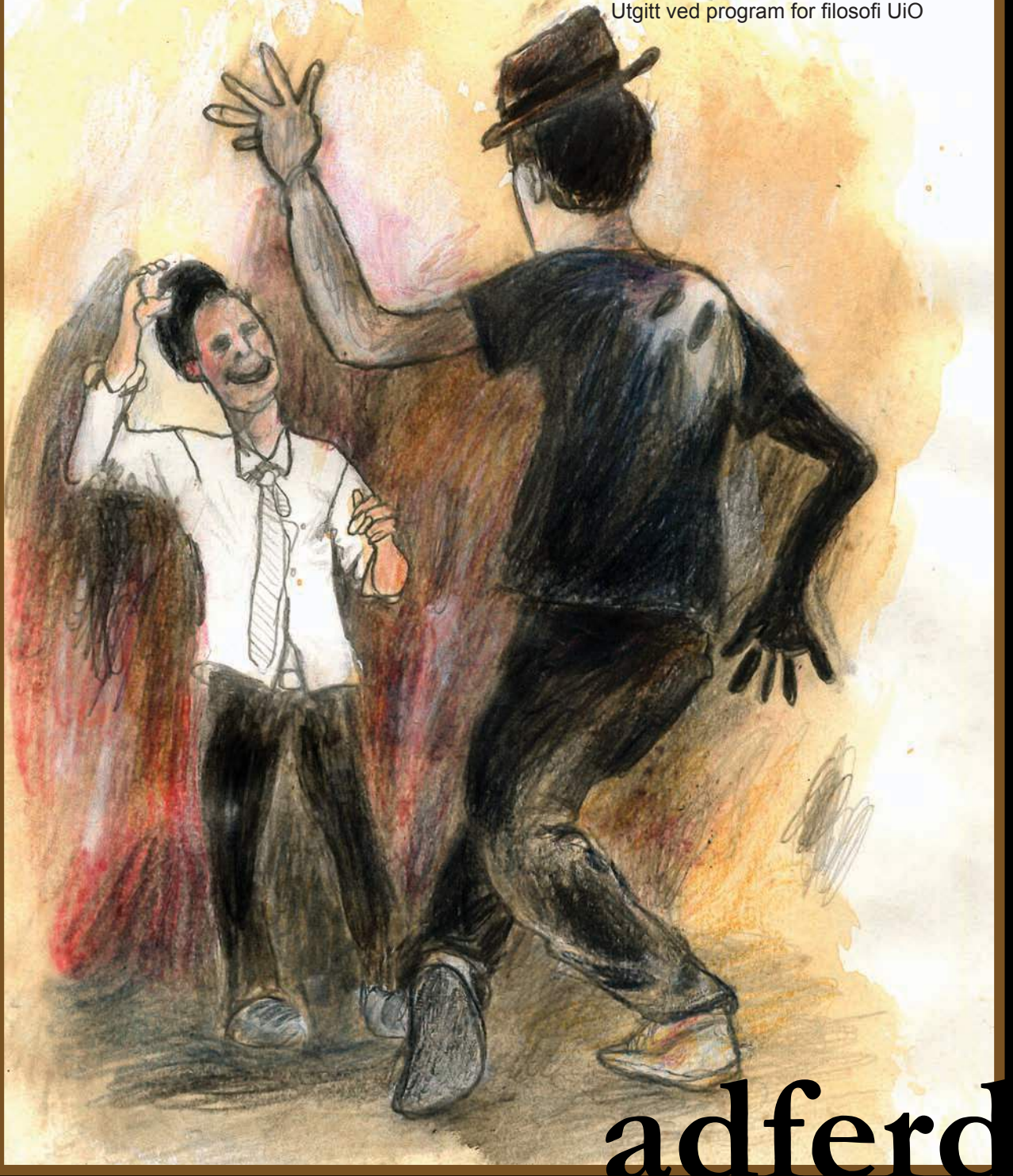


FILOSOFISK SUPPLEMENT

1/2007

Utgitt ved program for filosofi UiO



adferd

ADFERD

FILOSOFISK SUPPLEMENT 1/2007

ARTIKLER

4 HYPERAKTIVITET

- EN SYKDOM SOM ALLE ANDRE?

Jon A. Lindstrøm

12 FØLELSER, KREATIVITET OG FRI VILJE

- DAMASIO OG RASJONALITETENS NEUROLOGI

Ingrid Austveg Evans

19 VALG AV VILJE

- EN KRITIKK AV FRANKFURTS HANDLINGSFILOSOFI

Cathrine Felix

24 MORALSK ADFERD

Frank Lande

SAMTALER

30 NED BLOCK

Jakob Elster og Øistein Schmidt Galaaen

36 OLAV GJELSVIK

Cathrine Felix og Andreas Seland

KRITIKK

40 THE RETURN OF MENNESKET

Kristian Meisingset

44 ER KUNNSKAP AVHENGIG AV PRAKTISKE INTERESSER?

Torfinn Thomesen Huvnes

MESTERBREV

48 Torbjørn Gundersen

49 Ingrid Wreden Kåss

FILOSOFISK SUPPLEMENT 3. ÅRGANG 1/2007

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

REDAKSJON

Redaktør: Trine Antonsen

Redaksjonssekretær: Ferdinand Mohn

Økonomiansvarlig: Ivar Glundberg

PR-ansvarlig: Cathrine Felix

Artikkelansvarlig: Bjørnar Hagen

Intervjuansvarlig: Ferdinand Mohn

Kritikkansvarlig: Cathrine Felix

Øvrige redaksjonsmedlemmer:

Jan-Fredrik Braseth

Gunnar Gjermundsen

Heine A. Holmen

Monica Roland

Ingrid Hødnebo (permisjon)

Forsideillustrasjon: Stian Eide Kluge

Illustrasjoner /bilder: Bjørn Frederich Petersson, Mira Bjørnskau, Anders Skrede

Layout: Anders Skrede, Ferdinand Mohn



© Bjørn Frederich Petersson

FILOSOFI SOM EMPIRISK DISIPLIN

Når jeg tenker på ordet ”adferd” ser jeg for meg bildene av Konrad Lorenz der han fotfølges av en flokk andunger som om han var deres mor. Gjennom adferdsbiologiske studier som Lorenz’ beskrives fugler og dyrs adferd som forutsigbar og determinert. Om empiriske undersøkelser, som adferdsstudier på mennesker, bør benyttes innenfor filosofien, eller om ordet ”adferd” i det hele tatt kan betegne menneskelige handlinger, er spørsmål jeg stilte meg da vi utlyste dette nummeret, spent på responsen fra skribenter.

Tvilen ble gjort til skamme. Gjennom flere svært forskjellige bidrag får vi demonstrert hvordan studier av menneskelig adferd kan belyse ulike filosofiske problemstillinger; det være seg innenfor bevissthetsfilosofi, medisinsk etikk, politisk teori eller handlingsfilosofi. Blant spørsmålene artiklene søker å besvare er følgende: Blir pasienter som medisineres etter ADHD-diagnosen utsatt for sosial kontroll? Hvilken rolle spiller ulike moralske sfærer for at noen blir varslere? Hvilken betydning spiller evnen til å tenke på fremtiden i utøvelse av fri vilje? Hvorfor unnskylder vi noen ganger våre handlinger med ”jeg er egentlig ikke slik”? Det er henholdsvis Jon A. Lindstrøm, Frank Lande, Ingrid Austveg Evans og Cathrine Felix som

får boltre seg over de neste sidene.

I intervjuene i dette nummeret møter vi Olav Gjelsvik og Ned Block. Mens Olav Gjelsvik forfekter at filosofi ikke er noen empirisk disiplin, konstaterer Ned Block at det alltid er et spørsmål om mer eller mindre empiri når man bedriver filosofi. Ifølge Block har for eksempel bevissthetsfilosofien mye å hente fra empiriske vitenskaper, og spesielt fra nevrovitenskapen. Også vi lander denne gangen på *mer*. Spørsmålene som behandles i dette nummeret er i større grad enn andre vanskelig å løse uten empirisk bakgrunnsmateriale. Vi noterer oss dessuten en livlig oppblomstring av eksperimentell og empirisk filosofi, og lar altså dette nummeret bli en del av trenden.

Dette nummeret har også kommet til i glede over tildelingen av Senter for fremragende forskning til *Centre for the Study of Mind in Nature* (CSMN). I intervjuet med Olav Gjelsvik, en av åtte forskere i kjernen av dette senteret, kommer det frem at CSMN har som mål å bli Europas hovedsete for filosofi. Om de lykkes med dette vil det være en fremgang for filosofien i Norge som vi aldri har sett maken til. Oslo stadfester med dette sin posisjon som landets ledende utdannings- og forskningsinstitusjon innenfor faget.

Trine Antonsen



HYPERAKTIV ADFERD

– EN SYKDOM SOM ALLE ANDRE?

av Jon A. Lindstrøm

Attention-Deficit Hyperactivity Disorder, eller ADHD som vi sier på godt norsk, er blant de hyppigst diagnostiserte sinnsforstyrrelsene hos barn og unge. Kjernesymptomene på ADHD er hyperaktivitet, impulsivitet og ukonsentrerthet. Den amerikanske psykiatrimanualen DSM-IV, som er ansvarlig for de offisielle diagnostiske kriteriene for ADHD, anslår at mellom 3-7 % av alle barn og unge lider av forstyrrelsen (APA, 2000) ADHD respekterer ikke likestillingens lover: blant gutter er forekomsten mellom tre til ni ganger så høy som blant jenter.

I denne artikkelen vil jeg diskutere hvorvidt det er grunn til å tro at ADHD er en gyldig patologisk kategori, og hvorvidt medikamentell behandling av hyperaktiv adferd er analogt til tilsvarende behandling av vanlige fysiske sykdommer som diabetes. Begge spørsmål vil bli besvart negativt. Selv i de tilfellene der hyperaktivitet måtte være et *symptom* på en eller annen genuin nevropatologisk tilstand vil slik adferd også ha en intensjonell og meningsfull karakter. Å presse et individ til å ta medikamenter for å "lindre" handlingstilbøyeligheter som er motivert av dets egne ønsker, oppfatninger og emosjoner kan vanskelig dreie seg om annet enn sosial kontroll.

ADHD: ET FILOSOFISK PROBLEM?

La meg imidlertid begynne med å bedrive litt selvlegitimering. På medisinsk hold er man kanskje bekymret over følgende: Hvilken bakgrunn har en filosof, som ikke engang er kompetent til å utføre en enkel øre-nese-hal-sundersøkelse, for å uttale seg om alvorlige medisinske og psykiatriske problemstillinger? På filosofisk hold, derimot, er man kanskje mer bekymret over noe helt annet: Er egentlig spørsmålet om hvorvidt ADHD er en sykdom,

eventuelt et knippe av symptomer, generelt og abstrakt nok til overhodet å ha noen filosofisk interesse?

En av de sterkeste tendensene i den nyeste vitenskapsfilosofi har vært at filosofer ikke lenger i samme grad er beskjeftiget med de klassiske generelle metodespørsmål. Etter å ha gitt opp jakten på Metoden - den hellige gral i tidlig moderne filosofi - har ulike grupper av filosofer i stedet fordelt seg på ulike vitenskaper og fag, og gitt seg i kast med å diskutere disse disiplinenes grunnlagsproblemer mer på deres egne premisser. Skillet mellom filosofi og teoretisk vitenskap truer da gjerne med å bli ganske diffust. Biologiens filosofi kan tjene som et skoleeksempel på et felt hvor det pågår en livlig og fruktbar debatt mellom teoretisk og filosofisk interesserte biologer, og empirisk informerte og lydhøre filosofer. Mange biologifilosofier synes å sette sin ære i å beherske et vell av empiriske detaljer om de biologiske temaer de filosoferer over.

Når det gjelder medisinen og kanskje enda mer psykiatriens filosofi har man her sett en nærmest eksplosiv økning i interessen de seneste 15 år, med blant annet opprettelsen av et eget tverrfaglig tidsskrift i skjæringspunktet mellom filosofi, psykiatri og psykologi. Mye av den aktuelle tematikken har blitt fanget opp av de populære feltene medisinsk etikk og bioetikk, men man kan også observere en betydelig filosofisk interesse for medisinen og psykiatriens mer teoretiske og konseptuelle sider. Et tema som har blitt viet særlig mye oppmerksomhet er karakteren til sykdomsbegrepet. Biologisk orienterte naturalister og psykososialt orienterte normativister har diskutert heftig hvorvidt sykdom kan "reduceres" til biologiske abnormaliteter, eller om de konstitutive normene for hva som er sykdom og helse primært må være av psykososial

art (Wulff, Pedersen & Rosenberg, 1990 gir en brukbar dansk introduksjon til debatten sett fra et normativistisk ståsted). Den generelle debatten om sykdomsbegrepet er til dels koblet sammen med debatten om forholdet mellom fysisk sykdom og mental sykdom, som har røtter tilbake til “anti-psykiatri-debatten” på 60-tallet (som hadde Szasz, 1960 som utgangspunkt).

Et annet sentralt tema for psykiatrisk interesserte filosofer (og filosofisk og teoretisk interesserte psykiatere og psykologer) har vært de prinsippene og verdiene som ligger til grunn for de offisielle psykiatriske klassifikas-

“Hvilken bakgrunn har en filosof, som ikke engang er kompetent til å utføre en enkel øre-nese-halsundersøkelse, for å uttale seg om alvorlige medisinske og psykiatriske problemstillinger?”

jonssystemene DSM-IV og ICD-10 (sistnevnte utgis av Verdens Helseorganisasjon). I hvilken utstrekning er det mulig (og ønskelig) å begrepsfeste personlige problemer og psykososiale avvik i et konseptuelt rammeverk som primært er beregnet på abnormal fysiologi og anatomi? Dette spørsmålet angir kanskje det dypeste og viktigste grunnlagsproblemet på feltet mental helse. Etter mitt skjønn er det mer enn teoretisk og generelt nok til at det bør være både fruktbart og interessant for filosofer å se nærmere på det. I denne artikkelen vil jeg riktignok bare ta for meg den spesifikke diagnosen ADHD. Men dette kan ses på som en del av en større diskusjon om hvorvidt mentale forstyrrelser er knipper av symptomer på fysisk sykdommer, og hvorvidt mentale forstyrrelser bør behandles som om de er fysiske sykdommer.

DEBATTEN OM ADHD

ADHD er ingen ukontroversiell diagnose, verken blant leg eller lærd. En viktig grunn til dette er utvilsomt at tilstanden rutinemessig blir behandlet med psykotropiske stoffer. Det vanligste medikamentet som benyttes er metylfenidat, et sentralstimulerende stoff som nok er bedre kjent under merkenavnet Ritalin. Mer eller mindre vanlige bivirkninger ved bruk av Ritalin er nedsatt appetitt (vanligvis forbigående), mavesmerter, kvalme og brekninger, munntørrehet, utslett, kløe, håravfall, nervøsitet, søvnløshet, hodepine, døsighet, svimmelhet, dyskinesier, palpitasjoner, arytmier, puls- og blodtrykksforandringer, feber og artralgi. Mengde og grad av bivirkninger kan til en viss grad reguleres ved å justere doseringen. I hvilken

utstrekning langvarig bruk av Ritalin kan føre til andre og mer alvorlige bivirkninger (for eksempel hjerneskade) er et ytterst betent empirisk spørsmål. Det er imidlertid verdt å merke seg at metylfenidat blir regnet som et alvorlig narkotikum hvis det brukes til å modifisere adferd i ikke-medisinske (rekreasjonelle) sammenhenger. Få vil nok derfor si seg fundamentalt uenige i Breggins påstand om at “Ritalin ikke er godteri for hjernen” (Breggin, 2001).

En annen vesentlig grunn til at ADHD er en kronisk omstridt diagnose er at legevitenenskapen ikke kjenner til noen underliggende sykdomsårsak til adferden som har oppnådd status som symptomatisk. Denne situasjonen har gitt rom for mistanker om at ADHD ikke er noen *bona fide* sykdom, men snarere et uttrykk for “medikalisering” og “patologisering”. Den kjente amerikanske psykiater og psykiatrikritiker Thomas Szasz har for eksempel skrevet om ADHD at det er en...

...manifestasjon av de voksnes irritasjon over visse alminnelige barndomsaktiviteter, deres forsøk på å kontrollere eller eliminere disse aktivitetene for å lindre sitt eget ubehag, og den medisinske profesjonens villighet til å diagnostisere forstyrrende barneadferd for slik å medikalisere og rettferdiggjøre dresseringen av barn ved hjelp av stoffer som har blitt definert som terapeutiske.

Szasz må utvilsomt regnes til de mer kompromissløse kritikerne av ADHD. Bekymring over hele eller deler av den rådende diagnostiske og terapeutiske praksis er imidlertid et ganske utbredt fenomen. ADHD og Ritalin pådrar seg jevnlig kritiske oppslag i mediene, skjønt det vanker også en god del lovord. Som en følge av mye negativ pressemtale ble det i 2002 publisert et såkalt “International Consensus Statement on ADHD”. Dette manifestet var undertegnet av 75 prominente vitenskapsfolk på feltet. Anført av den kjente ADHD-forskeren Russell A. Barkley ønsket man her åpenbart å sette skapet på plass:

Som bevitnet av de tallrike vitenskapsmenn som har signert dette dokument, så er det ingen tvil blant verdens ledende kliniske forskere om at ADHD involverer en alvorlig mangel i et sett av psykologiske evner og at disse manglene utgjør en alvorlig skaderisiko for de fleste individer som har denne forstyrrelsen. Tilgjengelig empiri indikerer at manglende evne til å hemme adferd og til å holde på oppmerksomheten er sentrale for denne forstyrrelsen – fakta demonstrert gjennom hundrevis av empiriske studier. Og det er ingen tvil om at ADHD fører til svekket evne til å utføre

større livsaktiviteter, inkludert sosiale relasjoner, utdanning, familiær fungering, yrkesmessig fungering, selvforsynhet og overholdelse av sosiale regler, normer og lover. Empiri indikerer også at de med ADHD er mer utsatt for fysisk skade og tilfeldige forgiftninger. Dette er hvorfor ingen profesjonell, psykologisk eller vitenskapelig organisasjon betviler eksistensen av ADHD som en ekte forstyrrelse.

Mot dette formidable oppbudet av profesjonell, medisinsk, psykologisk og vitenskapelig autoritet vil jeg nedenfor likevel argumentere for at det er all grunn til å betvile at ADHD utgjør noen gyldig patologisk kategori.

SYMPTOMATOLOGIEN OG "FENOMENOLOGIEN" TIL ADHD

Offisielt blir ADHD definert som et *syndrom*, det vil si som et knippe av *symptomer*. I medisinen brukes syndrombegrepet i de tilfeller der man kan observere et knippe av antatte sykdomsindikatorer, men hvor man ikke kjenner den underliggende sykdomsårsaken (dette kan dreie seg om typer av patogener, lesjoner og/ eller patofysiologiske prosesser). Symptomene på ADHD beskrives i DSM-IV-TR (se oversikt s. 7).

For å oppfylle de formelle kravene til en diagnose for ADHD må et individ vise minst seks symptomer på oppmerksomhetssvikt eller minst seks symptomer på hyperaktivitet-impulsivitet. Disse to mulighetene korresponderer til to undertyper av ADHD: *en hovedsakelig uoppmerksom type* og *en hovedsakelig hyperaktiv-impulsiv type*. Et individ kan imidlertid også ha minst seks symptomer fra begge de to kategoriene (altså minst tolv totalt), og i så fall sier DSM at det har *en kombinert type av ADHD*. Uansett hvilken undertype det måtte være snakk om, så gjelder det ellers at symptomene må vedvare i minst seks måneder "i en grad som er maladaptiv og ikke i samsvar med utviklingsnivået". Symptomene må vise seg i minst to ulike kontekster (for eksempel i lekesituasjoner og i skolesammenheng) og forårsake "klinisk signifikant reduksjon i sosial, akademisk og yrkesmessig fungering". Noen av disse symptomene må ha vært til stede for 7-årsalderen. Og til slutt, en symptomkonstellasjon må ikke kunne gjøres bedre rede for som uttrykk for noen annen type mental forstyrrelse.

Dersom man kort skal karakterisere "fenomenologien" til ADHD, så må man nevne at flere av de offisielle symptomene ser ut til å involvere former for *manglende eller reduserte evner*. Dette gjelder kanskje særlig symptomene på uoppmerksomhet. Tilsynelatende er individer med ADHD (hovedsakelig uoppmerksom type) *ute av stand* til å konsentrere seg om visse essensielle gjøremål her i livet.

Man kan imidlertid stille spørsmål ved hvorvidt slike individer egentlig *prøver å gjøre* det som ikke minst deres "signifikante andre" forventer av dem. Det er velkjent at styrken på uoppmerksomhetssymptomene kan svinge sterkt med skiftende tema og kontekst. I den grad uoppmerksomheten måtte være en funksjon av ADHD-individenes *interesser* kan det hevdes at det er et klart *intensjonalt aspekt* ved uoppmerksomheten deres.

Når det gjelder de hyperaktiv-impulsive symptomene, så virker disse som temmelig likefremme eksempler på *intensjonale handlingstilbøyeligheter*. I likhet med mer sedate former for menneskelig gjøren og laden er det grunn til å tro at såkalt hyperaktiv adferd springer ut av individuelle ønsker, oppfatninger og emosjoner. Et barn som reiser seg fra pulten selv om det forventes å sitte stille gjør formodentlig dette ut fra visse motiver, om det så bare er for å søke spenning og moro. Vi snakker da ikke om meningsløse bevegelser på linje med spasmer og tics.

MÅ "SYMPTOMENE PÅ ADHD" SKYLDES EN TYPE UNDERLIGGENDE SYKDOM?

Enorme mengder medisinsk og nevrobiologisk forskning har de siste tiår blitt viet forsøket på å matche ADHD med et patofysiologisk korrelat. Dette prosjektet er ikke bare drevet av praktiske motiver (fordi man ønsker å fjerne den symptomatiske adferden ved å fjerne den tilgrunnliggende årsaken), men også av teoretiske. Dersom det viser seg at det ikke foreligger noen underliggende fysiologisk eller anatomisk abnormalitet i individene, så vil den hyperaktive og uoppmerksomme adferden miste sin identitet som sykdomsindikatorer. Uten noen underliggende sykdom, så ei heller noen genuine symptomer. I de senere år er det særlig nevrobildeteknikker som har blitt gjenstand for biopsykiatriske forhåpninger. ADHD har blitt koblet til alle slags biokjemiske, fysiologiske og anatomiske merkverdigheter, fra økt blodgjennomstrømming i bestemte deler av hjernen (frontallappene) til redusert totalt hjernevolum. De statistiske sammenhengene har imidlertid vært svake. Man kjenner fremdeles ingen fysiologisk variabel som utgjør et objektivt diagnostisk tegn på ADHD. I en oversikt-artikkel som ble publisert for noen få år tilbake kunne Baumgarten & Hawkins konkludere med at nevrobideliteraturen gir intet overbevisende empirisk belegg for eksistensen av abnormaliteter i hjernene til personer med ADHD. Når de rapporterte effektene blir undersøkt nøye for konsistens både mellom og innad i de enkelte studiene, så er det få trender i funnene som trer frem.

At man per dags dato ikke har greid å oppdage et nevropatologisk korrelat som alle (eller i hvert fall en klar

SYMPTOMER PÅ ADHD IFØLGE KLASSIFIKASJONSSYSTEMET DSM-IV-TR:

UOPPMERKSOMHET

- a. Klarer ofte ikke å rette oppmerksomheten mot detaljer eller gjør skjodesløse feil i skolearbeid, arbeid, eller andre aktiviteter.
- b. Har ofte vansker med å opprettholde oppmerksomheten mot oppgaver eller lekeaktiviteter.
- c. Ser ofte ikke ut til å lytte når vedkommende blir snakket til direkte.
- d. Gjennomfører ofte ikke instruksjoner og klarer ikke å gjøre ferdig skolearbeid, husarbeid eller plikter på arbeidsplassen (skyldes ikke opposisjonell adferd eller at man ikke forstår instruksjonene).
- e. Har ofte vansker med å organisere oppgaver og aktiviteter.
- f. Unngår, misliker, eller nøler ofte med å engasjere seg i oppgaver som krever langvarig mental innsats (slikt som skolearbeid og lekser).
- g. Mister ofte ting som er nødvendig for oppgaver eller aktiviteter (f. eks. leker, skoleoppgaver, blyanter, bøker eller redskaper).
- h. Blir ofte lett distraheret av ytre stimuli.
- i. Er ofte glemsom i daglige gjøremål.

HYPERAKTIVITET (A-F)-IMPULSIVITET (G-I)

- a. Er ofte urolig med hendene eller vrir seg i stolen.
- b. Forlater ofte stolen i klasserommet eller i andre situasjoner hvor det forventes at man blir sittende.
- c. Løper ofte rundt og kravler overdrevent mye i situasjoner hvor det er upassende (kan hos ungdom eller voksne være begrenset til subjektive følelser av rastløshet).
- d. Har ofte problemer med å leke eller drive med fritidsaktiviteter i ro.
- e. Er ofte "i farta" eller oppfører seg som "drevet av en motor".
- f. Snakker ofte for mye.
- g. Buser ofte ut med svar før spørsmålet har blitt stilt.
- h. Har ofte vansker med å vente på tur.
- i. Forstyrrer eller trenger seg ofte på andre (f. eks. i samtaler og lek).

av majoritet av) de individene som diagnostiseres med ADHD har til felles betyr selvfølgelig ikke at ingen slik fysisk størrelse eksisterer. Baumgarten & Hawkins har da heller ikke fått det siste ordet i spørsmålet om nevrobildefteknikker og ADHD. Jevnlig publiseres det nye forskningsrapporter som kan melde om korrelasjoner mellom hyperaktivitet og ymse nevrobiologiske variabler. Imidlertid tror jeg det finnes gode grunner til å spørre om ikke mangelen på håndfaste empiriske resultater også kan bunne i mer teoretiske og konseptuelle forhold. Det finnes visse opplagte (nevro)patologiske tilstander som kan gi seg utslag i ADHD-liknende symptomer. Men slike opplagte sykdomstilfeller kan bare gjøre rede for et lite mindretall av det totale hyperaktive klientellet. På 60-tallet diagnostiserte britiske klinikere Hyperkinetisk Forstyrrelse (det diagnostiske motstykket til ADHD i WHO's ICD-manual) kun i tilfeller der det forelå et eller annet åpenbart nevrologisk problem. Deres amerikanske kolleger diagnostiserte derimot (den konseptuelle forløperen til) ADHD på et rent adferdsmessig grunnlag. Forskjellene mellom de britiske og amerikanske forekomstene var slående. Mens bare 0,001 % av britiske barn fikk en diagnose med HKD, regnet man i USA med at mellom 5-7 % av alle barn var hyperaktive i en patologisk grad (Schachar & Ickowicz, 2000). På denne bakgrunn er det ikke helt unaturlig å

spørre: Hvis det er slik at de som er hyperaktive på grunn av *en eller annen åpenbar nevrologisk forstyrrelse* til sammen utgjør bare 0,001 % av alle barn og unge, hvor plausibelt er det så at man vil oppdage *en subtil nevrologisk forstyrrelse* som kan forklare *bele* den store hyperaktive restkategorien på 5-7 % av alle barn og unge? Man bør kanskje ikke prøve å holde pusten mens man venter på at nevrovitenskapen skal åpenbare et slikt subtilt korrelat.

For at en diagnose kan stilles krever DSM at minst seks symptomer på hyperaktivitet eller minst seks symptomer på uoppmerksomhet er tilstede. Dette innebærer i prinsippet at et individ som har minst seks symptomer på hyperaktivitet og null symptomer på uoppmerksomhet må lide av den samme (underliggende) sykdommen som et individ som har null symptomer på hyperaktivitet og minst seks symptomer på uoppmerksomhet. I motsetning til disse to individene, som ikke deler et eneste symptom, kan en person som har fem symptomer på hyperaktivitet og fem symptomer på uoppmerksomhet ikke ha ADHD (og dermed heller ikke et eventuelt underliggende korrelat til ADHD). DSM's diagnostiske logikk genererer en brokete og unaturlig samling av symptomkonstellasjoner som virker som en lite lovende kandidat for nevropatologisk "reduksjon". For øvrig er fikseringen på at et bestemt an-

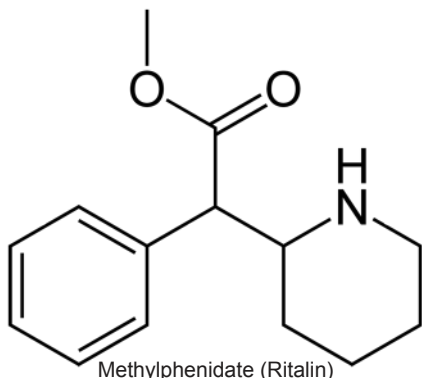
tall symptomer må være til stede ganske underlig, sett fra et somatisk-medisinsk ståsted. I den somatiske medisinen er man ofte bekymret for asymptomatiske tilstander. Har man en ondartet svulst så har man kreft, selv om man så skulle ha *null* symptomer.

Det virker rimelig å anta at det finnes en mengde ikke-patologiske faktorer som kan ha kausal betydning for hvorvidt en person oppfører seg uoppmerksomt, impulsivt og

“Man bør kanskje ikke prøve å holde pusten mens man venter på at nevrovitenskapen skal åpenbare et slikt subtilt korrelat.

hyperaktivt. DSM selv innrømmer da også at slike faktorer kan påvirke *styrkegraden* til de offisielle symptomene (se APA, 2000, s. 79). Men dersom det finnes mange ikke-patologiske årsaker som kan påvirke graden av uoppmerksomhet, hyperaktivitet og impulsivitet, hvem kan da si med sikkerhet at det ikke er mange ADHD-individer som har fått sine minst seks “symptomer” fordi de har blitt utsatt for en større dose av de normale årsakene? I den grad dette måtte være tilfelle er de offisielle “symptomene” strengt tatt ikke sykdomsindikatorer, men snarere bare sosialt plagsomme adferdsresponsen på ikke-patologiske (skjønt sikkert ofte beklagelige) forhold. Denne formen for “mangfoldig realiserbarhet” er for øvrig ikke et ukjent fenomen i den somatiske medisinen. En følelse av kvalme kan være et symptom på mange forskjellige sykdommer, men det kan også være en ren virkning av ikke-patologiske tilstander. Dersom man føler seg kvalm fordi man lukter råtnete egg, så erfarer man ikke et symptom på en sykdom – man har i stedet aktivert en forsvarsmekanisme som skal hindre at man tyller i seg en bedrevet substans.

Man kunne også anføre et evolusjonsbiologisk argument mot dogmet om at det å ha minst seks offisielle symptomer på ADHD *må* skyldes en eller annen underliggende nevropatologisk årsak. Menneskenaturen og menneskehjernen er i utgangspunktet tilpasset et liv i et



jeger- og samlerssamfunn, ikke for å slite skolebenken i årevis. Det er således mulig å betvile at det å mangle nok *Sitzfleisch* til å fungere i et moderne utdanningssamfunn *må* skyldes en eller annen (nevro)biologisk defekt.

ER BEHANDLING MED RITALIN ANALOGT TIL BEHANDLING MED INSULIN?

I et drabelig oppgjør med det han omtalte som “den farmakologiske avholdsbevegelsen” hevdet den nå avdøde professor Jan Brøgger at ADHD er “en lidelse som har funnet sin kjemiske løsning”. Brøgger var fullt klar over at man ikke kjenner de langsiktige virkningene ved bruk av Ritalin, men skrev likevel “[a]t det har funnet sted en økning i bruken av medisinen, er ikke i seg selv et tegn på at noe er galt. Tvert om kan man vel hevde at dersom det er en virksom medisin, bør flest mulig syke få behandling. Ingen ville hindre sukkersyke i å få insulin.” (Brøgger, 2002). Et slikt synspunkt bunner antagelig i en forestilling om at “mentale sykdommer er sykdommer på lik linje med andre sykdommer”. Hvis man bare finner et patofysiologisk korrelat til ADHD, så vil denne tilstanden tilsynelatende bli “reduert” til en ordinær somatisk sykdom på linje med for eksempel diabetes. Og da kan det vel ikke være noen større forskjell mellom det å gi Ritalin til ADHD-barn og det å gi insulin til barn med sukkersyke?

Det er mye man kunne få lyst til å kommentere når man leser Brøggers kronikk. La meg først slå fast at jeg selvsagt ikke er motstander av å gi insulin til folk med sukkersyke.

Insulin er et stoff som er nødvendig for at cellene i kroppen skal kunne absorbere sukker fra blodet. Hos individer med diabetes mellitus type 1 produserer ikke bukspyttkjertlene insulin, noe som fører til at blodsukker-nivået stiger. Dersom blodsukker-nivået blir for høyt kan det føre til såkalt sukkersjokk, hvor man blant annet risikerer å miste bevisstheten. I hine hårde dage innebar type 1 diabetes *de facto* en dødsdom, men ved regelmessige injeksjoner av insulin (samt diett) er det nå mulig å kontrollere blodsukker-nivået. På lang sikt kan imidlertid diabetes føre til alvorlige skader på vev og organer.

Å gi insulin til barn med sukkersyke er primært en fysisk kompensasjon for en fysisk mangel. Sukkersyke gir seg typisk nok utslag i enkelte psykologiske symptomer som for eksempel tørste. Men dette er en *funksjonell* respons for å kompensere for vanntapet som følger av at overflødig blodsukker må skilles ut i urinen. Gitt de underliggende patofysiologiske forhold vil det generelt være fullstendig galt å bruke medikamenter for å undertrykke en diabetikers ønske om å drikke vann. I det hele tatt er

det en vesensforskjell mellom det å kontrollere nivået på blodsukkeret til barn med sukkersyke og det å kontrollere de intensjonale adferdstendensene til barn med ADHD. Dersom et diabetisk barn ikke får insulin vil det kunne dø av årsaker som overhodet ikke er relatert til dets vilje eller psyke. Et ADHD-barn vil også kunne få personlige problemer både på kort og lang sikt. Men disse vil eventuelt skyldes (omgivelsenes responser på) handlinger som springer ut av deres egen psyke, deres eget selv.

Det finnes åpenbart også situasjoner der det er riktig å lindre et subjektivt symptom på en sykdom eller skade. Å nekte smertestillende midler til en person som lider av tredjegradsforbrenninger lyder ytterst inhumant, skjønt smerten i seg selv ikke er noen sykdom, men snarere et

“Menneskenaturen og menneskehjernen er i utgangspunktet tilpasset et liv i et jeger- og samler-samfunn, ikke for å slite skolebenken i årevis.

“symptom” og en funksjonell respons på en traumatisk og patologisk tilstand. Imidlertid er det tvilsomt hvorvidt de såkalte symptomene på ADHD er sammenlignbare med symptomer på brannskader når det gjelder subjektivt ubehag. Tvert i mot kan det ofte virke som om hyperaktiv adferd er forbundet med subjektiv spenning og moro i “nuet”. Å eventuelt sidestille “symptomdemping” av ADHD-barn med palliativ medisin for brannskadde og andre fysisk syke vil derfor virke søkt. Det er også verdt å merke seg at mange nevrologiske pasienter kan forandre personlighet og psykiske disposisjoner som en følge av opplagte hjerneskader og -sykdommer. Nevrologer har likevel ingen makt til å “lindre” disse adferdsmessige endringene dersom ikke pasienten selv ønsker det.

Det skal ikke nektes for at det kan finnes hyperaktive barn og unge som er sterkt misfornøyde med sine sosialt stigmatiserte adferdstilbøyeligheter. Men det er slett ikke alle som er det, og DSM's diagnostiske kriterier sier uansett ingenting om at subjektiv misnøye må være til stede for at

diagnose kan stilles. Under enhver omstendighet er det ingen automatisk grunn til å slutte fra subjektiv misnøye til objektiv sykdomsdiagnose. Mennesker, og ikke minst barn og ungdom, kan være misfornøyde med mange aspekter ved sin fysiske og psykologiske fremtoning, uten at disse egenskapene derved bør konseptualiseres som “symptomer”, “syndromer” eller “sykdommer”.

KONKLUSJON

Det er et ubestridelig faktum at mange foreldre og lærere sliter med å kontrollere barn og unge som oppfører seg på måter som kvalifiserer til en ADHD-diagnose. Men fra dette forhold kan man ikke nødvendigvis slutte videre til at barn og unge med ADHD ikke kontrollerer seg selv, og at de derfor må lide av en eller annen form for nevropatologisk tilstand. Gitt hvordan ADHD har blitt skrudd sammen av et knippe med (intensjonale) adferdstilbøyeligheter, er det lite trolig at tilstanden utgjør symptombildet på en type fysisk sykdom *à la* sukkersyke. Tvert imot er det grunn til å tro at det kan finnes mange ikke-patologiske årsaker til at et individ ender opp med minst seks offisielle symptomer på uoppmerksomhet og/eller minst seks offisielle symptomer på hyperaktivitet-impulsivitet. Og selv i de tilfeller der hyperaktivitet faktisk var et symptom på en eller annen genuin nevropatologisk tilstand, så ville slik adferd også kunne være et meningsfullt uttrykk for subjektets vilje. I motsetning til det å regulere blodsukkernivået til diabetiske barn ved hjelp av livsnødvendige insulininjeksjoner, vil det å “lindre” intensjonal adferd hos ADHD-barn således måtte ha sterke overtoner av sosial kontroll.

Er så medisineringsen av ADHD-barn med Ritalin en forkastelig praksis? Mye som er skrevet i denne artikkelen trekker unektelig i denne retning. Det er imidlertid klart at paternalistisk kontroll av barn i en eller annen form er kommet for å bli. En Ritalin-tilhenger kunne kanskje prøve å argumentere med at kjemisk sosial kontroll, tross alle kjente og ukjente bivirkninger, totalt sett er å foretrekke fremfor mer tradisjonelle metoder. Å gi en kritisk vurdering av en slik tese får bli en sak for en annen anledning.

LITTERATUR

- American Psychiatric Association, 2000, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: Text Revision*. DC: APA, Washington
- Barkley, R. A. et. al. 2002, "International Consensus Statement on ADHD (January 2002)". *Clinical Child and Family Psychology Review*, Vol. 5, No. 2, June 2002. http://psych.colorado.edu/~willcutt/pdfs/Barkley_2002.pdf.
- Baumeister, A. A., M. F. Hawkins, 2001, "Incoherence of Neuroimaging Studies of Attention Deficit/ Hyperactivity Disorder". *Clinical Neuropharmacology* Vol. 24, No. 1, s. 2-10.
- Breggin, P. R. 2001, *Talking Back to Ritalin: What Doctors Aren't Telling You about Stimulants and ADHD* (revised edition). MA: Perseus Publishing, Cambridge.
- Brøgger, J. 2002, "Den farmakologiske avholdsbevegelsen", kronikk i Aftenposten 15.08.02. <http://www.aftenposten.no/meninger/kronikker/article381061.ece>
- Cohen, D., J., Leo, 2004, "An Update on ADHD Neuroimaging Research", *The Journal of Mind and Behavior* Winter 2003, Volume 24, Number 1, s. 29-56.
- Gelder, M. G.; López-Ibor Jr, J. J.; Andreasen, N. C. (red.), 2000, *New Oxford Textbook of Psychiatry*. New York: Oxford University Press, Oxford.
- Leo, J., D., Cohen, 2003, "Broken Brains or Flawed Studies? A Critical Review of ADHD Neuroimaging Research. *The Journal of Mind and Behavior* Winter 2003, Volume 24, Number 1, s. 29-56.
- Schachar, R., A., Ickowicz, 2000, "Attention deficit and hyperkinetic disorders in childhood and adolescence". I Gelder, M. G.; López-Ibor Jr, J. J.; Andreasen, N. C. (red.), 2000.
- Sterelny, K., P.E., Griffiths, 1999, *Sex and Death. An Introduction to Philosophy of Biology*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Szasz, T. S. 1960, "The Myth of Mental Illness". *American Psychologist* 15 (February), s. 113-118.
- Szasz, T. 2000, "Chemical straitjackets for children". *Ideas on Liberty*, 50: 38-39 (July), 2000. <http://www.szasz.com/iol5.html>
- Wulff, H. R., Pedersen, S. A., R., Rosenberg, 1990, *Medicinske Filosofi*. Munksgard, København.
- Zeiner, P. 2004, "ADHD – en oversikt". Kap. 1 i P. Zeiner (red.) 2004, *Barn og unge med ADHD*. Tell forlag.

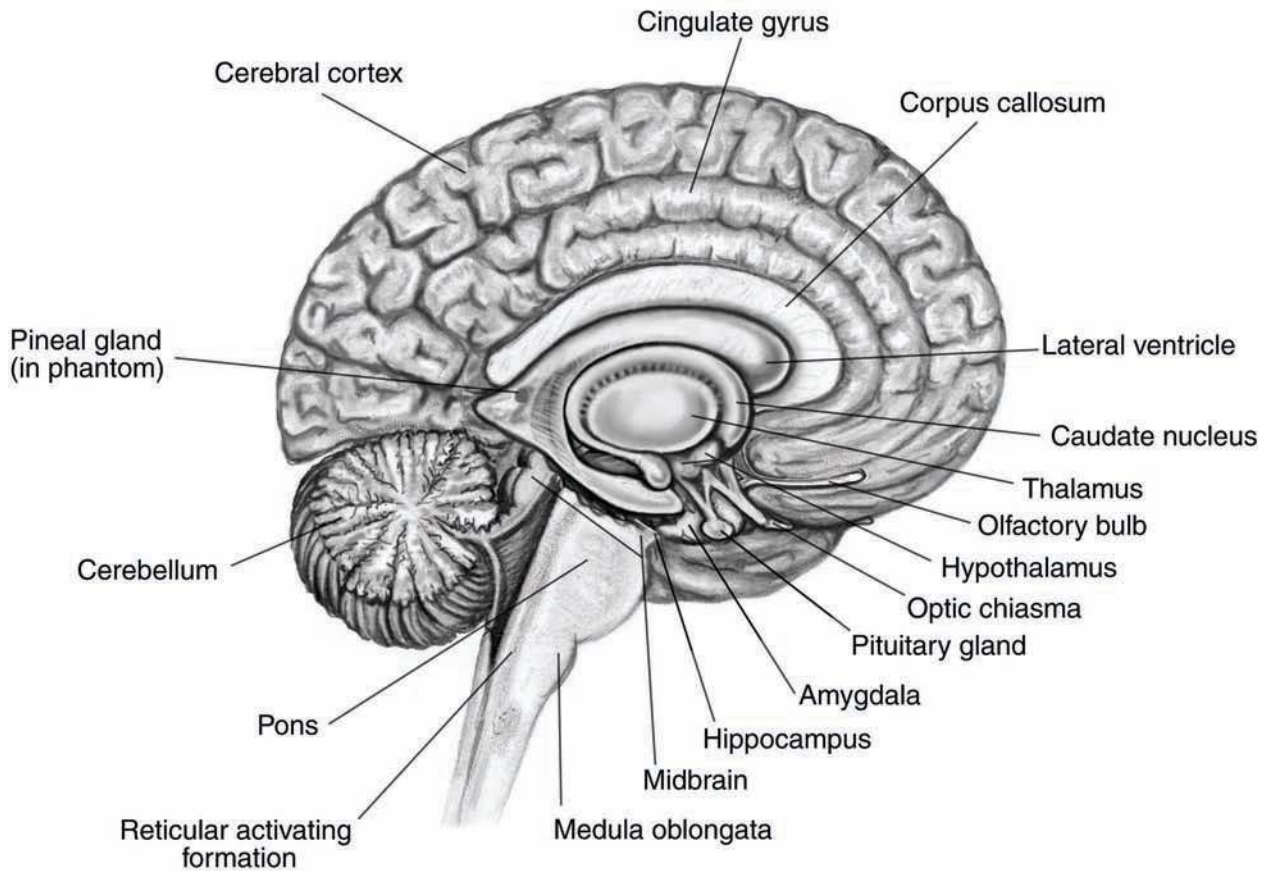
VIL DU SKRIVE FOR FILOSOFISK SUPPLEMENT?

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 for skribenter finner du også på vår hjemmeside

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





FØLELSER, KREATIVITET OG FRI VILJE

- DAMASIO OG RASJONALITETENS NEUROLOGI

av Ingrid Austveg Evans

Følelsenes tilsynelatende korrumperte innflytelse på fornuften er noe de fleste har fått erfare. Det er ikke uvanlig å engste seg mer for å ta ordet i en større forsamling enn det er å frykte døden, og det kan virke som om det irrasjonelle ofte dominerer fornuften og at følelsene hemmer mer enn de gagnar. I tråd med denne utbredte intuisjonen har moralfilosofen siden Aristoteles fremmet fornuften som menneskets stolthet, mens følelsene ble regnet som menneskets last. Mennesket skiller seg ut fra resten av naturen ved å være definert som ”det rasjonelle dyret” -altså et fornuftig følelsesvesen. Emosjonene, som vi deler med dyrene, må holdes isolert fra fornuften for at mennesket skal kunne tre ut av sin ”selvforskyldte umyndighet” (Kant, 2000, s. 90). Fornuften ble ikke bare regnet som følelsenes moralsk overlegne motpart, men også det som dypest sett gjorde oss til mennesker. Det at Descartes kunne tenke selvbevisste tanker, overbeviste ham som intet annet om at han eksisterte (Descartes, 2000, s. 110).

Slik enes altså intuisjonen med klassisk moralfilosofi. Det har imidlertid kommet til en ny aktør i debatten om fornuft og følelser. Nevrovitenskapen beskjeftiger seg også med disse spørsmålene, men har en annen innfallsvinkel. Mens Aristoteles, Descartes og Kant hadde en normativ agenda, har nevrologien først og fremst et deskriptivt anliggende. Nevroviteren Antonio Damasio setter seg opp mot Descartes i boken *Descartes' Error* fra 1994. Han vil påstå at vi opplever følelsene som hemmende nettopp fordi de fungerer som de skal. Følelsene er essensielle for at vi skal kunne leve gode og selvstendige liv, selv om vi ikke alltid oppfatter det slik. I kontrast til sunne individer studerer nevrovitenskapen patologiske avvik, som på negativt vis belyser funksjoner i friske hjerner. Her skiller den

empiriske metoden til nevrovitenskapen seg fra metodene til de tre filosofene nevnt ovenfor, som hovedsaklig støttet seg på introspeksjon og observasjon av tendenser hos andre friske individer.

Selv om metodene er forskjellige, vil jeg argumentere for at det fins fellestrekk i eldre filosofiske problemstillinger og nyere nevrologiske hypoteser. For å illustrere dette vil jeg først og fremst konsentrere meg om egenskapen fri vilje slik Damasio og Kant reflekterer rundt den. Felles for begge er at spontanitet i beslutninger er avgjørende for at vi skal kunne si at et menneske har fri vilje. Hos Damasio spiller følelsene en sentral rolle i utøvelsen av den frie vilje, mens Kant advarer mot følelsenes fordervende innflytelse på fornuften. Samtidig er kanskje den viktigste grunnen til å sammenligne disse to tenkerne at de har en sammenfallende teleologi. Noe av det viktigste for mennesket er å planlegge fremtiden, og ikke bare ta i betraktning umiddelbare fordeler. Samtidig er disse to målene av forskjellig art. Mens det kantianske kategoriske imperativ er rettet mot allmennhetens gode, konsentrerer nevrovitenskapen seg om det mikrokosmos som den individuelle hjernen utgjør.

KOGNITIVE DEFEKTER

Damasio støtter seg på erfaringer og observasjoner han har gjort under arbeidet med pasienter med hjerneskader, og da først og fremst i prefrontal korteks (heretter forkortet til PFC), men også i andre sektorer av hjernen som han mener er avgjørende for at fornuft og følelser skal kunne samarbeide. Selv om Damasio erkjenner at intense og markerte følelser kan virke hemmende på en kald rasjonalitet, påstår han at det er langt mer hemmende for

fornuften å ikke kunne støtte seg til følelsene i det hele tatt. Ifølge Damasio er PFC et nøkkelområde i hjernen som kombinerer flere viktige funksjoner som ikke nødvendigvis kan måles i laboratoriet med tradisjonelle tester. Slike tester er ofte rettet mot intellektets atskilte funksjoner, mens det er koordinasjonen mellom disse i PFC som er avgjørende for at individet skal fungere i samspill med andre mennesker. For Damasio er det sunne emosjoner som i siste instans sørger for å knytte individer sammen.

Ifølge Damasio gir studiet av PFC muligheten til å utforske hvordan kreativitet, fri vilje og følelser utgjør et uunnværlig bidrag til det vi betegner som intelligens. En forutsetning for dette samarbeidet er at neokorteks, den evolusjonært sett nyere delen av hjernen og ”hjemmet” til PFC, ikke er atskilt fra det limbiske system, en evolusjonært sett eldre sektor av hjernen som blant annet har ansvaret for grunnleggende biologiske reguleringsprosesser. For Damasio innebærer dette at det kroppslige (fra det limbiske system) spiller en rolle i de mest subtile tankeprosessene (fra neokorteks). Hvordan dette skjer gjennom det Damasio kaller de ”somatiske markørene” skal jeg komme tilbake til.

SPONTANITET OG ARBEIDSMINNE

Damasio foreslår altså at intelligens, kreativitet, fri vilje og følelser harmoniseres i PFC. For å få et perspektiv på bakgrunnen til disse ideene kan det være nyttig å se på formuleringene til William James i begynnelsen av *Principles of Psychology* fra 1890. Med sine definisjoner på intelligens baner James vei for Damasios hypoteser om den ovennevnte harmoniseringen i PFC. Uten dette samspillet kan ikke intelligens finne sted, mener James.

For James er intelligens evnen til å overvinne hindre ved hjelp av kreative og spontane løsninger. En intakt intelligens er i stand til å variere løsninger etter krav og behov fra den aktuelle problemstillingen med henblikk på en fremtid hvor problemet er løst. Jo lengre inn i fremtiden individet klarer å se, jo høyere er hans intelligens regnet for å være (James, 1996, s. 15). Gjennom en rekke forsøk på frosker demonstrerer James hvordan forandringer i froskens oppførsel framprovoseres i henhold til hvilke deler av nervesystemet som isoleres. Særlig interessant i denne sammenhengen er James' siste forsøk. Dette beskrives som følgende: “A frog’s cerebral hemispheres alone are cut off by a section between them and the thalami which preserves the latter” (James, 1996, s. 11). Ved første øyekast, forklarer James, kan det virke som om denne siste frosken er som andre frosker der alle de normale typene adferd kan observeres. Forskjellen er

at froskens oppførsel reduseres til forutsigbare stimulus-responsbevegelser. Frosken blir med andre ord like fullstendig forutsigbar som en maskin, som ved bestemte input (stimuli) produserer bestemte output (responser). I motsetning til dette viser friske frosker spontanitet i adferd og er aldri hundre prosent forutsigbare for menneskene som studerer dem. Spontaniteten tillater dem å ta avgjørelser som er gunstige for at de skal overleve. James konkluderer at forskjellen mellom hjernehalvdelen og de lavere sektorene er at hjernehalvdelen tar hensyn til noe

“...virkelige situasjoner krever at nye avgjørelser tas hele tiden, og krever dermed spontanitet og fleksibilitet fra individet.

som ikke er objekt for umiddelbar sansning. Dette fører til at han fastslår en forskjell mellom dyr som har og ikke har blitt utsatt for slike manipuleringer: “[A]nd the *difference between the hemisphereless animal and the whole one* may be concisely expressed by saying that the *one obeys absent, the other only present, objects*. The hemispheres would then seem to be *the seat of memory*” (James, 1996, s. 13).

James peker altså på aspekter ved froskenes adferd som har tilsvarende menneskelige motstykker i PFC, som den viktige rollen til arbeidsminnet uttrykt i sitatet ovenfor, samt evnen til spontanitet, altså en slags fri vilje overfor miljøet. Ifølge Goldman-Rakic er arbeidsminnet kanskje evolusjonens største bragd (Goldman-Rakic, 1995). Kort beskrevet er arbeidsminnet hos mennesket evnen til å holde informasjon i minnet i kort tid (som oftest noen sekunder), som for eksempel å huske et telefonnummer mens man beveger seg fra telefonkatalogen til telefonen. Et defekt arbeidsminne stammer fra en lesjon (nevrolgisk skade, for eksempel fra slag) i dorsolateral frontal sektor av PFC. Hvis skaden derimot er i ventromedial sektor av PFC, kan arbeidsminnet være intakt uten at pasienten er i stand til å ta det i bruk på gunstig måte. Det kan derfor ta litt tid før en slik skade oppdages. Dette var tilfellet med Phineas Gage i 1848 (Damasio, 1994, kap.1).

Phineas Gage er et av nevrovitenskapens mest berømte tilfeller. Etter å ha fått et jernspett gjennom hodet og hjernen i en sprengningsulykke, ikke bare overlevde Gage, men til alles store forundring bevarte han tilsynelatende all normal bevegelse (bortsett fra synet på venstre øyet) og intelligens. Det tok noen uker før leger og familiemedlemmer ville innrømme at han hadde undergått en personlighetsforandring som gjorde at han ikke lenger kunne sies å være den samme som før. Han utviklet høyst upassende oppførsel og kunne ikke lenger fungere i samfunnet.



Phineas Gage's hodeskalle

EVNEN TIL Å PLANLEGGE FREMTIDEN

Et mer moderne eksempel er pasienten Damasio kaller "Elliot" (Damasio, 1994, kap.3). Etter at Elliot hadde fått fjernet en hjernesvulst i de frontale sektorene i hjernen, fikk han en lovende prognose ettersom alt så ut til å være i orden. Dessverre viste det seg fort at Elliot hadde undergått en personlighetsforandring. Observasjonene som ble gjort av Elliots oppførsel minner mye om anekdoter om oppførselen til Phineas Gage. Elliot ble sendt til evaluering hos Damasio fordi nevrologer ikke hadde klart å fastslå at han led av en hjerneskade etter det kirurgiske inngrepet i hjernen, og følgelig fikk ikke Elliot arbeidstrygd. Elliot var ute av stand til å møte kravene i arbeidssituasjoner og til å opprettholde normale mellommenneskelige relasjoner. Kort sagt hadde Elliot mistet evnen til å planlegge fremtiden. Damasio utdyper dette (Damasio, 1994, s. 46-51), og påpeker forskjeller mellom situasjoner som må hankses med i det virkelige liv og de teoretiske situasjonene som måles i laboratoriet. En viktig forskjell er at virkelige situasjoner krever at nye avgjørelser tas hele tiden, og krever dermed spontanitet og fleksibilitet fra individet. En annen forskjell har med tid å gjøre. Ettersom flere avgjørelser og deres respektive resultater må hankses med samtidig, kan et fungerende arbeidsminne være essensielt for å holde på informasjon som skal anvendes ved forskjellige stadier i avgjørelses- og utførelsesprosessen. I Elliots tilfelle var Damasio overbevist om at problemet hans meldte seg sent

i avgjørelsesprosessen. Her kan det virke som om Elliot handlet "ufritt" i den betydningen at han var ute av stand til å velge fordelaktig for seg selv og andre.

Damasio var videre overbevist om at Elliot led av reduserte egenskaper når det gjaldt emosjonelle reaksjoner og følelser. Han mente at Phineas Gage også høyst sannsynlig led av det samme problemet, og at en mangel på normale følelser ikke var uten sammenheng med den upassende sosiale adferden som begge demonstrerte. Både Elliot og Gage kunne da gi innsikt i det Damasio kaller "the neurobiology of rationality" (Damasio, 1994, s. 51).

Når Damasio tenker seg rasjonalitetens nevrobiologi er det to hovedpunkter han stadig vender tilbake til. For det første kritiserer Damasio tendensen til å tilskrive alle irrasjonelle, følelsesmessige prosesser til det limbiske system (det evolusjonært sett eldre subkorteks), mens neokorteks beskjeftiger seg med visdom og fornuft, kort sagt det Aristoteles betegnet som særskilt for mennesket. Lesjonene til Damasios pasienter indikerer at følelser ikke flyter omkring på usubstantielt og åndelig vis, men kan knyttes til spesifikke sektorer i hjernen, både i eldre og nyere kortekser. Damasio understreker at det limbiske system spiller en avgjørende rolle for fornuften. Det limbiske system tar seg av biologiske reguleringsprosesser og er derfor avgjørende for at organismen skal overleve - fra reptiler til mennesker. "Det limbiske system" brukes som en samlebetegnelse på subkortikale strukturer - grå hjernemasse som utgjør mesteparten av de evolusjonært sett eldre korteksene. PFC er bygget ved og gjennom det limbiske system, som fungerer som en uunnværlig kanal for det vi anser som de mer sofistikerte intellektuelle funksjonene. Samarbeidet mellom det limbiske system og PFC er altså nødvendig for å sikre organismens overlevelse. Det overordnede målet er det samme.

Damasio kritiserer for det andre tendensen til å undergrave rollen til emosjoner i beslutningsprosesser - en kritikk ikke uten forbindelse med innvendingen nevnt ovenfor. Han mener både at det er galt å trekke et urealistisk skille mellom funksjonene til kortikale og subkortikale sektorer, og at kroppens emosjoner (fordi emosjoner alltid er kroppslige) er uunnværlige når avgjørelser skal tas. Denne rollen i beslutningsprosesser kommer klarest frem i den spesielle hypotesen Damasio legger frem i *Descartes' Error* (1994, kap. 8), nemlig "the somatic-marker hypothesis". En somatisk markør, som navnet tilsier, er et signal fra kroppen som utgjør en disposisjon for at et valg prioriteres fremfor et annet. Somatiske markører er emosjonelle, kroppslige reaksjoner som resulterer av læring individet har gjort seg i fortiden. Har for eksempel en bestemt hen-

delse medført en bestemt smertereaksjon tidligere, prøver individet å unngå at den samme hendelsen inntrer igjen ved å ta et valg som avverger denne situasjonen.

PFC er av kritisk betydning når det gjelder tilegnelsen av somatisk markør-signaler. Grunnen til at denne sektoren i hjernen er den som er best egnet til dette arbeidet er, for det første, at den har privilegert adgang til informasjon fra somatosensoriske kortekser angående sansinntrykk fra verden utenfor eller følelser som oppstår i selve kroppen. I tillegg til dette mottar PFC signaler fra hjernesektorer som er opptatt av bioreguleringsprosesser, blant annet fra hjernebarken, den basale forhjernen, amygdala, anterior cingulate og hypothalamus (Damasio, 1994, s. 180-181). Dette viser hvordan Damasio tenker seg at PFC har som oppgave å harmonisere diverse sektorer i hjernen.

Somatiske markører sørger altså for at valg som tidligere har blitt assosiert med påfølgende smerte unngås i nåtiden, mens valg som har resultert i glede eller nytelse tidligere gjentas. Dette gjør at valgprosessen blir mer effektiv, ettersom mange muligheter forkastes før de når den fulle bevisstheten, mens gunstigere alternativer slipper gjennom og tilbyr seg for individet. Dette er spesielt viktig for å sikre organismens overlevelse, men Damasio tar også med i betraktning opplevelser med introspeksjon fra vitenskapsmenn og kunstnere. Det virker som om også kreative prosesser er avhengige av at valg tas i ubevisstheten. I et utdrag fra *Science et méthode* (sitert i Damasio, 1994, s. 188-189) forklarer Poincaré at matematiske oppdagelser gjøres ved valg fra en uendelighet av mulige kombinasjoner, og at dette valget tas av intuisjonen eller underbevisstheten. Damasio mener at synet til Poincaré ligner på hans egen somatisk-markør-hypotese. Her ser vi hvordan han tenker seg at menneskehetens største vitenskapelige og kunstneriske bragder, altså fornuftens mest varige verk, til syvende og sist er tett sammenbundet med kroppen og sanselighet.

Damasio mener at det er en viktig sammenheng mellom de effektive ”fordommene” som fungerende somatiske markører legger som begrensning på hva som når bevisstheten, og evnen til å ta relevante avgjørelser og holde det store målet klart for seg. Denne kapasiteten for emosjonell reaksjon mangler hos pasienter med lesjoner i PFC, særlig i ventromedial sektor. Han tror at mekanismen som signaliserer en somatisk tilstand opprettholder og optimaliserer arbeidsminnet og oppmerksomheten som angår fremtidsscenarioer (Damasio, 1994, s. 219). For Damasio er altså et av målene til en velfungerende rasjonalitet, en fri vilje, evnen til å forutse sannsynlige kon-

sekvenser i fremtiden og planlegge deretter.

RASJONALITETENS FILOSOFI

Rasjonalitetens nevrobiologi studerer adferden til organismer som er rettet mot overlevelse. Rasjonalitetens filosofi har, i motsetning til nevrologien, et ønske om først og fremst å normere menneskelig oppførsel. For Kant er mennesket et naturvesen og et fornuftsvesen, og friheten består i å løsrive seg fra menneskets ”selvforskyldte umyndighet” (Kant, 2000, s. 90) som naturvesen for å oppnå autonomi som fornuftsvesen. Med andre ord er fri vilje bare noe vi kan oppnå ved å anvende vår egen fornuft på en selvstendig måte. Nærmere bestemt er det snakk om den rene praktiske, altså anvendte, fornuft. Kant uttrykker det slik: “Therefore virtue, to the extent that it is founded upon inner freedom, also contains an affirmative commandment for men, which is to bring all their abilities and inclinations under its control, and therefore under self-control, which prevails over the negative command-

“...neokorteks beskjeftiger seg med visdom og fornuft, kort sagt det Aristoteles betegnet som særskilt for mennesket.

ment not to be ruled by one’s emotions and inclinations because, unless reason takes the reigns of government into its hand, emotions and inclinations will be in control” (Kant, 1997b, s. 95).

Den mest åpenbare forskjellen mellom perspektivet til rasjonalitetens nevrobiologi, slik den er fremstilt av Damasio, og rasjonalitetens filosofi, som Kant presenterer den, er rollen følelser skal eller ikke skal spille. Rettere sagt er det forskjellen mellom rollen følelsene uunngåelig spiller hos et friskt individ hos Damasio, og den rollen følelser burde hindres i å spille for fornuften til Kants autonome individ. Samtidig er det en viktig likhet mellom det Kant betegner som fri vilje og det Damasio beskriver som karakteristisk hos et individ uten kognitive defekter sammenlignet med en pasient med en lesjon som berører PFC. Hos både Kant og Damasio er dette muligheten til å løsrive seg fra miljøet for å tenke på det store bildet. Det Kant kaller *Wille* minner om arbeidsminnets evne til å løsrive seg fra det umiddelbare for å ta i betraktning fortiden og fremtiden. Selv om dette moralfilosofiske begrepet *Wille* ikke er synonymt med det nevrologiske begrepet arbeidsminne, er begge begrepene forbundet med evnen til å se hinsides det aktuelle miljøet. For Kant er ikke fri vilje muligheten til å kunne adlyde umiddelbare

ønsker, det han kaller *Willkür*, altså vilkårlig vilje. I dette uttrykket impliseres det en ufrihet, noe som avhenger av miljøet. Denne viljen gjør at vi kan bestemme over oss selv i øyeblikket, men den er allikevel betinget av det sanse. Som Kant uttrykker det er denne "[friheten i den praktiske betydningen] viljens uavhengighet av tvangen utøvd av sanselighetens tilbøyeligheter" (Kant, 1997a, s. 496, min oversettelse). Ekte frihet er å handle i tråd med det kategoriske imperativ, altså å gjøre det som vil gagne både individet og helheten i det lange løp - det Kant kaller *Wille*. Det er dette som er den praktiske fornuft (Eisler, 1994, s. 1078). Denne viljen er "målenes evne" (Eisler, 1994, s. 1078, min oversettelse), evnen til å la seg styre av en regel. Det er "bare et rasjonelt vesen som har evnen til å handle etter prinsipper, med andre ord, som har en *vilje (Wille)*" (Kant sitert i Eisler, 1994, min oversettelse). Evnen til å handle etter prinsipper er evnen til å handle uavhengig av miljøet.

Evnen til å ta i betraktning fremtiden når avgjørelser skal tas er altså viktig både i psykologien til James, filosofien til Kant og nevrobiologien til Damasio. Hos Damasio skyldes denne betydningen en forutsetning som i siste instans stammer fra det limbiske system, nemlig at det endelige målet for organismen er overlevelse. Når det er snakk om mennesker som lever i komplekse samfunn er det ikke bare et intakt limbisk system som kreves. Sosial overlevelse stiller ytterligere krav til et fungerende PFC, som er nødvendig for at individet skal overleve og fungere sosialt. Her ser vi hvordan samspillet mellom det limbiske system og PFC utgjør en kompleks teleologisk struktur rettet mot individets overlevelse. Damasio beskriver skjebnen til Phineas Gage som et "fall" som varte fra ulykken til en for tidlig død etter et kaotisk og hardt liv (Damasio, 1994, kap.2).

Det er kanskje upresist å si at pasienter med skader i PFC har en vilje som er mindre fri enn den som friske mennesker har. Snarere er det bedre å si at disse pasientene mangler vilje. Hvis friske individer tar gunstige avgjørelser for å fremme sin egen overlevelse, stammer dette fra et naturlig, eller empirisk, imperativ. Hvis PFC-pasienter later til å være ute av stand til å adlyde dette imperativet, er det riktigere å si at de mangler det vi som oftest ser på som vilje, nemlig evnen til å ta og gjennomføre gunstige avgjørelser. Slikt sett betegner det vi tenker på som fri vilje ikke muligheten til å gjøre hva vi vil, men evnen til å velge riktig med hensyn til det som er fordelaktig i det lange løp.

Her kan det igjen være nyttig å trekke en parallell til James' forsøk på frosker. Ettersom frosker er reptiler, ville

de færreste filosofer påstå at de har en fri vilje. Den menneskelige frie vilje kontrasteres nettopp med denne manglende evnen hos dyrene, som er determinerte naturvesener. Derfor gir det lite mening å si at froskene i forsøkene til James mistet en fri vilje de tidligere hadde hatt. Det de mistet var evnen til å tilpasse adferden til utfordringene i det aktuelle miljøet. Frosker har ikke evnen til å planlegge inn i fremtiden, men de har evnen til å oppføre seg slik at de høster fordeler i nåtiden.

I dette perspektivet lever mennesker helt annerledes enn frosker. For at et menneske skal overleve må det variere strategier som er langt mer kompliserte enn jakt- og

"Når det er snakk om mennesker som lever i komplekse samfunn er det ikke bare et intakt limbisk system som kreves.

overlevelsestrategiene til frosker. Kravene til fleksibilitet, kreativitet og spontanitet er langt høyere til mennesker. PFC-pasienter i beskyttede samfunn kan overleve fysisk hvis andre tar seg av dem, men de klarer ikke å fungere i likeverdig samspill med friske individer.

Gitt disse forskjellene mellom reptiler og mennesker, synes det samtidig riktig å si at det langsiktige målet er det samme, nemlig overlevelse slik det styres fra det limbiske system. På veien mot dette ultimate målet tar vi avgjørelser for å oppnå mindre og nærliggende mål underveis. Det er slik det limbiske system er av avgjørende betydning for at PFC skal forsikre at vi kan være selvstendige og velfungerende individer.

FORSKYLDT OG UFORSKYLDT

Utifra perspektivene ovenfor virker det som om fri vilje er evnen til å velge det som er fordelaktig i det lange løp. Dette gjelder både det nevrovitenskapelige perspektivet til Damasio og det moralfilosofiske perspektivet til Kant. Det synes likevel å være særlig to viktige forskjeller mellom disse perspektivene. For det første gjelder det utgangspunktene deres. Det deskriptive, nevrovitenskapelige utgangspunktet til Damasio konsentrerer seg først og fremst om individet, og å sammenligne det patologiske med det friske for å øke forståelsen for nevrologisk sykdom. Kant er opptatt av det universelle, og sammensetningen av autonome individer i et samfunn. Det er ikke studiet av hvordan individet holder seg selv i live lengst mulig som er mest interessant for Kant, men hva slags individer fellesskapet har godt av.

Følelser, kreativitet og fri vilje

Den andre forskjellen angår altså samspillet mellom fornuft og følelser. Denne forskjellen er, som vi har sett, ikke uforbundet med den første forskjellen, altså mellom utgangspunktene. Følelser er for Damasio nødvendige for at fornuften skal tjene oss best mulig, men dette er ikke noe vi selv velger. Dette er derfor et deskriptivt, og ikke normativt, perspektiv.

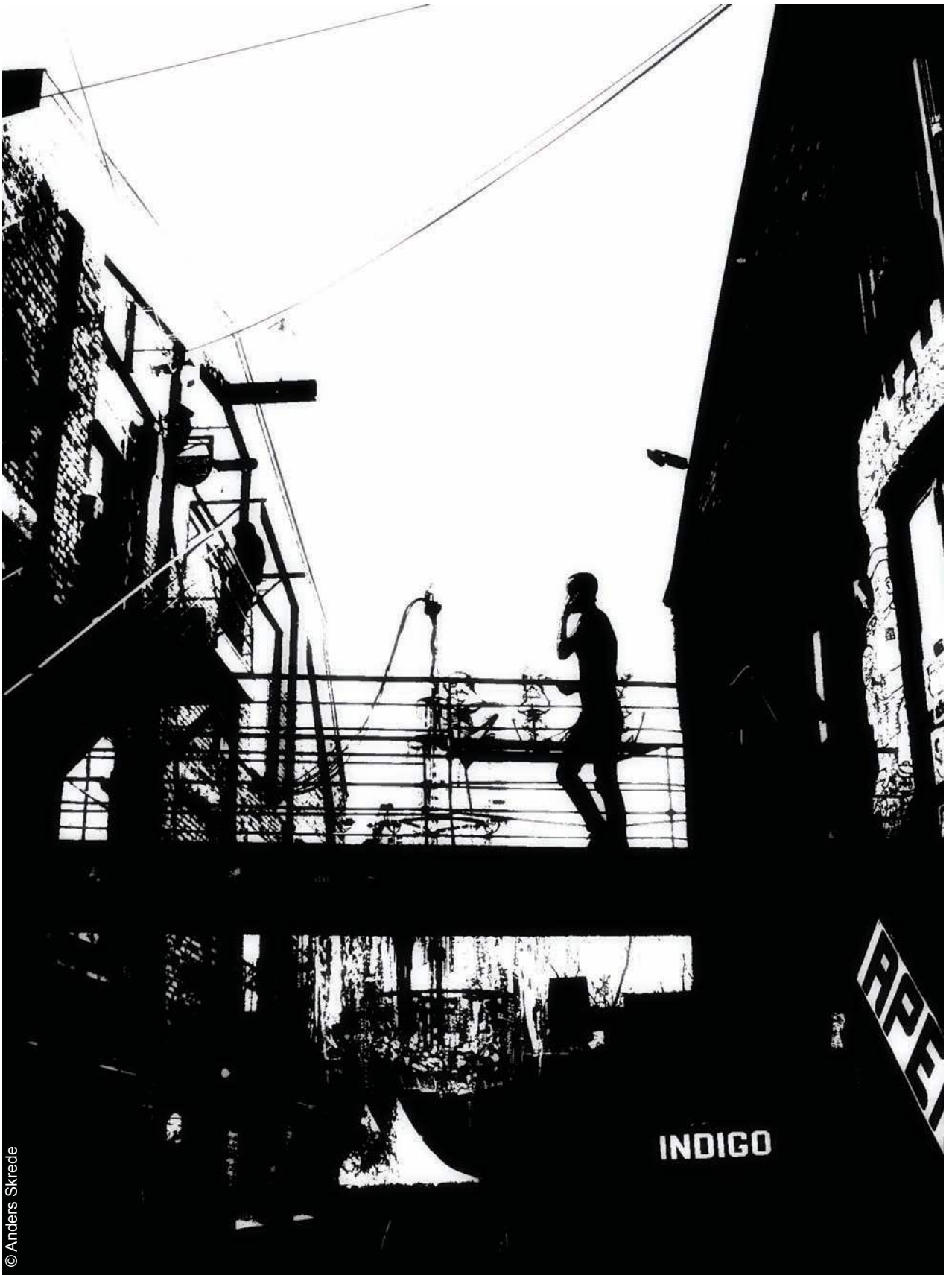
I Kants ord styres autonome individer av en autonom fornuft. Dette innebærer en formaning om å ikke la vilkårlige lyster, gleder og smerter innta territoriet til fornuften. For å unngå dette er kunnskap om den empiriske siden av menneskenaturen en forutsetning for å kunne utbedre den slik at fornuften virkeliggjør sine fulle muligheter. Kant vil oppdra autonome individer ved å la rasjonaliteten råde ukorrumpert av naturbestemte drifter.

Det deskriptive arbeidet til Damasio er annerledes. Gjennom fremstillingen av observasjoner han har gjort

på pasienter med hjerneskadet i PFC søker Damasio å sette fokuset på skjebnen til pasienter som ikke får hjelp fra emosjonene sine når fornuften skal fatte beslutninger. Somatisk-markør-hypotesen postulerer at det Kant avfeide som vilkårlige følelsesreaksjoner er nødvendig for at fornuften skal kunne fatte gunstige beslutninger. Hos Damasio er en dyptgående erkjennelse av hjernen nødvendig for å kunne gi kvalifiserte anmodninger om oppførsel og om hvordan mennesker burde behandle hverandre. En nøyaktig beskrivelse av det som er nevrologisk normalt og det som avviker fra denne normen er det sentrale. Damasio søker å sette fokuset på en nevrologisk tragedie, en uforskyldt umyndighet. Ved å kontrastere skjebnen til pasientene sine med friske individer søker han å gi et uferdig innblikk i hvor kompleks strukturen til hjernen vil vise seg å være.

LITTERATUR

- Damasio, A. 1994, *Descartes' Error*, Penguin Books, London
Descartes, R. 2000 (1637), *Discours de la méthode*, LGF, Paris
Eisler, R. 1994, *Kant-Lexicon*, Gallimard, Paris
Goldman-Rakic, P. 1995, 'Cellular Basis of Working Memory', i *Neuron*, Vol.14, 477-485
James, W. *Principles of Psychology*, 1996 (1890), i Encyclopædia Britannica, Chicago
Kant, I. 1994 (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, i Eisler, R., *Kant-Lexicon*, Gallimard, Paris
Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, 1997a (1781/1787), Aubier, Paris
Kant, I. 1997b, *Metaphysische Anfänge der Tugendlehre*, Vol. VI, s.408, i Adorno, T. W. og M. Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Verso, London
Kant, I. 2000 (1784), *Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung?*, Nathan, Paris



© Anders Skrede



VALG AV VILJE

– EN KRITIKK AV FRANKFURTS HANDLINGSFILOSOFI

av Cathrine Felix

Harry G. Frankfurts bidrag til handlingsfilosofien har vært, og er fortsatt, banebrytende med tanke på hans vending mot identifikasjon gjennom selvrefleksjon og selvevaluering¹. Han har inspirert en rekke moderne filosofer til å tolke identifikasjon som en prosess der en person omfavner noen aspekter ved sitt vesen, og forkaster andre. Tanken er at vi som mennesker skiller oss fra dyr fordi vi evner å forme preferanser om hvordan vi burde være. Hunden Fido har ganske enkelt lyst² på et bein fordi det ser forlokkende ut, en person derimot har ikke dette ukompliserte forholdet til sine lyster. Personen Frida kan like, eller mislike det faktum at hun har konstant lyst på sjokolade. I motsetning til Fido, reflekterer Frida over sine lyster. Et særtrekk ved mennesker³ er at vi ikke lyder våre lyster blindt. Vi er i stand til å ønske at vi var annerledes enn vi er. Vi kan reflektere over hvordan vi er som personer og like, eller mislike sider ved oss selv. I korte trekk er Frankfurts prosjekt å presentere et bilde av mennesket som en skapning som enten identifiserer seg med, eller frastøtes av sider ved seg selv. De sidene ved oss selv som vi identifiserer oss med, mener Frankfurt at vi er helhjertet innstilt til. Motsetningen til helhjertethet er for Frankfurt ambivalens. Han aksepterer at det kan være tilfeller der det er fornuftig å være ambivalent, men han påpeker at denne egenskapen aldri er ønskelig for sin egen del. En helhet er alltid idealet for frihet i viljen: "Unless a person is capable of a considerable degree of volitional unity, he cannot make coherent use of freedom" (Frankfurt 1999, s. 102).

Det er ikke gitt at denne tolkningen av vilje og identitet fungerer slik Frankfurt ønsker. Jeg vil i det følgende gjennomgå de viktigste mekanismene Frankfurt innfører, og forsøke å vise at de ikke er anvendelige. Især er helhjertethet/ambivalens-dikotomien problematisk. For det

første: Det kan argumenteres for at ambivalens er ønskelig for sin egen del, fordi det å godta ambivalens i seg selv kan være godt for psyken. For det andre: Frankfurts tolkning av helhjertethet og ambivalens harmonerer ikke med måten vi kjenner disse fenomenene på i praksis. Og for det tredje: Med den tolkningen av viljen som Frankfurt har presentert, må han godta at det er mulig for en person å resignere helhjertet.

JEG ER EGENTLIG IKKE SÅNN!

Når vekkeklokken ringer om morgenen og jeg umiddelbart vil skru den av for å sove videre, er lysten til å skru av på et helt grunnleggende nivå.⁴ Samtidig kan jeg ha en annen lyst som også er grunnleggende: lysten til å stå opp med en gang. Vekkeklokken ringer stadig, jeg ligger med hodet på puten og tenker: "Jeg skulle ønske at jeg hadde lyst til å stå opp fordi jeg må på jobb om en time." Jeg har to konkurrerende lyster: bli liggende i sengen, eller stå opp fra den. I tillegg har jeg et ønske om at lysten til å stå opp vinner frem. Det som, for Frankfurt, avgjør hvorvidt jeg handler i henhold til min personlighet og utøver min vilje, er at jeg handler med hensyn til lysten jeg selv omfavner: mitt ønske om å stå opp, slå av vekkeklokken, og dra på jobb. Jeg vil i så fall føle at jeg handler i henhold til min identitet fordi den lysten jeg *vil* skal utøves, faktisk er den jeg utøver. Frankfurt opererer med lyster, eller ønsker på et første-ordens nivå, og ønsker, eller lyster på et andre-ordens, eller høyere-ordens nivå.⁵ Ønsker på et andre-ordens nivå kan beskrives som lysten til å ha en lyst. Når en person reflekterer, skjer det bestandig på et høyere-ordens nivå. Det er nettopp refleksjonen som hever lyst til et høyere nivå. I vekkeklokke-eksempel skjer det at jeg har

den lysten jeg vil ha: lysten til å stå opp å komme meg på jobb sammenfaller med viljen til å få dette ønsket utøvet i praksis. I Frankfurts presentasjon av viljen er det bare viljer på et slikt høyere-ordens nivå som gjør en person i stand til å føle seg fri eller ufri, nettopp fordi vedkom-



mende slik kan identifisere seg med en del av seg. En kontrast til identifikasjon er det ofte siterte Frankfurt-eksempelet med narkotikamisbrukeren som *ikke* identifiserer seg med sitt narkosug: Han kjemper imot rus-suget av all sin makt, men ligger likevel så under for lysten at han ikke klarer å motstå den. Ifølge Frankfurt er dette et eksempel på at en persons lyster kan være eksterne – personen det gjelder, identifiserer seg ikke med sin egen lyst, derfor er det ikke hans foretrukne vilje som utøves. Tvert imot blir han overstyrt av viljer i seg som han ikke ønsker utført i praksis, og slik sett kan han sies å være ufri. Grovt forklart gjør Frankfurt et skille mellom de ønskene en person opplever som interne, og de han opplever som eksterne. Dersom du selv har sagt, eller hørt noen si noe slikt som: ”Jeg skjønner ikke at jeg gjorde det, jeg er egentlig ikke sånn!” så har du opplevd en variant av denne tolkningen i praksis: En person forventer å bli tatt alvorlig når han unnskylder seg med å ha utført en handling han ikke anser for å vise hans ”sanne ansikt”.⁶

Vi bør nå ha fått et bilde av hvordan Frankfurt innringer en persons identitet. Identitet innebærer for ham at en person forbinder ulike sider av seg som genuint seg selv. I de tilfellene jeget handler i henhold til de sidene sine som han, eller hun identifiserer seg med, handler vedkommende i henhold til sin vilje, og dermed fritt. Dersom min handling har grobunn i lyster i meg som jeg ikke forbinder med meg selv, handler jeg ufritt. Denne tolkningen støter på en rekke problemer, hvorav flere forhold har blitt kritisert av Gary Watson.

IDENTIFIKASJON AV IDENTITET

Watson stiller Frankfurt spørsmål som: Hvorfor identifiserer vi oss mer med noen av våre ønsker og lyster enn andre? Han gjør oppmerksom på at det later til å oppstå en endeløs regress med tanke på å avgjøre hvilke ønsker i meg som jeg virkelig identifiserer meg med. Forestill deg en forfatter som drømmer om å vinne Nordisk Råds Litteraturpris fordi han oppfatter prisen som en anerkjennelse av hans forfattervirke, men samtidig ikke vil vinne prisen fordi folk kanskje vil begynne å lese de tidlige og ikke fullt så gode bøkene hans, på toppen av dette skulle han ønske at han ikke var så forfengelig at slikt betydde noe for ham. Vi står stilt overfor muligheten av en regress fordi ønsker på høyere nivåer også kan komme i konflikt med hverandre. Når vet man at man har innringet det ønsket man har som er mest i pakt med ens identitet? Gitt Watsons kritikk har Frankfurt problemer med identifikasjonsmekanismen sin. Aktøren bryr seg ikke nødvendigvis om akkurat hvilket av sine ønsker på et høyere nivå som til slutt får avgjørende betydning, og dette problemet oppstår på hvert eneste nye nivå. Frankfurts løsning på regressproblemet er at man kommer til et punkt der man fatter et helt avgjørende valg,⁷ regressen stanses fordi man virkelig inderlig oppfatter et ønske man har som del av sin identitet. Watson derimot, mener at dette svaret er lite overbevisende fordi man fortsatt ikke får vite hva som gir akkurat dette ønsket en særstilling. Jeg får ikke vite *hva* det er som gjør at jeg identifiserer meg mer med noen sider av meg enn andre. Identifikasjon av identitet er et gjennomgående problem for Frankfurt. Dersom viljesbegrepet hans skal kunne gjøre den jobben Frankfurt ønsker, det vil si å kunne brukes til å forklare identitet, må han løse dette problemet.

AKTIV OG PASSIV LYST

I ”Identification and Externality” (Frankfurt, 2005b) kommer Frankfurt med en annen innfallsvinkel til identifikasjonsproblemet. Han innfører ideen om at man enten er aktiv, eller passiv med hensyn til sine lyster. Han skiller mellom det i en persons historie⁸ som er aktive handlinger, og det som bare skjer. På akkurat samme måte som noen ting bare skjer med kroppene våre, er det noen tanker som ganske enkelt dukker opp i hodene våre, og som vi forholder oss helt passive til. Tanker i hodet mitt trenger ikke å være tanker jeg *tenker*. Av og til, konstaterer Frankfurt, dukker det opp tanker helt ut av det blå. En person kan ikke bli identifisert med alt som foregår i hodet hans, hevder han. Frankfurt gjør en distinksjon mellom intern og ekstern kobling til identiteten. En lidenskap vi

har kan være ekstern for oss når vi ikke foretrekker å ha den, eller når vi ikke ønsker å bli påvirket av den. Den er intern når vi uten videre aksepterer den, eller med andre ord er villig til å føle den. En lidenskap i oss som vi ikke anerkjenner representerer oss ikke fordi den ikke spiller vårt foretrukne syn på oss selv. En vurdering av hvorvidt en lidenskap er intern eller ekstern, kan ikke nødvendigvis bestemmes ene og alene av personen som har følelsen, konstaterer Frankfurt, personen bør kunne identifiseres på lignende måte av andre som kjenner ham. Her oppstår et nytt problem som Frankfurt ikke klarer å løse på en heldig måte. Han innser at det kan forekomme tilfeller der en person har sider han misliker, men som han likevel innrømmer som en del av seg. I slike tilfeller resignerer vi, mener Frankfurt, fordi vi godtar at vi ikke klarer å være slik vi skulle ønske at vi var. Sett at jeg er en person som tror at jeg sjelden klager. I det øyeblikk jeg klager, kan jeg finne på å si: ”Du må unnskyld meg, jeg er ikke den som klager i tide og utide.” Dersom omverden kjenner meg som en som gjør nettopp dette, er ikke omverdenen villig til å unnskyld meg. Dersom jeg erkjenner at jeg er en som klager ofte, inkorporerer jeg dette i min identitet, og Frankfurt vil si at jeg har resignert med tanke på min ”klage-egenskap”. Legg merke til at jeg nå regner som en del av min identitet en side av meg som jeg egentlig ikke vil ha. Frankfurt har dermed kommet med et løsningsforslag på identitetsproblematikken som både tillater at jeg identi-

“Er det ikke slik at vi forbinder mennesker som er helt balanserte i sin vilje, med trangsynthet?”

fiserer meg med ønsker jeg vil ha, og at jeg kan identifisere meg med ønsker jeg ikke vil ha! I tillegg til dette skaper Frankfurt et enda større problem i sin egen konsepsjon ved å innføre dikotomien helhjertethet/ambivalens.

HELHJERTETHET OG AMBIVALENS

De ønskene jeg innehar som er immune overfor tvil, beskriver Frankfurt som helhjertede. Å gjøre noe helhjertet er å gjøre det helt uten reservasjoner. Frankfurt tegner opp ambivalens som helhjertethetens motpol. Når du er ambivalent ønsker du mer enn en av dine lyster etterlevd i handling – fordi ambivalens er knyttet til refleksivitet har vi med høyere-ordens nivåer å gjøre. Ambivalens er en ambivalens i viljen, det vil si motstridende viljer, og skjer fullstendig internt i personen det er snakk om. Et eksempel Frankfurt selv bruker, er den indre konflikten hos en

person som er lokket til å satse på en bestemt karriere, og som samtidig er lokket til å avstå fra den. Han presiserer at den typen konflikter han sikter til, kun har med våre viljer på høyere nivåer å gjøre. Altså snakker vi om en type konflikt som bare har med en persons refleksivitet å gjøre. Når viljen ikke er kun inni deg, er det ikke snakk om ambivalens. Frankfurt anser ambivalensen for å være like irrasjonell som kontradiktoriske holdninger. Den nekter en person i å nå sine mål. Det dreier seg om en slags type indre grådighet: man vil ha begge deler. Frankfurt konstaterer at dersom man kan si at ambivalens, som er delt vilje, er en sykdom i viljen, må den friske viljen være hel. Derfor lanserer han dikotomiene ambivalens og helhjertethet. I Frankfurts forstand kan en person være helhjertet på tross av at han har ønsker som er motstridende så lenge han fullstendig identifiserer seg med den ene lysten, og helt og holdent avviser den andre.

AMBIVALENS SOM ET GODE

Frankfurt godtar at det ikke bestandig er negativt å ha motstridende viljer, likevel hevder han at ambivalens aldri kan være et gode i seg selv. Kan ikke denne negative holdningen til ambivalens koblet med streben etter helhjertethet være med på å bryte oss ned psykisk? Velleman har argumentert for dette, og jeg deler hans syn. Eksempelet Velleman bruker er et av Freuds kjente kasus: Rottemannen. Rottemannen nærer på en og samme tid et intenst hat, og en intens kjærlighet til sin far. Han omfavner fullstendig sin kjærlighet til faren, og identifiserer seg overhodet ikke med hatet han føler. Heri ligger hans psykose, mener Freud, men det ser ut til at Frankfurt må si om Rottemannen at han gjør helt rett i å identifisere seg fullt og helt ved en side av seg, mens han helt og holdent forkaster en annen. For Frankfurt er ambivalens en sykdom i selvet, men tilsynelatende er Rottemannens sykdom at han helhjertet identifiserer seg med sin kjærlighet, og ikke tar innover seg sitt hat. Med andre ord ser det ut til at det å godta ambivalens kan være med på å friskmelde Rottemannen.⁹ Altså kan ambivalens være et sunnhetstegn – stikk i strid med hva Frankfurt hevder.

AMBIVALENS OG HELHJERTETHET I PRAKSIS

Hvordan fungerer ambivalens og helhjertethet i praksis? Det er lett å assosiere mennesker som på en eller annen måte er ekstreme og ensprede med helhjertethet: eliteidrettsutøvere, fundamentalt religiøse, dedikerte mennesker, mennesker som har et livsprosjekt de går helt opp i. Er det ikke slik at vi forbinder mennesker som er helt balanserte i sin vilje, med trangsynthet? I et svar på en kritikk fra Susan

Wolf om dette temaet skriver Frankfurt at fanatikere kan være drevet av irrasjonelle krefter, men likefullt være viljesfrie. Frankfurt bruker Hitler som eksempel. All den tid Hitler levde et liv der han ikke skadet det han virkelig brydde seg om her i verden, kan han ha levd et helt fritt liv. Det er mulig Frankfurt har et poeng i Hitler-eksempelet, men kan vi si oss tilfreds med et konsept omkring helhjertethet som frihet dersom jeg helhjertet kan leve ut et innskrenkende livsprosjekt? Frankfurt skriver til Wolf at det er bedre å bry seg om noe enn ingenting, men sett

“Frankfurt anser ambivalensen for å være like irrasjonell som kontradiktoriske holdninger. Den nekter en person i å nå sine mål.

at det eneste jeg bryr meg om er å torturere kattunger? Jeg tenker ikke på kattungenes ve og vel, spørsmålet er om *jeg* virkelig kan sies å være fri i en slik situasjon.¹⁰ Det er noe veldig utilfredsstillende med et konsept som tillater en slik løsning.

I forlengelsen av dette: Hvordan betrakter vi en person som er helhjertet innstilt til spørsmål som religion, meningen med livet, helse, miljø? Er det ikke tilfelle at vi anser slike personer som innskrenkede, og lite flinke til å identifisere seg med andre? Hva slags ting er vi helhjertet i forhold til? Kanskje hva slags mat og drikke vi liker, hvilke type filmer vi foretrekker, hva slags genrer vi lar oss underholde av? Har vi lyst til å ha like bestemte meninger om spørsmål omkring meningen med livet, religiøsitet, valg av hvordan livet skal leves, politiske spørsmål og så videre?

Det er problematisk hos Frankfurt at han setter helhjertethet på pidestallen og i det store og hele betrakter ambivalens som noe negativt. De fleste av oss er antagelig langt mer innforstått med ambivalens enn med helhjertethet, og jeg tror at det faktisk også er slik vi vil være.

HELHJERTET RESIGNASJON

Frankfurts forståelse medfører andre, og kanskje alvorligere problemer, nemlig tilfeller av resignasjon. Grovt forklart kan resignasjon hos Frankfurt forstås som det å innfinne seg med tingenes tilstand, man skulle ønske at ting forholdt seg annerledes, men godtar at de er som de er. Frankfurt skriver helt eksplisitt at ingen kan være helhjertet ambivalent, men han godtar at det er mulig å resignere i forhold til sin ambivalens. Er det også mulig med helhjertet resignasjon? Frankfurts utgangspunkt er at vi identifiserer oss med egenskaper i oss som vi vil ha, men som nevnt tidligere mener han også at man kan regne uønskede sider av seg som del av sin identitet, man kan resignere ved at man har sider man skulle ønske at man ikke hadde. Dersom vi godtar dette - resignasjon som en del av identiteten vår, må det nødvendigvis innebære at vi identifiserer oss med ønsker og lyster som vi ikke vil ha. Altså ender Frankfurt opp med å si at man kan identifisere seg med sider av seg selv som man vil ha, og man kan identifisere seg med sider man ikke vil ha.¹¹ Dette er helt klart motstridende. For Frankfurt er begrepet helhjertethet positivt ladet, den friske viljen er nettopp helhjertet. I det store og hele er helhjertethet det Frankfurt mener at man bør tilstrebe. Resignasjon derimot, er ikke noe mål i seg. Den resignerte har på en måte gitt opp. Derfor fungerer koblingen mellom helhjertethet og resignasjon dårlig. Slik Frankfurt forklarer begrepene helhjertethet og ambivalens, later de til å være for rigide begge to. Begge begrepene bør modereres - og i så fall: Hvilken kraft har de som grunnlag til å forstå hvordan viljen fungerer? Mye kan tyde på at han bør oppgi enten-eller logikken som ligger i dikotomien helhjertethet/ambivalens. Vi har et konglomerat av viljer som hele tiden er virksomme og som vanskelig lar seg fange i en kategori. Antagelig er det rett og slett umulig å finne enkle mekanismer på dette området. Det er min forhåpning at det fremgår av teksten at Frankfurt i alle fall ikke har lyktes med dette i sitt viljesbegrep.

Valg av vilje

NOTER

- 1 Se især "Freedom of the Will and the Concept of a Person" (Frankfurt 2005a).
- 2 Jeg bruker "lyst" og "ønske" om hverandre, Frankfurt bruker "desire". I forlengelsen av "lyst" og "ønske" opererer Frankfurt med vilje til å ha en lyst, eller et ønske.
- 3 I sitt menneskebegrep gjør Frankfurt et skille mellom personer og wantons, av praktiske årsaker bruker jeg betegnelsen menneske selv om ikke alle mennesker er personer for Frankfurt (fordi de kan være wantons, skapninger som ikke reflekterer over sine lyster).
- 4 Første-ordens ønske. I Frankfurts vokabular: "first-order desire".
- 5 I Frankfurts vokabular: "second-order desire/volition", eller "higher-order desire". "Høyere-ordens" fordi det ikke nødvendigvis er bare et andre nivå, det kan være et tredje, fjerde o.s.v.
- 6 For en drøfting av hvorvidt en person kan feile i å være seg selv, se "Self-Expression and Self-Control" (Marya Schechtman 2005).
- 7 "[I]dentifies himself decisively" (Frankfurt 2005a, s. 332).
- 8 En persons "historie" favner alt det som angår et menneske, både aktive og passive aspekter.
- 9 Frankfurt har besvart Vellemans kritikk ved å påpeke at Rottemannen fortrenger sider av seg. Frankfurt mener at hans posisjon ikke kan tas til inntekt for fortregelse. Jeg mener at Frankfurts forsvar ikke holder, men det er ikke plass for å drøfte det her.
- 10 Wolf argumenterer for at det faktisk har betydning hva vi bryr oss om, men jeg skal ikke ta den diskusjonen her.
- 11 "A person may be led to accept something about himself in resignation, as well as approval." (Frankfurt 2002, s. 160).

LITTERATUR

- Frankfurt, H. G. 2005a, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", i Watson, G. (red.), *Free Will*, Oxford University Press, New York.
- Frankfurt, H. G. 2005b, "Identification and externality", *The importance of what we care about*, 10 utg., Cambridge University Press, New York.
- Frankfurt, H. G. 2005c "The problem of action", *The importance of what we care about*, 10 utg., Cambridge University Press, New York.
- Frankfurt, H.G. 2002a, "Reply to Velleman" i Buss and Overton (red.), *Contours of Agency*, MIT Press, Cambridge.
- Frankfurt, H.G. 2002b, "Reply to Watson" i Buss and Overton (red.), *Contours of Agency*, MIT Press, Cambridge.
- Frankfurt, H. G. 1999, "The Faintest Passion", *Necessity, Volition and Love*, New York, Cambridge University Press.
- Freud, S. 1995, *Rättmannen*, Natur och Kultur, Stockholm.
- Schechtman, M. 2005, "Self-Expression and Self-Control" i Strawson, G. (red.), *The Self*, Blackwell, Oxford.
- Velleman, J.D. 2002c "Identification and Identity", i Buss and Overton (red.), *Contours of Agency*, MIT Press, Cambridge.
- Watson, G. 2005, "Free Agency" i Gary Watson (red.), *Free Will*, Oxford University Press, New York.
- Wolf, S. 2002, "The True, the Good, and the Loveable: Frankfurt's Avoidance of Objectivity" i Buss and Overton (red.), *Contours of Agency*, MIT Press, Cambridge.





MORALSK ADFERD

av Frank Lande

I løpet av morgentimene 16. mars i 1968 gikk en amerikansk tropp til angrep på den vietnamesiske landsbyen My Lai. Soldatene hadde fått beskjed av befalet om at det befant seg fiendtlige soldater i landsbyen, og at de alle skulle drepes. At det viste seg å ikke være andre enn sivile der, stoppet likevel ikke soldatene fra å voldta og henrette de 347 menneskene som var tilstede. For den som leser aviser eller ser nyheter på fjernsyn, er ikke slike hendelser lenger et ukjent fenomen, men de fremstår like fullt som like uforståelige hver eneste gang. Keith Tester gjør i essayet *Guilt* (Tester, *Moral Culture*, 1997) et forsøk på nettopp å forstå hvordan det var mulig at tilsynelatende vanlige amerikanere kunne få seg til å utrydde en hel landsby.

Tester vektlegger betydningen av at det menneskelige jegerinstinktet, som ellers er kuet av sivilisasjonens rammer, i en krigssituasjon slippes fri og at *alle ubensiktsmessige normer blir opphevet som i et moralsk vakuum* for at oppdraget skal kunne gjennomføres. Tester understreker at denne troppen av soldater var lik enhver annen tropp stasjonert i Vietnam, og finner strengt tatt bare én ulikhet som skulle kunne forklare hvorfor nettopp disse soldatene var de som endte opp med å drepe en hel landsby: ”If there was anything special about the unit it was the success with which it had gone through training prior to embarkation. (Tester, 1997, s. 84). Det som forklarer hendelsen er dermed ikke at denne troppen var en gjeng unormalt onde mennesker. Tester avviser *ondskap* som den utslagsgivende årsaken til massakren, og fremhever betydningen av å befinne seg i en tilværelse hvor deres vanlige moralske referanseramme er fjernet.

Den relevante forskjellen på en vanlig arbeider i USA og en amerikansk soldat stasjonert i Vietnam, kan da ses

å være som følger: Ved å bli tatt ut av ens sosiale referanseramme og plassert i et annet land – sammen med en gruppe mennesker en knapt nok kjenner, hvis oppgave det er å ta livet av en annen gruppe mennesker en overhodet ikke kjenner – oppstår det en moralsk unntakstilstand. Soldatene mister i praksis enhver kjent referanseramme, utifra hvor de hele livet har definert seg selv som personer. Vi definerer oss i forhold til hvilken jobb vi har, hvilke venner vi omgir oss med, hvilken familie vi kommer fra og så videre. Det som er viktig å påpeke er at det her er snakk om minst to sfærer; jobbsfæren og privatsfæren. Den personen man er i jobbsammenheng, er sjelden (eller i det minste ikke nødvendigvis) den samme man er alene, med venner eller familie. Som soldat i utlandet blir de andre soldatene i militæret ens kollegaer, venner og familie samlet i ett. Man mister i så måte ethvert sammenligningsgrunnlag, for det eneste man kan sammenligne med er det livet man forlot, og i en så ekstrem situasjon som det krig kan være, er det rimelig å anta at en slik kobling mellom verdisfærer er mildt sagt vanskeliggjort. For de fleste soldater stasjonert i utlandet, innebærer dette i praksis at den moralske sfæren innad i militæret er den eneste som er relevant. Det befalet sier *er riktig*, fordi de er de eneste som er i posisjon til å si noe; det er ingen kjærester, politikere, venner eller medier tilstede som kan korrigere det befalet sier. Forskjellen mellom livet til en sivilt ansatt og en soldat, er at mens den sivile kan trekke seg tilbake til privatsfæren ved endt arbeidsdag, er soldaten fanget i den militære leiren mens han venter på neste oppdrag. En soldat stasjonert i utlandet har riktignok fritid, men det er ikke et meningsfullt skille mellom arbeidslivet og privatsfæren. Helt siden han vervet seg til militæret har soldaten blitt isolert fra sine normale omstendigheter så godt det har latt

seg gjøre. Det er nok ikke tilfeldig at militær trening, særlig i begynnelsen, innebærer sosial isolasjon. Selv ikke i norsk førstegangstjeneste er det tillatt å forlate militærleiren de første fem ukene av tjenesten. Målet, kan vi tenke oss, er å gi de nye soldatene en følelse av avstand til verden utenfor militærleiren og aksept for de retningslinjene som settes på innsiden. Slik forenkles befalets oppgave når tiden kommer til å overbevise soldatene i strid om nødvendigheten av å utføre de ordrene som gis.

At militæret lykkes i å isolere sine soldater i én moralsk sfære bevises hver eneste gang tilsynelatende normale personer begår handlinger som flertallet av sivile borgere vil betegne som uforståelige og forkastelige. En av de unge mennene som deltok i My Lai-massakren, gjorde et intervju på amerikansk fjernsyn da han vendte tilbake. Soldatens mor ble deretter bedt om å gi hennes reaksjon på sønnens fortelling:

”I raised him up to be a good boy and I did everything I could. They came along and took him to the service. He fought for his country and look what they done to him – made a murderer out of him, to start with...” (Tester, 1997, s. 89).

Slik denne moren så det, var sønnens oppførsel nærmest utrolig. Hun hadde ingen annen forklaring enn at han var blitt hjernevasket. I det minste var han blitt helt forandret; den sønnen hun hadde oppdratt ville ikke ha vært i stand til å gjøre noe slikt. Det morens forklaring ser ut til å bekrefte, er at alt det hun hadde lært sin sønn forsvant som dugg for solen etter at han hadde gjennomgått den militære treningen og blitt plassert i en leir i et land hvor han ikke kjente andre enn sine medsoldater og sitt befal. Det er lett å innta en fordømmende posisjon overfor mennesker som bevisst skader andre, men hvordan kan vi egentlig forvente at en isolert enhet av soldater skal vite når de tar feil, dersom deres dødelige fiender er de eneste som er i posisjon til å korrigere dem?

For at ikke det militære liv skal fremstå som et unormalt unntak, skal vi bringe tematikken tilbake til USA. Bakgrunnen for Fred C. Alford's bok *Whistleblowers* (2001) er det amerikanske organisasjonslivet. Alford intervjuer ulike varslere, som har snakket ut om indre anliggender ved arbeidsplassene deres og som har måttet takle konsekvensene. Basert på historiene Alford forteller, kan det se ut som om det faktisk heller ikke i USA er noe relevant skille mellom den offentlige og den private sfære. I så godt som ingen av historiene møter vi varslere som etter å ha mistet jobben sin, ble støttet og tatt vare på av sin familie.



Tap av jobb fører i de aller fleste tilfeller også til tap av familie.

Det er i lys av disse konsekvensene at det blir forståelig at mange varslere angrer på at de snakket ut. Hendelsene som vanligvis følger varslingen kommer som et sjokk på de aller fleste, og de aller fleste sier at de aldri ville ha gjort det igjen. Implikasjonen er at de har lært noe om hvordan verden fungerer, noe de helst skulle ønske at de hadde sluppet å lære. De har endt opp med en endret forståelse av den verden de lever i, og det har gjort mange av dem bitre. Det er tydelig fra angeren deres at det å varsle innebar

“...hvordan kan vi egentlig forvente at en isolert enhet av soldater skal vite når de tar feil, dersom deres dødelige fiender er de eneste som er i posisjon til å korrigere dem?”

å krysse en grense de ikke visste var der. Hva sier det om samfunnet og individets plass i det, at det å snakke ut mot sin arbeidsgiver kan få så fatale konsekvenser for ens liv? Og kanskje viktigere: Dersom offentligheten styrer så mye av ens moralske praksis, hvor kan vi håpe på å finne rom for individuell moralsk dømmekraft?

Alford skriver i introduksjonen til *Whistleblowers* at følelsen en får etter å ha varslet, kan sammenlignes med det å sveve rundt i det ytre rom. Denne metaforen for hvordan det føles å ta et steg utenfor samfunnet, har mye å gjøre med ens maktesløshet i forhold til å skulle definere ens eget meningsinnhold i verden. Et sitat fra en av varslerne som uttaler seg i Alford's bok, viser hvem som virkelig bestemmer hva som er en meningsfull handling:

”If I had to do it over again, I wouldn't blow the

whistle for a million dollars. It ruined my life. [...] I didn't just lose my job. I lost my house, and then I lost my family. I don't even see my kids anymore. My ex-father-in-law said if I'd been a real whistleblower I'd have been on *60 Minutes*." (Alford, 2001, s. 1).

Denne varsleren oppsummerer det han opplever som sin tragiske skjebne. Han handlet på det han selv opplevde som en moralsk beundringsverdig måte, og ble straffet for det. De aller fleste varslerne ramser opp tap av jobb og

“...mens arbeidsplassen og resten av den offentlige sfæren er forkludret av en profittstyrt maktstruktur, er privatsfæren autonom...”

familie som konsekvenser, og denne varsleren er intet unntak: Dersom det han gjorde hadde vært viktig nok til å ofre karrieren og familien for, så ville han ha blitt intervjuet av aktualitetsprogrammet *60 Minutes*. Denne varsleren er ikke den eneste som peker på det som ser ut til å være gjennomgående i de aller fleste historiene varslerne forteller; nemlig at det verste ikke er å miste jobb og familie, men at andre ikke anerkjenner det en har gjort som meningsfylt. Vi ser tydelig i mange av tilfellene i *Whistleblowers* at de har et behov for å gjøre sin historie meningsfull; spesielt kommer det til uttrykk gjennom forekomsten av diverse internett-sider og AA-liknende møter for mennesker som har varslet. Fordi samfunnet ikke anerkjenner handlingen og dermed heller ikke tilfører den et oppløftende og rettferdiggjørende meningsinnhold, samles de ”misforståtte” på kveldene, i fellesskap, i mer eller mindre desperate forsøk på å bygge opp en meningsstruktur som skal gjøre den generelle meningsløsheten lettere å leve med.

Alford er bekymret for offentlighetens inntreden i alle livets sfærer, fordi den truer med å utrydde et meningsmangfold som kan gjøre mennesker i stand til å danne seg individuelle moralske verdier. Han viser til en oppfatning om det moderne samfunnet som definert av å ha flere ulike referansepunkter for mening, slik at en varsler skulle kunne finne mening i for eksempel sin religion etter å ha fått sparken: ”It's a good theory, but it does not work so well in real life. Meaning tends to follow power, and power works to discipline the whistleblower in ways that isolate him or her from alternative sources of meaning.” (Alford, 2001, s. 6).

Vilkårene for moralsk handling i dagens samfunn kan således fremstå som vanskeliggjorte (og i en krigssituasjon tilnærmet fullstendig fraværende), men det finnes likevel

mennesker som varsler. Hvor kommer deres motivasjon fra? Den moralske betydningen av å ikke være isolert i én moralsk sfære, ser ut til å være konklusjonen på Jane Bryans motivasjon for å varsle:

”When I came home at night, I was supposed to love and care about my family,” said Jane Bryan. ”And I did. When I went to work in the morning, I was supposed to regard everyone else's family as expendable. After a while I just couldn't do it anymore.” (Alford, 2001, s. 72).

Alford skriver videre at det som motiverer personer til å varsle, er at de ikke klarer å leve moralske dobbeltliv. I praksis innebærer det å ikke være i stand til å ta beslutninger i ens arbeidsliv som en ikke også ville kunne stå inne for i ens privatliv. Flere av intervjuobjektene i Alfords bok snakker om forskjellige *moralske sfærer*, selv om de ikke bruker nøyaktig det begrepet. En av dem kan hjelpe oss til å forstå hvordan My Lai kunne forekomme – for hva skjer når det kun kommer ordre fra ett isolert hold?

”One businessman, not a whistleblower, put it this way: ”What is right in the corporation is not what is right in a man's home or in his church. What is right in the corporation is what the guy above you wants from you. That's what morality is in the corporation.”” (Alford, 2001, s. 72).

Moral har – slik det er forstått av denne mannen – dermed ingenting å gjøre med hva som er riktig på et abstrakt nivå; moral må forstås som situasjonsavhengig. Dersom ledelsen av et selskap som lager brus bestemmer seg for å tømme grunnvannet et sted i Asia for å redusere produksjonskostnadene, så er det riktig å gjøre fordi ledelsen sier at det er riktig. Det å ha en jobb man ønsker å beholde innebærer å befinne seg innenfor en avskjermet moralsk sfære, hvor det er ledelsen som dikterer dydene og lastene. Selvsagt må man ikke å innfinne seg med en hvilken som helst gitt moralsk praksis, for man kan selvsagt velge å slutte. Mange har imidlertid ikke den økonomiske friheten til å kunne miste jobben sin over en moralsk overbevisning, og forblir følgelig ved sin post, også når de opplever noe som galt.

Med sivilt ansatte i bedrifter, er det likevel slik at de – i motsetning til en soldat stasjonert i utlandet – ved endt arbeidsdag kan gå hjem til seg selv eller sin familie. Enhver arbeider har dermed minst to moralske roller; den som ansatt og den som privatperson. Det som skiller det yrkesmilitære fra det sivile arbeidslivet, er at arbeidsdagen

ikke egentlig slutter når den er over. En yrkessoldat på oppdrag er soldat 24 timer i døgnet, og privatlivet er i praksis satt på pause inntil soldatene vender hjem igjen. Det problematiske er at man innenfor én moralsk sfære har vanskelig for å skille riktig fra galt. Det kan hevdes at det er fullstendig irrelevant å snakke om et skille mellom riktig og galt innenfor én verdifære, slik forretningsmannen ovenfor påpekte. Én moralsk sfære er ikke tilstrekkelig for moralsk handling, fordi dens mening kan fylles med hva som helst; dens innhold vil utelukkende kunne karakteriseres som godt eller ondt sammenlignet med en eller flere andre moralske sfærer. Forretningsmannen sitert ovenfor forteller en historie hvor ulike deler av en persons moralske liv har kommunikasjonsproblemer fordi de snakker forskjellige moralske språk. Mens dette kan fremstå som negativt, hefter det også noe positivt ved seg. Problemet er nemlig ikke at det eksisterer ulike moralske språk; problematisk er det derimot dersom man kun snakker ett av dem. En sivilt ansatt er minst to-språklig (ansatt og privatperson) og antakeligvis flerspråklig (religiøs, familiemann, hundeeier, naturentusiast, etc.). En yrkesmilitær, derimot, har i de periodene hvor han eller hun er utstasjonert kun én relevant og aktiv moralsk sfære, og det er den yrkesmessige. Det gjelder ikke absolutt alle soldater, for ifølge Tester var det faktisk noen av soldatene som ikke deltok i massakren fordi de opplevde det som galt. Men – og dette viser hvor mye det å leve i en slik situasjon kan svekke ens moralske dømmekraft – selv om disse soldatene ikke deltok, til tross for at de var i stand til å se at det som ble gjort var galt, så gjorde de likevel ikke noe for å stoppe massakren. Det er betegnende for situasjonen at det nærmeste man her kommer moralsk heltedåd, er å peke på et mindretall soldater som forholdt seg *passive* til det som var en grusom massakre.

Det som i så måte er typisk for en varsler har ikke så mye med det at hun har et privatliv å gjøre, som det at hun har mer enn kun *ett* liv. For dersom en person ikke har mer enn én moralsk sfære, vil det ikke være noe grunnlag for sammenligning. I en verden som kan beskrives som verdinøytral – hvor verdier er relative til hver enkelt sfære hvor de formuleres – vil det ikke være mulig å skille mellom godt og ondt med mindre man lever i minst to *forskjellige* slike verdener. Kun idet to ulike moralske sfærer kolliderer med hverandre, vil moralske handlinger kunne finne sted.

Adorno skriver i *Minima Moralia* at intimsfæren, eller privatlivet, er siste skanse for moralsk praksis. Dette kan forstås slik at man tenker seg at mens arbeidsplassen og resten av den offentlige sfæren er forkludret av



en profittstyrt maktstruktur, er privatsfæren autonom og i den forstand besitter en evne til å definere sine egne meningsstrukturer. Mens man har lite annet valg enn å innrette seg etter sjefens ønsker når man befinner seg på arbeidsplassen (dersom man vil beholde jobben), står man ellers fritt til å tenke og gjøre hva man vil når man er hjemme. Denne tilsynelatende friheten fra verden utenfor ens privatliv er likevel ikke fullstendig, noe Adorno eksemplifiserer når han beskriver hvordan et kjærlig forhold mellom to mennesker drastisk forandrer seg når det ender i skilsmisse:

”Så snart mennesker, også godmodige, vennlige og dannede, skiller seg, pleier det å virvles opp en støvsky som legger seg over og misfarger alt den kommer i kontakt med. Det er som om den intime sfæren, samlivets tillitsfulle fortrolighet forvandles til en ond gift når det forholdet som den berodde på, brytes. Det intime mellom mennesker er tålmodighet, overbærenhet, tilfluktssted for særheter. Slites det i stykker, så trer dets svake moment fram av seg selv, og ved en skilsmisse er en slik vending unngåelig. [...] Om ekteskapet tilbyr en av de siste mulighetene for å danne humane celler i det inhumane allmenne, så hevner det allmenne seg når det går i stykker ved at det bemektiger seg det tilsynelatende unntaket, lar det bli underlagt de fremmedgjorte retts- og eiendomsordningene og håner dem som trodde seg forskånet for dem.” (Adorno, 2006, s. 52).

Et ekteskap er selvsagt ikke *nødvendigvis* et stadig moralsk grunnlag for handling i verden, noe som tydeliggjøres ved at mange av varslerne blir forlatt av sine ektefeller. Det er knapt nok grunn til å betvile at noen av dem som velger å ikke varsle, har diskutert forholdet med sine ektefeller og sammen blitt enige om at barnas økonomiske trygghet er viktigere enn at for eksempel staten mottar mindre skatt fra det selskapet de jobber for enn det lovene tilsier.

• Frank Lande

Selvsagt er det ikke slik at *fordi* man er familiefar eller mor, så følger det derav at man alltid vil handle forsvarlig. Først

“...det nærmeste man her kommer moralsk heltedåd, er å peke på et mindretall soldater som forholdt seg *passive* til det som var en grusom massakre.

og fremst fordi det i et tenkt eksempel hvor en person risikerer å miste inntekten sin for å forhindre bedriftens skattesnylting, er usikkert hva som vil være mest forsvarlig for denne personen. I USA, hvor staten ikke garanterer helsetjenester slik den gjør i Norge, og hvor arbeidsgiver ofte betaler sykeforsikringen, ville det i forhold til barna kunne argumenteres for at det ville være fullstendig uforsvarlig å varsle. Det er likevel nettopp her at verdien av privatsfæren kommer til syne; valg blir tatt først og fremst med tanke på ens familie, heller enn med tanke på det som er best for bedriften. Den som handler, gjør det på bakgrunn av hva som vil være best for sin familie; det er samfunnets væremåte som har skyld i at privatlivets interesser her sammenfaller med bedriftens siden alternativet er å miste jobben.

Det ble nevnt tidligere at hver enkelt moralske sfære er verdinøytral; at den kan fylles med hva som helst og at det er den som har makten i en gitt sfære som avgjør hva som er riktig og hva som er galt. Et av de mest ekstreme eksem-



plene på en slik autonom sfære er befalet som styrer livene til sine soldater. Egentlig er det imidlertid slik at *ingen* av sfærene er *verdinøytrale*, alle moralske sfærer er tvert imot fulle av verdier, både de offentlige, de private og de som befinner seg et eller annet sted i mellom. Det som likevel skiller den offentlige fra den private sfæren, er Adornos betraktning om at privatsfæren er moralsens siste skanse; at den er den sfæren som er *minst* avhengig av konformitetens referanseramme når dens mening defineres.

Dette kaster et nytt lys over Adornos utsagn om hvordan en skilsmisse odelegger ethvert minne om et godt og tillitsfullt ekteskap, ved at det plutselig igjen blir underlagt offentlighetens strukturer: At forholdet mellom to ektefeller forandrer seg drastisk idet de går inn i en skilsmisse, tyder på at det i hvert fall tidligere var noe annet.

LITTERATUR

- Adorno, T. W. 2006, *Minima Moralia*, Overs. Arild Linneberg, Pax Forlag, Oslo.
Adorno, T. W., M., Horkheimer 2002, *Dialectic of Enlightenment*. The Continuum Publishing Company, New York.
Alford, C. F. 2001, *Whistleblowers – Broken Lives and Organizational Power*, Cornell University Press, Cornell.
Hammer, E. 2006, *Adorno & the Political*. Routledge, Oxon.
Tester, K. 1997, *Moral Culture*. SAGE Publications, London.



Det humanistiske
fakultets
studentutvalg

HFSU er i første rekke en interesseorganisasjon for studentene ved HF. HFSU representerer alle studenter ved HF ovenfor fakultetsledelsen og administrasjonen, og fungerer som studentenes talerør utad.

HFSU organiserer også Studentforum ved HF, som er en møteplass for alle studentrepresentantene ved HF. Trenger du hjelp eller er du interessert i å jobbe med denne typen saker er det bare å kontakte oss. Mer informasjon finner du på <http://www.hf.uio.no/hfsu/>

Fagkritisk dag

28.mars er det fagkritisk dag. Da har studenter ved forskjellige program anledning til å diskutere svake og sterke sider ved undervisningen.

Verv 2007

Leder:	Junjie Cao
Nestleder I:	Knut Kasbo
Nestleder II:	Tor Ivar Hansen
Studieansvarlig:	Ingrid Eitrem
Forskningsansvarlig:	Thomas André Syvertsen
Internasjonalt ansvarlig:	Linn Marie Krogsrud
Informasjonsansvarlig I:	Therese Foldvik
Informasjonsansvarlig II:	Wenche Åsheim

Telefonnr: 22 85 78 66
E-post: hfsu@hf.uio.no
Webseite: <http://www.hf.uio.no/hfsu/>

**Vi holder til i seminarrom 5 i Sophus Bugges hus.
Vi har kontortid tirsdag til torsdag 12.30-13.30**

EMPIRICISM IN THE PHILOSOPHY OF MIND?

AN INTERVIEW WITH NED BLOCK

by Jakob Elster and Øistein Schmidt Galaen

Is it possible to explain why certain states of the nervous system should be accompanied by phenomenal consciousness? Can mental states be reductively identified with physical states? How, if at all, can neuroscientific results be brought to bear on philosophical controversies about the mind? When it comes to hotly debated questions like these, Ned Block (Prof. of philosophy and psychology, New York University) is one of the world's leading philosophers. When he visited Oslo in November 2006 to give three lectures,¹ we asked him some primarily metaphysical questions about how he pictures philosophy and its relation to empirical sciences.

In his talks Block argued that questions about consciousness are partly empirical questions. We therefore wanted Block to elaborate on what he takes to be the best methodological approach to consciousness.

First, a general question about the whole field: you put a great emphasis on qualia in the debate, and there seems to be a certain divide between philosophers of mind who either do not think it is an important problem, or at least think that we can put it in parenthesis and deal with many issues without looking at qualia for the moment, and those who think it is a central issue. What do you think of the question of qualia? What place should it have in discussions of consciousness?

It is true that there is this divide between people who are very interested in the problem of qualia, and those who aren't. I myself think that many people who say that the problem of qualia is uninteresting or who at least are not at all interested in it themselves, really have philosophical views that are like Dennett's: they think that qualia don't exist. So I think that the disagreement

over the centrality of the question is a philosophical position about the answer, one I disagree with. It is a mysterious thing why people have such different intuitions – about, for example, the inverted spectra.² I routinely find when I teach classes of undergraduates, that some people say: – oh, yes, the inverted spectrum, I thought of that possibility when I was a kid. My own daughter, when I first explained the inverted spectrum thought experiment when she was seven, said: – oh, that explains why some people think that colours other than purple are the best colours. Whereas other people in effect say: – I don't know what you are talking about. So I expect that it has something to do with psychological differences between people, maybe to do with differences in ability to imagine things of certain sorts.

Since relatively a priori discussions of thought experiments like the inverted spectrum thought experiment are so widespread in philosophy in general and philosophy of consciousness in particular, we asked Block to elaborate a bit on the role of thought experiments in philosophy:

Some thought experiments are directed against a priori views, so if you can produce a counterexample to some a priori view, then all that is relevant is whether the counterexample itself is conceptually possible. So for example a priori functionalism can, I think, be refuted by thought experiments. But as far as establishing a positive thesis in philosophy, I don't think mere thought experiments do you much good. For example, the inverted spectrum thought experiment, as I'm using it, is an imagined case. And then there is an argument about whether it is really possible, or actual. So I take the empirical argument that people's spectra are really shifted with respect to one another to be part of an empirical argument that something that has the force of an inverted spectrum is really possible. Mere conceivability isn't going to get you much. The transition between conceivability and possibility is of course philosophically crucial.

So while many philosophers seem to address questions about qualia primarily with the aid of thought experiments, others, including you, supplement thought experiments with a more empirical approach. But perhaps some of the former philosophers will say that in solving the hard problem of consciousness³, empirical data are more or less irrelevant because the problem can be described relatively a priori. And adding data it's just like adding nines to 0.99 and never getting to 1. How do you respond to that?

The core of the hard problem is that nobody can

Empiricism in the philosophy of mind?



think of an explanation of why the neural basis of a given sensation is the neural basis of that sensation rather than another one. But to argue from that fact, to the explanatory gap being a fundamental feature of our sensation, is to argue from poverty of imagination. The fact that nobody can think of it now doesn't mean that nobody can be able to think of it later. What possibilities people can think of has a lot to do with what concepts they have and that has to do with what theories they have.

So you think the appropriate attitude towards the hard problem is "wait and see"?

Waiting won't get us anywhere. We can look at the science to see if we see relevance to the hard problem. And we can also get clearer about the concept of consciousness itself. Understanding how it is possible for consciousness to be a brain process requires understanding how our concept of consciousness and our neural concepts can pick out the same thing. Resolving the concept of consciousness into component concepts that are more amenable to reduction is also important. And adjustment of the concept of consciousness may require attention to the neuroscientific advances.

Given what you have said so far, I guess the answer to this question of qualia probably gives itself, but I would still like to ask: What do you think of the sort of exotic solutions that have been proposed to this problem, like the revival of panpsychism?

I don't think it has much plausibility. I think that people are flailing around in the dark. I think that a much

more promising way of proceeding, a way which I have proceeded myself, is to look at mainstream neuroscience. I think that if there is going to be a solution, it is going to come from there.

To the extent that empirical evidence is relevant to philosophical problems this raises questions about how much philosophers of mind need to know about cognitive science and neuroscience. Another prominent philosopher of mind, Jaegwon Kim, contends, officially at least, that he is working at a level of abstraction that makes empirical evidence relatively irrelevant. While acknowledging that empirical sensitivity varies across philosophy of mind, Block, on the other hand, maintains that empirical considerations will to a certain extent always be relevant:

I think there are relatively empirical parts of the field and relatively less empirical parts of the field. I myself think that even the relatively less empirical parts of the field, of the sort that Jaegwon works on, are responsive to empirical considerations. And Jaegwon often brings them in: for example the fact of multiple realizability. If you want to think about what reductive physicalism is, you need to have some understanding of actual cases of reduction, and in one way or another appeal to those models. I work on some of the same topics as Jaegwon in which empirical considerations come in but as background. The relevance of the empirical in worthwhile philosophy of mind is in my view a matter of degree. I think that good philosophy of mind always has some empirical grounding.

Another central aspect of the mind-body problem is reductionism. Can intentional states be reduced to physical states? Can qualia? Quite generally the reductionism debate in philosophy of mind is often formulated in terms of identities: Mental properties or events must be identified with physical events or properties. Since reductionism is also an issue on which Block has published extensively, we asked him some questions about how he pictures reductionism.

Philosophers of science like Ken Schaffner and John Bickle sometimes complain that philosophers of mind are operating with antiquated models of reductionism, and suggest instead that we need to look to reductive projects in science to find out what actual reductionism might look like. Do you have any views on that?

I have read some old things of Schaffner's where he points out that in real cases, theories in science are al-



ways found to be false when they are reduced. I think that point is well taken, but still I think there is a kind of idealized model where you ignore those false aspects. So I'm not sure that that aspect of the true facts about real reductions plays an important role in some of the debates that I'm interested in.

As suggested by e.g. the Churchlands, there might then be a spectrum of possible reductions ranging from eliminativism via partly reformative reductions to perfectly conservative identities. What kind of reduction, if any, do you think is more likely to occur in the case of folk psychology – eliminativism, identities or something in between?

It would be very surprising if every bit of common sense thinking about the mind were true. I think most

aspects of folk psychology are very likely to be vindicated, but not all, I imagine. So I have some agreement with the Churchlands on that. I think that the model where some parts of folk psychology are given up is undoubtedly going to be right. Neuroscience will vindicate that there are beliefs and desires, and will tell us what they are in neural terms, but they will also tell us that they don't have all the properties that we formerly thought they had. So that is where I disagree with people like the Churchlands. The Churchlands are too quick to see elimination. Paul Churchland has long argued that beliefs and desires require language-like representations; those representations don't exist, so there are no beliefs and desires. But beliefs and desires don't require language-like representations. If you come up with an argument based on very early work to the effect that the dog never wants to go out, you should think again – or be guilty of serious hubris. Look, you can think that there is going to be some mismatch between science and common sense without thinking that the entities or types that are postulated by folk psychology turn out not to correspond well enough with anything in reality.

There is a lot of talk about identities in the reductionism debate. And Kim makes some fairly strong claims: you need identities to get reduction, and you get identities if and only if the relevant properties are functionalizable. So he sets aside a lot of reductionist models, including your model and models from science.

Yes, and I disagree with that. My disagreement is on a par with standard philosophical disagreements. What he calls functionalizability is a priori definability in functional terms as a definite description of the thing we call such and such a role. And I think we rarely have such definitions – maybe never. So we differ on that aspect of reduction. I agree with many things that Kim says, but not that model of reduction and the source of the disagreement is disagreement about what we know a priori.

Reductionism brings us to a question about physicalism in general. Kim says that he wants to define the physical very widely as encompassing the biological domain. Nevertheless, it seems that much of the debate is conducted at the level of physics. But neuroscience would seem more relevant to questions about the mind than physics properly speaking?

Jaegwon would agree, which is why he includes biology in physics. I think neuroscience is especially relevant to perception and issues about phenomenology and qualia. I think that psychology is much more rel-

Empiricism in the philosophy of mind?

evant to propositional attitudes. Both are relevant to emotions; physics of the kind in physics textbooks is not very relevant to any of these issues.

Because there are of course attempts to relate consciousness to quantum mechanics?

There is an excellent paper by Rick Grush and Pat Churchland, showing that the magnitude of quantum mechanical effects in the brain is not large enough to explain differences in behaviour.⁵

You suggest that biology will be the paradigmatic science for understanding consciousness in the 21st century, and I guess that at least some philosophers of biology would say that the entities described within biology can only be functionally described. So that if you reduce something to biological entities, at least you would need, in order to define them, to functionally describe these entities. Could you do that and still say that you are not involved in functionalism?

Yes. You know I have a paper on the web with an answer to this objection.⁶ It's a paper that is in a *Festschrift* for Jaegwon Kim, edited by David Sosa. My answer is that the difference between a view of the nature of properties in terms of role and in terms of realizers of the role is a distinction that operates at every scientific level. And we have reason to believe that it is significant even at the lowest level of physics.

Assuming that empirical evidence can and should be brought to bear on certain areas of philosophy of mind, it might nevertheless appear that some philosophers of neuroscience who do look at empirical evidence stand in danger of losing sight of the conceptual and foundational philosophical issues in which Block engages. Since Block has published a critical review of Patricia Churchland's *Brainwise*,⁷ we asked him to elaborate on his agreements and disagreements with her.

I read your review of Pat Churchland's Brainwise, where you made some interesting remarks about philosophy of neuroscience. It seems to me that you can do philosophy of mind in a too a prioristic manner, but you can also go too far in the other direction by having relatively little patience with foundational issues. So could you elaborate a little bit on what you think is the right balance here?

Pat Churchland thinks that neuroscience can solve the age-old problems of philosophy, like the problem of free will. Her solution to the problem of the free will is plausible, but it is a fairly standard form of compatibilism with an account of what freedom is in terms that people who knew none of the science have also advocated. I think the action in philosophy of neuroscience is in conceptual issues that come up in the neuroscience itself. One example is Tyler Burge's work on whether externalism is supported by work in visual perception. Another example: I am working on a paper about the issue of whether it is possible to disentangle consciousness from cognitive access to it, given that the data one gets is always contaminated by cognitive access.⁸ When Churchland approaches such issues, she has the impatience displayed by some empirical scientists. She wants "just the facts". She seems to think that there are no interesting philosophical issues except the old chestnuts. So that is where I think she goes wrong.

Empirical approaches now seem to be in vogue, not only in philosophy of mind, but more generally in areas like ethics or moral psychology. Given his arguments for the relevance of empirical methods in philosophy of mind, we asked Block whether he thought an empirical approach is the appropriate methodology for philosophical questions in general or whether certain fields are more amenable to empirical approaches than others:

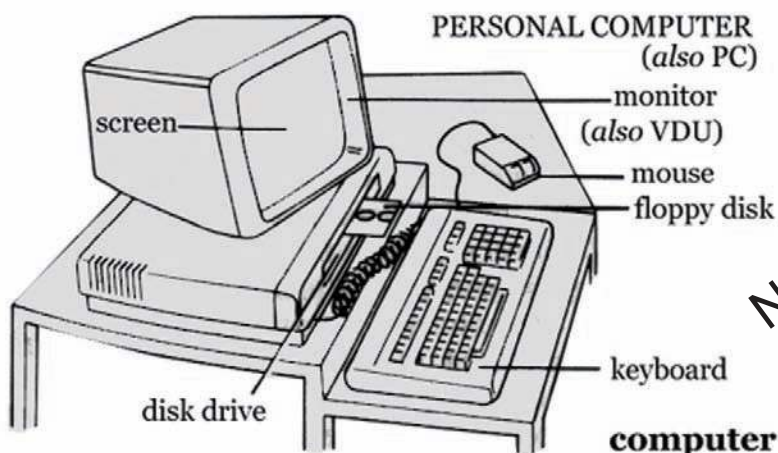
Some are more amenable than others. I think philosophy of mind is particularly amenable, and there are certain issues in metaphysics that don't seem at all amenable to it. But I think an empirical background is always being presupposed in almost any philosophical inquiry. You know, Rawls pointed out that in the original position the agents are to be equipped with basic facts about human nature. So he thought, and I think rightly, that the correct theories in ethics cannot abstract away from basic facts about human nature. It is always a case of more or less. Few interesting parts of philosophy are absolutely, completely non-empirical. I'm not much of a fan of conceptual analysis or a priori truth. If there are a priori truths they are not very useful in philosophy.

NOTES

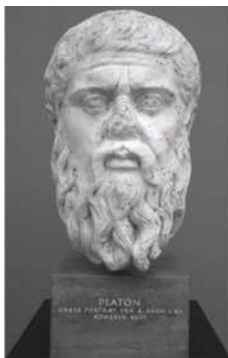
- 1 The manuscripts on which two of these lectures – ‘The Methodological Puzzle of the Neural Basis of Phenomenal Consciousness’ and ‘Wittgenstein and Qualia’ – were based can be downloaded here: <http://www.hf.uio.no/ifikk/forskning/forskningsprosjekter/csmn/activities/NedBlock.html>.
- 2 ‘Inverted spectra’ refers to a series of thought experiments where one envisions that color-experience is systematically shifted in various ways across individuals. The alleged possibility of such scenarios has been used e.g. to argue against positions like physicalism, functionalism and behaviorism.
- 3 That is, roughly, the problem of explaining why a given neural state should be accompanied by one conscious experience rather than another, or why it should be accompanied by any conscious experience at all.
- 4 That is, the view that not only biological organisms, but also other physical objects like stones have consciousness.
- 5 Block is probably referring to: Grush, R. and Churchland, P.S. (1995) Gaps in Penrose’s toilings. *Journal of Consciousness Studies*, 2(1), 10-29.
- 6 “Functional Reduction”: <http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/block/papers/Kimfestschrift.pdf>
- 7 “Neurophilosophy or philoneuroscience” *Science* 301, 2003, p. 1328. Available here: <http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/block/papers/BrainWise1.pdf>
- 8 Available here: <http://www.nyu.edu/gsas/dept/philo/faculty/block/papers/puzzle.pdf>

FILOSOFISK SUPPLEMENT

[HTTP://FORENINGER.UIO.NO/FILOSOFISK-SUPPLEMENT/](http://foreninger.uio.no/filosofisk-supplement/)



Nå også på internett!



PLATONS SAMLEDE VERKER



*Å slippe Platons samlede verker ut på det norske bokmarkedet,
som Vidarforlaget nå gjør, er å bidra til et klimaskifte for språk, tanke og følsomhet i vårt land. ...*

Bare Bibelen har i styrke en tilsvarende virkningshistorie.

Det har aldri vært satset på et mere bærekraftig prosjekt i norsk idéliv.

Asbjørn Aarnes, Aftenposten

Platons forfatterskap har preget all vesterlandsk tenkning siden det kom til for 2500 år siden.

Flere av dialogene hører til mesterverkene i europeisk diktning. Samtlige tekster er oversatt av våre fremste fagfolk innen klassiske språk og filosofi og alle er forsynt med forord og noter.

Benytt gjerne e-post: ordre@vidarforlaget.no, internett: www.vidarforlaget.no, tlf. 22 19 14 25, faks 22 19 14 26
Vidarforlaget AS, Postboks 9017 Grønland, 0135 Oslo

- Ja takk, jeg bestiller herved abonnement på Platon samlede bind 1–9 og får tilsendt én bok hver annen måned i tilsammen 18 måneder. Jeg betaler kun kr. 298,- pr. bok inklusive frakt.
- Ja takk, jeg bestiller for snarlig levering Platon samlede bind 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 og 8 for kr. 298,- pr. bok. Bind 9 får jeg tilsendt våren 2007 for kr. 298,-.
- Ja takk, jeg bestiller herved gaveabonnement på Platon samlede bind 1–9 og betaler ni avdrag à kr. 298,- som faktureres når bøkene sendes ut til mottakeren. Givernavn over og mottakernavn har jeg påført under.
- Ja takk, jeg Aristoteles Retorikk for kr. 348,-

Navn/Firma:

Adresse:

Postnr. og -sted:

Mobiltelefon/telefon:

E-post:

Underskrift:

[Ved gaveabonnement] Mottakers navn:

Mottakers adresse:

Mottakers postnr. og -sted:

Adressaten betaler
for sending i Norge



Distribueres av
Posten Norge

Transit AS
Svarsending 0157
0090 Oslo



INGEN PRAGMATIKER

ET INTERVJU MED FILOSOFIPROFESSOR
OLAV GJELSVIK

av Andreas Seland og Cathrine Felix

Fremragende forskning - det er en viss pompøsitet i ordbruken fra Forskningsrådets side. Det beste man kan gjøre med sånt, er å glemme det!, sier filosofiprofessor Olav Gjelsvik. Han utgjør én av åtte kjernemedlemmer i det nyopprettede Centre for the Study of Mind in Nature, ett av forskningsprosjektene som fikk status som Senter for fremragende forskning av Forskningsrådet før jul. Denne ordningen har som formål å heve den grunnleggende forskningen i Norge opp på et høyt internasjonalt nivå, og de som ble valgt ut omtales av Forskningsrådet som elitemiljøer. Alt i alt var det 98 søkere fra hele landet til denne statusen, og av disse ble åtte godkjent.

Anerkjennelsen har ikke fått Gjelsvik til å miste bakkekontakten:

Jeg personlig synes ikke vi var så gode som de sa at vi var. Betegnelsen “fremragende forskning” vil si at forskningsprosjektet er vurdert som veldig solid av andre forskere. Det er alt Forskningsrådet kan forholde seg til. De har ikke noe annet å gå på enn at forslaget er vurdert som meget godt av fagfeller. Jeg sier ikke at dette er et tilstrekkelig, eller nødvendig, kjennetegn på “fremragende forskning”, men det er i hvert fall en god grunn til å tro at man har med solid forskning å gjøre. Jeg synes at de som godkjente oss kunne ha vært strengere enn det de var, men konkurransesituasjonen og det at andre vurderer en rår man ikke over.

Centre for the Study of Mind in Nature er det eneste av åtte nye sentre som har en kvinnelig leder, filosofiprofessor Christel Fricke. Det er faktisk det første av alle sentre for fremragende forskning som har en kvinnelig leder. Vil senteret jobbe aktivt for å ta vare på og rekruttere kvinner til sitt virke?

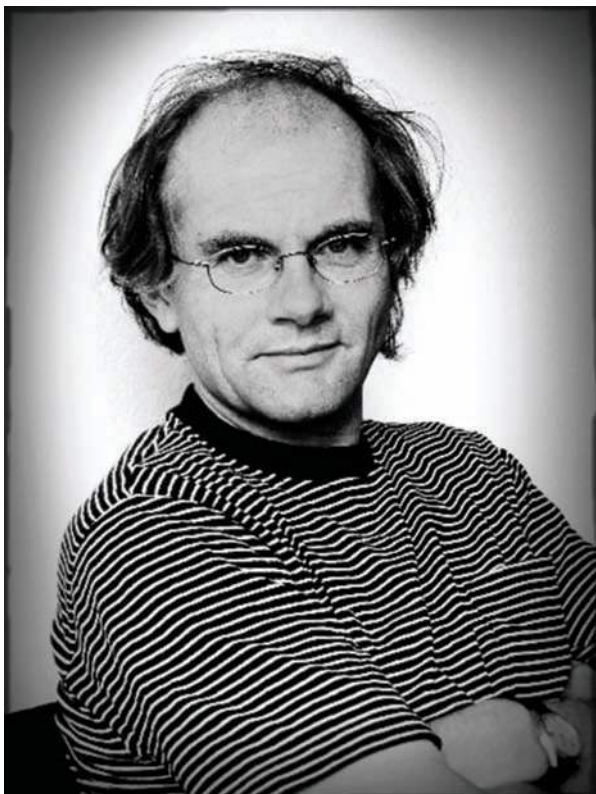
Ja, det vil vi, og vi arbeider med denne saken. Inntil videre er det ingen fastlagte planer med hensyn til hvordan vi skal realisere målsettingen rundt kvinnespørsmålet, forklarer Gjelsvik. - Men jeg tror det er viktig at vi får virvlet opp en aktivitet rundt senteret slik at kvinnelige talenter blir synlige, og at vi har en klar politikk for å ta vare på dem. Det er for tidlig å si noe om dette i detalj allerede i dag. Det er jo flere hensyn man må ta, og det er et overordnet hensyn at vi må ha kvalitetskriteriet i bunn.

Senteret har som uttalt faglig mål å studere menneskesinnet og dets plass i naturen. Denne brede tematikken vil senteret belyse gjennom inngående studier av tre typer normativ menneskelig adferd: moralsk, lingvistisk, og rasjonell. Det er i den delen av senteret som skal ta for seg rasjonalitet at Gjelsvik skal ha sitt hovedvirke sammen med Jennifer Hornsby, professor ved University of London. En grunntanke er at selv om senteret er delt i ulike grupperinger, skal det satses på et bredt samarbeid, som inkluderer eksperter fra tilgrensende fagdisipliner som samfunnsvitenskap, økonomi, psykologi, og lingvistik. Gjelsvik er opptatt av å påpeke at senteret ikke på noen som helst måte skal stå for en ensretting:

Formålet blir ikke å komme med én koherent fremstilling. Det er heller ikke filosofiens natur. All filosofi har et element av at man besvarer de spørsmålene man stiller seg på den måten man selv finner korrekt. Filosofi er ingen empirisk disiplin. Du kommer alltid til å måtte gjøre deg opp et slags helhetssyn på den menneskelige tilværelsen i filosofiske arbeider, og det gjør at du har et personlig element i filosofi. Det blir ikke slik at alle sammen kan sette seg ned og bare lage en plan, eller en rapport.

Han presiserer:

Tanken er heller at de enkelte medlemmene i senteret, og de som tar del i vårt prosjekt, skal få impulser til å utvikle sitt arbeid i interaksjon med hverandre. Den største utfordringen vår blir i så henseende å få til det dialogiske på en god måte, spesielt med tanke på samarbeidet mellom filosofer og ikke-filosofer. Rent allment er det mye vanskeligere enn folk tror å gjøre virkelig gode interdisiplinære arbeider. Man kan lett misforstå hverandre. Vokabularet mellom fagdisipliner kan overfladisk sett være det samme, men begrepene kan brukes veldig ulikt. I tillegg er det slik at de som bedriver empirisk vitenskap arbeider på en forskjellig måte fra det filosofer gjør. Summen av dette er at det å få til en fruktbar interaksjon blir en genuin utfordring. Det er ikke lett, og det er ikke gitt at det kommer til



å gå, men får vi det til så tror jeg alt kommer til å gå bra.

Tror du at senteret kan komme til å få internasjonal innflytelse?

Ja, det tror jeg, men jeg tror ikke at vi blir det toneangivende senteret i verden på filosofi. Jeg tror at vi kan ha en nøktern målsetning om at hvis vi får det til å gå først i fem år og deretter i fem år til så får ambisjonen være at vi blir sett på som en hovedplass for filosofi i Europa. Men det er selvfølgelig litt vanskelig å konkurrere med steder som Oxford...

Hvilken effekt får senteret for filosofiundervisningen ved universitetet?

Vi kommer til å holde konferanser, det blir nye stipendiater. Vi får et større miljø med mye aktivitet. Dessuten blir det Ph.D-kurs som også kan brukes innenfor masterprogrammet. Jeg planlegger allerede nå et kurs til høsten om syn på handling – ”the knowledge account of agency”. Det er et fellesprosjekt med Jennifer Hornsby.

Tror du noe av det senteret står for vil fremstå som ekstremt eller kontroversielt?

Filosofier er veldig sjenerøse sånn; hvis det er rimelig gode grunner for en ting, kan man presentere ganske

ville oppfatninger uten at de blir oppfattet som ekstreme. Poenget er godt arbeid, god argumentasjon. Det er vanskelig å fremstå som ekstrem i filosofi uten å bli vulgær.

Har du et eksempel på en vulgær filosof? Gjelsvik nøler. Han vil ikke henge ut noen, i alle fall ikke innen fagfeltet. Han nevner til slutt én filosof, hvis navn vi ikke skal gjenta her, som blander filosofi og sosiologi på en måte Gjelsvik ikke har sansen for:

Du har en del folk i andre vitenskaper som driver med filosofiske ting som ikke, kan du si, underkaster seg den type argumentative krav man har i filosofien.

Kan filosofi på grunn av manglende empiri slippe unna med ting som andre fagdisipliner ikke ville ha sluppet unna med?

Nei. Jeg tror heller det er omvendt. At det er lettere å slippe unna med ting i empiriske fag. Fordi det er så ubønhørlige krav til argumentasjon i filosofi er det ikke lett å slippe unna med ting. Det var det jeg mente med å si at da blir du bare vulgær. Hvis du fremmer synspunkter som du ikke har særlig gode grunner for; om det du kommer med er godt begrunnet og utgjør en spennende og interessant helhet, som det ikke er så lett å ta hull på slik at en som prøver å kritisere ikke kommer noen vei, da blir du ikke oppfattet som ekstrem i filosofien selv om synspunktene kan virke ganske aparte. Overslaget skjer når du har noen ekstreme synspunkter som du ikke kan begrunne godt, da blir du en vulgærfilosof. Slikt er det mye av i forskjellige vitenskap.

Stilt overfor den vanskelige oppfordringen om å gi en kortversjon av sine filosofiske tanker, en slags handlingsfilosofi for ”dummies”, sier Gjelsvik følgende:

Rasjonalitet er så mangt. Du kan gjerne si at man har to hovedtyper: teoretisk- og praktisk rasjonalitet, hvorav den teoretiske i hovedsak er epistemologisk. I alt som heter vitenskapsfilosofi og generell erkjennelsesteori studerer du den epistemologiske rasjonaliteten, som går ut på å finne ut hvordan ting forholder seg i verden. Mens den praktiske rasjonaliteten er våre responser i handling i forhold til våre oppfatninger og ønsker og så videre - om hva som er rett og galt og hva som er noe poeng å gjøre. Den epistemologiske rasjonaliteten måles i forhold til suksesskriterier. En tradisjonell måte å si det på er at den skal ende opp i kunnskap, en annen måte å si det på er at den skal ende opp i sanne oppfatninger. Den praktiske rasjonaliteten innebærer ikke at man skal få en riktig oppfatning av hvordan ting forholder seg i verden, men at vi får

• Olav Gjelsvik

forandret verden på den måten vi mener at den bør forandres slik at vi ender opp med en annen verden. Vi ender ikke opp med en annen oppfatning av hvordan verden er, vi ender opp med andre ting i verden enn det som var tilfellet før vi handlet. Suksesskriteriet er at ting blir som vi har satt oss fore at de skal bli. Det er klart at dersom vi skal kunne forandre verden så trenger vi input fra epistemologisk rasjonalitet, for uten oppfatninger om hvordan ting virker i verden så vil all slags handling bli en form for blind sparking i mørket. Her åpnes forskjellige varianter av de store filosofiske posisjonene. Pragmatismen er den varianten som dypest sett prøver å forklare at hele poenget med den teoretiske bakgrunnen er at den skal tjene den praktiske. Det er ikke slik at den har et eget mål i form av teoretiske vitenskaper eller sann oppfatning; den skal gi oss oppfatninger som gjør oss suksessrike i våre handlinger.

Hvordan forholder du deg til denne pragmatiske retningen?

Jeg er ingen pragmatiker! repliseres det kjapt. - Essensen i filosofisk pragmatisme er at "truth is what works". Dette er John Deweys formulering. Til den har Sidney Morgenbesser følgende kommentar: "Of course, it's true, but it won't work!" Det er helt på kornet! sier Gjelsvik: - Det kan dere godt trykke, jeg vil gi samme kommentar.

Et viktig felt innenfor rasjonalitetsfilosofien er intensjonale handlinger. Man stiller seg spørsmål som: Hvilken rolle har ulike typer mentale tilstander, og hva er en intensjonal handling til forskjell fra noe som blir gjort uten en intensjon? Gjelsvik skisserer et skille mellom mennesker og dyr:

Det er rimelig klart at det som veldig primitive dyr gjør er urimelig å oppfatte som intensjonal handling, likevel er det som primitive dyr gjør ting som har sine suksesskriterier. Dersom de ikke hadde gjort disse handlingene, hadde det gått dem dårlig. Dyr som prøver å skaffe seg mat, men ikke lykkes, dør jo. All handling inngår til å begynne med i en slik biologisk sammenheng. Det som er interessant å se på er forholdet mellom handlingene som blir gjort biologisk sett, og ting som kan bli sett innenfor et handlingsfilosofisk perspektiv eller som har med grunner å gjøre. Det man prøver å gjøre i handlingsfilosofien er å kaste lys over hele dette forholdet. Man forsøker å si hva en intensjon er for noe, og da er spørsmålet hva som er forholdet mellom intensjoner og andre mentale holdninger.

Det fagmessige hovedformålet for Gjelsvik og Hornsby er å utvikle og fremargumentere en teori om menneskelig

adferd som bygger på at grunner for handling er objektivt gitte størrelser. Vi spør: Finnes det noen objektiv grunn til hva man bør gjøre?

Å, ja. Det gjør det jo. Det finne massevis av objektive grunner.

Hva er en objektiv grunn, og hvordan måles den?

Ta ett eksempel som illustrerer min tenkemåte: Spørsmålet er om jeg har en grunn for å ta hensyn til tidsfaktoren på en eller annen måte. Sett at du har et valg mellom et stort gode som er fjernt i tid, eller et lite gode som er nært i tid. Da vil de aller fleste tradisjonelle beslutningsteoretikere si noe i retning av at hvor mye du nedskriver verdien av det som er fjernt i tid, er et spørsmål om smak og behag; det er ikke slik at det er en grunn i seg selv til å ta et stort gode som er fjernt. Hvis du ikke liker at goder er fjerne, så har du ingen grunn til å vente på dem. Hvis du velger å spise en veldig god sjokolade som dreper deg i løpet av fem dager, kan du være fullstendig rasjonell. Det som skjer om fem dager betyr ikke noe for deg. Disse teoretikerne vil mene at det er snakk om smak og behag. Jeg mener at menneskelivet ikke er slik. Her har du en grunn for å agere moderat. Det er objektive grunner for ikke å spise denne sjokoladen. Hvis du skal prøve å forklare hvordan det kan finnes slike objektive grunner, så må du si at det er noe slags rett eller galt og ikke bare et spørsmål om smak og behag.

Gjelsvik trekker linjer fra sjokoladeeksempelet til et tema som debatteres mye om dagen, global oppvarming:

Hvis vi ikke bryr oss om langsiktige konsekvenser av det vi gjør, er det ingen rasjonell grunn for oss til ikke å kjøre i vei med alle slags utslipp så hele greia smeller i vei. Det er helt greit, helt rasjonelt, og det er ingen objektiv grunn for å begynne å begrense utslippene. Det er akkurat det samme. Jeg tror det er veldig kontraintuitivt for de fleste at det skulle være et spørsmål om smak og behag om man skal sette i gang med utslipp som ødelegger kloden eller ikke, at det ene er like godt som det andre, og så videre og så videre. Det er faktisk gode grunner for oss til å foreta oss noe i dag.

Tror du filosofien kan spille en rolle i å få folk til å innse dette, og handle deretter? Det er som kjent et gap mellom hva folk innser at er riktig, og hvilke handlinger de faktisk utfører i praksis.

Det måtte jo være et slags håp en har. Og det håpet måtte jo bestå i å kritisere de vitenskapsgrener som sier at det ikke er noen grunn til å bry seg om langsiktige ting, og at alt blir fullstendig subjektivisert. I

Ingen pragmatiker

en viss forstand, fra mitt perspektiv, er det nesten et selvbedrag. Så det er mye mer at en prøver å få folk til å bli grunnleggende oppmerksomme på at langsiktige interesser har like stort krav på vår oppmerksomhet som de kortsiktige, og at du gjennom den erkjennelsen som folk har av dét kan påvirke deres adferd; slik at de blir gjort oppmerksomme på det, slik at det virkelig blir fokusert på og snakket rundt, og at det kan bidra til at folk tar mer langsiktige hensyn i sine egne valg.

Finnes det noen handlinger som ikke er motivert av en grunn?

Ja, det gjør det. Ta eksempelet vi nettopp hadde: hvis du ikke tar langsiktige hensyn, så er det i den spesifikke

forstand en objektiv grunn som du ignorerer. Så det å velge det kortsiktige fremfor det langsiktige vil være et valg som ikke har noen objektiv grunn.

Er det så sikkert? Vedkommende kan jo være i besittelse av en utålmodig karakter, og det vil vel gi ham en grunn for hans handling?

Det du da gjør er å lese en grunn ut av et karaktertrekk, utålmodighet, mens jeg vil mene noe i retning av at også karaktertrekk er noe som det finnes grunner for å ha og grunner for å ikke ha. Men da kommer du opp i et stort felt som vi ikke har nevnt tidligere, og som går ut på karakterplanlegging og så videre... Det er ingen grunn for å være utålmodig.. Vel, jeg er jo selv ekstremt utålmodig..



Senter for fremragende forskning (SFF) er en ordning drevet av Norges forskningsråd. SFF innebærer at norske forskergrupper blir gitt langsiktig finansiering for å drive grunnleggende forskning i internasjonal toppklasse. Målet er å heve kvaliteten på norsk forskning. Konkurransen om SFF-status er hard. Det vil bli brukt over 235 millioner kroner hvert år på disse sentrene.

I desember 2006 ble det utpekt åtte nye sentre, et av disse er Centre for the Study of Mind in Nature (CSMN) ved IFIKK (Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske språk). Senteret er i første omgang etablert for en femårsperiode. Leder for senteret er professor Christel Fricke. CSMN skal ta for seg menneskelig handling, i sær skal man forske på menneskesinnets rolle i naturen gjennom å studere ulike former for normativ adferd. Senteret satser på et bredt tverrfaglig samarbeid, og inkluderer allerede nå forskere innenfor fagområdene filosofi, lingvistikk, statsvitenskap og sosialøkonomi.

CSMNs nettsider: www.csmn.uio.no/

Forskningsrådets nettsider: www.forskningsradet.no

• Olav Gjelsvik er professor i filosofi ved Universitetet i Oslo. Han har spesialisert seg innenfor bevissthetsfilosofi og epistemologi, og arbeider med temaer som rasjonalitet, viljessvakhet, fri vilje og avhengighet med mer.

THE RETURN OF MENNESKET

- FRODE NYENGS BOK OM FØLELSER ER
INTERESSANT, MEN UORIGINAL

av Kristian Meisingset

Frode Nyeng, født 1970, er førsteamanuensis i filosofi ved Trondheim Økonomiske Høgskole (HiST). I *Følelser i filosofi, vitenskap og dagligliv* (heretter *Følelser*) behandler han følelser i en bred filosofisk kontekst. Nyeng står i en dydsetisk, hermeneutisk tradisjon, med aner tilbake til blant andre Aristoteles. For å forstå standpunktet vil jeg innlede med å se på noen filosofiske tenkere i det 19. og 20. århundret Nyeng bruker til å definere egen posisjon.

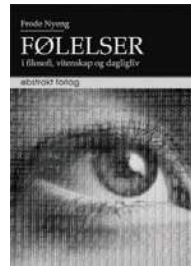
Brødre, hvor er det vanvidd som skulle egge eder?
Hvor er det lys som skulle slikke eder med sin tunge!
(Nietzsche 1999, s. 4)

Mot slutten av 1800-tallet gjør Friedrich Nietzsche opprør mot den undertrykkende moralen og mot Gud, i forsvar for et sterkt menneske med sterke følelser og stor selvtilit. Når alt er falt, kan kun jeg definere mitt og meg selv.

Tidligere på 1800-tallet meldte Arthur Schopenhauer det motsatte. Tilfredsstillelse er kortvarig og føder nye behov, og viljen *til* (Nietzsche: Vilje til liv, til makt) fratras fortens objekter, og føder så en eksistensialistisk kjedsomhet: "Således er da viljen til liv uendelig streben og lidelse uten ende." (Schopenhauer/Bjelke 1988, s. 72).

Livet ble verre. I Albert Camus' *Den Fremmede* (Camus 1942) beholdes Nietzsches livsgnist, men illusjonen om at den kan bidra til å skape betydning eller reell glede er vekk.. Livet leves ikke, men brennes. Denne syntesen av Nietzsche og Schopenhauer gir en estetisk målestokk for livet: Hvor raskt, hvor hurtig, hvor sterkt, hvor ekte!; i stedet for en etisk målestokk: Hva er godt, hva er ondt?

Camus møter sin motsats i Peter Wessel Zapffe på 1920-tallet. Hos Zapffe rettes angsten mot det uvisse.



Følelser i filosofi, vitenskap og dagligliv
Frode Nyeng
Abstrakt forlag
2006

Kunnskapen om døden og mangelen på overbyggende verdistrukturer gjør tragedien til eneste mulige utfall. Sterkere motsetning enn mellom dette og Nietzsches skal man lete lenge etter. Men noe har de til felles: De er ekstreme.

Slike ekstreme posisjoner har definert mye av 1900-tallets filosofi. Det har gått sport i å rive ned meningskonstruksjoner (strukturalister/ poststrukturalister/ modernister/ postmodernister), og det har blitt lyst død over metafortellinger, kapitalisme, meningstap, forbrukerkultur, byråkratikkultur og elitekultur. I sentrum har et ensomt menneske uten sosiale, meningsfulle eller moralske holdepunkter stått. På slutten av det 20. århundre fikk den dydsetiske, hermeneutiske tradisjonen en renessanse, med blant andre Alasdair MacIntyre og Charles Taylor. Etter 100 års stormløp mot avgrunnen er mening, moral, autoriteter og mennesker med vanlige følelser og fornuft på vei tilbake.

Det er i denne konteksten Nyeng i *Følelser* ønsker å rydde opp i forståelsen rundt følelser. I denne anmeldelsen vil jeg se nærmere på bokens grunnleggende påstander. Leseren har likevel alt nå merket bokens største problem. Dette er ikke original filosofi, og de som har gjort dette før Nyeng har i mitt syn også gjort det bedre enn ham. Men en ting skal han ha: Mye av 1900-tallets feilslåtte filosofi henger igjen i academia. Hvis boken kan bidra til å luften ut noe av det gamle støvet, bøyer vi oss i takknemlighet.

Det er hovedsaklig tre myter Nyeng tar avstand fra, som utgjør vridningen i boken, og som definerer hans egen posisjon som (tilsynelatende) utfordrende.

Den første er tanken om at følelser skiller seg fra fornuft. Robert Solomon, en filosof Nyeng støtter seg mye på, kritiserer Freuds følelsteori. For Freud er følelser/

emosjoner de ubevisste kreftene som truer med å ”innta bevisstheten med krav om utløsning,” og de er ikke resultat av annet enn ”et dynamisk system av krefter som opererer på utsiden og uavhengig av bevisstheten.” (Solomon 1993, s. 83). Dermed trues menneskets evne til å være en bevisst etisk orientert handlende aktør. En annen filosof, som Nyeng kritiserer, er Jean-Paul Sartre. Her er følelsene gjenstand for våre valg. Vi kan bestemme hva vi vil føle, men når vi plasserer oss i følelser, preges vi at det Sartre kaller *ond tro*. Følelsene forfalsker virkeligheten.

Nyeng plasserer seg i opposisjon til begge. 1. Følelser er en del av vår måte å forstå og håndtere verden, oss selv og andre mennesker på. Følelser og fornuft er to sider av samme sak, for eksempel fordi enhver fornuftig handling baserer seg på allerede følelsesbaserte verdidommer. 2. Følelser er ikke tilslørte, irrasjonelle størrelser i opposisjon til vår fornuft, like lite som vi helt og fullt kan styre dem. De formes tvert imot, på samme måte som fornuften, i en vedvarende hermeneutisk prosess, der andre mennesker, kulturelle normer, språk og vår egen tolkning av oss selv spiller inn.

Mennesket har altså en slags praktisk fornuft, i aristotelisk forstand, som bygger på at følelser og fornuft er ett og det samme og spiller sammen i et dyktig og klokt menneske.

Den andre myten Nyeng tar avstand fra er et atomistisk menneskesyn som sier at menneskene er selvstendige individer, med tanker, språk og følelser, eksistensielt uavhengige av andre.

Nyeng distanserer seg fra to ulike former for atomisme. Den første er den dominerende systemorienterte samfunnsteorien som eksempel, og Nyeng stiller opp Niklas Luhmann som representant. Deres standpunkt er at sosial kommunikasjon i utgangspunktet foregår mellom mennesker, som deltar i samhandlingen som lukkede objekter. Det psykiske, personlige og følelsesmessige er dermed inne i enkeltmennesket. Den andre eksemplifiseres ved Zygmunt Baumann. Han mener at en atomistisk samfunnsforståelse ligger til grunn for markedssamfunnet, og at denne har fått forme vårt samfunn. Relasjoner mellom mennesker er blitt relasjoner mellom aktører med en privat agenda. Tradisjonelle fellesskap med andre formål, verdier og funksjoner smuldrer vekk.

Nyeng står for en hermeneutisk og handlingsorientert språkfilosofi. Språk har mening som handling, i situasjoner, med andre mennesker; i sin kontekst; og det blir meningsløst å si at ord er bokser med mening som anvendes etter hvorvidt de bedre enn andre ord passer til å beskrive en gitt virkelighet. Denne språkfilosofien gir en ikke-ato-

mistisk forståelse av det å være menneske i verden. Språk skapes kontekstuellet. Det er språk som gjør at vi har tilgang til å tolke oss selv, våre følelser, og våre relasjoner til verden og andre mennesker. Menneskets væremåte er i seg selv ikke-atomistisk, fordi den oppstår i relasjon til andre og til verden.

Konklusjonen blir enkelt og greit at identitetsdannelse, selvforståelse og selvsentrert handling ikke kan forstås løsrevet fra det sosiale rom. Mennesket er først og fremst sosialt. Dermed forkaster Nyeng Luhmann og Baumanns samtidsdiagnose.

Den tredje myten Nyeng tar avstand fra er en dualistisk tanke om at menneskene er uten reell tilgang til sin fysiske virkelighet. Denne ligger bak synet på mennesket som fremmedgjort. Fremmed for sine tanker, følelser og kropp, og fremmed for andre mennesker og ting rundt det. Også språket er sosialt konstruert, uten kontakt til noen ytre virkelighet.

For Nyeng er dette en misforståelse av hva det er å være menneske i verden. Han lener seg på Maurice Merleau-Pontys forståelse av kroppens rolle i å koble bevissthet og verden sammen. At vi ser, beveger oss og har affekter som lyst, begjær og sinne inngår et tett samspill med bevissthet og følelser. Kropp er bevissthet og følelser. Nyeng trekker frem Martin Heideggers forståelse av at det å være menneske er å være menneske-i-verden. Det er å være verden. Vi er kroppen vår. Fordi vi primært er og bruker verden, møter vi den alltid med mening. Og derfor er vi alltid stemt i forhold til verden. Den fremstår aldri som ren eller egentlig. For Nyeng betyr dette at det ikke gir mening å snakke om en meningsløs verden.

Med dette faller dikotomien mellom mennesket og verden vekk. I det hele tatt er Nyengs prosjekt å vise at de ulike skismaenes dager er talte.

Det er mye i Nyengs filosofi som er intuitivt riktig, og som stemmer i forhold til nyere sosiologi, språkfilosofi og filosofi. Som tittelen, *Følelser i filosofi, vitenskap og dagligliv*, signaliserer, får følelsene konsekvenser innenfor både filosofi, vitenskap og dagligliv. Uten at jeg vil gå nærmere inn på det. For det er ett ankepunkt jeg har lyst til å ta opp, fordi Nyeng står i fare for å kaste ut noen av 1900-tallets (og tidligere tiders) innsikter med badevannet.

Deler av menneskets erfaringer er det umulig å feste i språk. Derfor er det viktig å være kritisk til språkets maktpotensial, og kritisk til idealer om harmonisk og fredelig intersubjektivitet. Mye av det sosiale er uharmonisk, og mange av menneskets impulser kan undervinges samtale og fellesskap. Vi har et mørke inni oss, som vi kjenner, og til tider utforsker. Vi kan forsøke å gripe det, men vi har

• Kristian Meisingset

vel aldri følelsen av at det er helt grepet.

Dette handler også om identitet. Det er en forskjell mellom den språklige definisjonen av deg selv, og deg selv. Bildet som festes av deg i det sosiale, intersubjektive språket, trenger ikke være i overensstemmelse med ditt indre. Nyengs konklusjon om at identitet og selvforståelse ikke kan forstås løsrevet fra det sosiale rom kan være farlig og undertvingende. Det ikke-språklige og ikke-sosiale har også en rolle. Og den kan ikke begripes.

Det er altså viktig å peke på det ekstreme, på dikotomiene. Georg Wilhelm Friedrich von Hegel (1770-1831) var kanskje den første filosofen som søkte å bryte ned dikotomiene. Men Hegel var påpasselig med å samtidig beholde dem. Når det gjelder menneskesyn gjør dette at Hegel kan holde i live en tilsynelatende uforenbar motsetning. Charles Taylor har jobbet med Hegel, og omtaler dette slik: "Hegel's philosophy is an important step to develop a conception of freedom as total self-creation..." (Taylor 1979, s. 167). Og samtidig:

Hegel's writings provide one of the most profound and far-reaching attempts to work out a vision of embodied subjectivity, of thought and freedom emerging from the stream of life, finding expression in the forms of social existence, and discovering themselves

in relation to nature and history. (Taylor 1979, s. 168)

Med andre ord: Dikotomien utslettes og opprettholdes samtidig. Individ og fellesskap: Ja takk, begge deler. Det er identitet mellom forskjell og identitet. Charles Taylor kan dermed selv peke på at de moderne mytene "Du står fri til å *skape* deg selv som du selv ønsker" og "Det handler om å *finne* deg selv," dermed begge to kan medføre sannhet.

Min påstand er at Nyeng ikke gir dette en klar rolle. Mye av 1900-tallsfilosofien kan anklages for å ha drevet dikotomiene så langt at store deler av det å være et menneske i verden forsvant, fordi identitet mellom for eksempel subjekt og verden, eller følelser og fornuft, var umulig. Men Nyeng kan anklages for å drive det for langt i den andre retningen. Dikotomiens identitet trekkes så langt at dikotomiene fullstendig reduseres til identitet. Og dermed forvinner andre deler av hvordan det er å være menneske i verden.

Det trengs igjen et kompromiss, mellom Nyeng og dem han angriper. Mye av grunnlaget for dette kompromisset er allerede lagt av Hegel, og en dyktig viderefører av dette er Charles Taylor. Ikke bare er Nyengs filosofi sent ute, men den overgår av det som har vært gjort på området allerede.

LITTERATUR

- Camus, A. 1999. *Den fremmede*. Gyldendal Norsk Forlag.
- Haave, J. 1999. *Naken under kosmos – Peter Wessel Zapffe. En biografi*. Pax Forlag.
- Hellesnes, J. 2004. *Illusjon?* Samlaget.
- Merleau-Ponty, M. 1994. *Kroppens fenomenologi*. Pax Forlag.
- Nicolaisen, R. F. 2003. *Å være underveis – Introduksjon til Heideggers filosofi*. Universitetsforlaget.
- Nietzsche, F. 1999. *Slik talte Zarathustra*. Gyldendal Norsk Forlag.
- Nyeng, F. 2006. *Følelser i filosofi, vitenskap og dagligliv*. Abstrakt forlag.
- Schopenhauer, A/Bjelke, J. H. 1988. *Verden som vilje og forestilling – Arthur Schopenhauers hovedverk*. Solum.
- Solomon, R. C. 1993. *The Passions – The myth and nature of human emotion*. Notre Dame Press.
- Taylor, C. 1979. *Hegel and modern society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. 1998. *Autentitetens etikk*. Cappelen.

FILOSOFISK SUPPLEMENT TRENGER FLERE ANMELDERE

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 anmelderseksemplar av de fleste norske utgivelsene om du kontakter oss på e-post: filosofisk-supplement@ifikk.uio.no.

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 Davidssons Truth-Theoretic Semantics av E. Lepore og K. Ludwig. Oxford University Press.

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

Kvinneundertrykkelsen av John Stuart Mill. Pax.

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.



ER KUNNSKAP AVHENGIG AV PRAKTISKE INTERESSER?



Knowledge and Practical Interests
Jason Stanley
Oxford: Clarendon Press
2005

av Torfinn Thomesen Huvnes

Jason Stanley kommer i boken *Knowledge and Practical Interests (KPI)* med et interessant og viktig bidrag til den samtidige debatten i epistemologi. Han forsvarer i denne boken en tese om forholdet mellom kunnskap og praktiske interesser hvor han hevder at hvorvidt en person vet at noe er tilfelle, for eksempel at flyet deres mellomander i Chicago eller at banken er åpen, delvis er avhengig av vedkommendes praktiske interesser. Videre kritiserer han konkurrerende tilnærminger, og da særlig kontekstualisme om kunnskapstilskrivelser (heretter bare ”kontekstualisme”), en posisjon som har vært mye diskutert i de senere årenes debatt i epistemologi og språkfilosofi med forsvarere som Stewart Cohen, Keith DeRose og David Lewis.

Det er ikke her rom for å dekke alle sider ved diskusjonen i *KPI*. Formålet med denne anmeldelsen er å presentere den posisjonen Stanley legger fram i *KPI* og gi en kort oversikt over noen sider ved diskusjonen. Selv om Stanley ikke gir en utførlig presentasjon av sin interesserelative tilnærming til kunnskap før i kapittel 5 av *KPI*, vil jeg likevel begynne med å presentere denne posisjonen. Deretter vil jeg gi en svært kort presentasjon av noen eksempler Stanley legger fram i innledningen og som spiller en sentral rolle i diskusjonen. Da det ikke er rom for å foreta en utførlig diskusjon av Stanleys behandling av kontekstualisme velger jeg å ikke gå inn i en slik diskusjon overhodet, men vil isteden nøye meg med å reise noen spørsmål i forhold til de eksemplene som utgjør hovedmotivasjonen for både kontekstualisme og Stanleys posisjon.

Den posisjonen Stanley forsvarer i *KPI*, går ut på at praktiske faktorer spiller en rolle i å avgjøre hvorvidt en sann oppfatning kvalifiserer til å være kunnskap. Stanley påpeker i sin innledning at de faktorene som tradisjonelt

har vært vektlagt i epistemologiske teorier i en eller annen forstand er ment å gjøre det mer sannsynlig at subjektets oppfatning er sann. Eksempler på slike faktorer inkluderer blant annet om subjektet er i besittelse av tilstrekkelig god evidens for den aktuelle proposisjonen, eller om subjektets oppfatning er dannet som et resultat av en pålitelig mekanisme. Ifølge tradisjonell epistemologi er ikke subjektets praktiske situasjon relevant i forhold til hvorvidt en sann oppfatning kvalifiserer til å være kunnskap. Dette tradisjonelle synet kaller Stanley ”intellektualisme”.

Stanley argumenterer i *KPI* mot intellektualisme og går inn for en posisjon han kaller ”interesserelatv invarianisme” (IRI): ”Bare Interest-Relative Invariantism [...] is simply the claim that whether or not someone knows that p may be determined in part by practical facts about the subject’s environment” (Stanley 2005, s. 85). Hvorvidt x vet at p er ikke bare avhengig av den typen faktorer som tradisjonelt har vært vektlagt i epistemologiske teorier om kunnskap, som for eksempel om x har god evidens for p eller om oppfatningen til x har oppstått som et resultat av en pålitelig mekanisme, men kan delvis også være avhengig av den praktiske situasjonen til x . Hvor mye som står på spill for subjektet, hvor viktig p er, kan være med å avgjøre hvorvidt vedkommende vet at p . Hvis mye står på spill, kan det hende at subjektet må ha bedre evidens for å vite noe enn det som ellers ville vært tilfelle.¹

Selv om intellektualisme er en utbredt posisjon, er ikke Stanley alene om å innta en posisjon som IRI. På mange måter kan Stanleys bidrag ses i sammenheng med en trend i den samtidige debatten i epistemologi som går ut på at kunnskap tilskrives en sentral plass i epistemologien.² Et syn som ligner på IRI har blitt forsvart av Jeremy Fantl og Matthew McGrath (2002). John Hawthorne (2004, kap. 4)

Er kunnskap avhengig av praktiske interesser?

har også presentert en versjon av dette synet under navnet ”sensitiv moderat invariantisme”, men selv om hans framstilling av sensitiv moderat invariantisme er positiv, går han ikke uforbeholdent inn for et slikt syn, men inntar en mer forsiktig holdning.^{3,4} I så måte går Stanley lenger i å eksplisitt forsvare IRI enn det Hawthorne gjør.

I innledningen legger Stanley fram en rekke eksempler som er ment å motivere hans posisjon.⁵ Ifølge Stanley er disse eksemplene ment å avdekke ”the powerful intuitive sway of the thesis that knowledge is the basis of action” (Stanley 2005, s. 12). Siden disse eksemplene spiller en sentral rolle i diskusjonen i *KPI* er det verdt å se nærmere på dem her for bedre å kunne forstå diskusjonen.

Low Stakes. Hannah and her wife Sarah are driving home on a Friday afternoon. They plan to stop at the bank on the way home to deposit their paychecks. It is not important they do so, as they have no impending bills. But as they drive past the bank, they notice that the lines inside are very long, as they are on Friday afternoons. Realizing that it isn't very important that their paychecks are deposited right away, Hannah says, 'I know the bank will be open tomorrow, since I was there just two weeks ago on Saturday morning. So we can deposit our paychecks tomorrow morning.'

High Stakes. [Som i *Low Stakes*...] Since they have an impending bill coming due, and very little in their account, it is very important that they deposit their paychecks by Saturday. Hannah notes that she was at the bank two weeks before on a Saturday morning, and it was open. But as Sarah points out, banks do change their hours. Hannah says, 'I guess you're right. I don't know that the bank will be open tomorrow.' (Stanley 2005, s. 3-4)

Gitt at banken er åpen i begge tilfeller, så virker det intuitivt riktig å si at Hannahs ytring av ”I know the bank will be open tomorrow” i *Low Stakes* er sann. Samtidig virker det også riktig å si at Hannahs ytring av ”I don't know that the bank will be open tomorrow” i *High Stakes* er sann. Imidlertid har Hannah tilsynelatende like mye evidens for proposisjonen at banken er åpen i begge tilfeller, nemlig at hun var i banken på en lørdag to uker tidligere. IRI kan forklare våre intuisjoner om disse eksemplene ved å peke på forskjellen i Hannahs og Sarahs praktiske situasjon i de to eksemplene. I *Low Stakes* er det lite som står på spill, men i *High Stakes* er det svært viktig for Hannah og Sarah om banken er åpen eller ikke. Derfor vet Hannah at banken er åpen i *Low Stakes*, men ikke i *High Stakes*.

Stanley presenterer også andre varianter av disse ek-

semlene. For eksempel tar han for seg tilfeller der Hannah og Sarah ikke er klar over at det er mye som står på spill, og andre tilfeller der subjektet og den som tilskriver kunnskap til subjektet er i forskjellige praktiske situasjoner. Her er det tilstrekkelig å se på de mest grunnleggende eksemplene for å forstå den rollen de spiller i å motivere IRI.

Men selv om Stanley appellerer til eksempler som dette for å motivere IRI, er han imidlertid ikke alene om å benytte seg av slike eksempler for å motivere sin posisjon. Kontekstualister har også benyttet seg av slike eksempler, og Stanley legger fram sin versjon av IRI i kapittel 5 etter først å ha viet de første fire kapitlene av *KPI* til en diskusjon av nettopp kontekstualisme. Ifølge Stanleys formulering er kontekstualisme det synet at kunnskapstilskrivelser, instanser av ” x vet at p ”, er kontekstavhengige. At kunnskapstilskrivelser er kontekstavhengige innebærer at de uttrykker forskjellige proposisjoner i ulike kontekster. Det er verdt å understreke at mens IRI fokuserer på den praktiske situasjonen til subjektet, er det ytringskonteksten, konteksten til den som tilskriver kunnskap, som er avgjørende ifølge en kontekstualistisk behandling av kunnskapstilskrivelser.

For å forstå hva kontekstualisme innebærer, kan det være nyttig å se på et åpenbart kontekstavhengig uttrykk som ”her”. Setningen ”Det er kaldt her” kan være sann som ytret i én kontekst, men falsk som ytret i en annen, avhengig av hvor den som snakker befinner seg. På samme måte kan en setning av formen ” S vet at p ” være sann som ytret i én kontekst, men falsk som ytret i en annen.⁶ For eksempel kan kontekstualister hevde at kunnskapstilskrivelser kan uttrykke forskjellige proposisjoner i forskjellige kontekster avhengig av hva som står på spill i de aktuelle kontekstene for på denne måten å forklare våre intuisjoner om de eksemplene som Stanley benytter seg av.

Stanleys strategi i argumentasjonen mot kontekstualisme går i hovedsak ut på å forsøke å vise at kunnskapstilskrivelser ikke oppfører seg slik man forventer at kontekstavhengige uttrykk skal oppføre seg når man ser på andre kontekstavhengige uttrykk. På bakgrunn av dette konkluderer han med at det eneste belegget for å hevde at kunnskapstilskrivelser er kontekstavhengige stammer fra eksempler av den typen han benytter seg av for å motivere IRI. ”Given the paucity of the linguistic evidence for contextualism, and the lack of an alternative way to establish it, the evidence for contextualism rests solely upon the cases discussed in the Introduction” (Stanley 2005, p. 84).

I kapittel 6 sammenligner Stanley IRI og kontekstualisme. Han hevder at kontekstualisme ikke står sterkere enn IRI verken når det gjelder kontraintuitive kontrafak-

tiske påstander som ”If Hannah had a bill coming due, then she wouldn’t know that the bank will be open”, eller når det gjelder å svare på utfordringen fra skeptisisme. Videre argumenterer Stanley for at IRI, sett under ett, gir en bedre forklaring av våre intuisjoner om eksemplene i innledningen enn det kontekstualisme gjør.

Stanleys kritikk av kontekstualisme er i mange henseender overbevisende. Imidlertid er det verdt å stille spørsmål om våre intuisjoner i de eksemplene Stanley presenterer i innledningen gir tilstrekkelig motivasjon for en kontekstualistisk eller interesserelatert behandling av kunnskapstilskrivelser. Riktignok kommer Stanley inn på noen alternative forklaringer av disse intuisjonene i innledningen, for eksempel nevner han muligheten for at våre intuisjoner kan gis en postsemantisk eller pragmatisk forklaring. Han følger Keith DeRose (1999, 2002) i å være skeptisk til en slik forklaring av våre intuisjoner om de aktuelle eksemplene med den begrunnelsen at slike forklaringer truer med å undergrave muligheten for å teste semantiske teorier ved hjelp av eksempler av denne typen (Stanley 2005, s. 14-15). Stanley følger også DeRose i å hevde at slike pragmatiske forklaringer av tilsynelatende semantisk relevante intuisjoner bare er en rimelig strategi når forklaringen er basert på generelle konversasjonelle regler som Paul Grices (1991) konversasjonelle maksimer, og hevder videre at en slik forklaring ikke er tilgjengelig i forbindelse med disse intuisjonene.

Imidlertid er det ikke gitt at man ikke kan gi en slik forklaring av våre intuisjoner basert på generelle regler. Både Patrick Rysiew (2001) og Jessica Brown (2005) har forsøkt å forklare våre intuisjoner om eksempler av den typen Stanley benytter seg ved å vise til slike generelle konversasjonelle regler. Begge baserer seg på konversasjonelle regler som sier at man skal gjøre sitt bidrag relevant ut fra hensikten til den pågående samtalen.⁷ Det som er relevant i én kontekst kan være irrelevant i en annen. Hvis vi forutsetter at de epistemiske kravene til kunnskap er moderat høye, kan det i visse kontekster være at det som er relevant ikke er hvorvidt Hannah vet at banken er åpen, men om hun er i en sterkere epistemisk posisjon enn det som kreves for at hennes oppfatning skal kvalifisere til å være kunnskap. I en slik kontekst kan derfor en kunnskapstilskrivelse kommunisere at Hannah er i en sterkere epistemisk posisjon enn det som er nødvendig for kunnskap, da det ikke er relevant hvorvidt Hannah vet at banken er åpen eller ikke, men om hun er i en sterkere epistemisk



© Anders Skrede

posisjon. På denne måten kan man forklare våre intuisjoner om *Low Stakes* og *High Stakes*. I *High Stakes* er det en sterkere epistemisk posisjon som er relevant, for eksempel en som krever at man skal kunne utelukke at banken har endret åpningstid. Siden Hannah ikke er i en slik sterkere epistemisk posisjon virker det derfor intuitivt riktig når hun sier ”I don’t know that the bank will be open tomorrow” selv om hun faktisk vet at banken er åpen.

Jeg lar det være et åpent spørsmål om dette er en korrekt forklaring av våre intuisjoner. Poenget er snarere å peke på at det finnes andre forklaringer av disse intuisjonene enn IRI og kontekstualisme. Dette bidrar til å så tvil om motivasjonen for både IRI og kontekstualisme.

Her har det bare vært anledning til å nevne noen sider ved Stanleys bidrag til den samtidige debatten i epistemologi, og det er mye å si om det som ikke har blitt nevnt her. Hvorvidt Stanley gir oss tilstrekkelig motivasjon for å gå inn for IRI er et åpent spørsmål, men selv om man ikke finner Stanleys posisjon attraktiv er det fortsatt mye å få ut av *KPI*, og kanskje særlig hans bidrag til den pågående debatten om kontekstualisme. Alt i alt er det mye å hente i *KPI* for den som er interessert i hva som foregår i den samtidige debatten i epistemologi.

Er kunnskap avhengig av praktiske interesser?

NOTER

- 1 Det er verdt å understreke at IRI, forstått på denne måten, er forenlig med mange forskjellige syn på kunnskap (Stanley 2005, s. 85).
- 2 Se særlig Williamson (2000).
- 3 Denne posisjonen går også under navnet "subjektsensitiv invariantisme".
- 4 Hawthorne skriver: "Put a gun to my head and I will opt for a [sensitive invariantist] treatment of the [lottery] puzzles built around the materials from the 'Practical Environment' section above. But I am far from confident that this is the correct way to proceed" (2004, s. 188).
- 5 Stanleys eksempler er basert på eksempler tidligere lagt fram av kontekstualister som ledd i deres forsøk på å argumentere for at kunnskapstilskrivelser er kontekststahengige. Se særlig DeRose (1992) og Cohen (1999).
- 6 Man skal ikke av dette slutte at kontekstualister må implementere sitt syn ved å hevde at verbet "vite" er en indeksikal som "her".
- 7 Jfr. det maksimete Grice (1991) kaller "the maxim of Relation".

LITTERATUR

- Brown, J. 2005, "Adapt or Die: the Death of Invariantism?", *The Philosophical Quarterly*, 55, s. 263-285.
- Cohen, S. 1999, "Contextualism, Skepticism and the Structure of Reasons", *Philosophical Perspectives*, 13, s. 57-89.
- DeRose, K. 1992, "Contextualism and Knowledge Attributions", *Philosophy and Phenomenological Research*, 52, s. 913-929.
- DeRose, K. 1999, "Contextualism: An Explanation and Defense", in Greco, J. and Sosa, E. (red.), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Blackwell Publishing, Oxford, s. 187-205.
- DeRose, K. 2002, "Assertion, Knowledge, and Context", *The Philosophical Review*, 111, s. 167- 203.
- Fantl, J., M., McGrath, 2002, "Evidence, Pragmatics, and Justification", *Philosophical Review*, 111, s. 67-94.
- Grice, P. 1991, "Logic and Conversation", in *Studies in the Way of Words*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., s. 22-40.
- Hawthorne, J. 2004, *Knowledge and Lotteries*, Oxford University Press, Oxford.
- MacFarlane, J. 2005, "The Assessment Sensitivity of Knowledge Attributions", in Gendler, T. S. and Hawthorne, J. (red.), *Oxford Studies in Epistemology*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford, s. 197-233.
- Rysiew, P. 2001, "The Context Sensitivity of Knowledge Attributions", *Noûs*, 35, s. 477-514.
- Stanley, J. 2005, *Knowledge and Practical Interest*, Oxford University Press, Oxford.
- Williamson, T. 2000, *Knowledge and its Limits*, Oxford University Press, Oxford.

VIL DU ABONNERE PÅ FILOSOFISK SUPPLEMENT?

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

Abonnementet koster kr. 140,- og går over fire utgaver av Filosofisk supplement

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/>



AIMING FOR REALITY: THOMAS KUHN AND PAUL FEYERABEND'S CONCEPT OF INCOMMENSURABILITY AND ITS IMPLICATIONS FOR SCIENTIFIC REALISM

av Torbjørn Gundersen



Hva handler oppgaven din om?

Med utgangspunkt i Thomas Kuhn og Paul Feyerabend's begrep om inkommensurabilitet diskuterer jeg hvilke implikasjoner radikal teoretisk forandring har for vitenskapelig realisme. I første halvdel av oppgava forsøker jeg å gi en tolkning av Kuhn og Feyerabend's filosofi i den tidsperioden de utviklet sine respektive begreper om inkommensurabilitet. Særlig interessant er det at Kuhn forfekter en form for instrumentalisme, mens Feyerabend utvikler en form for realisme. Videre diskuterer jeg hvorvidt eksistensen av radikal forandring i naturvitenskapene er forenelig med realistiske tolkninger av vitenskapelige teorier, med utgangspunkt i noen nyere realistiske posisjoner og et eksempel fra genetikkens historie.

Hva argumenterer du for?

Jeg argumenterer for at inkommensurabilitet kan være forenelig med former for realisme. Den formen for realisme jeg mener er mest appellerende i lys av radikal teoretisk forandring er en pluralistisk realisme, ifølge hvilken inkommensurable teorier kan tolkes som begrepslig forskjellige, men samtidig adekvate representasjoner eller modeller av virkeligheten. Det at virkeligheten representeres på flere måter gjennom ulike teorier utelukker ikke at flere av disse fanger inn sentrale aspekter ved virkeligheten.

Hvorfor bør folk lese oppgaven din?

De spørsmålene jeg tar opp kan være av interesse for dem som er opptatt av de pågående debattene rundt vitenskapelig kunnskap. Mitt poeng er at man kan akseptere ting som at observasjoner og representasjoner er teoriavhengige eller at kunnskap er sosialt og historisk betinget, uten å ende opp i antirealisme. Det motsatte synes å være flere akademikers sterke tro. Dessuten mener jeg spørsmålet om den epistemologiske og ontologiske statusen til vitenskapelig kunnskap også burde være av interesse for folk som driver med bevissthetsfilosofi. Selv om filosofer innenfor dette feltet er svært interesserte i vitenskap (nevrofysiologi eller evolusjonær biologi) er de ofte lite interessert i diskusjonene omkring vitenskapelig kunnskaps karakter og status. Det ser ut til å være en filosofisk trend at man undersøker implikasjonene av vitenskapelig kunnskap for folkepsykologien, uten at vitenskapenes epistemologiske og ontologiske status diskuteres.

Hva er dine planer for framtida?

Sånn i filosofisk sammenheng tenker jeg i første omgang å skrive en liten artikkel om realisme.



”DET ONDE OG MENNESKELIG DESTRUKTIVITET: EN ANALYSE AV TEORIENE TIL C. FRED ALFORD OG ALICE MILLER.”

av Ingrid Wreden Kåss

Hva handler masteroppgaven din om?

Oppgaven behandler spørsmål omkring ”menneskelig destruktivitet” forstått ut fra et moralpsykologisk perspektiv, og hovedsakelig gjennom en analytisk sammenlikning av teoriene til filosofen C. Fred Alford og psykologen Alice Miller.

Hva argumenterer du for/ mot i oppgaven?

Jeg argumenterer for at det både er viktig og nødvendig med en basal forståelse av menneskelig psykologi dersom vi skal ha noen mulighet til å lage treffende og relevante teorier som kan forklare/belyse menneskelig destruktivitet i enkeltindivider eller i samfunnet som helhet. Dette betyr ikke at det psykologiske perspektivet er det eneste, eller at noen psykologisk teori alene er nok til å forklare for eksempel Holocaust eller andre tilfeller av folkemord (eller engang mindre tilfeller av det vi kan kalle ”hverdagsdestruktivitet”), bare at en psykologisk grunnforståelse er nødvendig om vi skal forstå hvordan destruktiv adferd oppstår hos oss selv og andre, eller i et samfunn som helhet.

I oppgaven konsentrerer jeg meg om to moralpsykologiske teorier som jeg sammenlikner, og jeg forsøker å vurdere både sterke og svake sider ved disse to teoriene. Det blir for omfattende å gå inn på de konkrete argumentene her.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Jeg synes ikke nødvendigvis at andre bør lese oppgaven min. Om noen er interessert i problemstillinger vedrørende dette temaet, vil jeg heller anbefale dem å lese ”What Evil Means to Us” av C. Fred Alford og ”I begynnelsen var oppdragelsen” (originalens tittel: ”Am Anfang war Erziehung”) av Alice Miller, samt for- og etterordet hennes i ”Paths of Life”. I tillegg finnes det en del litteratur fra den såkalte ”kognitive psykologien” som imøtegår noen av de svakhetene jeg ser både hos Alford og Miller. Relevante forfattere innefor denne grenen av psykologien er for eksempel Judith og Aaron Beck og Giacomo d’Elia.

Jeg kan også anbefale Dr. Marshall B. Rosenberg’s ”Nonviolent Communication” og ”Menneskeverd og Ondskap” av veilederen min, Arne Johan Vetlesen.

Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg vet ikke helt ennå. Drømmen er nok å kunne leve av å skrive skjønnlitteratur. For tiden holder jeg på å jobbe med et lite spøkelseshistorie-prosjekt.

BIDRAGSYTERE

Jakob Elster, f. 1974. Leverte høsten 2006 doktorgradsavhandlingen ”Transforming Moral Motivation”. Ansatt i Bioteknologinemnda og som forskerskolekoordinator ved Etikkprogrammet, UiO.

Ingrid Austveg Evans, f. 1983. Masterstudent i filosofi ved UiO.

Cathrine Felix, f. 1977. Bachelor i litteratur. Masterstudent i filosofi ved UiO, redaksjonsmedlem i Filosofisk supplement.

Øistein Schmidt Galaaen, f. 1976. Ph. d. stipendiat i filosofi, IFIKK, UiO. E-post: oisteing@ifikk.uio.no

Torfinn Thomesen Huvnes, f. 1983. Master i filosofi.

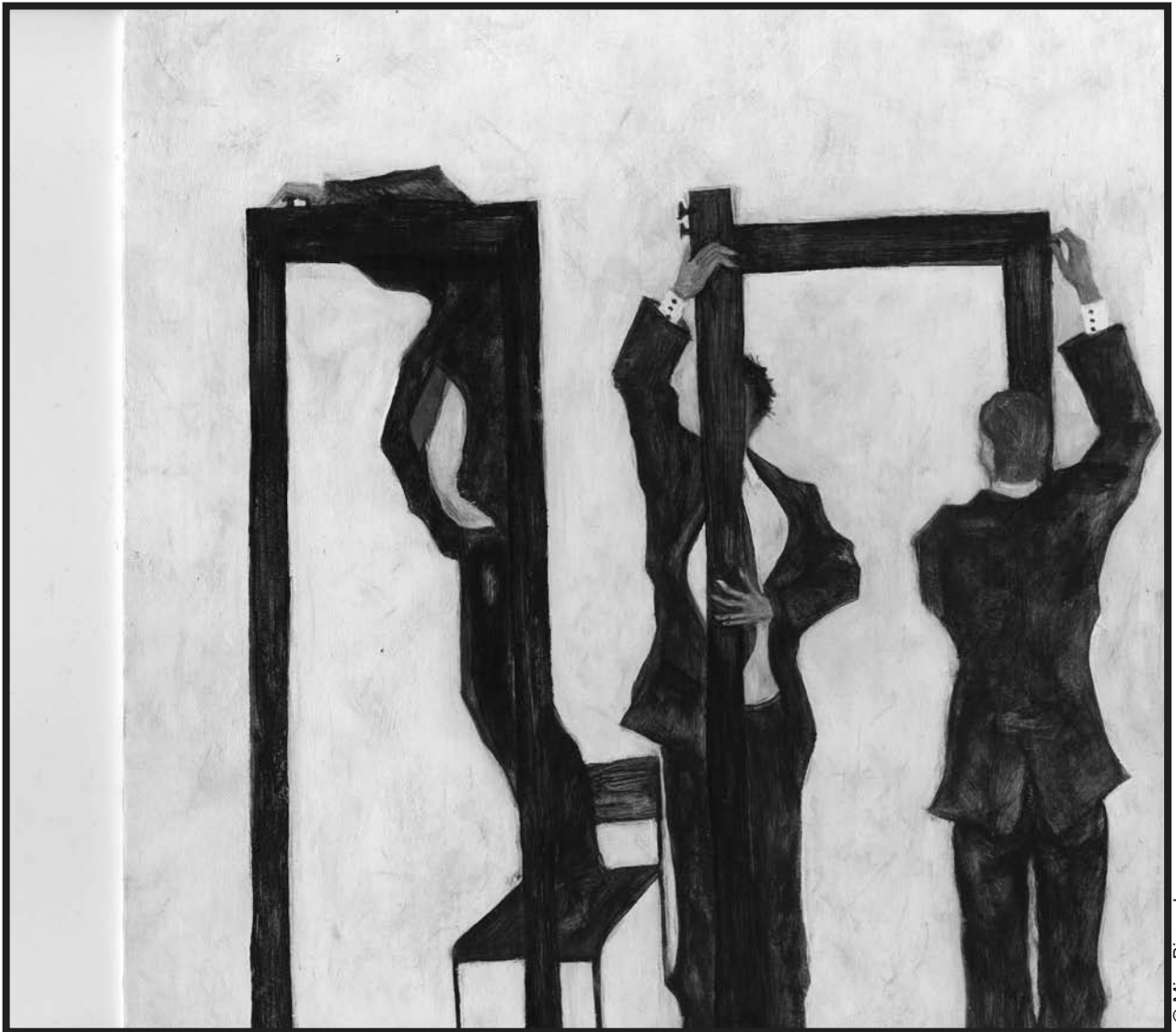
Frank Lande, f. 1981. Masterstudent i filosofi ved UiO. Aktuell med romanen *Frank Lande* på Tiden Norsk Forlag 2006.

Jon A. Lindstrøm, f. 1974. Ph. d. stipendiat i filosofi, IFIKK, UiO. E-post: j.a.lindstrom@ifikk.uio.no

Kristian Meisingset, f. 1981. Student i allmenn litteraturvitenskap UiO. Redaktør i Argument. Kulturredaktør i Minerva.

Andreas Seland, f. 1981 . Masterstudent i filosofi ved UiO.





© Mira Bjørnskau

HVOR MYE AV OSS ER KROPP?

Filosofisk supplement søker skribenter

Identitet, kjønn, vold og seksualitet. Persepsjoner, følelser, rom og tid. Vi trenger skribenter til vårt neste nummer som har temaet **KROPP**. Har du formidlingsbehov? Ta ordet! Vi tar også i mot tekster med andre temaer - gjerne eksamensoppgaver som kan gjøres om til artikler.

DEADLINE 28. MARS.

**TA KONTAKT MED OSS PÅ:
FILOSOFISK-SUPPLEMENT@IFIKK.UIO.NO**

Vi ønsker oss også bokanmeldelser. Spør oss om aktuelle titler.

Har du illustrasjoner, tegninger eller bilder du ønsker å bidra med send oss gjerne en mail.





Artikler:

Jon A. Lindstrøm
Hyperaktiv adferd

Ingrid Austveg Evans
Følelser, kreativitet og fri vilje

Cathrine Felix
Valg av vilje

Frank Lande
Moralsk adferd

Samtaler:

Jakob Elster og Øistein S. Galaaen
Ned Block

Cathrine Felix og Andreas Seland
Olav Gjelsvik

Kritikk:

Kristian Meisingseth
The return of Mennesket

Torfinn Thomesen Huvnes
Er kunnskap avhengig av
praktiske interesser?

“– Oh, that explains why some people think that colours other than purple are the best colours.

Ned Block's datter, 7 år

“Det er mulig å betvile at det å mangle nok *Sitzfleisch* til å fungere i et moderne utdannings-samfunn må skyldes en eller annen (nevro)biologisk defekt.

Jon A. Lindstrøm, “Hyperaktiv adferd”

“Når det er snakk om mennesker som lever i komplekse samfunn er det ikke bare et intakt limbisk system som kreves.

Ingrid A. Evans, “Følelser, kreativitet og fri vilje”

FILOSOFISK SUPPLEMENT
1 / 2007

40 ,- kr