-Ponty vektlegger eksistensens *rytme*, som kjennetegnes ved at visse typer «konstante fysiske stimuli» og «typiske situasjoner» møtes igjen og igjen. (Erfaringen av denne rytmen minner om Batailles erfaring av det kontinuerlige.) Han vektlegger også hvordan erfaringen av det pre-refleksive sansnivået kan fungere som en gjenåpning av fortiden. For å demonstrere dette tar han utgangspunkt i fenomenet «fantom-arm». Grunnen til at dette fenomenet iblant inntreffer er eksistensens intensjonalitet. Fantomlemmet indikerer at «purringerne fra arm- eller benstumpen fastholder det amputerede lem i eksistensens kredsløp» (Merleau-Ponty 1994, s.26). Denne purringen manifesterer seg, bokstavelig talt i tilfellet fantom-arm, ved at den ikke lenger eksisterende kroppsdelen kjennes ut som den gjorde idet den ble skadet, for eksempel med granatsplinter i. Her oppstår det en analogi med psykoanalysen. Erfaringen av fantom-armen gjenåpner tiden, via intensjonelle tråder, og viser til en ennå ikke tilbakelagt fortid, en fortid som oppleves som nåtid. Denne opplevelsen må sees på som en kilde til sunnhet. *Det er kroppen som uttaler sitt eget traume*, og bevisstgjøringsprosessen begynner i så måte der.⁵

Den sunne lesning er ikke en utelukkende kroppslig, ubevisst handling. Da ville den ikke forandre noe som helst. Men den *begynner* i det pre-refleksive, i opplevelsen av den erotiske kroppens interagering med teksten. Derfor finner jeg Richard Shustermans kritikk av Merleau-Ponty nyttig i denne sammenheng. Han viser fruktbarheten i å utvikle denne filosofien i fellesskap med ulike former for trening av kroppsbevissthet. Et vekselspill mellom kroppserfa-



ringen og bevisstheten er nødvendig: "Reflective somatic consciousness and representations can be useful not for explaining ordinary experience, but for altering and supplementing it" (Shusterman 2005, s.169).

BIOLOGISK ESTETIKK

Eit pust av ungdom følger denne dansen, det rører meg, eg skjelv i trylleglansen.

Og nå kommer vi til den eldste: Friedrich Nietzsche. Det er ikke til å stikke under en stol at de ovenstående skylder store deler av sitt virke til hans innsats. Noe av det mest fascinerende med Nietzsche er, som Arne Melberg påpeker, det labyrinthiske ved hans filosofi (2003, s.36). Overalt møter man selvmotsigelser, aforismer og sentenser som hele tiden umuliggjør en entydig tolkning. Dessuten har man Nietzsches diettlære som man kan se på som et forsøk på å gi kroppen de optimale forutsetninger for tenkning.⁶

Noe av det viktigste i Nietzsches filosofi er hans betoning av livet som en sykdom som må ses i øynene, derfor må en heller ikke la menneskelige begreper danne grunnlaget for opplevelsen av verden. Bataille er vel den tydeligste Nietzscheaneren av de ovenstående, og i kunstopplevelsen skjer noe av det samme som Bataille beskriver som opplevelsen av *varens kontinuitet*. Den formidler dermed en type kunnskap som ligger utenfor begrepenes verden. Det er den dionysiske sønderrivelsen det er snakk om, der vi opplever det indre kaos, men opplevelsen

er, som hos Barthes, preget av et vekselbruk av individets overskridelse og gjenvinningen av selvet. Appollon representerer det kontrollerte, Dionysos kaoset.

Denne vekslingen fra beruselse tilbake til en edru tilstand finner Nietzsche foreskrevet i dramaets struktur, der individet utslettes i sin musikalsk betingede ekstatiske beruselse, men der den «dionysiske svermeren» ved ordenes hjelp igjen forvandles til «en ny visjon utenfor seg selv, som en appollinsk fullbyrdelse av sin tilstand» (Melberg 2003, s.86)

I *Forsøk på å lese Nietzsche* gjør Arne Melberg oss oppmerksomme på Nietzsches kroppslige estetikk. Det dreier seg om estetikk som *skapende aktivitet* snarere enn betraktningen av et verk, og opplevelsen blir til, ikke «i noen harmonisk eller lystbetont tilstand, snarere en urolig bølgende aktivitet, som i siste instans går tilbake til kroppens oppvåkning og innsøvning» (Melberg 2003, s.98).

Kroppen er i stadig forandring. I klassisk metafysikk har dette vært dens svakhet i forhold til det evige, det sanne og det ene. Men med Nietzsche innledes et paradigmeskifte i vestlig filosofi, en tro på det foranderlige, på den ubegripelige strømmen til fordel for drømmen om statisk substansialitet. Nietzsche oppfordrer derfor mennesket til å godta dette livet som det eneste, og dermed det evige liv. Han lanserer tanken om *den evige gjenkomst*, og at individet bør forme sitt liv som et kunstverk (eller nærmere bestemt: *forme det slik et kunstverk skapes*) nettopp for at det skal kunne tåle å leve det igjen og igjen. (Melberg 2003, s.141)

Vi er nå inne på en av begrunnelsene for oppvurderingen av kroppen. Kroppen tar del i denne foranderlighetens flod som «kjennetegner» verden, og våre begreper dannes gjennom en utstrakt metaforisk aktivitet, som opprinnelig kun registreres som nerveimpulser. Dette gjør Nietzsche rede for i artikkelen *Om sannhet og løgn i utenformoralske forstand*, som han selv ikke utgav. «Det utenformoralske aspektet består i tanken om at sannheten er en *estetisk* kategori som i siste instans kan føres tilbake til de sanserfornemmelser som språket oversetter til en 'bevegelig hær av metaforer, metonymier, antropomorfismer' (...) som vi deretter tar for sannheten selv» (Melberg 2003, s.126). Kunsten vurderes høyere hos Nietzsche enn filosofi og teologi, ettersom den er seg bevisst sin narrativitet, sin fiksjonalitet. Vi bruker kunsten for å gjøre livet utholdelig. Men det er ikke nødvendigvis en usann livspraksis. Tvert imot tar den skinnets, strømmens og foranderlighetens konsekvens. Denne strategien er en utvidelse av begrepet om det menneskelige.

Det foregår som tidligere nevnt en slags vekselvirkning

mellom det dionysiske og det appollinske. På den samme måten vil jeg hevde en slik vekslings som det dominerende ved *den sunne lesning*. Det avgjørende er selve denne vekselvirkningen, der interageringen mellom det kroppslige og den kognitive aktiviteten i fellesskap erfarer og legger grunnlaget for videre estetisk praksis. Med andre ord handler det ikke bare om fornemmelsen av *væren i verden, værens kontinuitet*, det *pre-refleksive*, eller en dionysisk *ur-tilstand*. Denne tilnærmingen til livet gjennom estetisk aktivitet er faktisk det som gjør livet utholdelig.

HVORFOR DEN SUNNE LESNING?

Den sunne lesning er en utvidelse av det menneskelige. *Skriveren* hos Aadland representerer denne utvidelsen: mennesket som hendelse, skribentens (begivenhetens) u-menneskelige side. Det som er tid. Men *skriveren* betegner det kreative aspektet hos den som skriver, men sier ingenting om noe liknende hos den lesende.

«Den sunne lesningen» vil ikke forholde seg til den empiriske virkelighet, særlig siden subjekt-objekt forholdet delvis viskes ut; subjektet er hele tiden i danning på bakgrunn av tenkning, og i denne hendelsen skjer det en slags estetisk omdanning. Snarere vil en «vellystig» lesning finne sted i tilfeller hvor fiksjonens muligheter realiseres i leseren, først og fremst i hans kroppslige fornemmelser. Denne vellysten etterfølges av fortolkning idet disse heterogene energiene er sløst vekk. Teksten og lesesubjektet tildrar seg hverandre i kroppsfornemmelsene. Aadland er selv inne på de fysiske aspektene ved lesning: «Det samme gjelder lesningen av teksten, den tildrar seg virkelig som sansinntrykk, sansefornemmelser, forståelsesprosesser – som for alt jeg vet har fysiologiske korrelater i de nevrologiske prosessene som foregår i et menneskehode som leser» (Aadland 2000, s.20). Så langt er vi prinsipielt enige om at lesning «tildrar seg virkelig» gjennom de fysiologiske prosessene. Dessverre er det Aadland definerer som lesning altså en fortolkningsmessig kommunikativ praksis. Men jeg må omskrive ham litt og si at den leseropplevelsen som virkeliggjør den fiktive diskursens muligheter er en subjektsovertredende kroppserfaring, en ekstatiske opplevelse som sønderriver det homogene, logosentrisk orienterte individet, hvor teksten *tildrar seg kropp*, og gjør kroppen til et rom for «språknes samboerskap». Slik blir leseren en bærer av «det lykkelige Babel» som Roland Barthes beskriver i «Lysten ved teksten» (Barthes 1998, s.9). Leserens blir et anagram for teksten.

Etter denne grunnvollsrystende, omveltende interaksjonen mellom kropp, tekst og kontekst, og utøsingen av de heterogene energiene, blir kroppen og leseren atter ett,

atter et topografisk punkt i leseprosessen, et sted videre fortolkningsmessig aktivitet kan gjennomføres fra.

I den forstand som *genialitet*, *kreativitet* og *originalitet* overskrider, hos Aadland, konseptet om det menneskelige i skriveren, blir den sunne lesningen svaret på disse hendelsene i skriveprosessen. På den måten aktualiserer den de delvis tabubelagte begrepene (forbudet blir overtrådt også her). Den sunne lesningen strekker seg og avstemmer seg etter deres energi som et sanseorgan etter pirringen slik Merleau-Ponty formulerer det i *Kroppens fenomenologi* (1994, s.11). Den sunne lesning, eller den sunne hendelse, som vi nå kan kalle det, er altså en utvidelse, og en utfyllende komponent til begrepet om det menneskelige. Den tilhører det u-menneskelige hos leseren.

Særlig interessant er det å anvende denne tanken i forhold til Aadlands vesensbestemmelse av *skriveren* som en intensjonalitet bak og under den eksplisitte forteller. Fra å være utenfor teksten, transformerer denne instansen seg som hendelse til «en figur, en ekstradiegetisk overforteller, som er en begivenhet, en menneskeliggjørende trope og menneskelignende figur» (Aadland 2000, s.89). En kan si at denne hendelsen finner sin parallell, eller sitt svar, i den initierende fasen av den sunne lesning, hvor lesekroppen på et visst tidspunkt tar del i det kreative spillet og blir hendelse, hvoretter betydningen, som ikke er den fiksjonelle diskursens betydning slik som hos Aadland, blir formulert i forhold til den kvalitative opplevelsen. Dette er leseren som «sunn» begivenhet. I realiseringen av fiksjonens muligheter, nemlig utvidelsen av det menneskelige, blir også *den sunne lesning* en utvidelse av det menneskelige,

Vi bruker kunsten for å gjøre livet utholdelig. Men det er ikke nødvendigvis en usann livspraksis.

en slags genial, original og kreativ leser. Dette er på en måte kroppens fiksjonalitet, der kroppen blir et spill over tekst og kontekst. Et anagram for de ulike tekstene, en «levende tekst». Man er seg denne hendelsen bevisst i den grad man «er» hendelsen.

Aadland gjør også et poeng ut av forskjellen mellom *skrivning* (den instrumentelle, kommunikative skrivepraksis) og *skrivning* (skriveren som hendelse). Det samme kan sies om lesing og lesning. *Lesing* er den epistemologisk orienterte, avkodende og meningsfravristende aktiviteten som konstituerer brorparten av den lesendes praksis (leseren som begivenhet). *Lesningen* er derimot sunnhetens hendelse, der en overtredende kroppsfornemmelse skjer,

og språkets lek og mulighet blir til i lese kroppen. *Lesningen er leserens u-menneskelige side*, for å si det som Aadland. Det er her det mulige realiseres, hvoretter subjektet responderer, og erfaringen fullendes. Og man kan si med Drude von der Fehr (2005, s.24): «Erfaring er reaksjonen knyttet til det som har skjedd, fortolkningen av dette og det fremtidrettede potensialet som ligger i hendelsen.»

DEN SUNNE LESNING

Hos Barthes består denne vekslingen i at vellystlesningen inntreffer, og kroppen «følger sine egne ideer». Men det er umulig å bli værende i en slik opplevelse, for der en skimter språkets død er man også i erkjennelsen av sin egen død, negasjonen av sin egen individualitet,⁷ og der vil ingen mennesker frivillig være. Rett og slett fordi en slik type kontinuitet ikke kjennetegnes av det menneskelige, men av fornemmelsen av selve «værens kontinuitet» for å si det med Bataille. Den sunne lesning rammer det biologiske og gir kroppen et nytt sett med aksiomer i forhold til kommende opplevelser. I den påfølgende fortolkning av hendelsen finner man at det skjer en utvikling av vår kroppsbevissthet, et aspekt som Shusterman etterlyste som et kompliment til Merleau-Pontys tanker om det pre-refleksives primat i erkjennelsesprosessen. Selv vil jeg også

da hevde at det oppnås en økt estetisk og fortolkningsmessig bevissthet. Kunsten er stedet for det mulige, og dette er et tydelig aspekt hos Nietzsche, hva angår både det estetiske og det moralske. Kunsten er en *mulighetsrealiserer*: «Den sammenfattende termen for løgn, fiksjon, etc. er *kunst*, og i denne siste fasen av tenkningen tar Nietzsche opp igjen tråden (...) gjennom å opphøye kunsten til det som gjør livet «mulig», som «forfører» oss og «stimulerer» oss til «å leve»» (Melberg 2003, s.136).

Erkjennelsesgrunnlaget blir da til gjennom vekselvirkningen mellom det sensomotoriske og vår fortolkning. Ethvert møte legger grunnlaget for det neste i den sunne lesningen. Aksiomene for vår følsomhet overfor leseropplevelsen forandres fra gang til gang. Det blir en ny måte å forholde seg til verden på, for den sunne lesningen kan også utøves i forhold til konkrete livssituasjoner, da fortsatt med litteraturopplevelse som grunnlag.

Eksistensen gjennomsyrrer lesningen og lesningen gjennomsyrrer (*og forsterker opplevelsen av*) eksistensen. Litteraturen blir fysisk verdt å lese i den sunne lesningen.

Fundamentalt for all estetikk er at de estetiske verdiene hviler på biologiske verdier

Friedrich Nietzsche

NOTER

1 Siden jeg er litteraturviter vil jeg her skrive om lesning av tekst, fordi det er den praksis jeg er best kjent med, men det finnes ingen fornuftige grunner for at disse tankene ikke skal kunne brukes på andre estetiske praksiser.

2 Om lønnen er rettferdig eller ikke er irrelevant her, poenget er at noe speiles i en annen verdi.

3 Batailles problem er hvordan filosofien skal kunne nærme seg denne heterogeniteten, som, vil jeg hevde, kan oppleves i dag iblant under den prosessen hvor en med sitt liv og sin kropp interagerer med en tekst. For filosofien er tross alt, som Espen Hammer avslutter forordet til *Erotismen* med, en del av arbeidets og tabuets verden. Men tanken søker også via språket, å nå det absolutte, hvilket for Bataille betyr den suverene eksistensen «ved værens kulminasjon» (Bataille 1996, s.x). Språket som kan nå dette nullpunktet kaller han poesi. Dette språket homogeniserer ikke, representerer ikke, men «returnerer til stillheten».

4 En slik lesning vil også være i tråd med Derridas tanker om det mytomorfe språket, i det minste i én forstand, når han i sin berømte artikkel, *Struktur, tegn og spill i menneskevitenskapenes diskurs*, hevder at: «I motsetning til den epistemiske diskursen må den strukturelle diskursen om mytene, den *myto-logiske* diskursen, selv være *mytomorf*. Den må ha samme form som det den snakker om» (Derrida 2006, s.33).

5 Det er for øvrig interessant i denne sammenheng at en av referansene til Merleau-Ponty, J. Lehrmitte, hevder å ha observert at fenomenet fantom-arm oftere forekom hos «de dannede klassen» (Merleau-Ponty 1994, s.172) Om dette er tilfellet eller ikke betyr ikke så mye, men kanskje kan man tenke seg at lesning er forutsetning for andre typer sensomotoriske opplevelser? Får man en annen type kjennskap til egen kropp av mye (utstrakt) lesning? Det ville være et forskningsprosjekt verdig.

6 "I am much more interested in a question on which the 'salvation of humanity' depends far more than on any theologians curio: the question of *nutrition*. For ordinary use, one may formulate it thus: 'how do *you*, among all people, have to eat to attain your maximum of strength, of *virtú* in the Renaissance style, of moraline-free virtue?" (Nietzsche 1989, s.237)

7 Bataille påpeker i *Erotismen* (der han redegjør for det selvmotsigende i Marki de Sades språk) hvordan volden, overtredelsen, i sitt vesen er språklos.

• Dan Aleksander Andersen

LITTERATUR

- Aadland, E. 2003, *Fortelleren og skriveren*, Spartacus Forlag, Oslo.
- Barthes, R. 1998, *Lysten ved teksten*, Solum Forlag, Oslo.
- Bataille, G. 1996, *Erotismen*, Pax Forlag, Oslo.
- Bataille, G. 2004, *Om Nietzsche*, Continuum, London.
- Derrida, J. 2006, "Struktur tegn og spill i menneskevitenskapenes diskurs", i *Dekonstruksjon*, Spartacus Forlag, Oslo.
- Fehr, D. 2005, "Kroppens kompetanse", i *Kompendium til LIT 4348*, UiO, Oslo.
- Melberg, A. 2003, *Forsøk på å lese Nietzsche*, Gyldendal, Oslo.
- Merleau-Ponty, M. 1994, *Kroppens Fenomenologi*, Pax Forlag, Oslo.
- Nietzsche, F. 1989, *On The Genealogy of Morals And Ecce Homo*, Overs. Kaufmann W., Vintage, London.
- Shusterman, R. 2005, "The Silent Limping Body of Philosophy", i *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*, Carman & Hansen (red.), Cambridge University Press, London.

Gunn Engelsrud

hva er KROPP

hva er KROPP avklarer hvilke vilkår kroppen har innen det europeiske verdiset. Fra filosofenes kamper om kroppsforståelse til dagens moderne prosjekt der den konstruerte idealkroppen blir et av de klareste symboler på vellykkethet. Med utgangspunkt i idretts- og helseforskningen bidrar forfatteren på en engasjerende måte til å forstå kroppen både som betydningsfull organisme, en subjektiv erfaring og som et kulturelt produkt.

Boken bidrar med å forstå kroppen både som biologisk organisme, subjektiv erfaring og kulturelt produkt og uttrykk. Det legges særlig vekt på å se kroppen som menneskets mulighet til å uttrykke seg og å kommunisere med andre, til å gjøre erfaring og til å skape kontakt.

Gunn Engelsrud er professor ved Seksjon for helsefag ved Universitetet i Oslo. Med bakgrunn fra praksisfeltet idrett, dans og fysioterapi har forfatteren skapt en unik plattform for sin akademiske forskning. Hun er en ettertraktet underviser i utforskende bevegelsespraksis og har en rekke vitenskapelige publikasjoner på feltet. Hennes arbeider spenner fra kroppserfaring i aerobic- trening i samtidsdans til kroppens betydning i vitenskapelig metode.



Pris kr: 149,-

Boken kan bestilles på www.universitetsforlaget.no eller telefon 24 14 75 00.



www.universitetsforlaget.no



HVORFOR HAR MENNESKETS KROPP MORALSK VERDI?

av Leif Magne Vollan

Et menneske er noe vi gjerne mener har en moralsk verdi – en ikke-reduserbar basisverdighet som ikke kan byttes eller forhandles bort slik det er med ting som bare har en økonomisk pris eller nytteverdi. Fundamentet for denne verdien avhenger for mange av en bestemt oppfatning om hvordan kropp og sjel henger sammen og *at* de henger sammen. Vi har følgelig en lang filosofisk tradisjon som forsøker å definere hvordan denne sammenknytningen av kropp og sjel arter seg. Videre ser vi det som en selvfølge at denne verdien er lik for alle mennesker. Men denne selvfølgelige oppfatningen utfordres når vi vurderer de skarpe etiske dilemmaene som oppstår i såkalt bioetiske sammenhenger. Medisinsk personale må, til tross for at de gjerne bryr seg dypt om sine pasienter, noen ganger vurdere hvilke av sine pasienter de skal prioritere, og om en gitt pasient bør behandles. Slike spørsmål om prioritering mellom pasienter gir sjelden tid til grundig filosofisk undersøkelse eller bred offentlig debatt. De som er involvert må støtte seg til etablert praksis, følelser og intuisjoner, og handle på denne bakgrunnen. Filosofens oppgave blir her å ha et kritisk perspektiv på de ideer om moralsk verd som ligger bak, samt å bidra til å klargjøre hvilke grunnleggende oppfatninger om mennesket og dets verd som etablert praksis, følelser og intuisjoner er basert på.

I utgangspunktet har jeg en mistanke om at både helsearbeidere og filosofer har en tendens til å legge for stor vekt på mentale aspekter som markør for moralsk verdi, versus våre kroppslige aspekter. Det blir ofte tatt for gitt at vår verdighet står i et direkte og gitt avhengighetsforhold til statusen for våre sjeler, vårt intellekt eller vår bevissthet – alle mentale aspekter av vår væren. Samtidig anses statusen for våre følelser, affeksjoner og begjær, eller andre kroppslige aspekter, å være betingede og flyktige. Dette gir

lett den konklusjon at når våre mentale aspekter i en eller annen form ser ut til å ha forsvunnet, så har også vårt verd som menneske, vår moralske status, forsvunnet.

SPLITTENDE DUALISME

Når mennesket, for eksempel i en medisinsk kontekst, splittes i et fysisk og et mentalt aspekt, vil det være fristende å legge ulik moralsk og estetisk verdi på de ulike delene. Vi lever i en tradisjon der det negative, avskyelige og forkastelige ofte assosieres med det kroppslige. Kroppen blir assosiert med materialisme, forfall, determinisme, svakhet, et fengsel, avfall, noe overflødig, noe forførende, be-dragersk, sveikefullt og partikulært som må temmes, kontrolleres og raffineres.

På motsatt side står det mentale, sjelen, ånden, intellektet, rasjonaliteten og det universelle. Her ligger det positive, det varige og det opphøyede og kilden til kontroll av de kroppslige aspektene. Engler er vårt bilde av mennesket slik det hadde vært uten kroppens negative innflytelse, mens djevelen er et eksempel på hvordan det går når våre mest dyriske drifter får ta over styringen.

Denne splittelsen i positivt og negativt har dype røtter, men vi er likevel som regel enige i at dette er en forenkling. Når vi i etisk forstand bryr oss om et annet menneske, er det helheten som kaller oss til det, og ikke en forenklet idé om sjel eller ånd som bærer av det som er verdifullt.

HVA ER DET VI GJØR I PRAKSIS?

Jeg har tatt en nærmere kikk på de resonnementene som legges fram i forbindelse med organonasjon og innhøsting av organer for transplantasjon, for å se hvilken holdning til kroppen som kommer til syne her. Blant tilhengere av organonasjon brukes ofte Kant og kantiansk tenkning

som grunnlag for å argumentere for dagens praksis. Det hevdes å være en kantiansk moralsk plikt å donere sine organer. Jeg har derfor valgt å ta Kant som utgangspunkt for mitt kritiske blikk på denne praksisen. Ikke overraskende er den dominerende holdningen at når døden har inntruffet, så forsvinner det moralske verdet som vi knytter til mennesket bort fra kroppen. I denne sammenheng defineres døden litt annerledes enn det vi ellers er vant med: «En person er død når det foreligger sikre tegn på total ødeleggelse av hjernen med et komplett og irreversibelt opphør av alle funksjoner i storehjerne, lillehjerne og hjernestamme. Varig hjerte- og åndedrettsstans er sikre tegn på total ødeleggelse av hjernen» (FOR-1977-06-10-2) Det er et faktum at selv om varig hjerte- og åndedrettsstans er en sikker indikator, er det absolutt ikke en nødvendig betingelse for å tilfredsstillende definisjonen av død. Hjertefunksjon og åndedrett kan opprettholdes kunstig hos juridisk døde mennesker. Spenningen knytter seg her til valget av hjernen i alle dens deler som det kritiske punkt. Det er rimelig å anta at hjernen er valgt siden det er en vanlig oppfatning at forbindelsen mellom våre mentale og kroppslige aspekter befinner seg der. Intuitivt er valget av hjernen i det minste et rimelig valg.

HVA ER SÅ PROBLEMET?

Uansett hvor mange negative egenskaper vi projiserer på de kroppslige aspektene ved mennesket, så er det likevel én ting som det er vanskelig å argumentere seg bort fra: vi kan ikke klare oss uten kroppen. Og da ønsker jeg å signalisere noe som ligger på et litt dypere nivå enn tankeeksperimenter om hjerner på tank (det er lett å glemme at også hjernen er en kroppsdel, men det er en annen sak).

Ideen om rendyrket mentalitet, ren ånd, ren sjel kan virke ødeleggende på hele ideen om det moralske mennesket. For å kunne snakke om et moralsk menneske må vi snakke om et menneske med karakter, men ren bevissthet, ren ånd, er utelukket fra å kunne handle i verden og å ha karakter eller det vi kaller personlighet. Karakter forutsetter handling og væren i en konkret og partikulær kontekst. Det er lett å overse dette når det fokuseres på sjel og intellekt, men det er bare gjennom å være i en slik materiell kontekst at vi kan fremstå for andre. Tale, skrift og språk er alle kroppslige uttrykk. Et individ kan ikke tenkes som individ uten sitt kroppslige element. Kroppen er derfor forutsetningen for å kunne snakke om personer, og selve grunnlaget for å kunne referere til den enkelte. I denne sammenhengen vil en engel eller en sammenlignbar størrelse ikke ha forutsetning for individualitet eller personlighet i vesentlig forstand; den vil være hellig, men

ikke moralsk.

Konsekvensen av å ta inn over seg nødvendigheten av å ha et kroppslig element for å framstå som et individ, for å ha personlighet, blir derfor at en vurdering av hva menneskets verd består i ikke kan komme utenom å inkludere

...jeg ønsker å signalisere noe som ligger på et litt dypere nivå enn tankeeksperimenter om hjerner på tank.

dere det kroppslige elementet. Uten kropp i en eller annen forstand er det umulig å i det hele tatt bli gjenkjent som en kandidat for moralsk verdighet. Mer spesifikt vil dette da medføre at selv om det er et fravær av ytre indikasjon på om en person har bevissthet, eller en fungerende hjernestamme, så vil selve forutsetningen for å være i en form for relasjon med vedkommende være å anerkjenne denne kroppen som et nødvendig element. Respekt vises for personer, ikke abstrakte begrep som bevissthet eller hjernefunksjon. Kroppen kan ikke separeres fra hva personer er uten å samtidig fjerne forutsetningen for at en person kan framstå i det hele tatt. Med andre ord er forutsetningen for moralitet knyttet direkte til vår kroppslige væren. Å gi positiv oppmerksomhet til intellektets betydning står allikevel ikke i noen nødvendig motsetning til dette. De ulike perspektivene må supplere hverandre, og ikke rendyrkes som motsetninger. En persons kropp er et signal om moralsk verd selv når muligheten for intellekt ser ut til å være fraværende i praksis, dvs. når hjernen ikke ser ut til å fungere. Det er tilstrekkelig at vi har en forutgående relasjon til personen som denne bestemte kroppen representerer.

Denne forståelsen av kroppens betydning for personbegrepet er løst basert på Hannah Arendts lesning av Kant (Arendt og Beiner 1982). Kant er også forbilledlig eksplisitt i sin holdning til praktiske spørsmål som f.eks. organodonasjon, noe dette sitatet fra *The Metaphysics of Morals* viser:

To annihilate the subject of morality in one's own person [kroppen] is to root out the existence of morality itself from the world, as far as one can, even though morality is an end in itself. Consequently, disposing of oneself as a mere means to some discretionary end is debasing humanity in one's person (homo noumenon) to which man (homo phaenomenon) was nevertheless entrusted for preservation. To deprive oneself of an integral part or organ (to maim oneself) – for example, to give away or sell a tooth to be transplanted into another's mouth, or to have oneself castrated in order to get

Hvorfor har menneskets kropp moralsk verdi?

an easier livelihood as a singer, and so forth – are ways of partially murdering oneself. (Kant 1991, s. 423).

En hjernedød person kan for eksempel ha en pace-maker (et kunstig organ) som under et nytteperspektiv vil kunne gis til andre, men like fullt vil dette i henhold til det foregående være et eksempel på å behandle seg selv som middel og ikke som mål.

I praktisk virkelighet er det i følge Kant umulig å finne bevis for en god vilje gjennom erfaring, ei heller for et vesens intelligible natur. Det er altså umulig å bevise om en person, slik hun fremstår gjennom sin kropp, er medlem av «humaniteten» eller ei. Spørsmålet krever det vi kaller praktisk moralsk dømmekraft.

Dømmekraften fungerer i denne sammenhengen via en vurdering av en persons karakter, og ikke av en persons vilje eller intelligible natur som alltid vil være utilgjengelig for oss. En persons karakter er summen av hvordan hennes handlinger fremstår for oss. Dette forutsetter fellesskap og kommunikasjon, dvs. virkelige relasjoner mellom mennesker. Å argumentere for å se bort fra kroppslige aspekter hos et menneske er derfor i sin ytterste konsekvens å true muligheten for slike relasjoner.

I dette perspektivet blir det forutsetningsvis irrelevant om hjernen til denne konkrete personen fungerer eller ikke. Personen står allerede empirisk i en relasjon med oss og har derfor full moralsk verd praktisk sett, dvs. vår relasjon til denne personen er den samme; selv når det foreligger mangel på bevis for bevissthet eller intelligibel natur. Et dokument eller et testamente som eksplisitt uttrykker egen vilje til å brukes som middel for andres nytte (som f.eks. et donorkort) endrer ikke på dette, selv om motivasjonen bak er aldri så høyverdig. Et valg om her å oppheve det relasjonelle elementet av det å være menneske lar seg vanskelig allmenngjøre ut i fra det kategoriske imperativ.

I praksis opphører likevel denne konkrete kroppen før eller siden å være et menneske og går over i forråtnelse og nedbrytning. Og før eller siden mister mennesket sin enhet og sin verdighet. Men selv langt etter et tidspunkt der hjernen har mistet sin funksjon, kan det vanskelig brukes begreper som pris og nytte i forhold til et menneskes kroppslige aspekter all den tid disse utgjør selve forutsetningen for å kunne ha en moralsk relasjon til dette konkrete mennesket. Relasjonen står over begreper som interesse og nytte siden den også er selve forutsetningen for muligheten til å utvikle dømmekraft. Uten slike konkrete relasjoner med og i isolasjon fra andre, vil en utvikling av karakter eller dyd bli umulig. I en kantiansk forstand blir det derfor også en plikt å bevare og utvikle alle slike



relasjoner på en best mulig måte, og å sikre at vår dømmekraft kan raffinere gjennom å prøves mot et størst mulig mangfold av karakterer. I praksis vil det derfor i sammenheng med døende mennesker ikke være urimelig å vente til kroppen er beviselig død, ikke bare hjernen, før man behandler vedkommende som et lik. Stans av hjerte og åndedrett, sammen med en begynnende forråtnelse, er i denne sammenheng rimelige indikatorer på at døden har inntruffet.

Gjennom praktisk, og i noen grad estetisk, dømmekraft avgjør vi om en entitet er en person eller en ting, og slik avgjør vi også dens moralske status. Denne dommen er konkret og partikulær, mye på samme måte som en dom om hvorvidt noe er vakkert. Denne dommen felles på bakgrunn av praktisk erfaring ved å inngå i konkrete relasjoner og fellesskap. Den relevante faktoren som skiller en person – et moralsk vesen – fra en ting, er hele tiden dens evne til å inngå i et konkret fellesskap der dens karakter kan kommuniseres eller fremstå for andre. Dette perspektivet kan ikke erstattes av referanser til et indre sjelelig intellekt eller bevissthet som høyst kan være en ufullstendig delbeskrivelse av et fullverdig moralsk subjekt. Det moralske subjektet er derfor nødvendigvis

både kroppslig og relasjonelt, og det kan ikke splittes i en «hellig» og en «uverdige» del med ulik og utbytbar verdi. Det moralske subjektet er en enhet som naturlig tar del i virkelige fellesskap med andre og har derfor kroppslige og

Respekt vises for personer, ikke abstrakte begrep som bevissthet eller hjernefunksjon.

intellektuelle aspekter som utfyller hverandre uten å være motsetninger.

Ønsket om å finne og definere et kritisk punkt i våre liv og våre kropp der legeme og sjel forenes eller skilles ad fremstår derfor som et blindspor. Det er liten grunn til å tro at en slik definisjon vil kunne gi noen større klarhet i spørsmål rundt forskning på befruktete egg, abort, dødshjelp, organonasjon og andre såkalte bioetiske spørsmål. Det virker mer fruktbart å forfølge det relasjonelle aspektet og å åpne for at relasjoner ikke er begrenset til hvorvidt et enkelt organ som f.eks. hjernen fungerer. Dette perspektivet krever at vi anser de kroppslige aspektene av mennesket som verdifulle uten å splitte dem av, eller å si at det bare er mentale aspekter som «egentlig» teller.

LITTERATUR

- Arendt, H., Beiner, R. 1982, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago.
- Kant, I. 1964, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Harper & Row, New York.
- Kant, I. 1991, *The Metaphysics of Morals, Texts in German Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge; New York.
- Kant, I., Gregor, M. J. 1997, *Critique of Practical Reason, Cambridge Texts in the History of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, U.K.; New York.
- Kant, I., Pluhar, W. S. 1987, *Critique of Judgment*, Hackett Pub. Co., Indianapolis, Ind.
- FOR 1977-06-10 nr 02: Forskrifter om dødsdefinisjonen i relasjon til lov om transplantasjon, sykehusobduksjon og avgivelse av lik m.m.
<http://www.lovdata.no/cgi-wift/ldles?doc=/sf/sf/sf-19770610-0002.html>



FORMINGEN AV KROPPEN I VESTLIG KULTUR

METAFYSIKKEN OG BARNET

av Anders Ohnstad

Denne teksten handler om kroppslighetens kondisjonering med særlig henblikk på *barnet*. Jeg vil tematisere dette problemkomplekset ved å legge vekt på fire tenkere: Friedrich Nietzsche, Alice Miller og Deleuze og Guattari. Nietzsche er det teoretiske utgangspunktet. Jeg vil, med ham, forsøke å vise at den vestlige kulturen bygger på en fortrenning av det kroppslige, og at den moderne krisen består i denne fortrenkte kroppslighetens tilbakevendning. Ut fra dette er min første oppgave å forsøke å knytte Nietzsche til en psykoanalytisk tenkningstradisjon. Men Nietzsche er radikal, det å plassere ham innenfor en enhetlig tenkningstradisjon blir problematisk. Derfor lar jeg Nietzsche møte psykoanalysen der den som skole er under sterkest kritikk. Blant de mest markante eksponentene for denne kritikken er Deleuze og Guattari og Alice Miller. Deleuze og Guattari kobler seg direkte til Nietzsche, han opptrer som et filosofisk forbilde. Alice Miller er på sin side et eksempel på en som ad egne veier kommer til konklusjoner som ligger Nietzsche nær. Det er vanlig å anerkjenne psykoanalysen som en bevegelse som har satt fokus på barnets stilling i kulturen. Nietzsches overmenneske er også barnet. Vi kan si at både metafysikken, staten, familien og dragen som vi møter i *Slik talte Zarathustra*, fungerer ødipaliserende. Deleuze og Guattaris revolusjonære ideal må også nås gjennom en regresjon, en søking etter barnet. Miller vil frigjøre barnet i konkret forstand. Løsningen på den moderne krisen er beslektet hos de tre tenkerne, det er overmennesket, den schizofrene og det indre barnet.

Det gir ikke lenger mening å skille mellom det driftsmessige og det samfunnsmessige. Deleuze og Guattari påpeker dette direkte, at begjærsproduksjonen samtidig også er den sosiale produksjon. Hos Miller er det også slik, for hun forklarer fascismen ut i fra det som foregår i famil-

ien, mens familien allerede er kulturen – allerede et resultat av oppdragelsesregimene. Det er likegyldig for henne om hun i sine skrifter tar utgangspunkt i sine pasienters private historier eller vår kulturs pedagogiske skrifter, det er bare to sider av samme sak. Perversjonen reproduseres på alle nivåer: Gud, staten, pappa-mamma.

Kanskje er det holocaust som gjør det mulig å ta Nietzsches Zarathustra på alvor. Deleuze og Guattari og Millers tenkning kretser også omkring fascismen. De tenker fascismen som en del av vår kultur, et resultat av den moderne utvikling. Med Nietzsche, Miller og Deleuze og Guattari er det mulig å si: Fascismen er ikke noe ytre i forhold til vår kultur, det er dens kjerne, det er selve opplysningstidens rasjonalitet og de disiplinerende regimene vi alle er mer eller mindre underlagt. Slik er det at Nietzsches Zarathustra må bryte sirkelen ved å kaste av seg hevners ånd, at Deleuze og Guattari bekjemper den indre fascismen, at Alice Miller finner ondskapens arnested nettopp i familien og dens velmenende oppdragelse. Deres felles utgangspunkt er at sykdom er den europeiske normalitet, at innsetting av en rigid kroppslighet rår grunnen.

NIETZSCHE OG FORTRENGNINGEN AV DET KROPPSLIGE

For Nietzsche er kroppen et felt bestående av krefter. Disse kreftene bearbeides og formes innenfor kulturen. *Fysisfortrengningen* er den vestlige formingen av kroppen og begjæret. Når det er snakk om en primær fysisfortrengning så er det en tilbakedreining av de kroppslige kreftene som inntreffer så tidlig at det er forut for inntreden i språket. Som Helge Pettersen skriver, er det hos Nietzsche snakk om et primært lidelsespotensiale som er en forutsetning

for skillet mellom det bevisste og det ubevisste:

Dannelsen av mennesket skjer ved dets inngang i språk og samfunn. Mennesket oppkommer ved å gjennomgå en primær fysis-fortrenging. Mennesket kan sies å skje i en metaforisk transposisjon over i språket. Det taper den gamle kropp. Det går inn i samfunn hvor det tuftes fram bevissthet og hukommelse. (Pettersen 1991, s. 151)

Fortrengningen av det kroppslige skaper resentment, resultatet av oppdemte krefter som det ikke er rom for innenfor de samfunnsmessige rammene. Det er viktig her å skille mellom sorg og skyld, mellom resentment og smerte. Selv om lidelsen er en forutsetning, så er det ikke lidelsen i seg selv som er problemet for mennesket, men snarere de vilkår lidelsen og smerten virker under. Derfor er det at det modernes problem først og fremst er den vestlige kulturs bearbeiding av denne primære lidelsen. Angsten for lidelsen blir primær i forhold til erfaringen av den. Slik er vestlig kultur tuftet på en forakt for legemet, en angst for smerte.

Denne fortrengningen foregår ved at bearbeidingen av kroppen vender seg mot kroppens egne krefter, mot viljen og tiden, *mot* en kroppslig tilblivelse. Slik kommer begjæret i en mangelposisjon. Begjæret blir formet for slik å ta den form som den klassiske psykoanalysen regner for dets natur. Nietzsches begjær, eller livskraft – viljen til makt, er uten mangel. Den går i retning av en total bejaelse av livet. Det er gjennom arbeidet på kroppen at begjæret blir til et begjær av «noe».

Zarathustra kommer til menneskene med en løsning. Han kaller den overmennesket, og han spår dermed muligheten for et alternativ til det *siste* mennesket. Dette mennesket blir mulig ved en gjennomgang av tre stadier: «Åndens tre forvandlinger vil jeg vise dere: hvorledes

Løsningen på den moderne krisen er beslektet hos de tre tenkerne, det er overmennesket, den schizofrene og det indre barnet.

ånden blir en kamel, og kamelen en løve, og løven til slutt et barn.» (Nietzsche 1999, s. 12) Første stadiet er kame-len, det asketiske. Ånden bærer dragens «du skal», altså påtrykket fra kulturen. Å søke en løsning på nihilismen betyr ikke å søke maktposisjoner innenfor regimet som en søker å frigjøre seg fra. Snarere enn å søke dragens posisjon, må man nå viljen gjennom en vandring i ørkenen, slik for eksempel vitenskapenes positivisme møter sin grense,

ved at den vitenskapelige redeligheten forfølges helt til konklusjonene er på regimets bekostning. Å frigjøre viljen til makt, altså selve livskraften, betyr dermed ikke å søke makt i konkret forstand. Kun etter å ha båret dragens påbud til det ytterste kan en bli til løve, og gjennom et «jeg vil», drepe dragen. Det andre stadiet handler altså om å finne tilbake til viljen, og slik åpne et rom for kreativiteten, for det skapende. Det tredje stadiet består i å bli «barnet». Valget av denne betegnelsen for å beskrive overmennesket sier mye om hva som ligger i løsningen på nihilismens krise. Barnet blir metafor for den frie utfoldelsen, for en immanent tilblivelse. Det er dermed snakk om skapelse som prosess, en kreativ produksjon som ikke tilbakeføres til sitt produkt eller til et skapende jeg. Barnet, som løsning, bærer også i seg regresjonen til en tilstand forut for kulturen. Dette betyr at det arbeidet som må gjøres handler om å bevege seg i retning av noe forut for den kulturelle innskrift. En bevegelse mot kroppen og mot frigjøringen av de skapende kroppslige kreftene; kroppen ikke som identitet, i betydningen lik seg selv, men som tilblivelse og erfaring av denne tilblivelsens kreative utfoldelse.

Dermed kan en si at *barnet* blir den posisjon som står lengst fra metafysikkens maktposisjon. Barnet kan leve i nuet, tiden, og tilblivelsen, uten behov for å låse virkeligheten i begrepslig hypostase.

BEGJÆRETS USKYLD

Deleuze og Guattari tenker, som Nietzsche, begjæret uten mangel, som ren strøm. Begjær er ikke begjær av noe i utgangspunktet. Det er ikke begjærets objekt som definerer det. Begjær er alltid et sett av objekter og relasjonene dem i mellom. Men, skriver Deleuze og Guattari, selv om begjæret i utgangspunktet er fritt, og igjen kan bli fritt, så innsettes mangelen som en kastrasjon i den ødipale familieøkonomien. Kontrasten mellom en begrenset mangeløkonomi og en generell økonomi preget av overskudd kan kanskje være en nøkkel til å forstå forholdet mellom et fritt begjær i tilblivelse og det begjæret som faktisk opererer innenfor de kapitalistiske regimene. Den lydige arbeideren er slik et produkt av en *forming* av begjæret, en innsetting av en paranoisk mangel som drivkraft. Og dette er igjen det som muliggjør kapitalismens store oppsamlinger av energi, både i form av kapitalopphepning eller for eksempel opphepning av våpen – den kalde krigens valuta. Dermed blir det kanskje lettere å forstå hvorfor den schizofrene blir et bilde på en revolusjonær helt: Han samler ikke sine krefter i et ensrettet prosjekt. Det å gjøre begjæret til en form for mangel, at du begjærer det du trenger, er å gjøre selve drivfjæren i livet til en form for negativitet. Dette



Illustrasjon: Fagnhild Aamås

begjæret er både den kristne, og senere den kapitalistiske, kulturens versjon av tingenes tilstand, men også det som blir oppdragelsesregimenes resultat.

Det schizofrene dreier seg altså om å handle aktivt og produktivt, men uten at det som skapes tilbakeføres til et skapende «jeg», til en intensjon, eller et formål. Det som ligger til grunn for tilbakeslaget, både i begjærsproduksjonen og den primitive, despotiske og kapitalistiske økonomien, er tilbakevendingen til en global struktur som kvasiårsak til selve produksjonen: et «jeg» i bunnen av begjærets strøm. Det som tilsynelatende er utgangspunktet for begjæret, et «jeg» som sier «jeg vil», er egentlig bare en rest av hele produksjonen, snarere enn en reell årsak. Vi kan her ane en grunnleggende kritikk av det frie, handelnde subjektet som det opereres med innenfor den humanistiske, borgerlige tenkningstradisjonen. Hos Deleuze og Guattari er ikke subjektet som en «sjelens represent-

Det å gjøre begjæret til en form for mangel, at du begjærer det du trenger, er å gjøre selve drivfjæren i livet til en form for negativitet

ant» gitt i utgangspunktet. Det er snarere den familiære og samfunnsmessige økonomien som ligger til grunn for de stabile jeg-strukturene. Det er pappa-mamma og samfunnet som koder begjæret slik at det gjentar: jeg... jeg... jeg... Slik sett er jeg'et en paranoisk investering. Men for å unnsnippe dette paranoiske subjektet kreves ikke, slik jeg oppfatter Deleuze og Guattari, noen form for avgrunnserfaring. Det er heller snakk om en oppmyking der stemmen som taler kan bevege seg med strømmer og repetere det forskjellige, isteden for det samme, slik for eksempel en jazzmusiker gjør i improvisasjonen. Det gjelder å få til en *virkelig* tilblivelse, og Deleuze og Guattari sin filosofi peker slik i retning av kunsten. Her er inskripsjonen, tegnene eller kodene åpne, de er ikke fanget i et paranoisk representasjonsregime. Å skrive setninger med en åpenhet for et betydningsmangfold, fremfor å skrive administrative ordreord kunne være en løsning. Barnet er som kunstneren, en som gjennom en umiddelbar kreativitet slipper unna låsingen av subjekt og betydning:

... un enfant qui court, qui joue, qui danse, qui dessine, ne peut pas concentrer son attention sur le langage et l'écriture, il ne sera jamais non plus un bon sujet.
(Deleuze & Guattari 1980, s. 221)

... et barn som løper, som leker, som danser, som tegner,

kan ikke konsentrere oppmerksomheten sin mot språk og skrift, det vil heller aldri være et lydig subjekt.

Deleuze og Guattari sitt revolusjonære prosjekt, deres løsning i forhold til de fascistiske strømningene som finnes i det moderne, blir i *L'Anti-Œdipe* betegnet som en schizoanalyse. Det som trengs er en tilbakevending til utgangspunktet, en utskraping (curritage) av det underbevisste. Slik skal en da kunne frigjøre begjæret fra samfunnets paranoiske investeringer for å kunne sette opp begjærsmaskinene på nytt. Det som da blir gjeldende, er at de må settes opp uten tilbakeføring til en identitet, altså et oppsett som vektlegger multiplisitet fremfor homogenitet; det molekylære fremfor det molare. Istedenfor den differensieringen som kjennetegner metafysikken, som reproduseres i trestrukturens sentralistiske organisasjon, som består i serier med enten-eller, åpner den schizofrene innskriften for både-og; for dobbelthet. Dette er den friheten vi kan oppleve i kunsten, der språket fungerer slik Saussure så det, ved tegn som er et møte mellom to heterogene størrelser, som slik skaper noe nytt. Ved å gjøre kjernen i språktegnet til en relasjon, til en «*différence qui fait une différence* / en forskjell som skaper en forskjell» (Utaker 2002, s. 276), åpner han for å forstå litteraturspråkets ekspansive multiplisitet; for første gang i språktenkningens historie som det grunnleggende prinsipp snarere enn et unntak eller feil i marginen av et autoritært hovedspråk, organisert som et nomenklatur. Slik blir kunsten paradigmatisk og ikke lenger et unntak.

Deleuze og Guattari mener at psykoanalysens tolkning av Œdipus-myten representerer et svik mot barnet. Œdipalisering er den prosess hvormed samfunnets optikk av sykdom/sunnhet projiseres inn i barnet, som blir roten til selve begjæret og dets fortrenkning. Barnet er et offer for kjernefamilien. Ondskapen blir tolket som del av barnet, mens det i realiteten, i den ødipale fortolkningen, er det samfunnsmessige begjær og forbud som skrives inn i barnet *gjennom* pappa-mamma. Deleuze og Guattari kritiserer her Freud på bakgrunn av at han gjør resultatet av fortrenkningen til dens utgangspunkt. For samfunnet er allerede til stede i barnet som paranoisk maskin, og Laios, Œdipus' far, blir dette paranoide samfunnets representant:

L'Œdipe lui-même ne serait rien sans les identifications des parents aux enfants ; et l'on ne peut pas cacher que tout commence dans la tête du père : c'est ça que tu veux, me tuer, coucher avec ta mère? ... C'est d'abord une idée de père : ainsi Laïos. (...) *Oedipe est d'abord une idée de paranoïaque adulte, avant d'être un sentiment infantile de névrosé.* (Deleuze &

Guattari 1972, s. 325)

Ødipus selv ville ikke vært noe uten foreldrenes identifikasjoner av barna; og man kan ikke skjule at alt begynner i fars hode: det er dét du vil, drepe meg og ligge med din mor? ... Det er først farens ide: således Laios. (...) *Ødipus er først en voksen paranoikers ide, før den blir en infantil nevrose.*

Sykdom blir i det psykoanalytiske paradigmet et resultat av en indre konflikt mellom begjær og super-ego. For Deleuze og Guattari er barnet snarere en inskripsjons-overflate der foreldrenes paranoia (den kapitalistiske normaltilstand) skrives inn som et ødipalt narrativ. Tolkningen av Ødipus-myten, hvor Laios står som den skyldige, og sirkelen det fører ham inn i fordi han i sin tur var en sønn, men kun i kraft av sin far, møter vi også hos Alice Miller.

DEN SVARTE PEDAGOGIKKEN

For Alice Miller er det tragiske elementet i den vestlige kulturen opplagt: På grunn av vår oppfatning av natur, kropp og begjær som noe farlig som må formes for ikke å skade samfunnet, har vår kultur dannet oppdragelses- og opplysningsregimer. Dette er det Miller kaller den svarte pedagogikken, et redskap for å homogenisere og disiplinere mennesker. Barn blir utsatt for vold og manipulerings-teknikker for å bli til gode samfunnsborgere. Dette skjer i god tro, men også ubevisst. Mennesker som har vært utsatt for slike teknikker selv, uten nettopp å ha hatt anledning til å oppleve de følelsene som knyttes til dette – uten å få artikulert smerten de ble påført, repeterer disse teknikkene uten selv å være klar over det. Dermed blir regimene reproduisert gjennom en gjentakelsestvang. Mennesker som har vært utsatt for den svarte pedagogikken vil overføre den til neste generasjon. Grusomheten i vår kultur reproduseres i familien. Det er ikke smerten i seg selv som skaper problemene, men smertenes fortregning:

[D]et er ikke det at man lider under frustrasjoner som fører til psykisk sykdom, det er forbudet mot å oppleve og artikulere denne lidelse, denne smerte ved det man har lidd. (Miller 1980, s. 231)

Slik blir det mulig å si at Millers fortregning består i at handlinger negeres gjennom repetisjon, snarere enn å bli erfart. Erfaring betyr da ikke bare en intellektuell forståelse for eller anerkjennelse av det smertefulle. Det er nødvendig å gjennomleve sorgen og smerten på nytt. Den ufordøyde smerten er den som volder problemer. Det er samfunnet, eller kulturen, som tar den voksnes parti i helt konkret forstand. Et eksempel på dette er Freud.

Miller kaller seg for analytiker i den forstand at hun anser Freud som den som har pekt på den tidlige barndoms betydning for det senere liv. Undertittelen på hennes bok fra 1981, *Psykoanalysen og forræderiet mod barnet*, er allikevel talende. Miller anser det som kan kalles driftsfortolkning og den infantile seksualiteten for å være oppfinnelser som Freud innførte for å forsone sine oppdagelser med det borgerlige samfunnet. Selv om han fant at de fleste av sine nevrotiske pasienter var misbrukt av sine fedre eller av andre autoritetsfigurer i familiene, ble ikke dette sett på som selve årsaken til sykdommen. Han tolket i stedet pasientenes symptomer som uttrykk for ubevisste og fortrenge impulser. Årsaken blir driftene selv. Slik skånte han de impliserte familiene. Men dette henger sammen med et større skjema. Psykoanalysen behandler det ubevisste som om det skulle befinne seg i et vakuum, helt uavhengig av de sosiale praksisene barnet er en del av. Driftene som volder problemet stammer fra id'et, fra det ukontrollerte, førsiviliserte impulsivet. Barnet er hos Freud skyldig i utgangspunktet; *kulturen* er noe vi har oppnådd på bekostning av begjærets frihet:

I have (...) described how the constitutional disposition of the child (...) deserves to be called "polymorphously perverse" and how what is called the normal sexual function develops from this disposition through certain components of it becoming repressed. (Freud 1905, s.17)

Som dette sitatet tydelig viser, er Freud en svært viktig skikkelse. Man kunne kanskje si at han har rett i at normalitet er på bekostning av begjæret. Forskjellen til Miller, Nietzsche og Deleuze og Guattari er at for disse tenkerne betraktes den europeiske normaliteten som en sykdomstilstand. For Miller som for Deleuze og Guattari er det Laios som blir den skyldige i Ødipus-myten. Snarere enn å plassere skylden i barnet selv, slik en kanskje tydeligst kan se det hos Melanie Klein og hennes grusomme spedbarn, er det nødvendig å bli oppmerksom på den sirkel som kommer til syne når Laios blir den skyldige. Men også han bærer et taust barn i sitt indre.

Hos Alice Miller er det tale om et opprinnelig, «ekte» jeg. Dette er et punkt som det på et diskursivt nivå er mulig å være kritisk til; kanskje er Deleuze og Guattari sin stil å foretrekke? Det at de på et helt formelt nivå motsetter seg sin egen innskriving i kulturen, er etter min oppfatning en styrke. Nettopp det at deres begrepskonstruksjoner motsetter seg representasjon (hva er for eksempel denne kroppen uten organer?), kan være en styrke, i og med at deres tenkning vanskeligere lar seg omskrive til eksplisitt



informasjon og dermed få sin plass i tenkningens historie. Måten jeg'et omtales av Miller kan tolkes som en ontologisering av et jeg som ligger nærmere metafysikken, en essensialisme i ny innpakning. En kunne da hevde at problemet knyttet til den likefremme diskursen, er at den lettere lar seg skrive inn i kulturen igjen og dermed miste sitt subversive potensiale. For det er ikke jeg'et som er det som må skånes hos barnet. Det er snarere snakk om et selv i nietzscheansk forstand, *forut* for det som i vanlig forstand kalles et jeg. Tendensen til romantisering finnes hos Miller, men dette forandrer ikke på barnets status som uskyldig, som en åpen inskripsjonsoverflate. En kan kanskje si at barnet, slik Nietzsche ser det som metafor for overmennesket, får en enda mer konkret betydning hos Alice Miller. Men dette representerer ikke nødvendigvis noen konflikt. For Miller består nemlig frigjøringen fra repetisjonstvangen i at man anerkjenner barnet i seg selv, og åpner for å oppleve dette barnets sorg og smerte. Det er dermed snakk om en gjenerfaring. Dette er kanskje ikke så langt fra Nietzsches løsning på den nihilistiske krisen. Det kan virke som at det også for Nietzsche handler om å forsone seg med erfaringene fra barndommen:

Mot dine barn skal du gjøre godt igjen at du er dine fedres barn: således skal du forløse all fortid! Denne nye tavle henger jeg opp for deg. (Nietzsche 1999, s. 137)

TERRITORIUM, EKSPRESSIVITET OG AGGRESSIVITET

Hos Miller består fortrenghningen i et tap av ekspressivitet. Det er ikke smerten i seg selv som er skadelig for barnet, det er snarere det at kulturen via foreldrene søker å nekte barna denne smertens erfaring og denne smertens uttrykk. Det er nettopp ved denne fornektelsen av en stemme, at sorg og smerte blir til skyld. Hos Deleuze og Guattari finnes en lignende vektlegging. Ekspressivitet er i følge dem, nært knyttet til territorialitet. Ekspressiviteten er nemlig det som regulerer territoriene. Miller representerer en lesning av ekspressivitet og ekspressivitetens funksjon som kanskje kan kaste lys over det territoriellens rolle i familiestrukturen.

For Deleuze og Guattari er ekspressivitet det territoriellens grunnlag. Territorialitet blir mulig gjennom ekspressivitet, det muliggjør overgangen fra miljø til territorium. «Les chants d'oiseaux: l'oiseau qui chante marque ainsi son territoire ... / Fuglenes sanger: fuglen markerer således sitt territorium» (Deleuze & Guattari 1980, s. 383). Miljø betyr habitat, omgivelser som ren natur. Denne naturen er rytmisk, som tidevannet, som bevegelsen mellom natt og dag. Overgangen til territorialitet skjer med ekspressivitetens inntreden, når uttrykket, for eksempel fuglesang, blir en måte å regulere rytmisk distansen til omgivelsene. «Il y a territoire dès qu'il y a expressivité du rythme / Der er territorium fra det øyeblikket det er ekspressivitet av rytme» (Deleuze & Guattari 1980, s. 387). Dette er det interessante for oss i denne sammenhengen. Det som Deleuze og Guattari her gir en forklaring på er hvor viktig uttrykket er for å regulere forholdet mellom individene og forholdet til området. Fuglene som synger forholder seg til hverandre, de gjentar hverandres melodier. Det er gjennom dette at de regulerer sin innbyrdes distanse. Territorialitet og ekspressivitet er to sider av samme sak. Dermed blir ikke aggressivitet det som ligger til grunn for territoriene slik det klassiske paradigmet forutsetter:

C'est pourquoi nous ne pouvons pas suivre une thèse comme celle de Lorenz, qui tend à mettre l'agressivité à la base du territoire (...). [C]ette réorganisation de la fonction suppose le territoire, et ne l'explique pas. (Deleuze & Guattari 1980, s. 388)

Det er derfor vi ikke kan være med på en tese som den til Lorenz, som gjør aggressiviteten til det grunnleggende for territoriet (...) [D]enne funksjonens reorganisering forutsetter territoriet, men forklarer det ikke.

Det som her står på spill for Deleuze og Guattari er

viktigheten av å tenke naturens uskyld. Vi beveger oss altså stadig innenfor et metafysikkritisk skjema. Det klassiske paradigmet, her representert ved Lorenz, tenker seg aggressiviteten som utgangspunktet, som selve naturen. Dette er en arv fra metafysikken som deler verden i en ideell og en konkret del, hvor den siste representerer feiltak og perversitet, den første det gode og det sanne.

Den vestlige kulturs forræderi mot barnet består i en kondisjonering av kroppen.

Deleuze og Guattari ser det borgerlige, eller positivistiske, synet på natur som et uttrykk for denne samme delingen: Naturen er som barnet, uskyldig. Et fenomen som er spesielt interessant i vår sammenheng ser vi når individet blir utsatt for skade, eller når det territoriale spillet bryter sammen. Fugler som blir isolert i ung alder er et eksempel på en skadet utvikling, der resultatet blir en enkel standardisert sang fremfor det mangfoldet av sanger som oppstår når fuglene samhandler. Det andre eksempelet kan en selv oppleve ved å gå inn i en dyreforretning hvor fuglesangen blir til en kakofoni som sperrer for utveksling. Aggressiviteten er da resultatet. Det som Deleuze og Guattari viser, er viktigheten av at uttrykket er en rytmisk tilnærming og frastøting. I forhold til barnets utvikling, og da med Alice Miller i bakhodet, kan man kanskje se en modell som viser hvor viktig spillet mellom barn og foreldre er; et samspill som strekker seg helt fra den gradvise utviklingen fra en symbiose med morskroppen, til en hel og selvstendig kropp. For den autoritære familiestrukturen der kommunikasjonen er regulert gjennom en overkodning, der pappa-mammas språk blir til ordreord, kan ikke fungere som spill. Barnet kan ikke kopiere og respondere for slik å delta i en bevegelse av nærhet og distanse. Barn og foreldre i en patriarkalsk familie er på forskjellige nivåer prinsipielt sett. Pappa-mamma skal være garantist for en verden der språktegnet står i et én til én forhold til tingen og jeg'et i et én til én forhold til kroppen. Denne verdens stabilitet er garantien for sunnhet, grensen mot galskapen innenfor det klassiske oppdragsregimet. I vårt perspektiv her er det snarere denne låsingen av virkeligheten som både hindrer kreativitet og livsutfoldelse, og samtidig åpner for fascismens pansrede subjekter.

Miller fremhever en likhetsrelasjon, en relasjon som

ikke reproducerer den autoritære faren som rolle. Familien vil da snarere ligne på det som Deleuze og Guattari vil kalle for en flokk eller gruppe, som kjennetegnes ved at alle individene har individuelle, singulære relasjoner til hverandre. Dermed kan en snakke om en immanent familiestruktur, der de enkelte samhandler og skaper, der territorialitetene og kodene er i bevegelse gjennom ekspressivitet. Det er ikke lenger et metafysisk transcendentalt nivå som garanterer for foreldrenes ukrenkelige autoritet, for ordenes ukrenkelige betydning.

METAFYSIKKEN OG BARNET

Hva så med kroppslighetens kondisjonering hos Nietzsche, Miller og Deleuze og Guattari, og hva med barnet og metafysikken? Jeg har forsøkt å vise at for alle disse tre tenkerne er kroppslighetens kondisjonering et hovedanliggende. Den vestlige kulturen reproducerer seg selv gjennom en forming av kroppen, av barnet. Med sitt utspring i metafysikken går den på *barnets* bekostning. Dette skjer både i helt konkret forstand gjennom de regimene som skriver barnet inn i kulturen, og i overført betydning, ved at *voksenrollen*, maktposisjonen, foretrekkes fremfor den kreative skapende. For å oppsummere i en setning: Den vestlige kulturs forræderi mot barnet består i en kondisjonering av kroppen.

Noe som representerer en verdi ved denne tenkningen slik jeg ser det, er at den forsøker å nærme seg livet. Man kunne kalle det et forsøk på å åpne for det empiriske nivået i tilværelsen uten empirismens naive begrep om erfaring. Kanskje kunne en si at man står overfor en kroppstenkning, en lesning av Nietzsche som peker i retning av en tragisk filosofi, snarere enn en aporetisk. Kanskje må vi, hvis vi skal ta de teoretiske konsekvensene av en slik tenkning på alvor, gå utover den Nietzsche som Paul de Mann, med støtte hos Heidegger og Derrida, gjør til en utveisløshetens førstekonsulent. Man risikerer nemlig, som Foucault påpeker i kritikken av sin kollega Derrida, i den konflikten som franskmennene kaller *l'affaire de la petite pédagogie*, å gi læreren en suverenitet som tillater ham å ubegrenset kunne gjenfortolke teksten (Foucault 1972, s. 602). Men snarere enn å diskutere dette direkte på et teoretisk nivå har jeg villet forsøke å nærme meg et konkret problemkompleks. En god grunn til å lese Nietzsche i relasjon til Deleuze og Guattari og Alice Miller, kan være at det hjelper å løfte blikket fra boka.

LITTERATUR

- Deleuze & Guattari. 1980, *Mille Plateaux; Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Deleuze & Guattari. 1972, *L'Anti-Œdipe; Capitalisme et schizophrénie*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Foucault, M. 1972, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris.
- Freud, S. 1905, *My views on the Part Played by Sexuality in the Aetiology of the Neuroses*. Teksten er hentet fra Rieff, P. (red.), 1963, *Sexuality and the Psychology of Love*, Collier Books, New York.
- Miller, A. 1980, *I begynnelsen var oppdragelsen*, Gyldendal, Oslo.
- Miller, A. 1985, *Du må ikke merke; Psykoanalysen og foraderiet mod barnet*, Hans Reitzels Forlag, København.
- Nietzsche, F. 2002, *Moralens oprindelse*, Det lille forlag, Fredriksberg.
- Nietzsche, F. 1999, *Slik talte Zarathustra*, Gyldendal, Oslo.
- Pettersen, H. 1991, *Nietzsche; lidelse og menneskedannelse*, Ariadne, Bergen.
- Utaker, A. 2002, *La philosophie du langage; Une archéologie saussurienne*, Presses Universitaires de France, Paris.

VIL DU SKRIVE FOR FILOSOFISK SUPPLEMENT?



Filosofisk supplement er et studentdrevet tidsskrift tilknyttet Program for Filosofi ved UiO. Vi trenger stadig nye tekster, både hva gjelder artikler, anmeldelser og intervjuer. Har du en filosofisk tanke å formidle? Eller en nyere filosofibok å reflektere rundt? Kan du få en spennende filosof eller tenker i tale i et intervju?

Ta kontakt på e-post: filosofisk-supplement@ifikk.uio.no

Mer info og retningslinjer finner du også på vår hjemmeside <http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement/>

“THE “RUTHLESS REDUCTIONIST”

A CONVERSATION WITH JOHN BICKLE

by Anders Strand

John Bickle is Professor and Head of the Department of Philosophy and Professor in the Neuroscience Graduate Program at the University of Cincinnati. He is the author of *Psychoneural Reduction: The New Wave* (MIT Press 1998), *Philosophy and Neuroscience: A Ruthlessly Reductive Account* (Kluwer academic Publishers 2003), *Understanding Scientific Reasoning*, 5th Ed. (co-authored with Ronald Giere and Robert Mauldin, Thomson-Wadsworth 2006), and numerous articles. He is also the founding editor of the *Studies in Brain and Mind Book Series* from Springer Publishers.

Bickle is best known for his work on, and defense of, scientific reductionism, especially as it pertains to contemporary neuroscience. Bickle visited Oslo during the conference *Neuroethics and Empirical Moral Psychology* at the University of Oslo in March. I started out by asking him about his impression of the philosophical attitude towards recent developments in neuroscience.

Do you think philosophers are sensitive enough to advances in contemporary neuroscience?

When I was in graduate school, 20 years ago, philosophers' interest in neuroscience was certainly much smaller than now. I think there has been a significant growth, not only among younger philosophers; older philosophers, who have been in the profession for a long time, have also gotten onboard. However, one of my main worries is not whether philosophers are paying sufficient attention, but are they paying sufficient attention to the broad range of neuroscientific results and studies. Unfortunately, the answer to that question is that they haven't. Even philosophers who are sensitive to neuroscience, and who use neuroscience in their arguments, still mainly concentrate on cognitive neu-

rosience. I'm convinced that cognitive neuroscience, as a discipline, is less reductionistic than some of the other branches of neuroscience. It is really interesting that some of the few philosophers and cognitive scientists who have paid attention to cellular and molecular neuroscience, like Ken Schaffner and myself, are also the ones who have advocated reductionistic programs in philosophy in general.¹

You're taking on the task of informing philosophers of cellular and molecular neuroscience then?

Exactly. Educational outreach, as I often say; mainly as a joke but there is something really serious behind it. There is work in these other branches of neuroscience, branches much more prominent within neuroscience itself than cognitive neuroscience, that has philosophical implications and ought to be better known among philosophers. We shouldn't just single out philosophers either; cognitive scientists don't know about this work for the most part.

So there are knowledge and interest barriers even within neuroscience itself?

Yes, but I think it is natural that philosophers and cognitive scientists would concentrate more on cognitive neuroscience. The issues being addressed in cognitive neuroscience are closer to the kinds of concerns that philosophers have about the mind. The kinds of cognitive phenomena that cognitive neuroscientists are beginning to explore, as we've seen here at this conference, are certainly much closer to the concerns that philosophers of mind have focused on than work on memory consolidation in a rodent model. It is also the case that the methods of computational neuroscience are closer to the methods that you learn about in your philosophical education. The methods of cognitive neuroscience, as well as the concerns, are just closer to the kind of general education that philosophers have than the methods of molecular biology, molecular genetics and cellular physiology that dominate the other areas of neuroscience. A philosopher or cognitive scientist who's going to take on that literature is going to have to reeducate him or herself in an area of science that he or she most likely hasn't been exposed to. So there is this barrier, but my claim is that the payoff of trying to bridge it is worth the effort.

*One of the main lessons you draw from your interest in neuroscience is reductionism. I would like to focus on some aspects of the reductionist program you propose. In his 1998 book *Mind in a Physical**

• John Bickle

World, Jaegwon Kim started off by noting that being labeled a ‘reductionist’ is anything but a positive description...²

Yes, I’ve even cited that quote before.

The question is, then, do you think that this description still applies to the general philosophical attitude towards reductionism?

I go around and give a lot of talks, and a lot of times I’m asked to go to conferences in order to “represent the reductionists”. I think people like to have somebody offering that perspective as a participant in the debate. Nevertheless, I still run across people who say “You’re the only reductionist we know” and “Wow, it’s strange to meet someone who’s really a reductionist”, so I think Jaegwon put his finger on something that is certainly correct within philosophy. Reductionism still has some negative connotations, probably fewer than it did 25-30 years ago, and there are still very few people who will say “I’m a reductionist” or “Here’s my account of reduction”. It is certainly a minority view within philosophy of mind and even within cognitive science generally. However, as we saw when Johan commented on my talk at the conference, most practicing neuroscientists who work at the level of cellular and molecular mechanisms just take the kind of reductionism that I was offering for granted; it is part of their practice.³ It is interesting to see this disconnect between the attitudes towards reductionistic work within different branches of inquiry.

Sometimes I get the impression that reductionism has become less unfashionable in just the last 3 or 4 years.

Yes, I think that’s right. One of the things I’ve always tried to stress is that reductionism in actual scientific practice is different from what philosophers have always thought reductionism was. The last few years I’ve tried to emphasize that even more. I hope that the new accounts of reduction, that are not sort of straightjacketed to the old Nagel model, will enable philosophers of mind to reconsider these newer pictures of what reductionism is in the context of their concerns.⁴ Even just a decade after Nagel’s book there were few people in philosophy of science who advocated Nagel’s model as a correct account of reduction in science. However, if you go back and read the debates in philosophy of mind in the mid-nineties, it was just assumed that reduction was to be understood on the Nagel model. Everybody would give lip-service to weaker accounts, but would then just turn around and claim that multiple realizability shows that you cannot have bi-conditional bridge laws.⁵ Actually, as my

colleague Bob Richardson pointed out 25 years ago, Nagel’s model itself didn’t even require bi-conditional bridge laws.⁶ So there’s been a widespread misunderstanding of what reductionism is that has been prevalent in philosophy of mind for too long. Hopefully, loosening up the notion will make people realize that reductionism actually has something to contribute to these debates. It is important to realize that we, the new reductionists, are not talking about the same notion that was criticized 30 years ago.

Can you give a brief outline of your account of scientific reductionism?

Sure. Reductionism in scientific practice is a matter of intervening causally into increasingly lower levels of biological organization. One can for example intervene causally into particular neurons. Then one uses knowledge of the neuroanatomical circuitry to get from the particular neurons you intervene into and out to the motor periphery to track the effects of these interventions. Then you might get statistically significant differences under controlled experimental situations. This approach constitutes reductionistic practice in cellular and molecular neuroscience. Ideally, you both intervene to decrease the hypothesized mechanism and get decreases in your behavioral measures for the cognitive phenomena you study, *and* you intervene to increase the hypothesized mechanism and get increases. In practice, the second kind is much harder to achieve in mammals, but there have been a variety of successful interventions of that sort.

It’s important to emphasize causality here. This is not merely a matter of correlating occurrences of particular molecular events in neurons with behavior; this is intervening causally to change those hypothesized mechanisms and eliciting changes in behavior. So it’s quite different from the kinds of measures that dominate contemporary cognitive neuroscience, which most cognitive scientists admit are merely correlations.

Most of this research is done on mice. A worry is whether the results transfer to humans. Moreover, why think that results concerning quite limited cognitive functions underwrite a reductive understanding of more complex cognitive phenomena?

That’s a perfectly good question, and one that I often anticipate in my talks. It’s not just a question about “Ought we to be experimenting on rodents in order to learn something about the human mind?” It’s also a question that has to do with one of the traditional

concerns in the philosophy of mind; namely *multiple realizability*. Maybe rodent cognition has to do with a particular set of molecules, but why think that human cognition has to do with the same set of molecules? One of the benefits of going to the cellular and the molecular level of research is that neurons and intra-neuronal processes in mammal brains have not changed very much. And there is a very good reason for that. Most of those cellular and molecular processes have to do with either neuronal activity: action potentials, field potentials and the like, or they have to do with basic cellular “housekeeping” activities. It is just a matter of fact about the particular proteins and genes that perform those functions that there is very little room for any kind of changes in their functional domains. For example, if you manipulate a particular amino acid on those proteins you can create a three dimensional configurational difference in the way that the protein folds, and this difference can make it impossible for it to do its functional job within the cell. There’s very little room here for evolution to work. That’s why, when you get to the level of cellular and molecular neuroscience, a mouse neuron is a primate neuron is a human neuron, with some differences of course. For example, the CREB molecule, at least in the functional regions of that protein, is literally amino acid for amino acid identical in primates and in humans. And it gets even more surprising than that. Go back much further in evolutionary time. Go back to the ancestors that we mammals share with the gastropods and the insects and you’ll find literally amino acid for amino acid sequence identity in those functional regions of the protein. When it comes to those particular mechanisms, at least in real world creatures, there simply is not very much multiple realizability.

A harder question is “What about the behavioral measures that you’re using. Aren’t you too limited in a rodent model to capture the full range of human memory consolidation?” The quick answer is “yes, you are limited”. However, human beings can be tone-shock associated, and human beings can be contextually conditioned. If you put a human being in an opaque pool of water that was too deep for them to stand up in and the sides were too slick for them to grab onto, they’d search for a platform pretty much like a rodent does. If you had appropriate visual stimuli on the wall they would use those visual stimuli to find that platform the next time you dumped them in this imagined human version of the Morris water maze.⁷ These particular tests, while admittedly limited to the kinds of tests we can do in a rodent model, are also tests of phenomena that are real human phenomena as well. Couple that



with the evolutionary conservation of these molecular mechanisms, and I think you can make the case for how we can generalize from what we learn in rodents to what we hypothesize in humans.

For several philosophical concerns we individuate actions more finely than as bodily movements. For example, differences in intentions might reasonably be said to give rise to differences in human actions, while the bodily movements might very well be identical. Why do you find it unproblematic to individuate actions as bodily movements?

For the purposes of this kind of research you usually individuate behavior in terms of muscle movements against the calcium frame that moves the skeleton and the movement of the skeleton through space. On this account, one particular set of bodily movements will count as the same action as another even if it’s in a different context. This is not only a terminological dispute about the term “action”. The way we use this word within larger research programs, and the way we evaluate who has got the best account of the individuation of behavior, is by seeing who has the most

• John Bickle

explanatorily powerful framework that that account is embedded within.

Then one might ask about these broader philosophical concerns, such as where basically the same movement of the body through space on one instance can act as signaling a score in a game and in another context constitutes signaling a taxi cab. Are those the same behaviors? Admittedly, empirical evidence starts to flag at this point, because we haven't built enough neuroscience to show anything conclusively. However, I'm convinced that once you start tracing the causal mechanisms from the production of that behavior back into central areas you will find a causal difference in the processes that generated that same behavioral movement in the different contexts. That is, I don't think we have to get all the way out into the environment to find this difference, I think we'll find it in the brain.

But it seems to me that a worry remains as long as we individuate the explanandum, the action, finely enough. Consider an example from the philosopher's armchair; Putnam's Twin-Earth example. In this case we rule out brain differences at the outset. Oscar lives on Earth, and his twin Twin-Oscar lives on Twin-Earth. Earth and Twin-Earth are identical except for the fact that water isn't H₂O but XYZ on Twin-Earth. XYZ is functionally similar to H₂O but structurally different. Imagine that Twin-Oscar is visiting Oscar on Earth, they go to a café, and they both ask for a glass of 'water'. Is that the same action? As a result they both get a glass of water (H₂O), but only Oscar got what he asked for. In this case it is, by assumption, no internal difference between Oscar and Twin-Oscar. The point is that, if you think there are reasons to distinguish these effects in terms of these kinds of intentional differences, then it seems like you have to bring in external factors in order to explain how those differences were brought about.

That's an excellent example, and one that I think is insufficiently appreciated by practicing neuroscientists. I mean, you start talking about these Twin-Earth cases and their eyes just glaze over. However, in the example you've not only got mental states sort of extending out into the environment; you've also got behavior and behavioral effects characterized in terms of semantic properties. The question is what can you do with that account of the mental independently of answering contrived philosophical questions? What does it gain you explanatorily? What kinds of cognitive phenomena are now going to be explainable with this broader conception of behavior and of mental states that are not explainable on my more restricted

picture of behavior and the appeal to internal causes of that behavior?

It could, for example, matter for certain moral concerns whether an action is partly caused by a true belief rather than a false belief, or by a well justified belief rather than a poorly justified one.

I can think of plenty of scenarios where my approach will be able to give an explanation that the one you're proposing will simply have to piggyback on and accept. Moreover, I'm having difficulty thinking of a case where a semantic difference really is going to matter to the behavior at hand. I can imagine plenty of cases where that semantic difference is going to matter somewhere down the line, but I also am inclined to think that in cases where that difference is going to happen down the line, I'm going to be able to find an internal difference that's going to explain it as well. I don't think that this will require me to go out into the environment to find the key proximal cause of the behavior. There is a sense in which these pictures of extended mind or situated cognition or embodied cognition are still relying on metaphors of the mind radiating out into the environment. These pictures are just very hard to reconcile with our existing neuroscientific data about how we go about explaining behavior.

Could you agree with someone saying: "OK, my account rides piggyback on your account when it comes to explaining bodily movements, but if you individuate actions more finely than that you have to bring in externally individuated mental factors"?

Well, I want to insist that it's still an open question empirically. We don't know the answer to it. For all we know the best explanations for certain kinds of phenomena may require intentional characterizations of not only the state you're using to do the explaining, but also the very behavior that you're explaining. I've never written a paper on this but I have often thought about writing a paper entitled "What the reductionist requires in order to pull off his or her program". It requires not only characterizing the states that are doing the explanation reductionistically, *but it also requires characterizing the behavior reductionistically*. It has always been my view that if you're a reductionist and you permit someone to describe behavior in ineliminably intentional terms, then you're in a game that you cannot win. When you provide the non-intentional causal-mechanistic explanation it's just going to seem unsatisfying, but if you're permitted to redescribe the behavior in non-intentional terms, your non-intentional mechanistic explanation is going to seem far more satisfying.

However, there is also the opposite worry. Suppose that we don't care about the fine-grained intentional differences between behaviors just discussed. Rather we describe the explanandum roughly, for example, as “be walked through the door”. Then exactly which specific lower-level mechanism was leading to the effect might not be relevant for our explanatory concerns, and this gives reason to think that the best causal explanation will pick out some multiply realizable higher-level event or state as the cause.

Excellent point. And now we really are touching upon the way that debates about multiple realizability have moved on beyond where they were left off in the 1980's and 1990's. There is a reply to multiple realizability that is clearly formulated by Larry Shapiro, Mark Couch and Tom Polger.⁸ Functionalists were allowed to assume identity of kinds at the mental level and then argue for very subtle differences at the physical level constituting multiple realizability and thereby an argument against reducibility. However, they were almost never challenged on this identification of kinds at the mental level. Moreover, as has been increasingly pointed out in the recent multiple realizability literature, the more similar in kind that you are at higher level of description, almost inevitably the more similar you are in terms of physical mechanisms. Only when there are great differences at the higher level of description then you tend to find these vast differences in physical mechanism. The reductionist should be permitted to say it's not just the matter of you walking through the door, which of course admits of a wide variety of different kinds of behavioral realization, but of walking through the door at this particular speed through this particular pathway.

For genuine scientific purposes there's almost no use for those broadly generic descriptions. For example, there is almost no use for the description of the eye as just a mechanism for seeing visual features of the world. Suppose you think that octopus eyes, mammal eyes and fly eyes are all of the same kind. They are all sensitive to photon information within a particular wavelength, but they are vastly multiply realized at the physical mechanism level. The problem with that view is that it's very easy to find *higher-level* differences between these different kinds of eyes. You can easily find differences in the input-output features of these three different kinds of eyes. There is not a single kind of eye realized in these three different ways where that single kind eye figures in any serious science. As soon as you start insisting that people give kinds that figure in serious scientific examples it's usually very easy to find behavioral differences, higher-level differences, when those kinds are realized in different physical

mechanisms.

So the claim is that the scientifically interesting level of fine-grainedness favors the reductionistic approach?

Yes. Bill Bechtel and Jennifer Mundale developed the notion of grainedness in their article against multiple realizability.⁹ Their point is that one of the reasons multiple realizability has looked so obvious is because the psychological stuff has been described very coarse-grained, while the neurobiological stuff has been described very fine-grained. However, the psychological stuff could equally be defined as fine-grained within psychology, and then we'll probably find one-to-one matches between the fine-grained psychological descriptions and the fine-grained neural descriptions. Moreover, this is not just a conceptual point. In their article they actually try to show some evidence, mainly from neuroanatomy, that this point also is *empirically* justifiable.

When one focuses solely on the different cellular and molecular mechanisms, do you see any reason that a no-person worry might emerge: That the mechanisms are all acting in concert to produce the behavior, but that the person as a unified object doesn't serve any explanatory role over and above this fragmented bunch of cellular and molecular mechanisms?

That's a fascinating question. The concept of a person has so many different kinds of uses, for example in moral discourse, in political discourse and in social discourse. One of the points I was trying to stress at this conference is that your particular view about what the nature of human behavior is does not necessarily lead you to a particular view about the way that persons should be treated in political contexts. When it comes to political situations, I'm inclined to be completely pragmatic, and I don't really much care if the notion of person that I find useful for thinking about how politics should be organized really matches up with my scientifically inspired notion of a person that comes from my attempt to analyze our best causal mechanistic picture of the world. I think too many people have thought that the only way you can be a political libertarian is if you couple that with metaphysical libertarianism, but there is no logical connection. I mean, there's a logical connection in the sense that if you're a metaphysical libertarian you probably are going to be some kind of political libertarian. However, the other direction doesn't go. You can be a political libertarian on completely pragmatic grounds because you distrust the ability of human beings to apply scientific

• John Bickle

knowledge to political organization in a way that's going to benefit human beings. I don't think people are really free or autonomous in the metaphysical sense, but I just don't see any better way to organize a political structure other than treating them that way. And I don't personally see an internal conflict in that view.

I have to admit that this combination of views sounds almost like self-deception in my ears. Speaking normatively, there's a strong intuition that you shouldn't treat people as something they are not, doesn't this constitute a serious worry?

I freely admit to, like you, having that intuition. And it's a hard one to overcome. But I think what really causes me to overcome the pull of that view is to look at the kinds of political organizations that people who have adopted a "scientific perspective" on human beings have proposed. Personally, they're not the kinds of political organizations that I'd want to live in. Even if my picture of myself is radically false – even if there is nothing in the real world that really answers

to autonomy and freedom and self-respect and all that – nevertheless I'm not willing to sacrifice those particular notions to live in some of these structures that have been proposed by my fellow hard determinists. Even if it's ultimately not based on any kind of metaphysical or scientific fact, I much prefer to live in a situation where I'm treated as a free autonomous agent that is responsible for my actions and is not submissive to government power over individual choices except in limited contexts. That's my choice of the kind of political and social organization that I find much more conducive to doing the kinds of things that I like to do, even if, in the end, there is nothing in our best causal mechanistic story of human beings that answers to that. In short, I think that we can be completely determined to think of ourselves as free autonomous agents.

That's a nice line to end with. Thank you very much Professor John Bickle.

NOTES

1 Ken Schaffner is Professor of History and Philosophy of Science at the University of Pittsburgh.

2 Jaegwon Kim is Professor of Philosophy at Brown University. His book *Mind in a Physical World* (MIT Press 1998) is perhaps the most important contribution to the mental causation debate in the last two decades.

3 Johan Storm is Professor at the University of Oslo.

4 Ernest Nagel's account of scientific reductionism has been highly influential. It was presented in his 1961 book *The Structure of Science*.

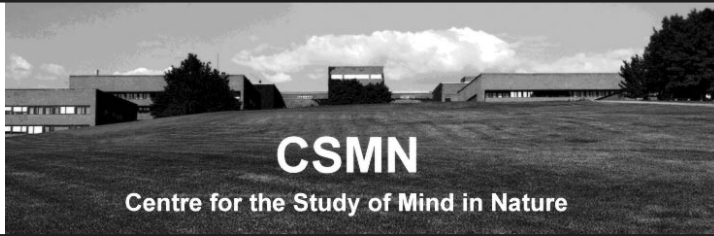
5 Multiple realization is the idea that the very same mental state can be realized by different physical states.

6 Robert Richardson is Professor of Philosophy at the University of Cincinnati.

7 Bickle refers to the so-called Morris water maze test. It was designed by Richard G. Morris, and is used in research on spatial memory.

8 Larry Shapiro is Professor of Philosophy at the University of Wisconsin, Madison, Mark Couch is Assistant Professor of Philosophy at Seton Hall University, and Thomas W. Polger is Associate Professor of Philosophy at the University of Cincinnati.

9 "Multiple Realizability Revisited: Linking Cognitive and Neural States" in *Philosophy of Science* Vol.66, 1999, page 175-207. Jennifer Mundale is Associate Professor of Philosophy at the University of Central Florida, and Bill Bechtel is Professor of Philosophy at the University of California San Diego.



Centre for the Study of Mind in Nature

Presents:

Inaugural Lecture/Opening event

John Perry

University of Stanford, CA

Title to be announced

August 29th 2007

Georg Sverdrups hus, Auditorium 1, Blindern Campus, 16.15 – 18.00

The Centre for the Study of Mind in Nature is proud to announce the official opening of the first Centre of excellence at the Faculty of Humanities at the University of Oslo.

The Inaugural lecture will be held by Professor John Perry, University of Stanford. Professor Perry is Henry Waldgrave Stuart Professor of Philosophy at Stanford University. He has made significant contributions to various areas of philosophy, including logic, philosophy of language, metaphysics, and philosophy of mind.

The Centre for The Study of Mind in Nature (CSMN), based at The Department of Philosophy, Classics, History of Art and Ideas (IFIKK), and is one of eight new Centres of excellence in the SFF-program run by the Norwegian Research Council . The official start for the activities of the centre will be August 2007. CSMN will be an inter-disciplinary research centre with a strong basis in philosophy.

The centres activities are based on the study of normativity from an inter-disciplinary perspective within such research fields as linguistics, cognitive psychology, political science, economics and other relevant research areas. CSMN's overarching goal is to understand the normative dimensions of human mentality in terms that allow us to see them as integrated parts of the natural world. Our core research topics lie at the interface of philosophy and the empirical sciences. The project is structured into three main areas of research: Rational, linguistic and moral agency.

CSMN will announce internationally several PhD and post doc positions during the spring semester of 2007. In addition, the centre will announce a number of qualifying scholarships to Master students in philosophy, linguistics, psychology, economy, political science and other academic disciplines relevant to the CSMN's interdisciplinary profile.

For further information please go to our homepage:
<http://www.csmn.uio.no>

ANSWERING OLD QUESTIONS IN A NEW WAY

SHAUN NICHOLS ON
EXPERIMENTAL PHILOSOPHY

by Trine Antonsen

Experimental philosophy reveals increasingly more about the physical processes underlying human action and reasoning. In addition to elucidating philosophical problems, this research also raises questions about what significance empirical data should have for philosophy. In March, the Centre for the Study of Mind in Nature arranged the conference *Neuroethics and empirical moral psychology* addressing questions concerning what neuroscience can teach us about moral psychology and what normative conclusion we should draw from this new knowledge. Shaun Nichols contributed to this conference with the talk *Moral Responsibility and Determinism: Investigating Folk Intuitions*. *Filosofisk supplement* asked him about experimental philosophy, the role of intuitions in philosophy and how research on folk intuitions can shed light on the hoary problems of freedom, responsibility and determinism.

What is experimental philosophy?

The primary thing that distinguishes experimental philosophy from psychology and social science is the topic. Experimental philosophers are interested in questions that psychologists haven't looked at. We look at the more elementary questions about the intuitions people have that are philosophically interesting and that philosophers recruit in their arguments and explanations. There are a lot of questions about mind and intuitions that philosophers find interesting, which are not asked by psychologists, and that is where it started. It's not as if psychologists are ill equipped to explain or understand these things; it is just that it has not been their focus. But there are now a number of psychologists who are interested in these issues. Marc Hauser's group at Harvard is one clear example. One thing I

would stress is that it is important to try to figure out ways to make experiments that will be philosophically interesting. We don't just want to duplicate things that the psychologists are doing, it somehow has to connect to philosophy.

And how would you compare experimental philosophy and more traditional, so-called armchair philosophy?

People view experimental philosophy as deeply opposed to armchair philosophy, but I think that is misleading. I definitely think of the projects that people engage in experimental philosophy as growing out of the issues that we think about traditionally in philosophy. The deeper points of contact are that a lot of the kinds of things that philosophers worry about and that philosophers are interested in from the armchair, those are the issues we're interested in looking at in a more social scientific way. But these techniques that we use are supposed to be a supplement. It is just one more thing to add, to try to fill out the picture of what is philosophically interesting.

Do you think that experimental philosophy is just a trend or do you think about it as "the new way of doing philosophy"?

I doubt that it is a trend in the sense that it is going to go away. I think it will, for some time to come, be an important area that contributes to philosophy. It is not a replacement for traditional philosophical discourse, but it gives us resources to answer questions in new ways. There are several different things that people do in experimental philosophy now. One example is that people are interested in the diversity of intuitions. I certainly used to take for granted that the intuitions I have about the philosophical cases that I was brought up on are representative, and that everyone shares my intuitions about these cases. It turns out that this is probably not the case. Looking at diversity between cultures and individual differences within cultures is one of the major research areas in experimental philosophy. It looks like there are differences between cultures; the sample of the East-Asian students and the samples of the Western students we looked at showed diversity in intuitions about philosophical thought experiments. Even within cultures it looks like different people have different intuitions about the same kinds of cases, and that they vary in systematic ways. This is a surprising and sometimes troubling fact to try to deal with when you try to build up a theory based on intuitions.



There is also a deeper, more interesting project, which is to try to figure out the sources of our intuitions. Often, finding out the source of your beliefs is useful for deciding whether or not you want to retain that belief. Think about Freud and his picture of religion as a kind of model for this, not because this picture of religion was right, but because he purposed an interesting challenge: If the reason we believe in God is because we want to, if we find out it is just wishful thinking, then that discovery does not prove that God does not exist, but it undercuts the warrant you have for the belief. I think that a lot of experimental philosophers are suggesting the same things, only in different domains. This is how I view Joshua Greene's work on moral intuitions. What he is trying to do is to suggest that the moral intuitions we have about trolley cases don't have the kind of rational status that many philosophers thought they did, because they have spurious origins.¹ These kinds of cases seem to me to be really interesting projects in experimental philosophy.

How do you respond to scepticism about experimental and empirical philosophy coming from the naturalistic fallacy-problem, that you cannot derive moral oughts from empirical facts?

My initial reaction is that a lot of work in experimental philosophy doesn't try to go from "is" to "ought". A lot of it is purely descriptive, just trying to figure out what the folk theory is and what psychological mechanisms that generate particular intuitions. But I also think that you can use descriptive facts to inform your normative judgments about what you should do or whether you should change your beliefs. You learn something from an experiment and you take that bit of

knowledge and feed it into the overall process you use to decide what is the right thing to do. The experiment is not going to be a decisive, single fact that is going to change the way you think about what is the right thing to do. But knowing why you think a certain thing or why you think that certain actions are wrong might help you to decide what is the best overall theory of morality. So you don't get a quick move from "these are the facts" to "therefore this is what you should do", but knowing the facts can help inform a process of reflective equilibrium to get to the right thing to do. So that is how I would draw the connection between experimental work and the ethical work.

In your talk about determinism and responsibility at the conference, and also in several papers², you have presented data from experiments on human intuitions and responsibility. Can you, in short, explain your findings?

The first set of experiments that I did on the responsibility questions was with Joshua Knobe. We described two universes, Universe A and Universe B where A was deterministic and B indeterministic with respect to human choice. We tried to use natural language and things that were familiar to people, so we didn't use words like "determinism", but we tried to capture the idea of determinism in natural language. First of all we asked people which universe was most like ours. We found that most people, at least in our sample in the West, said that our universe is most like universe B, the indeterministic universe.

Next we asked different versions of questions about responsibility. One version of the question was a totally abstract version that basically said: "In universe A, the deterministic universe, are people fully morally responsible?" We found that people tended to say that people in universe A are not fully morally responsible. This suggests that at least at some level people think that determinism precludes moral responsibility. We then asked questions that were emotionally salient like: "Bob lives in a deterministic universe and he kills his wife and children. Is he fully morally responsible?" Here people were more likely to say that Bob was fully morally responsible.

In another experiment, we tried to control the concreteness of the cases. We looked at two cases: a serial tax cheater and a serial rapist. We asked whether the serial tax cheater in a deterministic universe was fully morally responsible and we asked the same question about the serial rapist. We found that in the tax cheater case, which was presumably low affect, people tended

• Shaun Nichols

to say that he was not responsible in a deterministic universe, but in the serial rapist case where the affect was really powerful, people tended to say that he was fully morally responsible. So it looks like affect plays a role in modulating responses to whether or not people are responsible in determinism.

Where do you think this diversity in response comes from? Would you call it an affective bias or an affective competence?

My current guess, although this is just based on one experiment, is that it is the *bias* that is driving the effect. The reason why I think this is that when you first ask people about indeterminist universes you know that people will say that they think that our universe is indeterministic with respect to choice. Then you ask them something about the tax cheater and the rapist, and pretty much everybody respond that both of them are fully morally responsible in indeterminist universes. Secondly, you move to the determinist universe and ask people the same questions and you get a split; people say that the tax cheater is not fully morally responsible, but the rapist is. So when you have decreased the affect, people say that the tax cheater is not morally responsible in the determinist universe, even though in the indeterminist universe people think he is responsible. So it looks like affect is somehow biasing or distorting our natural response. Now, this is just one experiment and there are other ways of explaining it, and I hasten to emphasize that even if it is bias that generates this effect, and even if it is an affective bias, it might turn out at the end of the day that we are better off with it and we should embrace this view that people are responsible under determinism.

What do you think would happen if determinism were revealed as true?

I think this really is a much more complicated question than people have recognized. My guess is that people would be more apt to give up the view that responsibility conflicts with determinism than they would be to give up the view that people were responsible. The idea that people are responsible would have more staying power. One bit of evidence that we have on this is from a study I did with Adina Roskies. In one condition we asked them to imagine a universe where scientists believed that determinism was true, though again, we didn't use the term "determinism" but described determinism in a non-technical way. When we asked whether people in that universe were responsible or not, our subjects replied that they thought the

latter was the case. Then we used exactly the same text except we didn't say "imagine a universe where scientists believe determinism is true", but "many scientists believe determinism is true", so that subjects would think that this was the case on earth, and we asked: "Assume these scientists are right, do you think people are morally responsible?" Here subjects tended to say that people would still be responsible. So when you make it real for people and anchor it in their own thinking about the world it seems like people will revert to a kind of compatibilism about responsibility.

Again, this is just one study, but I think there might be general reasons to expect that the idea that people are responsible for their actions is deeply ingrained in us and that idea would be harder to dislodge than the idea that determinism is incompatible with responsibility.

You and many other experimental philosophers put great emphasis on intuitions. What are intuitions?

All the people I have been working with in experimental philosophy, like Stephen Stich, Joshua Knobe and Jonathan M. Weinberg, think of intuitions as spontaneous judgments. They are the responses people give to questions on minimal reflection. Sometimes people characterize intuitions as non-inferential judgments, but for the purposes of experimental philosophy that is probably a needlessly restrictive view, because it might turn out that a lot of the intuitions are produced by tacit inference, inference that occurs below conscious access, and that is really critical to psychological explanations of how you arrive at the intuition. Where intuitions come from will vary. Presumably they sometimes come from things that do involve lots of reasoning. In other cases much tacit reasoning may not occur at all.

When people try to explain their intuitions they often say: "It is just how I feel" or "I can feel that it is right". How are intuitions related to emotions? Are they only emotional biases or can they also come from reasoning?

I think we can have emotions without thereby having intuitions. You can feel sad without having an intuition that something is wrong or right. I regard the notion of intuition that is connected to people's feelings the way you describe it, as a different notion than the notion that people in philosophy have been interested in, which is the spontaneous judgment that you make about a case. I do think it is important to distinguish between intuitions and emotions in this way because

sometimes people say that to have an emotion is to have an intuition. If you think of intuitions as something that allows you to make a distinction between what is right and wrong, what is a case of knowledge and what isn't, you are doing more than just having a feeling. You're making a distinction that is more fine-grained than what you get with emotions.

So you are saying that having an emotion is not having an intuition, but is having an intuition having an emotion?

I don't think so. You can have intuitions that aren't emotions. The clearest case is probably when one gives somebody a thought experiment about knowledge and they say "yes, that's knowledge" or "that's not knowledge". That is not an emotion. That is something else.

What is the epistemic role of intuitions?

This is something I worry about because I want to be able to retain a lot of the intuitions I have about morality. So for example I have an intuition that it is wrong to push somebody off the tracks in front of the trolley and I want to be able to retain it. But the fact that I have the intuition all by itself is not sufficient to justify that. I can't go from "I have this intuition that it is wrong to push the guy" to "It is wrong to push the guy". I think a real difficult issue is how to figure out how we should, in moral philosophy, use our intuitions to build our moral theories about what is right and wrong. I'm hopeful that we can build theories that aren't entirely ad hoc and self-indulgent, that will allow us to keep things like "it is wrong to push the guy to save five people".

In cases such as incest or killing babies our intuitions tell us that it is wrong. If someone tells you that these intuitions are completely wrong and that you have to give up these intuitions, I claim that you wouldn't. My point is that we do trust our intuitions.

Yes, we do.

Do you think we should?

I think it is a perfectly reasonable strategy if you don't have anything else to trust than your intuitions. I think intuitions and spontaneous judgments often turn out to be right in all kinds of cases. But when we are doing philosophy we should critically examine these intuitions we have and critically examine our commitments.

At least we have to put on the table whether or not to trust the intuitions. But in everyday life, to be sceptical about intuitions generally seems to be a difficult way to live.

But again, sometimes we have conflicting intuitions, so how can we know which one to trust?

This is the thing I find most promising about experimental philosophy. Where we have conflicting intuitions, if we can see that one of the intuitions comes from a bad source, but we don't have any reasons to think the other one comes from a bad source, that gives us a key bit of information that helps us to make a decision about which intuition to retain.

How exactly can we figure out which intuitions have a bad source and which do not?

If you could find that somehow the process that leads you to having an intuition about a case is one that leads to lots of false beliefs in other kinds of cases that are similar on the same dimensions, then there is reason to be sceptical about the intuition.

Peter Singer is asking why we should regard intuitions as having any normative force if they are just biological residues of our evolutionary history. How do you respond to that?

I think this is a serious question and it deserves an answer, but I don't think it is going to be easy to answer. I think that in some cases, like aesthetics, if it turns out for me that the reason I like a particular kind of music is because of something about my evolutionary history, or because of my specific cultural upbringing, or something like that, that is not going to diminish my appreciation of the music I like, and I don't think it should.

I don't think these normative judgments are undercut because they have some natural explanation. Of course in ethics the issues are much more serious, but it is not obvious that you can't give your intuitions considerable weight in making these kinds of decisions. But I think there *is* a danger that by building up your theories based on your intuitions you are doing something that is kind of self-indulgent; you are allowing yourself to go on with what seems right to you and knowing that this has a particular kind of evolutionary source that does not seem to reflect the way things are now, which I think is threatening. I do worry about it,

• Shaun Nichols

but so far I don't worry enough so that I'm willing to give up the intuitions. I am still holding out some hope that there's still some kind of justification for them. But I regard this as a very serious problem.

*In your book *Sentimental Rules* you raise objections against moral sentimentalism and neosentimentalism. What distinguishes your theory from the sentimentalist account?*

I tend to think about neosentimentalism as an over-intellectualised view of moral judgment. So that view (or the most prominent version of it) is that to judge an action as wrong is to judge that it would be appropriate to feel guilty if you did the action and it would be appropriate to resent somebody else who did the action. The problem for neosentimentalists is that it seems that kids are making moral judgments very early. If you use the moral/conventional-task, they do it just after the age of three. They are not very good at judging the appropriateness of guilt and resentment, so it looks like this is reason to say that moral judgment is something that is more basic than the judgments of appropriateness of guilt and resentment. The account that I give does not rely on any of these rich understandings of the appropriateness of emotions being required for making moral judgments. So that is how my view differs from the neosentimentalist view.

The "old" sentimentalist view is really different, and interestingly different from the story that I tell. The classic view you get from people like Hutcheson is that to judge something as wrong is to have a feeling of disapproval. The story that I tell is that it is not enough to just have the feeling, you actually have to have a rule represented, and the feeling plays a role in somehow giving that rule special salience or importance. In Hutcheson's account it's just to have this sentiment of disapproval, but the sentiment of disapproval is never defined very precisely. This gives it a flexibility that has made it very difficult to refute because anytime you say that an agent is not having the sentiment but is still making a moral judgment, you can say that the agent is not really having the sentiment of disapproval. That is why I love James Blair's theory of moral judgment – it is like the Hutcheson theory, but he is very precise about the emotion. He says roughly that to have a moral judgment is to have the feeling caused by the VIM (violence inhibition mechanism), and that is triggered by seeing superficial cues of distress. So you can just counterexample that and show that it is not right. You can show that there will be instances where you see cues of distress, like a child crying after falling down and getting cut up, where you know there is no

moral judgment. You feel upset when you see it, and yet you don't make a moral judgment.

*In *Sentimental Rules* you claim that making a moral judgment needs two different psychological components, an affective mechanism and a normative theory, that are conspiring. What is this normative theory that must be part of our capacity in making moral judgments?*

I'm assuming it is a set of representations that we have to characterize the things that we regard as violations. It is a set of rules: don't do this, don't do that. It is a theory in a very loose sense; it is just a body of information that specify various actions as transgressions. I'm inclined to think that we shouldn't assume that it is innate. I think that we can explain a lot of the content of moral judgment, and the content of this normative theory, without assuming that it is innate. So the one element that seems to suggest the innateness account is that some of these rules seem to be pan-cultural. So the idea that you shouldn't rape, you shouldn't kill, you shouldn't steal; those things are found in every culture, so you might think that those rules must be innate. But there might be a cultural evolution story to be told that those kinds of actions are particularly likely to really upset people, and I think there are already reasons to think that norms that prohibit actions that are intrinsically likely to make people mad or be upsetting will be especially likely to have cultural force to catch on. And so that might be why it turns out that all cultures have prohibitions against killing, because if you have a prohibition against killing, that is going to stick around.

If moral judgment depends on both these two components, does this mean that making completely rational and non-affective moral judgments is not possible? Is the affective component necessary for making moral judgments?

Good question. Can people exhibit spontaneous normal moral judgments through purely rational processes? It looks like psychopaths are an empirical counterexample, because they, if you take the James Blair's line on this, have pretty much normal rational competence but deficient emotional competence, and this explains their deficient moral judgements. So it looks like rationality is not sufficient for moral judgment. But if you ask whether it is possible for a psychopath to talk about morality the way the rest of us do, surely you can teach them to do it. Probably lots of the psychopaths in these studies do figure out what you are supposed to say. The thing about these moral judgment tasks is that they are pretty simple and it would take three minutes to explain to the psychopath how

he should answer the questions so that he will “pass” the moral/conventional-task. If you phrase your question about having rational moral judgments rather as a question about whether it counts as a genuine moral judgment if it doesn’t have the emotions, then I don’t know how to answer it, because I don’t know how to decide independently what counts as a genuine moral judgment. If you say that what counts as a moral judgment is the stuff that most normal people do when

they say killing is wrong, then it looks like emotions are involved. If you take away the emotions you don’t get the same kind of thing. But if you say that what counts as a moral judgment is identifying certain actions and saying that these actions are wrong, and anyone who does that counts as someone making a moral judgment, then whatever the actions are, you can presumably teach somebody who hasn’t got the emotional systems to do that.

NOTER

1 See for instance Joshua Greene’s (2003) “From neural is to moral ought” in *Nature Neuroscience* 4.

2 Like, for instance, “Folk intuitions on free will” (2006) and “Moral responsibility and determinism: The cognitive science of Folk Intuitions (forthcoming), both available at < <http://dingo.sbs.arizona.edu/~snichols/>>

3 *Sentimental Rules* (2006). Oxford: Oxford University Press.

Vil du abonnere på **FILOSOFISK SUPPLEMENT?**

Filosofisk supplement kommer ut fire ganger årlig, og behandler alle slags emner som kan tenkes knyttet til filosofi.

Et årsabonnementet koster kr. 140,-

For å bestille send en mail med navn og adresse til:
filosofisk-supplement@ifikk.uio.no



Mer info finner du også på vår hjemmeside <http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement/>

KORT OG KNAPT OM KROPPEN



hva er KROPP
Gunn Engelsrud
Universitetsforlaget
2006

av Cathrine Felix

Spol tilbake til Lillehammer-OL i 1994: Det er tradisjonell bønnestund i en pakistansk familie, i bakgrunnen høres overføringen av 50 km langrenn. Bjørn Dæhli nærmer seg målstreken... Plutselig avbryter en av guttene i familien bønnen og jubler: «Bjørn Dæhli vant!». Etterpå fortsetter familiebønnen som normalt (Engelsrud 2006, s. 113-114). Denne episoden gir et eksempel på en krysning mellom den religiøse praksisen: den fysiske utøvelsen av bønnestunden i hjemmet, og idrettsutøvelsen på TV-skjermen. Guttens avbrudd av selve bønnestunden viser en øyeblikkshandling. Kroppslig adferd er nettopp preget av slike handlinger i øyeblikket. Ved at vi alltid er i kroppen, er vi bestandig til stede i et «nå». I boken *hva er KROPP*, er Gunn Engelsrud opptatt av å beskrive ulike former for kroppslig tilstedeværelse, men også hva som skjer når kroppen føles fjern for oss.

Den filosofiske innfallsvinkelen Engelsrud har til kroppen, er å ta avstand fra kartesiansk dualisme til fordel for Merleau-Pontys tenkning om ånd og materie som to uatskillelige substanser. Utgangspunktet til Merleau-Ponty er at vi alltid er i kroppen. Vi kan aldri komme utenom vår egen kropp. Den som studerer kropp er bundet til å studere andre kropper gjennom tilstedeværelsen i sin egen kropp. Slik forutsetter all kunnskap om kroppen kroppen selv. Subjektet er skapende i verden, og skapes av, og i, verden: «Erfaringer oppstår alltid i konkrete situasjoner via omgang med omverdenen» (Engelsrud 2006, s. 34). Merleau-Ponty betrakter kroppen som en blanding av det skapende subjekt og den verden dette subjektet til enhver tid er en del av, og dermed formes av. Disse tankene utgjør Engelsruds filosofiske bærebjelke, men det er ikke filosofien som er mest fremtredende i hennes perspektiv på kroppen. Engelsrud er professor ved Seksjon for helsefag ved

Det medisinske fakultet på Universitetet i Oslo. Hennes forståelse av kroppen preges av dette faglige ståstedet, og av en bakgrunn fra idrett, helse og dans. Bokens tematikk er hentet nettopp fra disse arenaene, og i sær får bevegelse gjennom dans bred omtale.

Både danseren og idrettsutøveren er i besittelse av en kroppsbeherskelse som Engelsrud fremhever. Snowboardutøveren gjennomlever sine bevegelser på halfpipen til tross for at han sitter helt rolig i sofakroken. Dette lykkes han med blant annet fordi han kjenner kroppen sin så godt. I vår tid har kroppen blitt gjennomdissekert, men likevel råder det fortsatt stor mangel på kroppskunnskap blant folk flest. De færreste er så bevisste på bevegelsene sine som den profesjonelle aktøren Engelsrud trekker frem. Vi kan spørre oss i hvilken grad vi har viten om vår egen adferd. Hva vet vi egentlig om hvordan andre berøres av våre bevegelser? Skaper mine kroppsvaner stress hos andre? Engelsrud påpeker at man lett kan glemme at andre opplever en annerledes enn en gjør selv. Forskere har hevdet at hele 70 prosent av kommunikasjonen mellom mennesker foregår gjennom kroppsspråket. I sin drøfting av kroppsspråk som uttrykk går Engelsrud veien via Carl I. Hagens debattferd. Hvordan reagerer vi når han rister oppgitt på hodet mens motdebattantene snakker? Han bedriver strategisk kroppslig uttrykk, mener Engelsrud. Kroppslig adferd blir et taktisk grep for å påvirke tilskueren.

Hva er skjønnhet? En rekke tenkere og teoretikere har forsøkt å besvare dette spørsmålet med høyst ulike svar. Ulike tidsepoker har hatt helt andre oppfatninger om hva som er skjønt enn vi har i dag. Unikt for samtiden er muligheten vi har for å modellere kroppen. Kirurgen kan i dag

utføre operasjoner som for få år siden var utenkelige, men fenomenet plastisk kirurgi er ikke nytt. Et stykke kuriositas som nevnes av Engelsrud er at den første neseplastikken ble utført i 1597, og det skjedde helt uten bedøvelse! Det burde være en tankevekker for enhver at det har vokst frem en egen industri som har forandring av kroppen som levebrød. Bokens kapittel om modifikasjon av kroppen byr på følgende dystre statistikk: I 1997 ble det foretatt 2,1 millioner plastiske operasjoner i USA, mens tallet for 2003 var 8,8 millioner. Vi har en forestilling om hva som er stygt, og hva som er pent, og sistnevnte kan kjøpes for penger. Kinesiske kvinner forlenger leggene sine, afrikanere reduserer leppene... Hva vet vi om langtidsvirkningene av de plastiske operasjonene? Foreløpig har man ikke tilstrekkelig kunnskap om fenomenet, men økt antall klager og erstatningssøksmål gir muligens en pekepinn? Engelsrud beveger seg fra temaet kirurgi til modellering av kroppen gjennom trening. Ekstremt store muskler er i enkelte kretser en yndet kroppsestetikk, men en kontekstavhengig sådan: En av muskelbuntene forfatteren har snakket med forklarer at han opplevde å bli ledd ut av jenter da han gikk i badebukse på stranden. Det som fungerte blant guttene i treningsstudioet viste seg å falle uheldig ut hos det annet kjønn. Slik kan ulike kulturelle referanser overfor kroppen komme til uttrykk.

Verbet «å trimme» kom inn i vokabularet vårt i 1960. Det begynner å bli en stund siden. I drøftingen av hvordan kroppen kan komme til å bli oppfattet i fremtiden, nevner Engelsrud at det stadig vokser frem markeder for nye trimformer, for eksempel et helt spekter av ulike yogavarianter. Ikke bare trening får nye arenaer, det har også vokst fram et marked for rensing av kroppen. En rekke steder tilbys såkalte avgiftningskurer. Det som ligger til grunn er tanken om at kroppen er uren og kan vaskes og renses ved hjelp av diverse behandlinger. Dette koster selvsagt! Veien til slik velvære går via lommeboken. «Kroppen er på et vis blitt den vestlige verdens store oppussingsobjekt» skriver Engelsrud (2006, s. 9). Hun påpeker hvordan man i vesten har lagt seg til en kultur som i stadig sterkere grad modellerer kroppen som om den var en leirklump. Kroppen har blitt et objekt som kan formes. Vi har tingliggjort kroppene våre i den grad at vi knapt leer på øyebrynnene når ukebladspalter og TV-programmer tar for seg temaet plastisk kirurgi. Spørsmål som: «Hvilken kroppsdel er du mest fornøyd med hos deg selv?» er ikke unormale. Engelsrud gjør oppmerksom på at mediene forteller oss at vi ikke lenger skal behøve å være i en kropp vi ikke liker. Denne tankegangen er både fengslende og befriende, befriende i den forstand at kroppen din ikke lenger er din

skjebne. Dersom du misliker deler av den kan du «pusse den opp». Engelsrud trekker frem TV-programmer som *Extreme makeover* og *Svanen* der vanlige folk blir totalforandret av kirurger og treningsekspertter. Medaljens bakside fremkommer i et eksempel Engelsrud nevner: Gutten som gråt hysterisk fordi han ikke kjente igjen moren sin etter at hun hadde blitt forvandlet. Fra medienes verden drar Engelsrud forbindelsen til vitenskapen: Fremveksten av ny teknologi tillater oss å tenke på vev og organer som utbyttable. Takket være moderne legevitsenskap kan vi erstatte et hjerte som har sluttet å fungere, nyrer kan transplanteres, kjønn kan endres... Vi kan bokstavelig talt konstruere en idealkropp. Slik har kroppen blitt et av den moderne tids mest yndede produkter.

Vår tids kroppsfokusering er også med på å påvirke hvordan vi tenker kjønn – en problematikk Engelsrud ikke går så mye inn på. I den grad hun er innom temaet skjer det blant annet gjennom følgende eksempel: På de fleste norske sykehus kler man fortsatt nyfødte jenter i rosa, og gutter i blått! På tross av at vi i mangt og mye liker å klappe oss selv på skulderen for å ha kommet langt på området likestilling, har mange av oss fortsatt en forestilling om at dersom ungen kommer i rosa «innpakning» er det nødvendigvis en jente.

Hvordan vi opplever kroppen vår kan også knyttes til hvilke ord vi bruker om den. Er noen deler av kroppen mer skitne enn andre, eller vice versa – mer rene? Måten vi snakker om kroppen på innpoder i oss hvordan vi betrakter den, mener Engelsrud. Vi snakker for eksempel om det å «føle seg hjemme i sin egen kropp». Uten at Engelsrud nevner det selv, kan denne tematikken knyttes til mangfoldet av betegnelser på mannens underliv, kontra de færre, og mer assosiativt urene betegnelsene på kvinnens.

Gunn Engelsruds domene er idretts- og helseforskning, hun er utdannet fysioterapeut og har vært aktiv idrettsutøver. Hun sier selv i forordet at denne bakgrunnen preger hennes kroppsforståelse, og det er ikke en overdrivelse å hevde at den går igjen i hele boken. Fysisk fostring er viet stor plass, blant annet gjennom beskrivelser av norsk «gymnastikkhistorikk», dessuten nevnes termer og teoretikere fra fysioterapiens verden hyppig. Kroppen i bevegelse-kapittelet handler nesten bare om dans. Engelsrud har selv vært aktiv danser, og øser både her og i andre tilfeller av egen erfaring, blant annet som Arsenal-supporter, og fra barndommen på Hvam i Romerike. De personlige innspillene gir boken et troverdig preg, men noen ganger virker de en anelse påklistret. En som ikke er like inspirert av dansens rike kunne ønske seg mer om den

generelle opplevelsen av å leve med og i kroppen.

Det ensidige bildet Engelsrud gir av kartesiansk filosofi kan oppleves som frustrerende, men hun er ikke alene om sin tolkning. Mange ser bort fra, eller har ikke fått med seg at nyere Descartesforskning har vektlagt hans fremstilling av kropp og sjel som en «true and substantial union» (se for eksempel den finske filosofen Lilli Alanen). Selv om det kan diskuteres hvorvidt Descartes virkelig er den kompromissløse dualisten han gjerne fremstilles som, leses han i alle fall slik hos Engelsrud – gjennom Merleau-Pontys øyne. Sistnevnte var nådeløs i sin kritikk både av kartesiansk fysikk og metafysikk, og hevdet at Descartes reduserte mennesket til et objekt for en umenneskelig rasjonalisme. Det kan kanskje diskuteres hvorvidt historien har gitt et urettferdig ensidig bilde av Descartes, og jeg skal ikke male videre på denne problematikken her, men noterer meg at Engelsrud ser Descartes helt og holdent gjennom Merleau-Pontys briller.

Kan denne boken fungere som en tankevekker? Generelt sett kan det sies om hva er-serien til Universitetsforlaget at den er en hendig guide til ulike temaer. Bøkene i serien gir kun korte innføringer. Det er et positivt trekk ved disse bøkene at det trykkes tips til litter-

atur dersom leseren har interesse av å fordype seg videre, for serien i seg er ikke særlig dyptpløyende. Den gir seg heller ikke ut for å være det, forfatteren må nødvendigvis overse en rekke temaer som kunne ha vært av interesse gitt forfatterens begrensede tekstplass. Det blir opp til den enkelte leser å manøvrere seg videre på området. Boken til Engelsrud er således bare et knapt innblikk i temaet kropp. Men som et springbrett vil boken kunne fungere greit for enhver med interesse for temaet, den er antagelig en like passende inngangsport til kroppen for filosofistudenten som for fysioterapistudenten.

Engelsrud skriver at hun har et håp om å utfordre vante tankemønstre. Det er jeg usikker på om hun lykkes med. Hennes uskyldige presentasjoner av dans og trim blir litt «tannlause» hvis det er tilfelle at provokasjon er målet. Man må naturligvis ikke bevege seg over i det ekstreme for å provosere, men likevel – kanskje hadde det vært lettere å vekke tanken med temaer som jackassfenomenet, norsk black metall, omskjæring, eller den økende selvdestruktiviteten blant unge jenter og voldtekt? Engelsrud tar opp mange spennende problemstillinger, og nevner av og til noen interessante kuriositeter, men noen heftig debatt skaper boken neppe.

LIKER DU Å TEGNE ELLER TA BILDER?



Er du en aspirerende illustratør eller fotograf og trenger et sted å få vist fram arbeidene dine? Filosofisk supplement trenger både bilder og illustrasjoner. For høstsemesteret 2007 vil følgende tema bli behandlet; «Språk og virkelighet» og «Antikken». Send oss en mail med skisser, bilder eller ideer til: filosofisk-supplement@ifikk.uio.no

Mer info finner du også på vår hjemmeside <http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement/>

ØNSKER DU Å PRØVE DEG SOM BOKANMELDER?

Har du en filosofibok du har lyst til å anmelde vil vi gjerne høre fra deg. Av listen under kan man la seg inspirere til å være kritiker av de filosofiske heltene. Vi skaffer anmeldereksemplarer av de fleste norske utgivelsene om du kontakter oss på e-post: filosofisk-supplement@ifikk.uio.no.

Plotinus on Intellect av Eyjolfur Kjalar Emilsson, Oxford University Press

I Am a Strange Loop av Douglas Hofstadter, Basic Books

Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism (Philosophy of Mind Series) av Torin Alter and Sven Walter, Oxford University Press

The Ethics of War av Henrik Syse, Gregory Reichberg og Endre Begby (red), Blackwell.

Under kunnskapens tre. Om selvbevisstheten av Helge Salemonsens, Vidarforlaget.

Dialog og danning - Det filosofiske grunnlaget for læring av Tove Pettersen og Inga Bostad (red), Spartacus Forlag

Machiavelli – Reven i hønsegården av Trond Berg Eriksen, Universitetsforlaget.

Speaking of Freedom av Diane Enns, Stanford University Press.

Donald Davidsons Truth-Theoretic Semantics av E. Lepore og K. Ludwig, Oxford University Press.

Darwinism and its Discontents av Michael Ruse, Cambridge University Press.

Understanding Space-Time av Robert Disalle, Cambridge University Press.

Dumb Beasts and Dead Philosophers av Cathrine Osborne, Oxford University Press.

The Price of Truth av David B. Resnick, Blackwell.

Merit, Meaning, and Humane Bondage: An essay on free will av Nomy Arpaly, Princeton University Press.

The problem of evil av Peter van Inwagen, Oxford University Press.

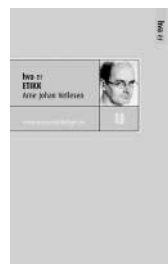
The Knowability Paradox av Jonathan L. Kvanvig, Oxford University Press.

Plural Predications av Thomas McKay, Oxford University Press.

Deadly Vices av Gabriele Taylor, Oxford University Press.



HVA ER FILOSOFISK ETIKK?



hva er ETIKK
Arne Johan Vetlesen
Universitetsforlaget
2007

av Ferdinand A. Mohn

Filosofiprofessor Arne Johan Vetlesen er blitt en velkjent figur i den norske offentligheten, med sine hyppige bidrag til vår samtids ordskifte. Dette skiller ham fra de fleste andre i kategorien «fagfilosof». Han er også en bemerkelsesverdig produktiv skribent, og har nok gjort seg klangfullt bemerket blant både unge og gamle moral- og sosialfilosofisk belemrede mennesker. Det er derfor ikke forunderlig at boken om etikk i «Hva er-» serien er forfattet av nettopp Vetlesen. Her har han fått en mulighet til å presentere sitt eget syn på etikk til et potensielt bredt publikum. Jeg mener han lykkes godt med dette. Innføringen er nemlig ikke bare en invitasjon til etisk refleksjon, men gir også et grep om Vetlesens normative og metafilosofiske oppfatninger.

EN BOK MED ET BUDSKAP.

Boken serverer i stor grad velkjent Vetlesen-stoff. Den personlige innledningen er intet tilfeldig grep. Der knyttes den teoretiske interessen for ondskap og urettferdighet – etikkens kjerne – til menneskets grunnleggende sårbarhet. Sårbarheten, som potensielt mobbeoffer og offer for grovere fysiske krenkelser som tortur og drap, svarer videre til vår evne til «innlevelse i andres lidelse» (Vetlesen 2007, s.7). Allerede her avslører Vetlesen sine moralfilosofiske tilbøyeligheter henimot realisme, nærhetsetikk og dydsetikk. Det er vanskelig ikke å merke seg hvordan diskusjonene stort sett faller ned – tidvis implisitt, tidvis eksplisitt – på forventet side av de klassiske dikotomiene.

Boken er da også på sitt absolutt beste i tre kapitler hvor Vetlesen tar for seg tankene til filosofer han langt på vei synes å være i teoretisk overensstemmelse med. Kapittel 3 utgjør en diskusjon om moralsk miljø og identitet med Charles Taylors konsepsjon om moralske aktører

som dreiningspunkt. Her slås det fast at individers verdvalg («sterke vurderinger») – som henger sammen med dydsetikkens motivasjonelle primærmekanisme «hvem vil jeg være som person» – er avhengig av et overindividuell etisk vokabular for å lykkes. Uten felles horisonter for betydning, horisonter som vår tids individualisme er i ferd med å utradere, evner ikke aktøren å «åpne seg for den verdi som er til stede i de respektive handlemåtene valget må gjøres mellom» (Vetlesen 2007, s.45). Tross Sartre som sparringspartner går Taylors tanker om samtidens misforståtte autenticitetsideal seirende ut av kapitlet. I kapittel 4 lar Vetlesen sin selvutnevnte favorittklassiker Aristoteles gi svar på hvordan vi vet hva som er moralsk rett og galt. Via den sistnevnte ur-sosialfilosofen presenteres også det jeg oppfatter som Vetlesens filosofiske yndlingsprinsipp: den aristoteliske grunnregel at undersøkelsens grad av klarhet og eksakthet må tilpasses undersøkelsens emne, dvs. at den teoretiske metoden må tilpasses temaets beskaffenhet. Presentasjonen er ordrik og tankerik; Vetlesen viser hvordan dydene er forankret i, og muliggjøres av, et menneskelig felleskap – og hvordan *praxis*, domenet for menneskelig handling og samhandling, ikke tillater *episteme* (invariant vitenskapelig kunnskap) men kun *phronesis* (den kontekst-sensitive praktiske klokskapen). I en naturlig oppfølger til dette lar Vetlesen (etter en miljøetisk digresjon med Hans Jonas)¹ den danske filosof og teolog Knud Løgstrup få kapittel 7. Her gis det svar på Hobbes' og Nietzsches hensynsløse angrep på *det avhengige og tillitsfulle mennesket*. Vetlesen fremstiller et slitesterkt alternativ til den psykologiske og normative egoismen gjennom Løgstrups begrep om «suverene livsytringer», dvs. virkelige, normativt ladede fenomener som «har overtatt meg før jeg har overtatt dem» (Vetlesen 2007, s.93). Som jeg har forespei-

let, begrenser imidlertid ikke Vetlesen seg til teoretiske bemerkninger om menneskets sosiale vesen. Han bidrar også normativt.

POLITICAL – NOT METAPHYSICAL?

I de siste to kapitlene blir teksten mer eksplisitt, mer politisk, mer praktisk – og noen ville kanskje si mindre filosofisk. Her følger Vetlesen opp erklæringen i innledningen om at «Etikk er alvor. Etikk haster.» (Vetlesen 2007, s.7) med en kritikk av kontrakttenkningens ulike manifestasjoner i det vestlige samfunn (kap 8) og en diskusjon av forholdet mellom antikkens substansielle etikk (hvor rettferdighet og lykke ikke kan separeres) versus moderne etikk i Rawls', Habermas' og Scanlons kappe (kap 9).

Ved hjelp av Hegel får vår tids vestlige samfunnskultur så hatten passer, i lag med den normative etiske liberalisme – da vi bes ta innover oss at «et individualitets- og selvstendighetsutslettende sosialt konformitetspress skjuler seg bak fasaden om individualiseringens og autensitetens tidsalder» (Vetlesen 2007, s.115). Formalismen i kontrakttenkingen har som konsekvenser at vi glemmer at vanlige mennesker må ha *ressurser* for å være frie, og dessuten at vi ender i en situasjon der folk bare er opptatt av hva de har rett på, og ignorerer hva de har plikt til.² Her gjør også Vetlesen eksplisitt det som hittil har vært implisitt, at han anser eksistensialisten og liberalistens felles betoning av fellesskapets kunstighet som feilslått: «Å være menneske innebærer – fra fødsel til død – å befinne seg i avhengighet av andre, og dermed i avhengighet av omsorg.» (Vetlesen 2007, s.112).

Med dette som bakteppe er det egentlig ingen overraskelse at siste kapittel lar vår egen tids prosedurale etikk (ved Rawls og Habermas) fremstå som utilstrekkelig. Denne metodologiske innfallsvinkelen til generering av etiske prinsipper har som grunntanke at prinsippene kan vurderes etter hvorvidt frembringelsen av dem var legitim. I lys av flerkulturalismens verdimangfold har slike «tynne» teorier om rettferdighet og normativ riktighet en stor fordel, innrømmer Vetlesen. Med disse kan vi nemlig skille mellom hvordan mennesker bør forholde seg til hverandre (som vi kan lage allmenngyldige regler for) og hvordan de bør te seg for å oppnå lykke i eget liv (som er opp til hvert enkelt individ, avhengig av kultur, religion og etnisitet). Noe annet ville være utenkelig i vår flerkulturelle realitet. Eller? Nei, så enkelt er det selvsagt ikke i denne filosofens virkelighetsforståelse. Hånd i hånd med polemikk mot analytisk etikks «puzzle-solving» problematiserer Vetlesen forestillingen om at etisk tenkning kun kan bidra med prosedyrer (det være seg «justice as fair-

ness» eller «det beste argumentets tvangløse tvang») som kan godtas uavhengig av livssyn. Det er umiddelbart lett å se at den prosedurale etikken bryter mot det metodologiske prinsippet om at man må la feltets egenart bestemme metoden. Vetlesen påpeker at å skille mellom etikk og moral, slik bl.a. Habermas gjør, bygger på en feilaktig forestilling om at våre ønsker om lykke kan separeres fra vår avhengighet av og samhörighet med andre mennesker. Toleranse som ideal står i fare for å legitimere en amoralsk holdning til samfunnet, en relativisme, en falsk bevissthet om den liberale stat som perfekt samfunnsorden. Vetlesen gir tre advarsler. For det første må vi ikke glemme at våre aspirasjoner om et fritt og tolerant multikulturelt samfunn inneholder en *substansiell etisk verdivurdering* i seg selv. For det andre tilslører fokuset på kultur andre mer viktige sorteringsnøkler – nemlig klasse og rase.³ For det tredje kan multikulturalismen underkjenne sin politiske allierte, liberalismen, ved at individets forskjellighet faktisk blir borte i iveren «etter å la tusen *kulturelle* blomster blomstre» (Vetlesen 2007, s.150). Boken avsluttes i en stil som får meg til å tenke på Rawls' teoretiske selvkaraktistikk «political not metaphysical»: Vetlesen fremviser en tro på etikkens *brukbarhet*, som et verktøy til ikke bare å finne ut hva som er rett og galt, men også til å intervensere i den uutholdelige urettferdigheten – å gjøre en forskjell for samfunnet.

FENOMENER OG FILOSOFISK ETIKK.

Det produseres tilsynelatende uforholdsmessig mange innføringsbøker til filosofi som fagdisiplin, og til ulike grener av filosofien.⁴ Jeg tror dette ikke er tilfeldig, men at det faktisk kan forstås som et symptom. Filosofi er en virksomhet som har et forhold til alle andre teoretiske disipliner, men som i seg selv ikke ligner på noen av disse. Intet annet fag har i slik grad et så immanent kritisk selvforhold, en situasjon hvor uenigheter og tilsynelatende uoverstigelige gap mellom fagets aktører skyldes en grunnleggende dissens angående *hva man faktisk holder på med* i filosofien. Jeg opplever derfor at man kan lese mye interessant metafilosofi ut av innføringsbøker til filosofien (og at det derfor er et av feltene man fint kan lese innføringsbøker til selv om man har en universitetsgrad i emnet). Man kan gjøre en vurdering av hvordan forfatteren presenterer emnet sitt, forstå seg på hvordan han tenker på sitt eget fag, og kanskje til og med lære noe om filosofiens selvreflektive muligheter.

Som vi har sett, mener jeg denne boken røper mye av Vetlesens syn på etiske og sosialfilosofiske spørsmål.⁵ I tillegg mener jeg imidlertid at den kan fortelle oss noe om

hans syn på filosofien *per se*. For det første er Vetlesen tverrfaglig og empirisk orientert. I sine arbeider (se for eksempel Vetlesen (2003; 2004; 2005) trekker han bredt på sosiologisk og psykologisk empiri og teori, og et eksempel på dette fra *hva er ETIKK* er en empirisk problematisering av det velrenommerte etiske idealet om autonomi (Vetlesen 2007, s.114). Hva ellers kan man trekke ut med henblikk på Vetlesens metarefleksjoner? Grovt utmeislet dreier metaetikken (etikken metarefleksjon) seg mest om to debattfelt: moralsk epistemologi (hvordan vi VET hva som er rett og galt) og moralsk ontologi (hva moralske fenomener ER). Engelskmannen Simon Blackburn har definert denne virksomheten som forsøket på å *plassere etikken i et naturalistisk rammeverk* (Darwall et al. 1997, s.7). Vetlesen ser ut til å divergere med denne forståelsen av feltet. Han tilbyr, som vi har sett, en rekke metaetiske betraktninger i boka (i tilslutningen til Aristoteles' epistemologiske partikularisme, i diskusjonen av Løgstrup, Nietzsche og *det gitte* ved vår moralske eksistens), men disse befinner seg stort sett på fenomenologisk nivå. Han vier ikke plass til elementer andre kunne funnet det for godt å ta med: eksempelvis det nevrobiologiske fundament for vår moralpsykologi, eller den mangefasetterte utfordringen en naturvitenskapelig oppfatning av mennesket gir til våre begreper om moral og mening – og dermed til menneskets selvbylde.⁶ Dette er ingen tilfeldighet, for Vetlesen har nok et bevisst (og avvisende) forhold til mye av den angloamerikanske filosofiens og psykologiens allianse med naturvitenskapen. Her tror jeg det er mer å hente fra det aristoteliske metodeprinsippet nevnt ovenfor. Denne grunntanken har nemlig den praktiske fordel at man ikke blir sittende ved pulten til en perfekt begrunnet etisk sisteinstans eller moralsk lov foreligger – men åpner heller for fruktbar tenkning rundt mer substansielle etiske problemstillinger.⁷ Som refleksjon over hvilke innfallsvinkler som lar seg anvende i det hele tatt når det gjelder studiet av det menneskel-

ige (les: meningsfulle), har prinsippet også blitt brukt som argument.⁸ Legg merke til at argumentet sirkler inn den moralske og menneskelige aktør som *fenomen*. Jeg tror imidlertid det er rom for metafilosofisk diskusjon på dette området. I *Det omsorgsfulle mennesket* tar psykologen Astrid Bastiansen til orde for at en psykologi med et tradisjonelt naturvitenskapelig ideal ikke egner seg til å gripe sosiale relasjoner og mennesket som en omsorgsfull og ansvarlig aktør (Bastiansen 2004, s.182). Men det at mellommenneskelige fenomener er «multideterminerte» og vage, innebærer ikke i seg selv at vi ikke kan forsøke å gå bak fenomenene – og gir for eksempel ingen prinsipiell grunn til å se bort ifra den stadig mer imponerende fremmarsjen til nevrovitenskapen.

EN LADET, MEN VELFORDØYD BOK.

Jeg likte å lese *hva er ETIKK*. Boken er godt skrevet, men vil kanskje fremstå som litt vrien for den jevne borger som ikke i utgangspunktet interesserer seg for filosofisk etikk. Vetlesens presentasjon er sprenglærd og mangfoldig. Jeg har forsøkt å lese den litt mellom linjene, med et blandet resultat. Kanskje det er slik at all refleksjon som skal kunne kalle seg etisk må holde seg til det fenomenologiske. Kanskje våre oppfatninger rundt etikk og moral ikke kan opprettholdes om vi går bort ifra våre intuisjoner på feltet. Den fremtredende plassen moralske fenomener og våre intuisjoner om disse får i Arne Johan Vetlesens behandling av etikk er i alle fall ikke tilfeldig. Det ser ut til å være en del av Vetlesens forståelse av den filosofiske etikken mandat og muligheter at filosofisk-etiske betraktninger skal holde seg på et fenomennivå. Om det finnes dypereliggende teoretiske grunner til dette, eller om det kan knyttes til den klare praktiske og kritiske dimensjonen i Vetlesens etikkforståelse, er ikke åpenbart for denne anmelderen. Begge deler har nok sitt å si.

NOTER

- 1 Den «nye etikken» som Vetlesen presenterer i kapittel 5, og som danner teoretisk bakteppe for filosofens uovertrufne bruk av spalteplass i Morgenbladet til miljøtrusselen vi står ovenfor, får jeg ikke behandlet skikkelig her. Begrunnelsen er rett og slett at jeg føler alt annet i boken henger sammen, og at dette kapitlet står alene teoretisk. Det kan imidlertid argumenteres for at miljøetikken spiller ball med øvrige elementer i Vetlesens etikkforståelse som er rettet mot sosial kritikk og handling, ved et kollektivt løft for menneskenes verden.
- 2 Denne samtidsdiagnosen er han ikke alene om. Se f. eks. Gøran Rosenbergs *Plikten, profitten og konsten at vara människa* om hvordan det Rosenberg kaller «profittetikkk» er i ferd med å utradere all «pliktetikk».
- 3 I denne sammenheng er det egentlig overraskende at Vetlesen ikke benevner forholdet mellom liberalisme, kapitalisme og miljøtrusselen han har blitt så opptatt av. Dette triangelet utgjør vel også et tilfelle av «samholds-glemsel» (for å misbruke Heidegger)?
- 4 Dette er selvsagt tilfellet med introduksjoner for allmennheten à la Oxfords *Very short introductions*, men også for mer tungtveiende studentorienterte serier. Tenk om det var forholdsmessig like mange introduksjoner til fysikk, lingvistikk eller sosialantropologi!
- 5 Frode Nyeng (2007) og Henrik Syse (2007) betoner begge det sosialkritiske elementet i sine anmeldelser av boka – men lar etter min mening ikke Vetlesens filosofiske utsyn komme til sin rett (det er nær sagt umulig med den spalteplassen de får tildelt). Syse påpeker interessant nok at boken ikke benevner religiøs etikk med ett ord, noe som selvsagt avslører Vetlesens sekulære perspektiv og utgangspunkt.
- 6 Nietzsche tok åpenbart opp slike problemstillinger, og Vetlesen nevner meningstap og nihilisme, men kapittelet om denne tenkeren tar mest for seg kritikken av den vesterlandske kristendomsinspirerte etikk og kultur, og i mindre grad Nietzsches egne refleksjoner rundt mennesket og naturen.
- 7 Julius Jørgensen har gjort meg oppmerksom på at dette kan sammenlignes med måten Rawls' begrep om «reflective equilibrium» punkterte den relativt endimensjonale metaetiske trenden i analytisk etikk i etterkrigstiden, til fordel for mer substansiell normativ refleksjon.
- 8 Vetlesen har selv ved flere anledninger (les: forelesninger) presentert det som en viktig del av Heidegger og Gadamer's kritikk av det som kan kalles «scientisme» i filosofien (mitt ordvalg).

LITTERATUR

- Bastiansen, A. 2004, "Mellommenneskelig psykologi. Vitenskapen om subtile, komplekse og vage fenomener" i Hilde Nafstad (red.) 2004. *Det omsorgsfulle mennesket. Et psykologisk alternativ*. Oslo, Gyldendal
- Darwall, S., Gibbard, A. and Railton, P. (Eds.) 1997, *Moral Discourse and Practice. Some Philosophical Approaches*. New York/Oxford, Oxford University Press.
- Nyeng, F. 2007, "Etikk er kritikk" i *Morgenbladet* 16.03.07
- Rosenberg, G. 2002, *Plikten, profitten og konsten at vara människa*. Stockholm: Daidalos
- Syse, H. 2007, "Etikk og indignasjon" i *Aftenposten* 15.04.07
- Vetlesen, A. J. 2007, *hva er ETIKK*. Oslo, Universitetsforlaget
- Vetlesen, A. J. 2005, *Evil and Human Agency. Understanding Collective Evildoing* Cambridge, Cambridge University Press.
- Vetlesen, A. J. 2004, "Det frie mennesket? Et sosialfilosofisk blikk på patologiene i opsjonssamfunnet" i Hilde Nafstad (red.) 2004. *Det omsorgsfulle mennesket. Et psykologisk alternativ*. Oslo, Gyldendal
- Vetlesen, A. J. 2003, *Menneskeverd og ondskap*. Oslo, Gyldendal

HVA MED Å SKRIVE NOE ANNET ENN EKSAMENSOPPGAVER?

Filosofisk supplement er et studentdrevet tidsskrift tilknyttet Program for Filosofi ved UiO. Vi trenger stadig nye artikler, anmeldelser og intervjuer. Har du en filosofisk tanke å formidle? En filosofibok å reflektere rundt? Eller kan du få en spennende filosof og tenker i tale for et intervju?

Ta kontakt med oss på e-post:
filosofisk-supplement@ifikk.uio.no

Mer info og retningslinjer for skribenter finner du også på vår hjemmeside
<http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement/>





Illustrasjon: Ragnhild Aamås

Bidragstere

Anders Ohnstad, f. 1980. Masterstudent i litteraturvitenskap UiB.

Anders Strand, f. 1975. Forskningsstipendiat i Filosofi, IFIKK, UiO.
anders.strand@ifikk.uio.no

Cathrine Felix, f. 1977. Bachelor i Litteratur, Masterstudent filosofi UiO. Redaksjonsmedlem Filosofisk supplement.

Dan Aleksander Andersen, f. 1982. Masterstudent i litteraturvitenskap ved UiO

Ferdinand Mohn, f. 1984. Bachelor student filosofi UiO. Redaksjonsmedlem Filosofisk supplement.

Gunn Engelsrud, f. 1951. Professor ved Seksjon for helsefag UiO. Har blant annet utgitt «The lived body as experience and perspective: methodological challenges». Qualitative Research 2005;5(3):267-284. Hva er KROPP utgitt på Universitetsforlaget 2006.

Leif Magne Vollan, Filosof. Humanistisk Akademi, Mastergrad Filosofi UiO høsten 2005

Ragnhild Aamås, f. 1984. 2. år ved Einar Granum Kunstfagskole

Trine Antonsen, f. 1982. Masterstudent filosofi UiO.

Truls Hagbarth Grimstad, f. 1981. Student ved Arkitektthøgskolen i Oslo.

Fredrik Seiness, f. 1984. 2. år ved Einar Granum Kunstfagskole
<http://www.inflatable-reasoning.deviantart.com>



FILOSOFISK SUPPLEMENT SØKER TEKSTER

FILOSOFISK SUPPLEMENT PLANLEGGER Å BEHANDLE
TO TEMAER I LØPET AV HØSTSEMESTERET 2007:

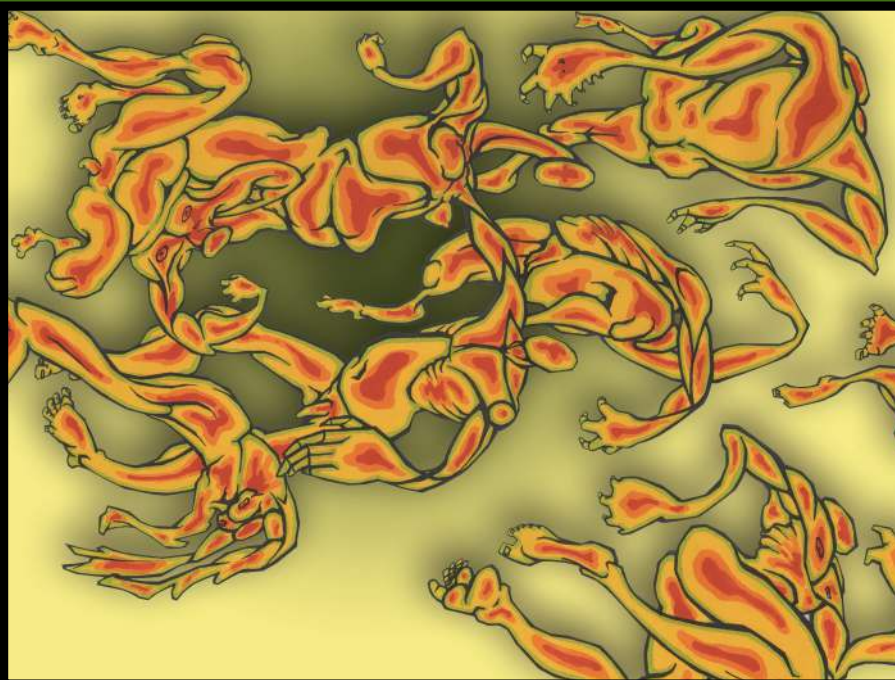
«Språk og virkelighet»

Hva er sannhet? Hva gjør setninger og ytringer meningsfulle? Den lingvistiske vendingen hjemsoekte filosofien i det 20 århundre, og lot verken angloamerikanske eller kontinentale tanke-systemer stå uberørt tilbake. Kan begrepsanalyse eller fokus på språkbruk belyse eller oppløse filosofiens behov for tilgang på virkeligheten? Filosofisk supplement tar imot tekster om språkfilosofi, fra begge sider av atlanten, i høstens samtidsfilosofiske tributt.

«Antikken»

Filosofiens vugge. Den kritiske og vitenskapelige tenkemåtenes vugge. Filosofihistorien er, som kjent, intet annet enn fotnoter til Platon. Noen mener imidlertid at det kun er antikkens etikk som har overlevd filosofihistoriens press, andre påpeker et mangfold av innflytelse fra antikken på vår samtids tenkning. Hva er dyd? Hva er rettferdighet? Hva er kunnskap? Hva består virkeligheten av? Temaene fra antikken satte dagsorden for filosofien som skulle komme i årtusener etter. Filosofisk supplement ærer vårt fags opphav.

Vi vil gjerne høre fra deg i løpet av sommeren, innen 1. august, hvis du er interessert i å skrive for oss. Vi kan gjerne jobbe med tidligere eksamensoppgaver som utgangspunkt for en artikkel. Send en mail med tanker, et ferdig utkast, eller eventuelle spørsmål du måtte ha til: filosofisk-supplement@ifikk.uio.no
Alle bidrag mottas med takk.



Uten kropp i en eller annen forstand er det umulig å bli gjenkjent som en kandidat for moralsk verdighet.

Leif Magne Vollan

Mennesker som har vært utsatt for den svarte pedagogikken vil overføre den til neste generasjon. Grusomheten i vår kultur reproduseres i familien.

Anders Ohnstad

...there's been a widespread misunderstanding of what reductionism is that has been prevalent in philosophy of mind for too long.

John Bickle

Artikler:

Gunn Engelsrud

Kroppen

- eksteriør eller levd erfaring?

Dan Aleksander Andersen

Utkast til en mer fysiologisk estetikk

Leif Magne Vollan

Hvorfor har menneskets kropp moralsk verdi?

Anders Ohnstad

Formingen av kroppen i vestlig kultur; Metafysikken og barnet

Samtaler:

Trine Antonsen

Shaun Nichols

Anders Strand

John Bickle

Kritikk:

Cathrine Felix

Kort og knapt om kroppen

Ferdinand A. Mohn

Hva er filosofisk etikk

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

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra Studentsamskipnaden i Oslos Kulturstyre, Kulturrådet og Program for filosofi ved Universitetet i Oslo.

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



FILOSOFISK SUPPLEMENT
2 / 2007

NOK 40,-