

# SCIENCE FICTION

FILOSOFISK SUPPLEMENT 1/2009

- ARTIKLER**
- 4 **THE IMAGE OF AGE**  
RETHINKING THE HUMAN END  
Johan Knudsen Aardal & Jonas Jervell Indregard
- 10 **ZOMBIEREVOLUSJONER**  
Helga Forus
- 18 **HVORFOR ER PREKOGNISJON UMULIG?**  
Ole Martin Moen
- 26 **CONTINGENCY AND THE LIMITS OF SCIENCE**  
Jonas Jervell Indregard
- 34 **UENDELIGE VERDENER**  
OVERSETTELSE AV ET UTDRAK FRA  
*DE L'INFINITO, UNIVERSO E MONDI* AV GIORDANO BRUNO  
Ingrid Austveg Evans & Eirik Ørevik Aadland
- FREM FRA GJEMSELEN** 36 **MAXIMOS BEKJENNEREN (580 – 662)**  
Torstein Theodor Tollefsen
- INTERVJU** 40 **HVA ER DATASPILLFILOSOFI?**  
ET INTERVJU MED OLAV ASHEIM OG JOHN RICHARD SAGENG  
Ole Martin Moen
- 44 **TIL MINNE OM ARNE NÆSS**  
ET INTERVJU MED INGA BOSTAD  
Hege Dypedokk Johnsen
- UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI** 47 **BONGO-BONGOISME**
- DEBATT** 48 **DE ANDRE DYRENE**  
Arild Tornes
- KRITIKK** 50 **TO BOLDLY GO WHERE BALD MEN HAVE GONE BEFORE**  
STAR TREK AND PHILOSOPHY: THE WRATH OF KANT  
Thomas Dahl
- 54 **HALLUSINASJONER SOM HALLUSINERER SEG SELV?**  
I AM A STRANGE LOOP  
Magnus Rønning
- REISEBREV** 57 **UC BERKELEY**
- MESTERBREV** 61 **ANDERS FJELD**
- 62 **TRINE ANTONSEN**
- 52 **QUIZ**
- 58 **KRYSSORDLØSNING**
- 59 **KRYSSORD**

# FILOSOFISK SUPPLEMENT

5. ÅRGANG 1/2009

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, Norsk  
Kulturråd og Program for filosofi ved  
Universitetet i Oslo.

Trykket hos Bookline, Drøbak

Opplag: 600

ISSN: 0809-8220  
Org. nr.: 988 784 346

Filosofisk supplement  
c/o IFIKK  
Postboks 1020 Blindern  
0315 OSLO

[filosofisk-supplement@ifikk.uio.no](mailto:filosofisk-supplement@ifikk.uio.no)  
Manus og artikkelforslag mottas per e-post

Abonnement kr 140,- for fire utgaver

[www.filosofisksupplement.no](http://www.filosofisksupplement.no)

**TF** TIDSSKRIFT  
FORENINGEN

[www.tidsskriftforeningen.no](http://www.tidsskriftforeningen.no)

## REDAKSJON

Redaktører: Ingrid Austveg Evans og  
Jonas Jervell Indregard  
Redaksjonssekretær: Eirik Ørevik Aadland  
Økonomiansvarlig: Jan Olav Andresen  
Layoutansvarlig: Eivind Freng Dale

Kristian Egil Batta Torheim  
Ole Martin Moen  
Elin Munkerud  
Hedda Hassel Mørch  
Hallvard Markus Stette  
Magnus Løvold  
Torstein Sverre Hoff  
Sigurd Jorem  
Kjell Sindre Schmidt  
Feroz Shah  
Hege Dypedokk Johnsen

Forsideillustrasjon: Ane Thon Knutsen  
Baksideillustrasjon: Ragnhild Aamås

# SCIENCE FICTION

Filosofi er som kjent både alle vitenskapers mor og poesiens alter ego. I sine førsokratiske ansatser var filosofien åpenbart mytologisk, og gammelgresk kosmologi og fysikk virker i ettertid som ven fiksjon. Hvis tidlig filosofi nå fortoner seg som science fiction, kan dette tyde på at forholdet mellom filosofi og science fiction også i dag kan bære frukter. Filosofi undersøker grensene til vitenskapene den er opphavet til, og den kan selv tøye disse grensene med sin evne til å stille spørsmål.

I tillegg til å undersøke grensene som tilkommer de forskjellige disiplinene kan filosofi ta for seg spørsmålet om vitenskapens grenser generelt. Dette er et spørsmål som kan ta utgangspunkt i menneskelige begrensninger, enten kognitive eller de som tilfaller oss i kraft av å følge naturlover vi fortsatt ikke forstår. I et mindre antroposentrisk perspektiv kan vi spørre om vitenskapens instrumenter og stadig fremgang en gang vil stanses av eksterne teoretiske grenser. Et eksempel som tar for seg begge disse perspektivene er tankeeksperimenter om tidsmanipulasjon. Tidsreiser ville kunne gi innsikt i hvorvidt menneskelig vilje er determinert av forhold som avdekkes av post-einsteinsk fysikk. Jonas Jervell Indregard berører dette spørsmålet i en artikkel som tar opp nettopp vitenskapens grenser. Tidsreiser er foreløpig fiksjon, men samtidig er det et spørsmål fysikere jobber med, innen for eksempel strengteori. Hvis tidsreiser en gang blir mulig for mennesker, vil spørsmålet om fri vilje kunne adopteres av vitenskapen, slik som kosmologi og fysikk har blitt det før. Inntil den tid er det fortsatt fritt frem for filosofer å debattere determinisme, og dette er et aspekt av determinisme

Ole Martin Moen tar opp i sin artikkel om prekognisjon: vår evne til å se inn i fremtiden.

Selv om fysikk ofte går over i science fiction via filosofiens tankeeksperimenter, er ikke fysikk den eneste vitenskapen som beskjefter seg med ideer som umiddelbart avvises av den sunne fornuft. Innenfor medisin og molekylærbiologi fins det forskere som undersøker muligheten for å gjøre slutt på aldring. Johan Knudsen Aardal og Jonas Jervell Indregard gir oss innsikt i denne forskningen og noen filosofiske spørsmål som knytter seg til den.

På forskjellige vis kan altså filosofien fremstilles som en disiplin som oppklarer et paradoks: Det isolerte begrepet science fiction virker som en motsetning, ettersom vitenskapelig metode hylles for å føre oss ut av mytologien og inn i virkelighetens lys. Å se science fiction som filosofiens komplement er imidlertid langt fra det vanligste perspektivet. Science fiction er snarere kjent som en etablert litterær og filmatisk sjanger. Innenfor den fiksjonelle rammen er det vanlig med referanser til vår egen virkelighet, ofte i form av samfunnskritikk. Helga Forus har skrevet en artikkel som tar opp hvordan vår fascinasjon for zombier er et utslag av frykt for et skjevt forhold mellom massen og individet.

God lesning!

Ingrid Austveg Evans &  
Jonas Jervell Indregard,  
redaktører



ARTIKKEL

# THE IMAGE OF AGE

RETHINKING THE HUMAN END

By Johan Knudsen  
Aardal & Jonas  
Jervell Indregard



ILLUSTRATION: RAGNHILD AMMÅS



We have a certain image of age: what it is, and what it means for us. But what if we're wrong?

What is your vision of your own old age? Some, perhaps, seriously entertain the imagery of a young, beautiful corpse. But I imagine most people have some conception of their own old age – a garden, a cane, grandchildren, beach house on the Riviera, writing your memoirs, wearing purple, taking up painting – a strange combination of time, reckless abandon and an eye for the truly valuable little things in life. However, we all know that this period of life comes with its own drawbacks as well. The amount of suffering, frailty and dependence most of us will go through rises exponentially after we pass a certain age, and a familiar set of hindering weaknesses and life-threatening diseases creep up on us.

We place our hope in medicine to relieve us of the worst consequences of age-related diseases, thus the «war on cancer» as well as the explosion of research into Alzheimer's disease. And this hope is not misplaced; though we have no cure for any of them, the odds are better today than 20 or 50 years ago. But of course, there are inevitable limits as to what medicine can achieve. It is geared towards facilitating the human telos, enabling us to function properly, as far as possible, as human beings. To fulfill our potential. Or is it? The key question here is of course what «properly» denotes, what our «potential» actually consists in.

Now it might seem as if – we think that this is the standard way of looking at it – medicine enables us to function properly as human beings, to fulfill our telos, by tackling diseases, wounds etc., up until the natural point of aging where death is upon us, when our time has come. What we'll suggest is an inversion of this: What if, by effectively tackling the diseases and damages wreaked upon the body through medicine, we no longer encounter death, thus forcing a drastic reevaluation or dismissal of our idea of «functioning properly as a human being»?

This reevaluation is already underway. While procedures like in vitro fertilization and embryonic stem cell research are gnawing at the roots of the beginning of the teleological human lifespan – much to the dismay of Christians of the vulgar neo-Aristotelian ilk all over the world<sup>1</sup> – something is also beginning to take place at the other end of the line. The stirrings of a potentially much more revolutionary change in our self-conception, and in our lives. Up until now, though we might not be sure when and

how a human life starts anymore, we are still certain of its inevitable decline. But maybe not for much longer. And we're not talking about the freak-show pyrotechnics of plastic surgery. Rather, there is a chance that we will live to see technology able to postpone, perhaps indefinitely, the decline associated with aging. In plain terms: we might be able to become indefinitely old without «growing old». Or, as Aubrey De Grey says in his book, *Ending Aging*, «People alive today could live to be a thousand years old.» (De Grey 2007: back cover)

To really understand this (alternately, to see how this is not the rantings of a madman), we need to look closer at our understanding of the relation between aging, disease and death.

### What is aging (and disease)?

By definition, aging is the process of growing old. You age from when you are conceived, and at some point this process becomes deteriorative to your health, leading some to define *biological* aging as a summary term for this set of processes that contribute to health deterioration and lead to death. Leonard Hayflick describes it as escalating loss of molecular fidelity, eventually exceeding our innate repair capacity, thus increasing vulnerability to pathology and death. There is no doubt that the regenerative potential of our bodies is expended with time, the repair systems are gradually weakened and overloaded. Does this mean that, essentially, biological aging can be considered as a disease? The renowned biogerontologist (a biologist studying the aging process) Cynthia Kenyon, said the following:

Some people say to me, 'Well, aging is a disease, isn't it, so you're really talking about treating a medical condition.' I think they're having fun with words because, by definition, a disease is something physical that happens to some, but not all.<sup>2</sup>

And this is of course true, we would normally only call something a disease if the (negative) physical change doesn't happen to everybody. Even so, it is hardly as simple as that, nor as silly to consider the relation between aging and disease, as she seems to imply. This can be illustrated by way of example. Take osteoporosis: this disease is caused by a physiological degenerative process that happens

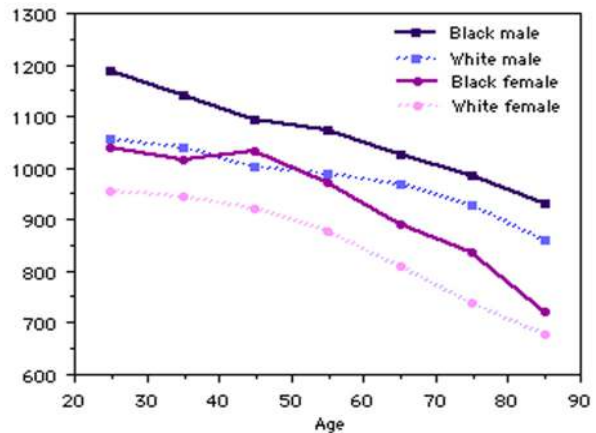
**There doesn't seem to exist a real conceptual difference between aging and disease based on the properties of the physiological process – we have made a pragmatic distinction between the two as it wouldn't make sense to label everyone as sick.**



to everyone after their mid-twenties, an imbalance between bone breakdown and bone formation. The breaking point, so to speak, when you are actually diagnosed with the disease, occurs when the bone mineral density is less than or equal to 2.5 standard deviations below that of a young adult reference population.

If you look at the data of average bone density compared to age, they show a clear trend; if we did not die of anything else, we would all develop osteoporosis. And there are in fact many diseases that have the same characteristic: given a long enough life, we would all eventually suffer from them. It is a common misconception that there is such a thing as «aging itself», different from the diseases inflicted upon you as you grow older. But the only candidate for such a thing is the other types of gradual damage building up in your body, the ones that haven't yet caused you any particular disease. You don't die simply «of old age», a study of the death causes of centenarians, people living longer than 100 years, concludes that congestive heart failure is the main killer amongst centenarians.<sup>3</sup>

The key realization is that when we are trying to prevent, cure or alleviate ailments such as cardiovascular disease – to prevent e.g. congestive heart failure – we are dealing with the effects of aging: biological aging itself, in the degenerative sense. There doesn't seem to exist a real conceptual difference between aging and disease based on the properties of the physiological process – we have made a pragmatic distinction between the two as it wouldn't make sense to label everyone as sick. This has probably played a part in causing people to view aging as something unavoidable, something inherently different from disease that's incurable – yet there are no sound suggestions as to what would make it either theoretically or practically impossible for us to remain youthful in the near future. There are, on the contrary, propositions that suggest how we could keep biological aging in check and why it would make sense to repair the damage from the «aging process», even regardless of aiming to extend the normal lifespan or not. Aubrey de Grey has proposed that biological aging consists of seven types of damage that can be described as either accumulating degenerative changes to existing bodily structures or accumulating harmful byproducts from metabolism, more specifically nuclear/mitochondrial mutation, cell loss, tissue stiffening, accumulating death resistant cells and extra-/intracellular molecules. What is the significance of this? People generally die of age-related diseases, in other words, diseases that you normally only get when you're old. The processes leading there might



The graph shows how the bone density of the hip decreases with age. The units are standardized bone density in (mg/cm<sup>2</sup>). The lines show the average values, and for each age, race and gender a range of values occurs in the ordinary population. Source: WHO, graphs from <http://courses.washington.edu/bonephys/opbmd.html#old>

be gradual, as in osteoporosis, or reach a sudden turning point of rapid decline. But by targeting these seven types of damage – figuring out how to regularly repair or remove them before they start affecting our health – we would also cure the host of age-related diseases that we spend most of our resources trying to repair the damage from today. We don't have to understand the entire functioning of the aging process as many biogerontologists are trying to do, aiming to change the way our metabolism functions to avoid the accumulation of damage in the first place. We don't have to deal with an evolutionary arms race, as is the case with viruses.<sup>4</sup> We have to figure out ways to prevent or regularly remove seven specific types of damage, and then watch for new problems that might crop up given that we no longer die from the diseases associated with the seven first. Of course, this is an exceedingly difficult project. But given the enormous benefits it would have, the limited potential of the standard procedure (focusing on the diseases that result from the degenerative processes rather than these processes themselves), and the fact that proposals for how to go about it seem increasingly less like science fiction and more like scientific research programs, it is hard not to see it as a logical next step of medical research.

It is natural to entertain a certain prejudice when hearing about proposals to «postpone aging», even to end it. If philosophy is concerned with learning how to die properly, this can sound like the anti-philosophical gesture

par excellence. Defiance in the face of death and trust in technology is not exactly the staple diet of a proper human *phronesis*. Why this abnormal fear of dying? There is a long-standing tradition in philosophy, going back at least to Epicurus, of arguing against such a fear. In his famous *Letter to Menoeceus*, Epicurus states that death «is nothing to us, seeing that, when we are, death is not come, and, when death is come, we are not.» The conclusion to be drawn from this is that your death does not in any way *harm* you. Before you are dead, your future death does not harm you (as long as you rid yourself of your irrational fear of it, that is), and after you die, you no longer exist and are thus not harmed. There is a considerable amount of philosophical debate over the validity of this kind of argument, but for now, let's grant it. Of course, one's death could still harm *other* people, say, one's friends and relatives. The death of a young mother of three would of course be harmful to the family. But in this case, the issue is not so much a fear of death as a concern for the welfare of others. And indeed, many would consider death a small sacrifice for the sake of some higher goal or ideal, Socrates being just one prominent example. All these considerations point towards a similar view of how death fits into the bigger picture: death in itself is not an evil, rather it should be viewed in light of the bigger, more meaningful picture of the goods that we value *in* life. And this points us towards the human telos, the potential ingrained in a human life, within which death has an integral part to play.<sup>5</sup> The desire for indefinite life extension; what is it except egoism, and a misplaced egoism at that, seeing how death does not actually harm us? A simple misunderstanding of what it is to be human?

As convincing as this line of thought is, it is crucial to notice one point. It does not actually apply to the case for life extension as put forward here. Avoidance of *death* is not really the crux. Rather, it is the prevention of *suffering* and *disease* that is the focus. The reversal of degenerative aging and the deaths associated with it is a positive side-effect, the result of the fact, described earlier, that once you reach a certain level of medicinal sophistication, as our biology remains a constant, aging and disease cannot be clearly separated. Indeed, if anything could be said to display a fear of death, it is the ordinary therapies of medicine today. If the pattern of treating the disease without treating the underlying degenerative process continues

and increases in ability, the result is that we will be able to survive in a state of decrepitude, on the brink of disease, for a longer period of time; simply in order to stave off death for as long as possible.

A sceptic might still say: but isn't there something twisted about this fear of growing old and weak? After all, experiencing weakness and suffering is a part of life too, and in trying to remove it, aren't you endorsing a cult of health and youth?

But at this point, it seems clear that the sceptic has unwillingly driven himself into a corner. The argument presented here sounds like an argument against medicine in general (probably not what he's trying to achieve) and comes awfully close to a full-blown Panglossianism.<sup>6</sup> If what is natural is good, then the naturalistic fallacy isn't a fallacy, and the sociobiologists were right all along. And if one is to pick something natural that is also good, it seems reasonable to think that inevitable suffering and death is a strange choice.

A different aspect is how the prolongation of a normal human lifespan might *affect* us. A natural reaction to this prospect is to ask oneself «what it would be like», and whether one would experience it as a good thing. According to many, the answer might be no, and the reason seems to have something to do with what makes life *meaningful*. A refined version of such an argument can be found in an article by Bernard Williams, «The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality». As he says right at the beginning of the article, «Immortality, or a state without death, would be meaningless, I shall suggest; so, in a sense, death gives the meaning to life.» (Williams 1973: 82)

This is due to his view on how our identities are formed, and what motivates us to live. According to Williams, «categorical desires» are the ones providing us with our will to live. These desires are not viewed as means to ends; rather they are the ends providing us with a sense of self and a meaning in life. A person wanting to die because of excruciating pain might want analgesics desperately – but only on the condition that he has to go on living at all. His desire for analgesics is clearly not something that provides him with a will to live, and thus this desire is not categorical. When contemplating suicide, only categorical desires can provide reasons to go on living – and most people are lucky enough to have plenty of them. Losing them

**Defiance in the face of death and trust in technology is not exactly the staple diet of a proper human *phronesis*.**



would throw us into meaninglessness and in that case we would in an important sense no longer be the person we were. On the basis of this account, Williams sees eternal life as a problem. The categorical desires would, faced with an indefinite amount of time, eventually grow stale, fade and cease to be the guiding and motivating desires they once were. The only option available for regaining a sense of purpose would be adopting new, different categorical desires – if possible – and this would be tantamount to death for the persons we once were. Before proceeding to a discussion of Williams' view, we want to emphasize the intuitive strength of his case. His claim is based on the claim that the categorical desires would fade away, little by little, gradually giving way to an overwhelming sense of boredom and ennui. But intuitively, it might seem as if even *knowing* that you had become immortal could occasion an immediate crisis of identity. Are not our categorical desires to an important extent fueled by the *carpe diem* spirit: to live life to the fullest while it is still there? This is perhaps a slightly different point from the one Williams is making; we will say a bit about it before returning to his argument.

In general, the arguments in the rest of this article will attempt to question the intuitions we apply when concluding that a life cut loose from the normal lifespan would be meaningless. First of all, the *carpe diem* argument. We actually believe that this consideration works in *our* favor. Quite simply, it does not look as if it would hurt to put the brakes on the increasingly hectic, short-sighted society of today. Would more long-term planning and commitment really be all that bad? A longer perspective based on a longer lifespan seems as if it should weaken «go before it's too late»-consumerism, and strengthen our motivation, and perhaps also our ability, to think ahead. Arguably, such an increased timeframe should make it easier for us to engage with some of the more demanding problems we face (the ecological crisis is but one obvious example here).

Similar considerations might be raised against Williams' argument. Let's first try to see more clearly how his picture of eternal life looks. A generalization of Williams' line of thought could be something like the following: We are finite creatures, with a finite potential, and in time that potential will be exhausted. Williams' conception of the extension of life is a «going on and on and on...» resulting

in a gradual withering away of spirit, a lived experience of Hegel's «bad infinity».<sup>7</sup> But infinity need not be seen like the number series. Hegel of course provides his own alternative, and within mathematics, the concept of infinity is far from boring, in today's post-Cantorian environment. To bring the discussion back to an indefinitely, even infinitely, extended life; there is no longer (if there ever was) any good reason to assume that such a life must turn *monotonous*. According to Williams (who is describing a particular example of a woman forever «stuck» at the same age), «Her problem lay in having been at it for too long. Her trouble was it seems, boredom: a boredom connected with the fact that everything that could happen and make sense to one particular human being of 42 had already happened to her.» (Williams 1973: 90) This is neither theoretically nor practically compelling. If anything characterizes us – as persons, as creatures, as brains – it is our amazing *plasticity*.<sup>8</sup>

Perhaps Williams is right about the set of categorical desires that defines us as the persons that we in fact are. One might imagine a set of such categorical desires: an unconditional love for the closest of friends and relatives; a burning passion for political justice, coupled with an interest in the psychology of group dynamics; a strong penchant for games. Is there any reason to think that a person equipped with these desires would ever reach the point where «everything that could happen and make sense [...] had already happened»? Rather than being compared to the monotonous progression of the numerical series, the passing of time in the extended life of such a person should be given a more realistic comparison: the evolution of life, of culture, or of science. The constraints of biological evolution, the driving forces of culture, the goals and methods of science – these things may be relatively stable. But that does not imply that any of those fields will ever lose their capacity for real novelty. And the «objects» of desire for the imagined person above – games, politics, interpersonal relationships – seem to share that characteristic. There is a theoretical argument to be given here, in terms of complex systems theory. But for now, it seems to suffice to point out how we actually view the developments and dynamics of a personality. Imagine expanding the length of these processes. What possibilities would be opened by such a change? What kinds of previ-

**Is there any reason to think that a person equipped with these desires would ever reach the point where «everything that could happen and make sense [...] had already happened»?**



ously unthought-of projects and desires might we generate from out of our ordinary ones, given that the timescale would be indefinitely enlarged?

It is true that our intuitions are not particularly well suited to grasp how the evolution of complex systems work, or even *that* it works. An ontology of natural kinds and predetermined potentials just feels so much more *natural*. But we are learning. And it seems increasingly plausible that Williams' boredom must be replaced by fascination. There might even be a nugget for the spiritually inclined. Complexity theorist Stuart Kauffman, in his most recent book, *Reinventing the Sacred*, argues that the notion of the sacred should be redefined to apply to the seemingly boundless novelty emerging at different levels of complexity in the natural world. Given the profusion of such levels that we could then have access to, explore and embody, an indefinitely prolonged life seems in this case to come close to a working definition of Heaven.

That might be overstating the case. What we are clai-

ming is that, at the very least, if you are decisively against putting an end to aging then you had better come up with some good arguments. We do guide our medical research in light of our moral views – witness the reactions to human cloning, for instance – and so we might prevent anti-aging research from being done. Or if not that, then at least prevent the results from being put to use. But if we are right that regenerative, and in the last instance rejuvenating therapies seem crucial to progress in a broad range of treatments, then it will take quite a lot of moral oomph to prevent it from being done. And of course, according to the arguments presented here, there is no good reason for doing so, indeed quite the opposite is true. If our Aristotelian intuitions conflict with an opportunity to end the frailty, suffering and death of countless number of people, it seems prudent to take another good look at those intuitions.

#### NOTER

<sup>1</sup> See <http://norvegicus.no> for a poignant Norwegian example.

<sup>2</sup> <http://www.ucsf.edu/science-cafe/conversations/kenyon2/>

<sup>3</sup> Dying of Old Age: An Examination of Death Certificates of Centenarians. *Abstr Acad Health Serv Res Health Policy Meet.* 2001; 18: 16.

<sup>4</sup> Cancer is admittedly somewhat of a special case in this regard. For the special problems this creates, and the outline of a possible – though quite radical – solution, see *Ending Aging*, ch. 12.

<sup>5</sup> An obvious part death seems to play is in the prevention of overpopulation. This is an example of a broader set of practical problems that will inevitably come up in a discussion of life extension. We do not intend to pursue such issues in this article, as they are on a somewhat different level. Generally, we will say that the overpopulation problem – like the problem of equality and other such society-level practical issues – is perplexing and offers no easy solutions. But that holds *irrespective of* progress in medicine. Malthus, Rawls et al. are perhaps relevant to many of the larger scale issues we face in modern society, but they cannot be used as an argument by fiat against such a multifaceted and revolutionary possibility as that of keeping biological aging in check.

<sup>6</sup> That is, to defend the horrors of the actual world because it supposedly is the best of all possible worlds. For further info, see *Filosofisk supplement #2/2008*, 45.

<sup>7</sup> As is recognized by Wayne M. Martin in his article «In Defense of Bad Infinity: A Fichtean Response to Hegel's *Differenzschrift*», p. 4. See <http://privatewww.essex.ac.uk/~wmartin/BadInfinity.pdf>

<sup>8</sup> Philosopher Catherine Malabou has done fascinating work on this notion of plasticity; see for instance her books *What Should We Do With Our Brain?* and *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*.

#### LITTERATUR

De Grey, A. 2007 *Ending Aging*. New York: St. Martin's Press

Fjeld, A. (red.) «Panglossianisme», in *Filosofisk Supplement #2/2008: Vilje*.

Williams, B. 1973 «The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality», in *Problems of the Self*. London: Cambridge University Press

Malabou, C. 2004. *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, and Dialectic*. New York: Routledge.

Malabou, C. 2008 *What Should We Do With Our Brain?* New York: Fordham University Press

Martin, W. M. «In Defense of Bad Infinity: A Fichtean Response to Hegel's *Differenzschrift*».

URL: <http://privatewww.essex.ac.uk/~wmartin/BadInfinity.pdf>

Kauffman, S.A. 2008. *Reinventing the Sacred: A New View of Science, Reason and Religion*. New York: Basic Books.



# ZOMBIEREVOLUSJONER



ILLUSTRASJON: CAMILLA VISTE BIE

**«It came out of the anger of the times, no one was gleeful at the way that the world was going, so these political themes were addressed in the film. The zombies could be the dead in Vietnam; the consequence of our mistakes in the past, you name it ...» – George A. Romero om *Night of the Living Dead* (Bourgeois, «The Horror Genre»)**

Av Helga Forus

Edmund Burke framstiller den franske revolusjonen som et irrasjonelt, ustoppelig monster; Karl Marx sammenligner kapitalistklassen med vampyrer og varulver, og beskriver kommunismen som et hjem søkende spøkelse. Monsteret representerer det udefinerte ubehaget, det symboliserer våre fiendebilder og vår fortrenge angst. Å undersøke hva monstrene symboliserer er å undersøke hva vi frykter og fortrenger, hva som ligger under overflaten og best kan oppleves gjennom marerittaktig ubehag: «The fantastic confronts civilization with the very forces it must repress in order to remain whole, functioning, and successful.» (Olsen: 1987). De apokalyptiske zombie-fortellingene denne teksten vil undersøke kan kategoriseres som horror science-fiction, en sjanger som med fantastiske grep viser hva vi frykter gjennom angstframkallende, tvetydige fortellinger.

Forestillingen om zombier kommer fra voodoo og betegner her en død person som er reanimert av en hekse-doktor. Zombien er uten egen vilje, og styres til å utføre hekse-doktorens gjerninger. I George A. Romeros sjanger-skapende film *Night of the Living Dead* (1968) oppstår den pandemiske zombien: reanimert, kannibalsk og apokalypteskapende. Zombienes hakkete, målrettede bevegelser, manglende smerterefleks og selvoppholdelsesdrift, deres instinktive, ureflekterte adferdsmønster, at hjernen må lammes for å stoppe dem og hvordan de gnafser i seg menneskekjøtt, er noe vi får gjensyn med i utallige filmer, bøker, dataspill og tegneserier. Den plutselige pandemien, flokkmentaliteten og hva som i *Night* bare blir en uforløst trussel om verdens undergang, blir dratt lenger ut i resten av Romeros *Dead*-filmer, og i andre videreføringene av zombie-sjangeren.

Egenskapene til Romeros zombier kan vi finne igjen i andre monstre. Hos varulven finner vi for eksempel en overveldende, primitiv hunger etter menneskekjøtt. Hos vampyren finner vi monsteret som tar bolig i menneskekroppen, den udødes parasittiske sult etter livet og zombiens utholdenhet mot angrep. Men det særegne med zombie-pandemien er nettopp at den er en pandemi. Der klassiske monstre som varulver og vampyrer vanligvis er et avvikende enkeltindivid som truer fellesskapet, består Romeros zombier av en stadig økende mengde. Hvis vampyren symboliserer borgerskapet eller fordums tiders aristokrati, kan zombien forstås som monsteret fra vårt hjemlige proletariat eller befolkningen i den tredje verden. Den

pandemiske zombien blir da en trussel fra massene.

I boka *Masseforakt* behandler Peter Sloterdijk ulike forståelser av massen som politiske subjekt. Han mener massens inntog i historien er et kjennetegn på vår tidsalder, og at den gjensidige forakten mellom eliten og massen er en drivkraft for konflikter i samfunnet. Ifølge Sloterdijk forstår Hobbes subjektet som drevet av begjær, selvhevdelse og sjalusi som blir holdt i sjakk av frykten for døden, av en truende maktinstans som får massen til å innordne seg samfunnskontrakten. I motsetning til Hobbes blir massen hos Marx drevet til et legitimt opprør av en undertrykkende samfunnsorden:

Slik Marx ser det, blir flertallet i det tradisjonelle kelasamfunnet foraktet eller umenneskelig gjort på to måter: politisk gjennom det undertrykkende herredømmets orden, samfunnsmessig gjennom systemet med et arbeid tømt for innhold. Begge disse deformasjonene flyter imidlertid sammen – det har venstresiden og borgerskapets optimistiske forfattere ikke visst eller villet vite – i et umettelig behov for kompensasjon og hevn – et behov det 20. århundres underholdnings- og fornedrelsesindustri har søkt å tilfredsstille.

Ut fra Sloterdijk kan vi lese to hovedmotivasjoner for zombie-massenes destruktive opprør. Om vi forstår zombiene ut fra Hobbes blir de en masse løsrevet fra dødsangst, fornuft og selvoppholdelse, en masse som ikke lenger kan kontrolleres og som motiveres av sine mest nedrige drifter. Om vi forstår zombiene i tråd med «venstresiden eller borgerskapets optimistiske forfattere» representerer de hva disse ikke har visst eller villet vite, de fortrenge aspektene ved opprøret, den destruktive, hevngjerrige, irrasjonelle driften i revolusjonen.

Utgangspunktet for denne behandlingen er Romero-zombiene, men også disse utvikler seg gjennom de fem filmene i hans foreløpig uavsluttede *Dead*-serie. Massemonstrene fra *28 Days Later...* (2002) og *Serenity* (2005) vil bli kategorisert som zombier, selv om de ikke er levende døde, men aggressive rabies-monstre. Massemonsteret er både som levende død og aggresjonsmittet løsrevet fra dødsangst, fornuft og selvoppholdelsesdrift, fra de bindinger som i følge Hobbes holder individet i samfunnskontrakten. Det finnes mange ulike versjoner av zombienes opphav, ulike drifter og adferdsmønster. Det finnes smarte zombier, zombier uten tenkeevne og zom-



bier som kan læres opp, treige og raske zombier, superhelt-zombier, slave-zombier, rompirat-zombier, nazi-zombier, vampyr-zombier, zombier som spiser folk, zombier som bare biter folk, fredelige zombier og zombier som er spesielt interesserte i å spise hjerner. I dette villniset av ulike zombier med varierende agenda og egenskaper har jeg valgt å fokusere på den pandemiske zombien, med flokkmentalitet og overstyrende drapsinstinkter, i sine ulike manifestasjoner.

Den grunnleggende problemstillingen min vil være hvordan den fortrenge angsten for massen kommer til syne i zombie-fortellinger, og hva denne fortrenge opplevelsen av massen innebærer. Jeg vil fokusere på den pandemiske zombien som en representant for massen, og forstå massen som samfunnsødeleggende kaosagent som det grunnleggende trusselbilde i den apokalyptiske zombiefortellingen. Hva som skiller de ulike framstillingene av monsteret blir på hvilken måte det representerer massen, hvordan massen står i relasjon til individet og fellesskapet, hva som forårsaker massens opptøyer, og hvilke strategier fellesskapet og individet tyr til i møte med verdens undergang. Jeg vil forsøke å vise at zombien på ulike måter representerer angsten for våre undertrykte, nedrigste drifter – eller angsten for undertrykkelsen som produsent av nettopp disse driftene.

## Revolusjon

Things fall apart; the centre cannot hold;  
 Mere anarchy is loosed upon the world,  
 The blood-dimmed tide is loosed, and everywhere  
 The ceremony of innocence is drowned;  
 The best lack all conviction, while the worst  
 Are full of passionate intensity.  
 – William Butler Yeats, «The Second Coming»

Den tause, ustoppelige zombie-pandemien symboliserer gjerne revolusjon, krig og opptøyer. *Night* passer inn i 68-generasjonens skepsis til sin autoritære foreldregenerasjon og generelle opprørthet, og zombiene som en revolusjonær massebevegelse har siden ligget til grunn i sjangeren. Forstyrrende bilder av zombie-massemønstringer er en gjenganger, og bildene av zombie-massene fra *Night* kan minne om bilder fra opptøyene i Paris, eller fra kamphandlingene i Vietnam. Zombiene kan representere en fortrent angst for den potensielle volden i samfunnets motsetninger.

Ifølge Fredric Jameson (1994) skal det i våre dager være lettere å se for seg at verden ender enn enden på kapitalismen, og i romanen *World War Z: an Oral History of*

*the Zombie War* (2006) av Max Brooks kan zombiene leses som revolusjonære innenfor denne tidsånden av manglende alternativer. Zombienes systemalternativ er verdens undergang i en revolusjon som spiser sine barn. *World War Z* er et omfattende, geopolitisk «hva om»-scenario, hvor ulike overlevelsesstrategier og politiske reaksjoner på en global krise blir utforsket og problematisert. Den gir en journalistisk redegjørelse for den store zombie-krigen som er satt ti år etter krigen er ferdig, og består av intervjuer med krigsveteraner fra ulike fronter over hele verden.

Zombie-viruset oppstår tilfeldig i Kina rundt 2010, men grunnen til at det får spre seg er hemmelighet og inkompetanse fra kinesiske myndigheter. De fleste myndigheter viser seg ineffektive i møte med krisen, diktaturene er gjerne maktarrogante, smålige og inkompetente, vestlige demokratier sliter med dekadanse, populisme og byråkratisk rigiditet. Det er det avsatte apartheid-regimet i Sør-Afrika og myndighetene i Israel som er mest effektive i å stoppe spredningen av zombie-viruset, siden de ikke fortrenge problemene, men kan håndtere kriser og ta umulige valg. Når verden endelig tar inn over seg krisen og utvikler et pragmatisk angrepssystem vinnes kampen mot zombiene etter store tap. Årsaken til at trusselen får spre seg er den samme som i de fleste zombie-fortellinger, bare på en større skala. Menneskeheten vil ikke innse krisen, vi kan ikke tilpasse oss den, vi prioriterer interne konflikter og smålige egeninteresser. Zombiene i seg selv, treige og dumme som de er, trenger ikke være en trussel om vi er i stand til å samarbeide og konfrontere problemet. *World War Z* kan leses som en parabel over de mange krisene som preger oss; miljøkrise, finanskrisen, fattigdomskrisen, aids-epidemien, spredning av atom- og biologiske våpen, pandemi-trusler, krig og generell elendighet, og verdenssamfunnets handlingslammelse og unnfalhet i møte med akutt fare.

Om vi leser zombiene i *World War Z* som en trussel fra det forflyttede proletariatet, fra massen av underprivilegerte opprørere som oppstår i Kina og sprer seg mot vesten, blir fiendebildet verdensrevolusjonen, oppgjøret med massen. Zombiene i *World War Z* kan leses som massen fri fra alle bindinger til underkastelsen og sivilisasjonen. Den levende døde er fri fra dødsangsten, fra selvpopholdelsesdriften og fornuften, og kan ikke underlegges samfunnets kontroll. Når trelen ikke lenger frykter døden har han heller ingen binding til underkastelsen for herren. Uten underkastelsen og frykten blir massen et hevngrig, destruktivt monster som i sitt tankeløse opprør nesten klarer å ødelegge sivilisasjonen.

## Det siste mennesket

Alas! There cometh the time of the most despicable man, who can no longer despise himself. Lo! I show you the last man.

– Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*

«Zombie» blir gjerne brukt i dagligtalen for en versjon av Nietzsches siste menneske, det vil si et menneske som lever livet i en bedøvd rutine, uten forandring og ambisjoner. Det blir brukt om en tilstand av nummenhet, om å ikke være tilstede i situasjonen, men handle automatisk, uten engasjement og bevissthet. Det finnes ofte innslag av oppgjøret med det rutinepregede forstadslivet i zombie-filmer, og zombiens transeaktige handlingsmønster kan forstås som en parodi over en livsførsel bestående av meningsløs, ubevisst rutine.

At zombie-fortellinger ofte ender med verdens undergang kan sees i sammenheng med dens pessimistiske menneskesyn. I tematiseringen av zombien som det siste mennesket blir skillelinjene mellom menneskeheten og zombien mer uklare enn i en revolusjons- eller krigsorientert zombie-tolkning. Fra et fiendebilde som fokuserer på zombien som den Andre, den dehumaniserte fienden, får vi her et mer nietzscheansk fiendebilde, der massens ressentiment oppsluker individualiteten og degenererer menneskeheten. Her er ikke zombien først og fremst den Andre, men en overvunnet, degenerert versjon av oss selv. Zombienes flokkmentalitet symboliserer kollektivet som forflater individualitet og egenvilje, flokkens aggresjon uttrykker mobbmentaliteten, den store massen som agerer som en samlet enhet, som underlegger seg individet og galdrer opp lynsjestemming og hysteri.

I *Dawn of the Dead* (1978) kan både flyktninger og zombier leses som versjoner av Nietzsches siste menneske. Flyktningene søker tilflukt i et kjøpesenter som horder av zombier trekkes mot fordi det var et sted som betydde mye for dem mens de levde. I scener som parodierer forbrukersamfunnet ser vi zombier vandre rundt på kjøpesenteret, stå i rulletrapper, vindusshoppe og te seg som målløse shoppere. Flyktningene forskanser seg på kjøpesenteret, kvitter seg med zombiene innenfor og sperrer resten av dem utenfor. Så hengir de seg til et ørkesløst forbruk av varer, rimelig fornøyde med tilværelsen og uten ambisjoner om forandring. Utenfor står zombiene og representerer de sultne, uvaskede masser som de privilegerte fortrenger gjennom overdrevet forbruk. Etter hvert driver en fiendtlig gruppe mennesker flyktningene ut fra sin bedagelige tilværelse og inn i en ukjent framtid.

Tegneserien *The Walking Dead* (2003–) skrevet av

Robert Kirkman omhandler en gruppe flyktninger etter en fullskala zombie-apokalypse. I til nå 58 hefter følger vi Sheriff Rick Grimes og hans ulike medsammensvorne fra han våkner fra koma etter at apokalypsen er gjennomført, og gjennom endeløse prøvelser for å overleve i postapokalypsen. Nietzsches siste menneske finner vi i baksideteksten til *The Walking Dead*:

How many hours are in a day when you don't spend half of them watching television? When is the last time any of us REALLY worked to get something we wanted? The world we know is gone. The world of commerce and frivolous necessity has been replaced by a world of survival and responsibility. An epidemic of apocalyptic proportions has swept the globe causing the dead to rise and feed on the living. In a matter of months society has crumbled. No government, no grocery stores, no mail delivery, no cable TV. In a world ruled by the dead we are forced to finally start living.

Lengselen etter det autentiske postapokalyptiske livet finner ikke sitt motsvar i den groteske framstillingen av tilværelsen i *The Walking Dead*. Persongalleriet blir plukket ned av zombier en etter en, de må amputeres, sultes, trues, ta umulige valg, og leve på randen av det utholdelige. Alle forsøk på å etablere et nytt samfunn blir brutalt slått ned på etter harde anstrengelser. Men kritikken av livet uten maktvilje finner vi i *The Walking Dead*, i selve zombiens bedøvede handlingsmønster og i det klassiske handlingsforløpet i zombie-sjangeren. Det er ofte menneskene som ikke har vilje og kraft til å kjempe mot fienden som blir oppslukt av massen. I motsetning til det siste mennesket står overmennesket, i *The Walking Dead* Rick Grimes, som har styrke til å stå imot kollektivet og overskride konvensjonelle moralske regler. I en diskusjon om hvilke moralske grenser flyktningene har måttet overskride for å overleve i postapokalypsen beskriver Grimes hvilken maktvilje som er nødvendig for å motstå fienden:

Our switches flipped. We're doing whatever it takes to survive and to help those around us to survive. The people without the switch – those who weren't able to go from law-abiding citizens to stone-cold killers ... Those are the ones shambling around out there – trying to eat us.

Menneskeheten svikter i møte med krisen, de overlevende slutter seg en etter en til den omringende massen, svært ofte fordi de ikke er i stand til å omstille seg til en hardere virkelighet. Deres moralske følelser, smålighet og generelle



unnfallenhet er ofte årsaken til at de blir zombifisert. I denne forståelsen representerer zombien menneskehetens degenerering til en ukritisk, rutinepreget masse, som uansett hvor mye den spiser aldri blir mett, aldri blir tilfredstilt, aldri kan ha forbrukt nok.

### Biomakt

There was always a wild man lying in tap inside every civilized one. «The barbarian» was intuited and intimidated as sleeping inside every sane and modern man, ready to wake up and run berserk at the first moment of inattention. Fighting, chaining and keeping chained the «wild man within» was arguably the most widely engaging and most news-covered battlefront of the always belligerent civilization of modernity.

– Zygmunt Bauman, *Life in Fragments*

Den treige zombiemassen oppstår i *Night* fra 1968, og zombienes kollektivism og offervilje kan symbolisere trusselen fra kommunistlandene under den kalde krigen. Der amerikanerne mistet under en halv million mennesker under andre verdenskrig, var tapene i Sovjetunionen over 23 millioner, og i Kina over 20 millioner. Kommunistlandene ble opplevd som kollektivistiske stater som villig sendte sine uendelige horder av innbyggere som kanonføde. Og innbyggerne var tilsynelatende så underordnet den kollektive viljen at de lot seg sende. Men i vår tid har zombiene begynt å løpe. De tidligere treige men målrettede zombieflokkene gir terreng til frenetiske, aggressive og i større grad individualiserte zombietrusler. Forandringen kommer fra dataspill, men de løpende zombiene bevegde seg raskt over til filmen, og vi kan se et skifte i representasjon i temposkiftet. Nåtidens trusselbilde fokuserer på den irrasjonelle, aggressive terroristen. Selvmordsbombere betrakter seg som levende død, han sikter mot sivile mål, og han ønsker å ta flest mulig fiender med seg.

I den nyeste filmatiseringen av *I Am Legend* (2007) er romanens vampyrer byttet ut med raske zombier, og i den nye versjonen av *Dawn of the Dead* (2004) er zombiene raske. I *28 Days Later...* og *Serenity* finner vi to levende utgaver av den raske zombien, begge zombie-epidemiene er utløst av kjemisk framkalling av aggresjon. Massemonstrene i *28 Days Later...* og *Serenity* passer ikke inn i en streng zombie-definisjon: De er ikke gjenoppstått fra de døde, men har blitt utsatt for en aggresjonsframkaller så sterk at de frenetisk løper rundt og biter folk. Jeg velger likevel å forstå dem som zombier siden de er flokkdyr, de angriper ikke de andre infiserte men har et blindt, aggressivt behov for å rive mennesker i stykker. Reversene i *Serenity* ligger

enda lengre bort fra zombie-definisjonen, i og med at de er i stand til å manøvrere store romskip, ikke er smittsomme, og voldtar og torturerer folk før de spiser dem.

*Serenity* finner sted i et interplanetarisk imperium i en fjern framtid, og våre helter er besetningen på romskipet *Serenity*. Besetningen er en sammensatt gruppe kriminelle opprørere, og drives av beseirede soldater fra krigen mot imperiet som avslører en grusom hemmelighet. Ut fra et ønske om å renske ut aggresjon i befolkningen har imperiet *The Alliance* tilsatt kjemikaliet *Pax* i luften på den nå glemte og utdødde planeten *Miranda*. Resultatet er at mesteparten av befolkningen dør av passivitet, mens en liten overlevende del blir aggressive i den grad at de drar frenetisk rundt i verdensrommet for å mishandle og spise folk. *Zombie-utbruddet* er et resultat av imperiets biopolitikk; det overmektige styringsapparatets uhemmede kontrollbehov har drept størstedelen av menneskene de forsøker å kontrollere, og gjort resten av befolkningen til irrasjonelle, ukontrollerbare rompirat-zombier.

Når våre helter etter prøvelser og forfølgelse får hendene på en begravd rapport om hendelsene på *Miranda*, bestemmer de seg for at universet må få vite sannheten om imperiet:

This report is maybe twelve years old. Parliament buried it, and the state buried it. Somebody has to speak for these people. Sure as I know anything, I know this: They will try again. Maybe on another world, maybe on this very ground swept clean. A year from now, ten, they'll swing back to the belief that they can make people...better. And I do not hold to that. So no more running. I aim to misbehave.

*Serenity* er en fortelling om imperialism og biomakt som kan minne om teoriene til Michel Foucault. Hos Foucault har staten og regjeringmakten flyttet inn i reguleringer av befolkningens livsførsel, gjennom at myndighetene legger føringer for innbyggernes individuelle disposisjoner. Befolkningen formes til samfunnsnyttige, underordnede individer gjennom ulike disiplineringsteknikker og styringskunster. Foucault behandler disiplineringsteknikker i skoler, fengsler og psykiatri, og *Pax-gassen* i *Serenity* kan symbolisere disse maktteknikkene. Tilsvarende blir imperiets endelige mål formulert som «A world without sin». For opprørerne vil en verden uten synd tilsi en verden uten mennesker.

Den kjemiske reguleringen av befolkningens adferdsmønster er biomakten dratt ut i sitt ytterste: velmenende men diktatorisk, kontrollerende men uten grunnleggende

forståelse for sine faktiske konsekvenser. Teknikken som skal luke ut befolkningens aggresjon produserer fullstendig passivitet og overveldende aggresjon. Det inautentiske livet som blir tilbudt innenfor den diktatoriske, kjemiske reguleringen gjør at befolkningen mister motivasjonen til å leve overhodet. Den delen av befolkningen som motstår pasifisering ender som terrorister uten agenda, «beyond madness», som en mytisk, irrasjonell trussel. Den diktatoriske, velmenende imperialismen har to motsatte konsekvenser i *Serenity*; den pasifiserer mesteparten av befolkningen, men ut av undertrykkelsen vokser en ukontrollerbar aggresjon fram hos dem som motstår underkastelsen. Reversene representerer i utgangspunktet et legitimt opprør mot et overmektig styringsapparat, men undertrykkelsen de er et resultat av har produsert dem til irrasjonelle, destruktive monstre.

### Dommedag

It is absolutely silly, and unproductive  
to have a funeral for the word «nigger»  
When the actions continue  
We need to have a movement to resurrect brothers, and  
sisters  
Not a funeral for niggers  
'cause niggers – don't die  
– Eban Thomas hos NAS – «Project Roach»

Zombien kan representere et historisk traume som sitter så dypt at det overlever våre forsøk på å begrave det. I zombie-fortellinger der de levende døde er eksplisitt kodet som undertrykte eller sviktede grupper, er smerten og forstyrrelsen etter sviket så sterk at den går forbi døden. Ifølge Slavoj Žižek (2008) symboliserer det levende døde objektet libido, den rene driften som er så sterk at den vedvarer etter døden:

This blind indestructible insistence of the libido is what Freud called the «death drive» and one should bear in mind that the «death drive» is paradoxically the Freudian name for its very opposite, for the way immortality appears within psychoanalysis: for an uncanny excess of life, for an «undead» urge which persists beyond the (biological) cycle of life and death, of generation and corruption.

Den hjem søkende hevner-zombien kan tolkes som histori-

ens agent som gjenoppretter orden etter et fortrenget, kollektivt traume, der driften etter hevn overskrider døden.

I «Homecoming» (2005) og *Planet Terror* (2007) er zombieene gjenoppståtte, sviktede soldater fra urettferdige kriger. Zombieene i «Homecoming» er veteraner fra Irak-krigen og fredelige med mindre de blir konfrontert med i

overkant plagsomme republikanere. Alt de ønsker er å stemme i det amerikanske 04-valget for å stoppe Irak-krigen, og de vender tilbake til døden etter å ha avlagt sin stemme. Men når republikanerne tyr til valgjuks gjenoppstår alle amerikanske soldater gjennom tidene og utfører de levende dødes militærkupp. I *Fido* (2007) er zombieene en beseiret, slavebundet fiende, som familien i en femtitalstorsforstad kjemper mot det onde selskapet *ZombieCorp* for å humanisere. Filmen ender i forsonet forstadsidyll

mellom mennesker og zombier. I *Land of the Dead* (2005) slåss en slags zombie-Spartacus og hans tilhengere mot den Onde Kapitalisten på vegne av en terrorisert zombie-provins. Zombieene vender tilbake til provinsen når fienden er beseiret. I *Zombie Strippers!* (2008) lar en gruppe strippere seg zombifisere i underkastelse for en form for skjønnhetstyranne, og spiser sitt mannlige publikum. I *Serenity* er zombieene undersätter av et overmektig imperium og motsetter seg underkastelsen gjennom frenetisk aggresjon. Imperiet må konfrontere og utsette sin selvskapte fiende samtidig som sannheten om undertrykkelsen kommer for en dag.

Žižek (1991) beskriver Holocaust og Gulag som begivenheter som etterlater seg levende døde inntil vi gir ofrene en skikkelig begravelse og integrerer traumatet over hendelsen i vårt historiske minne. Zombien som den levende døde hevneren kommer tilbake på grunn av ubalanse i den symbolske orden. De døde vender tilbake fordi de ikke ble skikkelig begravd:

The return of the dead is a sign of a disturbance in the symbolic rite, in the process of symbolisation: the dead return as collectors of some unpaid symbolic debt. The return of the dead signifies that they can not find their proper place in the text of tradition.

Den tilbakevendte hevneren representerer sviket uten oppgjøret, den manglende forsoningen og erkjennelsen av sviket. De sviktede vender tilbake etter at vi har begravd dem, men begravelsen er illusorisk, den er en kollektiv for-



trengning. I likhet med vår forståelse av spøkelset er zombien her en hjemsøkende, et ekko etter et traume, som ikke finner hvile før sviket har blitt anerkjent og balanse er gjenopprettet. Massemonsteret som hevner representerer dermed det umettelige behovet for kompensasjon og hevn som vokser ut av undertrykkelsen, og den fortrenge angsten for hevngjerrig destruktivitet som beveggrunn for den undertryktes opprør.

### Monstermassen

Official knowledge has always represented political power as arising from conflict within a social class or, perhaps, as a conflict generated between the aristocracy and the middle class. Popular movements, on the other hand, are said to arise from famines, taxes or unemployment; and they never appear as the result of a struggle for power, as if the masses could dream of a full stomach but never of exercising power.

– Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*

Zombien representerer trusselen fra massen på ulike måter. I *World War Z* og *The Walking Dead* er massen en degenererende, irrasjonell kraft, i *The Walking Dead* en trussel mot individet, i *World War Z* en trussel mot staten. Det grunnleggende motivet er at individet og staten må ha nok styrke til å motstå massen som irrasjonelt monster, og den nødvendige styrken finner man i maktvilje og en pragmatisk håndtering av krisen. Et annet motiv er zombien som en konsekvens av undertrykkelse i *Serenity* og som hjem-søkende hevner i «Homecoming». Når zombien er kodet som hevner er det ikke tilstrekkelig å utrydde utbruddet, man må først og fremst ta inn over seg undertrykkelsen og sviket som forårsaket opprøret.

Monsteret som symbol på antagonistiske interesse-motsetninger i samfunnet finner vi et opphav til i Mary Shelleys *Frankenstein* fra 1831, hvor Frankensteins monster kan leses som et symbol på den franske revolusjonen. Ifølge Žižek (2008) er den grunnleggende tematikken i *Frankenstein* revolusjonens monstrøsitet, og han siterer Edmund Burke sin demonisering av den revolusjonære destruktiviteten:

out of the tomb of the murdered monarchy in France has arisen a vast, tremendous, unformed spectre, going straight forward to its end, unappalled by peril, unchecked by remorse, despising all common maxims and all common means, that hideous phantom overpowered those who could not believe it was possible she could at all exist.

Hovedpoenget i Žižeks lesning av *Frankenstein* er at Shelley gir monsteret en stemme. Monsteret tilkjennes subjektivitet, og hans handlinger blir forstått som resultater av en undertrykkende samfunnsorden. Forskjellen i hvordan zombiene representerer massen henger sammen med om de tilkjennes en stemme. I *Serenity* og «Homecoming» har opprøret en uttalt årsak, i *World War Z* og *The Walking Dead* forblir zombien en taus, dehumanisert fiende. I *Serenity* ser vi et ekko fra *Frankenstein*, massen blir brutalisert og irrasjonell av en undertrykkende samfunnsorden, i *World War Z* ser vi et ekko fra Bruke og Hobbes, der massen må kontrolleres av en sterk maktinstans slik at den ikke styrter sivilisasjonen ut i kaos.

Forståelsen av massen som en potensielt brutal kaosa-gent kan føre oss inn i to motsatte konklusjoner: Reversene i *Serenity* kan leses som et argument for en mindre invaderende og kontrollerende maktutøvelse, zombiene i *World War Z* kan ses som et argument for en mer effektivt kontrollerende maktinstans. I *Serenity* er det undertrykkelsen som har skapt den irrasjonelle, destruktive massen, i *World War Z* må massens irrasjonelle drifter undertrykkes for at dens destruktivitet ikke skal slippes løs. Felles for begge fortellingene er angsten for opprøret som en destruktiv, irrasjonell kraft. Zombiene kan forstås både som en representasjon av den fortrenge angsten for massen, og som et argument for en fortsatt fortrenge angsten for massens politiske kraft: Massenes opprørske kraft manifesterer seg når samfunnskontrakten ikke makter å underordne seg mengdens destruktive drifter, eller når undertrykkelsens brutalitet produserer et opprør som er like brutalt som sin årsak.



- Bauman, Z. 1995, *Life in Fragments Essays in Postmodern Morality*, Blackwell, Oxford
- Bourgeois, A., «The Horror Genre», [http://angellier.biblio.univ-lille3.fr/etudes\\_recherches/cinema/horroggenre.html](http://angellier.biblio.univ-lille3.fr/etudes_recherches/cinema/horroggenre.html)
- Brooks, M. 2006, *World War Z: an Oral History of the Zombie War*, Three Rivers Press, New York
- Foucault, M. 1977, *Language, Counter-memory, Practice*, Bouchard (red.), Simon (over.), Basil Blackwell, Oxford
- Jameson, F. 1994, *The seeds of time*, Columbia University Press, New York
- Kirkman, R. Moore, T., Adlard, C. 2003-2009, *The Walking Dead*, Image Comics, Berkeley
- Matheson, R. 1995, *I Am Legend*, Orb, New York
- NAS 2008, *Untitled Album*, Island Def Jam, Columbia, The Jones Experience
- Nietzsche, F. 1997, *Thus Spake Zarathustra*, Common, T. (over.), Wordsworth, Hertfordshire
- Olsen, L. 1987, *Ellipse of Uncertainty*, Greenwood Press, New York
- Sloterdijk, P. 2005, *Masseforakt*, Tjønneland, E. (over.), Damm
- Shelley, M. 2001, *Frankenstein: or, The Modern Prometheus*, Electric Book Co., London
- Yeats, W. B. 1952, «The Second Coming», i *The Collected Poems*, Macmillan and co., London
- Žižek, S. 1991, *Looking Awry*, The MIT Press, Cambridge
- Žižek, S. 2008, *In Defence of Lost Causes*, Verso, London
- [http://en.wikipedia.org/wiki/Zombies\\_in\\_popular\\_culture](http://en.wikipedia.org/wiki/Zombies_in_popular_culture)

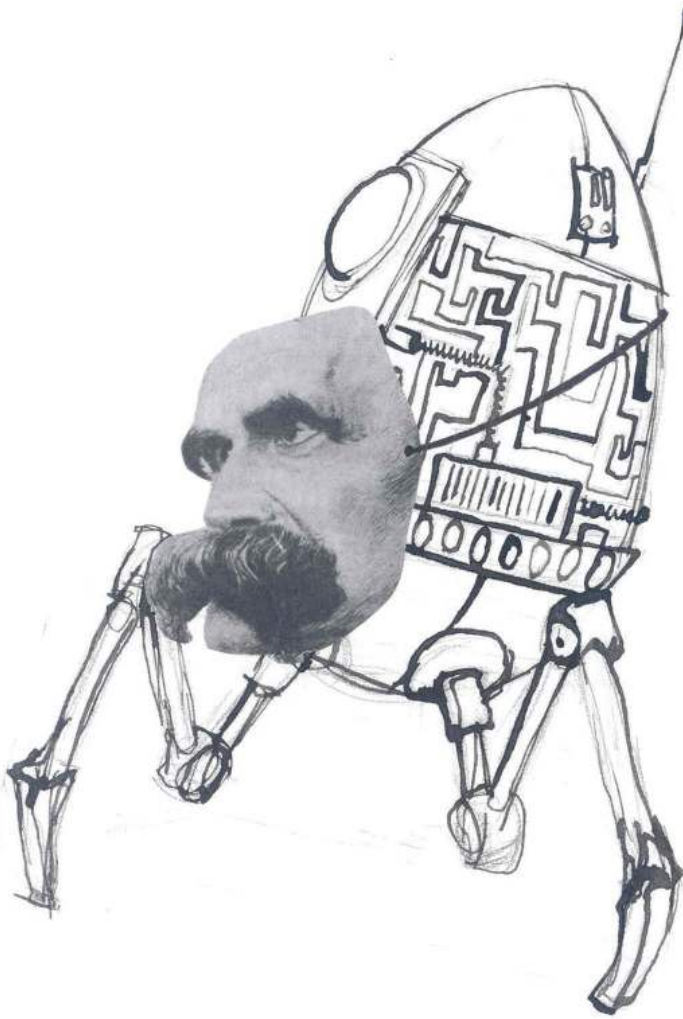
## Filmer:

- 28 Days Later...* 2002, regi D. Boyle, Fox Searchlight Pictures
- Dawn of the Dead* 1978, regi G. A. Romero, The MKR Group
- Dawn of the Dead* 2004, regi Z. Snyder, Universal Studios
- Day of the Dead* 1985, regi G. A. Romero, Taurus-Entertainment
- Fido* 2007, regi A. Currie, Anagram Pictures
- «Homecoming» 2005, regi J. Dante, i *Masters of Horror*, Garris (red.), Showtime
- I Am Legend* 2007, regi F. Lawrence, Warner Bros.
- Land of the Dead*, regi G. A. Romero, Universal
- Night of the Living Dead* 1968, Regi G. A. Romero, Image Ten Inc.
- Planet Terror* 2007, regi R. Rodriguez, The Weinstein Company
- Serenity* 2005, regi J. Whedon, Universal Pictures
- Zombie Strippers!* 2008, regi J. Lee, Sony Pictures



# HVORFOR ER PRE-KOGNISJON UMULIG?

ILLUSTRASJON: LARS RUNAR AANESTAD



**Prekognisjon – evnen til å se inn i fremtiden – blir sjelden debattert i fagfilosofiske fora. I én forstand har fagfilosofer god grunn til ikke å beskjeftige seg med prekognisjon: Prekognisjon er umulig. Det som imidlertid gjør prekognisjon interessant, er at selv om filosofer stort sett er enige i at prekognisjon er umulig, er de svært uenige om hvorfor.**

*Av Ole Martin Moen*

I Steven Spielbergs film *Minority Report* (2002) arbeider Chief John Anderson (Tom Cruise) i det amerikanske politiets «Precrime Division»; en avdeling i politiet som etterforsker og slår ned på kriminalitet som vil bli begått i fremtiden. Ved hjelp av «precogs» – mennesker som har mutert til å kunne se inn i fremtiden – kan «Precrime Division» tilegne seg kunnskap om og avverge kriminelle handlinger før de skjer. Politiavdelingen går på skinner – helt frem til dagen da Chief John Anderson får vite at han selv kommer til å begå et drap i fremtiden, og følgelig må arresteres for noe han verken har gjort eller tenker å gjøre.

De fleste filosofer er enige i at prekognisjon ikke er mulig, enten det er i form av «Precrime Divisions», Nostradamus, tarotkort eller horoskoper. Det mange filosofer derimot er uenige om, er hva som er den prinsipielle årsaken til at prekognisjon er umulig – altså, hvilket premiss eller hvilke av premissene prekognisjon hviler på som er usanne.

To premisser må være sanne for at prekognisjon skal være mulig:

- P1: Alle handlinger og hendelser er forutbestemt.
- P2: Det er mulig å tilegne seg kunnskap om hvilke konkrete handlinger og hendelser som er forutbestemt.

Grunnen til at P1 må være sann for at prekognisjon skal være mulig, er at dersom det på et tidspunkt (T<sub>1</sub>) der en «precog» ser et fremtidig drap (A dreper B) ennå ikke er avgjort hvorvidt A faktisk vil velge å drepe B, vil «prekognisjonen» ved T<sub>1</sub> ikke være en kognisjon av noe som helst. Prekognisjon forutsetter determinisme. Determinisme er derimot et nødvendig, men ikke et tilstrekkelig kriterium for prekognisjon. I tillegg til at fremtiden må være determinert, må vi på en eller annen måte kunne tilegne oss kunnskap om hva fremtiden konkret er determinert til. Dersom vi ikke kan dette, kan vi kun (gitt P1) vite noe svært generelt og prekognisjonsmessig verdiløst om fremtiden: hva enn som skjer vil være determinert til å skjje. Vi kan derfor si at prekognisjon har både en metafysisk (P1) og en epistemisk (P2) forutsetning: metafysisk forutsetter prekognisjon determinisme; epistemisk forutsetter prekognisjon muligheten for erkjennelse av hva verden er determinert til.

Det er viktig å være klar over at prekognisjon, i en, begrenset forstand, åpenbart er mulig. Altså, innenfor visse rammer er både P1 og P2 sanne. Dersom du koker egg og setter en alarm til å ringe etter ti minutter, kommer

dette av at du antar at om ti minutter kommer eggene til å være hardkokte, og gitt vanlige egg, vanlig lufttrykk og et rimelig kriterium for når et egg er hardkokt, vil du ha rett i din antagelse om hva som vil ha skjedd ti minutter frem i tid. Det samme gjelder dersom du ser et snøskred komme mot deg, og du forsøker å flykte fra det. Årsaken til at du flykter er at du kan forutsi hva som kommer til å skjje i nær fremtid dersom du ikke flykter. Du kan gjøre dette siden faktorene involvert i snøskredet er determinert (P1), og du selv har så mye kunnskap om dem at du i grove trekk kan forutsi hva de er determinert til (P2).

Når jeg her bruker begrepet «prekognisjon» er det derimot ikke denne formen for prekognisjon jeg referer til. Det jeg referer til er prekognisjon av fenomener og tilstander som avhenger av menneskelige valg. Eksempler på dette kan være hva som vil skjje med dollarkursen om et år, når du neste gang kommer til å snuble, hvor mange som vil kjøpe Morgenbladet neste uke og hva som kommer til å bli funnet opp innen år 2050. Selv om noen av disse faktorene kan forutsies i form av kvalifisert gjetning – for eksempel vil en god økonom i noen tilfeller kunne si noe om en valutakurs frem i tid – tenker vi likevel at det innenfor sfæren av menneskelige valg er noe som ligger på utsiden av hva vi kan tilegne oss kunnskap om. Hvorfor er det slik?

Skal vi tro de eksperimentelle filosofene Shaun Nichols og Joshua Knobe (2008: 11-12), vil de fleste ikke-filosofere hevde at prekognisjon av menneskelig aktivitet (heretter bare prekognisjon) er umulig fordi P1 er usann. De vil hevde at utfallet av fremtidens valg er ennå ikke er avgjort, og at det derfor er umulig å kunne «oppfatte» en fremtidig handling. Enkelt og greit: man kan ikke vite noe om hva som blir funnet opp innen 2050 siden dette er avhengig av menneskelige valg som ennå ikke er tatt. Mange filosofer vil derimot være uenige og hevde at P1 er sann og at det eneste som hindrer oss fra prekognisjon er at P2 er usann. Blant filosofer som godtar P1, men forkaster P2, er Thomas Hobbes, Baruch de Spinoza, John Locke, David Hume, John Stuart Mill, Friedrich Nietzsche og Donald Davidson. De vil hevde at utgangen av alle fremtidens valg allerede er avgjort metafysisk, men at hvilke konkrete utfall dette kommer til å bli, er avhengig av for mange og for kompliserte faktorer til at det er epistemisk mulig å tilegne seg kunnskap om dem. De vil derfor være enige i at dersom man hadde sett bort fra menneskelige begrensninger, ville prekognisjon faktisk vært mulig. Dersom man hadde perfekt kunnskap om alle partikler i universet og alle lovene som styrer disse partiklene, ville man i prinsip-



pet – gitt determinisme – kunne ha drevet prekognisjon av menneskelig atferd på samme måte som man kan drive prekognisjon av snøskred.

I denne artikkelen vil jeg forsvare standpunktet de fleste ikke-filosofier inntar: at prekognisjon er umulig fordi P1 er usann, altså, fordi determinisme er usant. Følgelig vil jeg argumentere for at prekognisjon er umulig ikke bare epistemisk, på grunn av menneskers begrensninger, men metafysisk, slik at ingen – uavhengig av kunnskapsnivå – kan bedrive prekognisjon.

### Determinisme

Den metafysiske muligheten for prekognisjon står og faller på spørsmålet om hvorvidt determinisme er sant. Ifølge *The Oxford Companion to Philosophy* er determinisme «the thesis about the world that all events without exception are effects necessitated by earlier events», en tese som innebærer at «any event of any kind is an effect of a prior series of effects, a causal chain with every link solid» (Honderich 2005: 208a). Dersom dette er sant, følger det at P1 er sann. Dersom alt som skjer, skjer som følge av nødvendiggjørende kausallover, er alle handlinger og hendelser i fremtiden allerede avgjort – og følgelig er det ingenting ved fremtiden man ikke kan forutsi dersom man har perfekt kunnskap om alle partikler i universet og lovene som styrer disse.

Jeg skal nå undersøke hvorvidt vi har grunn til å tro at determinisme er sant, og vil begynne med å gripe fatt i argumentene for determinisme.

Det finnes mange strategier for å argumentere for at determinisme er sant. En strategi er å argumentere for at determinisme er apriorisk sant eller et aksiom som ligger til grunn for vår videre forståelse av verden (Taylor 1992: 36). Dette argumentet vil jeg ikke ta for meg her, men jeg vil kort nevne at jeg mener argumentet er lite overbevisende fordi man like gjerne kan postulere som apriorisk eller aksiomatisk sant at determinisme er usant, og hevde at også fri vilje – her forstått som vår evne til fritt å velge mellom handlingsalternativer som alle er genuint åpne for oss – ligger til grunn for hele vår oppfattelse av verden (Binswanger 1991: 23-28). Det jeg vil begrense meg til i det følgende er å undersøke påstanden om at determinisme er aposteriorisk sant, og spesifikt: at determinisme er en posisjon vi må akseptere dersom vi aksepterer et vitenskapelig verdensbilde.

### Den metafysiske muligheten for prekognisjon står og faller på spørsmålet om hvorvidt determinisme er sant.

Det vitenskapelige argumentet for determinisme diskuteres av Thomas Nagel i hans artikkel «Freedom». Ifølge Nagel er det nettopp et vitenskapelig syn på verden som «tvinger» oss til å akseptere determinisme, selv om determinisme – i følge Nagel – synes å være innlysende usant før vi inntar et vitenskapelig perspektiv. Når vi handler, hevder Nagel, er det unektelig tilfellet at «alternative possibilities seem to lie open before us: to turn right or left, to order this dish or that, to vote for one candidate or the other – and one of the possibilities is made actual by what we do.» (Nagel 2003: 232) Selvsagt vedgår Nagel at vi har et begrenset handlingsrom, men innenfor handlingsrommet vi har, ser det ut til at våre handlinger er genuint *opp til oss* og ikke er et resultat av krefter utenfor vår kontroll. Følgelig ser det ut til at det er visse aspekter ved fremtiden som ennå ikke er bestemt. Siden overbevisningen om dette ligger svært dypt i oss, er det ifølge Nagel noe iboende absurd over determinisme, siden determinisme innebærer at utfallet av hvert eneste valg vi tar – helt ned til minste detalj – var avgjort og måtte være avgjort lenge før vår fødsel, og følgelig at det aldri stod i vår makt å utføre en handling annerledes enn hvordan vi faktisk utførte den. Skal vi tro Nagel er altså vår intuitive antagelse at vi har fri vilje; fri vilje i en forstand inkompatibel med determinisme.

Ifølge Nagel holder derimot denne antagelsen bare så lenge vi utelukkende introspekterer, altså, så lenge vi kun har blikket rettet innover og betrakter vår subjektive opplevelse av oss selv. Når vi ekstrospekterer – og vi forsøker å se oss selv utenfra, fra et objektivt og vitenskapelig perspektiv – er vi ifølge Nagel tvunget til å forlate overbevisningen om at vi har fri vilje og godta at vi er determinert. Årsaken til dette er at når vi ser våre handlinger ikke bare innenfra, som en del av oss selv, men utenfra, som en del av verden som helhet, blir våre handlinger og våre tanker «components of the flux of events in the world [and] there seems to be no room [for freedom] in a world of neural impulses, chemical reactions, and bone and muscle movements» (229-231). Vitenskapelig sett synes alt å bestå av materie, inkludert vår hjerne, og materie ser ut til å være styrt av uforanderlige mekaniske kausallover. Følgelig ser vårt handlingsrom ut til å bli borte; vi blir innfløkte bevisste maskiner.

Kjernen i dette argumentet for determinisme er at det innenfor et vitenskapelig verdensbilde synes utrolig at det skulle kunne eksistere noe som ikke er styrt av nødvendig-

gjørende kausale lover. Videre kan det hevdes at det er mer utrolig at vi skulle ha noe slikt et sted i vårt hode – og nær sagt umulig at dette ikke-kausale i tillegg til å eksistere i vårt hode, skulle kunne påvirke noe fysisk og kausalt, nemlig resten av kroppen vår, i det vi velger å handle. Det kan derfor synes som om en vitenskapelig verdensanskuelse ikke gir rom for fri vilje, og følgelig at fri vilje bør forkastes på lik linje med guder, engler og mirakler.

Dette er det vitenskapelige argumentet for determinisme, altså, argumentet fra vitenskapelig erfaring for hvorfor vi bør forlate vår intuisjon om at vi er genuint frie og godta determinisme, og det er dette (og kun dette) argumentet vi skal ta for oss her.

Syllogistisk kan det vitenskapelige argumentet settes opp slik:

Q1: Universet og alle dets deler følger nødvendig-  
gjørende kausallover

Q2: Mennesket er en del av universet

K: Mennesket følger nødvendig-  
gjørende kausallover

Spørsmålet om P1 er derfor spørsmålet om hvorvidt dette er et argument vi bør la oss overbevise av. Siden det ikke ser ut til å være tvil om at syllogismen over er formelt gyldig, og også lite tvil om at Q2 er sann, blir spørsmålet hvorvidt vi har grunn til å tro at Q1 er sann. Dersom Q1 er sann må fremtiden være determinert; dersom Q1 er usann kan større eller mindre deler av fremtiden være ude-terminert. Hvis Q1 er sann er prekognisjon bare et epistemisk problem; hvis Q1 er usann er det også et metafysisk problem.

I det følgende vil jeg forklare hvorfor våre argumenter for å godta Q1 er svakere enn vi ofte antar, og at disse argumentene er langt svakere enn hva som må til for å overkjøre vår intuisjon om at vi ikke er determinert til å handle slik vi handler. Følgelig vil jeg argumentere for at vi bør akseptere at vi har fri vilje i en forstand inkompatibel med determinisme – og følgelig, at prekognisjon er metafysisk umulig.

### Ikke-determinisme

For å kunne vurdere sannhetsgehalten i Q1 er det først nødvendig å forstå hva som i første omgang kan motivere

oss til å tro at Q1 er sann. Det argumentet som her er relevant, er som sagt det vitenskapelige argumentet og kun det vitenskapelige argumentet. Dette argumentet hevder at observasjon leder oss til å akseptere determinisme. La oss nå undersøke denne påstanden.

Først og fremst er det åpenbart at en påstand om at vitenskapen krever determinisme ikke er uten grunnlag. Vi observerer at baller ruller når de blir dyttet, at is smelter når det blir liggende i varmen og at en lyspære begynner å lyse når vi skrur på strømmen mens den slutter å lyse når vi skrur av strømmen. Ting ser unektelig ut til å være styrt av fysiske lover, og utfører vi to like handlinger under like omstendigheter, går vi ut ifra at disse vil ha like utfall.

Følgelig ser det ut til at verden – dersom vi observerer den – ikke er åpen for annet enn mekanisk kausalitet.

Et viktig første poeng å merke seg i det man skal argumentere imot Q1 er at Q1 ikke bare en samling av partikulære observasjoner («baller ruller», «is smelter» osv...), men en slutning fra de partikulære observasjonene vi har gjort oss til en generell regel om hvordan universet og alle dets deler fungerer. Q1 er en induktiv slutning, og dersom determinisme er vitenskapelig, er determinisme en induktiv slutning; en generell regel formet på grunnlag av våre observasjoner. Det synes for meg å være umulig å redegjøre for hvordan determinisme kan være observasjonsbasert uten å være en induktiv slutning.

Det faktum at Q1 er en induktiv slutning leder til at den kan kritiseres på en av to måter: Man kan enten 1) kritisere den på grunnlag av den generelle usikkerheten som følger med induktive slutninger, eller man kan 2) kritisere den på grunnlag av den spesifikke usikkerheten som følger med denne spesifikke induktive slutningen. Strategi 1) er en altfor vid strategi, og en slik strategi vil ikke være et angrep på determinisme *per se*, men et angrep på all induksjon og følgelig et argument for generell skeptisisme – og derigjennom et argument som avfeier fri vilje like mye som det avfeier determinisme. Jeg skal derfor nå se på usikkerheten som ligger bak den spesifikke slutningen om at «universet og alle dets deler følger nødvendiggjørende kausallover» (Q1).

I én forstand kan slutningen om at verden er determinert synes svært solid. Som A. F. Chalmers påpeker, er to kriterier for en solid induktiv slutning at den må være induisert fra både a) mange eksempler og b) eksempler av for-

**Det kan derfor synes som om en vitenskapelig verdensanskuelse ikke gir rom for fri vilje, og følgelig at fri vilje bør forkastes på lik linje med guder, engler og mirakler.**



skjellig natur. (Chalmers 1999: 46). Begge disse kriteriene er oppfylt i tilfellet determinisme; vi ser mange eksempler på deterministisk kausalitet (eksemplene ovenfor) og vi ser at dette gjelder for svært mange ulike ting i svært mange ulike sammenhenger. Hovedproblemet med slutningen «universet følger nødvendigjørende kausallover», derimot, er at det er en ekstremt vid slutning. Mens induktive slutninger som «baller ruller» og «mennesker er dødelige» kun forsøker å si noe om en begrenset gruppe partikulærer (baller og mennesker), forsøker Q1 å si noe om *alle* partikulærer. Q1 sier ikke bare noe om partikulærer av type A eller type B, men om partikulærer uansett type. Q1 er en lov som, hvis gyldig, gjelder for alt fra baller, mennesker og trikkeskinner til supernovaer og tannkrem.

At en induktiv generalisering er vid og forsøker å si noe om en stor mengde konkreter er selvsagt ikke et argument mot generaliseringen. Derimot er det et faktum at jo videre en generalisering er, jo mer sårbar er den for moteksempler. Dette er påpekt i tilfellet determinisme av vitenskapsfilosofen Nancy Cartwright, som i *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science* bruker merkelappene «fundamentalism» og «pluralism» for å referere til henholdsvis determinisme og ikke-determinisme (Cartwright 1999: 104-5). Grunnen til at Cartwright kan bruke disse merkelappene, er det følgende: Mens determinisme innebærer at universet styres av én grunnleggende årsaksmodell (mekanisk kausalitet), åpner ikke-determinisme for flere modeller – inkludert mekanisk kausalitet. Det er ikke tilfellet at ikke-determinister *qua* ikke-determinister benekter eksistensen av mekanisk kausalitet. Årsaken til dette er at man kan hevde at et fenomen finnes – og endog hevde at fenomenet er svært utbredt – uten å hevde at fenomenet er universelt. Spørsmålet vi står overfor er derfor ikke hvorvidt mekanisk kausalitet finnes; dette er nær sagt alle enige om. Spørsmålet er hvor utbredt mekanisk kausalitet er – og om det altså er så utbredt at det er universelt, hvilket det må være dersom determinisme som prinsipp skal utradere fri vilje. Siden ikke-determinisme dekker alle mulige verdener unntatt den totalt determinerte, mens determinisme kun dekker den totalt determinerte, er determinisme en langt mer ambisjøs generalisering enn ikke-determinisme. Av den grunn er det en viktig epistemisk asymmetri mellom determinisme og ikke-determinisme: mens et moteksempel til determinisme (et eksempel på noe ikke-determinert) falsifiserer determinisme, er det ikke tilfellet at et moteksempel til ikke-determinisme (et tilfelle på noe determinert) falsifiserer ikke-determinisme.

Gitt at dette er sant, blir spørsmålet videre hvorvidt

det finnes moteksempler til determinisme. Jeg mener det finnes to former for moteksempler. Det første er hva Nagel påpeker når han hevder at det er introspektivt selvinnsende at vi har fri vilje, eller – i det minste – at fri vilje er vår utgangsposisjon, og at bevisbyrden ligger på deterministenes side. Som Bryan Caplan hevder, «[we] observe uncaused changes during [our] every waking moment, whenever [we] contemplate [our] own choices», og som han videre argumenterer, har vi ingen større grunn for å tro at vi er utsatt for en illusjon når vi oppfatter at vi har fri vilje enn at vi utsettes for en illusjon når vi hører, smaker, lukter eller ser. Det er heller ikke slik, ifølge Caplan, at introspeksjon er en ugyldig form for observasjon (Caplan 1997: 1-5); den intuitive opplevelsen av å være fri er med andre ord en opplevelse som må tas med som en del av vår opplevelse av verden.

For det andre er det heller ikke klart at alt peker i retning determinisme når vi ekstrospekterer.

Det åpenbare fenomenet å vise til er selvsagt kvantemekanikk, som ser ut til å bekrefte at ulike resultater kan oppstå fra like forhold, og følgelig gir oss grunn til å betvile at alt som skjer, skjer som følge av nødvendigjørende kausallover der et gitt utgangspunkt alltid leder til et gitt utfall. I forbindelse med dette er det også noe annet som bør påpekes, og som videre gjør determinisme-hypotesen svakere. Det er nemlig et faktum at en induktiv slutning er mindre sikker jo mindre man vet om partikulærene som er dekket av induksjonen. I det man har en induksjon som forsøker å si noe om universet som helhet blir det derfor nødvendig å spørre hvor mye vi faktisk vet om universet som helhet – og svaret er at vi vet svært lite. Mens vi vet svært mye om både snøskred og egg, er vi bare er i startgropen til å fatte hvordan ulike fenomener i universet som sådan fungerer, både på både mikro- og på makronivå. Dette gjelder alt fra kvantemekanikk og antimaterie til ting som er så nærliggende for oss som gravitasjon, lys og bevissthet; vi oppfatter at disse fenomenene finnes og vi aksepterer deres virkelighet, men vi vet ikke hvordan det har seg at disse fenomenene er som de er. I et mangfoldig univers som vi bare er i begynnelsen av å fatte, er generaliseringer som sådan problematiske. Av den grunn er det åpenbart problematisk å si at *hele* universet *må* være styrt av *én* grunnleggende lov: mekanisk kausalitet.

Dette synes særlig å være tilfellet når både vår introspektive opplevelse av fri vilje og f.eks. kvantemekanikk taler imot.

En determinist kan selvsagt hevde at verken vår introspektive opplevelse av fri vilje eller vår ekstrospektive

kunnskap om kvantemekanikk falsifiserer determinisme. Et argument kan for eksempel være at begge disse fenomenene kun er komplekse former for determinisme; former så komplekse at vi narres til å tro at de er ikke-determinerte. Dette er et argument som viser til noe det må vedgås at er en logisk mulighet. Likevel er dette ikke i seg selv et uttømmende svar fra deterministers side. Årsaken er at det reiser et nytt spørsmål: dersom verken kvantemekanikk eller vår introspektive opplevelse av å ha fri vilje falsifiserer determinisme – hva er da falsifikasjonskriteriet?

Som Karl Popper hevdet, er det nødvendig for en vitenskapelig teori å definere kriteriene for hva slags observasjoner som – dersom disse faktisk ble gjort – ville motbevise teorien. Ifølge Popper er det kun teorier som i prinsippet kan motbevise (falsifiseres) som er å regne som vitenskapelige. La meg konkretisere dette. Et eksempel på en formalt vitenskapelig teori kan være teorien om at «bare mennesker kan skrive». Denne teorien kan i praksis la seg falsifisere, mest åpenbart av en observasjon av at noe ikke-menneskelig – for eksempel en ape – skriver. Et eksempel på en formalt ikke-vitenskapelig teori kan være en teori som hevder at «alle mennesker har sinnslidelser, men hos noen er disse undertrykket slik at man ikke kan legge merke til dem». Denne teorien er ikke-vitenskapelig fordi den ikke kan la seg falsifisere. Hvis man observerer mennesker med sinnslidelser, bekrefter dette teorien. Hvis man observerer mennesker som ikke ser ut til å ha sinnslidelser, bekrefter dette også teorien. Følgelig er teorien ikke falsifiserbar, og den må da forkastes som ikke-vitenskapelig. Grunnen til at den må forkastes som ikke-vitenskapelig når den ikke er falsifiserbar, er at den da ikke er observasjonsbasert. Dersom man kan fylle inn de observasjonene man vil, og uansett får samme utfall, bygger ikke teorien på observasjonene man gjør (Popper 1959: 57-74).

Dersom en determinist skal opprettholde overbevisningen om at determinisme er noe et vitenskapelig verdensbilde krever, må hun derfor – gitt at vi godtar Poppers kriterium for vitenskapelige teorier – spørre seg hva som kan falsifisere determinisme, altså, om det er tilfellet at noen observasjoner i teorien ville fått henne til å forlate overbevisningen om at determinisme er sant. Dette må videre være et falsifikasjonskriterium som ikke er innfridd.

Det åpenbare falsifikasjonskriteriet for determinisme vil være at man observerer noe ikke-determinert, for ek-

sempel, at man observerer at noe skjer uten at fysiske lover kan forklare det, som at materie plutselig begynner å bevege seg mot tyngdekraften uten at et legeme presser det i en slik retning. Problemet for determinister er derimot at dette skjer svært ofte, faktisk hver gang en person sitter stille for så å løfte en arm. Selvsagt kan en determinist her trivielt påpeke at det er musklene og senene som løfter armen og at disse er determinert, men dette forflytter bare spørsmålet. Spørsmålet blir da hva som i første omgang er årsaken til at hjernen sender ut signaler om muskelsammentrekningene som skal til for at armen skal løfte seg. Disse ser, så langt vi vet, ut til ikke å ha noen klart determinert årsak; dersom man ser en stillesittende person, kan ingen målinger bli gjort som kan indikere hvorvidt personen om et halvt minutt vil velge å heve armen.

Dersom heller ikke dette falsifiserer determinisme, blir da spørsmålet på ny hva som vil gjøre det. Selvsagt kan en determinist gå til det ekstreme og hevde at alt vi kjenner av kausallover må oppheves dersom determinisme skal være usant: murvegger må begynne å synge, steiner må hoppe rundt og filosofiske tidsskrifter må på uforklarlig vis og på tilfældige tidspunkter begynne å blinke rosa.

Problemene med disse falsifikasjonskriteriene er derimot for det første at de synes for strenge; determinisme kan være usant selv om murvegger aldri synger. For det andre ser det ikke ut til å være noen prinsipiell forskjell som forklarer hvorfor disse falsifikasjonskriteriene skal godtas som relevante kriterier, mens kriteriet om at en hånd skal kunne heves ikke skal godtas. I tilfellet der en hånd heves vil en determinist si at utsendelsen av nervesignaler som hever hånden, selv om de ser ut til å være udestimert, *egentlig* er styrt av determinerende lover som vi ennå ikke kjenner, for eksempel nevrologiske fakta om årsaksforhold i hjernen. Spørsmålet blir da: Hva ville hindre en determinist å si nøyaktig det samme om blinkende rosa tidsskrifter, dersom noen faktisk skulle observere et blinkende rosa tidsskrift? Kunne ikke nøyaktig det samme argumentet – at det finnes et skjult determinerende årsaksforhold som vi ikke kjenner til – brukes i ethvert slik tilfelle, og følgelig gjøre determinisme ufalsifiserbart?

Med mindre en determinist kan fremskaffe begrunnede falsifikasjonskriterier for determinisme som ikke er møtt av våre observasjoner, ser det for meg derfor ut som om determinisme faller inn i en av to kategorier: enten

**Dersom verken kvantemekanikk eller vår introspektive opplevelse av å ha fri vilje falsifiserer determinisme – hva er da falsifikasjonskriteriet?**



er determinisme allerede falsifisert, eller så kan ikke determinisme falsifiseres. Med andre ord synes det som om determinisme enten er vitenskapelig og tilbakevist, eller at determinisme ikke er en observasjonsbasert, vitenskapelig teori.

Følgelig synes det å være svært liten grunn til at et vitenskapelig verdensbilde skal kreve av oss at vi forlater intuisjonen om å være frie til å velge mellom genuint åpne handlingsalternativer. Selv om vi opplever mekaniske kausale forhold, er det liten grunn til å tro at universet som sådan er styrt og må være styrt av disse. Av den grunn ser det ut til at vi bør akseptere at mens utfallet av et snøskred på forhånd er gitt av fysiske lover, er det for et menneske ikke tilfellet at alle utfall er gitt på forhånd: snarere peker våre observasjoner i retning av at et genuint handlingsrom er åpent for oss, og at hvilke handlinger vi velger å utføre

innenfor dette handlingsrommet er opp til oss selv i en forstand inkompatibel med determinisme.

Dersom premissene overfor er sanne og konklusjonen er gyldig, og følgelig at determinisme bør forkastes og fri vilje godtas, følger det at det er rasjonelt også å forkaste prekognisjon; ikke bare fordi verden er for kompleks til at vi klarer å forutsi hva som kommer til å skje, men fordi vi har liten grunn til å tro at fremtiden i det hele tatt er fastlagt. Dersom det er sant at ikke-determinerte hendelser er mulig, vil selv ikke en allvitende skapning kunne vite med sikkerhet hvordan verden vil være ved T2 ut fra sin kjennskap til verden ved T1. Av dette følger det at prekognisjon er metafysisk umulig – altså, at både P1 og P2 er usanne.

#### LITTERATUR

- Binswanger, H. 2007. *Volition as Cognitive Self-Regulation*, Irvine: The Ayn Rand Institute Press.
- Caplan, B. 1997. *Some Arguments for the Existence of Free Will and Some Objections Answered*. London: Libertarian Alliance Press.
- Cartwright, N. 1999. *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chalmers, A. F. 2003. *What is this thing called science?* 3. utgave. Maidenhead: Open University Press.
- «Determinism» i T. Honderich (red.). 2005. *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Nichols, Shaun og Joshua Knobe, "Moral Responsibility and Determinism: The Cognitive Science of Folk Intuitions", URL: <http://www.unc.edu/~knobe/Nichols-Knobe.pdf>, (besøkt 5. des., 2008).
- Minority Report*. S. Spielberg (dir.). 2002. 20<sup>th</sup> Century Fox.
- Nagel, T. 2003 «Freedom». Gary Watson (red.). *Free Will: Second Edition*. Oxford Readings in Philosophy. Oxford: Oxford University Press.
- Popper, K. 1959/2002 *The Logic of Scientific Discovery*. Florence (Kentucky): Routledge Publishers.
- Taylor, R. 1992 *Metaphysics*. 4. utgave. Englewood (New Jersey): Prentice Hall Publishers.



# FILOSOFISK SUPPLEMENT

Ett hode foran. Les Filosofisk supplement. Aldri si aldring.  
Innta Warp 9. Spreng grensene. En ny filosofisk hverdag.  
Bakenfor pensum. Lysår forut for tiden.

Kåret til årets studentpublikasjon 2008. Abonner på Filosofisk supplement. Kun 140 kr i året. Send navn og adresse til filosofisk-supplement@ifikk.uio.no. Også i løssalg på Akademika, Tronsmo og andre utvalgte steder.

Mer info:  
[www.filosofisksupplement.no](http://www.filosofisksupplement.no)



# CONTINGENCY AND THE LIMITS OF SCIENCE

ILLUSTRATION: TROND KULTERUD

The fruitfulness of scientific enquiry is well known. Almost as uncontroversial is the uselessness of dogmatic philosophical speculation, where one position stands up against another with no way of deciding between them. «The battlefield of these endless controversies is called *metaphysics*.» (Kant 1998: Aviii) But what if a Kantian view on the limits of science leads to a resurrection of a new kind of metaphysics of the absolute?

By Jonas Jervell Indregard



Is it plausible that science will pace on into the future, forever posing new problems and answering new questions, never coming to a halt? There are two main threats to such a scenario. The first, obvious one is the threat of *perplexity*, of unanswerable questions. Perhaps there are some questions that we can raise, but also see that we are in principle powerless to answer. The other one is the threat of *completion*, the possibility of a completed science. In this case, it would come to a halt not because of its inability but precisely because of its actualized ability to answer all possible questions.

Among those defending an open-ended view of science against these threats is Nicholas Rescher, in his book *The Limits of Science*. I will argue, however, that this view is the philosophical commonplace of the twentieth century: The claims of late 18<sup>th</sup>-century physicists with regards to the nearly completed state of their field (just before the revolutionary breakthroughs of relativity theory and quantum mechanics) have been amply ridiculed. Equally, positing scientifically unsolvable questions has a bad track record; thus even the problem of subjective experience and *qualia* is considered, among philosophers, as a *hard* problem of consciousness rather than as an *insoluble* problem.

Rescher's book is interesting to us because it poses this question on a theoretical level; it deals with what science could possibly do, and thus abstracts away from the contingent limitations of time, money, energy, public support, etc. This allows me to bring out the properly science-fictional scope of the claim of science's open-endedness. And in fact, it will also allow me to play the pied piper. According to the argument of this article, the epistemic considerations of Rescher come up short when faced with some of the more interesting science-fictional scenarios – in this case, time travel. In attempting to defend the limitless conception of science, it will therefore be necessary to introduce a metaphysical supplement, an absolute principle, which I will obtain from Quentin Meillassoux. The logic of Rescher's argument exemplifies a broad philosophical tendency Meillassoux calls «correlationist», while at the same time pointing towards its self-overcoming. In one sense, I will be arguing that Meillassoux' views nicely complement those of Rescher. In another sense, I will try to lead you, as well as Rescher, from common-sense assumptions about science, through considerations of

time travel, before throwing you into a world of absolute contingency.

### Rescher's contradiction

Are there legitimately scientific questions that science is powerless to answer? To this question one could, of course, answer with a «no» by definition. It could be claimed that any question which is in principle impossible for science to answer, is not a legitimate scientific question.<sup>1</sup>

But Rescher wants to make a substantive claim in saying that there are no such questions, or rather that there are, and can be, no such questions which can be identified.

He distinguishes between three different insolubilia theses: 1) The permanence of unsolved questions, which is just what he has been defending against claims about the possibility of «complete» science. This is therefore completely acceptable for him. The reason for this is, of course, that it does not entail insolubilia, because it does not say that any question is unanswerable, but merely that there will always be unanswered questions, it «is perfectly compatible with the circumstance that every question that arises at a given stage will eventually be answered» (Rescher 1999: 112). 2) The existence of insolubilia. This means that there are «immortal questions» (Rescher 1999: 112), questions science can never answer. Rescher will not argue directly against this proposition, but rather against the strengthened theses: 3) The existence of identifiable insolubilia. This seems natural, as the thought of insolubilia only becomes interesting once you are in a position to actually put forward a candidate.<sup>2</sup>

The crucial point of Rescher's defense against the possible existence of identifiable insolubilia, the one which his entire discussion revolves around, is his claim that «present science cannot speak for future science» (Rescher 1999, 103). Thus, a question that looks completely irresolvable at a given time cannot because of this be identified as an insolubium, as the history of science clearly shows. Rescher points to many past mistakes, where problems supposedly beyond the reach of human science have received solutions based on later science, science which those judging the problems as irresolvable clearly did not and could not expect. When it comes to making secure inferences from the answers, theories and methods of present science to that of future science, Rescher claims that this «is in prin-

**[Rescher] deals with what science could possibly do, and thus abstracts away from the contingent limitations of time, money, energy, public support, etc.**



ciple impossible» (Rescher 1999: 103). And this is where it begins to get interesting: where Rescher makes what seems to me a remarkably strong claim. I will proceed by attacking it directly, thus bringing out his supporting arguments and claims along the way. The question which arises immediately, for me at least, is whether one could derive an insolubium directly from the strong claim, by inferring that the question «What are the answers, theories and methods of future science?» is in principle unanswerable. If this is not a legitimate scientific question, one wonders what makes it different in kind from other questions about future states of different systems. And indeed, just a few sentences on, this suspicion seems to be confirmed. The future accomplishments of science constitute a limit of science: «Given that it is effectively impossible to predict the details of what future science will accomplish, it is no less impossible to predict what future science will *not* accomplish» (Rescher 1999: 103). This puts a limit to *prediction*, one of the aims of science (according to Rescher). It also clearly puts a limit to description, explanation and control of future science, those being the three other aims of science listed by Rescher. Thus, he seems to contradict himself. Compare with:

The one and only thing that is determinate about science is its mission of description, explanation, prediction and control over natural phenomena, and the commitment to proceed in these matters by empirically based rational controls for the testing and substantiation of our assertions that have become known as ‘the scientific method.’ Everything else – methods, mechanisms, theories, and so on – is potentially changeable. [...] An enterprise that, on the cognitive/theoretical side, did not aim at either the description or explanation of nature, and that, on the applied/pragmatic side, did not aim at either prediction or control, simply could not count as natural science. (Rescher 1999: 104)

Saying that future science does not count as a «natural phenomenon» is not a plausible claim either. Bringing this out even more clearly, Rescher says a bit further on: «Nobody can say what science will and will not be able to do» (Rescher 1999: 108). But can science? If it can’t (if that is impossible), then there is something science cannot and will not be able to do. If Rescher has an answer to this,

it seems to be the following claim:

To be sure, if *predictability* is seen as the hallmark of the scientific, then there cannot be a science that encompasses all human phenomena (and, in particular, not a science of science). But of course, there is no reason why, in human affairs any more than in quantum theory, the boundaries of science should be so drawn as to exclude the unpredictable. Even before the rise of stochastic phenomena in quantum physics, one might have asked: must scientifically tractable phenomena be predictable? Can science not tread where predictability is absent? When we encounter strange ‘intractable’ or ‘inexplicable’ phenomena, it is folly to wring our hands and say that science has come to the end of its tether. For it is exactly here that science must roll up its sleeves and get to work. (Rescher 1999: 109)

**There is no clear-cut scientific reason at all to suppose that a predictive science of science is impossible.**

Here, it seems, Rescher tries to avoid contradiction by claiming that prediction is not necessary for science. The question then becomes, which of the other aims of science are compatible with Rescher’s views, when it comes to future science? Is it describable? Controllable? Explainable? As I’ve already been suggesting, if we could describe or explain future science, it seems we first would have to be able to predict it in some detail. The comparison with quantum theory might suggest something else, namely that questions about predicting future science are scientifically illegitimate, in the same way that questions about the time of decay of a specific radioactive particle is illegitimate. But we do not have a scientific theory that rules out predicting future science, in the same way that quantum theory rules out predicting the precise time of decay. What we have is a philosophical theory that rules it out, and this seems to put Rescher back with the philosophers he wants to distance himself from. So, even if you concede to Rescher that questions about the prediction of future science might possibly be illegitimate, and in that case they would not count as limits, this does not resolve his problem. The problem is rather that there is no reason analogous to the uncertainty principle applicable to predictions of future science. As a matter of fact there is no clear-cut scientific reason at all to suppose that a predictive science of science is impossible. If we have reasons for supposing that, they are Rescher’s philosophical ones – even though Rescher himself argues

that philosophical preconceptions should never try to delimit science and its capabilities.

This isn't the end of the troubles for this particular argument. Even if it could be scientifically established by the best science of our day that making predictions about future science is outside the range of science, it does not automatically follow that this should be the case in the future. Rescher himself makes this exact argument concerning the case he is comparing with, namely quantum theory, some pages earlier! There he discusses von Neumann's attempt to establish that all possible future theories must be «uncertain» in the way present theories, incorporating Heisenberg's uncertainty principle, are. Rescher says: «But the 'demonstration' proposed by von Neumann in 1932 places a substantial burden on potentially changeable details of presently accepted theory. The fact remains that we cannot preclude fundamental innovation in science: present theory cannot delimit the potential of future discovery» (Rescher 1999: 103). It might seem as if Rescher wavers on this particular point, as he only a few pages earlier seems to suggest the opposite: «The most that science can reasonably be asked to do is to predict what it itself sees as in principle predictable – to answer every predictive question that it itself countenances as proper. Thus if quantum theory is right, the position and velocity of certain particles cannot be pinpointed conjointly. This renders the question 'What will the exact position and velocity of particle X be at time t?' not insoluble but illegitimate. Question-illegitimacy represents a limit that grows out of science itself - a limit on appropriate questions rather than on available solutions» (Rescher 1999: 99). It seems as if Rescher wants to have it both ways with respect to quantum theory; certain questions in quantum theory are not insoluble, but illegitimate, even then they are really just contingently illegitimate because some new scientific revolution might make those questions legitimate by making them solvable.

This means that we cannot be sure that the question «How does light behave when it is travelling at a speed of  $2c$  ( $c$  being the speed of light)?» will not become a legitimate question either. Some future advance might turn out to show that this is indeed possible and proceed to describe how it would behave, and, even without that, *the laws of nature might themselves be susceptible to change*. Rescher says: «He [Collingwood] held, in particular, that the uniformity of nature must be presupposed if the scientific enterprise is to succeed. But who is to say that cosmology may not decide tomorrow that the universe is par-

tioned into distinct compartments (and/or eras) within which different ground rules apply – that is, that the 'laws of nature' in the universe are not uniform? What seems an absolute presupposition of science at one point may be explicitly denied at another» (Rescher 1999: 106). So, does this mean that whether a question is legitimate or illegitimate does not matter when it comes to deciding whether it is insoluble? If so, it would seem as if much of Rescher's chapter 2 on question dynamics is superfluous, because there is no meaningful question *whatsoever* that can be decisively ruled out as scientifically illegitimate. Questions about the ether? Sure, they are illegitimate now, but perhaps the universe will enter into a new era tomorrow, one where the ether is part of its structure? It cannot be ruled out. In fact, from this the open-endedness of the scientific endeavor follows automatically, at least in the weak sense that even if science were to become «complete», it could still be rendered obsolete at any moment by a change in the laws of nature. Would this also entail that there can be no insolubilia, because any question might become solvable in the future? To find that out, I will take a closer look at what «future possibility» means, or rather: what it could mean and what Rescher could allow it to be. The question is: what if you could know the future?

### Back to the future

Though I find it to be his most solid defence, Rescher does not really make his claim based on the possibility of changes in the laws of nature, but mostly on what he calls a «fundamental epistemological law: *the cognitive resources of an inferior (lower) state of the art cannot afford the means for foreseeing the operations of a superior (higher) one*» (Rescher 1999: 97). The concepts with which such superior cognizers solve their problems are in many cases simply not available to the inferior cognizers. Like Rescher says, «Newton could not have predicted findings in quantum theory» (Rescher 1999: 97). The superior cognizers would, in the case we have considered, be future science and scientists, and the inferior ones would be present science. Intuitively, this seems like a perfectly correct statement, which could be generalized into a law. Presumably, this law is what makes Rescher think that we can safely predict the continued orbit of the planet<sup>3</sup> or the life of the sun, but not future science. But things are more complicated than that.

What if foreseeing is literally what it could do? Consider, for instance, the situation of there being invented time-machines (something which in itself, of course, cannot be ruled out as impossible, as it would then constitute a limit



of science).<sup>4</sup> This would make predictions about future science not only possible in theory, but indeed achievable in practice. The argument against something like this would perhaps go along the lines of what Rescher says: «We could not possibly predict the substantive content of our future discoveries – those that result from our future cognitive choices. For to do so would be to transform them into present discoveries which, by hypothesis, they just are not» (Rescher 1999: 97). But is this really true? If it is, then time-travel into the future would seem to be made impossible on these purely conceptual or philosophical grounds, but that surely contradicts Rescher's general point. Another option is to say that such time-machines would change the future, so that if you went into the future and saw yourself going to a particular place at a particular time, you could decide to «invalidate» that future by going somewhere else instead. The same principle would go for science. This, however, seems to be based on a thesis about time and free will which cannot be uncontroversial, let alone the only possible option. Who knows, we might find our theories about free will profoundly changed by such an invention as a time-machine. Thus, the users of such time-machines might in principle be able to predict every scientific advance down to its smallest detail. Drawing on Rescher's own arguments, we simply have no way of knowing for sure whether this might happen or not.

The argument functions in the same way as do arguments about time travel backwards in time. This is not logically impossible, many argue, but it requires that you for instance will not be able to go back in time and kill your then-to-be grandparents, simply because *it didn't happen*. (David Lewis, for instance, develops that basic argument.) Now we certainly have a greater propensity for considering the past unchangeable, whereas we consider the future to be open-ended, full of possibilities not staked out in advance. But who is to say we are not mistaken? Certainly not Rescher, because he could not rule it out completely on philosophical grounds (it is not contradictory to consider the future to be «already» decided), as that would again make him put philosophical limits on what science can or cannot do. In fact, Brian Greene, in his book *The Fabric of the Cosmos*, describes a way, implementing stable wormholes, in which time travel to the future and back could occur without violating any known physical laws.

At this point, we might consider whether Rescher's chapters on the impossibility of self-prediction might be put in a new light. Could such a time-machine be used for self-prediction? It seems it could not, because paradoxical

questions would retain their force even in a situation where you could go into the future and see what you would answer. But as for predicting what science will and will not do in the future, there seems to be no such self-referential problems involved.

Now, it seems important to notice that the position of the debate seems to have changed considerably compared to how Rescher sees it. If, as I believe, I have only drawn the consequences of what is already in Rescher's text, then it seems as if he has not followed his premises through to what is the real stakes of the arguments. On the one hand, the possibility of time-travel, or some other means of actually knowing the future, can hardly be ruled out by fiat. On the other hand,

The predictive inaccessibility of the future of the world (as best we can comprehend its nature) is clearly something that is not *merely* epistemic, something that does not *just* inhere in our own lack of information - our own ignorance. Rather, to the best of our understanding it roots in the very nature of things in a world whose dynamical development is subject to contingency. It is an aspect of reality as such - a result of the fact that presently existing conditions always encompass genuine contingency in that nature simply 'has not yet made up its mind' about the future - 'has not yet decided' at the present exactly and completely what the future is going to be like.

(Rescher 1999: 90)

What does this mean? On the one hand, it seems to be saying that this inaccessibility is not just a result of our ignorance. On the other hand, it says that this is «as best we can comprehend its nature», and that seems to suggest that this might itself be just a temporary epistemic insufficiency. I would like to pull out what seems to me like the two most significant concepts involved here, that would need to be explored and clarified if the obscurities and contradictions of Rescher's book were to be rectified: Contingency and time.

In what follows, I will argue that only by adapting a specific metaphysical stance can Rescher hope to maintain his position on the limits of science. To do this I will refer to the arguments of the French philosopher Quentin Meillassoux.

### Speculative Contingency

Let us recapitulate what priorities get Rescher into his awkward, contradictory position. It seems to me that the basic commitment Rescher sticks to throughout his book

is a *non-absolutist* view of science, whether it is the possibility of science reaching the absolute, the total, complete truth, or the possibility of it encountering absolute limits to its progress. However, as we saw, there seems to be an absolute limit to science after all: prediction of future science. And it even seems as if it is possible that this *is not true*, thus bringing us to the ironic conclusion that not only does Rescher actually posit an absolute limit to science, but the limit he posits is not necessarily a limit. Turning to the more general point, I believe this problem arises because it turns out that Rescher cannot afford to be a non-absolutist when it comes to *non-absolutism itself*. The open-endedness of science, its fallibilistic character, cannot itself be a thesis, a fallible proposal. Why? Because Rescher wants to maintain that the world of scientific discovery can always be more, be different than we think it is.

The interesting thing about Rescher, and what brings him very close to Meillassoux, is that he seems to feel forced, by the weight of the history of scientific revolutions, to adopt the view that there are not even contingently necessary limits to science. I can explain this better by comparing his position to Kant's. According to Kant, science is limitless, and Rescher indeed uses Kant's principle of question propagation as one of his main points when he argues for the impossibility of reaching a complete science. But there is a limit to this limitlessness in Kant. Kant and Rescher might perhaps agree on the fact that we never gain knowledge of «things in themselves», but only things as they appear to us, in our best scientific theories (what Rescher calls «the epistemic gap between the apparent and the real» (Rescher 1999: 34).) But for Kant, there are certain specifications that have to be met for it to be possible for anything to become an object of experience. Without delving deeply into this, suffice it to say that Kant's categories and forms of intuition (space and time) are unavoidable, and therefore anything that does not accord with them cannot be a scientific object, indeed it cannot be an object for us at all. These conditions of possible experience are themselves contingent, Kant says, but in so far as they are ours they are necessary, thus the before mentioned contingently necessary limits to science.

This cannot apply to Rescher, because for him the conceptual and methodological innovations of science preclude any such a priori limitations. The ever-changing horizon of science sets temporary limits to what can be

meaningfully and legitimately asked, but nothing substantial is set in stone.

As for Meillassoux, his philosophy aims to attack no less than all post-Kantian philosophy, which according to him can be broadly characterized as «correlationist». What unites all these correlationist philosophies is basically what we saw above, that Rescher and Kant agree that we only ever know things as they appear to us.<sup>5</sup> There is thus, in our theories, a correlation between us, as knowers, and the things known, and we have no access to things outside of this correlation.

So, if Rescher endorses the basic view that Meillassoux attacks: how can their views be so close? As we shall see, this has to do with their emphasis on contingency. To show this, I will start by drawing attention again to a part of the quote referred to before: «the very nature of things in a world whose dynamical development is subject to contingency» (Rescher 1999: 90). And as I said in the comparison with Kant, for Rescher the same applies to our theories about the world. Now science and philosophy alike have traditionally been looking for necessity, whether for necessary laws of nature, sufficient reasons (as in Leibniz' principle) or necessary conditions of experience. The question which remains undecided when it comes to Rescher is the one I referred to at the end of the last section: Is the contingency of the future of the world merely our current epistemic prejudice, or is it «in the very nature of things»?

For Meillassoux, it is the strong version of this claim, the contingency of the very nature of things, that must be upheld, and that promises to transform correlationist philosophies. In his more strictly philosophical discussion, it is the challenge of absolute idealism that brings correlationism into a position where it has to make this strong claim. Absolute idealism (Hegel is the main example for Meillassoux) asserts that, since any possible knowledge of things are knowledge of things as they appear to us, the possibility of knowing that the «thing in itself» might be different from the thing as it appears for us, is gone, since that already means knowing something about the thing in itself, and thus the boundary between what we can and cannot know is already overstepped by stating it. Therefore, the thing in itself collapses into the thing for us, and the correlation between our grasping of the world and the world is made necessary (through the Hegelian dialectic). This is not exactly the same as Rescher's problem,

**There seems to be an absolute limit to science after all: prediction of future science.**



which is that if the contingency of our scientific knowledge is itself contingent, absoluteness might be forthcoming. It is the move from *our* present to *any* present in the following quote which seems to require the strong version of the above claim: «The doctrine now at issue effectively holds that there is nothing cognitively privileged about our own position in time. It urges that *there is nothing epistemically privileged about the present – any present*, our own prominently included» (Rescher 1999: 37). A sort of cosmic Hegelianism of the universe coming to know itself through itself might be the link between the two problematics, as that can only be ruled out through the move from our present to any present. In fact, the possibility of a science which can answer all its questions, which Rescher downplays because this «might simply reflect the paucity of the range of explanatory questions Q(S) that it is in a position to contemplate» (Rescher 1999: 16), nicely encapsulates Meillassoux' point, which is that the correlationist must maintain against the absolute idealist that such a correlation is as a whole merely contingent, and «erotic completeness may well indicate poverty rather than wealth» (Rescher 1999: 17).

According to Meillassoux, the correlationist is thus pushed into a corner where he must maintain in order to preserve the contingency of its knowledge, that this contingency necessarily holds. I hope to have shown that this characterization is appropriate for Rescher, who finds himself forced into saying that it is in principle impossible to predict future science, in order to defend the claim that nothing is in principle impossible for science. There is only a short step from this to Meillassoux' speculative materialism:

Speculative materialism asserts that, in order to maintain our ignorance of the necessity of correlation, we have to know that its contingency is necessary. In other words, if we can never know the necessity of anything, this is not because necessity is unknowable but because we know that only contingency necessarily exists.  
(Brassier 2007: 38)

Seemingly a small step, it is however a metaphysical starting point from which many surprising conclusions can be drawn. The key point is that this necessary contingency provides us with a *philosophical access to the absolute*, namely, the absolute contingency. This means that the contingency of things is an absolute truth, independent of our existence and our theories. It even goes beyond the certainty of the Cartesian *cogito*, because «what is neces-

sary in the *cogito* is a conditional necessity: *if* I think, then I must be. But it is not an absolute necessity: it is not necessary *that* I should think» (Meillassoux 2007: 429). If I am correct, only this speculative realism can provide Rescher with a rigorous and non-contradictory version of his claims that stays true to his basic commitments; it can deny the possibility of insolubilia and deny the possibility of complete science. Thus, whether or not time-travel is possible, absolute contingency insures that such travels can never ascertain the limits of science once and for all. Time, for Meillassoux, is «absolute time [...] tantamount to a 'hyper-chaos' for which nothing is impossible, unless it be the production of a necessary being» (Brassier 2007: 39). The possibility of predicting future science might even give the predictions a conditional necessity, in the sense that *if* things go as they seemed to go, then necessarily this is what will happen. But that conditional will not itself be grounded in any ultimate reason; rather, its only ground is the absolute *unreason* of absolute contingency, meaning the real possibility that things can change for no reason at any moment.

Though an absolute principle would generally seem anathema to Rescher, in this case, since it is the rejection of necessity that is being absolutized, it suits Rescher quite well. To adopt this position, Rescher would however have to abandon the possibility he outlines when discussing candidates for insolubilia, which is that it might be possible to adapt a teleological principle of «fittingness», of value, as the explanatory «end of the line» for certain basic facts about nature. This is not, in my opinion, a large sacrifice, as it seems to be much more in line with Rescher's position as a whole to ground the basic conditional facts of nature (why there is something rather than nothing, etc.) on absolute contingency, rather than on some necessary teleological principle.

A possible counterargument in this case is that absolute contingency does not explain anything, that it is equivalent to saying «the reason is there is no reason». There are at least two rejoinders: One can use the same line of argument Rescher uses to defend the possibility of teleological explanations: who are you to be so sure what can and what cannot be a scientific explanation? The other maintains that in the absence of conditional necessity (it might, of course, turn out at a later point that a conditional necessity was involved after all), what could possibly be a better «reason» than appeal to an absolute principle, established by sound philosophical argument?

Thus, we arrive at a strange conclusion where Rescher



can maintain his non-absolutist view of science, his view of limits to science as a nonentity, while at the same time grounding this view on the truth of a substantial metaphysical principle. And in fact, it is only because of this principle that it is possible for him to maintain his view.

## NOTER

<sup>1</sup> Actually, Rescher comes close to this view. «For if the question is such that its resolution lies in principle beyond the powers of science, it is difficult to see how we could maintain it to be an authentic scientific question.» (Rescher 1999: 124) But this threatens to contradict the distinctions Rescher makes in his introduction, where he claims to focus on the question of «How far *could* science go in principle: what are the *theoretical* limits on science» (Rescher 1999: 2) . If he simply by definition rules out any question that is beyond what science could answer in principle, then the investigation announced here becomes moot. I will therefore proceed on the assumption that he does not hold this view.

<sup>2</sup> Merely asserting that «there might be a question that is scientific but which science is powerless to answer, though I have no idea what it could be» cannot, as far as I see, be viewed as productively asserting anything at all.

<sup>3</sup> Actually, this isn't precisely true, as the N-body problem shows, see Casti, *Boundaries and Barriers*, 25. But up to a degree of time and certainty our predictions are reliable.

<sup>4</sup> I find it very surprising that Rescher doesn't bring up this subject himself, seeing as he is discussing prediction and what is possible in principle. Surely time-machines, or seeing into the future more generally, is a subject which should be brought to the table at that point? A discussion of something like the movie *Minority Report* or Isaac Asimov's *Foundation*-series within the theme of Rescher's book would, I believe, have been both interesting and clarifying.

<sup>5</sup> Whether they reserve a conceptual space for «things in themselves», or find that notion incomprehensible, is of secondary importance.

## LITTERATUR

- Brassier, R. 2007, «The Enigma of Realism: On Quentin Meillassoux's *After Finitude*», in *Collapse II* (ed. Robin Mackay), Urbanomic, Oxford, 15-55.
- Casti, John L. 1996, «The Outer Limits: In Search of the 'Unknowable' in Science», in *Boundaries and Barriers*, (ed. John L. Casti & Anders Karlqvist), Perseus Books, Reading, 12-35.
- Greene, B. 2004, *The Fabric of the Cosmos*, Penguin Books, London.
- Kant, I. 1998, *Critique of Pure Reason*, Cambridge University Press, New York.
- Meillassoux, Q. 2007, «Speculative Realism (Annex to Collapse II)», in *Collapse III* (ed. Robin Mackay), Urbanomic, Oxford, 307-451.
- Rescher, N. 1999, *The Limits of Science* (revised edition), University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.





# UENDELIGE VERDENER

OVERSETTELSE AV ET UTDRAG FRA DE L'INFINITO, UNIVERSO E MONDI AV GIORDANO BRUNO

Av Ingrid Austveg Evans & Eirik Ørevik Aadland

Filippo Bruno ble født i den lille italienske byen Nola i 1548, og fikk sin utdannelse ved klosteret San Domenico Maggiore i Napoli, hvor også Thomas Aquinas hadde bodd og undervist. Her var det Bruno tok navnet Giordano etter sin metafysikk lærer, og her var det han ble ordinert til dominikansk prest da han var tjuefire år. Han gjorde seg først bemerket ved sine hukommelsesevner, og utviklet et mnemonisk system som han på et tidspunkt reiste til Roma for å legge frem for pave Pius V. I løpet av få år ble forholdet til geistlige makter langt mer anstrengt, og han flyktet fra Napoli da han fikk vite at det skulle reises tiltale mot ham på bakgrunn av at han hadde forsvart det arianske kjetteriet (som dreier seg om hvorvidt Faderen og Sønnen eksisterer sammen i evighet, eller om Sønnen er skapt (hvorav det førstnevnte alternativet er riktig)), og at han hadde lest Erasmus' bannlyste skrifter i skjul.

Etter dette fulgte seksten år preget av en omflakkende tilværelse, hvor han reiste til Genève, Frankrike, England og Tyskland, før han kom tilbake til Italia. I disse årene skrev han et trettitalls verk, som spenner fra mnemoteknikk og naturvitenskap til teologi og kosmologi. Ofte fikk han beskyttelse fra verdslige makthavere en stund, før han falt i unåde hos presteskaper og ble tvunget til å flykte på ny. Han dro til Venezia i 1592, og rakk å undervise privat i to måneder før han ble arrestert av den venetianske inkvisisjonen, siktet for en rekke tilfeller av blasfemi og kjetteri. Han ble bedt overført til Roma av den romerske inkvisisjonen, og påtalen ble utvidet til også å omfatte umoralsk levnet. Både i Venezia og Roma bestod forsvaret hans i å forsøke å holde fast ved de

fleste av sine filosofiske ideer, men gi etter for Kirkens dogmer. Inkvisitoren kardinal Bellarmine forlangte imidlertid en full tilbakekallelse, noe Bruno ikke gikk med på. Da han ble funnet skyldig i kjetteri og dømt til å brennes på pøle, svarte han sine anklagere: «Maiori forsan cum timore sententiam in me fertis quam ego accipiam [«Kanskje dere utsier denne dommen over meg med større frykt enn jeg mottar den»].» Han ble henrettet 17. februar 1600.

Det radikale og provoserende ved Brunos verdensbilde var hovedsakelig at han nektet å innrømme jorden noen som helst kosmologisk prioritet: Guds uendelighet må nødvendigvis gjenspeiles i et univers av uendelig utstrekning, med uendelig mange verdener. Han anså at stjernene i verdensrommet måtte være soler som vår egen, med planeter i bane rundt seg, slik at vårt solsystem kun er ett av uendelig mange, og vår jord kun én av uendelig mange. Gud har i dette verdensbildet ikke noen spesiell tilknytning til én del av universet, men er en immanent Gud som er like mye til stede på jorden som i himlene. Han mente også at det måtte finnes bebodde verdener blant alle de andre, og man kan jo forestille seg at denne avvisningen av et hierarkisk oppbygd univers må ha virket enerverende på et tidspunkt da jorden offisielt stod bom fast midt i universet.

Det hersker en viss uenighet angående hva som først og fremst førte til at han ble dømt. De som ønsker å fremheve ham som en vitenskapsmartyr, legger vekt på den utålelige kosmologien hans, mens andre fokuserer på den uortodokse teologien. I utdraget nedenfor polemiserer Bruno mot Aristoteles, som var en rådende autoritet på Brunos tid. I til-

legg til å eksemplifisere den brennende sarkasmen som ofte preget Brunos stil, avslører den også hans egen sofistikerte kosmologi.

### ***De l'infinito, universo e mondi***

Det er umulig å finne en annen som, under betegnelsen filosof, danner seg tommere forutinntagelser og dummere selvmotsigelser, for dermed å komme frem til så mye lettvekt, som det [Aristoteles] legger frem i sin argumentasjon. Når det nå gjelder det han sier om legemers egne steder, om det som er bestemt som høyt, lavt og under, skulle jeg gjerne ha visst hvilken posisjon han argumenterer mot. For alle de som [her følger Brunos egen posisjon] postulerer et legeme og en uendelig størrelse, postulerer verken et sentrum eller ytterpunkter til denne. For den som sier at det tomme, vakuumet eller eteren er uendelig, attribuerer verken tyngde, letthet, bevegelse, eller en del som er over, en del som er under, eller en del som er i midten til denne. Ved å videre postulere en uendelighet av legemer i dette rommet, som denne verden, og atter andre verdener, og atter andre soler, får alle dem til å beskrive en sirkel, innenfor dette uendelige rommet, i endelige og bestemte rom, eller rundt sine egne sentre. Slik blir det at vi som er på jorden sier at jorden er i midten. Og alle filosofer fra eldre og moderne tid, uansett hvilken sekt de måtte tilhøre, sier at den er i midten, uten å forvalde skade på sine prinsipper, på samme måte som vi sier, idet vi ser på den store horisonten til denne eterens område som omgir oss og som omsluttet av denne ekvidistante sirkelen, at i forhold til denne befinner vi oss i midten. Ikke desto mindre gjelder dette de som er på månen og som tror at de har denne samme jorden rundt seg, solen og mange stjerner, som befinner seg rundt midten og slutt punktet på deres egne semidiametre til deres egen horisont. Det er derfor jorden ikke er mer midtpunktet enn et hvilket som helst verdslig legeme, og jorden ikke har flere bestemte poler, noe mer enn at det selv ikke er noen bestemt pol for noe annet punkt i eteren eller rom i verden. Det samme gjelder for alle de andre legemene, som alle befinner seg under diverse sentrerte aspekter, punkter på omkretsen, poler, senit og andre forskjeller. Jorden er altså ikke universets absolutte midtpunkt, men bare i forhold til vårt eget område. Vår kverulant går altså frem ved å lete etter prinsipper og ved å forutsette det han må bevise. Jeg sier altså at han tar som prinsipp det som tilsvarende det motsatte av den motsatte posisjonen, ved å forutsette midten og det ytterlige mot de som, ved å si at verden er uendelig, nødvendigvis slik benekter dette ytterlige og denne midten, og følgelig bevegelsen mot det høye og overlegne stedet og mot det lave og det minimale. De

som levde i oldtiden så altså, og vi ser det fremdeles, at noen ting kommer til jorden hvor vi befinner oss, eller fra stedet hvor vi selv er. Dette forklarer hvorfor, hvis vi sier og vil si at bevegelsen til disse tingene er ovenfra og ned, skal forstås som gjeldende for et visst område og fra et visst standpunkt. Altså, hvis noe som fjerner seg fra oss beveger seg inn mot månen, sier vi at denne tingen går oppover, mens de som er på månen, våre antipoder, ville si at denne går nedover. I universet har altså disse bevegelsene ingen forskjell når det gjelder over, under, her og der i forhold til det uendelige universet, men i forhold til de endelige verdener som er i den, betraktet i forhold til størrelsen på horisontene til det uendelige antall verdener, eller i forhold til det uendelige antall stjerner. Dette er også grunnen til at den samme tingen, ved å følge den samme bevegelsen, i forhold til forskjellige stjerner, sies å bevege seg fra lavt til høyt og fra høyt til lavt. De bestemte legemene har altså ikke en uendelig bevegelse, men en endelig og bestemt, i henhold til sine egne grenser. Det ubestemte og uendelige legemet, derimot, har verken endelig eller uendelig bevegelse, og det fins ikke forskjell verken på sted eller tid. Når det gjelder hans argumentasjon angående tyngde og letthet, vil vi si at vi her har en av de vakreste frukter som kan produseres av den sørgelige uvitenhet, for tyngde (som vi skal demonstrere i løpet av dette fremlegget) befinner seg ikke i noe legeme som er helt og naturlig disponert og situert. Tyngde og letthet er altså ikke forskjeller som må skille mellom stedenes vesen og bevegelsenes årsak. Vi skal vise at det samme, ved å motta samme impuls og samme bevegelse, kalles både tung og lett i henhold til hvilke miljøer det befinner seg i. Den samme tingen sies å være høy og lav, i bevegelse oppover eller nedover. Og dette, sier jeg, i det som gjelder bestemte legemer og bestemte verdener, hvor ingen er verken tung eller lett. Delene som fjerner seg fra dem og sprer seg utover kalles lette, og de som kommer tilbake til dem kalles tunge. På samme måte sier vi at partikler fra jorden eller fra verdslige ting stiger mot eterens omkrets og går ned mot dens helhet. Men når det gjelder universet og det uendelige legemet, har det noen gang vært noen som har kalt det tungt eller lett? Eller, for å postulere slike prinsipper og hallusinere såpass som man kan slutte seg til at han gjør utfra utsagnene hans, at det uendelige er tungt eller lett, må klatre, stige eller reise seg? Vi vil vise at det blant de uendelige legemene er ingen som er tunge eller lette.

### LITTERATUR

Bruno, G. 1995, *De l'infinito, de l'univers et des mondes (De l'infinito, universo e mondi)*, Les Belles Lettres, Paris, 130 – 134



# Frem fra Gjemselen

## MAXIMOS BEKJENNEREN (580 – 662)

Av Torstein Theodor Tollefsen

Maximos Bekjenneren (Confessor) (580–662) er en viktig bysantinsk teolog. Var han også en filosof? Se, det er spørsmålet. Mange har skrevet om Vestens filosofihistorie fra førsokratikerne, via Augustin til høy middelalderen og moderne tid. Bysantinsk filosofi, derimot, er fortsatt et ubekjent terreng. Hva er bysantinsk filosofi? Er det ikke teologi alt sammen? Saken er at svaret avhenger av flere faktorer, slik som hva filosofi og teologi er. Hvis det handler om tro og viten er det ingen tvil om at troen, for en bysantinsk tenker, er primær i forhold til såkalt viten. Men etter min oppfatning er dette ikke avgjørende for hvorvidt noen er en filosof eller en teolog. På den ene siden kan man jo velge å anta at bysantinsk filosofi bare handler om kommentarer til Aristoteles og beskjedne ansatser til selvstendig tenkning som kommer i tillegg, som hos Michael Psellos (1018–1079), Johannes Italos (ca. 1025–1082), Theodor Metochites (1270–1332) og andre. På den andre siden kan man imidlertid anta at bysantinsk filosofi er sammenvevd med anliggender i bysantinsk teologi, slik at det er til teologene man må se for å finne genuine filosofiske ansatser. Jeg mener det siste er svært viktig. Bysantinsk filosofi er primært den engasjerte tenkningen man finner hos teologer, som, slik man kan se det, bidrar til tenkningens utvikling ved sine grensesprengende ideer. Selv om troen anses primær i forhold til viten, kan man betrakte dette fra den positive synsvinkelen at troen gir perspektiver på livet og verden som åpner opp en rekke felt for tanken. En rekke betydningsfulle teologer beveger seg filosofisk i dette rommet som troen åpner opp for tenkningen. Tema som blir utforsket gjennom teologiske kontroverser er blant annet av språkfilosofisk, metafysisk, kosmologisk og antropologisk art. Det er dessverre ikke rom for å gå dypere inn på en redegjørelse for dette i denne

lille artikkelen.

Skal man forstå Bysants, må man også ta med i beregningen at den enkelte tenker ikke så mye står frem som erindret i kraft av seg selv eller sin egen genialitet, men som deltaker i den felles bestrebelse, det felles anliggende, som er den ortodokse troens sak. Ikke desto mindre vil den enkelte tenker for oss kunne komme til å fremstå som interessant i kraft av seg selv. Maximos Bekjenneren er i teologihistorien kjent som arkitekten bak overvinnelsen av to heresier, monoenergismen og monotheismen. Han hadde en ledende post i det keiserlige sekretariatet under keiser Heraklios (fra 610), men forlot maktens tinder for å bli munk. Han forble en enkel munk resten av sitt liv, men var likevel sin tids viktigste teologiske tenker. Ja, etter min oppfatning er Maximos en av de største kristne tenkerne gjennom tidene. Han endte sitt liv ganske tragisk. Som motstander av keiserens kirkepolitikk ble han til slutt lemlestet og sendt i eksil. Han døde av skadene han ble påført.

Jeg skal ikke redegjøre for detaljene i det omflakkende livet han kom til å føre, rimeligvis mot sitt eget ønske. Jeg skal bare nevne noen av de viktigste skriftene han forfattet etter han forlot keiserlig tjeneste. *Centuriae de charitate* og *Capita theologica et oeconomica* er skrevet i en bestemt bysantinsk genre, nemlig som «centurier», det vil si «hundretall». Et «hundretall» rommer gjerne hundre innholdsrettede «kapitler», hvert på noen få setninger. *Centuriae de charitate* kan oversettes med noe sånt som «Fire hundretalls kapitler om kjærlighet». *Capita theologica et oeconomica* inneholder to hundretalls tekster. Denne boken går under flere navn, og bør vel på norsk kunne kalles «De gnostiske kapitlene». Begge disse verkene er skrevet for munker, og er laget for å bli lest meditativt. Hovedtemaet

i dem begge, om enn utformet på forskjellige måter, er den trefoldige veien til enhet med Gud gjennom, som det heter i Maximos' terminologi, praktisk filosofi, naturlig kontemplasjon og mystisk teologi.

*Mystagogia* og *Orationis Dominicae expositio* er en slags eksegetiske verk. Det første er en fortolkning av kirkebygget og liturgien, det andre en fortolkning av Fadervår. Når jeg sier at dette er eksegetiske verk, blir det på en annen måte enn vi er vant med. Disse skriftene er innholdsmettede kontemplasjoner av sine «objekter», og de er av stor filosofisk interesse.

*Quaestiones ad Thalassium* er svar på spørsmål en abbed (eg. *igumen*, det vil si en klosterleder) ved navn Thalassios har sendt til Maximos. Det handler i stor grad om vanskelige tekster i Skriften, og i svarene sine utfolder Maximos hele sin kreative fortolkningsevne og bretter ut Skriftens mening. Andrew Louth har kalt dette Maximos' «laterale tenkning»: «his mind does not move straight ahead in conformity to a linear, logical argument, rather it moves sideways, and gathers together a collection of considerations that are gradually made to converge.» (Louth 1996: 94)

Også verket *Ambigua* illustrerer denne tenkemåten. *Ambigua* er en samling fortolkninger primært av vanskelige tekster fra Gregor Nazianz (pluss noen få fra Dionysios Areopagitten), en viktig teolog fra det fjerde århundre. Både *Quaestiones ad Thalassium* og *Ambigua* er viktige kilder til forskjellige sider av Maximos' teologi og filosofi.

Maximos' skrifter utgjøres av to bind i Mignes *Patrologia cursus completus, series graeca* (bind 90 og 91). Denne utgaven er ikke tekstkritisk og har sine mangler, men er ofte det eneste forskere har å ty til. Det finnes noen kritiske tekster i serien *Corpus christianorum, series graeca* (bind 7, 10, 22, 23, 48), men publiseringstakten er uhyre langsom. Det foreligger etter hvert en del oversettelser til moderne språk. På engelsk har vi oversettelser foretatt av Berthold (1985), Farrell (1990), Louth (1996) og Blowers og Wilken (2003).

Hva kan man vente seg å finne hvis man åpner en bok av eller om Maximos? For det første vil man finne en krevende tekst, både språklig og intellektuelt. Videre vil man generelt finne en tenkning som er sterkt teologisk farget. Det vil imidlertid være vanskelig å finne bysantinsk tekst som ikke har denne pregningen – mer eller mindre.

På den annen side finner man en rekke interessante ideer om Gud, skapelsen, verdens forhold til sitt opphav og sitt mål, menneskets ontologiske konstitusjon, dets vilje og moralske muligheter, forholdet mellom dygder og laster gjennomtenkt innenfor rammene av en psykologi for det åndelige livet, rom, tid, substans, etc. Det er lett å tenke at mye av dette, hvis ikke alt sammen, tilhører en forgangen tid og derfor kan studeres, sammen med nyplatonismen, som filosofihistorie. Det er imidlertid klart at like så lite som nyplatonismen er en forhistorisk antikvit, er kris-

ten tenkning i senantikken det! Skal man forstå omslagene i Europas intellektuelle historie, kommer man ikke utenom nyplatonisme eller kristen tenkning. Her kan man bare tenke på Johannes Filoponos' (kristen nyplatoniker fra 500-tallet) kritikk av Aristoteles' naturfilosofi, en kritikk som ble studert nøye av Galilei. Man kommer heller ikke utenom Konstantinopel, hvorfra de fleste og beste greske tekstene ble formidlet til skolastikkens tenkere,

noe som bidro til omdannelsen av Vestens filosofi og åndsliv. Det er et par ting til å nevne: Gresk kristen tenkning i senantikken er ingen antikvit i de delene av Europa hvor ortodoks kristendom råder grunnen. Ortodoks teologi står i en kontinuerlig samtale med tenkere fra hele kirkens historie, og søker å tolke og utfordre nåtiden ved å hente opp røster fra fortiden. Dessuten kan det godt være at det ikke bare er Augustin – forøvrig helt uten betydning for gresk, kristen tenkning i senantikken – som har tenkt tanker som kan berike selv sekulær filosofi. Man tror så ofte i vår del av verden at vi har oversikt over det som har vært bidratt av viktig tenkning gjennom historien: Etter Vestens intellektuelle historie og utover den er det intet å hente. Man glemmer da lett hvilken enorm innflytelse Hellas har hatt på Vesten, og, kan man spørre, er Hellas Vesten?

Jeg har interessert meg spesielt for Maximos' kosmologi. Enkelt sagt mener han at naturen er uttrykk for en guddommelig plan, nemlig på den måten at alt det værende, i hele dets mangfold, er skapt ut fra *logoi* (ideer) som er evig kontemplert av guddommen i Logos, dvs. Ordet, Treenighetens andre person. Det finnes *logoi* for klasser, arter og individer. Disse *logoi* er ikke bare Guds definisjoner av skapte tings vesen. De er også handlingsprinsipper eller guddommelige viljesakter som instituerer skapt væren. Dette er et typisk senantikt bilde av kosmos: en vel-

**Det er imidlertid klart at like så lite som nyplatonismen er en forhistorisk antikvit, er kristen tenkning i senantikken det! Skal man forstå omslagene i Europas intellektuelle historie, kommer man ikke utenom nyplatonisme eller kristen tenkning**



ordnet helhet basert på transcendent prinsipp. Alt værende fremkommer ved en prosesjon (*proodos*) fra Gud og har som mål å bli forenet med Gud gjennom konversjon (*epistrotē*) til Ham. Inn i dette bildet kan man så knytte Maximos' antropologi, med mennesket som mikrokosmos og mediator. Mennesket kan eksistere i overensstemmelse eller i uoverensstemmelse med sin *logos*, og hvis det siste er tilfelle inntreer en desintegrasjon av den menneskelige væren med en modifikasjon av viljen til en usikker og vaklende vilje (*gnome*), utspent i en rekke forvirrende opsjoner. Likevel hevder Maximos at dygdene er *naturlige* for mennesket, og at det ligger i naturens muligheter at man kan bringes ut av det som primært er et bedrag gjennom etisk øvelse (kalt *praktisk filosofi*) og naturlig kontemplasjon. Målet er en reintegrasjon av den menneskelige væren, en gjenopprettelse av det rette forholdet mellom begjær, vilje og intellekt i sjelen. Menneskets mål er, for Maximos, guddommeliggjørelse, det vil si å nå en tilstand av enhet med Gud. Denne læren er ganske særegen for østkirkelig kristendom. Et viktig moderne moment i denne kristne metafysikken, er at hvis man antar at ethvert vesen i verden, mennesker, dyr, vekster, er et uttrykk for guddommens intensjon, kan det ikke være likegyldig hvordan et vesen behandles av oss. Alle skapte ting, og jordens ressurser, er ikke en tilfeldig ansamling av gjenstander. Bruk av naturen og håndtering av levende vesener må foregå i overensstemmelse med prinsipper lagt ned av guddommen selv, og har ingen tillatelse til å forløpe alene ut fra økonomiske behov som dypest sett er basert på menneskelig begjær. En videre filosofisk refleksjon over dette temaet kan vise seg viktig for å motivere en kristen opinion til innsats for vern av liv og natur.

Det er åpenbart at Maximos' tekster kaller på teologenes oppmerksomhet, fordi han gir en systematisk og dyptpløyende behandling av en rekke teologisk interessante tema. Det er imidlertid rart at ikke flere filosofer har interessert seg for ham. Jeg tror dette er i ferd med å endre seg. Det er for eksempel interessant å merke seg at Michael Frede viste interesse for Maximos, og det er iallfall én filosof til som jeg kjenner som har skrevet sin avhandling om Maximos, nemlig Vladimir Cvetkovic.<sup>1</sup> Cvetkovic skrev avhandlingen sin i England (under professor fr. Andrew Louth), men forsvarte den i Beograd i 2007: *The Teaching of Time in the Works of St Gregory of Nyssa and St Maximus*

*the Confessor*.

Når man skal beskrive forskningshistorien er det rimelig å peke på en første fase som begynner med Hans Urs von Balthasars *Kosmische Liturgie* fra 1941. von Balthasar beskriver helheten i Maximos' teologisk-filosofiske visjon, og innbefatter teologi, kosmologi og spiritualitet. Det kom en engelsk oversettelse i 2003. I 1955 publiserte Polycarp Sheerwood sin *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor*, en behandling av Maximos' oppgjør med en type senantikk spiritualitet som ofte kalles origenisme. I 1965 kom Lars Thunbergs doktoravhandling ut, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*. Thunberg ble den ledende Maximos-eksperten de siste tiårene av 1900-tallet. Selv om det også ble publisert noen flere bøker og artikler, må man si at de tre nevnte forskerne var dominerende i første fase. Også i andre fase er det rimelig å peke på tre navn: Paul Blowers' studie av *Quaestiones ad Thalassium* i boken *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor* (1991), Jean-Claude Larchets *La Divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur* (1996) og Andrew Louths *Maximus the Confessor* med innledning og oversettelse av sentrale tekster (1996).

Det er påfallende – om enn ikke overraskende – at alle de hittil nevnte forfatterne er teologer. I begynnelsen av neste fase dukker det så opp en person med filosofisk utdannelse, nemlig undertegnede. I 2000 forsvarte jeg avhandlingen *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor* for den filosofiske doktorgraden (dr. philos.) i Oslo. Kopier av avhandlingen ble sendt til interesserte personer i Europa og USA, og flere av de som senere har skrevet om Maximos har forholdt seg til mine resultater. Det kom flere avhandlinger, senere utgitt som bøker, på rekke og rad. Jeg kan nevne Kattan (2003), Bathrellos (2004), Mueller-Jordan (2005), Cooper (2005) og Törrönen (2007). Bathrellos, Cooper, Törrönen ble utgitt på Oxford University Press, i serien Oxford Early Christian Studies. I august 2008 kom så en sterkt bearbejdet versjon av avhandlingen min ut i samme serie. Jeg tviler på at vi har sett enden på slike publikasjoner.

NOTER

<sup>1</sup> Frede, jfr. Ierodiakonou (2002), 63-95.

LITTERATUR

Oversettelser:

Berthold, G.C., *Maximus the Confessor, Selected Writings*, London 1985.  
Blowers, P.M. and Wilken, R.L., *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ*, New York 2003.  
Farrell, J.P., *The Disputation with Pyrrhus of our Father among the Saints, Maximus the Confessor*, 1990.  
Louth, A., *Maximus the Confessor*, London 1996.

Relevante bøker:

Balthasar, H.U. von, *Cosmic Liturgy*, San Francisco 2003.  
Bathrellos, D., *The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of St Maximus the Confessor*, Oxford UP 2004.  
Cooper, A., *The Body in St Maximus the Confessor*, Oxford UP 2005.  
Ierodiakonou, K., ed., *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*, Oxford UP 2002.  
Kattan, A.E., *Verleiblichung und Synergie*, Leiden, Brill 2003.  
Mueller-Jordan, P., *Typologie spatio-temporelle de l'Ecclesia byzantine, La Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'Antiquite tardive*, Leiden, Brill 2005.  
Sheerwood, P., *The Earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor*, Rome 1955.  
Thunberg, L., *Microcosm and Mediator*, Chicago 1995.  
Tollefsen, T., *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford UP 2008.  
Törrönen, M., *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*, Oxford UP 2007.

# DEBATT!



Filosofisk supplement vil gjerne ha debatt rundt tekstene i foreliggende og tidligere numre. Så hvis du har kritiske innvendinger eller motargumenter du mener bør fram i forbindelse med et spesielt bidrag, er det bare å sende det inn! Vi ønsker debattinnlegg til alle tekstsjangrene i bladet – til alt fra leder til artikler og anmeldelser. Ønsket lengde på disse bidragene er maks 1000 ord.



**Send inn til [filosofisk-supplement@ifikk.uio.no](mailto:filosofisk-supplement@ifikk.uio.no)!**





# HVA ER DATASPILLFILOSOFI?

ET INTERVJU MED OLAV ASHEIM OG JOHN RICHARD SAGENG

Av Ole Martin Moen

Visste du at UiOs Institutt for filosofi, idé- og kunsthistorie og klassiske språk (IFIKK) har et eget forskningsprosjekt for dataspillfilosofi? Filosofisk supplement har snakket med to av UiOs dataspillfilosofer, professor Olav Asheim (OA) og stipendiat John Richard Sageng (JRS).

*Hva er dataspillfilosofi?*

JRS: Dataspillfilosofi er en form for medieforskning som tar for seg og undersøker sentrale begreper for noe som er paradigmatisk for moderne medier: at mer og mer vekt legges på deltagelse, interaktivitet og lek. Dataspillforskning – «game studies» på engelsk – har svingt seg opp til å bli et *avant garde*-felt innen medieforskning, og det er stadig flere forskere som jobber med dataspill. Siden dataspillforskning er et ungt og teoretisk spennende felt, dukker det nødvendigvis opp grunnlagsproblemer knyttet til etikk, ontologi, semantikk osv. Dette er da velkomne emner for filosofisk diskusjon. Det vi forsøker å gjøre som dataspillfilosofer er å iscenesette en diskusjon rundt de filosofiske problemene som dataspill og virtuelle verdener reiser.

*Hva anser dere som de største filosofiske problemene knyttet til dataspill?*

OA: Det er svært mange filosofiske problemer knyttet til dataspill, men la oss begynne med de etiske problemstillingene. For mange er disse problemene

de mest sentrale, og disse kan deles inn i to hovedtyper: interne og eksterne etiske problemstillinger. De interne problemstillingene er problemstillinger knyttet til spillverdenen og til selve spillet; de eksterne problemstillingene er problemstillinger knyttet til hvordan spillet som sådan blir brukt. Et godt eksempel på en ekstern problemstilling kan være det amerikanske forsvarrets nyeste arabiskkurs for soldater i Irak. Dette kurset er laget i form av et dataspill, og det er store problemer knyttet til hvordan dette spillet blir benyttet. Kurset dramatiserer at spill jo er en del av virkeligheten og blir brukt i virkeligheten, og at det derfor kan være vanskelig å skille mellom hva som er lek og hva som er dypt alvorlig.

JRS: Det finnes også en lang rekke interne etiske problemstillinger, og et eksempel på en intern problemstilling kan være hvorvidt avatarer har rettigheter. En avatar, for de som ikke kjenner til det, er en spillers stedfortreder i et dataspill; i et flerbrukerspill er en avatar skikkelsen som representerer en selv som spiller.

OA: Avatarer er svært interessante, og det er også interessant å forstå «avatar» ut fra etymologien bak ordet. «Avatar» er et ord fra sanskrit, og det ble brukt i India for å referere til gudeinkarnasjoner. I spillverdenen er *vi* altså guder, og avatarene er våre inkarnasjoner i spillet.





*Hvordan knytter avatarer og deres natur seg til dataspillfilosofiske spørsmål utover de etiske?*

OA: Et selvsagt problem er det ontologiske, altså, spørsmålet om den ontologiske statusen til avatarer, objekter og hendelser i dataspill. Det har vært diskutert lenge hvilken status tilsvarende størrelser har i fiksjon. Et standpunkt heter fiksjonell realisme og godtar, for å ta et eksempel fra tradisjonell fiksjon, at Sherlock Holmes har en form for eksistens. Det motsatte standpunktet, som hevder at Sherlock Holmes ikke eksisterer, og at vi ikke kan referere til Holmes utenfor fiksjonen, kalles fiksjonell antirealisme. Det er selvsagt mange likheter mellom en roman og et dataspill, men det er også viktige forskjeller: dataspill er *interaktive*, og dette fører til at diskusjonen om fiksjonell realisme og antirealisme settes i et nytt lys og kanskje endog må revideres fra bunnen av.

JRS: Det klassiske ontologiske spørsmålet innen spillfilosofi kan sies å være spørsmålet om hva det vil si at noe er virtuelt. Man snakker om virtuelle verdener og virtuelle hendelser osv., og spørsmålet om hva virtualitet består i var et av de store spørsmålene innen litteratur om nye medier på 90-tallet. Nå dreier derimot diskusjonen seg mye mer om andre begreper, for eksempel fiksjonalitet, og et synspunkt jeg forsøker å forsvare, er at man må bytte ut virtualitetsbegrepet med en analyse av

forholdet mellom piktoral representasjon og interaksjon. Piktoral representasjon betyr at visse bilder – visse *pictures* – på skjermen representerer ulike ting, slik som et monster eller et sverd du stjeler. Slik jeg oppfatter det, er det største ontologiske problemet hvordan man kan redegjøre for virkelighetsstatusen til det som er representert via bilder og, i forlengelsen av det, hvordan man kan redegjøre for at man selv som aktør spiller en positiv rolle i en slik verden.

OA: Ontologisk er det ikke minst også interessant å spørre seg hvordan spilleren selv opplever en virtuell verden, altså, hvordan han eller hun opplever den virtuelle romtiden. Dette bringer inn et fenomenologisk perspektiv, som vår kollega Tarjei Mandt Larsen arbeider med, og fører med seg flere interessante epistemologiske spørsmål. For eksempel jobber en annen kollega av oss, Anita Leirfall, med opplevelsen av rom og vårt forhold til rom i dataspill, og hun mener at de erfaringene vi gjør oss i et dataspill kan si oss noe nytt om romopplevelsen vi har i det virkelige liv. Det er med andre ord en overføringsverdi som går begge veier; generell filosofi kan si noe om dataspill – og dataspill kan si noe om generell filosofi.

*Vi forholder oss i stadig større grad til virtuelle fenomener i det daglige. Er det trekk ved samfunnet som tyder på at vi er på vei til å trekke oss inn i en virtuell verden?*



JRS: Jeg tror definitivt at vi er på vei inn i en virtuell verden, og det er det som gjør problemene knyttet til virtualitet så interessante og aktuelle. De fleste bruker nok fremdeles mest tid på ordinære piktorale medier, slik som film og TV, men stadig flere bruker også tid på flerbrukerspill. I tillegg kommer selvsagt for eksempel Facebook eller Second Life, som jo er virtuelle verdener. De ulike stedene i Facebook eller Second Life finnes, men de er likevel ikke lokalisert i den forstand at man kan gå til dem. De er ikke fiksjonelle, men er heller ikke en del av den vanlige verden. De er virtuelle. Derfor er vi godt på vei i retning av et virtuelt liv.

OA: Ettersom virtuelle verdener blir mer og mer realistiske og mer og mer vanlige, er det også interessant hvordan skillet mellom spill og ikke-spill blir visket ut. For eksempel antar store datamaskinbaserte beslutningssystemer («knowledge management systems») mer og mer karakter av å være dataspill. Man bruker veldig mange elementer fra dataspill, og til slutt kan du på en dårlig dag glemme om du sitter og spiller eller om du sitter og tar en viktig avgjørelse; om du bare leker eller om du for eksempel bomber Nord-Korea. Problemet er at beslutningssystemet og dataspillet kan ha et svært likt grensesnitt, og det skaper utfordringer – kanskje særlig for barn som blir født i dag, siden disse blir født inn i et nærmest magisk mangfold av virtuelle verdener.

*Dersom hyppigere bruk av spill og mer realistiske spill bidrar til å rive ned skillet mellom spill og virkelighet: kan man spørre seg hvorvidt fenomener som skolemassakre kan årsaksforklars med dataspill? Er det slik at når voldsspill gjør en vant til å utføre voldshandlinger i et grensesnitt som er svært likt virkelighetens «grensesnitt», senker det også terskelen for reell vold?*

OA: Dette er et problem som er blitt mye diskutert, men det er faktisk ingen sterke holdepunkter for å si at terskelen senkes. Normale mennesker overfører ikke drap fra spill til virkeligheten. I forlengelsen av problemer knyttet til dataspill, er det nå også i større grad snakk om «spilleavhengighet» – ikke i forbindelse med pengespill, men i forbindelse med liv i virtuelle verdener. Slike saker passer godt på avisforsidene, og stort gjelder såkalt «spilleavhengige» gutter i tenårene som blir angitt av sine bekymrede mødre. Jeg er sikker på at en god del av disse guttene har en god del sosiale proble-

mer fra før av, og at dataspillene sjelden er årsaken til problemet. Som jeg ofte sier om datamaskiner: de er maskiner som omformer andre problemer til dataproblemer. Derfor tror jeg at selv om spilleavhengighet kan lyde dramatisk, har vi ingen grunn til å tro at det er noe fryktelig skummelt som gjemmer seg i dataspill.

JRS: Da Espen Aarseth, en av våre kontakter i Danmark, grunnla Center for Computer Games Research, ble de veldig raskt møtt med spørsmålet om hvorvidt dataspill har en dårlig innflytelse på samfunnet. Det Aarseth hevder, er at vi må se dette i sammenheng med andre medier som man også har sagt at har dårlig innflytelse, slik som TV-er og radioer.

OA: Og bøker, ikke minst. Platon var veldig skeptisk til bøker.

JRS: Nettopp, og dette kaller Aarseth «media panic». Når det oppstår et nytt medium som man ikke helt forstår, projiserer man alle mulige under inn i det. Uansett er spørsmålet om hvorvidt dataspill fordrer et empirisk spørsmål for psykologer og sosiologer. Jeg kjenner ikke denne forskningen spesielt godt, men jeg har lest en metastudie – en undersøkelse av undersøkelser av slike spørsmål – og selv om de empiriske dataene er uklare, er det lite grunnlag for å hevde at dataspill fordrer.

*Hva med det motsatte? Kan det være at dataspill gir oss en variasjon av opplevelser og et stort mangfold av situasjoner vi må handle i, slik at de kan bidra til å gi oss en rikere forståelse av verden, av oss selv og av konsekvensene av våre valg?*

JRS: Helt klart. Jeg mener at dataspill er en berikelse av verden; de er et av godene ved vår sivilisasjons utvikling. De bidrar rett og slett til å skape bedre liv og bedre samfunn.

OA: Jeg er enig, men det er vel både en berikelse og en forbannelse, som så mye annet. Er TV-en en velsignelse? Det er lett å regne opp både velsignelsene og forbannelsene. Og mobiltelefonen? Den er også en velsignelse og en forbannelse. Og det samme gjelder virtuelle verdener; det hjelper deg til å holde kontakt og kommunisere med folk, men plutselig sitter du også der og lar Facebook og Second Life ta over store deler av livet ditt. Det er et fremskritt på én måte; et tilbakeskritt på en annen.

JRS: Dataspill er en stilisering, og dette har data-spill til felles med mange genrer. De tar et trekk ved menneskelig livsform som er spesielt interessant, morsomt eller verdifullt – og så stileres det; det plukkes ut og rendyrkes. Da får man et spill. Det er en form for kulturell sofistikasjon. Virtualiseringen gjør deg kapabel til å plukke ut noe som er interessant.

*Kan et mulig berikende aspekt ved dataspill være at de kan hjelpe oss med å simulere store sosiale eksperimenter, og derfor at de kan hjelpe oss til å nå en bedre forståelse av f.eks. politiske ideologier og konsekvensene av disse? Eller er det slik at et dataspill eller en virtuell verden er dømt til kun å gi de resultatene man allerede har plottet inn?*

OA: Begge deler. På én side: man får selvsagt ikke annet ut enn hva man plottet inn. På den andre siden vet man jo sjelden nøyaktig hva man plottet inn. Man legger inn veldig mye – og vi har veldig mye kunnskap her og kunnskap der, og å samle alt i et spill og se hva vi får ut av det, kan være svært interessant og opplysende.

JRS: Dette er allerede studert i noen grad, og deler av det som foregår i flerbrukerspill har politiske aspekter. Hvorvidt dataspill har ført til politiske og demokratiske nyvinninger kan jeg ikke ta på strak arm, men jeg ville nesten forvente at det har gjort det.

*Hvor mye forskning foregår det – i Norge, i Europa og på verdensbasis – innen feltet spillfilosofi?*

JRS: Det var faktisk vi som startet med dataspill-filosofi, og forskningen er helt klart i en startfase. Forskningsmiljøet består av spredte folk som har filosofisk kompetanse og interesse for dataspill, fortrinnsvis fra Norge, Danmark, Finland, Tyskland, Italia og USA. Det vi foreløpig har gjort, er at vi har arrangert tre internasjonale konferanser for spillfilosofer. Etter planen blir neste konferanse

avholdt her i Oslo i august. Vi arbeider også med en antologi om emnet. En viktig publikasjon som har kommet i løpet av de siste årene, for øvrig, er Jesper Juuls *Half-Real: Video Games between Real Rules and Fictional Worlds*, som tar for seg og diskuterer noen av de problemene som pr. i dag berører spillfilosofien som forskningsfelt.

*Hvordan blir spillfilosofi ansett i filosofimiljøet forøvrig? Vil det være mulig for en masterstudent å skrive sin masteroppgave om spillfilosofi og bli tatt på alvor?*

JRS: Jeg tror spillfilosofi er for ungt til at det kan tas opp til en skikkelig vurdering hvordan det sees av filosofimiljøet forøvrig. Det er derimot helt klart at emnet både er seriøst og filosofisk interessant, og derfor er det ingenting i veien for at det skulle kunne bli tema for en masteroppgave. Jeg tror faktisk en masterstudent kunne ha gode grunner til å velge å fokusere på spillfilosofiske temaer. Det ville kunne bidra til den eksisterende debatten, og jeg tror en slik masteroppgave kunne være av betydelig interesse både i filosofisk og i medieteoritisk sammenheng. Vi må også huske at dataspillfilosofi er i høyeste grad et uttrykk for den interdisiplinære fremgangsmåten som har blitt mer og mer vanlig i filosofisk forskning, her på Universitetet i Oslo sterkt representert av Centre for the Study of Mind in Nature (CSMN).

OA: Jeg er enig. Dette er et nytt felt med masse arbeidsoppgaver å gripe fatt i. Det er et fruktbart jorde, så det er bare å gå i gang og spa.

Les mer om dataspillfilosofi på <http://www.hf.uio.no/ifikk/forskning/forskningsprosjekter/third-place/index.html>. Interesserte lesere er velkommen til å kontakte pr. e-post både Olav Asheim ([olav.asheim@ifikk.uio.no](mailto:olav.asheim@ifikk.uio.no)) og John Richard Sageng ([j.r.sageng@ifikk.uio.no](mailto:j.r.sageng@ifikk.uio.no)).





# TIL MINNE OM ARNE NÆSS (1912 – 2009)

ET INTERVJU MED INGA BOSTAD

Av Hege Dypedokk Johnsen

«En filosofs tankesystem skriver seg alltid fra hans selvbiografi», for «det er intet skille mellom liv og filosofi». Sitatene fra Nietzsche og de Beauvoir er som skrevet til Arne Næss, som 27 år gammel var Norges eneste professor i filosofi. Det er lett å la seg forføre av det personlige ved Arne Næss – i både positiv og negativ forstand. «Nå er tiden inne for minneseminarer om hans filosofiske bidrag», påpeker Inga Bostad.

Inga Bostad, filosof og viserektor ved UiO, har skrevet bøker både om og med Arne Næss. Da hun begynte på filosofi på Blindern i 1985, hadde Næss sluttet for femten år siden. Men det hendte at han dukket opp på fagkvelder, til studentenes begeistring. Han hadde en mer spørrende og konfronterende tilnærming til studentene, og dessuten uvante perspektiver på filosofien, forteller Bostad. Det var særlig hans miljøengasjement som interesserte henne, på denne tiden da hun blant annet leste Peter Singer, med det resultat at hun i ti år ikke spiste noe med foreldre.

Senere skulle hun bli virkelig kjent med studentenes favoritt: I en periode over noen år hadde Bostad arbeidet så mye med Næss at hun følte at hun var inne i hodet hans på en slik måte at når de snakket sammen i offentligheten, så kunne hun fortsette etter hans komma. Først utga hun monografien *Arne Næss*, og senere boken *Inn i filosofien*, basert på ukentlige samtaler med Næss i over et år.<sup>1</sup> *Inn i filosofien* forteller hvorfor og hvordan Arne Næss ble filosof. Han hadde mange interesser, både innen naturvitenskap og økonomi, samt for det musikalske og matematiske. Psykologi var en annen av hans fascinasjoner.

Under studieoppholdet i Wien gjennomgikk han forten måneder med intens psykoanalyse fra klokken åtte til ni hver morgen, unntatt søndager og 1.juledag. Her stiftet 22-åringen også bekjentskap med den myteomspunne Wienerkretsen, – riktignok ikke som fullverdig medlem, men som en velkommen venn og givende samtalepartner.

*Hva var det som inspirerte ham til å gå inn i filosofien?*

Arne begynte å gå på forelesninger allerede da han var 15-16 år. Det han sa til meg i forhold til det å komme *inn i filosofien* var at han hadde en ubønnhørlig trang til å stille spørsmål til autoriteter og vedtatte sannheter. For eksempel religion; han fortalte mange ganger at når han gikk til konfirmasjonsforberedelser syntes han presten var så «salvesfull». Først skjønte jeg ikke helt hva han mente med dette, men så var det plutselig en gang jeg hørte en prest at det slo meg. Det å bli snakket til *ovenfra og ned*, som om man ikke har noe rasjonalitet, var nok det som provoserte ham så voldsomt.

*Næss bidro sterkt til å styrke filosofiens posisjon ved norske universiteter, ikke minst gjennom lærebøkene til Examen philosophicum. Han var i sin tid også en viktig brikke i positivismestriden som presset idéhistorie og filosofi fra hverandre på universitetet. Hvilke tanker tror du han ville gjort seg omkring det at de slås sammen igjen?*

Det slås jo på en måte sammen og på en annen

måte ikke, fordi det fortsatt vil være to studieretninger innenfor ett program. Men jeg tenker at dette vil være i Arne Næss sin ånd. Man kan si han var delaktig i å presse dem fra hverandre, men på den andre siden ønsket han selv å diskutere med de som var sto i andre tradisjoner, aller helst med de som var uenige med ham. Dersom noen var enige med ham kunne han bli nokså vrang. Selv synes jeg det er innlysende at filosofi og idéhistorie har mange likhetspunkter, og at de kan befrukte hverandre synes jeg er helt opplagt.

*I de siste årene var Arne Næss tilknyttet Senter for utvikling og miljø (SUM). Flere har påpekt at det nok særlig er økosofien som vil bli husket internasjonalt. Hva er de grunnleggende filosofiske ideene i den næssiske økosofi?*

Han gir argumenter for et slags ansvar som vi mennesker har i forhold til naturen, normer som vi bør forplikte oss til. Slik knytter han sammen det deskriptive og det normative, naturens artsmangfold og våre moralske plikter. Vi bør ha forståelse for det globale, men handle i forhold i det lokale. Slik kan vi si at miljøbevegelsens slagord "Tenk globalt, handle lokalt!" tar opp i seg mye av hans miljøfilosofi, trolig er det også inspirert av ham! Selv gikk han *veldig* inn i det lokale; Tvergastein hadde for Arne sin egen økosofi. Men Næss har slitt med det teoretiske grunnlaget for økosofien. Han er kritisert for at han var selvmotsigende i sin argumentasjon i forhold til kravet om at alle arter skal få leve ut sin egen art, og at alle vesener har en egenverdi. Spørsmålet er hva dette innebærer i praksis. Det spesielle med Arnes økosofi er at den kun lar seg forstå glimtvis - fordi han har en form for naturmystisisme som gjennomsyrrer filosofien hans, noe som viser at den er spinozistisk påvirket og inspirert av østlig mystikk. Kjell Madsen skrev en gang at Arne går så langt bort fra de mellommenneskelige relasjonene og så langt inn i naturen at «det hele begynte å sveve»; mennesket forsvinner inn i naturen som en del av naturen. Vi er en del av samme levende verden. Dette kan tolkes som at Næss tenkte på mennesket som et mer primitivt vesen. Nina Witoszek sier at økosofien bygger på en utpreget norsk naturmytologi, det norske av det norske: Å gå utenfor opptråkkete stier, bruke teposen fem ganger, sove i telt og bruke ved hjemme til oppvarming.

*I tillegg til økosofien er det en internasjonal voksende interesse for Arnes «experimental philosophy». Hva legges i dette?*

Jeg har også lest om dette i det siste, at folk omtaler det slik. Nekrologen i *NY Times* skrev blant annet om dette. Men for meg er det litt uvant å snakke om hans «experimental philosophy». En innfallsvinkel er å gå tilbake til doktoravhandlingen hans, *Erkenntnis und wissenschaftliches Verhalten*, og positivismedebatten. Her forsøker han seg på en metafilosofi om hva forskeren tenker; hva er erkjennelse i forhold til en konkret situasjon? Han var opptatt av en mer behavioristisk forståelse av menneskelige handlinger. Dette ble siden til en debatt med anti-positivisten Skjervheim, hvor Skjervheim anklager Næss for manglende forståelse av mennesket og menneskets handlinger. Men det kan også hende at det var på grunn av hans økosofi at filosofien beskrives som *experimental philosophy*, for her drar han filosofiens grunnlagsspørsmål og etiske spørsmål inn i konkrete miljøspørsmål. Slik blir filosofien knyttet til det eksperimentelle og aktuelle, som en form for anvendt naturfilosofi.

*Men stiller du deg bak denne påstanden om at det er økosofien som vil være Næss viktigste filosofiske bidrag for fremtiden?*

Nei, jeg gjør egentlig ikke det. Her kan jeg jo svare hva jeg synes *bør* være arven etter Arne Næss eller hva jeg ser mer deskriptivt *er* arven etter ham. Som fagfilosof tror jeg det heller er gjennom *saklighetslæren* og språk- og argumentasjonsteoriene hans, hvor han knytter vitenskap til etikk og ansvar, og slik viser at vitenskapen aldri er verdinøytral. Når han i senere bøker intervjuer ingeniører om verdier i vitenskapen, er de åpenbart naive i den forstand at de tror vitenskapen er verdifri. Så jeg tenker det er her han har betydd mest!

*Også internasjonalt?*

Det der med internasjonalt er litt vanskelig. Det er klart at han har hatt mest betydning internasjonalt med økosofien. Men nå har ikke den engelske oversettelsen av hans samlede verker, *SWAN*, vært så fryktelig lenge tilgjengelig på markedet.<sup>2</sup> Så når disse bøkene begynner å spres tror jeg vi vil se en annen internasjonal innflytelse.

*Arne Næss var kanskje først og fremst Den norske filosofen. Tusenvis av norske studenter har lest hans bøker i Examen philosophicum. Men det er ikke bare studenter og akademikere som har hatt glede av Arnes filosofi. Synliggjøringsprosjektet av filosofien strakte seg langt utover universitetene. Gjennom*



*salgssuksessen Livsfilosofi og den livsbejaende filmen Loop er han blitt kjent for å ha gjort filosofien folkelig i Norge. Senere skrev han biografien om den lille filosofen Timotei, en blekrosa tøygris. Tror du at Arnes ukonvensjonelle og barnlige holdning på noen måte har svekket hans posisjon som fagfilosof?*

Jeg er ingen snobbist som mener at man ikke skal se verdien av hans ablegøyer. Tvert imot! Jeg vet at for eksempel boken om Timotei har betydd mye for mange. Jeg har tatt meg selv i å være litt hovmodig i forhold til dette, men nå har jeg møtt så mange mennesker i alle aldre – blant annet en 70 år gammel venninne som har skrevet lange brev om hvor viktig Timotei har vært for henne og hennes liv. Da må vi ta dette alvorlig! Jeg har flere ganger opplevd at folk på instituttet har ledd litt sånn «komme her og være opptatt av Arne Næss». Eller Zappfe, ja til og med Wittgenstein! Men nå er det jo ingen lenger som ler av at noen studerer Wittgenstein. [Bostad har selv arbeidet med alle de tre nevnte filosofer. *Journ.anm.*] De på instituttet har vært litt lite rause, også når det gjelder Arne Næss. Men først og fremst er jeg opptatt av at han har bidratt med mange interessante perspektiver på filosofien. Nå er tiden inne for minneseminarer om hans filosofiske bidrag, som har vært svært variert.

*Da Morgenbladet intervjuet den pensjonerte filosofen Egil A. Wyller i sammenheng med Næss' bortgang uttalte Wyller dette: «Hans epikureiske ordspråk: 'Har du lyst, har du lov', er meg personlig så motbydelig at min reaksjon ikke egner seg på trykk, og jeg mener at holdningen har vært, og er, skadelig for det norske folk i den grad det omfavner Næss.»<sup>3</sup> Hva tenker du om dette?*

Det er jo helt feil! Henger ikke på greip i det hele tatt - tenk på Arnes bok om Gandhi og ikke-vold, og hele hans normative grunnlag når det gjelder menneskets forhold til omverden. Å da si at Arne var epikureer er helt feil. I den forbindelse bør man lese *Den tidløse dialog*, som er en samtale mellom Wyller og Næss, hvor Wyller inntar sin posisjon som kristen platoniker og Næss nærmest blir presset inn i rollen som aristoteliker. Men selv aristotelikere er da ikke anarkister, nihilister eller epikureere som mener «har du lyst, har du lov!» Kan hende at han i deler av livet levde slik at man kunne si at han var epikureer i den forstand at han fulgte nytelsesprinsippet – det er mye å si om Arne Næss som ikke er så flatterende. Da jeg skrev monografien om Næss, så begynner jeg et av kapitlene med

en setning «Arne er en stor sjarmør». Da fikk jeg flere brev fra gamle kollegaer av Næss som skrev at «han er sikkert sjarmerende overfor deg, men for meg, på 50-tallet, var han slett ikke sjarmerende.» Jeg har også hatt seminarer hvor folk har sagt til meg at hvis Arne Næss kommer, så kan jeg ikke komme. Dette er mange tiår etter at han har fornermet dem. Folk har et veldig ambivalent forhold til ham.

*Er det noe ved ham eller hans filosofi du selv har et ambivalent forhold til?*

Jeg har ofte tenkt på at han har et uforpliktende forhold til politiske spørsmål. Jeg ble provosert av at han kunne vri seg unna det å ta standpunkter, eller når han bare inntok standpunkter i vilden sky uten å legge noe i sine påstander. For han så på seg selv som en *søkende skeptiker*, med det privilegium å forbeholde seg retten til å ikke å innta noen absolutte standpunkter. Derfor var det vanskelig å finne ut når han lekte seg i en diskusjon, og når han var seriøs og forpliktende til det han sa. En gang sa han til meg «Jeg har alltid vært feminist». Da måtte jeg svare at det har du slettes ikke det! For det har han virkelig ikke vært, og det er en slags omskrivning av sin egen historie. Det er provoserende at han *tilsynelatende* er så åpen og ærlig om alt, spesielt om sitt liv. Det er mange som har påpekt det at han er en voldsom omskriver av sitt eget liv, sin egen filosofi også.

*Til sist, føler du at noe er oversatt i Arne Næss sin filosofi?*

Det som faller meg inn er boken *Scepticism*. Min doktorgrad handlet om skeptisisme, og da brukte jeg ham litt som veileder. Han kan blant annet brukes i feministisk kunnskapsteori, det er paralleller der!

#### NOTER

<sup>1</sup>Bostad, Inga. *Arne Næss*, Gyldendal Norsk Forlag, 1998.

Bostad, Inga. *Inn i filosofien*, Universitetsforlaget, 2002.

<sup>2</sup>Næss, Arne. *The Selected Work of Arne Næss*, (SWAN). 2005.

<sup>3</sup>Morgenbladet 16. Januar.

# UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

**Blumenthals feilslutning**, i retorikk: feilslutningen det er å anta at fordi noe rimer, er det sant: *Selv gjort er velgjort. / Hastverk er lastverk. / Ikke gå ut i trafikken, da blir du påkjørt av trikken.*

**blødme**, (av *bløt* etter mønster av *sødme*, *rødme*, eg. 'bløthet'), dum vits, særlig der poenget består i ordspill over lydlike ord

**bongo-bongoisme**, en (muligens fra det nigerianske språket efik, *bonkó* 'tromme'), det å falsifisere en universaliserende teori med henvisning til at den ikke gjelder for en viss ukjent og avsidesliggende stamme. Antropologen Mary Douglas preget begrepet i sin bok *Natural Symbols* (1970), i forbindelse med en metodologisk diskusjon om komparasjon, altså om hvordan man kan sammenligne på tvers av kulturer. Douglas er kritisk til å sammenligne predikanter med pygmeer, eller jegere i Afrika med jegere i Australia, grunnet problemet med å avgrense det man vil sammenligne fra irrelevante variabler. Hun foreslår at man begrenser en hypoteses prediksjoner til «gitte sosiale omgivelser», noe som i seg selv er vanskelig, men som i det minste utelukker «de vilste kulturelle seleksjoner». Douglas hevder at jo snevrere kulturelt spenn man sammenligner innenfor, jo mer signifikante resultater får man, og hun forklarer hensikten med sin metodologiske tommelfingerregel slik:

«It serves to counter the effects of Bongo-Bongoism, the trap of all anthropological discussion. Hitherto when a generalisation is tentatively advanced, it is rejected out of court by any field-workers who can say: «This is all very well, but it doesn't apply to the Bongo-Bongo».

Bongo-bongoisme ble ivrig bedrevet i britisk strukturfunksjonalisme, og Douglas' karakteristik er en kritikk av strategiens nytthet, uten at hun dermed forsvaret *grand theories*.

Selv om begrepet (og trolig også strategien) er mest brukt innenfor antropologi, er det klart at bongo-bongoisme også forekommer i for eksempel lingvistik. Lingvisten Noam Chomsky var sentral i utviklingen av ideen om en *universell grammatikk*, som er en teori om at alle menneskelige språk deler visse strukturelle kjennetegn. Blant disse trekkene er *rekursjon*, som både denne og den forrige setningen er eksempler på, og som innebærer at en frase kan bygges inn i en frase av samme type: En setning kan bygges inn i en setning, og en substantivfrase i en substantivfrase: «Franz, som er min mann, er en engel.» Lingvist og tidligere misjonær Daniel Everett fant en bongoistisk innvending mot den universelle grammatikken i Pirahã-folkets språk, som han mener mangler rekursjon fullstendig – dette kom han frem til etter å ha skrevet en doktoravhandling som var et forsøk på å analysere Pirahã ved hjelp av chomskyansk teori. Hvis Emeretts antagelse om at språket mangler blant annet rekursjon er riktig, er den universelle grammatikken slik den hittil har blitt foreslått opplagt feil. Samtidig er det verdt å merke seg at Chomskys teori ikke nødvendigvis blir mye mer holdbar av en undersøkelse av språk innenfor «visse kulturelle omgivelser». Dette skyldes antagelsen om at den universelle grammatikken er medfødt – språkerverving muliggjøres av at deler av hjernen inneholder prinsippene for den grammatiske strukturen som alle språk blir hevdet å dele. Det er vanskelig for tilhengere av universell grammatikk-teori å innskrenke dens universalitet uten å postulere en hjernemasse som oppfører seg svært besynderlig, og dermed er det kanskje de grammatiske prinsippene som må endres for å kunne gjøre rede for bongoistens moteksempel. En slik revisjon ville imidlertid bare øke teoriens karakter av å være observasjoner av eksisterende språk og ikke prediksjoner om hva som er mulig innenfor et språk generelt, som informatikeren Geoffrey Sampson har innvendt.

Innenfor antropologi synes det nødvendig at bongo-bongoismen utføres med henvisning til en faktisk eksisterende stamme eller kultur, men man kan også utvide bruken av begrepet til å omfavne tankeeksperimenter i eksempelvis filosofi, à la Timothy Williamsons fiktive karakter Peter i boken *The Philosophy of Philosophy*. Peter er en engelsk språkbruker som sår tvil om at alle utsagn av typen (1) «Enhver revetispe er en revetispe» med nødvendighet er sanne. Peters tror nemlig at (1) for å være sann forutsetter (2) «Det finnes minst én revetispe». Nå viser det seg at Peter har slumpet til å se svært mye propaganda for en revekonspirasjonsteori, og benekter (2), og følgelig også (1). At Peter ikke tilhører bongo-bongoene, men et velkjent og utbredt språksamfunn, spiller ingen rolle, ettersom bongo-bongoenes obskuritet i antropologisk sammenheng skyldes at ingen ville fremsette en *grand theory* som opplagt ble falsifisert av ens egen eller svært nære kulturer.

**Bongo fra Kongo**, eksempel på blødme, se denne. Se også Blumenthals feilslutning

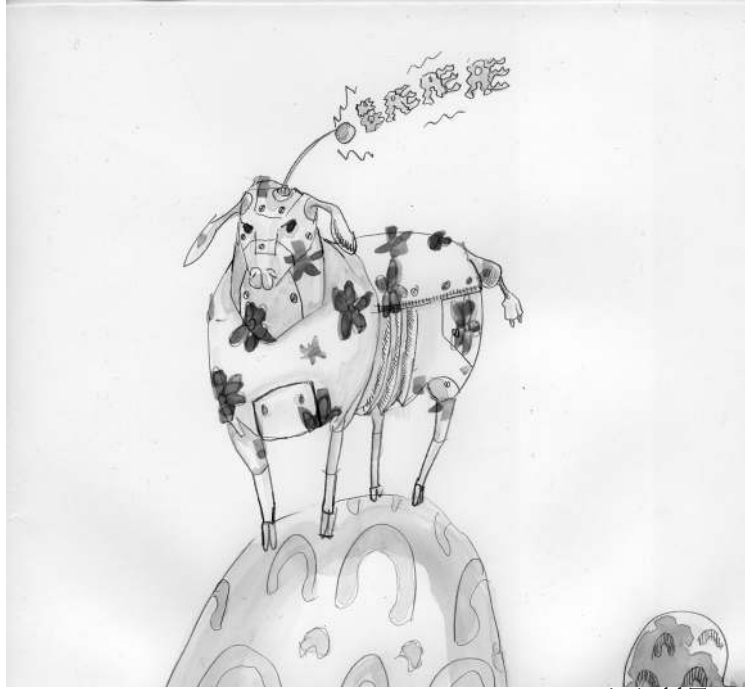
**botulis'ne**, en (av lat. *botulus* 'pølse')

1 (farlig) matforgiftning som er forårsaket av bakterien *Clostridium*

2 i overført (litterær) betydning: pølsevev



# DE ANDRE DYRENE



Av Arild Tornes

ILLUSTRASJON: RAGNHILD AAMÅS

Vårt forhold til andre dyr er åpenbart vanskelig og motsetningsfylt. Kristian Bjørkdahl stiller spørsmålet om den tradisjonelle menneske/dyr-motsetningen er holdbar (i Fs 1/2008). Samtidig er hans vilje til å revurdere den sterkt begrenset.

En kritisk gjennomgang av vårt forhold til andre dyr er ikke mulig uten en problematisering av spesiesisme. Det er rasismen vi anvender på artsnivået (*species*, lat. 'art'), ideologien som legitimerer vår privilegerte status og underkastelse av ikkemenneskelige individer. Siden vår hovedrolle er som de andre dyrenes bødler og fangevoktere har vi begrenset evne til å reflektere upartisk og etisk rundt forholdet.

## Hvor er maktrealismen?

Bjørkdahl gir uttrykk for å være kritisk til den antroposentriske ideologien som går i linje gjennom vår historie, fra Aristoteles, Descartes og Kant. Der defineres ikkemenneskelige dyr som kategorisk vesensforskjellige og mindreverdige i forhold til mennesker. Bjørkdahl kritiserer

eksellenskriteriene som brukes for å forsvare menneskets overlegenhet.

Den kritiske holdningen til menneske/dyr-hierarkiet virker derimot lite gjennomført når det kommer til praksis. Hvor kan den lede oss? Innføring av hestedrosjer og lignende hvor ikkemenneskelige dyr tvangsintegreres og utnyttes i hverdagslivet vårt er forslag fra Bjørkdahls side. Finnes det noe bedre bilde på menneske/dyr-hierarkiet eller dominans generelt enn rytter på hest? Dette er ingen forkastelse av hierarkiet. Å slutte å prate om ikkemenneskelige dyr som mindreverdige samtidig som vi fortsetter å behandle dem som mindreverdige er kun nok en frekkhet. Vi vil både ha privilegiene ved å eie dem som våre slaver samtidig som vi vil fremstå som moralsk gode.

## Det undertrykkende rammeverk

Menneskers forhold til andre dyr preges av grenseløs utnyttning. Deres status i samfunnet er først og fremst som noe vi konsumerer. Vi spiser dem og kler oss i deres hud, men de utnyttes også emosjonelt i form av «kjæledyr» og



fungerer som utnyttbar arbeidskraft. Hvert år slaktes det globalt sett over 50 milliarder landdyr for produksjon av kjøtt. Hele samfunnet er organisert rundt slakterier og institusjoner hvor vi systematisk påfører andre dyr lidelse og død for å øke menneskers velferd og profit. Lidelsen som disse produserer er usynliggjort av flere fysiske og mentale barrierer. Men i virkeligheten er den så omfangsrik at den i hvert fall kan måles med, hvis den ikke overgår, lidelsen som skapes av menneskeskapte kriger, sultkatastrofer og annen nød.

Vi har ikke mulighet til noe virkelig jevnbyrdig og respektfylt forhold til ikkemenneskelige dyr innen den rammen. Hvis vi vil ha det må den institusjonaliserte volden mot dyr avskaffes på samme måte som vold mot mennesker forbyes. Integrasjonen Bjørkdahl foreslår skjer på menneskets premisser og utgjør ikke noe brudd med den antroposentriske tradisjonen. Det er en vanlig misforståelse at relasjoner preget av nærhet og gjensidig avhengighet fordrer respekt. De kan gjerne være dypt undertrykkende.

### Løver og antiloper

Ole Martin Moen fortsetter debatten (i Fs 2/2008) med å påpeke at likestilling alene mellom mennesker og andre dyr ikke på noen måte forplikter oss til å ta hensyn til de andre dyrene. Det er en sann nok observasjon. Det som ikke er like klart er hvorfor hans henvisning til det faktum at løver spiser antiloper har noen moralsk relevans for menneskers atferd. At løver spiser antiloper gir ikke mennesket noen legitimitet til å drepe og spise andre dyr, mer enn det legitimerer rovmord på mennesker. Hele forsøket på å forsvare vold med å vise til at andre er voldelige er håpløst.

Et naturalistisk perspektiv hvor mennesket likestilles med andre dyr på grunnlag av moralsk relevante egenskaper (for eksempel evnen til å føle, eller besittelse av bevissthet), likestiller dem som moralske objekter, skapninger vi har plikt til å ta hensyn til, det likestiller dem ikke som moralske aktører. Det er ikke slik at kun mennesker som kvalifiserer som moralske aktører tilkjennes menneskerettigheter. Hvorfor skal det plutselig bli et krav i forhold til ikkemenneskelige dyr? Det blir igjen en spesiesistisk dobbeltstandard.

### Dyreutnytting og rettighetsetikk

For å se realistisk på det utnytter mennesker andre dyr fordi de selv tjener på det. Argumentene som konstrueres for å forsvare det må tas på alvor og besvares innen den etiske diskursen, men ut over det er det ikke sikkert at de er utrykk for menneskers virkelige motivasjoner. Mennesker konstruerer moralske forestillinger for å forsvare sine livsformer, sannsynligvis i større grad enn de innretter sitt liv etter upartiske prinsipper. Derfor er det nyttig å studere rasjonaliseringene, mekanismene og institusjonene som devaluerer ikkemenneskelige dyr, og å se på likhetene mellom spesiesisme, rasisme, sexism og andre ideologier som legitimerer sosiale hierarkier og utnyttingsforhold. I «Causes for speciesism: Difference, distance and denial» ser kriminolog Ragnhild Sollund på hvordan Zygmunt Bauman og Stan Cohen sine studier av overgrep kan kaste lys over den spesiesistiske volden. Rasjonaliseringer som ofte brukes for å forsvare dyreutnytting er ofte de samme som brukes til å forsvare vold mot mennesker.

Som reaksjon på vår nedvurdering og utnytting av andre dyr har det siden Pythagoras vært minoriteter som har protestert mot den og forsvart dyrs rett til sitt eget liv. En menneskerettighetsetikk har blitt konstruert for å verne menneskers mest grunnleggende behov, de samme behovene som andre dyr også besitter, som evnen til å lide og vilje til liv. Den må derfor utvides til å innbefatte alle følende skapninger, har dyrerettighetsforsvarere argumentert.

Den amerikanske jurist og dyrerettighetsteoretiker Gary L. Francione beskriver treffende vårt forhold til ikkemenneskelige dyr som preget av «moralisk *schizofreni*». Hva vi sier om våre moralske standarder og vår faktiske behandling av andre dyr peker i to vidt forskjellige retninger. Det er lett å se at vi har en spesiesistisk dobbeltmoral. Normer som er relativt utbredte i vår kultur, som at vi ikke bør påføre andre unødvendig lidelse, ikke bør sko oss på andres bekostning, som at vold mot uskyldige aldri kan forsvares, som at dyrs egenverdi bør respekteres, er normer som er i konflikt med vår utnytting og slakt av dyr. De burde tilsi at vegetarianisme er et moralsk imperativ.

### LITTERATUR

- Francione, G.L. 2000, *Introduction to animal rights: Your child or the dog?*, Temple University Press.  
 Sollund, R. 2008, «Causes for speciesism: Difference, distance and denial», i R. Sollund (red.), *Global Harms: Ecological Crime and Speciesism*, New York, Nova Science Publishers.



# TO BOLDLY GO WHERE BALD MEN HAVE GONE BEFORE

ANMELDELSE: STAR TREK AND PHILOSOPHY:  
THE WRATH OF KANT  
KEVIN S. DECKER OG JASON T. EBERL (RED.),  
OPEN COURT PUBLISHERS, 2008

Av Thomas Dahl

**Gillian:** Sure you won't change your mind?

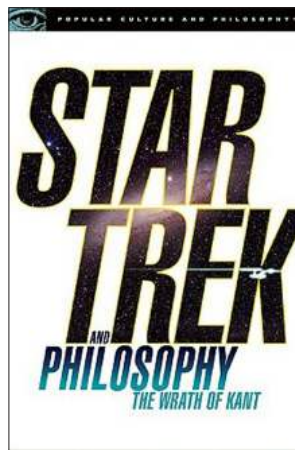
**Spock:** Is there something wrong with the one I have?

-*Star Trek IV: The Voyage Home*

Tirsdag 9. august 1966 ble en dag hvor mang en Kentucky Fried Chicken satte seg på tvers, da stjernekjoret *USS Enterprise* for første gang inntok eteren og utfordret vårt verdensbilde på en måte som populærkultur av denne størrelsen aldri tidligere hadde våget. Med sin positive og optimistiske presentasjon av fremtiden og med et karaktergalleri med likeverdige aktører på tvers av kjønn, rase og kultur, festet science fiction-serien Star Trek et grep rundt vår oppfatning av verden.

Gjemt bak filmeffekter og oppsiktsvekkende aliens, og dermed godt beskyttet fra sensursaksen, lå provoserende og tankevekkende samfunnskommentarer. Blant temaer serien tok opp var kvinners rettigheter, kommunistforfølgelse, trusselen om atomkrig, genteknologi og religiøse og kulturelle konflikter. I tillegg skulle serien bli den første store, internasjonale serien som våget å vise et raseblandet kyss – og det var ikke uten grunn at Star Trek ble en favoritt hos Martin Luther King, og ble utpekt som en sentral inspirasjonskilde av prominente afroamerikanere som skuespilleren Whoopi Goldberg og astronauten Mae C. Jamison.

Sin eksotiske setting til tross, var Star Trek et spill på våre egne liv – både på samfunnsnivå og på individnivå. I tillegg til at viktige samfunnsproblemer ble tatt opp og dramatisert, kan hver alien-rase i Star Trek også sies å re-



presentere ulike sider ved mennesket. Vulcan representerer kald logikk og kontroll, Ferengi representerer griskhet og kapitalisme, Romulan representerer bedrag og mistillit, Okampa representerer vennlighet og omtanke, osv. I tillegg kan individuelle rollefigurer by på lett gjenkjennelige problemstillinger, som kampen mot egne laster, søken etter identitet og opprettholdelse av personlig integritet. Ikke minst kan rollefigurer som androiden Data – en sofistikert antropomorf datamaskin med aspirasjoner om stadig å bli mer menneskelig – og hologrammet EMH – som lengter etter et minimum av rettigheter og respekt – hjelpe oss med å stille filosofiske spørsmål ved tilværelsen.

## Star Trek som inngangsport til filosofien

Med den tro at seriens alle 725 episoder og 10 spillefilmer er dissekert og debattert til det kjedsommelige, overrasker boken *Star Trek and Philosophy: The Wrath of Kant* med en for mange ny dagsorden. 21 fagfilosofer tar for seg serien og presenterer leseren for ferske, humoristiske og tankevekkende innlegg, og siden Paramount og J. J. Abrams i disse dager lanserer seriens ellefte film, er boken mer aktuell enn noen gang.

De fleste av bokens bidrag bruker eksempler fra de forskjellige Star Trek-filmene og episodene som illustrasjoner på filosofiske problemer og posisjoner. Eksempler på dette er metafysiske problemer knyttet til Qs continuum, etikk bak The Prime Directive, hva våre Ferengi-venner kan lære oss av forretningsdrift, hvordan verden kan tenkes å se ut gjennom en kollektiv bevissthet som Borgs og hvor-

dan teorien bak Borg videre forholder seg til teorien bak totalitære regimer, hvordan Spock kan leve uten emosjoner, i hvilken grad våre liv er mer virkelige enn de liv vi kan skape på et holodeck, om seriens «bad guys» og «good guys» virkelig har gjort seg fortjent til disse stempelen og hvordan den vulcanske kulturen forholder seg til vår verdens buddhisme og hinduisme.

Et godt eksempel på bokens bruk av Star Trek for å illustrere filosofiske problemer, er hvordan Mahesh Ananth i «Spock's Vulcan Mind Meld: A Primer for the Philosophy of Mind» trekker frem androiden Data som et eksempel på eliminativ materialisme. Når Data i en episode av Star Trek blir bedt om å forklare hvordan han oppfatter vennskap, gir han denne forklaringen: «As I experience certain sensory input patterns, my mental pathways become accustomed to them. The input is eventually anticipated and even *missed* when absent» (238). Eliminativ materialisme hevder nettopp at en bedre forståelse av hvordan hjernen fungerer ultimativt vil redusere psykologiske termer som «ønsker» og «følelser» til klart definerbare fysiske tilstander. På samme måte analyserer Data opplevelsen av vennskap uten å referere til psykologiske tilstander; kun til fysiske stimuli i hans egen kunstige hjerne. Som Ananth skriver, «There's no need to invoke a psychological state in the case of Data because his responses are entirely understood in terms of the computing dynamics of his positronic brain» (238). Et annet godt eksempel er hvordan Thomas Nagels poeng fra «What is it like to be a bat» – at det er et kvalitativt aspekt ved vårt mentale liv som ikke kan reduseres til noe enklere, men må forstås ostensivt – oppsummeres i en dialog mellom Data og mennesket Geordi:

**Geordi:** Well, when I feel angry first, I, uh... first I feel... hostile.

**Data:** Could you describe feeling hostile?

**Geordi:** Well, yeah, it's like feeling... belligerent, combative.

**Data:** Could you describe feeling angry, without referring to other feelings?

**Geordi:** No, I guess I can't. I just feel angry. (240)

I en annen av bokens artikler, «Your Big Chance to Get Away from It All: Life, Death and Immortality», bruker Theodore Schick episoder fra Star Trek som tankeeksperiment og eksempler for å introdusere det filosofiske problemområdet personlig identitet. I en episode nekter for eksempel en lege å erstatte mer enn halvparten av den åndelige lederen Bareil Antos hjerne med en «positronisk matrise». Legen begrunner dette med at «if I remove the

rest of his brain and replace it with a machine, he may look like Bareil, he may even talk like Bareil, but he won't be Bareil» (217). Implisitt i legens argument ligger det at det fysiske i hjernen er det som gjør oss til en fast og kontinuerlig person.

Et av de mer underholdende bevissthetsfilosofiske eksemplene som blir trukket frem angår rollefiguren Tuvix. Tuvix er en person som skapes ved et uhell under en teleportering av to av skipets besetning – Tuvok og Neelix – som blir fusjonert til én person. Derav Tuvix. Tuvix har alle minnene og evnene fra begge sine «fedre». Dessverre for Tuvix blir det etter hvert mulig å gjenopprette Tuvok og Neelix som to forskjellige personer igjen, og til tross for Tuvix' protester blir Tuvok og Neelix gjenopplivet, mens Tuvix går til grunne (226 – 227). Dette eksempelet bruker Schick som en introduksjon til Derek Parfits syn på personlig identitet og hans spørsmål om hvordan vi skal forholde oss til personlig identitet hvis man kunne fusjonere og duplisere individer etter ønske. I følge Schick og Parfit er det viktige for identiteten ikke hvilken eller hva slags kropp eller hjerne en person har, men snarere det psykologiske ved en person. Schick hevder at «What matters is *psychological continuity*, much as John Locke said. If we retain our memories, desires and character it doesn't matter whether we're numerically identical to anyone who lived before. In that case we have all that's really important» (228).

Dette er et av de få stedene hvor Schick argumenterer eksplisitt for et standpunkt. Ellers i artikkelen hans er det tankeeksperimentene fra Star Trek som gjør det meste av arbeidet. Schicks artikkel er derfor i større grad en introduksjon til noe av filosofien rundt personlig identitet beregnet på Star Trek-interesserte, snarere enn en fagfilosofisk artikkel som argumenterer for et spesifikt syn. Schick illustrerer og eksemplifiserer en rekke filosofiske grunnposisjoner, men går likevel ikke noen av dem etter i sømmene.

Det samme synes å være tilfellet for svært mange av tekstene i *Star Trek and Philosophy*. Det levnes liten tvil om at Star Trek er et overflødigthorn av tankeeksperiment og eksempler som kan piffe opp mang en fagfilosofisk tekst. Likevel preges boken, som Schicks artikkel, av å være mer en introduksjon til filosofi for Star Trek-interesserte enn en filosofisk interessant behandling av Star Trek.

Tross dette er bokens språk til tider noe tungt, og det refereres iblant til ord og uttrykk som krever et visst kompetansenivå innen både Star Trek og filosofi, og dette gjør nok boken litt vanskeligere tilgjengelig for en allmenn



leser enn hva som nok hadde vært nødvendig. Dette er nok derfor først og fremst en bok som egner seg for et av to formål: enten å gi Star Trek-interesserte en økt forståelse av filosofi eller å gi filosofiinteresserte en økt forståelse av Star Trek. Tilhører man en av disse gruppene er boken interessant lesning. Tilhører man begge gruppene – slik undertegnede gjør – er boken selvsagt et must.

---

# FILOSOFIQUIZ

1. Hva må en maskin klare for å regnes som intelligent etter Turing-testen?
2. Hvilket filosofisk tankeeksperiment ligner mistenkelig mye på situasjonen til menneskene som befinner seg i «The Matrix»?
  - a) Hjerner på tank
  - b) Kinesisk rom
  - c) Gettier-eksempler
  - d) Inverterte spektra
3. Utopia er i moderne språkbruk term for det perfekte samfunn. Ordet er konstruert fra to greske ord, «outopia» og «eutopia». Hva betyr disse greske glosene?
4. Hvilken amerikansk science fiction-forfatter har fått sine historier adaptert i en rekke populære filmer ladet med filosofiske problemstillinger – blant andre: Blade Runner, Total Recall, Paycheck, Minority Report og A Scanner Darkly – og har også inspirert filosofer som Baudrillard og Žižek?
5. I «The Hitch Hiker's Guide to the Galaxy» av Douglas Adams, finnes en såkalt babelfisk – en liten fisk som kan krype inn i ørekanalen og dermed la bæreren forstå alt som blir sagt på alle universets språk. Hvordan fungerer babelfisken som et bevis for Guds ikke-eksistens?
6. En norsk filosof skrev i sin doktoravhandling om en forsker fra et annet solsystem som skulle undersøke et eksemplar av Homo Sapiens. Hvilken filosof?
7. Hvilken filosof er opphavsmann til tankeeksperimentet om Twin Earth, der alt er identisk med vår planet unntatt (t)vannet?

SVAR

1. Kommunikasjone med et menneske slik at mennesket ikke kan avgjøre om det kommuniserer med menneske eller maskin

2. a

3. Outopia: ingensteds, eutopia: et godt sted

4. Philip K. Dick

5. "I refuse to prove that I exist," says God, "for proof denies faith, and without faith I am nothing." "But," says Man, "the Babel fish is a dead giveaway isn't it? It could not have evolved by chance. It proves that you exist, and so therefore, by your own arguments, you don't. Q.E.D." "Oh dear," says God, "I hadn't thought of that," and promptly vanishes in a puff of logic. "Oh, that was easy," says Man, and for an encore goes on to prove that black is white and gets himself killed on the next zebra crossing.

6. Arne Næss, i andre paragraf i Erkenntnis und wissenschaftliches Verhalten, 1936.

7. Hilary Putnam



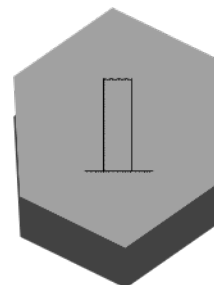
**EN**

**SMAAL**

**SAK**

Med andre ord:  
Hvilken posisjon (eller makt?) har den smale  
litteraturen innenfor den litterære offentligheten?  
Og den litterære offentligheten innenfor samfunnet  
for øvrig? Kan smal litteratur være bred? Hvem er den  
smale litteraturen for? Hvor finnes den? Hva er den?

Vi tenker oss at dette både er en utforskning av hvilken  
litteratur som kan regnes som smal (les: sær? tynn?  
kort? god? bedre? best?), samt hvor og hvordan den  
kommer til uttrykk i det litterære feltet.  
Er det i det hele tatt vits i å snakke om det "smale"?



# HALLUSINA- SJONER SOM HALLUSINERER SEG SELV?

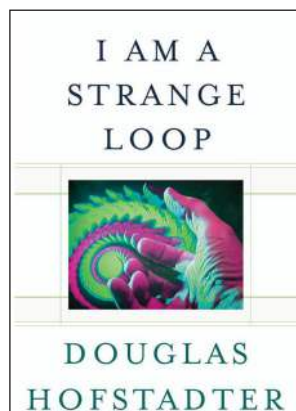
ANMELDELSE AV I AM A STRANGE LOOP AV  
DOUGLAS HOFSTADTER (BASIC BOOKS 2007),  
412 SIDER.

Av Magnus Rønning

Populærvitenskapelige bøker er noe jeg liker godt. De gode lar lekfolk få innsyn i hva det er vitenskapene faktisk driver med og lar leseren ta del i resultatene uten å måtte bruke mange år av livet på å mestre disiplinen selv. Dette betyr ikke at man blir en spesialist på kvantefysikk og strengteori ved å lese f. eks Brian Greenes<sup>1</sup> *The Elegant Universe*. Poenget med populariseringer er nettopp det at man ikke trenger å være en spesialist for å kunne forstå hva en bok handler om.

*I Am a Strange Loop* er en bok som er ment for massene. Den krever ingen forkunnskaper, den er ikke spesielt teknisk eller vanskelig<sup>2</sup>, og den har som ambisjon å opplyse leseren og gi leseren innsikt i et vitenskapelig felt.

Der de fleste populærvitenskapelige bøker handler om naturvitenskapene så handler denne boken om et fenomen som kan virke som å ha veldig lite med naturvitenskapene å gjøre, nemlig bevissthet. Hva bevisstheten er – på tross av at det er noe vi alle er så intimt kjent med – er kanskje det største mysteriet vi står overfor vitenskapelig. Hofstadters forsøk på å gi en teori er spenstig og forfriskende i et felt som på mange måter synes å ha gått tom for ideer. *I Am a Strange Loops* to teoretiske hovedforpliktelser er ideen om at hjernen, kort fortalt, fungerer på samme måte som en datamaskin; og ideen om at bevissthet oppstår som resultat av en type selvrefererende struktur. Den første av disse ideene er den dominerende ideen bak store deler av moderne filosofi, lingvistikk og cognitive science. Ideen om at bevisstheten er en selvrefererende struktur i en hjerne er mer kontroversielt. Hofstadter uttrykker denne ideen slik:



Consciousness [...] is an inevitable emergent consequence of the fact that the system has a sufficiently sophisticated repertoire of categories. Like Gödel's strange loop, which arises *automatically* in any sufficiently powerful formal system of number theory, the strange loop of self-hood will automatically arise in any sufficiently sophisticated repertoire of categories, and once you've got self, you've got consciousness. (Hofstadter 2007: 325)

Måten boken tar for seg Gödel og hans innsikter i matematisk logikk er bokens store styrke. Her kommer også Hofstadters styrker til sin rett, og han formidler innsiktsfullt og klart noe som i utgangspunktet er helt utilgjengelig for ikke-spesialisten. Gödel viste at i noen typer formale systemer (systemer som er rike nok til å uttrykke aritmetikk) oppstår det nødvendigvis selvrefererende utsagn som påstår ting om seg selv.<sup>3</sup> Siden hjernen (siden vi har antatt at den fungerer som en slags datamaskin, og datamaskiner (i prinsippet) har denne egenskapen) har et slikt rikt representasjonelt repertoar, vil Hofstadter utnytte dette til å si at det er denne egenskapen som utgjør bevissthet.<sup>4</sup>

*I Am a Strange Loop* er på mange måter en god bok. Hofstadter skriver innsiktsfullt og engasjerende, han er flink til hele tiden å servere leseren den informasjonen leseren trenger for å forstå poenget og boken er aldri kjedelig; snarere er den provoserende og tankevekkende. Men, i motsetning til mange andre populærvitenskapelige bøker er ikke hovedfokuset i *I Am a Strange Loop* å gi leseren innsikt i en kompleks, vanskelig og forvirrende debatt. Boken

legger ikke opp til at leseren skal få et innblikk i, og informasjon nok til å gjøre seg opp en mening om et viktig og engasjerende spørsmål. Den er mer et innlegg i en debatt der Hofstadter har en etablert posisjon og dette gjør at boken, selv om den i form og stil er ment for ikke-spesialisten, retorisk og argumentativt har som mål å overbevise leseren til å godta en posisjon som leseren (som ikke-spesialist) ikke har mulighet til å vurdere gyldigheten av. Måten alternative posisjoner blir behandlet på av Hofstadter er meget mangelfull og til tider nesten parodisk. Alternative posisjoner blir oftest konstruert som karikerte stråmenn som på bare noen få avsnitt blir avfeid som magiske, og derfor hinsides all rasjonell fatteevne. Rent retorisk er dette et slag langt under beltestedet, og noen ganger direkte usaklig. Konsekvensen er at leseren blir mer og mer irritert utover i boken.

Hofstadter forklarer ganske tidlig i boken hvordan han har tenkt å argumentere. Han sier han foretrekker å bruke analogier for å belyse poenger, og at dette er noe han føler er fornuftig. Det er vanskelig å være uenig i det fornuftige i å bruke analogier for å belyse noe, men faren er jo selvfølgelig at analogien eller eksempelet blir det primære og ikke bare belysende. Etter min mening er det nettopp dette som skjer i *I Am a Strange Loop*, og det virker ikke som det er ved et uhell. Hofstadter begrunner denne strategien med at analogier er kjernen i all menneskelig kognisjon, noe som i seg selv er ganske spekulativt. Det virker også som han tar analogier for å være likeverdige med det man egentlig snakker om i den forstand at alle analogier kan behandles som strengt analoge, eller isomorfe. Behandlingen av analogier er sjarmerende og pedagogisk god i begynnelsen av boken; parodisk, ekstremt provoserende, fordummende og uakademisk i resten. Et eksempel: For filosofer er tanken om inverterte spektra en kjent tanke. Tanken er at vi kan tenke oss at slik fargen rød ser ut for meg ikke ser slik ut for deg; den ser kanskje blå ut, eller en annen farge. Tanken er at hvis jeg hadde hatt tilgang til din fenomenale verden så hadde jeg ikke kjent den igjen fordi ting hadde sett radikalt annerledes ut. Hofstadter mener at dette er et forferdelig tankeeksperiment. Måten han argumenterer mot at inverterte spektra er mulig på er ved å observere at inverterte spektra for farger er analogt med inverterte spektra for tonehøyder. Han observerer videre at for tonehøyder oppstår ikke dette problemet fordi jo lavere toner blir, jo mindre sammenhengende, eller homogen blir tonen.<sup>5</sup> Argumentet ender opp med å være det at det ikke er mulig at vi opplever det visuelle fargespekteret forskjellig fordi vi ikke kan oppleve tonespekteret forskjell-

lig. (Hofstadter 2007: 335) Fargespekter og tonespekter er jo analoge størrelser, så da er det jo greit å slutte fra det ene eksempelet til det andre, er det ikke?

Dette er etter min mening et tulleargument som ikke bør overbevise noen som helst, og som forhåpentligvis ikke gjør det. Men for en ikke-spesialist er jo risikoen for å falle for åttet ganske stor, spesielt siden dette argumentet kommer ganske sent i boken og Hofstadter har brukt flere hundre sider på å indoktrinere leseren til å tro at analogier kan brukes ukritisk, overalt og alltid.

Så, hvilken posisjon er det egentlig Hofstadter ender opp med å argumentere for? Hvilket syn er det han vil overbevise leseren om? Hofstadter's implisitte posisjon er det som kalles eliminativ materialisme, som ofte hevder at bare det som fysikken sier eksisterer, eksisterer – med den implikasjonen at alt som ikke blir nevnt i fysikken ikke eksisterer. Jeg kaller det implisitt fordi han aldri vurderer noe annet syn, eller mindre ekstreme posisjoner, og selv om han diskuterer i korte trekk hva han tar sine metafysiske antagelser for å være argumenterer han aldri for dem og han definerer dem heller aldri særlig eksplisitt. I tillegg viser det seg at han vil argumentere for en instrumentalisme om alt annet enn det partikkelfysikken sier eksisterer. Det vil si at selv om biler, trær, mennesker, solsystem og kjemikalier egentlig ikke eksisterer, kan vi bruke disse begrepene fordi det er mye lettere å snakke om biler enn om alle atomene som utgjør en bil.

Så, det viser seg at Hofstadters teori er om noe som teorien påstår ikke eksisterer. Synes du som jeg at dette høres pussig ut? Hør her på Hofstadter som formulerer det slik (Hofstadter tar «I», eller «Jeg»et for å være synonymt med bevisstheten):

[T]he I is, when all is said and done, an illusion, a sleight of mind, a trick that a brain plays on itself, a hallucination hallucinated by a hallucinated. That would mean that we all *are* unconscious but we all *believe* we are conscious and we all *act* conscious. All right, fine. I agree that that's a fair characterization of my views. (ISL: 323)

Dette sitatet oppsummerer det jeg tar Hofstadters eliminativ materialisme for å være. Hvis du også, kjære leser, lurer på hva det er for et vesen som ikke er bevisst (han mener oss, altså) å tro at det er bevisst (å tro at man er bevisst er jo å være bevisst sin egen bevissthetstilstand, ikke sant?) så er du på sporet av hva jeg ikke skjønner med denne boken.

De neste to sitatene er eksempel på hva man, hvis man er instrumentalist, kan tillate seg å si selv etter at man har sagt at (nesten) ikke noe av det vi tror finnes (herunder



spesielt sinnet og bevisstheten) – finnes allikevel: «We do indeed have wants, and our wants do indeed cause us to do things.» (Hofstadter 2007: 339), og «It seems clear that [...] some kinds of animals – mostly but not only mammals – have a pretty well-developed sense of the ‘friends’ concept.» (Hofstadter 2007: 354)

*I Am a Strange Loop* er på veldig mange måter en veldig bra bok. Den er, som nevnt på begynnelsen, en godt skrevet, vittig, ekstremt fantasifull, spennende og (positivt) provoserende, og nær og varm<sup>6</sup> bok. Den er også retorisk utspekulert, dogmatisk, (negativt) provoserende, naiv, nedlatende og forvirrende. For en ikke-spesialist risikerer den å ikke være opplysende, men heller en ubalansert og fordummende bok. Hovedgrunnen til dette er Hofstadters

ukritiske bruk av analogier og metaforer. Dette fører til at innholdet i boken på mange måter koker bort i en stor og forvirrende meta-metafor der ingenting og alt eksisterer samtidig.

#### NOTER

<sup>1</sup> I denne anmelders mening en av de aller beste populærvitenskapelige forfatterne.

<sup>2</sup> Dette med unntak av de kapitlene som handler om Gödels ufullstendighetsteorem, som er noe mer krevende enn resten av boken.

<sup>3</sup> Dette er, har jeg fått forklart, ikke helt nøyaktig, men å gå inn på hvorfor her vil ikke tjene noen hensikt. Interesserte bes derfor bli spesialister på feltet hvis de ønsker å vite mer om dette.

<sup>4</sup> Hofstadter bruker ikke noe plass på å forklare i hvilken forstand han mener hjernen er en datamaskin. Her er det, rent teoretisk, flere posisjoner man kan ha. Det er og viktig å presisere at selv om datamaskiner i dag ikke er bevisste i noen forstand, så er det for Hofstadter ikke noe prinsipielt skille mellom dagens bevisstløse datamaskiner og fremtidens mulige bevisste datamaskiner. For Hofstadter er mennesker egentlig ikke annet enn biologiske datamaskiner.

<sup>5</sup> Toner er jo som kjent svingninger i luften med en viss frekvens. Ved lave nok frekvenser oppleves lyden som en serie separate svingninger og ikke som en homogen tone.

<sup>6</sup> Grunnen til at disse to adjektivene kan brukes om *I Am a Strange Loop* er at i deler av boken er Hofstadter veldig personlig og utlevende om sitt eget liv og vanskeligheter han har hatt. Dette gir boken et løft, synes jeg.





# VERDEN SOM TENKEPLASS:

## REISEBREV

OLE MARTIN MOEN

STED: UC BERKELEY



Det er tidlig om morgenen, tåken ligger fremdeles tett over Berkeley og John Searle kommer inn i auditoriet. Han setter fra seg sin store røde bag og begynner å tukle med mikrofonen mens han snakker om hunden sin, Gilbert, hans venn og bevissthetsfilosofiske forskningsprosjekt. Jeg lider av søvnmangel etter å ha skrevet hele natten, og det samme ser ut til å være tilfellet for de om lag 200 andre som følger kurset Philosophy of Mind, der de klamrer seg til kaffekoppene og famler med notatblokkene. Det er en vanlig mandags morgen mot slutten av et semester som «visiting student researcher» ved Department of Philosophy, University of California, Berkeley.

Department of Philosophy på Berkeley ligger i Moses Hall, en nydelig liten bygning bare et steinkast fra Berkeleys enorme klokketårn og bare noen få meter fra en liten elv som renner gjennom campus. Her har Michel Foucault vært gjesteprofessor, og man kan fremdeles gå forbi de gamle kontorene til Bernard Williams og Donald Davidson. Både John Searle og Hubert Dreyfus har sine kontorer her fremdeles. Det er et legendarisk fakultet i en legendarisk bygning. Bygningens hjerte er «The Howison Philosophy Library», et to etasjers bibliotek som vanligvis er fylles av lesende studenter, men som et par ganger i uken isteden fylt av lyttende studenter, siden store navn titt og ofte trekkes til biblioteket for diskusjoner og foredrag. Forrige uke kom Ned Block; snart kommer Thomas Nagel.

Berkeley er et arbeidsomt sted. Et kurs på 10 sp. på Berkeley krever langt mer arbeid enn 10 sp. ved UiO. Et emne krever tre til fire møter pr. uke (der grundig forberedelse tas for gitt) og essays som skal leveres hver tredje uke. Livet som student på Berkeley er derfor krevende, og det er

ikke mindre hardt for master- og Ph.D.-studenter enn det er for bachelorstudenter. Mens Ph.D.-studenter ved UiO får en solid lønn og kan konsentrere seg om sin doktorgradsavhandling, jobber Ph.D.-studentene på Berkeley døgnet rundt med å følge kurs, avlegge eksamener, lede seminarer og rette oppgaver, og de får betalt akkurat det de trenger for å holde seg i live de fem årene programmet varer. Når på døgnet de skriver doktorgradsavhandlinger vites ikke. Sett i forhold til UiO er Berkeley et ekstremt sted – med alle de fordeler og ulemper det bærer med seg.

Det er ikke så mange som vet det, men samtlige master- og Ph.D.-studenter ved UiO med høyere snittkarakter enn B kan søke seg til en av fire årlige gratis plasser som «visiting student researchers» ved UC Berkeley. Det er lite reklame for dette tilbudet, og derfor er det også – Berkeleys prestisje tatt i betraktning – ikke flere søkere enn at man har en reell sjans til å få en plass. De som bestemmer seg for å prøve lykken, bør derimot handle tidlig. For det første krever opptak til Berkeley mer enn opptak til andre universiteter, både hva angår søknadsskriving og anbefalingsbrev. For det andre krever studier i USA generelt at man må igjennom en visumprosess som setter Kafka i et nytt lys. Amerikanske myndigheter elsker skjemaer og reglementer, og trår du feil, får du svi. That's life.

Her i Berkeley bor jeg på International House; et ærverdiggammelt studenthus med halvparten amerikanske og halvparten internasjonale studenter, de fleste på master- og Ph.D.-nivå. Det koster litt å bo her (\$1600 pr. mnd. inkl mat), men det har to store fordeler knyttet til seg å være en «I-House Resident». Det ene er at man kan våkne opp



hver morgen til en nydelig utsikt over San Francisco, San Francisco Bay og Golden Gate Bridge. Det andre er at man bor tett sammen med 600 andre Berkeley-studenter, og siden alle beboerne spiser tre måltider sammen hver dag, blir man svært fort kjent med svært mange mennesker. Skal du til Berkeley, bør du bo på International House.

Berkeley er på alle måter et fascinerende sted. Det var her atombomben ble laget første gang – og her man mest ettertrykkelig har protestert mot utbredelsen av atomvåpen siden. «Free Speech Movement» startet her. Ting skjer og alle vil nemlig noe på Berkeley. Aldri før har jeg sett like mange aktive studentforeninger, og aldri før har jeg sett så mange lese så intenst på et bibliotek så sent en lørdagskveld. Aldri har jeg heller sett så engasjerte og glødende profes-

sorer. Forsøk å nevne Jaques Derrida for John Searle, og du vil forstå hva jeg mener.

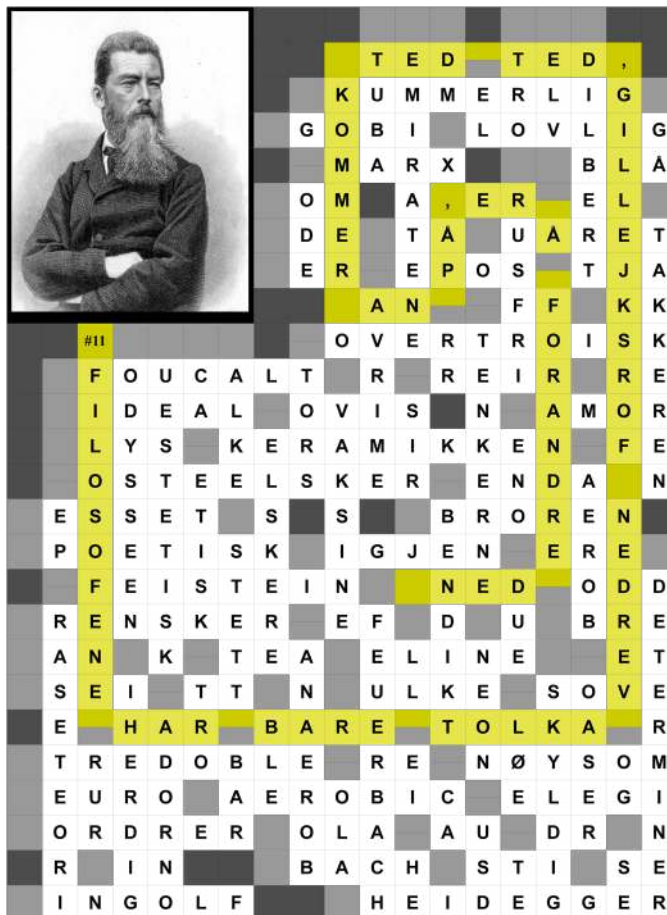
Ved siden av det akademiske er Berkeley også en hyggelig liten by med flust av små butikker og utesteder. San Francisco ligger bare en 25 minutters t-banetur unna. Dersom du begynner på Berkeley, må du derimot ikke regne med at du får tid til å reise til San Francisco så altfor mange helger. Da med mindre du har lyst til å begynne mandagene med tre kopper sterk kaffe – hvilket kanskje, om jeg tør indusere fra mine medstudenter rundt meg i auditoriet, er det alternativet brorparten av de 30.000 studentene på Berkeley velger.

Ole Martin Moen  
Berkeley, desember 2008

# KRYSSORD- LØSNING

LØSNING FRA FORRIGE NUMMER

Av Mats Lende



# KRYSSORD

Av Mats Lende

The crossword puzzle grid is filled with the following words and clues:

- Across:**
  - 1: Tannen
  - 2: Lekmenn
  - 3: Masse
  - 4: Gjør
  - 5: Feste
  - 6: Hersker
  - 10: Svik
  - 11: Ordne
  - 12: Anvisning
  - 13: /
  - 14: Styrer
  - 15: Dårlig
  - 16: Skorpe
  - 17: Mangel
  - 18: Mål
  - 19: Fløtte
  - 20: Asiat
  - 21: Utslåtte
  - 22: Femkant
  - 23: Skåter
  - 24: Ille
  - 25: Plante
  - 26: Kunst
  - 27: Fase
  - 28: Gå
  - 29: Art
  - 30: Vinduene
- Down:**
  - 1: Kvinne-  
navn
  - 2: Bes
  - 3: Ventura
  - 4: Fro
  - 5: Amerikansk  
president
  - 6: Like
  - 7: Like
  - 8: Adverb
  - 9: Org.
  - 10: Elv
  - 11: Gnages
  - 12: Organ
  - 13: Staver
  - 14: Nær  
blink
  - 15: By
  - 16: Hylland
  - 17: Like
  - 18: By
  - 19: Kropsdeier
  - 20: Fravær av  
tale
  - 21: Pålegget
  - 22: Lege
  - 23: Rekke
  - 24: Rotere
  - 25: Lyd
  - 26: Plante
  - 27: Båt
  - 28: Opphav
  - 29: Spiss
  - 30: Dyr
  - 31: Hoved-  
agenda
  - 32: Tukt
  - 33: Tidsrom
  - 34: Tall
  - 35: Sjarm
  - 36: Utsagn
  - 37: Tenne
  - 38: Narkotika
  - 39: Org.
  - 40: Rekke
  - 41: Tallord
  - 42: Tittel
  - 43: Løftene
  - 44: Smile
  - 45: Ordne
  - 46: Endre
  - 47: Plante
  - 48: Plage
  - 49: Dyr





GEORGE ORWELL TENKER

John Hoelstad Dahli 09

ILLUSTRASJON: JOHN HOELSTAD DAHLI

# KONTRAKTTEORI OG DEMOKRATI – EN KRITIKK AV RAWLS' KONTRAKTTEORETISKE DEMOKRATI BASERT PÅ EN LESNING AV HOBBS

Anders Fjeld

*Hva handler masteroppgaven din om?*

Oppgaven er å forstå som en utforskning av kontraktteoriens begreplige grenser, med særlig vekt på forutsetningene for å utvikle demokratiet som begrep innenfor disse grensene. Selv om det er opplagt at den mye omdiskuterte, samtidige filosofen John Rawls er en kontraktteoretisk tenker, så er det heller uavklart og løst hvordan han mer nøyaktig skriver seg inn i denne tradisjonen. Dette er især presserende når det kommer til Thomas Hobbes – hvis *Leviathan* gjerne regnes som startpunktet for den moderne kontraktteorien. Jeg griper fatt i det jeg mener er problemet med Rawls' lesning av Hobbes, et problem typisk for Hobbesfortolkninger generelt: mangelen på refleksjon over betydningen av den problematiske overgangen fra natur- til samfunnstilstanden (hvordan skulle en enighet om å innstifte en samfunnstilstand i form av en gjensidig, sosial pakt kunne finne sted i en naturtilstand der alle er fiender?). Ved å dykke ned i *Leviathan* med et fokus på denne overgangen, oppdager og utforsker jeg en tredje dimensjon i den hobbesianske ontologi: et tredje politisk rom mellom natur- og samfunnstilstanden der et politisk ideal gjør seg universelt gjeldende for alle aktører på et vis som tillater utarbeidingen og innstiftelsen av en kollektivt bindende samfunnskontrakt. Med utgangspunkt i disse tre, distinkte politiske rommene utvikler jeg så en generisk modell for kontraktteorien som jeg tester ut på John Locke og Jean-Jacques Rousseau.

Med denne modellen vurderer jeg hvordan Rawls mer nøyaktig skriver seg inn i den kontraktteoretiske tradisjonen, og avgrensner og definerer derved hans begrep om demokratiet. Imidlertid forekommer et mer radikalt begrep om demokratiet i den kontraktteoretiske tradisjonen, hvilket jeg sporer i Hobbes, Locke og Rousseau. Sistnevnte demokrati er uforenlig med det kontraktteoretiske rammeverket, men det har likefullt en grunnleggende rolle for samfunnskontraktens innstiftelse og spiller således en essensiell rolle i dypet av den kontraktteoretiske begrepsstrukturen. Jeg setter så disse to begrepene om demokratiet opp mot hverandre for å forsøke å vise de begreplige og politiske begrensningene ved kontraktteorien.

*Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?*

Jeg argumenterer for at den kontraktteoretiske tradisjonen er preget av en intern spenning knyttet til begrepet om demokrati. Dette har å gjøre med hvordan samfunnskontrakten kun kan utarbeides og innstiftes forutsatt at det radikale demokrati viser seg å være umulig for menneskenes politiske organisering. Å utvikle begrepet om det radikale demokrati – snarere enn å undertrykke det – mener jeg vil måtte bryte med tre fundamentale ideer i kontraktteoriens politiske motiv: a) at fellesskap nødvendigvis tenkes utifra en idé om enhet og samling, b) at politikken skal beskytte mot en definert og spesifikk trussel (naturtilstanden for Hobbes; enkel pluralisme for Rawls), og c) at den politisk-filosofiske oppgave er å avslutte politikken gjennom å sedimentere et universelt og ideelt politisk prinsipp. [resten av mesterbrevet kan leses online på [www.filosofisksupplement.no](http://www.filosofisksupplement.no)]



# SEMANTICS WITHOUT TRUTH

Trine Antonsen



*Hva handler masteroppgaven din om?*

Det som drev meg til å skrive denne oppgaven var først og fremst en fascinasjon for menneskers evne til språklig kommunikasjon. Jeg tar for meg hvilken rolle pragmatikk og semantikk har i en teori om hvordan vi forstår meningen til en ytring. Fokuset er på nivået som i en griceansk tradisjon blir kalt «det som blir sagt» og som skal isolere det som blir påstått ved en ytring uten å inkludere implikasjoner. Denne kategorien havner mellom ytringens mening (som er pragmatisk) og meningen til den setningen ytringen består av (semantisk), noe som setter semantikkens relevans for en teori om språkforståelse på prøve. Hvilken kategori «det som blir sagt» faller i avhenger av hvordan man skiller mellom semantikk og pragmatikk, og jeg drøfter Kent Bachs forslag om at «det som blir sagt» er en ren semantisk kategori.

*Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?*

Jeg forsvarer semantikkens rolle, og argumenterer for at den skal fange opp stabil mening uavhengig av kontekst. Samtidig mener jeg at Bachs modell må avvises. Den har forklaringsmessige fordeler, men «det som blir sagt» i Bachs forstand skiller seg i for liten grad fra setningsmening. Likevel er jeg enig i hans syn på semantikk som ikke-proposisjonell, det vil si at en ytring semantisk sett ikke uttrykker en proposisjon og dermed ikke kan vurderes med hensyn til sannhetsbetingelser. Gitt at semantikken har denne rollen og at setninger som inneholder kontekstsensitive termer eller som er ufullstendige ikke uttrykker en proposisjon før pragmatiske hensyn er tatt, bør vi revurdere den tradisjonelle representasjonen av mening gjennom sannhetsbetingelser.

*Hvorfor bør andre lese oppgaven din?*

For enhver filosof er målet, på et eller annet nivå, å forstå mennesket. Språket er grunnleggende for vår rasjonalitet, og ved å lese min oppgave vil man få innblikk i hvordan vi bruker språket fleksibelt for å formidle et vidt spekter av tanker og ideer. I tillegg til å være interessant fordi det vekker refleksjon over hvordan en selv kommuniserer, så bør dette tas høyde for selv i filosofisk drøfting av språk og mening.

*Hva er dine planer for fremtiden?*

Jeg har nettopp flyttet til New York for å være gjest ved Rutgers University i et år. Her følger jeg flere kurs relatert til språkfilosofi. I tillegg skal jeg skrive en del søknader dette året siden målet mitt er å gjennomføre en Ph.D. der jeg jobber videre med de språkfilosofiske spørsmålene som opptok meg i masteroppgaven.

# NESTE NUMMER:

## Væren

UTGAVE #2, 2009

Hva vil det si *at* noe er? Hva vil det si at noe er, *på den måten* det er? Neste nummer av *Filosofisk Supplement* har «væren» som tema. Det er ikke overraskende om assosiasjonene først ledes hen til eksistensialistisk tradisjon. Heideggers uttalte prosjekt i *Væren og tid* er å gjenreise spørsmålet om værens mening, og besvare det. Spørsmålet er ontologisk, men Heidegger mener at alle ontologier siden Platons og Aristoteles' ikke engang har evnet å nærme seg et svar på det. Hans egen ontologi antar en eksistensialistisk-fenomenologisk form. Men «væren» er ikke begrenset til disse tradisjonene. Kan vi ikke for eksempel tilegne oss en forståelse av væren hos Spinoza, som modifikasjoner av den ene substans? Hva med Quines påstand om at det å være, er å være verdien av en bunden variabel, når den relevante beskrivelsen hviler på en sann ontologi? Og når Wittgenstein sier at verden er totaliteten av saksforhold, ikke av ting – får ikke det konsekvenser for hva vi må forstå med «væren»? Værensbegrepet spenner seg ut i et vell av filosofiske disipliner og tradisjoner. Vi kan spørre oss hva slags væren fiktive karakterer har, og dermed forholde oss språkfilosofisk til væren. Eller vi kan gå ontologisk til verks og spørre oss hva grunnbestemmelsen til værender er. Mulighetene er mange, og vi ønsker at du skal benytte en av disse og bidra til vårt andre nummer for 2009.

Vi kan gjerne jobbe med tidligere eksamensoppgaver som utgangspunkt for en artikkel. Send en mail med tanker, et ferdig utkast, eller eventuelle spørsmål  
Vi tar også i mot bokanmeldelser og forslag til intervju

**Frist for innsending av bidrag til neste nummer er 14. april 2009**

**Ta pennen fatt!**

Ta kontakt på e-post: [filosofisk-supplement@ifikk.uio.no](mailto:filosofisk-supplement@ifikk.uio.no)

Mer info finner du også på vår hjemmeside [www.filosofisksupplement.no](http://www.filosofisksupplement.no)



## BIDRAGSYTERE I DETTE NUMMERET:

Ole Martin Moen (f. 1985) er mastergradsstudent i idéhistorie ved UiO og redaksjonsmedlem i Filosofisk supplement.

Hege Dypedokk Johnsen (f. 1985) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO og redaksjonsmedlem i Filosofisk supplement.

Ingrid Austveg Evans (f. 1983) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO og redaksjonsmedlem i Filosofisk supplement.

Eirik Ørevik Aadland (f. 1984) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO og redaksjonsmedlem i Filosofisk supplement.

Magnus Rønning (f. 1983) har mastergrad i filosofi fra UiO 2008.

Torstein Theodor Tollefsen er professor i filosofi ved UiO.

Helga Forus (f. 1979) er mastergradsstudent i filosofi ved UiB.

Arild Tornes (f. 1979) har master i idéhistorie fra UiO

Thomas Dahl (f. 1976) er filmprodusent og en av grunnleggerne av Trekkers Norge.

Johan Knudsen Aardal (f. 1983) er bachelorstudent i molekylærbiologi ved UiO.

Jonas Jervell Indregard (f. 1983) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO og redaksjonsmedlem i Filosofisk supplement.

### **Illustrasjoner:**

Ane Thon Knutsen (f. 1984), bachelorgrad i visuell kommunikasjon.

John Hoelstad Dæhli (f. 1986) er mastergradsstudent ved Kunstakademiet.

Camilla Viste Bie (f. 1984) er bachelorstudent i visuell kommunikasjon ved KhiO.

Lars Runar Aanestad (f. 1984) er bachelorstudent i idéhistorie ved UiO.

Ragnhild Aamås (f. 1984) er bachelorstudent ved Kunstakademiet, KhiO.

Trond Kulterud (f. 1982) studerer visuell kommunikasjon ved KhiO og driver October Design.

### **Kryssord:**

Mats Lende (f. 1985) har bachelorgrad i filosofi fra UiO.