

VÆREN

FILOSOFISK SUPPLEMENT 2/2009

- ARTIKLER**
- 5 **VERDEN SOM SJELER I ET KOMPUTASJONELT SYSTEM**
EN TOLKNING AV LEIBNIZ' MONADOLOGI
Hedda Hassel Mørch
- 14 **EXPLORING THE ENTITIES OF MUSIC**
William Ekås Sæter
- 21 **REPETITION AND DIFFERENCE**
Eirik Ørevik Aadland
- 27 **HVA ER KJØNN?**
Hege Dypedokk Johnsen
- 33 **VENDINGEN I VÆREN**
OVERSETTELSE AV «DIE KEHRE» I
DIE TECHNIK UND DIE KEHRE AV MARTIN HEIDEGGER
Eirik Sjøvik
- FREM FRA GJEMSELEN**
- 39 **ANAXIMANDER**
Atle Sperre Hermansen
- INTERVJU**
- 47 **FRÅ ABSURDITET TIL DISKURSIV FORNUFT**
ÈIT INTERVJU MED GUNNAR SKIRBEKK
Eirik Ørevik Aadland
- UTDRAG FRA**
- DEN LEKSIKRYPTISKE**
- ENCYKLOPEDI**
- 53 **NEURATHS BÅT**
- KRITIKK**
- 54 **UNDERSTANDING PHILOSOPHY THROUGH JOKES**
PLATO AND A PLATYPUS WALK INTO A BAR
Hege Dypedokk Johnsen
- MESTERBREV**
- 57 **SJUR HEVRØY**
- 58 **LARS KOLBEINSTVEIT**
- 55 **QUIZ**
- 56 **KRYSSORD**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

5. ÅRGANG 2/2009

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
Manus og artikkelforslag mottas per e-post

Abonnement kr 140,- for fire utgaver

www.filosofisksupplement.no

TF TIDSSKRIFT
FORENINGEN

www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører: Eirik Ørevik Aadland &
Hedda Hassel Mørch
Redaksjonssekretær: Sigurd Jorem
Økonomiansvarlig: Jan Olav Andresen
Layoutansvarlig: Eivind Freng Dale

Kristian Egil Batta Torheim
Ole Martin Moen
Elin Munkerud
Jonas Jervell Indregard
Magnus Løvold
Torstein Sverre Hoff
Marita Spildo
Kjell Sindre Schmidt
Feroz Shah
Hege Dypedokk Johnsen

Forsideillustrasjon: Jan-Ove Tuv
Baksideillustrasjon: Jan-Ove Tuv

VÆREN

ET FILOSOFISK ANLIGGENDE?

A curious thing about the ontological problem is its simplicity. It can be put in three Anglo-Saxon monosyllables: «What is there?» It can be answered, moreover, in a word – «Everything» – and everyone will accept the answer as true.

Dette skrev Quine. Men har filosofien noe den skulle ha sagt utover dette?

Ontologi er den filosofiske undersøkelsen av det å være, det å eksistere, eller det å finnes – eventuelt av det *som* er/eksisterer/finnes, med henblikk på nettopp dette saksforhold (*at* det er, etc.).

At temaet er så totalt generelt er noe som, alt ettersom hvilken filosof du spør, enten gjør det helt uegnet – eller ekstremt relevant. Det første svaret er typisk for den analytiske tradisjonen. En tendens som stammer fra den logiske positivismen, er en deflasjonistisk holdning til ontologi som prosjekt. Å si noe om hva som finnes, var ifølge positivistene en oppgave fullstendig delegert til vitenskapen. Filosofien skulle holde seg til analytisk oppklaring av de begreper vitenskapen gjorde bruk av. Det tradisjonelle skillet mellom *de re* / *de dicto* skulle filosofene altså plassere seg godt og definitivt til høyre for. Å si noe om være som sådan, kunne de gjøre i en noe større grad, men det begrenset seg til å fastlegge regler for den logiske eksistenskvantor, for derigjennom å formalisere begrepet om eksistens slik at det ikke lenger kunne skape logiske motsetninger. Å oppklare begrepet «være» noe særlig utover dette, kunne ikke regnes for noe annet enn uttrykk for non-kognitive livsholdninger gjennom pseudo-setninger.

Siden har det vært en betydelig, dog langt fra total, genopplivning av ontologi i analytisk drakt. Etter Kripke, eksempelvis, har flere filosofer begynt å snakke om essenser, *a posteriori* nødvendigheter (der det aktuelle saksforhold avdekkes empirisk og deretter erklæres nødvendig

etter metafysisk refleksjon), og ikke minst mulige verdener (med varierende grad av tilskrevet virkelighetsstatus, fra fullblods realisme til mer moderate former). Det bærer et preg av filosofisk frihetsrus, etter å ha blitt løslatt fra begrepenes fengsel. Hvorvidt dette virkelig har skjedd, om filosofene virkelig er ute i friheten, eller bare gjør seg innbilninger innenfra fangenskapet, er det ikke enighet om.

Analytiske filosofer migrerer altså langsomt til den andre siden. Den kontinentale tradisjonen har derimot allerede vært der lenge. Mye av æren (eller skylden, igjen: alt etter hvem du spør) for dette kan vel tilskrives Heidegger og hans gjenopptakelse av *værensspørsmålet*. Både hans tidlige fundamentalontologi og hans senere tenkning har bidratt vesentlig til tematiseringen av være i denne tradisjonen. I utgangspunktet er kontinentalfilosofer altså enige i at ekstremt generelt er lik ekstremt relevant, men samtidig innskrenkes hos mange temaet til å sirkulere rundt den spesifikt menneskelige eksistens eller være.

Her i Fs har vi med dette nummeret tatt parti med de kontinentale, samt ontologiske konvertitter blant de analytiske, idet vi dedikerer det til spørsmål om være som sådan, om hvilke grunnleggende ting som finnes, og om enkelte fenomeners måte å være på.

William Ekås Sæter undersøker i «Exploring the Entities of Music» om en fysisk eller idealistisk beskrivelse av musikkens grunnleggende bestanddeler er i stand til å redegjøre for den rollen musikk spiller i livene våre. Via en parallell til bevissthetsfilosofi stiller han spørsmålet om ordforrådet vi har tilgjengelig for en musikkontologi er holdbart.

I «Hva er kjønn?» av Hege Johnsen Dypedokk presenteres teoretikere som på ulike måter har beskrevet hvordan kjønn *produseres*. I forlengelsen av de Beauvoirs berømte påstand om at man ikke «er» kvinne, blir det her under-

søkt hvordan kjønn «er» i det hele tatt.

Eirik Ørevik Aadland undersøker spørsmålet om hva (et) ord er i «Repetition and Difference», med utgangspunkt i et forslag om at *intensjon* er avgjørende for enhver ytring av ethvert ord, og dermed er det som gjør at et ord er det ordet.

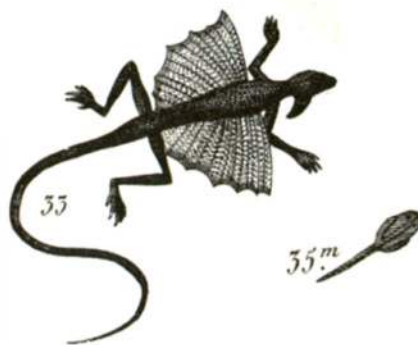
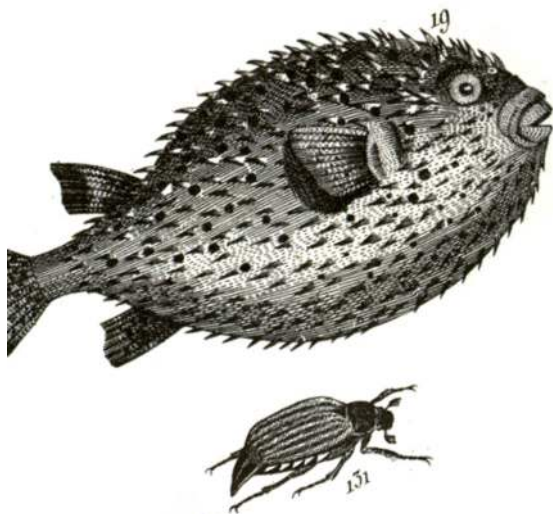
Et mer klassisk ontologisk foretak er å finne i Hedda Hassel Mørchs «Verden som sjeler i et komputasjonelt system», hvor hun tilbyr et forsvar for Leibniz' storslagne *monadologiske* ontologi. Hun drar inn både moderne fysikk og komputasjonell teori, og viser hvordan Leibniz' tanker kanskje har stått seg bedre mot tidens tæring enn mange synes å tro.

Eirik Sjøvik har oversatt «Die Kehre» av Martin Heidegger, og skrevet en kort introduksjon til teksten. Her dreier det seg om *vendingen i væren* og hvordan denne kan skje, samt hvilken rolle mennesket spiller i den.

Tekstene spenner altså fra det mer hverdagslige og partikulære, til det kosmiske og overveldende – i tråd med temaets generalitet. Hvilket nivå av beskrivelse er det våre forfattere egentlig forholder seg på? Er deres påstander *de re*, om tingene selv, slik de er – eller *de dicto*, kun utledninger av våre begreper om dem? Her er ikke det siste ordet sagt, på en lang stund.

I mellomtiden ønsker vi god lesning.

Eirik Ørevik Aadland &
Hedda Hassel Mørch,
redaktører



ILLUSTRASJON: KAJA VAN DOMBURG



ARTIKKEL

VERDEN SOM SJELER I ET KOMPUTASJONELT SYSTEM

EN TOLKNING AV LEIBNIZ' MONADOLOGI

ILLUSTRASJON: TRUDE JOHANSEN

Av Hedda Hassel
Mørch

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) er kjent som det siste store universalgeni, og som filosof vekker han fortsatt interesse – det på tross (eller på grunn) av at hans sentrale filosofiske bidrag var en metafysikk overstrødd med potensielle paradokser og umotiverte skritt, og med den særdeles uønskede konklusjonen idealisme. Dette systemet er monadologien. For å forstå den, vil jeg her ta argumentene for den fullstendig på alvor og følge Leibniz, der han, kun med tanken til hjelp, forfølger det store spørsmålet om hva som er. (Er det sjeler? Er det komputasjon? Eller begge deler?)

Monadologien er Leibniz' doktrine om at verden grunnleggende sett består av enkle, immaterielle substanser kalt *monader*. Monader er komplett enhetlige. De har ingen deler og er derfor udelelige. Monadene har kun to grunnleggende egenskaper; persepsjon og appetitt: «All of them have *perception* (which is nothing but the representation of multitude in unity) and *appetite* (which is nothing but the inclination of one perception to another) – which is called *passion* in animals and *will* [in humans] where the perception is cognitive» (Leibniz 1714: 622). Leibniz' prinsipp om *the identity of indiscernibles* medfører at hvis monadene ikke kunne ha ulike egenskaper, eller rettere sagt: ulik grad av en egenskap, kunne de heller ikke være numerisk forskjellige, og det ville kun måtte eksistere én monade. Men det er ikke tilfellet; det eksisterer en ubestemmelig stor mengde monader, og monadene individueres og rangeres etter i hvilken grad de har klarhet i sine persepsjoner – fra de primitive monadene som har uklare persepsjoner, via menneskelige sjelsmonader som har mer distinkte persepsjoner, til gudsmonaden som har helt distinkte persepsjoner. Helt distinkte persepsjoner tilsvarende for Leibniz (noe gåtefullt) absolutt perfeksjon og absolutt aktivitet. De lavere monadene har, som resultat av uklare persepsjoner, en grad av passivitet og imperfeksjon.

Den viktigste monaden i systemet er gudsmonaden. Den er skaper av de andre monadene, ved å være tilstrekkelig grunn for dem alle, og i sammenheng med Leibniz' *prinsipp om tilstrekkelig grunn* (*principle of sufficient reason*) er Gud da også et nødvendig vesen. Alle monadene eminerer med nødvendighet fra Gud. Derfor har også hver monade nødvendige relasjoner til hverandre og Gud, og i sammenheng med dette hevder Leibniz at hver monade speiler hele universet, det vil si alle andre monader, i seg selv. Men en grad av uklarhet i deres persepsjoner gjør at hver monade har sitt eget begrensede synspunkt på universet. Fra en menneskelig sjelsmonades synspunkt viser det seg en fysisk verden, med fenomener som kausalitet og kommunikasjon med andre bevisstheter (eller sjelsmonader). Men den fysiske verden er kun en fremtredelse – det finnes jo ingen materiell substans, kun de immaterielle monadene selv. Den fysiske verden fremtrer kun gjennom persepsjoner som følger fra tidligere persepsjoner, og dette av indre nødvendighet i monaden selv, ikke av ting i et rom utenfor den. Likevel er kausaliteten som fremtrer for monaden og kommunikasjonen med andre monader ikke

uvirkelige relasjoner – de kan kalles «kvasi-virkelige», fordi virkeligheten sikres av at den allgode Gud har skapt monadene slik at de er i perfekt harmoni og er synkronisert med hverandre i sin utvikling. De er som en samling klokker, som alltid viser den samme tiden, ikke fordi de kontinuerlig retter seg etter hverandre, men kun fordi de opprinnelig synkroniseres og hver klokke deretter følger sin indre mekanisme. Analogt vil monadene synkroniseres i det de blir skapt av gudsmonaden, og deretter tikke og gå i harmoni – en svært omfattende harmoni som innebærer at lovene som gjelder for fremtredelsene, lover om effektive årsaker, vil være samstemt med finale årsaker,¹ og at verden sett som en helhet alltid vil være den beste av alle mulige verdener. Guds perfeksjon inkluderer perfekt godhet, og vil derfor skape monadene slik at denne harmonien følger.

Leibniz' metafysikk er kanskje den mest eventyrlige i den filosofihistoriske kanon, og samtidig den som står mest beleilig til for latterliggjøring. Hva motiverte Leibniz til denne tilsynelatende fantastiske galskapen av en metafysikk? I denne artikkelen vil jeg komme fram til noen sentrale prinsipper som jeg tror hørte til hovedmotivasjonen bak monadologien. Jeg vil begynne med å undersøke Leibniz' prinsipp om *enhet*, stedet der substansenbegynner for mange filosofer. Det spesielle hos Leibniz er hvordan dette leder ut i et prinsipp om *aktivitet*. Dette prinsippet vil, etter hvert som det oppklares, vise seg å understøtte monadologien på en solid måte – og jeg vil også hevde at selv om Leibniz kom frem til prinsippet om aktivitet ut i fra betraktninger gjort innen en nå foreldet fysikk, er det et prinsipp som fremdeles kan sies å være berettiget.

Videre vil jeg presentere en komputasjonell tolkning av monadologien, som kan gi god mening til noen viktige aspekter ved den. Til slutt vil jeg diskutere hvorvidt en komputasjonell tolkning kan ha rom for det sentrale prinsippet om aktivitet, med negativ konklusjon.

Det hele vil bli til en oppklaring, en motivering, en gjenaktualisering og et forsvar for monadologien.

Enhet og kontinuitet

Leibniz' utgangspunkt i sin jakt på substans, er å se etter det forenende prinsipp for virkeligheten. «Without true unities there would be no multitude» (Leibniz 1695: 232), er hans enkle, men slående argument for at en slik grunnleggende enhet må finnes. Han observerer en essensiell dis-

tinksjon mellom matematikken og den fysiske virkeligheten. I matematikken finnes egenskapen kontinuitet – i en geometrisk linje, eller rekken av reelle tall, som kan deles i biter som er uendelig mange og ubestemmelige i at de ikke er tellbare. Uansett hvor fin oppdeling man gjør av linjen, vil det alltid være mulig å dele den nok en gang i enda mindre biter. Men så kan man tenke seg en bit av linjen som er mindre enn alle *mulige* biter, som man aldri vil nå uansett hvor fin oppdeling som gjøres, men som likevel er større enn null: en uendelig liten såkalt infinitesimal bit, som i utgangspunktet er et paradoksalt objekt.² Dette ledet Leibniz til å mene at den matematiske kontinuiteten, som er så merkelig sammensatt av ubestemmelige deler, slik som infinitesimalene, ikke kan være en beskrivelse av noe virkelig. Matematikkens kontinuitet lar seg ikke applisere på virkeligheten, fordi virkeligheten er kjennetegnet av enhet, substansiell enhet. Det gir tellbarhet og diskrete mengder, som ikke kan deles opp i det uendelige. Derfor har vi et vesensskille: Matematikken er ideell, i kontrast til det reelle. Når denne tanken er på plass kan man komme seg ut av det Leibniz kaller kontinuitetens labyrint, hvor filosofiske paradokser (f.eks. Zenons) oppstår ved at man søker ideelle egenskaper i det reelle, eller det aktuelle; eller reelle egenskaper i det ideelle, eller det blott mulige.

Dog viser det seg problematisk å finne denne diskrete enheten eller tellbarheten i den fysiske virkeligheten. Leibniz (det vil si den sene Leibniz, som jeg baserer meg på gjennom hele artikkelen) avviser bastant at den fysiske materien kan være substans. Descartes, og hans mange etterfølgende fysikere, mente derimot at en uendelig delelig masse kunne være substans. Hvorfor var dette utenkelig for Leibniz? Hvis et objekt kan deles i flere biter, er det sammensatt av disse, et aggregat av deler som er ontologisk primære i forhold til det selv. Delene vil være virkeligere enn aggregatet, fordi aggregatet kun vil være summen av delenes virkelighet og ikke tilføre noe mer. Dermed bør man heller begynne å vurdere delene som substans. Men med en uendelig delelig materie, vil dette resonnementet kunne gjentas for hver eneste del hvor enn liten. Det ontologisk grunnleggende forsvinner i en uendelig regress. En uendelig delelig masse vil med andre ord være kjennetegnet av kontinuitet, og kan ikke være reell. Matematisk kontinuitet og uendelig delelig masse er begge helheter som kommer forut for sine bestanddeler:

In the ideal or continuum, the whole is antecedent to the parts, as arithmetical unity is antecedent to the fractions which divide it – and which can be fixed arbitrarily, the parts existing only potentially; but concerning the real, the simple is antecedent to its combinations, so the parts are

*actual, existing previous to the whole.
(Leibniz 1714: 622, min kursivering)*

Aktivitet og kraft

Leibniz avviste atomisme – «...my whole system is opposed to them» (Leibniz 1714: 620). Dagens fysikk har som hypotese at massen består av udelelige elementærpartikler.³ Kunne Leibniz ha endret sitt syn på masse hvis han visste og aksepterte dette? Hvis enhet er kriteriet for substans, ser en udelelig elementærpartikkel ut til å kunne tilfredsstille det.

Betydningen av Leibniz' begrep om enhet er langt fra banal. Når Leibniz søker det ene forenende prinsipp for virkeligheten, kommer han ikke med et svar i form av en ren tautologi – selvsagt er enhet forenende. Men hvordan? Å være ett betyr ikke kun å være udelelig i en empirisk forstand. Leibniz forlanger en *ekte enhet*. «... it is impossible to find the principles of a real unity in matter alone or in what is only passive ...» (Leibniz 1695: 230). Her legger Leibniz vekt på at materien er passiv. Dette vil stå i motsetning til ekte enhet som for Leibniz er noe aktivt. Dette kan knyttes til en stor diskusjon på Leibniz' tid, som handlet om hvorvidt tiltrekkende krefter finnes i fysikken. Descartes' fysikk forutsatte ikke noe slikt, da den bare opererte med ulike sammensetninger av masse, og en mengde bevegelse som ble fordelt omkring ved at objekter dyttet borti hverandre, det vil si frastøtte hverandre, en passiv kraftoverføring (i motsetning til aktiv generering). Den konseptuelle vanskeligheten med tiltrekkende krefter bestod nettopp av at de lot til å måtte ha et aktivt element, som syntes upassende å plassere i den livløse materien. Dette var grunnen til at Leibniz avviste atomisme; at det syntes å fordre en tiltrekkende kraft for å opprettholde atomær enhet, og en tiltrekkende kraft kan ikke forklares ut fra kun primitiv soliditet, som Leibniz så som materiens vesen.⁴ Leibniz' avvisning av atomisme var altså rasjonelt og ikke empirisk fundert. Som han sier: «Atoms of matter are contrary to reason» (Leibniz 1695: 232). Aktive tiltrekkende krefter lar seg ikke begrepslig forene med en passiv materie – begrepet blir en selvmotsigelse, nærmest som den runde firkant.

Kan Leibniz ha rett i denne bekymringen, om at henvisning til kraft i et materialistisk system kan synes å være grunnleggende problematisk? Man kan argumentere for at vårt hverdagslige menneskelige begrep om kraft har et slags iboende metafysisk aspekt. Kraft er et fenomen, det har noe potensielt opplevbart ved seg, en kvalitet som ikke kan fanges av en formell matematisk beskrivelse. Dette metafysiske aspektet forsøkte kartesiansk fysikk å kvitte seg

med ved å definere kraft som bevegelse, noe som kan beskrives matematisk og derfor er mer håndterlig. Det mente Leibniz var uholdbart, og demonstrerte det ved å beskrive et fysisk eksperiment der kraft vil måtte sies å avvike fra bevegelse (1686, 194-195). Med det ville han vise at kraft var noe mer absolutt enn bevegelse, og derfor skulle bevegelse defineres (metafysisk, vel å merke, ikke for bruk i fysikken selv) ut i fra kraft, heller enn *vice versa*. Dette hadde sammenheng med Leibniz' avvisning av absolutt rom. Et objekts bevegelse kan uten absolutt rom ikke endre posisjon i forhold til rommet, men kun i forhold til andre objekter. Dette gjør at hvis to objekter beveger seg i forhold til hverandre, vil det være like sant å si at det ene beveger seg mens det andre er i ro, som at det var omvendt. Derfor kan ikke bevegelse sies å være fullstendig virkelig, mente Leibniz, faktisk mindre virkelig enn den kraften den skulle definere: «Motion is not something entirely real ... but the force or proximate cause of these changes is something more real» (Leibniz 1686: 195). Enhver geometrisk definisjon av et fysisk begrep vil lide under relativiteten som oppstår i fravær av absolutt rom. Derfor: «the general principles of corporeal nature and of mechanics itself are more metaphysical than geometrical, and belong to some indivisible forms or natures as the causes of appearances, rather than to corporeal mass or extension» (Leibniz 1686: 195).

Kraft er for Leibniz et slags forbindelsespunkt mellom metafysikken og fysikken. Uten metafysisk kraft ville de mekaniske lovene vært annerledes, hevder han, blant annet fordi loven om konservering av energi⁵ kun kan stamme fra en guddommelig final årsak, og ikke geometriske definisjoner alene (Leibniz 1686: 197). At kraften slik kan være bærer av en final årsak, i motsetning til en effektiv årsak som er det eneste som er tillatt i fysikk, viser godt hvordan den anses av Leibniz som essensielt aktiv; en aktivitet som står i skarp kontrast til materiens passivitet, som passivt subjekt for lover om effektive årsaker. Både aktivitet og finale årsaker tar oss tilbake til Aristoteles' og skolastikkens forklaringsverden, som kan anklages for antropomorfisme og psykologisering av virkeligheten. Det er slik tydelig at vi har flyttet oss til et mentalt vokabular, og Leibniz tar også skrittet inn i en mental ontologi, i form av monadologien. Mentalt beslektede begreper som Aristoteles' og skolastikkens substansielle former – aktiv/

passiv-skilllet og finale årsaker – hadde datidens moderne fysikk med rette stengt ute fra fysiske forklaringsmodeller. Men Leibniz mente å innse at slike begreper måtte være tilstede i en metafysikk som måtte stå som et nødvendig forklaringspremiss for den fysiske virkeligheten, ved å være grunnbegreper i beskrivelsen av de ontologisk primære monadene, de immaterielle substanser.

Leibniz' monumentale sprang fra prinsipper om enhet og aktivitet, ut i en metafysikk der substans hører hjemme

i det immaterielle og mentale, tror jeg har et premiss i en dyp intuisjon som jeg nå vil gå litt inn på. At materiens vesen er noe vi i henhold til moderne fysikk oppfatter som iboende passivt, vises tydelig hos kartesianske fysikere, de moderne forløperne, som mente at Guds intervensjon var det som holdt materien i bevegelse, såkalt okkasjonalisme. Den aktive kraften stammer fra et sted utenfor materien selv, nemlig Guds vilje, og Gud er et mentalt og immaterielt vesen. Hvorfor kan man

ikke bare gi etter for det som tilsynelatende er en konseptuell nødvendighet, forekomsten av kraft, ved å plassere den i materien selv, og anse den som aktiv?⁶ Fordi kraft er noe vi forstår analogt med vilje og sjel, og det er noe Leibniz bekjenner seg til: «I found then that their [monadenes] nature consists in force, and that from this there follows something analogous to sensation and appetite, so that we must conceive them on the model of the notion we have of souls» (Leibniz 1695: 230). Leibniz var ikke alene om dette synet på indre kraft og mentalitet. Aristoteles definerte sjel som noe som fantes i vesener som inneholdt sitt eget bevegelsesprinsipp. En aktiv materie blir vi ledet⁷ til å forstå som en villende materie så vel som en handlende (synonym: agerende, aktiv). Inneholdt i aktivitet/passivitet-skilllet synes å være det som opprettholder det meningsfulle av å i det hele tatt operere med et skille mellom fysisk og mentalt. Dermed kan vi oppsummere med at aktivitet er noe mentalt, kraft er aktivt, kraft er uunnværlig i vår forståelse av fysikk – man kan kanskje si at Leibniz gjør disse intuisjonene eksplisitte og deretter bare gjør den logiske koblingen mot en mental metafysikk?

Leibniz og nåtidig fysikk og matematikk

Hittil har jeg omtalt tre forskjellige forestillinger om kraft: den teologiske, som i kartesianske fysikers okkasjonalisme; den mekanistiske, som eksisterer parallelt i karte-

siansk fysikk og i tolkninger av Newton; og den ontologiske, lik Leibniz', som ser kraft som en primær egenskap ved substans. Leibniz argumenterte mot begge de andre forestillingene, ved å si at okkasjonalisme forutsetter en uakseptabel teologi, og at det mekanistiske mangler det aktive elementet.

Hva slags begrep om kraft har man i moderne fysikk? Kan det tilby motsvar til Leibniz' innvendinger mot de andre kraftbegrepene, og slutningen mot at kraft må være noe mentalt? I moderne fysikk har begrepet kraft mistet sin sentrale stilling (Wilczek 2004). Den newtonske definisjonen kraft = masse x aksellerasjon ($F=ma$), anses nå bare som en slags nyttig tommelfingerregel som fungerer på makroplan, mens den underliggende, mer presise modellen benytter seg av helt andre definisjoner, som gjør at newtonsk kraft kan være mange ulike ting. Hva slags ting? Det kan være vanskelig å svare på. Det korte svaret er: ligninger. Matematikk er fysikkens språk, slik sett har den fulgt Descartes. Men i kontrast til kartesiansk og newtonsk matematisk fysikk, hører det en minimal mengde tolkning med til ligningene. Descartes og Newton beskrev, matematisk, ting og fenomener som også hadde teologiske, metafysiske, og hverdagslige, folkelige beskrivelser. I moderne fysikk blir det vanskeligere og vanskeligere, og samtidig mindre og mindre nødvendig, å si noe konkret om hva de ulike ligningene spesifikt beskriver. Det viktigste er at de kan brukes til å systematisere observasjoner. Spesielt kvantemekanikk viser at når man forsøker å gi de matematiske beskrivelsene et konkret innhold, kan man ende med store problemer med vante begreper og intuisjon. Ikke bare kraft, men andre primærbegreper som tid, rom og masse går i oppløsning.

Når det viser seg at kraft ikke lenger er et primærbegrep i fysikk, betyr det at Leibniz tok feil i å sentrere sin metafysikk rundt dette? Kraft må ha en plass i fysikk, samtidig som at kraft bare kan komme fra en mental substans, slik går argumentet. Men viser det seg nå at det første premisset er galt? Ikke nødvendigvis. Jeg tror det er kraft i en tungt fortolket forstand som er uunnværlig, kanskje ikke i en fungerende og konsistent fysikk, men i en meningsfull forståelse av den. Man kan definere bort den mekanistiske kraften, men man kan ikke definere bort intuisjonen om aktivitet, bevirkende kraft, vilje, eller hva man vil velge å kalle det som gjør at dette settet med ligninger og ikke et annet er det som aktualiseres, det som gjør naturlovene

substansielle og operative og ikke bare formelle. Det som gjør at det matematikken passivt beskriver, på en eller annen måte også blir nødt til å foregå. Intuisjonen om at denne forklaringen ikke kan finnes i (den matematiske) fysikken selv, men utenfor den, i en metafysikk, tror jeg ikke vi er kvitt.⁸

Leibniz' argument om kontinuitet står derimot svakere i dag. Dagens matematikk forstår ikke et kontinuum som en helhet som kommer forut for sine deler, og at slike deler vil forsvinne i intethet. I dagens matematikk defineres de reelle tallene som mengden av alle desimaltall, uten at man må tenke seg at denne mengden stammer fra en oppdeling av en forutgående helhet. Denne mengdens selvstendige eksistens og konstruksjon ble bevist av Dedekind så sent som i 1872 (Stillwell 2002: 54). Den relevante implikasjonen av det dedekindske snitt er at den tilsynelatende motsetningen mellom tallinjens kontinuitet og tallene selv som

diskrete og enhetlige, går i oppløsning. Godtar man dette som en løsning, vil det være enhet som aktivitet, og ikke enhet som ikke-kontinuitet, som står igjen som den mest interessante av Leibniz' motivasjoner bak monadologien.

En såkalt digital tolkning er å se monadologien som en beskrivelse av universet som en immateriell computer.

Komputasjonell tolkning av monadene

Leibniz sammenligner monader med ulike grader av sjel. Nå for tiden forstår vi ikke sjel på helt samme måte, men ofte i sammenheng med funksjonalistiske, komputasjonelle teorier om bevissthet. Og i den såkalte informasjonsalderen har det også oppstått ny interesse for monadologien, forstått som et logisk eller komputasjonelt system.⁹ Leibniz, som også gjorde store oppdagelser innen logikk og matematikk og attpåtil var oppfinner av en av verdens første regnemaskiner, kunne med stor sannsynlighet hatt slike tanker om monadologien selv, kanskje uten å legge for stor vekt på det når han skulle fremstille monadologien for de prinser og prinsesser han for det meste korresponderte med. Derfor vil jeg videre forsøke å gi klarere mening til monadologien ved å gi en logisk eller komputasjonell analogi. Imidlertid tror jeg ikke en komputasjonell fremstilling kan være uttømmende for monadologien. Kan et logisk system romme leibniziansk aktivitet på en tilfredsstillende måte?

En såkalt digital tolkning¹⁰ er å se monadologien som en beskrivelse av universet som en immateriell computer. Med dette menes at universet eksisterer som en prosess av en rekke logiske operasjoner, essensielt sett på samme

måte som en ordinær datamaskin. Forskjellen ligger i at universet ikke har en fysisk realisering, snarere genererer universets logiske operasjoner alle fysiske fremtredelser, samt at beregningene må være mye mer komplekse enn i systemer vi kjenner til. Monadene kommer inn som de immaterielle «formale atomene» (Leibniz 1695: 230) som inngår i den logiske prosessen som utgjør universet. Man kan tenke seg at monadene mangler alle former for egenskaper med unntak av de logiske, de er rene logiske enheter. Det er mange trekk ved Leibniz' monader som passer godt inn i en slik tolkning. For det første kan man forstå hvordan monaden kan ha stor kompleksitet uten å miste sin substansielle enhet. Et logisk program har mange elementer, verdier det regner med og regler det skal følge, men likevel kan det defineres som én logisk prosess siden det er selvforsynt med informasjon og alle elementene forholder seg til hverandre i et selvtilstrekkelig system. Den logiske nødvendigheten som karakteriserer systemets utvikling, passer godt med Leibniz' determinisme. Samtidig gir det god mening til det noe kontroversielle prinsippet om *the identity of indiscernables*. To logiske prosesser som er identiske, kan ikke på noen meningsfull måte sies å være to når de ikke foregår ved ulike fysiske realiseringer.

De logiske egenskapene kommer altså forut for enhver fysisk realisering av dem, det er de logiske prosessene i monadene som sammen genererer det fysiske. Hver monades beregninger utgjør en representasjon av en fysisk virkelighet sett fra denne monadens perspektiv, og Gud, eller skal man si systemansvarlig, kan observere at de alle er i harmoni. Strukturelt sett kan man forestille seg monadenes organisering slik at hver av dem har to viktige underprogrammer, et man kan kalle virtuell virkelighet (heretter forkortet VV) og et som kan kalles kunstig intelligens (heretter KI) (Steinhart 1999: sect. 14–35).¹¹ VV-programmet inneholder all informasjon som er tilgjengelig for monaden, mens KI-programmet bare prosesserer deler av denne informasjonen. Den informasjonen som går inn i KI-programmet vil være det monadene persiperer eller er bevisste om. VV-programmet vil derimot kunne inneholde betraktelig mye mer informasjon som KI-programmet ikke behandler. Dette kan gi god mening til Leibniz' påstand om at en monade bærer hele verden i seg, i VV-programmet; samtidig som den bare har distinkte oppfatninger om en større eller mindre del, i KI-programmet. VV-programmet vil tilsvare monadens fysiske verden, all dens mulige input, mens KI-programmet er dens våkne bevissthet.

Fysikkens gåtefulle status som fremtredelse, tror jeg også kan forklares med en analogi fra dataterminologi,

nemlig grensesnitt. Det er via et grafisk grensesnitt at kompleks digital informasjon vanligvis gjøres forståelig for folk. I dataspill foregår det for eksempel som en 3D-simulasjon, og dette kan sies å være hvordan informasjonen, programkoden, fremtrer for oss. I monadene tror jeg dette kan forstås på samme måte, ved at det er gjennom fysiske fremtredelser, eller med andre ord en fysisk simulasjon, at monadene leser sin egen digitale informasjon – det er slik den forstår seg selv, det vil si sitt eget innhold, fordi det er slik KI-programmet fremstiller det. De enkleste monadene kan derimot tenkes å ikke ha noen slik simulasjon, og dermed er deres persepsjon så sløvet at det ikke kan kalles bevissthet eller appersepsjon. Gud, på den annen side, vil le da med sin absolutt distinkte persepsjon klare seg uten noen simulasjon. Han kan sies å lese informasjonen eller koden direkte uten noen form for mediering via en fremtredelse. Men blir det ikke innen dette bildet et problem å redegjøre for hvordan mennesker kan tenke metafysisk, det vil si gjennomskue sitt eget grensesnitt slik Leibniz må sies å gjøre med sin monadologi? Hvis mennesket i motsetning til lavere monader er utstyrt med selvbevissthet betyr det at vi har en viss innsikt i vår egen prosess, og vi kan dermed bedømme simulasjonen, og ikke bare ta den for gitt. Leibniz sier at vi skiller mellom drøm og virkelighet kun ved å observere at virkeligheten er mer *velordnet*, dette er en slags måte å redegjøre for sannhet uten å vise til korrespondanse med ytre objekter, som for ham ikke eksisterer. Men med vår menneskelige innsikt kan vi kanskje også bruke dette kriteriet igjen på den fysiske virkeligheten, og innse at den heller ikke er velordnet nok, som ved å mangle grunnlag for sann enhet og substans, og dermed dømme at den må være en fremtredelse.

Det logiskes ontologiske status

Denne komputasjonelle tolkningen som jeg nå har presentert i enkle trekk, har mye godt for seg. Det er naturlig å se logiske egenskaper som noe immaterielt, men likevel virkelig. En logisk sannhet er et klassisk eksempel på en motsetning til en empirisk materiell sannhet. Man kan også tenke seg at logisk endring, altså en logisk prosess' utfoldelse i henhold til regler, må være tilgrunnliggende for materien siden fysisk endring er ordnet matematisk, og dermed forutsetter eksistensen av matematisk struktur og dynamikk (Steinhart 1999: sect. 01–13). Men dette argumentet kan ikke være avgjørende. For å snakke om *eksistens* av matematiske objekter utenom deres applikasjon, må man bevege seg inn i matematikkfilosofisk platonisme, som det ikke ser ut som Leibniz selv, i likhet med

mange matematikere i dag, er noen tilhenger av. Leibniz setter stadig matematikken i kontrast med det reelle, som når han kaller den ideell på grunn av kontinuiteten. Han kaller matematiske punkter for «mere modalities» i motsetning til monadene, de metafysiske punkter (Leibniz 1695: 232). Matematikken har ingen selvstendig metafysisk status, verken for Leibniz eller for de formalistiske retninger innen matematikkfilosofi som har stor innflytelse i dag. (For øvrig anser jeg matematikk og logikk for å ha tilnærmet samme ontologiske status, og bruker dem om hverandre, moderne mengdelære viser at matematikk kan deriveres logisk fra noen få aksiomer).

Ren logikk har en lettfattelig form for immateriell status, men det synes også å være en svak status. Utolket logikk, logikk uten applikasjon til et materielt (eller substansielt) system, er ikke annet enn ren form, et spill med tegnkonvensjoner. Det er først når logikken representerer noe for oss, ved å kobles til noe substansielt (hva nå enn det er, i det minste noe som ligger utenfor logikken) ved en form for referanse, at den får mening. Som ren form er logikken dermed meningsløs, uvirkelig – eller ikke-substansiell. Informasjon er ikke informasjon uten å være *om* noe. Skal en tom struktur plutselig komme forut for virkeligheten, når en forutgående virkelighet den kan referere til, er det eneste vi kan tenke oss at gir strukturen mening? Jeg kan ikke se for meg hvordan dette forholdet kan snus på hodet; at en tom struktur skal kunne *generere* virkeligheten (det være seg fremtredelsen av det fysiske eller monadenes mentalitet), mens vi alltid har tenkt at virkeligheten er noe logikken *representerer*.

Ved å gjøre rene logiske algoritmer til de eneste substanser reduserer man samtidig hele universet til en stor nødvendig sannhet. Leibniz' determinisme kan tyde på at han ikke hadde noe i mot det. Determinismen og prinsippet om tilstrekkelig grunn uttrykker begge at *nødvendighet* er noe universets eksistens bygger på. Gud er et nødvendig vesen, han er nødvendig god, og det er diskutabelt, men sannsynlig, at monadene som utgjør universet velges med nødvendighet av ham fordi det er den beste av de mulige. Kan vi forestille oss nødvendighet på noen annen måte enn som logisk nødvendighet? Empiriske sannheter som vi anser som nødvendige representerer vi for eksempel slik ved å formulere dem i logiske naturlover (etter Hempel). Samtidig virker det som om Leibniz tenker seg et skille mellom logisk og metafysisk nødvendighet. Dette oppfat-

ter jeg av hans tanker om at det finnes andre logisk mulige verdener, samtidig som det er metafysisk nødvendig at vår verden, den beste av de logisk mulige (men ingen av dem logisk nødvendige), er aktuell.

Det gode er for Leibniz en absolutt standard. Han gjør det klart at det ikke er slik at Guds vilje er vilkårlig, og at alt han velger vilkårlig etterfølgende blir godt, snarere er godhet en standard selv Gud må forholde seg til (Leibniz 1686: 184–185). Det gode kan slik sies å determinere hvilket logisk mulige system Gud vil velge – hvilke logiske aksiomer systemet skal bygge på, og slik komme forut for den logiske nødvendigheten som følger av disse aksiomene.

Tilbake til aktivitet

Ut fra disse innvendingene vil jeg forsøke å legge noe til en komputasjonell tolkning av monadologien. Jeg vil begynne med å vende tilbake til Leibniz' begrep om aktivitet, som definerer mo-

nadene: «I call them [the monads] primitive forces, which contain not only act or the completion of possibility, but also an original *activity*» (Leibniz 1695: 230). Leibniz mener samtidig at monadene kan være både passive og aktive på en gang, ved å ha en passiv og aktiv del, for kun Gud er komplett aktiv – og dette er noe Leibniz-skolerte filosofer har forskjellige meninger om. Jonathan Bennett mener at dette ikke gir noen mening applisert på monader i hvilke det ikke foregår reell kausalitet – for aktiv og passiv er definert som noe i et slikt forhold (Bennett 2001: 265). Leibniz likestiller riktignok aktivitet med grad av perfektjon i monaden, som igjen tilsvarer dens grad av distinkthet i sin persepsjon, og kan derfor si at monaden er aktiv i den grad den beveger seg oppover perfektjonsskalaen ved å få mer distinkte persepsjoner, og passiv i den grad den har uklare persepsjoner som trekker den nedover på perfektjonsskalaen. Men Bennett ser ingen gode argumenter for å sette likhetstegn mellom distinkte persepsjoner og perfektjon (Bennett 2001: 266). Derimot mener Donald Rutherford at det kan gi mening hvis man tenker det følgende (gjengir her Bennetts parafrasering av Rutherford):

The monad is on course towards the good, or has the good as its goal in some way; so its active aspect is thought of in teleological terms – the monad moves up the perfection scale because it is trying to do so. What would impede this upward movement? Only confused perceptions, which are poor knowledge states which limits the monads grasp on what is or would be good. (Bennett 2001: 266)

Den primitive kraften i monaden består altså i at det som utgjør dens appetitt er en rettethet mot det gode – og kombinert med distinkte oppfatninger vil denne lengselen også føre mot det gode, og i dét er den aktiv. Denne kombinasjonen kan gjøres med logikk. Jeg tenker meg en praktisk syllogisme i en monade av typen: Appetittpremiss: «Jeg vil det gode»; Persepsjonspremiss: «Min persepsjon er at x er av det gode»; Konklusjon: «Jeg vil x » (eller selve den villedede handlingen/aktive utførelsen av x).

Det er et uløst filosofisk problem at det virker umulig å redegjøre for med hvilken makt logikk virker tvingende på oss, fremstilt for eksempel av Lewis Carroll i «What the Tortoise Said to Achilles» (1895). Hvis man godtar at A og B impliserer Z, samt at A og B er tilfellet, har man ikke dermed godtatt Z. Man har bare godtatt $C = \text{«A og B impliserer Z»}$. Hva med $A + B + C$ impliserer Z? Nei, man kan kalle det for D og fortsette slik i en uendelig regress som aldri tvinger deg til å akseptere Z. La dette stå som en enkel illustrasjon på ideen om at logisk nødvendighet verken er den eneste eller den perfekte forestillingen om nødvendighet – selv logiske koblinger, eller følgning av logiske regler, må gjøres med en utenforliggende motivasjon.

Den slags motivasjon finnes det mer enn nok av i monadene. De er ren metafysisk kraft, og kombinert med standarden det gode, får denne kraften en retning, et formål, en final årsak. Denne målrettede kraften, den monadiske dragingen mot det gode, vil kunne drive alle de logiske operasjonene i systemet av monader – ikke bare gudsmonaden i skapelsen av det. I disse to metafysiske elementene: primitiv kraft og standarden *det gode* – til sammen monadisk aktivitet – er det vi kan finne den sanne nødvendighet med hvilken det leibnizianske universet utfolder seg komputasjonelt. Hittil sier jo argumentene at det verken finnes noen fysisk nødvendighet – det var derfor vi måtte se etter det aktive elementet utenfor fysikken selv – eller noen selvtilstrekkelig logisk nødvendighet, slik at det logiske systemet kan «gå av seg selv». Det logiske systemet kan kun referere til den metafysiske nødvendigheten som ligger i monadene selv og deres draging mot det gode, den kan ikke generere den ved å stå for abstrakte regler. Gudsmonaden systematiserer monadene, programmerer dem slik at de realiserer det beste mulige logiske systemet av monader som deretter utfolder seg i kraft av monadenes egen individuelle vilje mot det gode, uten at de er under noen logisk tvang. Altså kan en logisk og komputasjonell tolkning av monadologien være svært fruktbar, så lenge man ikke glemmer at kjernen i monadologien ligger i metafysiske nødvendigheter, ikke logiske – et kon-

septuelt skille som blir tydelig i det man forfølger Leibniz' prinsipp om aktivitet til sin dypeste grunn. Et problem for en ren komputasjonell monadologi vil være at systemet må kunne realiseres metafysisk, i en utenforliggende abstrakt virkelighet, og hvordan dette skal skje. Til dette foreslår jeg at Leibniz med sine prinsipper om det gode og den primitive vilje i monadene kan komme sine egne fortolkere til unnsetning.

Konklusjon

Leibniz' filosofi er ikke en helhet som kommer forut for sine deler, et attraktivt resultat man ser for seg og så tilpasser undersøkelsen for å oppnå. Den stammer i stor grad fra grunnleggende prinsipper, prinsipper som har vært så viktige at Leibniz har valgt å følge dem helt til monadologien og immaterialismen, helheter som uten å vende blikket mot delene de stammer fra kan virke direkte avskrekkelige. Her finnes konsistensen det kan være vanskelig å se i hans samlede filosofiske skrifter, i en evig tilpasning av den totale teorien til prinsippene som står fast. At nye tolkninger som den komputasjonelle monadologien også viser seg å kunne gjøres på en fruktbar måte i ettertid, sier noe om at Leibniz var inne på en helhet han kanskje ikke visste alt om. Samtidig må ikke nye tolkninger føre til at vi glemmer prinsippene som ligger bak.

Disse prinsippene har jeg i det foregående ønsket å oppklare. Jeg hevder ikke med det å ha bortforklart alle de paradokser og tilsynelatende umotiverte skritt som måtte gjenstå i Leibniz' system (monadenes frihet, er et mulig eksempel på det første; Leibniz' metafysiske optimisme og prinsippet om det gode,¹² på det andre), men noen sentrale kandidater forsvinner under tolkningen jeg her har kommet frem til. Så langt ser det ut til at monadologien fortjener en ny sjanse blant de få som fortsatt måtte være på jakt etter substans.

NOTER

- ¹ Å forklare en hendelse ved dens finale årsak er å oppgi dens formål, og det er noe som kommer *etter* hendelsen. Dette kan være en moralsk grunn, slik at forklaringen på hendelsen var at den var riktig eller god. En effektiv årsak er å oppgi den avgjørende tilstanden som *før* hendelsen inntraff forårsaket at den skjedde, som en fysisk tilstand kombinert med en naturlov, altså en fysisk kausal årsaksforklaring.
- ² Nå er infinitesimaler formalisert, slik at de ikke leder til motsetninger. I utgangspunktet finnes det ikke noe minste av alle linjestykker, eller desimaltall (to sider av samme sak i dagens matematikk). For ethvert desimaltall finnes det uendelig mange desimaltall som er mindre (eller større). Derfor er *det minste av alle tall* enten umulig å finne, eller ikke-eksisterende. Leibniz var en matematisk pioner og gjorde bruk av infinitesimaler på en måte som ikke ledet til motsetninger, på tross at av de ikke var formalisert ennå.
- ³ Om den minste byggesteinen selv har masse, eller om den har en immateriell fysisk status, en superstreng eller lignende, er ikke relevant. Det avgjørende er påstanden om en minste *fysisk* byggestein (selv om begrepet «fysisk» etter hvert kan begynne å bli vagt).
- ⁴ Leibniz mente at utstrekning (ekstensjon) kun var en form for repetisjon av soliditet, og at dette var en riktigere definisjon enn Descartes' definisjon av masse som *res extensa* (Bennett 2001: 60).
- ⁵ På Leibniz' tid hadde man andre kandidater til rollen som den fysiske konstant, for eksempel momentum og kinetisk energi (Leibniz' egen kandidat). I dag har vi kommet fram til at *energi* er enheten det alltid vil finnes en konstant mengde av i universet, og ethvert isolert system.
- ⁶ Noe Leibniz selv gjorde i en stor del av sin karriere, men det førte til doktrinen om pan-organisisme, at materien bestod av animerte punkter, bygget opp av mindre animerte punkter, igjen og igjen.
- ⁷ Ved å følge denne begrepsanalysen. Muligheten for at denne forståelsen av aktivitet ikke er den eneste mulige, eller at man kan ta i bruk et helt annet begrepssystem for å forstå metafysiske problemet slik at denne konklusjonen ikke følger, kan jeg ikke utelukke.
- ⁸ Jeg påstår ikke å med dette ha påvist at denne intuisjonen må være *sann*. Det jeg prøver å peke på er et dypt premiss som ligger i vår måte å forstå den fysiske virkeligheten, og som det, så vidt jeg vet, ikke eksisterer noe filosofisk tilfredsstillende alternativ til (ren eliminasjon regner jeg ikke som et tilfredsstillende alternativ).
- ⁹ Se for eksempel: http://en.wikipedia.org/wiki/Digital_philosophy
- ¹⁰ For eksempel ved E. Steinhart (se litteraturliste), som jeg baserer min fremstilling på.
- ¹¹ Disse begrepene er hentet fra data-terminologi og «kunstig» og «virtuell» må ikke tolkes som om at dette ikke er virkelig nok, det hører jo hjemme i selve substansen, kun strukturen kan sammenlignes.
- ¹² Et selvstendig forsvar for dette prinsippet, utenom å vise til dets uunnværlige rolle i systemet, må være neste skritt i å utvikle tolkningen.

LITTERATUR

- Leibniz, G.W. 1714, «Letter to Remond», *Leibniz-translations.com*, tilgjengelig fra: <<http://www.leibniz-translations.com/remond1714.htm>>[25.04.09].
- 1695, «A New System of the Nature and Communication of Substances, and of the Union of the Soul and Body», i Ariew, R. og Watkins, E. (red.), 1998, *Modern Philosophy – An Anthology of Primary Sources*, Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge.
- 1686, «Discourse on Metaphysics», i Ariew, R. og Watkins, E. (red.), 1998, *Modern Philosophy – An Anthology of Primary Sources*, Hackett Publishing, Indianapolis/Cambridge.
- Wilczek, F 2004, «Whence the Force of $F = ma?$ », *Physics Today*, tilgjengelig fra: <http://scitation.aip.org/journals/doc/PHTOAD-ft/vol_57/iss_10/11_1.shtml>[25.04.09].
- Stillwell, J. 2002, *Mathematics and Its History*, Springer.
- Steinhart, E. 1999, «Monads as Immaterial Computers, tilgjengelig fra: <<http://www.wpunj.edu/cohss/philosophy/courses/phil312/L.EIBNIZ/DEFAULT.HTTP>>[25.04.09].
- Bennett, J. 2001, *Learning from Six Philosophers vol.1*, Oxford University Press, Oxford.
- Carroll, L. 1895, «What the Tortoise Said to Achilles», *Mind*, n.s. 4., Oxford University Press, Oxford.

EXPLORING THE ENTITIES OF MUSIC

What is music? The question may seem deviously simple; music is of course what many of us listen to every day, sometimes we are moved by it and it consists of sound waves. However, if we assert that music is sound waves and sound waves only, then how does the framework of the physical sciences explain how music moves us? Many believe it does not and accordingly try to explain the functions of music in idealist terms. In this paper certain physical and non-physical accounts of music are explored, and an evaluation of them is attempted.

By William Ekås Sæter

The ontology of music is no trivial matter. Thomas Hofweber puts it succinctly when saying that at “first approximation, ontology is the study of what there is” (Hofweber 2002). The ontologically minded want to explain what comprises the world we perceive and interact with. Today many, if not all of us, subscribe to the more or less deterministic ontology of modern physics. Yet, some aspects of human life seem to elude capture by a purely physical description, and among these we find music. We shall see how a purely physical conception of music fails to account for the role music plays in our lives. We should then perhaps like to think that an idealist theory of music might be better suited. Through analysis of R. G. Collingwood’s theory of art I purport to argue that idealists fare no better; in fact all theories of music seem at some point unable to account for some commonsense ideas we have about music. I suggest the reason for this may be that our vocabulary of the ontology of music is ill defined.

The ontology of art concerns what art really is, how, or if, it comes to be, and how, or if, it ceases to be, and seeks to answer other questions concerning the very existence or non-existence of art. The ontology of art is not concerned with the defining aspects of art, but with “various entities accepted as paradigm works of art of different genres (*Guernica*, *Clair de la Lune*, or *Emma*)” and asks “what sort of entity [this is]” (Thomasson 2004: 78–92). That is to say, our opening question is not *what is music?*, but rather *this is music, and what is it?* We thus rely on some, arguably not very controversial, pre-theoretical notions about music in order to begin our inquiry.

Nominalism and Idealism

Peter Kivy, in his book *Introduction to a Philosophy of Music*, presents three ways to understand the ontology of music. They range from idealist to nominalist on the following scale: 1) Extreme Platonism 2) Qualified Platonism, and 3) Compliance-class theory. The three theories are mutually exclusive, but also just about equally successful in describing what kind of entity music is. All three theories rely in one way or another on the distinction between type and token, and some time will be well spent explaining the basic idea of this distinction. “The distinction between a *type* and its *tokens* is an ontological one between a general sort of thing and its particular concrete instances” (Wetzel 2006). In the case of music the type could be

Mozart’s *Eine kleine Nachtmusik*, while the tokens could be the concrete performances of the same piece of music, ranging from the first ever performance in Vienna in 1787, the one you heard last year in your local concert house, or even the one you hear on CD every once in a while. It is important to distinguish between the performance as an action which results in the sounds of *Eine kleine Nachtmusik*, and the performance as the sounds themselves. When discussing ontology, it is generally more interesting to speak of the sounds themselves, as I will throughout the length of this paper.

When first confronted with the question of what music is, many will tend to lean towards a physical explanation: music is sound waves. This is commonsensical, easy to understand and in accordance with the current paradigms of natural science. Interpreting music as merely a physical entity consisting of sound waves, does however conflict with some other commonsense beliefs about music. We tend to speak of art in wider terms than natural science is able to, which leads to the inevitable question: Are musical pieces “describable *purely* in terms of physics?” (Thomasson 2004: 81-82). Very few people would speak of music *purely* by virtue of it having wave properties such as *angular frequency*, *phase* and *group velocity*, and as far as I know we do not in normal discourse describe music by equations such things as $c = f\lambda$, $\omega = 2\pi f = \frac{2\pi}{T}$ or $v_g = \frac{\partial \omega}{\partial k}$. These equations obviously describe music insofar as music is sound waves, but they are also intellectually unsatisfying for us because they fail to take into consideration many other properties that music seems to have, for instance how music is able to move us in particular ways. A merely physical theory of music seems to deal unsatisfactorily with some properties of music that we may experience every time we indulge ourselves in some musical pleasantries.¹ If the purely physical explanation of music fails, then what is music?

The compliance-class theory is a nominalist theory that is not merely concerned with physical properties. Compliance-class theory states that “the complaints of a score are performances, and the compliance class is a work” (Kivy 2002: 206). For those who hold that simplicity is important in ontology, compliance-class theory is the only theory presented by Kivy that does not have an ontologically unintuitive definition of the type. Contrary to forms of Platonism, compliance-class theory does not posit music as some ethereal and transcendent form. It de-

Very few people would speak of music purely by virtue of it having wave properties such as *angular frequency*, *phase* and *group velocity*.

finer the type merely as the sum of all the performances of a work, which makes the compliance-class a nominal type. There is nothing more mysterious to the type than the fact that we name it.

We can easily relate to such a definition, but it still gives a very unwieldy class with which to deal: as far as we know, the class may be infinite, because (disregarding the apocalypse) there may be an infinite number of new performances of any musical work in the future. Compliance-class theory succeeds in letting us talk about music the way we are accustomed to in some sense, but, as Kivy points out, we must deny the obvious claim that a particular musical work was created at a particular time. If the compliance-class defines the work, and the compliance-class may be infinite, then the work can never be wholly and fully defined. Such an objection is problematic for a nominal theory of the ontology of music, as we, among other truismers of music, would like to say that all of Beethoven's music was created between 1770–1827.

If we can never be able to say that a musical work actually is finished, if we cannot intuitively relate to what music is by help of our nominal apparatus, then there is perhaps no use in speaking of its ontology. Will an idealist theory be dealt more satisfactorily with the ontology of music? Let us examine a theory that construes art as a mental entity, perceivable only through imagination.

Preliminaries of Collingwood's Ontology

British philosopher Robin George Collingwood gives his answers to some problems of the ontology of art in his 1938 book *The Principles of Art*. Collingwood is concerned with the ontology of art in general, but he draws many of his examples from music. And it is obvious that he means his theory to apply to music as well as any other form of art. Is the ontological theory of Collingwood an isotope of one or more of the theories Kivy presents, or is it a different theory with different presuppositions? How does Collingwood's theory relate to type/token theory? Is Collingwood's theory as defensible as these other three theories? In some respects every ontological theory of music has been unable to accurately account for some ideas that we have of music. It seems a general problem of the ontology of music that every theory at some point collapses, or at least is not preferable over any other theory. One objective of this paper is to show that this is the case for both nominalist and idealist theories of the ontology of music. Finally, I will try to point in the direction I believe one should look to find a solution. But first let us take a

closer look at Collingwood's theory.

Collingwood sets out to build a theory that will explain what art is, and how art is created. His theory warrants interest due to being a daring theory that attempts a completely non-physical account of art. Let us begin with examining what Collingwood takes to be art, and in order to do so we should begin, as Collingwood himself does, with a theory of how art is created. For Collingwood the process of creating art is a process of creation. As he rather bluntly puts it, he does not mean *creation* in a theological sense, for that would offend the “[r]eaders suffering from theophobia” (Collingwood 1997: 248). Rather he means creation in a more worldly sense: “To create something means to make it non-technically, but yet consciously and voluntarily” (Collingwood 1997: 247). Integral to the act of creating art, is that art does not need to be made “according to a preconceived plan” (Collingwood 1997: 248). The artist is a “finite” being, and requires certain conditions to be able to create art, and Collingwood holds these conditions to be “certain unexpressed emotions, and (...) the wherewithal to express them” (Collingwood 1997: 249). God, however is an “infinite” being and requires no such conditions. Having established there is no necessary connection between art and divinity, Collingwood proceeds to place art in its ontological category.

Art as Imagination

Collingwood holds the *very* idealist claim that a work of art is *not* a physical object, “not even in the widest sense” (Cooper 1997: 245). Many philosophers of art believe the artwork to be something in this world and of this world, something we are able to see or hear. Despite knowing that the discussion of definitions of art is not directly related to the ontology of art, I will dare venture into it, as I believe it will help clarify Collingwood's ontological position: The father of non-essentialism Morris Weitz, believes artifactuality “a necessary property for being an artwork, if anything is” (Davies 1991: 5). Arthur Danto takes this further and takes artifactuality as *the* necessary condition for something to be art. When using artifactuality in this particular context, I should make clear that I believe that for artifactuality to be defined as intentional modification, the artwork must be a *physical object*: In the case of music an artifact of this world consisting of a number of sound waves in relation to each other.² I take this to be a rather modest claim, because the possibility of something being turned into an artifact, presupposes that there must be something that can be modified into an ar-

tifact. What can this something be if not physical? Insofar as only physical entities enter into causal relations with other physical entities, the something must be physical. In other words the presence of a physical object is a necessary condition for there to be artifactuality. Collingwood does not do away with the necessary condition; instead he denies the whole argument, stating that artifactuality has nothing to do with art at all. At this point it is necessary to introduce Collingwood's demarcation between the *work of art* and *art proper*; the former is a mere vessel for the latter. For Collingwood the 'work of art' has nothing to do with art proper.

If this is the case, then what is the work of art? The work of art "is an imaginary thing." (Collingwood 1997: 255), Collingwood answers. In order to explain such a claim, we must look back to how art comes to be, through creation. He compares the process of creating art to that of creating a bridge. The bridge is created in two steps: "(1) Making the plan, which is creating. (2) Imposing that plan on a certain matter, which is fabricating." (Collingwood 1997: 251) The plan itself only exists in the engineer's head, and if he puts the plan down on paper it is only because he believes that his memory may fail him. And of course, memory often does. But still, Collingwood holds, the plan on paper is not *the plan itself*. Art also has this element of creating a plan, but whereas the fabricated bridge contains the plan, analogous to Aristotelian form, the *work of art* has nothing to do with the plan, i.e. art proper. When a tune is played on an instrument, the sounds are not art proper, rather art proper is "the actual making of the tune [which] is something that goes on in [the artist's] head, and nowhere else" (Collingwood 1997: 252).

To the Cartesian idealist reader this might have a certain Pythagorean flair: With Collingwood, as with Pythagoras the idealist can argue that there is a form of invincibility to art as a mental (i.e. excluded from the physical realm) and relational entity (i.e. the plan defined by parts of the plan in relation to other parts of the plan). In music this would be defined as the relation of the pitch of one tone to the pitch of another tone. If, or when, the world comes to an end, there will be no houses, no conversations, no lectures at the university, no sentient life. But there will be art. There will not be any *works of art*: no paintings, no statues, no books, no performances – but there will be the eternal, immutable relationship between the parts of the plan as was conceived in the artist's head. There will be *art proper*. Of course Collingwood can only be held to this given an idealist world-view. Should we like to think that

our world is purely physical, we shall not be able to draw this conclusion. The argument fails with regard to physicalism because if we assume that physical phenomena are all there is, we cannot acknowledge the existence of mental entities while assuming the total destruction of all physical objects. If mentality in some way is necessarily tied to its instantiation in a physical system, there cannot be anything mental after the end of the physical world. For Collingwood's theory to have Pythagorean implications we should have to posit some eternal realm of souls or other non-physical form of reality.

Such an understanding of Collingwood implies that his theory is an *a posteriori* form of a Kivian Platonism, of which one of the defining properties must be that the *type* of any musical work exists independent of its composer. The work of art *proper* according to Collingwood is of course *created* to begin with, not discovered - but once the artwork *proper* has been created it roams among the platonic forms as if it had always been with them. Kivy defends Platonism, and says that it "is not a counterintuitive idea at all, and might be a new, refreshing and insightful way to see what composers are doing" (!) (Kivy 2002: 214). Kivy believes that a composer is not *creating* a symphony, he is *discovering* it. When a composer has finished a symphony he has not created anything, he has merely discovered the first token of a particular type, so called first-tokening. Kivy's argument for this as given in his *Introduction to a Philosophy of Music* is rather thin, and Kivy himself admits that there are valid objections to his claim. But still he believes that "describing what is going on in composition as 'discovery' works *as well as* describing it as creation" (Kivy 2002: 215). The way is still clear for any other theory of the ontology of music.

Creating a work of art does not involve embodying the plan in the work of art. Collingwood takes this even further as he deplores the mere aural quality of music as nothing but the "means by which the audience, if they listen intelligently (not otherwise), can reconstruct for themselves the imaginary tune (...)" (Collingwood 1997: 256). If the audience listens unintelligently or is at a concert only to enjoy the pleasure of the sounds in themselves, it is just as bad for music as "the presence of a person who went to a scientific lecture for the sensual pleasure he got out of the lecturer's mouth would be for science" (Collingwood 1997: 257). Music is not merely a sensory experience, but the reconstruction in the listener's mind of what the performer is conveying through his medium. Hence art in Collingwood's view makes it possible for the

observer of art to experience the emotions of the artist, making the theory a spiritual successor to Tolstoy's theory that art *infects* the observer with the emotions of the artist. Even though no significant property of artness is given the sensory experience, Collingwood does not deny that sensory experience is necessary for the observer of art to be able to *reconstruct* art proper; a sensory experience is a necessary condition for reconstruction of art proper in any subject other than the artist herself. Thus, sensory experience will be necessary for art to be shared.

Viability of Art as Imagination

I mentioned that Collingwood's ontology should not be studied for its correctness in relation to the world, and indeed I believe that Collingwood fails in giving an acceptable account of the ontology of music. The theory seems to give an interesting perspective on how we can understand the *musical entity*. However, I shall argue that Collingwood's theory does not have the purported metaphysical implications that it seems to have. Amie Thomasson argues that Collingwood "is only calling attention to the fact that *to understand* a work of art we must do more than experience auditory and visual phenomena" (Thomasson 2004: 91). Collingwood may be correct in saying that we must do more than experience stimuli to understand a work of art, but he is wrong in believing this argument of understanding, or rather interpreting music to have metaphysical implications.

Let us consider an example: If I were to listen to Beethoven's fifth symphony, then according to Collingwood, there would be two possible results in my mind. Either I am just hearing sounds and not thinking about them, or I am actively processing these sounds, filtering out unwanted noise and trying to understand the artist's intention. Thus I am in one of two mental states, a passive listening state, or an active interpreting state, and these two mental states must be a result of my reaction to the aural experience of listening to music. My point is that this does not say anything about the ontological status of music. It is not an argument for the ontological status of a musical work. Collingwood is in fact arguing for the ability of art to induce mental states in human beings; he is not discussing the *entity* of music. All we have found out thus far is that whatever ontological entity music in the end will turn out to be, it must be able to induce mental states in human beings. Collingwood does not give much of a convincing argument for *why* music must be understood as imagination, except for pointing out that art can-

not be understood merely in physical terms. It may seem as though Collingwood goes too far in trying to avoid the fallacy of thinking of music purely in physical terms. In fact it might almost seem as though Collingwood has developed a theory of musical interpretation disguised in ontological language.

There is also another problem to Collingwood's understanding of music, and even to other idealist theories. Let us suppose for now that art is our active imaginative reconstruction of what the artist thought when she created a physical object through which she intended to share her experience. If music is to be ontologically defined as imaginative reconstruction, then we have come no further in establishing a definite type of what any piece of music is. If the imaginative experience is integral to the ontology of music, then "it fails to make works intersubjectively accessible, since the number of works going under the name *The Rite of Spring* will be as multifarious as the imaginative experiences people have at performances with that name" (Kania 2007). This would not be a problem if we were speaking of *how we interpret art*, but we are speaking of *what we believe to be the work of art itself*. Imaginative reconstruction makes it difficult to grasp the notion of *The Rite of Spring*, because if any or all persons that listen to it may have different experiences, then given Collingwood's understanding of art, every one of these experiences is as legitimate as any other. This will result in us never being able to speak of an authoritative version of *The Rite of Spring*. We have no way of knowing whether a person A's experience of *The Rite of Spring*, is anything like the experience of a person B.

When listening to any piece of music there is reason to believe that we have a conscious experience that have a specific qualitative aspect. We call this aspect the quale (qualia in plural). The philosophy of mind deals with the problem of spectrum inversion, which we can state as this: Person A and person B are standing in a room with a basket of red and green apples. They are asked each to pick out a green apple. Of course both pick green apples. The point is that we have no idea of whether what A and B is seeing is really the same color, all we know is that the color(s) A and B are seeing conforms to our common notion of green. They may in fact have different inner experiences, and what A calls green, B may call red. The spectrum of qualitative feel of the experiences may be inverted, resulting in the qualia of person A and B being different, but still their behavior will be indistinguishable by an observer. The problem of qualia in a simple situation is as valid in a complex situa-

tion such as listening to *The Rite of Spring*, just substitute *seeing green* with *hearing c* and *seeing red* with *hearing e-flat* and the implications should be clear. Defining music ontologically as imagination actually denies the possibility of there being a definite type of *The Rite of Spring*, because there is no way of knowing whether the tokens will fit the type or not.

There is also another serious objection to the understanding of art as imagination, and that is that it makes “the medium of the work irrelevant to an understanding of it” (Kania 2007). When using imagination as the defining aspect of art, then it is possible for me to have the same imaginative experience whatever the medium is. When listening to Beethoven’s ninth symphony being played by a CD-player, a full symphony orchestra, or even when hearing my neighbor humming parts of it when mowing the lawn, it will be possible for me to have the same imaginative experience. Thus, there is possibly no aesthetic difference between performances in different mediums. Though it may be tempting to conclude that this is a serious flaw because there obviously exists some important aesthetic difference between performances in different mediums, I would only defend the weaker conclusion that any theory that ontologically defines music as imagination leaves it an “open question whether the [different] media are aesthetically equivalent” (Kania 2007).³

A Solution in the Distance?

The ontology of music still eludes us. Completely nominal theories of music fail us in some aspects, and the idealist theories fail us in other aspects. In some respects both the nominalist and idealist theories of music give satisfying answers to some questions about the ontology of music. But in other respects they fail more or less spectacularly. Stephen Davies says that if “ontology should be more than a philosopher’s game, then it should respond to the way we actually engage with and discuss music and its works” (Hamilton 2007: 192). How can a theory succeed in doing this, and at the same time be consistent with every notion we have of music? For the time being it seems it cannot. How can we get out of the quagmire that keeps every theory insufficient in at least one respect? Unfortunately I have no final answer, and there will be no miraculous solution to anything in my final words, but I will try to point

in the general direction of where one at least may begin to look for a better way of explaining the ontology of music.

A basic problem of the philosophy of mind is the mind-body problem. The relationship between the realm of the mind and that of the body is a philosophical battleground. John Searle thinks the reason the problem has

not been solved is that the philosophical vocabulary we use to state the problem is ill-defined. Searle thinks that the concepts of dualism and monism with their different adjectival modifiers do not help us in solving the problem; instead they serve only to confuse us. We assume the distinction between the physical and the mental. We assume that everything can be reduced to something more basic.⁴ Searle thinks that these are misassumptions, and that they are in fact the reason why we cannot solve the

mind-body problem.

Does this also apply to music? It may be possible that our vocabulary of types and tokens, and our understanding of musical works as either mental or physical entities are just as ill-defined as the vocabulary in the philosophy of mind. I will try to explicate what the analogy from the philosophy of mind is, but it is arguably not very clear. Types and tokens are tied to the categories of particulars and universals, and these two categories have given us more philosophical problems than solutions. Perhaps assimilating music into this well-used vocabulary serves only to make it harder to truly understand music, though I must admit that escaping these categories seems near impossible. Perhaps, following Searle on consciousness, our understanding of music is tied to our conscious experience as a higher level property of the physical instantiation of the sound waves. That is to say, might it not be that music qua physical is only sound waves, but that music qua experience emerges from the sound waves – that there are different levels of analysis seemingly inconsistent but true at the same time. Might it even be that somehow the interplay between listener and music is as important as the listener and the music understood separately? Should we perhaps not start at the beginning and examine music and listener separately, but rather start in the middle and look at the *relation* between music and listener? When it comes to how we experience music the basic universal might not necessarily be *properties*; perhaps it is *relations*.

At any rate, our musical-ontological vocabulary may be

Defining music ontologically as imagination actually denies the possibility of there being a definite type of *The Rite of Spring*, because there is no way of knowing whether the tokens will fit the type or not.

a hindrance to rather than a catalyst for a solution. Perhaps this is the reason why we cannot find a theory that is completely coherent in all respects. The philosophy of mind is directly related to the ontology of music, so it may not be too far-fetched to think that an ill-defined vocabulary also is a problem for the ontology of music. If we want to have a complete theory of the ontology of music, I think we should not examine the problem itself, but rather how we formulate the problem. This may be our way to a solution to the problem of the ontology of music.

NOTES

1 In fact music seems to be the second most permissive of the arts to be described purely in physical terms. It may make more sense to describe a painting by its material components. We could for example distinguish between the chemical components of the paint, and how these give rise to particular visual phenomena that we see in the painting. Some parts of the painting may be difficult to describe solely from a physical point of view, but because the semantics of the painting is so tightly bound to its form there may be some point in describing paintings merely in terms of physics. On the other hand, literature is near impossible to speak of in purely physical terms, and this has to do with the difference between the semantic content of the literature, as opposed to the medium through which it is conveyed. There is no necessary connection between the physical properties of the novel (paper, ink etc.) and the semantic content (meaningful words and sentences). Otherwise audiobooks would be meaningless.

2 In the case of the visual arts, the artifact would consist of elementary particles. In the case of literature there can perhaps be a discussion, as the feeling of “artness” in literature is propagated by semantics rather than visual or aural sensation.

3 The objection is even more serious when speaking of painting. It seems almost impossible that one will have the same aesthetic experience when seeing Picasso’s *Guernica* hanging on the wall of the Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofia in Madrid, as when seeing *Guernica* on a postcard while sitting in one’s own living room. This difference in aesthetic experience can be attributed to the cultural magnitude of the ‘token’ of *Guernica* in the Reina Sofia. If it is the case that the cultural heritage and history of the ‘token’ of *Guernica* are the only parts that affects us, then there might be no *aesthetic* difference between the two tokens of *Guernica*. I however believe that there also is qualitative aesthetic difference between the tokens. There is for example difference in the form of the tokens, the photography being of another quality than oil on canvas. Differences such as this I believe to give different aesthetic experiences when the work of art is presented in different mediums. Thus, when thinking of art as imagination, the visual arts are just as affected by the objection that the medium is irrelevant.

4 Searle also gives two more assumptions, but they are more complex than the first two and it is the point of Searle having objections, not the objections themselves that is relevant here.

LITERATURE

- Collingwood, R. G. 1997, “Ch.7 – Art proper (2): As Imagination” in Cooper, David (ed.), *Aesthetics: The Classic Readings*, Oxford: Blackwell, 244-265. Originally printed in Collingwood, R. G., *The Principles of Art*, Oxford: Clarendon Press, 1938.
- Cooper, D. (Ed.), 1997, *Aesthetics. The Classic Readings*, Oxford: Blackwell.
- Davies, S. 1991 *Definitions of Art*, Ithaca: Cornell University Press.
- Hamilton, A. 2007 *Aesthetics and Music*, London: Continuum.
- Krausz, M. 1995 “R(obin) G(eorge) Collingwood” in Cooper, David, *A Companion to Aesthetics*, Oxford: Blackwell, 75–78.
- Kivy, P. 2002 *Introduction to a Philosophy of Music*, Oxford: Clarendon Press.
- Searle, J.R. 2004 *Mind – a Brief Introduction*, Oxford: Oxford University Press.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy (SEP)*, s.v. “Ontology”, by Thomas Hofweber, Stanford: Stanford University Center for the Study of Language and Information, 2002. [Available at: <http://plato.stanford.edu/entries/logic-ontology/>] [Accessed Nov 16, 2007]
- SEP*, s.v. “Music”, by Andrew Kania, Stanford: Stanford University Center for the Study of Language and Information, 2007. [Available at: <http://plato.stanford.edu/entries/music/>] [Accessed Nov 17, 2007]
- SEP*, s.v. “Types and Tokens”, by Linda Wetzel, Stanford: Stanford University Center for the Study of Language and Information, 2006. [Available at: <http://plato.stanford.edu/entries/music/>] [Accessed Nov 18, 2007]
- Thomasson, A. L. 2004 “Ontology of Art”, in *The Blackwell Guide to Aesthetics*, edited by Peter Kivy, 78–92, Oxford: Blackwell.

REPETITION AND DIFFERENCE

ILLUSTRASJON: RAGNHILD AAMÅS



ANCIENTGREEKPHILOSOPHYWASWRITTENLIKETHISBUTSTILLITSAUTHORSMUSTHAVEHADSOMECONCEPTIO
NOFAWORDSOWHATMAKESAWORDAWORDCANTBETHESPACESSURROUNDINGITINPRINT –
as some have suggested. In speech, we do not single out words by pausing after one word and before the
next one, but we even merge the idealized phonic constituents you will find in a pronunciation dictionary, so
that there is no way to single out words in speech other than having some grasp of which parts of the flow of
speech correspond to certain concepts. I won't be able to explain how this correspondence comes to be, but I
will discuss a misconceived view of the ontology of words, and provide a brief sketch of, or introduction to, a
more fruitful investigation.

Av Eirik Ørevik Aadland

One might assume that part of the motivation for settling the issue of the metaphysics of words could be that the word “word” carries different senses which are generally not kept clearly apart in talking of words. Thus one might want to refine the notion and avoid getting the different senses mixed up in linguistic or philosophical discourse. While setting out in the quest for the metaphysics of words, Kaplan might be trying to refine the notion of “word” when he writes: “When I utter ‘Help! Help!’, I haven’t uttered two words, I’ve uttered one word twice” (Kaplan 1990: 96). Rather than being a refinement, this seems to me merely a privileging of one sense of “word”, and this is why: Sometimes “words” means “different words”, as when we talk about how many *words* a child has learned. Sometimes it means “linguistic units singled out according to certain conventions, for instance of a typographic kind”, as when we talk about the number of *words* in an essay or even a sentence. It makes no sense to *deny* that there are eight words in the sentence “It was clear that he could manage it” with reference to the fact that “it” occurs twice. Let’s assume that when Kaplan talks of “words”, what he means is “different words”. He is of course free to perform this privileging, and what motivates it is obviously the issue of the individuation of words. Apparently, then, Kaplan is interested in the individuation of *different* words, not in how “Help! Help!” is in one sense of “word” two words, rather than the single word “Helphelp!”. This interest also seems to be reflected in his claim that one can have “distinct words that are phonographs and whose semantic values are also exactly the same” (Kaplan 1990: 96).

Kaplan’s account and Cappelen’s criticisms

Kaplan attacks the token/type theory, which he calls the *orthographic* conception of a word, by pointing out that “there is no metaphysically fixed form in either speech or spelling” (Kaplan 1990: 100). The token/type theory is outlined very briefly as the view that “words are the *types* of which utterances and inscriptions are *tokens*” (Kaplan 1990: 97). This view gains some feasibility by being able to account for the intuition that there is something common to occurrences of the same “word”, but it has a hard time in accounting for the variation that may be found among these occurrences. Kaplan mentions the case of “color” and “colour”, which according to his theory are just one word spelled differently. The token/type theorist would seem bound to either claiming, rather contra-intuitively, that these are two different words, or declaring one of the

spelling variations to be the type of which the other is just a defective token. Defective tokens might not be a huge problem to the theory, but there seems to be no sensible criterion by which to decide on the type. Equally challenging is the task of explaining how utterances can be tokens of a written (or orthographic) type, and *vice versa*, or accounting for the strange parallelism that would occur if one were to propose two different types, one written and one spoken. The latter manoeuvre would allow one to refer all occurrences of a word to either the written or the spoken type, but the tremendously obvious connection between the two kinds of tokens and the two types would turn into a mysterious correlation.

Noting that “there are all kinds of variations that take place over time” (Kaplan 1990: 100), Kaplan proceeds to introduce a theory apt to account for these variations. And thus aptly designed, Kaplan’s model is stated as one “according to which utterances and inscriptions are *stages* of words, which are the *continuants* made up of these interpersonal stages along with some more mysterious *intrapersonal* stages” (Kaplan 1990: 98). The thrust of this model is its ability to allow for both changes and variations in the spellings and pronunciations of a word. Having abandoned the idea of a word’s “fixed and perfect Platonic form” (Kaplan 1990: 100), Kaplan still hasn’t provided a criterion for deciding when occurrences are of the *same word*. He does this by claiming that *repetition* is essentially what makes for word individuation. A thought experiment is described in which a subject – highly motivated, sincere, reflective and not reticent – is asked to repeat, after a count of five, names uttered by Kaplan (or anyone). Now Kaplan admits not being able to provide a detailed description of what goes on in this subject’s mind, but he appeals to the very strong inclination we have to say that what goes on in this thought experiment is *repetition* (Kaplan 1990: 103). In his eagerness to escape the errors pertaining to the token/type theory, Kaplan postulates that what constitutes repetition is not resemblance of the *repetendum* and the *repetitio*, but the subject’s *intention* of repeating what he just heard: “[T]he first thing that we should get out of *our* heads is the idea that we can tell whether the input and the output are utterances of the same word by looking at (or listening to) the physical object that comes out, and looking at (or listening to) the physical object that goes in” (Kaplan 1990: 106). What happens here is that the desire to discard a phonographic standard for successful utterances or inscriptions of a word, which might reasonably be supposed to turn out to be arbitrary, turns into

the unbearable view that *everything* that matters in word individuation is intention.

Herman Cappelen counters this view efficiently in “Intentions in Words”. He refers to a view such as Kaplan’s as an *intentional* theory of words, meaning that “it says that it is a necessary or sufficient condition for something being a token [of] a word that the producer of the token was in a certain intentional state at the production time” (Cappelen 1999: 92). Claiming that this intentional state is a necessary condition for producing a token of a word is further labelled *the Necessity Thesis*; claiming that it is a sufficient condition is labelled *the Sufficiency Thesis*. The sufficiency thesis is the first to be challenged, as Cappelen shows us a drawing not bearing resemblance to any symbol at all, which he supposedly drew having been asked to produce a token of “I”. What he points out is simply that regardless of the intentional state he may have been in at the outset of the production of the token, the result very clearly *isn’t* a token of “I”, and thus the sufficiency thesis fails to provide a correct description of how we individuate words (Cappelen 1999: 94). The “very clearly”-element consists in an appeal to intuitions, and Cappelen suggests some support for the sufficiency thesis, which if strong enough could lead one to ignoring one’s intuitions in this case: “Sometimes very strange looking tokens are treated as if they were tokens of the words the speaker tried to produce a token of.” (Cappelen 1999: 94) The support is subject to a twofold rejection: Firstly, accepting some sloppiness in token-production shouldn’t lead us to assume that anything goes – cases of sloppiness being borderline cases implies that some things are on the unacceptable side of the border. One could add to this that not only are very strange looking tokens on the unacceptable side; I could intend to produce a handwritten copy of *Kritik der Reinen Vernunft* while keeping my gaze fixed on the original, only to discover after having finished that there was no ink in my ballpoint pen. There would be no token of any *Kritik* produced. Secondly, Cappelen points out that any treatment of something *as* a token of, for instance, “I”, doesn’t imply that it actually *is* a token of “I” (Cappelen 1999: 95). Kaplan claims explicitly that “a mispronunciation of a word is an utterance ... of *that* word” (Kaplan 1990: 105), and notes that cases in which the word uttered is other than

I could intend to produce a handwritten copy of Kritik der Reinen Vernunft while keeping my gaze fixed on the original, only to discover after having finished that there was no ink in my ballpoint pen. There would be no token of any Kritik produced.

the word intended must be “exotic indeed”. This doesn’t sound altogether unreasonable when sloppy articulation is considered, or terrible hand writing, or poor orthography; it isn’t hard to allow “hors” as a token of “horse”. But problems emerge when “ship” is uttered instead of “sheep”. If a Frenchman asks you what the English word for *mouton* is, you reply “sheep” and he says “d’accord, *ship!*”, I would claim that we are strongly inclined to say something along the lines of: “No, monsieur, that’s a *different word*, which means a large seagoing vessel – you should lengthen the vowel to get it right.” To understand what someone means plainly doesn’t guarantee that the right words were used.

Cappelen’s counter-example to the necessity thesis is a token found on the street, saying “CAN YOU SPARE A QUARTER?”, which could be employed to ask people whether they can spare a quarter. If this token was produced with the wrong intentions, or none at all, Cappelen claims that the proponent of the necessity thesis “would have to say both that the ink mark isn’t a token of an English sentence and that [he] never used it to ask anyone to spare a quarter” (Cappelen 1999: 95). Cappelen is being a bit rash here, because the proponent of the necessity thesis might also happen to be a proponent of the sufficiency thesis, and thus hold that the ink mark is a token of the English sentence “Can you smear with water?”, given that it was produced with the “wrong intentions”. It is highly improbable that an English sentence would ever be formed by the accidental spilling of ink, so one should perhaps hesitate to draw conclusions from this version of the example. Cappelen also acknowledges this in noting that “appeals to intuitions tend to be inconclusive at this point” (Cappelen 1999: 95). However, I think he is nonetheless clearly right in maintaining that the production history of a token doesn’t determine whether or not it is a token, since there exists a very simple and straightforward way for anyone stumbling upon a token like Cappelen’s example to decide what it is a token of, which has to do with how the entities stumbled upon can be used linguistically. We could even imagine that this stumbled-upon token was in fact produced as a letter in the little-known language Hungarian, saying “Don’t you love me anymore?”, but this would not in any way preclude it from *also* being a token of an English sentence.

Cappelen points out one further consequence of Kaplan's intentionalist view, which is that on looking at the sentence "Alice is asleep", one wouldn't know whether the first token referred to Alice unless one knew the intentions and history of the utterer of the sentence (Cappelen 1999: 97). Kaplan states the relation between resemblance and intention rather oddly:

We depend heavily on resemblance between utterances and inscriptions ... in order to divine these critical intentions. If it sounds like "duck", it probably is "duck". But we also take account of accent and idiolect and all the usual clues to intention. It is the latter that decides the matter.

(Kaplan 1990: 104)

What's left in the dark here, is how "the usual clues to intention" can reasonably be said to be merely "clues to intention". We know that Kaplan is looking for some way to make a variety of occurrences of "duck" equally suggestive of the intention to pronounce or write "duck". For instance, if someone has a dialect in which "duck" is pronounced "dack", Kaplan wants to embrace this as an equally good pronunciation of "duck", thereby escaping the unattractive task of stating the standard to which every utterance should conform. The problem with this is that when the pronunciation becomes sufficiently non-standard, language users have no way in which to arrive at the actual intentions of the utterer. According to the intentionalist theory, something *just is* a token of a word given the right intention in the utterer, so what goes wrong if the listeners are all of a sudden completely unable to figure out what has been said? It is hopelessly implausible to maintain that "well, the speaker *actually* had the intention to say this and this, *therefore* he actually said this and this, so the listeners should just have paid more attention or in some other way have performed better as listeners!" It seems unavoidable to concede that the *clues to intention* weren't good enough, and if they weren't good enough, how did the listeners necessarily discover that they weren't? By "looking at (or listening to) the physical object that comes out, and looking at (or listening to) the physical object that goes in, and trying to make a phonographic comparison of the two to see whether they are similar enough in some specified way" (Kaplan 1990: 106), which according to Kaplan is precisely how we can *not* tell whether utterances are of the same word. The reference to intentions as the only and ultimate criterion for word individuation does absolutely no explanatory work, because it is dependent on the listeners'

ability to identify the various elements of the utterance or inscriptions. We may note that the way in which this is done is not in the least affected by the presence or strangeness of intention.

This is not to deny that assumptions about intentions have anything to do in communication at all; it is just to deny that they have anything to do with word individuation. Cappelen observes that "[c]ontext sensitive and ambiguous expressions are just the most obvious examples of expressions the presence of which require the interpreter to make assumptions about the speaker[']s intentions" (Cappelen 1999: 97). If you do someone a favour and they declare you to be an angel in the customary metaphorical sense of the word, this will make sense only on the basis of such an assumption. It is necessary and sufficient to know the conventional meanings of these words in order that you understand what has been said; the obvious intention of paying a compliment becomes clear from this – not the other way around. Kaplan is of course justified in kicking away the spelling ladder (Kaplan 1990: 108), but this being a justified move doesn't endow his theory with any particular credibility. It just points to a conspicuous fault in the token/type theory.

Extension of the criticism of Kaplan

I will now proceed to discussing two further difficulties in Kaplan's theory. The first concerns the relation between a word and occurrences of it according to the stage/continuant model. The second concerns the successfulness of his quest for what individuates words.

"A single word can, and typically will, have many utterances and inscriptions." (Kaplan 1990: 96) If all occurrences of words are merely occurrences *of* the words and not identical with the words, this makes it exceedingly difficult to talk about which words they are occurrences of. Let's study the case of "asparagus". Which word are all occurrences of "asparagus" occurrences of? This seems a perfectly sensible question, given that occurrences of words are supposed to be occurrences *of words*, and that the metaphysics *of words* is what interests us. The only thing I can do to answer this question, however, is to provide more and more occurrences of "asparagus". How could I reasonably declare any one in this multitude of occurrences with all their variations to *be the word*? The only option is to assume the attitude of *insisting*. "They are occurrences of *this word*: 'ASPARAGUS'!" But still I am merely providing an occurrence *of the word*, now in the profound guise of capital letters. So the view that all occurrences are

simply *of words* has the impractical consequence that one can neither use nor mention a word. It is thus far remarkably unclear what a word actually is. But in order for occurrences to be *of words*, surely words must have some kind of reality? A tempting possibility might be to conceive of a word as some kind of abstract entity to which all occurrences conform on the basis of something like a pattern which may be variously instantiated – but this seems to be precisely the kind of quasi-Platonic metaphysics of words that Kaplan is most eager to get away from. “These objects,” he writes, “the utterances and inscriptions, are the physical media by which we transmit words from one to another” (Kaplan 1990: 97). If occurrences are physical media, what is the reality of that which is transmitted by the physical media, if it’s not an abstract idea? Could it be that a word is the totality of its occurrences? This might be a more feasible view to attribute to Kaplan, but a couple of difficulties adhere to it. Firstly, this would include in the metaphysics of a word all sorts of confused uses of it. If I employ the word “*velociraptor*” in talking about my neighbour’s dog, like this: “That’s a very nice *velociraptor* you’ve got there!”, it would be a part of the meaning of “*velociraptor*” to mean “*dog*”, since one would have no criterion by which to demonstrate that some occurrences of the word were confused – what the word *is*, is nothing more than its occurrences. It would necessarily have to be a circular enterprise to show that some of these occurrences of the word were confused, as this could only be carried through with reference to what the word *really is*, which is all the occurrences of it except for the ones that are confused, all of which are confused simply because they don’t conform to what the word really is.

In a prelude to introducing repetition as the individuating element of words, Kaplan asks: “What is it that makes a particular output, the transmission of the same word as that carried by a particular earlier input?” (Kaplan 1990: 102) And we know what the answer is going to be. Allow me to contrast this question with the earlier question: “How should words be individuated?” (Kaplan 1990: 94) The latter question more obviously demands an account of what makes any one word different from all other words, whereas the former question centers on the preservation of identity, without mentioning the existence of other words at all. I now want to suggest that what could possibly have misled Kaplan, was the search for some linguistic feature

to account for the self-identity of every individual word. Before elaborating on this suspicion, I will bring attention to a conspicuous feature of the thought experiment involving the subject repeating names after a count of five. The case is very simply that this is hardly ever how communication works – extremely rarely do we engage as language users in the manner of parrots. The point is that in the vast majority of cases, we don’t employ words with the purpose of repeating anything. Of course something is being repeated – otherwise language would never come about – but it is in marginal cases that we focus on repeating. These are cases like learning a new language and imitating what the teacher says. Ordinarily, one doesn’t intend while saying “my feet hurt” to repeat anything whatsoever. So why should marginal cases like the stuttering imitation of French words for foods point to any distinguishing feature of language in general?

The case is very simply that this is hardly ever how communication works – extremely rarely do we engage as language users in the manner of parrots.

A positive suggestion

I deem it firmly established by now that Kaplan’s attempt at making intentions individuating of words has not been very successful. At this point I should want to bring attention to a more fruitful way of looking at the nature of words, instead of just picking on Kaplan’s views. The Swiss linguist Ferdinand de Saussure developed a theory of language as a system of differences. The distinguishing feature of these differences is that in language, “there are only differences *without positive terms*” (Saussure 1964: 120). He takes the linguistic unit of significance to be the *sign*, and the linguistic sign consists of the association of a concept and a sound-image, and refers to the concept as the *signified* and the sound-image as the *signifier* (Saussure 1964: 67). The sound-image is not the material sound, but the psychological imprint of it on our senses. “The psychological character of our sound-images becomes apparent when we observe our own speech. Without moving our lips or tongue, we can talk to ourselves or recite mentally a selection of verse.” (Saussure 1964: 66) The totality of signified and signifier amounts to the sign. He does of course not deny that words in writing are also signifiers of concepts, but the sound-image is regarded as primary, because writing is there to represent speaking, and not the other way around. Writing is ordinarily in need of a spoken language in order for it to carry any significance; this doesn’t amount to saying that an exclusively written language couldn’t carry any meaning, it is merely taking into consideration how all

natural languages ordinarily function.

Saussure states that “[t]he linguistic entity exists only through the associating of the signifier with the signified” (Saussure 1964: 102). This is to say that a sound-image without the connection to a concept has no signification, and a concept without a sound-image to signify it belongs to psychology. Only when associated with a sound-image does it become a *linguistic entity*. This, however, “is not accurately defined until it is *delimited*, i.e. separated from everything that surrounds it on the phonic chain. These delimited entities or units stand in opposition to each other in the mechanism of language” (Saussure 1964: 103). The units that are differentiated through these mutual oppositions, constitute a system of *pure values*, that is, a system where no unit has any preexisting signification before entering into the system and acquiring its meaning through the operation of a totality of signs reciprocally conditioning each other. “To prove that language is only a system of pure values, it is enough to consider the two elements involved in its functioning: ideas and sounds.” (Saussure 1964: 111) Saussure claims that apart from its expression in language, thought “is only a shapeless and indistinct mass” (Saussure 1964: 111). Ideas need to be expressed with signs in order to become clear-cut, consistent distinctions. Similarly, the phonic element of language, or sounds by themselves, would yield no predelimited entities (Saussure 1964: 112). He also maintains that the relation between the concept and the sound-image is completely arbitrary, because the values of signs are entirely relative.

In addition, the idea of value, as defined, shows that to consider a term as simply the union of a certain sound with a certain concept is grossly misleading. To define it in this way would isolate the term from its system; it would mean assuming that one can start from the terms and construct the system by adding them together when, on the contrary, it is from the interdependent whole that one must start and through analysis obtain its elements.

(Saussure 1964:113)

The interdependent whole has been said to be a system of oppositions, but this should not lead one to assuming that words acquire their meaning through merely being the opposite of their negations. Saussure’s idea is simply that words acquire their meaning through what they don’t mean, which is to say that “sheep” acquires its meaning in opposition to “goat”, “cow”, “ewe”, “lamb”, “house”, “sun” (though the latter two are of course not very informative,

there is still some opposition there), “mutton” and so on. The obvious argument in favour of this view is the following: how else would we know that “sheep” does not refer to goats and mutton? This point is completely left out by the sort of considerations Kaplan engages in. Positing language as a system of differences does not only explain in a very intuitive way how it is that we are able to keep terms that are very similar in meaning from each other; it is equally applicable to the systems of writing and speaking. “The value of letters is purely negative and differential.” (Saussure 1964: 119) This means that a *t* can be realized in infinitely different ways, as long as it is realized in a way that makes for confusion with the other letters. The same goes for the phonic elements of language: Speakers may pronounce any sound ever so differently between them, as long as they maintain the internal oppositions of the sound system. In note 12 on p. 105, Kaplan is perhaps not so far from reaching this insight, when he mentions the difficulties some of our Japanese friends have with the R-L distinction. The reason is just that this distinction doesn’t correspond to a significant distinction in Japanese phonology, just as a speaker of English or Norwegian might not pick up the differences between aspirated and non-aspirated plosives in languages such as Sanskrit or Ancient Greek. “Read” and “lead” are phonologically different only through the oppositional relation.

Conclusion

Kaplan set out to investigate how words are individuated, and took as his clue the intentional repetition of words. This investigation, however, turned into the question of what preserves the identity of words, and would say nothing about the relations of different words to each other. It seems that not only has Kaplan not been able to give a feasible account of what individuates words; he has started out from the completely misconstrued assumption that one can study languages on a level of identities pertaining to single words, in abstraction from what in light of Saussure’s theory very obviously turns out to be a system of interdependent values where no unit has any significance outside of the totality of the system. In themselves, words mean nothing; in opposition to all other words, they acquire the pure values which constitute the phenomenon of language in general.

LITERATURE

- Cappelen, H. 1999, “Intentions in Words”, *Noûs* 33, 92–102.
 Kaplan, D. 1990, “Words”, *Aristotelian Society Supplement* 64, 93–119.
 de Saussure, F. 1964, *Course in General Linguistics*, Peter Owen, London.

HVA ER KJØNN?

Av Hege Dypedokk Johnsen

ILLUSTRASJON: RAGNHILD AAMÅS



«Som sagt, så gjort. Zeus kløvet menneskene i to, likesom rognebær deles til tørking eller egg skjæres opp med hår.» (Platon, *Symposion*, 40c) Hva danner vår forståelse av hva det vil si å være et kjønn?

Jeg vil her vise hvordan teoretikerne Thomas Laqueur, Michel Foucault og Judith Butler argumenterer for at kjønn er et historisk og kulturelt produkt i stadig endring. Slik utdyper samtlige av teoretikerne perspektivet i Beauvoirs påstand «man fødes ikke som kvinne, man blir det», fordi det er rimelig å anta at denne påstanden uttrykker at en kvinnes *sex*, det såkalt biologiske kjønn, ikke er tilstrekkelig for å være kvinne. Kvinne er derimot noe man *blir*, gjennom påvirkning sosiale normer og forestillinger utledet fra vitenskap og diskurser.

Fokuset i essayet vil være rettet mot historiske, vitenskaplige og filosofiske forklaringer på og forståelser av kjønn. Underveis vil jeg vektlegge likheter fremfor forskjeller hos teoretikerne. Avslutningsvis oppsummeres essayet kort.

1. Sex/gender

«Hvem er egentlig denne ‘man’ som blir?» (Butler 1990:151). Er det rimelig å tro at denne «man» som blir et kjønn ikke allerede har eller er et kjønn? Hvorvidt det er rimelig å tro at Beauvoirs «man» som «blir kvinne» ikke allerede er en kvinne, synes for meg å avhenge av hvordan vi forstår begrepet *kjønn*. Begrepsparet *sex/gender* er i kjønnsforskningen brukt for å tydeliggjøre hva vi snakker om når vi omtaler kjønn. *Gender* benyttes om det sosialt konstruerte kjønn, for eksempel kjønnsroller, og når det snakkes om *sex* siktes det til det biologiske kjønn. Selv om begrepsparet kan tydeliggjøre hva det snakkes om, er det ulik praksis på hvor distinkt begrepene holdes fra hverandre, og hvilken posisjon de tilegnes. 70-tallets strukturalister synes for eksempel å ha vært av den oppfatning at *sex* er uforanderlig, mens *gender* både *kan* og *bør* forandres. Denne oppfatningen av *sex/gender* ble for alvor problematisert av Butler og Laqueur i 1990. Dette året ga Butler ut verket *Gender Trouble*, hvor hun argumenterte for at vår oppfatning av *sex* er styrt av vår kulturs oppfatning av *gender* – slik snudde hun opp ned på forholdet mellom *gender* og *sex*.¹ 1990 var også året Laqueur ga ut verket *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Her postulerer han at «everything one wants to say about sex - however sex is understood - already has in it a claim about gender» (Laqueur 1990:11). Jeg tolker sitatet slik at alt vi vil si om *sex* sies ut fra våre forestillinger om *gender*, fordi den biologiske kroppen «i-seg-selv» bare kan forstås ut fra sosiale forestillinger om kjønn.

Laqueur beskriver to europeiske kjønnsforståelser hvor *sex* og *gender* har ulik posisjon, og viser ut fra dette at må-

ten vi forstår kjønn på, altså både *sex* og *gender* - det som er *kjønn* for oss, er historiske produkter:

1.1 Ett-kjønnsmodellen: I denne modellen finnes det ett *sex*, ett biologisk kjønn. Kvinner har nøyaktig de samme organene som menn. Forskjellen er at menn har de utover, kvinner har de innover. Kvinner blir derfor sett på som mindre perfekte versjoner – men fortsatt versjoner - av menn. Aristoteles delte oppfatningen om at det var ett biologisk kjønn, men tilførte eksplisitt at menn er rangert høyest: Kvinner kan for eksempel ikke bidra til å gi avkom fornuft og *form*, bare *stoff* fordi menstruasjonsblod er en form for mislykket og impotent sæd (Aristoteles 1990:728a-737a). Aristoteles holdt imidlertid fast ved at kvinner og menn har ulike *gender*. Derfor skulle kvinner og menn oppdras ulikt, slik at de bedre kunne utføre de ulike kjønnede roller og oppgaver i samfunnet.

Som Laqueur påpeker (Laqueur 1999:7) – og som vi ser hos Aristoteles – var det vanskelig for grekerne å opprettholde grensene i distinksjonen mellom *fysis* og *nomos* når det gjaldt spørsmål om kjønn. Likevel er skillet mellom natur og kultur bevart i dagens vestlige kjønnsforståelse, ved at det er tatt opp i distinksjonen *sex/gender*. (Butler 1990:50)

1.2. To-kjønnsmodellen: «Sometime in the eighteenth century, sex as we know it was invented. (...) Two sexes, in other words, were invented as a new foundation of gender» (Laqueur 1990:149-150). Her skriver Laqueur at måten vi forstår kjønn på i dag ble oppfunnet på 1700-tallet. Både Laqueur og Foucault beskriver hvordan kjønnsforståelsen begynte å forandre seg i retning av en to-kjønnsmodell. Medisinske fremskritt viste at kvinner og menn slett ikke hadde «samme organer på ulike steder». Dermed forsvant det ontologiske grunnlaget i ett-kjønnsforståelsen. Det ble nå opplest og vedtatt at kvinner og menn hadde to «radikalt» ulike *sex*, og dette ble tydeliggjort gjennom språket: «ovaries and testicles were now linguistically distinguished» (Laqueur 1990:149). Det som før var *kvinnelige testikler* ble nå gitt ett nytt navn: eggstokker. På bakgrunn av dette ble det argumentert for at kvinner og menn er ulike i *ethvert aspekt* av kropp og sjel, og i alle fysiske og moralske henseender. Ulike *sex* ble forstått som den primære i kjønnsforskjellen, noe som ledet til en teori om at alle sosiale kjønnede ulikheter kan utledes fra ahistoriske biologiske fakta. Kvinners og menns *sex* ble nå forstått som motsatthet, og siden *sex* nå var den primære kjønnsforskjellen var kjønn nå bare mulig i rela-

sjon til det andre kjønnnet. Også i Norge fikk denne teorien oppslutning. Norges første professor i psykiatri skrev blant annet at «[m]otsætningen mellom maskulinitet og feminitet berører formentlig hver eneste celle i organismen» (Lorentzen 2006:45).

Synet på seksualitet forandret seg i takt med synet på kjønn. I den antikke ett-kjønnsmodellen ble kvinnens kjønnsorgan som sagt beskrevet som omvendt mannlig; dermed var det selvfølgelig at også kvinner hadde seksuell lyst. Det at hun angivelig hadde mindre fornuft gjorde henne faktisk til et større *driftsvesen* enn mannen. Fordi de hadde omvendte organer var *både* kvinnens og mannens orgasme nødvendig for befruktning. Men opplysningstidas to-kjønnsmodell forandret dette synet. Det ble oppdaget at kvinnens orgasme var irrelevant for befruktningen. Ut fra tanken om naturens formålstjenelighet ble dette til at «kvinnens orgasme er ikke nødvendig for reproduksjon», ergo: «naturen har ikke gitt kvinnen seksuell lyst». I populærvitenskapen kan vi se rester fra en slik forståelse av kjønn og seksualitet når vi for eksempel leser postuleringer som «menn vil ha sex, kvinner vil ha forhold».

1.3. Kontekstuelte kjønn: Til nå har vi sett at det finnes flere oppfatninger og praksiser knyttet til begrepsparet *sex/gender*. Vi har også sett at hvordan vi forstår kjønn kan variere ut fra forestillinger utledet fra medisinsk viten.² Laqueur er medisinsk historiker, og ut fra medisinsk litteratur kan det stemme at det bare var én modell (en-kjønnsmodellen) før opplysningstida. Men i myter og filosofiske verk er det langt flere modeller, derfor kan Laqueurs fremstilling betegnes som noe sneversynt.³

Men kan det spores et normativt prosjekt bak hans deskriptive kunnskapsformidling om den medisinske vitenskapshistoriske påvirkning av kjønn? Ved å gripe tak i nettopp medisinsk historie rokker han først og fremst ved måten vi har forstått/forstår *sex* på. Det er lett å tenke at den måten vi forstår kjønn på – både *sex* og *gender* – i dag i vårt samfunn, er den naturlige og den mest fornuftige. Jeg tolker Laqueur dithen at han forsøker å vise oss at den kjønnsforståelsen vi har er konstruert på bakgrunn av historiens og vitenskapens utvikling, slik at kjønnsforståelsen er et historisk og kulturelt produkt: «Two incommensurable sexes were, and are, as much products of culture as it was, and is, in the one-sex modell» (Laqueur 1990:153).

På samme måte som Foucault viser Laqueur oss hvordan kjønnsforståelsen er historisk ved å relativisere: han setter fortidas tankesett opp som kontrast til vårt eget. De lokaliserer paradigmeskifter i kjønnsforståelsens og seksualitetens historie, der man skifter fra en type forståelse/dis-

kurs til en annen. Men i motsetning til Thomas Kuhn og hegeliansk historietenkning karakteriserer ikke Foucault og Laqueur «den nye viten» som mer fornuftig, de skriver slik at vi unngår å se på oss selv som endepunktet på en fornuftig utvikling. Et poeng hos Foucault er nettopp at det man avdekker, avdekkes gjennom de prosedyrer man benytter:

Vi kan (derfor) ikke slå oss til ro med å hevde at vi ved hjelp av «vitenskapelige» midler vet «mer» enn før. Vi vet nødvendigvis ikke «mer», vi vet noe «annet».
(Foucault 1999:190)

2. Det diskursive spill

Det følgende omhandler hvordan Foucault argumenterer for at kjønnsbegrepene – og dermed også menneskene fordi de kun kan forstås gjennom begrepene – er fanget i et diskursivt spill preget av makt og undertrykkelse. Vi skal se hvordan dette spillet fungerer, og hvordan vitenskapen ifølge Foucault produserer kjønnsforståelser om hva som er naturlig/unaturlig når det gjelder kjønn og begjær.

I samme stil som Nietzsche kritiserer Foucault og Butler totaliserende diskurser og «sannhetsforvaltere» som mener å kunne utsi den hele og fulle sannhet. Foucault kaller måten han analyserer forståelser og bruk av begreper på for *diskursanalyse*.⁴ Mens Laqueur som sagt forklarte hvordan kjønnsforståelsen forandres ut fra tidsepoker i medisinsk historie, vil jeg her fremheve at Foucault vektlegger hvordan seksualiteten forandres gjennom *diskursive forandringer* som oppstår i kjølvannet den sannhetsforvaltende vitenskapen. Jeg tolker Foucault slik at de diskursene vitenskapen etablerer, danner «det diskursive spill» som begrepene – og dermed også menneskene – fanges av. For om du velger å utfordre de kjønnede rollene, om du velger å bryte de sosiale normene for kjønn, så er du likevel innenfor kjønnsystemets makt fordi du fortsatt må forholde deg til diskurser om kjønn – om vi følger Foucaults tankegang. Han skriver at loven alltid rommer både forbudet, opprøret og avvikene fra den norm som den etablerer (Mortensen 2007:127). Slik kan man i et foucaultsk perspektiv argumentere for at stadfestelsen av «homoseksualitet» i seg selv er en forlengelse av en homofob diskurs. Både subjektene, og dermed også det undertrykte ved subjektene, produseres og representeres av lovene. Ut fra dette kan man, som Butler skriver, se feminisismens tradisjonelle objekt, det «det undertrykte kvinnelige subjekt», som produsert ut av det samme politiske systemet som skulle bidra til hennes frigjøring: For feminismen bidrar i følge Butler ikke bare til kvinners frigjøring, men også til produksjonen og representeringen av forestillingen om «det under-

trykte kvinnelige subjekt». Du er fanget i et diskursivt spill som er totalitært: ingen vei utenom. Ordene som er ment å være løsrivende er i seg selv resultater av diskursene i spillet, nettopp fordi de er oppgjør mot disse diskursene.

Kontrollen over og reguleringen av kjønn og seksualitet blir i følge Foucault utøvet gjennom anstendighetsregler og «nyttige og offentlige diskurser». Etter 1700-tallet ble kjønn en politisk sak, og «kjønnspolitiet» oppsto (Foucault 1999:34). Brudd på ekteskapsreglene, for eksempel homoseksualitet og utroskap – også onani – ble straffet og noen ganger stemplet som sykdom. Spesielt hermafroditter ble regnet som kriminelle, trolig fordi deres anatomi forkludret loven: Det var ikke plass til hermafroditter i et komplementært og motsetningsfylt tokjønnsystem.⁵

Makten i spillet ligger i normaliseringen og kontrolleringen: vi mennesker «taper» maktspeilet nettopp fordi vi søker de sannhetsforvaltere Foucault kritiserer, fordi vi håper at de kan hjelpe oss til å komme nærmere sannheten om oss selv. For eksempel etablerer vitenskapen sannheter om hva som er «naturlig». For å finne svar på et spørsmål av typen *er mitt begjær naturlig?* søker vi derfor vitenskapen for å finne ut «sannheten» om vårt begjær. Og prøver vi å etablere nye sannhetsregimer har disse som sagt opphav i de gamle.

I det følgende vil jeg gjøre rede for hvordan deler av diskursene i dette spillet oppsto og fortsatt holdes i live, ved å gå dypere inn i hvordan Foucault ser på vitenskapen som sannhetsforvaltende når det kommer til måten vi forstår og produserer kjønn.

2.2. Scientia sexualis: Foucault skriver at det historisk sett er to prosedyrer å produsere kjønn på: *ars erotica* og *scientia sexualis*. Men som han skriver «Vår sivilisasjon har ingen *ars erotica*, i det minste ved en første tilnærming. Til gjengjeld er den utvilsomt den eneste som praktiserer en *scientia sexualis*.» (Foucault 1999:68) Foucault skriver at *scientia sexualis* er en prosedyre som i tillegg til å produsere sannhet om kjønn gjennom vitenskapelige observasjoner og bevisførsler omhandler *bekjennelse*. Han beskriver menneskene i Vesten som bekjennende dyr: Vi bekjenner tanker, begjær og synder ut fra et indre imperativ – eller tvinges av ytre forhold til å bekjenne. Bekjennelsene er et diskursritual som utfolder seg innen et maktforhold, fordi en bekjennelse foregår overfor en person (eller en gud) som krever bekjennelsen, påtvinger den, vurderer den og senere dømmer, straffer, trøster eller tilgir. Slik er den vest-

lige kjønnsforståelse bygget på et viten-makt forhold, som står i kontrast til den erotiske mystiske kunst i *ars erotica*.

Hos Foucault synes det som at det er begjæret etter kjønn som etablerer kjønnsforskjellen. Av *scientia sexualis* har det oppstått en naturligisering av kjønnsforskjeller gjennom at vitenskapen som nevnt definerte hva som var «naturlig begjær». Det som ble regnet for å være unaturlige seksuelle avvik fikk derfor mye oppmerksomhet i 1800-tallets store, grove, forenklede forklaringer på kjønn og seksualitet gjennom medisinske analyser og klassifiseringer. I 1948 kom derimot en av de mest kjente og mest omfattende analyser av seksuell adferd: Kinsey-rapporten (Pedersen 2005:16).⁶ Den viste resultater om «den store utbredelsen av unaturlig begjær og avvik» og argumenterte for at nettopp derfor kan det regnes som naturlig begjær, ikke avvik.

3. Kjønnstrøbbel

Hvordan bestemmer vi kjønn? Dette er Butlers hovedspørsmål i *Gender Trouble*. I det følgende blir det først sett på hvordan Butler forstår forholdet mellom *sex/gender*, og hvordan Butler kommer frem til påstanden om at kjønn er en diskursiv effekt. Deretter diskuteres Butlers performativitetsteori, for å vise hvordan Butler argumenterer for at vi produserer kjønn.

3.1. Sex/gender: Den vanlige ontologiske forståelsen av kjønn er at det finnes to naturlige kjønn; hannkjønn og hunnkjønn. Butler mener derimot i likhet med Foucault og Laqueur at kjønnsforståelsen ikke kan spores tilbake til påståtte naturlige kjønnsforskjeller, at det ikke finnes noen ren sannhet om kjønn og seksualitet. Det betyr ikke at kjønn og seksualitet ikke finnes; vi ser kjønn og seksualitet iscenesatt overalt. Poenget er at det ikke finnes et originalt kjønn eller en seksualitet som er Den naturlige.

På bakgrunn av dette argumenterer Butler mot oppfatningen om at *sex* blir sett på som den primære substans for kjønn, mens *gender* blir sett på som den sekundære kjønnskonstruksjonen. Det vi normalt forstår som den primære årsak for kjønn og kjønnsforskjell – det biologiske kjønnnet – viser seg ved nærmere ettersyn for Butler å være en diskursiv effekt av et sannhetsregime om kjønn, som er innstiftet og legitimert av et maktpolitisk system. Dette regimet omtaler Butler som «den heteroseksuelle matrisen». Regimet danner et spill vi deltar i, og spillet er (som hos Foucault) et spill mellom makt og diskurs som vi må forholde oss til gjennom forbud og påbud. Et ek-

sempel på spilllets konsekvenser er ifølge Butler tvungen heteroseksualitet.

At kjønn er en diskursiv effekt av spillet beskriver Butler komplekst:

«This very concept of sex-as-matter, sex-as-instrument-of-cultural-signification, however, is a discursive formation that acts as naturalized foundation for the nature/culture distinction and the strategies of domination that that distinction support.» (Butler 1990:50)

Jeg forstår dette som at *sex* som materie er en diskursiv formasjon som fungerer som naturalisert fundament for distinksjonen kultur/natur. Slik er kultur/natur distinksjonen tatt opp i begrepsparet *sex/gender*. Hva er grunnlaget for å opprettholde en distinksjon mellom kultur og natur når vi snakker om kjønn? Som vi så hos Aristoteles var dette problematisk allerede i antikken. For poenget er ikke at kroppen som materiell natur ikke eksisterer, men at denne materien (kroppen) ikke er «skånet» fra kulturell påvirkning. Butlers poeng er at også den nakne kropp er iscenesatt, også den er gjenstand for fortolkning. Slik blir natur og kultur inn i hverandre når det er snakk om kjønn. Derfor er det misvisende å anvende begrepsparet *sex/gender*, fordi det gir uttrykk for at det finnes en «100% naturlig» side og en kulturell side av kjønn. For Butler hevder at kjønnene er produkter av diskurser, med andre ord at *kjønn er diskursive effekter*, ikke naturlig gitt. Slik denaturaliserer Butler begrepene om kjønn: Hun argumenterer for at *sex ikke er natur*, men et konsept som er *naturalisert* gjennom språket.

Her er det poststrukturalistiske tydelig i Butlers argumentasjon. For mens strukturer i strukturalismen eksisterer *per se*, utenfor språket, har Butler en poststrukturalistisk oppfatning om at strukturene vi snakker om, ikke eksisterer *per se*. I et kjønnsperspektiv kan dette forstås som at mens strukturalistene så på kjønn som noe som eksisterer «i-seg-selv» utenfor den språklig forståelse, hevder altså Butler at kjønn bare kan forstås gjennom språk. *Alt blir til* gjennom språklig mening, også referenten og referentens nakne kropp.

3.2. Performativitet: Hvordan blir man en kvinne? Butlers svar på at kvinne ikke er noe man fødes som, men noe man kan bli er forankret i *performativitetsteorien* hun lanserer. Teorien tar Nietzsches *dictum* fra *Moralens Genealogi*, «det finnes ingen person bak dåden, dåden er

alt», og viser med dette at kjønn ikke er *væren*, men *gjøren* (Butler 1990:34). Det kvinnelige er noe vi gjør, ikke noe vi er. I følge Nietzsche og Butler lurer språket oss til å tro at det er en væren bak handlinger. Det synes for meg som om Butler ser på *gender* som produsert performativitet, og at *gender* egentlig er en substansiell effekt ut fra den arvede diskursen om substansenes metafysikk.⁷

Når Butler redegjør for performativitetsteorien bruker hun dragartisten som eksempel. Dette kan virke noe obskurt ved første tilnærming. Jeg tror Butlers poeng er at den *gender performativity* dragartisten gjør, gjør faktisk alle i ulik grad, fordi vi alle produserer kjønn ved å iscenesette kjønn. Vi gjentar og iscenesetter kjønn hele tiden uten å vite det.

Hvis kjønn er noe vi gjør, gjør vi det blindt eller velger vi å gjøre det? Hvis kjønn er noe vi gjør gjennom iscenesettelse, betyr det at vi så å si kan kle på oss ulike kjønnsidentiteter etter dagsform? Dette er en vanlig innvendig mot Butler, og ikke uten grunn, for i *Gender Trouble* kan svaret synes uklart. Jeg vil derfor presentere min tolkning av hva Butler hevder angående dette:

1) Kjønn er determinert ut fra diskurser, for som sagt er kjønnene diskursive effekter. Måten vi tenker og forstår kroppen på varierer ut fra forestillingene og normene som er skapt av våre omgivelser. Kjønn er der allerede og determinerer subjektet kroppslig og diskursivt. Derfor er kjønn ikke kostymer vi kan ta av og på. Kvinnelighet og mannelighet blir presset på oss fra fødselen av, og slik blir normene feilaktig oppfattet som en instans i våre indre liv, vår essens. Vi tar forestillingene og normene innover oss og blir manifestasjoner av disse. Slik er kjønn noe vi gjør uten å velge å gjøre det, kvinnelighet og mannlighet er kraftige og ufrie siteringer av kjønnsnormene. Begrepene «kvinne» og «mann» kan slik leses som obligatoriske iscenesettelser.

Likevel: 2) Det vi imidlertid kan gjøre, og som Butler gjør, er å sette spørsmålsteget ved disse obligatoriske iscenesettelsene, stille spørsmål til diskursene om kjønn. For inntrykkene fra diskursene om kjønn går igjennom en refleksjonsprosess hos subjektene som kjønnforståelsen dannes på bakgrunn av. Vi opplever at vi til en viss grad kan velge hvordan vi skal se ut og oppføre oss, og at dette kan være stikk i strid med forventningene i kjønnsmønstret. Hos Butler inneholder talehandlinger også kroppslige handlinger, fordi kroppen er involvert i talehandlinger og derfor formes av dem. Slik blir også kroppen en effekt av diskursive praksiser. Og det er gjennom talehandlinger,

som vi opplever at vi velger å utføre, at vi *skaper oss selv* og *blir* vårt «naturlige jeg». På denne måten er vi som Marx skrev på sett og vis sosialt, kulturelt og biologisk determinert, samtidig som vi har fri vilje: Dette er menneskenes paradoks, og det viser seg å også være gjeldende for hvordan vi forstår, gjør og blir kjønn.

4. Avsluttende ord

Laqueur, Foucault og Butler utdyper Beauvoirs påstand «man fødes ikke kvinne, man blir det», gjennom å argumentere for at tilblivelsen av kjønn har sitt utspring i samfunnet utenfor oss selv. De hevder at forståelsen er basert på sosiale normer og diskurser, som konstitueres på bakgrunn av forestillinger utledet fra medisinsk viten, rådende ideologier, politiske og akademiske strømninger.

Et spørsmål til ettertanke er hvorvidt man synes disse teoretikerne har en «riktigere» kjønnsforståelse, sett i lys av spørsmål om *språkets rekkevidde*. Kan det virkelig være slik at språket gjennomsyrer kroppens materie – eller all Værens materie forøvrig – i en slik grad at materien kun lar seg *kjenne*, men altså ikke *erkjenne* uten å gå via det diskursive? Forståelsen av kjønn som en diskursiv effekt kan virke diskursfundamentalistisk, som om språket svelger hele Væren. Om man ønsker å lese om en kjønnsforståelse som har bena mer plantet i jorda, kan boken *Unbearable Weight* av filosofen Susan Bordo tilby en konkret kropps-

forståelse som står i skarp kontrast til Butlers språklige kroppsunivers.

Jeg har her forholdt meg til historiske, filosofiske, og vitenskapelige forklaringer og forståelser av kjønn, og vist hvordan kjønn kan forstås som et historisk, diskursivt produkt. Det virker som at både Butler og Laqueur har en helhetlig forståelse av kjønn, en forståelse som får meg til å tenke på at vi kanskje skal være glad for at vi, i likhet med Foucault og Beauvoir, bare har ett begrep å forholde oss til: kjønn (eller *sexe* på fransk). Som sagt har jeg valgt å fokusere på likhetene mellom teoretikerne fremfor forskjellene. I så henseende synes både Laqueur, Foucault, og Butler å videreutvikle Beauvoirs påstand, samt perspektivet Merleau-Ponty uttrykker i formuleringen «mennesket er ikke en naturlig art, men en historisk idé».

NOTER

¹ Dette kommer jeg tilbake til.

² Kjønnsforståelsen varierer selvfølgelig også ut fra geografiske og kulturelle forhold. Spesielt Margaret Mead viser hvordan egenskaper som blir sett på som kvinnelige i en kultur kan være mandige i en annen.

³ Se for eksempel Økland, Jorunn. *Women in Their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space*, 2004. London: Continuum. Ch. 3.2: «Graeco-Roman Discourses of Gender Aetiology», ss. 39-57.

⁴ Foucault omtaler metodene han bruker også som *arkeologi* og *genealogi*, men jeg vil her av plasshensyn fokusere på hans diskursanalyse i forhold til produksjon av kjønn.

⁵ På 1990-tallet ble hermafroditbarn interessant igjen i kjønnsforskningen: Det viste seg nemlig at å bruke hermafroditter som eksempler i teori, (slik også jeg gjør ovenfor) var nyttig for å sprengne rammene for en dikotomisk kjønnsforståelse. De ble så å si teoriens «levende bevis».

⁶ Alfred Kinsey publiserte to omfattende bøker om den amerikanske befolkningens sexvaner.

⁷ Andre filosofer med eksistensteorier om *gjorens* status i forhold til *væren* er blant annet Aristoteles og Heidegger.

LITTERATUR

Aristoteles 1990, *Generation of Animals*, Harvard University Press, 11, 13, 15, 101, 103, 105.

de Beauvoir, S. 2000, *Det annet kjønn*, (1949) Pax Forlag A/S, Oslo.

Butler, J. 1990, *Gender Trouble*, Routledge, NY.

Foucault, M. 1999, *Seksualitetens historie. Viljen til viten*, Pax Forlag, Valdres Trykkeri.

Mortensen, E. 2007, «Innledning til Judith Butlers *Genustrøbbel*», *Vagant*, Damm, 123–129.

Laqueur, T. 1990, «1. Ch. Of Language and the Flesh», «Ch.5: Discovery of the Sexes», *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*. Harvard University Press.

Lorentzen, J. og Mühleisen, W. 2006, *Kjønnsforskning. En grunnbok*, Universitetsforlaget i Oslo, 42–60.

Pedersen, W. 2005, «Kap 1: Seksualiteter» *Nye Seksualiteter*, Universitetsforlaget, Oslo.

Platon 2007, *Symposion. Drikkegildet i Athen*, De norske bokklubbene, Oslo.



VENDINGEN I VÆREN

OVERSETTELSE AV «DIE KEHRE» I DIE TECHNIK UND DIE KEHRE AV MARTIN HEIDEGGER

Av Eirik Sjøvik

En oversettelse står man alltid overfor dilemmaet mellom lesbarhet og trofasthet til originalteksten. I denne oversettelsen heller jeg mer mot det siste og har prøvd så langt det er mulig å få med Heideggers store sentrale meningskomplekser direkte over på norsk. Dette gjør at oversettelsen til tider får et kunstig og noe hakkete preg og at språket virker litt presset.

Ta f. eks. *stellen*-komplekset som er det mest sentrale i denne teksten og som vi møter allerede i første avsnitt. Dette komplekset, som Heidegger kaller *das Gestell* og som jeg har valgt å oversette med sam-stillingen, viser til en hel rekke begreper som er avledet av verbet *stellen* – å stille. Vanligvis betyr *Gestell* ramme, stativ, fot, fatning, men Heidegger bruker det som betegnelse på måten man forstår på i det moderne samfunn, som kjennetegnes ved forekomsten av *stellen*-deriverte begreper. Ordet selv er dannet ut i fra den samme logikken man danner *Gebirge* (fjellkjede eller samling med fjell) ut fra *Berg* (fjell). Oversettelsen har prøvd å følge den samme tankegangen og setter «sam-» for «Ge-». Dette gjør at man opprettholder meningskomplekset, men man mister samtidig andre ord som er knyttet til *Ge*-forstavelsen Heidegger ofte leker med i begrep som *Gefahr* (det faretruende) og *Geschick* (tilskikkelsen) som man ikke like enkelt kan sette «sam-» foran uten å få problemer. Denne mer eller mindre direkte oversettelsen fungerer når det er snakk om *vorstellen* – å forestille, *darstellen* – å framstille, *bestellen* – å bestille, litt verre for *verstellen* – å forstille og *feststellen* – å faststille (det er kanskje bedre med fastslå, men da mister man koblingen), og

merkelig i *nachstellen* – som jeg har valgt å oversette med å forfølgende etterstille.

Selv om en slik oversettelsesstrategi som nevnt virker litt stiv og rigid er den fulgt av flere grunner. For det første kan det være en betydelig hjelp for å forstå teksten å få vite at et begrep inngår i et større meningskompleks. En direkte oversettelse viser forbindelsen Heidegger ser mellom de ulike fenomenene mye klarere. Når Heidegger bruker *stellen* så er det i kritisk øyemed hvor han søker å gi en beskrivelse av en tilstand eller tankegang som ikke er tilrådelig fra hans ståsted.

For det andre er Heideggers tysk heller ikke av den vanlige varianten, og kan virke både vanskelig og uintuitiv. Det kan derfor ses på som en fordel at vi på norsk har den luksus at mange begreper kan oversettes direkte slik at vi beholder mye av det vanskelige og uvanlige i Heideggers tekst. Dette er f. eks ikke like lett på engelsk, hvor Heideggers enkeltord i Lovitt's oversettelse blir oversatt med lange beskrivelser. Sammenlign disse tre variantene av den samme setningen:

- 1) «Ereignis ist eignende Eräugnis.»
- 2) «Disclosing coming-to-pass is bringing to sight that brings into its own.»
- 3) «Tildragelse er tilegengjørende tilsynekomst.»

Man ser at setningen lar seg oversette mer direkte til norsk, mens den engelske beskrivelsen er mer utfyllende, og kanskje også lettere å forstå ved første gangs lesning enn både

den tyske og norske. Men, hvorfor skulle det være en fordel å oversette en tekst stivt og direkte? En ting er jo at dette viderefører Heideggers mål som nettopp er å presse språket, men hvorfor skulle vi eller Heidegger ønske dette? Jo, det er fordi et presset språk får oss eller tvinger oss til å tenke nytt. En av hovedgrunnene til at jeg velger å prøve å følge Heideggers tysk så nære som mulig blir dermed fordi uten denne manøveren ville mye av det Heidegger ønsker i leserens reaksjon gå tapt. *Stellen*-komplekset viser bare hvor tydelig vår tenkning om tenkning opererer med metaforer hentet fra enkle dagligdagse handlinger. Dette er noe vi vanligvis ikke tenker over, men som blir tydeligere og nærmest slår oss når vi blir konfrontert med en samling av slike begreper. Inn-gå, over-sette, fore-stille, inn-vende, for-stå, osv. De er alle kunstige, tenkte begreper, som langt i fra er evige og uforanderlige, men som har sitt utspring og opprinnelse i den greske tenkningen.

Når vi tenker f. eks. «subjekt» og ikke tar det for mer enn det som beskriver sjelen eller jeg-et så tenker grekerne med forløperen *hypokeimenon* det som ligger under når alt annet er tatt bort, noe som mangler henvisningen til bevissthet som begrepet subjekt er knyttet til i våre dager. Det Heidegger ønsker skal tre fram er klarheten over at begreper som subjekt, objekt osv. på ingen måte er selv-sagte og evigvarende eller noe vi bare kan ta for gitt, de er kun beskrivelser av u håndgripelige abstrakte størrelser. Hovedproblemet i metafysikken er ifølge Heidegger at vi egentlig ikke har tenkt siden grekernes tid. Romerne oversatte disse begrepene direkte som om tenkningen på disse områdene allerede var fastlagt. «Die Bodenlosigkeit des abenländische Denkens beginnt mit diesem Übersetzen.»² Det gjelder å tydeliggjøre disse begrepene opphav og forandelighet. Og for å oppfordre til tenkning langs disse baner blir det tydd til en argumentasjon som trer ut av logisk overbeviselse hvor det ikke lenger søkes å bevise noe som helst. «Beweisen läßt sich in diesem Bereich nichts, aber weisen manches.»³ Og det som vises, vises blant annet i den nærmest poetiske språkbruken.

Ett av de sentrale problemene for Heidegger er at vi har glemt å tenke og at de gamle oversettelsene har bidratt til dette. Utdfordringen dette gir til en oversettelse av Heidegger må derfor være å gi en oversettelse som provoserer til tenkning, en oversettelse som slår leseren med merkelige og uventede formuleringer, og som ikke fortolker inn i ferdigstilte resultater, slik f. eks. den engelske oversettelsen gjør.

Et presset språk får oss eller tvinger oss til å tenke nytt

At oversettelsen blir vanskelig å forstå blir dermed kun et pluss. Det er uansett ikke masseopplysning det drives med, snarere en invitasjon til tenkere om nettopp å tenke. «Die Metaphysik begründet ein Zeitalter [...]»⁴ hevder Heidegger, ikke massene. For det er her problematikken ligger for Heidegger. Vi tenker ikke nytt selv om den gamle tankegangen har fått utløp i konsekvenser som krever at vi gjenopptar grunntenkningen som grekerne drev med. Det kreves en ny begynnelse og denne nye begynnelsen er nettopp det som i den foreliggende teksten beskrives som vendingen.

Det Heidegger forsøker å beskrive i «Vendingen i Væren» er hvordan en forandring i væren kan hende og hvilken rolle mennesket spiller i denne vendingen. Hvordan kan vi gå fra den herskende teknologiske forståelsen, som innebærer at den representasjonelle tenkemåten, altså fore-stillelsen, regjerer, at vi forstår naturen og menneskene som bestanddeler og ressurser, til en ny måte å forstå på? Heidegger hevder at mennesket ikke er værens herre, kapabel til sam-stillingens overvinnelse. Vi kan ikke bare vedta en annen værensforståelse. Men, vendingen står heller ikke helt utenfor den menneskelige sfæren. Væren trenger mennesket som dens hyrde, og hvis mennesket inngår i et slikt spesielt forhold til væren kan det faretruende i teknikkens vesen overkommes. Hvordan kan så mennesket være værens hyrde? Et første steg er å sette fokus på tenkningen som den dimensjonen hvor mennesket kan delta. I tenkningen kan mennesket få innblikk i det faretruende og dets vending. Men dette kan bare skje fyllest når mennesket har gitt avkall på sin hybris og forstår seg selv som dødelig og endelig og som sådan kan respektere det guddommelige ved de kreftene det ikke kan ha styring over.

Vendingen i væren

Sam-stillingens vesen er den i seg samlede stillingen, som forfølgende etter-stiller sin egen vesenssannhet med glemselen, denne forfølgende etterstillingen for-stiller seg gjennom at den utfolder seg i bestillingen av alle nærvær, innretter seg i og hersker som bestand.

Sam-stillingen veser⁵ som det faretruende. Men, kunngjør det faretruende seg dermed som det faretruende? Nei. Farer og nød undertrykker dog menneskene i overmåte på et hvert sted og til en hver tid. Men, det faretruende, nemlig væren selv som er truet i sitt vesens sannhet, forblir tildekket og for-stilt. Denne forstillingen er det farligste ved det faretruende. I overensstemmelse

med det faretruendes forstilling gjennom sam-stillingens bestilling ser det igjen og igjen ut som om teknikken er et middel for den menneskelige hånd. Men i sannhet er det menneskelige vesen nå bestilt dit hen å måtte gå etter hånden på teknikkens vesens.

Betyr dette at mennesket maktesløst er utlevert til teknikken i godt og i ondt? Nei. Det betyr det motsatte, men ikke bare det motsatte, snarere betyr det, fordi det betyr noe annet, noe vesentlig mer.

Hvis sam-stillingen er værens vesen-tilskikkelse, tillates vi å formode at den vandrer rundt som én blant flere av værens vesensmåter. For det tilskikkende i tilskikkelsen (*Geschick*) er at den skikker seg i hver en skikking (*Schickung*). Å skikke seg betyr: å åpne seg opp for å føye seg etter den viste anvisning, som en annen fortsatt skjult tilskikkelse venter på. Det tilskikkede går, i seg, til en hver tid, på et spesielt øyeblikk til, som det i en annen tilskikkelse skikker, hvori det ikke bare går under eller går tapt. Vi er fortsatt for uerfarne og for tankeløse til å tenke det historiskes (*Geschichtlichen*) vesen ut av tilskikkelsen, skikkingen og selv-skikkingen. Vi heller fortsatt, fordi vi er vant til det, mot å forestille oss det tilskikkende ut i fra det-som-skjer (*Geschehen*) og dette igjen ut i fra et utløp av historisk faststilte begivenheter. Vi stiller dermed historien i området av det-som-skjer istedenfor å tenke historien etter dens vesensherkomst ut fra tilskikkelsen. Tilskikkelsen er vesentlig værens tilskikkelse og dette slik at væren skikker seg selv og hver gang veser som en tilskikkelse og dermed forandrer seg tilskikkende. Hvis en forandring i væren, og det betyr nå i sam-stillingens vesen, tildrar seg, så betyr ikke dette at teknikken, hvis vesen beror i sam-stillingen, vil fjernes. Den blir hverken nedslått eller slått opp.

Hvis teknikkens vesen, forstått som sam-stillingen som det faretruende i væren, selv er væren, så lar teknikken seg aldri mestre kun igjennom en selvoppstilt menneskelig handling, hverken positivt eller negativt. Teknikken, hvis vesen er væren selv, lar seg aldri overvinne av mennesket. Dette ville i så fall bety at mennesket var værens herre.

Væren har skikket seg som teknikkens vesen i sam-stillingen. Men menneskevesenet tilhører værens vesen for så vidt som menneskevesenet trengs av værens vesen for å forbli vernet (*gewahrt*), som væren etter sitt egne vesen, midt blant det værende og dermed vese som væren. Derfor kan ikke teknikkens vesen bli geleidet uten menneskevesenets hjelp i forandringen av teknikkens tilskikkelse. Teknikkens vesen blir ikke overvunnet gjennom dette. Derimot blir teknikkens vesen overkommet i sin fortsatt skjulte sannhet. Denne overkommelsen er lik det som hender på det menneskelige området når man kommer seg etter en skade. Men overkommelsen

av en værenstilskikkelse, her og nå overkommelsen av sam-stillingen, tildrar seg hver gang ut fra ankomsten av en annen tilskikkelse som hverken lar seg forutberegne logisk-historisk eller konstrueres metafysisk som en følge av en historisk prosess. For det historiske, eller det historisk forestilte av det-som-skjer, bestemmer aldri tilskikkelsen, snarere er det-som-skjer, og dennes tilviste forestilling av bestand, alltid allerede det tilskikkede fra værens tilskikkelse.

Til overkommelsen av teknikkens vesen trengs mennesket. Men mennesket trengs her i sitt vesen, som tilsvarende denne overkommelsen. Henholdsvis må menneskets vesen åpne seg for teknikkens vesen, noe som tildragelsesmessig er noe ganske annet enn forløpet der menneskene bejaer og fordrer teknikken og dens midler. Men for at menneskevesenet skal bli aktsom på teknikkens vesen og for at det skal kunne stiftes et vesensforhold mellom teknikk og menneske etter deres vesen, så må det moderne mennesket aller først finne tilbake til bredden av sitt vesensrom. Dette vesensrommet til menneskevesenet mottar sin sammenføyende dimensjon kun utav forholdet, hvor værens omvernelser er forent med det den trenger, menneskets vesen. Hvis ikke mennesket først bygger på sitt vesensrom og tar bolig der, har det ikke mulighet til noe innenfor den nåværende herskende tilskikkelsen. Vi beakter tenkende et vers av Mester Eckhardt i det vi tenker det ut fra sin grunn. Det lyder: «de som ikke er av store vesen, de verk de tilvirker, blir det intet ut av.» (*Reden der Unterscheidungen*, n. 4)

Menneskets store vesen tenker vi dit hen at det tilhører værens vesen og at det trengs av væren for å verne om værens vesen i sin sannhet.

Dermed er det første nødvendige dette: At vi først betenker værens vesen som det tenk-verdige, at vi først, når vi tenker dette, erfarer i hvilken grad vi er påkalt, og at vi først legger en løype for denne erfaring og baner løypa inn i det hittil uveisomme.

Dette er mulig for oss bare hvis vi før spørsmålet «Hva bør vi gjøre?» som tilsynelatende alltid er det neste og som alene framkommer som påtrengende, isteden betenker dette: *Hvordan må vi tenke?* For tenkningen er den egentlige måten å handle på, hvis å handle betyr å gå etter hånden på værens vesen. Dette betyr: å berede (bygge) et sted for værens vesen i midten av det værende, hvor væren kan bringe seg selv og sitt vesen til ord. Språket er det som først gir vei og skritt for all vilje til overveielse. Uten språket mangler enhver gjøren enhver dimensjon hvor den kunne se seg om og virke. Språket er dermed aldri først et uttrykk for en tanke, følelse eller vilje. Språket er den begynnende dimensjon, hvori menneskevesenet overhodet først har mulighet til å tilsvare væren og dens fordring og i dette tilsvaret tilhøre væren.

Dette begynnende tilsvaret, uttrykkelig fullbyrdet, er tenkningen. Først tenkende lærer vi å bo i det området hvor værenstilskikkelsens overkommelse og overkommelsen av sam-stillingen tildrar seg.

Sam-stillingens vesen er det faretruende. Som det faretruende vender væren seg, i glemselen av sitt vesen, vekk fra dette vesen og vender seg samtidig mot sitt vesens sannhet. I det faretruende hersker denne enda ikke tenkte seg-vending. I det faretruendes vesen *skjuler* muligheten seg for en vending, hvori glemselen til værens vesen snur seg slik at sannheten til værens vesen i *denne* vendingen uttrykkelig vender inn i det værende.

Men, formodentlig tildrar *denne* vendingen, værensglemselens vending til omvernet av værens vesen, seg bare hvis det faretruende, som i sitt skjulte vesen er vendbar, først en gang kommer til lys som det faretruende. Vi står kanskje allerede i den forutkastende skyggen til denne vendingens ankomst. Ingen vet når og hvordan den tilskikgende tildrar seg. Det er heller ikke nødvendig å vite slikt. En viten av den typen ville være det forderveligste for mennesket fordi dets vesen er å være den vendende, som venter på værens vesen mens det tenkende tar vare på det. Bare når mennesket som værens hyrde venter på værens sannhet kan det forvente en ankomst av værensskikkingen uten å forfalle i den blotte vilje til viten (*Wissenwollen*).

Men hvordan er det der hvor det faretruende inn-treffer som det faretruende og dermed for første gang er det uskulte faretruende?

For å høre svaret på dette spørsmålet, legger vi merke til hintet som er spart i et av Hölderlins vers. I senutgaven av hymnen «Patmos» (ed. v. Hellingrath, IV, 227) sier dikteren ved begynnelsen: «Hvor det faretruende er, vokser også det reddende.»

Hvis vi nå tenker dette vers vesentligere enn dikteren, tenker vi det ut i det ytterste så sier det: Hvor det faretruende er som faretruende, trives også det reddende. Dette innstiller seg ikke utfra siden. Det reddende står ikke ved siden av det faretruende. Det faretruende er selv, når det er som det faretruende, det reddende. Det faretruende er det reddende såfremt det bringer det reddende ut av sitt skjulte vendende vesen. Hva betyr «å redde»? Det betyr: å løse, å frigjøre, å (be)fri, å skåne, å berge, ta i beskyttelse, å verne om. Lessing brukte også ordet «redning» i den betonte betydning av rettferdiggjørelse: å stille tilbake til det rette, vesenshafte og deri å verne om. Det egentlig reddende er det omvernende, bevarende.

Men hvor er det faretruende? Hvilken er plassen til det faretruende? Såfremt det faretruende er væren selv, er det ingensteds og overalt. Det har ingen plass som noe annet i tillegg til det selv. Det er selv alle nærværs stedløse

landsby. Det faretruende er værensepoken vesende som sam-stillingen.

Er det faretruende som det faretruende så tildrar dens vesen seg uttrykkelig. Men, faren er den forfølgende etter-stillingen, som hvilken væren selv ettersetter etter sam-stillingens måte værens vernelse med glemselen. I etter-stillelsen veser denne slik at væren bort-setter sin sannhet i glemselen således at væren vegrende benekter sitt vesen. Når det faretruende dermed er som det faretruende så tildrar etter-stillelsen seg uttrykkelig⁶, som hvilken væren selv etterstiller sin sannhet med glemselen. Når denne med-glemsel-etter-stillelsen tildrar seg uttrykkelig så vender glemselen som sådan inn. Således er den, gjennom inn-vendingen redning fra bortfallet i glemselen, ikke lenger glemsel. Ved en slik inn-vending er glemselen av værens vernelse ikke lenger glemselen av væren, snarere vender den [glemselen] seg vendende inn i værens vernelse. Når det faretruende er som det faretruende så tildrar værens vernelse og verden seg sammen med glemselens vending. (Sml. *Vorträge und Aufsätze*, s. 163ff.: «Das Ding»). At verden tildrar seg som verden, at tingen tinger, dette er den fjerne ankomst av værens vesen selv.

Værenssannhetens vegrende selv-fornektende som med etter-stillende glemsel skjuler den enda ubevilgede gunst, at denne selv-etter-stillelsen vender seg, og at glemselen i en slik vending vender seg og blir til verningen av værens vesen, istedenfor å la værens vesen falle inn i forstillelse. I det faretruendes vesen bor og veser en gunst, gunsten av vendingen fra værensglemselen inn i værens sannhet. Vendingen til vernelse, vernelsen selv og værens reddende er i det faretruendes vesen, hvor det er som det faretruende.

Når vendingen tildrar seg i det faretruende kan dette bare skje uformidlet. Dette fordi væren ikke har noe som ligner den. Væren blir hverken bevirket av andre ei heller virker den selv. Væren inngår aldri i en kausal virkningssammenheng. Måten som væren selv skikker seg går ikke bevirkende som væren forut og etterfølger ingen virkning som væren. Stupbratt ut av sin egne skjulthets vesen tildrar væren seg i sin epoke. Derfor må vi akte dette:

Det faretruendes vending tildrar seg brått. I vendingen lysner brått lysningen som tilhører værens vesen. Den plutselige seg-lysning er glimtet. Det bringer seg selv inn i dets lyshet som det selv bringer med og bringer inn. Når sannhetens vesen glimter i det faretruendes vending lysner værens vesen. Da vender sannheten som tilhører værens vesen inn.

Hvorimot tildrar inn-vendingen seg? Ikke til noe annet sted enn væren selv som hittil har vest sin sannhets glemsel. Men denne væren selv veser som teknikkens ve-

sen. Teknikkens vesen er sam-stillingen. Inn-vendingen som tildragelse av glemselens vending vender inn i det som nå er værensepoken. Det som egentlig er, er ikke på noen som helst måte dette eller ethvert værende. Det som egentlig er, som vil si som uttrykkelig bor og veser i «er»-et, er kun væren. Bare væren «er», det som «er»-et benevner tildrar seg kun i væren og som væren; det som er, er væren ut fra sitt vesen.

«Å glimte» er etter ordet og saken: å blikke. I og som blikk trer vesenet i sin egne lysutstråling. Gjennom sin lysutstrålings element berger blikket det-som-blir sett tilbake til blikket. Men blikket varer i lysutstrålingen samtidig det skjulte mørket i dets herkomst som det ubelyste. Inn-vendingen som finnes i værenssannhetens glimt er innblikk. Vi tenkte værens sannhet i verdens verdning som speilbildet til det firfoldiges himmel, jord, dødelige og guddommelige. (Sml. *Vorträge und Aufsätze*, på angitt plass.) Når glemselen vender seg og når verden inn-vender seg som bevaringen av værens vesen, tildrar det seg et innglimt fra verden inn i forsømmelsen av tingen. Dette tildrar seg i sam-stillingens herskemåte. Innglimt fra verden inn i sam-stillingen er værenssannhetens innglimt inn i det sannhetsløse væren. Innglimt er tildragelsen i væren selv. Tildragelse er tilegngjørende tilsynekomst.

Innblikk i det som er – denne tittel navngir vendingens tildragelse i væren, vendingen fra vegringen for dets vesen til tildragelsen til dets bevaring. Innblikk i det som er, er tildragelsen selv, og hvilken værens sannhet står og forholder seg til den sannhetsløse væren. Innblikk i det som er, – dette gir navn til konstallasjonen i værens vesen. Denne konstallasjonen er dimensjonen hvor væren veser som det faretruende.

Fra begynnelse til slutt virker det som om «innblikk i det som er» kun betyr et blikk som vi mennesker kaster ut fra oss inn i det som er. Det som er kaller man vanligvis for det værende. For «er»-et blir utsagt fra det værende. Men, nå har alt vendt seg om. Innblikk benevner ikke innsikten vi får om det værende. Innblikk som innglimt er tilegngelsen av vendingens konstallasjon i værens vesen og dette i sam-stillingens epoke. Det som er er ikke på noen måte det værende. Dette fordi «det er»-et og «er»-et kun blir tilsagt det værende såfremt det værende er påkalt med henblikk på dets væren. I «er»-et blir væren utsagt. Det som er på den måten at det utgjør det værendes væren, er væren.

Sam-stillingens bestilling stiller seg foran tingen og etterlater den som ting, uvernet og sannhetsløs. Slik forstiller sam-stillingen tingens nærende nærhet til verden. Sam-stillingen forstiller sågar sin egen forstilling på samme måte som glemselen av noe glemmer seg selv og i glemselens dragsug trekker seg vekk. Glemselens tildra-

gelse tillater ikke bare å falle i glemsel inn i skjultheten, men også dette fallet selv faller med inn i skjultheten, som selv i dette fall faller bort.

Men likevel, i alle av sam-stillingens forstillinger lyser lysblikket fra verden og værens sannhet glimter. Og dette hender når sam-stillingen lyser som det faretruende, altså som det reddende. I sam-stillingen, fortsatt som en vesentilskikkelse fra væren veser et lys fra værens glimt. Sam-stillingen er selv om den er tildekt fortsatt blikk og ikke en blind tilskikkelse i betydning av en fullstendig tilsørt skjebne.

Innblikk i det som er – det kaller vi glimtet til værens sannhet inn i den sannhetstomme væren.

Hvis innblikk tildrar seg, så er mennesket de som er truffet i sitt vesen av værens glimt. Menneskene er de som i innblikket blir sett.

Først når menneskevesenet som holdt av innblikket i innblikkets tildragelse gir avkall på den menneskelige egensindighet og utkaster seg mot dette innblikket vekk fra seg selv, tilsvarende mennesket i sitt vesen innblikkets fordring. I en slik tilsvarende er mennesket egengjort, slik at det som dødelig i verdens bevarende element blikker imot det guddommelige.

Ikke annerledes, fordi guden er også, når han er, et værende, og står som værende i væren og dets vesen som tildrar seg fra verdens verdning.

Først når innblikket tildrar seg og det faretruende dermed lysner som teknikkens vesen erkjenner vi hvordan sannhetens vesen som verden forblir vegrende i bestillingen av bestanden, og vi merker at all blotte vilen og gjøren fastholder i forsømmelsen på bestillingens måte. Slik forblir også all blotte ordning av den universalhistoriske forestilte verden både sannhetsløs og grunnløs. All blotte jakt på fremtiden for å regne ut et bilde av den beveger seg fortsatt i holdningen til den teknisk-regnende forestillingen. Alle forsøk på å beregne den bestående virkelighet morfologisk og psykologisk etter forfall og lyst, etter skjebne (*Verhängnis*) og katastrofe, etter undergang, er bare teknisk atferd. Den opererer med en apparatur av symptomopptelling hvis bestand formerer seg i det uendelige og alltid kan varieres på nytt. En slik analyse av situasjonen merker ikke at den bare arbeider etter den tekniske oppdelings mening og måte, og dermed leverer til den tekniske bevissthet kun den passende historisk-tekniske framstilling av det-som-skjer. Men ingen historisk forestilling av historien som det-som-skjer bringer med det skikkende forhold til tilskikkelsen og aldeles ikke til dennes vesensherkomst i værenssannhetens tildragelse.

Alt som bare er teknisk ankommer aldri i teknikens vesen. Slikt formår ikke engang over å kjenne forgården til teknikens vesen.

I det vi forsøker å utsi innblikket i det som er, beskriver vi ikke vår tids situasjon.

Det er værenskonstellasjonen som snakker seg til oss.

Men, vi hører enda ikke, vi som under teknikkens herskap mister syn og hørsel gjennom film og kringkastning. Værenskonstellasjonen er vegringen fra verden som forsømmelse av ting. Vegring er ikke intet, den er den høyeste værenshemmelighet innenfor sam-stillingens herskap.

Om guden lever eller forblir død avgjøres ikke gjennom menneskenes religiøsitet og enda mindre gjennom filosofiens og naturvitenskapens teologiske aspirasjoner. Hvorvidt gud er gud tildrar seg ut av og innenfor værenskonstellasjonen.

Så lenge vi ikke tenkende erfarer det som er, kan vi aldri tilhøre det som vil komme.

Vil innblikk i det som er tildra seg?

Vil vi som de-som-blir-sett innhentet av værens

vesensblikk slik at vi ikke lenger kan unngå det? Kommer vi gjennom dette i nærhetens vesen som nærmer seg i tingens tingende verden? Bor vi som innfødte i nærheten slik at vi begynnende tilhører det firfoldiges himmel, jord, dødelige og guddommelige?

Vil innblikk i det som er tildra seg? Tilsvareer vi innblikket gjennom en blikking som i teknikkens vesen blikker og i denne blir var på væren selv?

Ser vi værensglimtet i teknikkens vesen? Glimtet som kommer ut av stillheten som stillheten selv? Stillheten stilner. Hva stilner den? Den stilner væren i vesenet fra verden.

Må verden i dens verdning være det nærmest av all nærming som nærmer, i det den nærmer værens sannhet til menneskevesenet og slik forener mennesket med tildragelsen.

NOTER

¹ «Vendingen» er ikke en uproblematisk oversettelse av Heideggers *die Kehre* først og fremst fordi han bruker termen *die Wendung* om forandringen i hans egen tenkning omkring nettopp *die Kehre*. Det kunne derfor vært ønskelig å finne et annet passelig begrep på norsk. Forbindelsen *die Kehre* har til sine norske kognater ses lettest gjennom ordet *verkehr* - forkjørt. Å kjære seg om noe(n) (eng: to care about) betyr å bry seg om noe(n), opprinnelig vende seg til/mot noe(n). «Kjære» betyr dermed den som jeg bryr meg om – den jeg vender meg til. *Kehren* henger også sammen med å kjøre, gjennom betydningne drive, vende. Men å oversette tittelen *die Kehre* med «kjærtegnelsen» eller «kjøringa» høres ikke bare merkelig ut, men mangler i dagens norske språkrom koblingen til nettopp betydningen «å vende seg om». Andre alternativer er: «Snuingen» som bare høres merkelig ut; «Dreiningen» som får det til å høres ut som om det bare dreier seg om en liten justering; og «omdreiningen» som har en riktigere betydning, men som klinger heller dårlig i formene om-omdreiningen eller inn-omdreiningen. «Omslaget» er også en mulighet, men får det samme problemet nå man skal begynne med om-omslaget og inn-omslaget.

² Heidegger, M. 1994 «Der Ursprung des Kunstwerkes» i *Holzwege*, siebte Auflage. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. s. 8. «Med denne oversettelsen startet rotløsheten og grunnløsheten i den vestlige verdens tenkning.» Heidegger, M. 2000, *Kunstverkets opprinnelse.*: Pax Forlag, Oslo, s. 16.

³ Heidegger, M. 1969, «Identität und Differenz» i Joan Stambough ed. *Identity and Difference*. The University of Chicago Press, Chicago. s. 84. «På dette området bevises ingenting, men mye lar seg vise.»

⁴ Heidegger, M. 1994, «Zeit des Weltbildes» i *Holzwege*, siebte Auflage. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. s. 75. «Metafysikken grunnlegger en tidsalder[...].»

⁵ «Å vese» er oversettelsen av det tyske verbet «wesen» som har nære etymologiske forbindelser med «Wesen» og «Sein». At noe vese innebærer for Heidegger at det varer eller holder ut. Men ikke i den platonske betydningen av å vare som evig og uforanderlig, snarere som dets utbredelse, valten, forvaltning og forfall i tid. Hvordan noe forandrer seg, men likevel er knyttet til sitt opphav. For mer se s. 30-32 i «Die Frage nach der Technik» i *Die Technik und die Kehre*.

⁶ Spill på *ereignen* og *eigens* går tapt i oversettelsen.

LITTERATUR

- Falk, H. og Torp, A. 1991, *Etymologisk ordbog*. Bjørn Ringstrøms antikvariat, Oslo.
- Heidegger, M. 1962, *Die Technik und Die Kehre.*: Klett Cotta, Stuttgart.
- 1969, «Identität und Differenz» i Joan Stambough (red.) *Identity and Difference*. The University of Chicago Press, Chicago.
- 1977, *The Question Concerning Technology and other Essays* oversatt av William Lovitt.: Harper & Row, New York.
- 1994 «Der Ursprung des Kunstwerkes» i *Holzwege*, siebte Auflage.: Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- 1994, «Zeit des Weltbildes» i *Holzwege*, siebte Auflage. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- 2000, *Kunstverkets opprinnelse.*: Pax Forlag, Oslo

Frem fra Gjemselen

ANAXIMANDER¹

Av Atle Sperre Hermansen

¹ Anaximander var fra Milet i Jonia (*Miletus in Ionia*) i Lilleasia, nåværende Tyrkia (middehavskysten), og levde omtrent fra 610 til 546 f.kr.^{A&Ω}. Anaximander var en all-round vitenskaper^a (eller proto-vitenskaper); i tillegg til å skrive en naturfilosofisk avhandling, som denne artikkelen skal omtale, konstruerte han en *gnomon*, et primitivt solur, han var den første til å tegne et kart^b over «den bebodde delen» av verden, og skal også ha konstruert en modell av himmellegemene. Thales ble regnet som en av de syv vise og bisto det politiske styret i Miletus med råd, og da Thales' og Anaximanders aktiviteter etter hvert ble sammenfallende, er sannsynligheten stor for at Anaximander dermed også var involvert i styret av bystaten og andre politiske anliggender. I flg. Aelian^c var Anaximander leder for en milesisk koloni i Apollinia ved svartehavskysten (i dag Sozopol i Bulgaria), noe som kan indikere at han var en ledende borger i Milet^d.

^{A&Ω} For den som ikke syntes slike tallrekker i seg selv er ekstremt opplysende og kunne ønske seg et større bilde av den historiske sammenhengen, kan muligens og forhåpentligvis de følgende opplysningene være til en viss hjelp [eller, m.a.o., **høyst frivillig fotnote**, derav sitt eget fotnotesystem [om nå en instansiering teller som «system»]]:

Frem til rundt år 2000 f.kr var europeerne i den yngre steinalderen (den neolittiske periode), hvor overgangen fra jeger- og samlersamfunn til jordbruk og husdyrhold fant sted. Nær-Østen (som grovt sett tilsvarer dagens Midt-Østen) hadde nådd sin neolittiske alder to tusen år før Europa, og omkring 4000 f.kr. var Nær-Østen på vei inn i bronsealderen. Rundt år 3000 f.kr. kom skrittet fra kultur til sivilisasjon i Nær-Østen; i slettelandene rundt Nilen (Egypt), Eufrat og Tigris (Assyria og Mesopotamia) oppsto den fororientalske sivilisasjonen (ca 3000 – 1400 f.kr.). Denne spredde seg til den østlige delen av Egeerhavet, Syria, Indusdalen, og til Kreta omkring 2000 f.kr., hvor den minoiske sivilisasjonen ble Europas første sådanne. Europeere lærte seg å smelte og forme metall omkring 2000 f.kr. og bronsealderen startet. Etter 2000 f.kr. begynte nye folkeslag, som snakket indoeuropeiske språk, å vandre inn i Europa. Et av disse folkene, grekerne, kom til kystene av Egeerhavet omkring 1900 f.kr, hvor de utkonkurrerte den eldre kretiske sivilisasjonen. Sivilisasjonen spredde seg fra Kreta til det greske fastlandet omkring 1600 f.kr., og en avart av det alfabet som ble brukt på Kreta (Lineær A) ble innført på Mykene på Peloponnes i Hellas (Lineær B). Grekerne hadde bosatt så godt som hele det greske området omkring 1300 f.kr. Sivilisasjonen på Kreta gikk under ca 1200 f.kr., dels pga. naturkatastrofer og store folkevandringer. En mørketid fulgte, hvor palassivilisasjonen forsvant og alfabetet ble glemt. Nye bølger av greske innvandrere kom nordfra etter omkring 1150 f.kr., og det var flere århundrer med konflikt og uro (for eksempel fant slaget om Troja sted omtrent 1270 f.kr.) før en viss stabilitet fant sted og sivilisasjonen ble gjenopprettet omkring 800 f.kr. Da starter arkaisk tid (800 – 500 f.kr.). Et viktig steg i denne prosessen var at grekerne hadde lært å frembringe jern, og dermed startet jernalderen omkring år 1000 f.kr. Grekerne begynte å etablere polis, handelen tok seg opp, kontakten med andre folkeslag var igjen mulig, og det vest-semittiske fønikiske alfabetet ble tilpasset gresk språk og overtatt ca. 770 – 750 f.kr., etter at regelmessig kommersiell kontakt hadde blitt etablert. Bruken av alfabetet ser ikke ut til å ha blitt vanlig i noe gresk territorium før omtrent rundt 700 f.kr.; det ble muligens bare brukt i handel før poesien fikk sin nedskrevne form med Homer (ca <750 f.kr.) og Hesiod (ca. 700 f.kr.). De greske folkene hadde stor skaperkraft og absorberte kunnskap fra fjerne og nære naboer, bl.a., matematisk og astronomisk kunnskap, alfabetet og skrivekunsten, urban sivilisasjon, teogonisk og kosmogonisk spekulasjon, imaginasjonsstimulerende kontakt med eldre kulturer, medisin, kunst- og håndverksformer, samtidig som de økte kunnskapsmengden ved å legge til sine egne forbedringer til alt de lærte.

I Anaximanders levetid var Roma blitt grunnlagt (753 f.kr.), men ikke den romerske republikken (509 f.kr.). Kartago var et par hundre år gammel (grunnlagt 814 f.kr) og hadde fortsatt rundt 500 år igjen av sin levetid (ødelagt 146 f.kr.). Den første olympiaden var blitt avholdt for omtrent 160 år siden (776 f.kr.) [Anaximander ble født i det tredje året av den 42. olympiade], det var etablert greske kolonier i Sør-Italia og på Sicilia (ca. 750-700 f.kr.), figurative dekorasjoner på keramikk var blitt utviklet (også dette ca 750 f.kr.), poeten Sappho var aktiv, og de tidligste doriske templene (Olympia, Korint, Syrakus, Korkyra, Selinús) samt de tidligste Joniske templene (Jonia, Efesos) ble opprettet. På denne tiden begynte lover å bli nedtegnet; i Athen nedsatte Draco lover 621 f.kr. og Solon foretok lovreformer i 593 f.kr. Det vokste frem en bystat-ethos; politiske og sosiale endringer frembrakte et urbant samfunn hvor lojalitet til tradisjonelle høvdinge, klan og familie ble erstattet med lojalitet til borgerfellesskapet eller en bestemt klasse borgere. Den relativt like distribusjonen av rikdom var knyttet til politisk likhet. Rasjonalisering, standardisering og publisering av lover ble en betydningsfull faktor i den politiske utviklingen. Kongelige familier mistet sin politiske makt i det 8. århundre til adelsfamilier, og i de neste to århundrene ble aristokratene mest igjen erodert av økningen i merkantilisme, merkantilisk rikdom og bruken av hoplitter i kamp. Dette ga makt til det økende antallet rike borgere utenfor aristokratiet. Borgerne som hadde råd til den tunge bronserustningen som hoplitter brukte, skaffet seg politisk makt gjennom å støtte en tyrann i hans statskupp og hans etterfølgende styre, hvor han

Diogenes Laertius² skriver i *Lives of the eminent philosophers*³ at filosofien har to opphavsmenn: Anaximander og Pythagoras. For oss er dette et noe oppsiktsvekkende utsagn. For det første fordi Pythagorismen lenge ble ansett som en av de ledende filosofiske skolene i førsokratisk filosofi, men på midten av det 20. århundre ble det bevist at det ikke var mulig å med sikkerhet knytte en filosofisk lære til Pythagoras, eller å påvise noen helhetlig pytagoreisk doktrine i antikken⁴. For det andre fordi vi er vant til å høre at Thales⁵ var filosofiens opphavsmann⁶ og at Anaximander var hans elev, i en fortellingstradisjon som stammer fra Aristoteles. Når så Diogenes i neste linje skriver at Anaximander var Thales' elev⁷, blir det tydelig at han har valgt å ikke regne Thales som filosof (snarere enn at han mangler kjennskap til ham). Grunnene til det kan vi bare spekulere i. Den ærer sin lærer dårlig, den som forblir elev, skriver Nietzsche. Men i dette tilfellet har kanskje eleven gjort for stor ære på sin lærer og kollega⁸, ved å utklassere ham fra den klasse han selv etablerte.

Anaximander arvet de grunnleggende problemstillingene fra Thales, og videreutviklet disse til en enhetlig redegjørelse

trengte deres støtte. Eldre, kongelige eller aristokratiske regimer hadde uskrevne lover og ble administrert i henhold til nedarvet tradisjon. Denne lovgivningen var ute av stand til å møte behovene til handelsmennene (som trengte definitive og sofistikerte regler angående eiendom og kontrakter), og ga ubegrenset makt til herskerne. Nedskrevne lover var ikke globalt sett nytt; det som var nytt var at disse lovene ikke ble påtvunget ovenfra. De var uttrykket for den politiske vilje til en betydelig del av borgerne, og må ha hatt borgerflertallets tilslutning. Samfunnet ble regulert av valgte, upartiske regler, og de kunne bli diskutert og endret med flertallets tilslutning. En debatt mellom likemenn, på agoraen eller domstolene, må ha appellert til generelle, upartiske prinsipper om lov og fornuft. Ideen om et «rasjonelt argument» begynte å utvikle seg.

Kilder: (Taylor, C. C. W. 2003: xiv-xv); (Brunschwig, J., Lloyd, G. E. R. and Pellegrin, P. 2000, 999); (Torkelsen, A. 2004); (Ostler, N. 2006, 267-268); (Hussey, E. 1972, 2-15); (Sansone, D. 2009, 106-113); (Palmer, R. R. and Colton, J. 1995, 11-13); (Schreiner, J. H. 1996, 11-16).

² Begrepet er ment som en kjønnsnøytral versjon av «vitenskapsmann» og dessuten en ganske grei og direkte forklaring på hva en forsker faktisk gjør: skaper viten. Hva angår potensiell sammenblanding med den ubestemte flertallsformen av «vitenskap», henvises, som ellers ved potensiell leksikal forvirring, til kontekst og atter kontekst.

³ Dog et svært enkelt og skjematisk kart: Herodot (ca. 484-425 f.kr.) kommenterer de kartene som var tilgjengelige for ham, som var Anaximanders kart eller forbedringer av dette; han syntes de var komiske og stiliserte; verdenshavet Okeanos omkranset verden i en perfekt sirkel, og Europa og Asia var like store (KRS 2004:105, § 100). Om Anaximander skulle ha tegnet et slikt kart, virker det sannsynlig (for ikke å si at *noe annet* ville være direkte *usannsynlig*) at et slikt kart ville være nettopp stilisert, konstruert av perfekte matematiske figurer og geometrisk balanse: Hensynet til og fokuset på matematiske relasjoner og balanse veier tungt i alle Anaximanders naturalistiske forklaringer.

⁴ Egentlig navn Claudius Aelianus, (ca. 175 - 235 e.kr.), romersk forfatter og retoriker, skrev bl.a. om naturhistorie og om greske filosofer, på gresk. Bøkene hans inneholder en blanding av fakta og myter⁷ og han er derfor ikke veldig troverdig.

*som, for eksempel, litt om drager: «The land of Ethiopia has a good neighbour which it is to be envied, in that bathing-place of the gods which Homer sings of as Ocean. Now that land is the mother of the size of the largest dragons; for they have grown there to over three hundred feet. And they have no name by which they are called from birth, but style themse lves, elephant-slayers; and these dragons fight up to extreme old age.» *Wonders of the animal world*; concerning dragons: <http://www.wayward.com/animal.htm#DRAGON>, sjekket 26.03.09.

⁵ Iflg. Wikipedia: <http://en.wikipedia.org/wiki/Anaximander>, sjekket 26.03.09.

⁶ Levde i det 3. århundre e.kr., vi vet ingenting om livet hans. Han skrev til dels trivielle biografier om greske filosofer på gresk.

⁷ *Lives of the eminent philosophers*, 3.24, 15

⁸ Pythagoras var snarere en religiøs og politisk leder, og mye av det filosofiske materialet som tradisjonelt er tilskrevet ham, viser seg å stamme fra Philolaus (ca 480 – 385 f.kr.) (Curd, P. and Graham, D. W. 2008:19).

⁹ For den som måtte ha glemte det: Thales kom også fra Milet og levde i det 7. og 6. århundre f.kr. (ca. 624 – 546 f.kr), han forutså en solformørkelse i år 585 f.kr. (som skal ha funnet sted den 28. mai iflg Sansone (2009:107)) og dette årstallet kan derfor knyttes til ham (eller omvendt, da). Spørsmålet Thales stilte seg var, ifølge Aristoteles, *Hvor kommer alt fra?* (kanskje også *Hva er egentlig alt?*) Det som gjør Thales sivilisatorisk og historisk enstående er at han forsøkte å besvare dette spørsmålet gjennom å studere den materielle verden i seg selv (selv om dette innebærer å anerkjenne flere krefter og fenomener enn de vi i dag vil knytte til «det materielle», ettersom Thales *et al.* så på naturen/materie som, på noe vis, levende, selvbevegende og i stand til å forårsake endring) og finne materielle forklaringer der, å søke stoffets forklaring i stoffet selv og unngå den tradisjonelle antropomorfiseringen av kreftene i eller bak verden. Thales innleder dermed en proto-vitenskapelig æra som er av voldsom sivilisatorisk/historisk/metodologisk/ontologisk/epistemologisk/ etc. betydning.

¹⁰ Om enn bare opphavsmann til «denne typen filosofi», den såkalte naturfilosofien (Aristoteles 1984, *Metaphysics* A3: 983b6, min utheving). Denne typen filosofi gis ikke noe nærmere definisjon; Aristoteles kaller dem som driver med den for *physiologoi*, av *physis*, natur, og *logos*, redegjørelse; den standardiserte norske oversettelsen er *naturfilosofer* og dermed selve aktiviteten *naturfilosofi*.

¹¹ Og dessuten at Pythagoras var elev av Pherecydes fra Syros (6. århundre f.kr): som i følge tradisjonen er den aller første som skal ha skrevet i prosa (fremfor poesi). Boken han skrev het kanskje *Theogonia* («gudenes skapelse») (eller *Heptamychos* eller *Theocrasia*), og i denne oppgave han vann som den første årsak og kalte det kaos; han utgjør dermed et slags overgangsledd mellom Hesiod (som skrev *Theogonien*) og Thales/Anaximander, mellom *mythos* og *logos* (Kirk, Raven, Schofield 2004:50-71). **NB:** heretter vil jeg referere til Kirk, Raven, Schofield som **KRS**, i henhold til standard antikkfilosofisk kuttyme. Merk at KRS 2004:xx referer til sidenummer, mens KRS xxx referer til fragment.

¹² Forholder mellom Thales og Anaximander blitt definert av senere filosofihistorikere, hvis metode var å sette sine forgjengere inn i skjematisk «skoler». Aristoteles og hans elev og etterfølger som leder av Lykeion, Theofrastos (ca. 371 – 287 f.kr.), er opphavet til så godt som all informasjon vi har om førsokratikerne i dag, og det var sistnevnte som konstruerte «skoler» med skjematisk opptegnelser av lærer og elev for å ordne og sortere de forskjellige førsokratikerne (KRS 2004:101-102). Anaximander var sannsynligvis bare 14 år yngre enn Thales, og omtales i de senantikke kildene som «venn», «kollega», «medborger», «bektning», «bektning» av Thales, i tillegg til å kalles «elev». Vi vet med andre ord ikke i hvilken grad disse to filosofene var preget av lærer og elev-forhold, eller om de var mer likestilte.

om verden og dens bestanddeler. Denne redegjørelsen ble formulert i en bok skrevet på prosaform, en av de første prosaskrifter overhodet⁹. Boken ble senere gitt navnet *Om naturen*, *Peri fyseus*; hva Anaximander selv kalte den, vet vi ikke¹⁰. Boken representerer det første forsøket på å redegjøre for alt innenfor menneskets erfaringsverden¹¹ gjennom bruk av rasjonalitet, undersøkelse av tingene selv og reduktiv metode. Gjennom dette utformer Anaximander teser innenfor en rekke forskjellige proto-disipliner: Boken starter¹² med å forklare universets tilblivelse fra et opprinnelig stoff og prinsipp (tidlig metafysikk¹³); hvordan verden ble skapt (kosmogoni), hvordan verden og alle himmellegemene er bygget opp og opptrer, herunder hvorfor himmellegemene ser ut som de gjør fra vårt ståsted og hvorfor jorda holder seg der den er, (kosmologi, astronomi, astrologi¹⁴); det redegjøres for balansen i verden og hvordan denne består gjennom skiftene mellom årstidene, natt og dag, liv og død; uttørringen av jorda som skaper tørt land (geologi), som muligens er en del av et større hendelsesforløp hvor jorda ødelegges og en ny verden skapes; hvordan alle dyrene og menneskene ble skapt (zoogoni og antropogoni), dessuten vind, regn, torden og lyn (meteorologi).

Utgangspunktet er Thales' gamle problem; hva som er den fysiske verdens underliggende materielle element¹⁵ og styrende, første prinsipp; dens *arche*¹⁶. Thales mente som kjent at dette var vann¹⁷, men Anaximander resonnererte seg til at slik kunne det ikke være. Aristoteles, som er opphav til så godt som alt vi vet om Anaximander¹⁸, hevder Anaximander hadde innsett at **ettersom elementene**¹⁹ er hverandres motsatser, kan ikke et enkelt av dem (for eksempel vann) være det dominerende og

⁹ Antakelig bare forutdatert av nevnte Pherecydes [se fotnote 7], Cadmus av Milet (historiker) og Hecataeus (av Milet?, historiker og geograf), iflg *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, ed. Smith, W. (1870), internett <http://www.ancientlibrary.com/smith-bio/index.html>, sjekket 21.04.09

¹⁰ Tittelen *Om naturen* ble, av aleksandriniske kopister, gitt til så godt som alle bøker skrevet av dem Aristoteles regnet som naturfilosof, hvilket er majoriteten av førsokratikerne. Dessuten ble termen *physis* ikke brukt om naturen i en kollektiv forstand så tidlig som på 500-tallet f.kr, og dermed er det et eller annet sted mellom lite sannsynlig og helt umulig at Anaximander kunne kalle boken sin for *Peri fyseus (Om naturen)* (KRS 2004:102-103); (Havelock, E. A. 1983); (Lovejoy, A. O. 1909).

¹¹ I følge Guthrie (1977:75), som refererer til Heidel og hans «minute examination of non-Peripatetic sources» (altså kilder som ikke har opphav i Aristoteles eller Theofrastos), inneholdt Anaximanders bok verdens historie og historien om alle verdens folk og kulturer, samt et kart over verden [se fotnote 1]. Om dette er tilfellet, er det bare begynnelsen av Anaximanders bok som er kjent for oss og omtalt av den doksografiske tradisjonen.

¹² Boken er lagt opp som eller inneholder et narrativ, iflg. (Taylor, C. C. W. 2003:55). Vi kan ikke være sikre på hvordan Anaximanders bok var organisert, men om den, som Taylor foreslår (*ibid.*), var ment til å være en slags naturalistisk versjon av Hesiods *Teogonien*, er den narrative oppbygningen ikke usannsynlig. Bokens innhold gjør også en slik narrativ form sannsynlig, for ikke å si rasjonell; alt innenfor menneskets erfaringsverden redegjøres for, del for del, først med det grunnleggende *arche*, deretter verden, de himmelske legemene, dyrene, og til slutt mennesket selv. Også i følge Guthrie (1977:75) [se fotnote 11] starter boken med skapelsen av verden.

¹³ Jeg skriver «tidlig» ettersom det er fra Aristoteles' verker vi har identifisering av et eget område innen filosofien som kan kalles metafysikk, og det dermed er anakronistisk å si at Anaximander bedrev metafysikk. Det er riktigere å si at han utformet teser innenfor et av de områdene som senere skulle komme til å omfattes av metafysikken.

¹⁴ For forskjellen på astronomi og astrologi (i arkaisk og antikk tid, ikke i dag), se (White, S. A. 2002).

¹⁵ Eller «element»; elementlæren med sitt faste firkløver av stoffer/egenskaper var langt fra komponert i det 6. århundre f.kr[®] og det er derfor upassende å bruke dette ordet i denne sammenhengen. Men ikke så upassende at jeg velger å ikke bruke det.

¹⁶ At alt materielt har opphav i de fire elementene vann, jord, luft og ild, ble først postulert av Empedokles (494 – 434 f.kr.), forholdet elementene imellom og detaljene i overgangen fra et til et annet ble formalisert av Aristoteles (384 – 322 f.kr.). Dette gjør at å snakke om elementer før Aristoteles medfører at leseren tar med seg uriktige konnotasjoner inn i lesningen, for ikke å snakke om problemene ved å snakke om elementer før Empedokles igjen. Det er i det hele tatt *utrolig* vanskelig å systematisk redegjøre for fysisk teori/filosofi før Aristoteles uten å ty til typiske Aristoteliske termer som «element», «substans», «materie» eller «substratum», og dermed må vi enten ty til anakronismer eller kaste oss inn i halsbrekkende lingvistiske manøvrer for å unngå alle abstrakter og/eller universalier vedrørende den materielle [ikke sant?] verden. I denne sammenheng velger jeg det første av alternativene, så får jeg heller passe på å minne om anakronismen i det samme jeg utfører den.

¹⁷ Av *archo*, å være først, i tid: *begynne*, i posisjon: å *styre, lede, kommandere*. Vi finner det på norsk i *monarki*, derivert fra *mono arche*, «styre av én, enevelde».

¹⁸ Aristoteles spekulerer i at Thales' grunner til å utnevne vann som *arche* var empiriske: alt trenger vann for å leve; frøet trenger vann for å gro, sperma er vått, etc. Moderne forklaringer av Thales' utsagn vektlegger også den tradisjonelle livgivende rollen til elven Okeanos som omkretser verden, som for eksempel i Homers *Illiaden* kalles «alle tings opphav», og innflytelse fra babylonske og egyptiske forestillinger - men disse er rasjonalisert, avmytologisert og deantropomorvisert etc. i Thales' tenkning [se fotnote 5].

¹⁹ De antikke kildene vi har til førsokratikerne er hovedsakelig Platon, Aristoteles og Theofrastos (KRS 2004: 3-4). Platon blander førsokratiske sitater med parafase og skriver humoristiske og ironiske kommentarer om førsokratikerne. Aristoteles foretar formelle undersøkelser, oppsummerer og kritiserer førsokratiske filosofi, men gjengir dem i sin egen terminologi og har få direkte sitater. Theofrastos er langt mer nøyaktig og forsiktig i sine undersøkelser, selv om også han følger Aristoteles der han ikke har opplysninger som motsier sin læremester. Vi kan ikke, basert på at Theofrastos siterer en linje fra Anaximander, være sikre på at Theofrastos har hatt tilgang på hele boken hans. Aristoteles og Theofrastos samlet store mengder filosofiske skrifter fra sine forgjengere til Lykeions bibliotek, og Theofrastos systematiserte fremstillingen av dem i et bokverk på 16 bøker kalt *Tenents of the Natural Philosophers* eller *Physical Opinions (Physikon doxoi eller Physikon doxai)*. Dette var det definitive verket om førsokratiske filosofi i den antikke verden, og formet den antikke forestillingen om førsokratiske tenkning. Theofrastos' kapittel om de forskjellige *arche* er basert på Aristoteles' fremstilling av naturfilosofene og benytter Aristoteliske konseptuelle kategorier (Havelock 1983: 43-44). *Physical Opinions* er opphavet til majoriteten av den doksografiske tradisjonen.

¹⁹ Som sagt: anakronisme. Dog: I dette og de neste tilfellene er anakronismen Aristoteles sin, og ikke min. Aristoteles, til tross for alle sine gode sider, skilte ikke mellom sin egen terminologi og den til de foregående filosofene, men fremstilte deres tenkning som en uferdig versjon av sin egen. Se også

evige, ettersom de andre elementene dermed ville blitt utslettet, om de i det hele tatt kunne oppstått²⁰. Det underliggende element er det styrende og første prinsipp, og Aristoteles mener at Anaximander og de andre monistene²¹ tar det for gitt at dette er evig, ettersom skapelse og ødeleggelse varer evig, og dette forutsetter at kilden til denne skapelse og ødeleggelse er uendelig (formodelig både temporalt og spasielt). Et annet logisk problem knyttet til en elementær *arche* er hvordan man skal forklare at noe av *arche*-elementet (eller urstoffet, som det ofte kalles på norsk), er blitt til et annet element, mens det resterende fortsatt er i sin opprinnelige form. For eksempel: Hvordan kan ild oppstå i en verden hvor alt kommer av vann, og hvorfor er i så fall noe av vannet blitt til ild, mens resten fortsatt er vann? Av disse grunnene mente Anaximander at urstoffet ikke kunne være et element eller egenskap²² eller noe annet bestemt materiale som vi kjenner fra å observere verden, ettersom det opprinnelige måtte kunne generere alle materialer og egenskaper; *arche* måtte derfor være noe som er mer udifferensiert enn det vi kan observere i verden²³.

Anaximander kalte derfor sin *arche* for *apeiron*; *det ubegrensede, det uendelige, det uten indre og ytre avgrensede strukturer*²⁴. Dermed oppfinner Anaximander en *arche* som er homogen, udifferensiert og som oppfyller det uendelighetskrav som stilles til urstoffet. Slik er *apeiron* opphav til elementenes grunnlag, *de motsatte*²⁵, som genererer alle ting i verden, og som vender tilbake til *apeiron* etter å ha blitt brutt ned. Det eneste direkte sitatet vi har etter Anaximander, tretten greske ord i et setningsfragment, forteller om et balansert univers, mens Simplicius' kommentarer, som ledsager fragmentet, forteller om skapelse og ødeleggelse (originalfragmentet er altså det som befinner seg innenfor de enkle klammene):

And the source of coming-to-be for existing things is that into which destruction, too, happens 'according to necessity; for they pay penalty and retribution to each other for their injustices according to the assessment of Time', as he describes it in these rather poetical terms.

(Simplicius in *Phys.* 24: 13; DK12 A9²⁶)

Dette er altså Anaximanders forklaring på de prosesser som styrer verden og sørger for kosmisk balanse, at overskridelser bare er midlertidige og at motpoler avmåles mot hverandre. Det balanserte universet som oppnår harmoni gjennom og etter konflikten er i overensstemmelse med den greske tenkningens fokus på harmoni og symmetri. Gjennom et juridisk språk («straff», «gjengjeldelse», «urettferdighet») kan det se ut til at Anaximander antyder ideen om *naturlover*, og at han dermed er den første filosof eller proto-vitenskaper som begår en slik antydning²⁷. Men kontrasten mellom *lov* og *natur* (*nomos* og *physis*) som er et uttrykk for at mennesket begynte å se seg selv og polis som noe separert fra naturen, oppstår først i den sofistiske perioden innen gresk filosofi²⁸. Anaximanders formulering bør derfor forstås som uttrykk for menneskets selvforståelse før skillet *nomos - physis*, hvor det var uproblematisk å slutte fra det som gjelder for mennesket til det som gjelder for naturen, og vice versa, og er med andre ord ikke en metafor per se: Det er Anaximanders nøkterne beskrivelse av kreftene i eller bak verden. Simplicius tar derfor feil: Anaximander er ikke poetisk. Han er prosaisk. Det er den virkelighet hans filosofi forsøker å beskrive, som er poesien.

I *apeiron* sies det, i de kildene som stammer fra Theofrastos, å være evig bevegelse. Det er denne bevegelsen som skiller ut de motstående fysiske kreftene (eller elementene) som igjen skaper verden og prosessene i den, men den skaper, nettopp fordi den er evig, også et *uendelig antall verdener*²⁹. Et spørsmål som reises fra dette er om de uendelige verdenene i følge

footnote 18.

²⁰ Aristoteles, *Physics* G4: 203b15 = KRS 106

²¹ Altså de som mente at den materielle virkelighet hadde opphav i ett bestemt stoff: Thales (vann), Anaximander (*apeiron*), Anaximenes (luft), Heraklit (ild), Parmenides (det værende). Dette er selvsagt Aristoteles' gruppering, og ikke «monistene» sin egen definisjon.

²² Eller mer nøyaktig den type «stofflig egenskap» som førsokratikerne hadde i sin ontologi.

²³ Aristoteles, *Physics* G5: 204b22 = KRS 105

²⁴ Ordet er sammensatt av *peras*, grense, og det negerende *a-* prefikset (som vi også finner på norsk i asosial, aseptisk, atonal, asymmetrisk, etc).

²⁵ Det som ligger til grunn for det Empedokles og senere Aristoteles skulle kalle elementlæren, er et gammelt begrep om motstående krefter; *motsetningene* eller *de motsatte* (på engelsk: *the opposites*). Den greske termen er *tas enantiotetas*, av *enantios*, opposisjon, fiendtlighet, å stå ovenfor noe i kamp, det motsatte av noe. Selv om *the opposites* ikke nevnes i Anaximanders fragment, er det her begrepet om motstående naturlige substanser tydelig fremstår for første gang i filosofi- og vitenskapshistorien (KRS 2004:119). De første greske filosofene hadde (sannsynligvis) ikke abstrakter og omtalte *de motsatte* gjennom å eksemplifisere; *det varme, det kalde, det mørke, det våte* etc.

²⁶ KRS 2004:107

²⁷ Først gang ordlyden «naturlover» forekommer, er i en av dialogene til Platon (428 – 348 f.kr.).

²⁸ Det 5. århundre f.kr. (Kahn, 1993: 116).

²⁹ For eksempel sier Hippolytus at «motion was eternal, in which it results that the heavens come into being» (Hippolytus Ref. 1, 6, 2 = KRS 115) og Pseudo-Plutarch at «the heavens are separated off, and in general all the worlds, being innumerable [*apeirous*]», videre at «destruction and coming-to-be

Anaximander skulle være *koeksisterende* eller *suksessive*³⁰. Påstanden om at Anaximander skal ha postulert uendelige verdener overhodet, er omstridt³¹, diskusjonen er lang og så langt uavklart. De som avviser uendelige verdener i Anaximander³² hevder at Theofrastos, og dermed den senere doksografiske³³ tradisjonen, blander sammen Anaximander med de senere atomistene³⁴, som definitivt postulerte uendelige verder, og at rapportene om ham (A-fragmentene) og tolkningene av utsagnene hans (B-fragmentene)³⁵ er blitt (feil)tolket dit hen helt siden 300-tallet f.kr. Motstanderne hevder også at det eneste fragmentet vi har etter Anaximander tilsier det diametralt motsatte; fragmentet forklarer nettopp hvorfor verden *ikke* går under, men består. Til dette kan det innvendes at det hele er et spørsmål om på hvilken eller hvilke skala(er) man regner med midlertidige overtredelser og gjenopprettelse; er det balanse innad i vår verden forstått som jordkloden, eller i kosmos forstått som universet? En annen innvendig kan baseres på at balanse-prinsippet kun er en innvending mot suksessive verdener, og ikke koeksisterende; skapelsen av multiple eller et uendelig antall koeksistente verdener avhenger ikke av at vår verden ødelegges. Anaximanders bruk av *the Principle of Sufficient Reason* (mer om dette prinsippet senere i teksten) kan også støtte en koeksistens-tolkning: det er ingen avgjørende grunn til at vår verden skal være den eneste verden, gitt den mekanistiske forklaringen på verdens skapelse og *apeiron*s evige bevegelse. Debatten henter argumentativ kraft fra filologiske undersøkelser av fragmenter og testimonia, og ettersom vi har så få og utilfredsstillende kilder til Anaximanders egne utsagn er det vanskelig å definitivt avgjøre hvorvidt Anaximander selv postulerte uendelige verdener. Anaximanders kulturelle, historiske og intellektuelle kontekst brukes som argument mot sannsynligheten for at han kan ha postulert uendelige verdener; motstanderne mener at Anaximander ikke kan ha tilskrevet verdens opphav og styrende prinsipp til en fullstendig mekanistisk prosess; i stedet vektlegges det teistiske eller animistiske aspektet ved *apeiron*; *apeiron* som noe levende³⁶.

Verden ble altså skapt av den evige bevegelsen i *apeiron*, som skilte ut noe som er i stand til å generere varme og kulde; disse motstående kreftene hadde form av kald, fuktig luft som omsluttet jorden³⁷ og av ild som omsluttet luften igjen. Konflikten mellom de grunnleggende motstående kreftene *det varme* og *det kalde* skapte en «bark» som, formodelig p.g.a. trykket inne i barken, eksploderte og sendte ilden og den fordampede fuktigheten utover, vekk fra jorden, som er i midten av kosmos. Ilden dannet seg til tre store ringer av ild som omkretser jorden, og disse ringene ble omsluttet av tykk tåke fra fuktigheten, som hindrer at vi ser lyset fra ilden. I tåken er det små hull, og det skinner lys ut gjennom disse hullene. Disse lysende hullene er det vi ser på himmelen og oppfatter som himmellegemer³⁸. Hullene er periodevis lukket eller overskygget; happen from infinite age, since they are all occurring in cycles», Pseudo-Plutarch Strom: 2 = KRS 101 C. Simplicius sier at fra *apeiron* «come into being all the heavens [ouranous] and worlds [kosmos] in them» Simplicius in *Phys.* 24: 13 = KRS 101 A.

³⁰ Selv setter jeg en knapp eller to på suksessive verdener, det gir mest mening i forhold til den sykliske balansegangen Anaximander tegner opp for kosmos i større forstand – for eksempel mener han at verden var full av vann rett etter at den ble skapt, og at den sakte tørker ut. Dermed kan man vente seg en endelig ødeleggelse av verden og tilbakevending til *apeiron*, etterfulgt av en ny skapelse av en ny verden⁵. Videre gir det antendig mening i forhold til Anaximanders bruk av *the Principle of Sufficient Reason* (se senere) som applikert på dette tilfellet sier at ettersom det ikke er noen spesiell grunn til at denne verdener er blitt skapt av *apeiron* (ettersom det er rent mekanistiske prinsipper som ligger til grunn for skapelsen) vil det dermed skapes en uendelighet av verdener.

⁵ Spørsmålet som da trenger seg på er om Anaximander dermed antyder evig gjenkomst i Nietzsche forstand, eller om han mener hver verden vil være åsted for nye og spennende begivenheter; dvs. om han er kausal determinist eller ikke.

³¹ Ikke at ikke alt vedrørende Anaximander og mileserne og de fleste andre førosokratikere ikke også er omstridt, det er bare det at dette punktet avvises og støttes av omtrent annenhver Anaximander-forsker; det er m.a.o. *spesielt* omstridt.

³² Motstanderne inkluderer (KRS 2004); (Guthrie 1977) og (Kahn 1994). Den eneste i moderne tid (så vidt jeg vet) som har hevdet koeksisterende verdener er (Burnet 2003 [1945]). De som har hevdet suksessive verdener inkluderer (Zeller 1923); (Cornford 1934); (Finkelberg 1994); (Dancy 1989); (Hankinson 1998).

³³ På engelsk *doxographical*, av *doxa*, (allmenn) oppfatning. Den filosofihistoriske tradisjonen med utgangspunkt i Theofrastos, hvor filosofihistorikere i antikken og middelalderen ofte blandet sammen bekreftede med ubekreftede påstander om førosokratikerne. Doksografene er derfor ikke til å stole på, men de er svært ofte den eneste kilden vi har til mange utsagn om og av førosokratikerne. Begrepet ble oppfunnet av Hermann Diels, 1800-tallets store forsker på og samler av førosokratiske fragmenter [se fotnote 35].

³⁴ Leukipp (første halvdel av det 5. århundre, årstall ukjent) og Demokrit (460 – 370 f.kr.)

³⁵ Denne inndelingen i A-fragmenter (utsagn om førosokratikerne) og B-fragmenter (direkte sitater fra førosokratikerne) kommer fra *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Diels, Kranz, 1951) som fortsatt er den store, autoritative fragmentsamlingen innen førosokratiske filosofi.

³⁶ Gitt de ulike kildenes usynkronisitet og uenigheter i dette og andre spørsmål og den potensielle misforståelsen allerede i Theofrastos' fremstilling av Anaximander, ser det ut som om det som avgjør om man mener at Anaximander postulerte uendelige verdener eller ikke er om man lar enten individuell nyskapingsevne eller historisk-kulturelle kontekstuelle føringer være avgjørende for hva man anser som sannsynlig for hva en historisk person kan ha postulert. Se for eksempel KRS (2004:122-123): «It would be contrary both to the whole mythical background of Greek thought and to the dictates of common sense to believe in a cycle of separate worlds; and their appearance in Anaximander would be most surprising.

³⁷ Det gis ingen separat redegjørelse for hvordan og når jorden kom inn i bildet, formodelig kom den fra det samme *noe* som er i stand til å generere varme og kulde.

³⁸ I det som sannsynligvis er språkbruk hentet fra Anaximander selv, sammenlignes sirkene med vognhjul, hvor selve hjulet er hult og fylt med ild, og hullene i sirkene med munestykket på en blåsebelg. (Aëtius II.20.1 = KRS 126)

dette forklarer sol- og måneformørkelser. Sirkelene dreier rundt og forklarer dermed sola, månens og stjernenes gang over himmelen. Dermed skaper Anaximander en kosmologi hvor det er et definitivt skille mellom hvordan vi oppfatter himmellegemene og hvordan de i virkeligheten er, og som materielt forklarer hvorfor det er slik.

Størrelsen på ringene er henholdsvis 27 ganger jordens omkrets, 18 ganger jordens omkrets og 9 ganger omkretsen³⁹. Noe av det mest oppsiktsvekkende ved dette er Anaximanders påstand om at den ytterste ringen er sola, den midterste er månen og den innerste ringen er stjernene. Dette syntes eklatant kontra-empirisk; man trenger ikke instrumenter for å se hvordan lyset fra både sola og månen lyser over stjernene. Den beste forklaringen⁴⁰ på dette fenomenet i Anaximanders teori er at, i en etter hvert klassisk Anaximandersk motsetningsmekanisme som forklaring på fysiske prosesser, representerer jorda fuktigheten og sola ilden, og dermed må ildmengden og ildintensiteten øke proporsjonalt med ringenes avstand fra jorden. Altså stjerner nærmest jorda, sola lengst unna. Det positivt mer oppsiktsvekkende ved dette skjemaet er nettopp det skjematisk ved det: en forventning hos Anaximander om at kosmos er forståelig, rasjonelt oppbygd og basert på matematiske sannheter; at virkeligheten lar seg forstå *logisk*, og dermed er *a priori* undersøkelser av struktur, logikk og matematikk vel så viktig som empiri for å forstå kosmos. Dermed kan vi også forstå og redegjøre for hendelser som er empirisk utilgjengelige for oss, som kosmos' skapelse og de første menneskenes tilblivelse. Denne innstillingen har vært avgjørende for utformingen av idealistisk filosofi og for vitenskaplig tenkning overhodet; ideen om *reduksjon* til underliggende mekanismer og forklaringer.

Vi finner den samme eksplanen i Anaximanders meteorologi: Vind kommer av at de fineste fordampningene av luften beveger seg, regn er de fineste og våteste delene av vinden som smeltes⁴¹ av solen⁴², lyn og torden oppstår når fine, lette vinder bryter ut gjennom tykke, mørke skyer og dermed lager høye lyder og lynglimt⁴³. Igjen ser vi hvordan fysiske prosesser forårsakes av interaksjon mellom ild og luft. Her er det også sentralt at oppsiktsvekkende og ofte skremmende fenomener som lyn, torden, jordskjelv og solformørkelser i gresk tro ble assosiert med gudene, og at naturfilosofenes ønske om å forklare nettopp disse kan indikere en intensjon fra dem om å utfordre tradisjonelle myto-religiøse forestillinger⁴⁴.

Jorden oppgis å være formet som en kort sylinder eller en tromme hvor høyden er 1/3 av diameteren. Dette indikerer en relativt sofistikert flat jord-teori, hvor jorden har to overflater; vi bebor åpenbart den ene flaten, den andre flaten sier Anaximander ingenting om. Thales hadde postulert at jorden flyter på vann, noe som dermed forklarer hvorfor jorden ikke faller. Aristoteles stiller seg uforstående til at Thales ikke innså at dette ikke besvarer spørsmålet om jorden stabilitet, men bare tvinger frem spørsmålet om hva vannet hviler på⁴⁵. Anaximander må ha innsett dette og ga sitt eget svar: *Verden hviler på ingenting*. Jorden faller ikke fordi den er like langt fra alle omkringliggende ting, den er i ekvilibrum⁴⁶. Det er dermed underforstått at om jorden skal bevege seg i en eller annen retning, må det være en relevant forskjell i en av de forskjellige retningene, og om jorden er ekvidistant fra det omkringliggende, er det ingen relevant forskjell. Dette resonnementet er den første bruken vi kjenner til av prinsippet om tilstrekkelig grunn (*the Principle of Sufficient Reason*) og, selv om Anaximander ikke formulerte dette prinsippet, viser dette igjen hvordan han grunnla sin forståelse av den materielle verden på logikk.

Etter selve skapelsen utviklet kosmos seg i henhold til motsetningsprinsippet. Til å begynne med var hele verden dekket av vann. Varmen fra solen fordampet noe av vannet, som sakte trakk seg tilbake, og eksponerte landjorden. I det varme vannet og der hvor jorden blandet seg med dette, oppsto livet: først fisk og fiskelignende dyr, og så, etter hvert som landjorda steg frem fra havet, oppsto landdyr og til slutt mennesket. Deretter, i en enestående demonstrasjon av innovativ rasjonalitet,

³⁹ Hva Anaximander baserte disse tallene på, vet vi ikke. Litt nedenfor i artikkelens hovedtekst vil man også kunne se at iflg. Anaximander var jordens dybde 1/3 av dens diameter. Matematisk symmetri, symbolisert gjennom bruken av 3-tallet (3 ringer, 1:3 størrelse, 3X3, 3X6, 3X9 ringer) er sentralt i Anaximanders kosmologi. En annen (men ikke nødvendigvis konkurrerende) teori hevder at for arkaiske grekere var tallet 9 synonymt med «veldig mye», altså betydde dette at den første sirkelen er *veldig langt* unna jorda, den andre og den tredje henholdsvis dobbelt så langt og trippelt så langt unna som dette igjen.

⁴⁰ Denne redegjørelsen har sin opprinnelse i Mansfeld (1987) og har blitt gjengitt flere steder, deriblant (Taylor 2003: 60) som også begår denne innrømmelsen: «Charitable answers have been attempted by scholars on his [Anaximanders] behalf, but perhaps it is better just to recall that speculation's negotiations with experience have always been a tricky and often embarrassing matter for science».

⁴¹ Dermed ser det ut til at ilden både forårsaker og reverserer fordampning av vann, på noe vis. Uten videre redegjørelse utgjør dette et forklaringsproblem for Anaximanders teori. Forutsatt, selvsagt, at begge påstandene har opphav i Anaximander og heller ikke er blitt misoppfattet av våre kilder. Som vanlig.

⁴² Hippolytus *Refutation* I.6.7 = KRS 129 og Aëtius III.7.1

⁴³ Aëtius III.1.2 = KRS 130

⁴⁴ Kahn (1994, 108) påpeker at i tradisjonell gresk religion var Zeus gudenes konge og far, og hans spesielle domene var *været*. En naturalistisk forklaring på lyn og torden kunne derfor bli tolket om et åpent angrep på den tradisjonelle forestillingen om gudene: «Nothing symbolizes better the overthrow of Zeus than does a rational description of the thunderbolt» (*ibid*).

⁴⁵ Aristoteles *de caelo* B13, 294a28 = KRS 84

⁴⁶ Igjen et eksempel på vektleggingen og verdien av balanse. Reduktiv metode *in action*.

sluttet Anaximander seg til at ettersom mennesket er så hjelpeløst den første tiden av livet sitt, kan ikke det første mennesket ha kommet til verden i form av et spedbarn. Dermed postulerte han at de første menneskene kom fra *fisk eller fiskelignende vesener*. Disse fiskene bar små menneskefostre i seg, som ble foret «slik som haier»⁴⁷ og når menneskene var blitt store nok til å klare seg selv, i noen kilder betyr det puberteten⁴⁸, sprakk «barken» som omsluttet dem og de gikk opp på landjorden⁴⁹. Dette er selvsagt ikke evolusjonær teori, og kanskje heller ikke proto-evolusjonsteori⁵⁰, men det ligner forbløffende. Størrelsen på dette spekulative og logisk funderte tankeskrittet er for stort til å måles; den imaginasjonskraft og intellektuelle djervhet som ligger i å avvise de rådende forestillinger om en gudeskapt menneskeslekt og sette inn *fisk* som våre forfedre i stedet, er oppsiktsvekkende⁵¹, ⁵². Utover dette er det sentralt at vi igjen finner reduksjon til underliggende mekanismer, indikert ved gjentakende terminologi og bestemte, avgjørende prosesser: Varme (ild) og kulde (fuktig luft) i konflikt, varme som tørker ut, en bark som tørker og sprekker, og noe nytt som springer ut av barken⁵³.

Anaximanders teorier ga grunnlaget for videre filosofisk aktivitet⁵⁴, både gjennom å definere metoder og å gi teorier å kritisere. Svakheten ved Anaximanders kosmogoni ligger i overgangen fra *apeiron* til verden og dennes bestanddeler. For hvordan blir *apeiron* (eller deler av *apeiron*) til *de motsatte*? Dersom utskillingen av *de motsatte* skjer ved en virvel, slik Anaximander kan ha ment, fremtvinger dette spørsmålet om hva *apeiron* består av. Hvis *apeiron* er en sammensmelting av alt fysisk materiale, er det konsistens i å la noen av dem skilles ut gjennom en virvel (hvis mekanisme skiller tyngre fra lettere elementer). Men dette bryter i så fall mot *apeiron*s natur, slik navnet tilsier og slik den må være om den skal utføre de oppgavene den er satt til å utføre. Om *apeiron* er en homogen substans uten interne distinksjoner, vil de delene som utskilles være små deler *apeiron*, ikke *de motsatte* eller elementer eller noe annet stoff. Anaximanders etterfølger og elev⁵⁵ Anaximenes blir tidvis fremstilt som en «mindre» filosof, en tilbakeskrittets mann, ettersom han etter Anaximanders dristige *apeiron* gjeninnførte et av elementene som *arche*, nemlig *luft*. Anaximenes hadde innsett problemet med Anaximanders teori, og løste det: i Anaximenes' teori forklares hvordan luft ender form - og dermed kan bli til alle ting i verden - etter som den utsettes for komprimering og dekomprimering (*condensation* og *rarefaction*)⁵⁶. Slik besvares spørsmålet om hvorfor bare noe av urstoffet endrer form: Komprimeringen og dekomprimeringen av luften er lokale fenomener, og dermed er endringen av elementet

⁴⁷ Plutarch *Symp.* VIII, 730E = KRS 137. I seg selv interessant at de allerede i antikken visste at hos enkelte haislag er avkommet i stand til å spise allerede mens det befinner seg i livmoren.

⁴⁸ Censorinus *On the Day of Birth* 4.7 = KRS 135

⁴⁹ (KRS 2004:140-141, § 133-137)

⁵⁰ Først og fremst mangler konkurranseprinsippet, *the survival of the fittest*, dernest proposisjonen om at alt liv, til alle tider, er underlagt denne mekanismen, fremfor den singulære og unike hendelsen den fremstilles som i Anaximanders teori.

⁵¹ Og dette fra en person som selvsagt og naturligvis var religiøs; for en greker i arkaisk tid ville det ikke gitt mye mening å rent ut fornekte gudenes eksistens. Det ville omtrent vært som om jeg skulle fornekte at jeg har bevissthet (uavhengig av om en slik påstand skulle la seg, og faktisk ville, bli bekreftet en eller annen gang inn i fremtiden). Altså tilhørte gudenes eksistens og deres status ovenfor mennesket det som ikke kunne ga mening å betvile i Anaximanders tid. Og allikevel var han altså i stand til å tenke – og skrive (!) – så fritt og kritisk som han gjorde.

⁵² Her kan vi forestille oss hvordan denne antropogoniske delen av Anaximanders teorier har blitt møtt med hoderysting, øyehimling, skjev smilning og på andre måter halvflau, halvt underholdt, mildt undrende avstandtagen i de 23 århundrene mellom Anaximanders bok og Charles Darwins *The Origin of Species* (1859)ⁿ, og hvordan denne reaksjonen kontrasterer med hvordan vi forbløffes av hvor nært Anaximander kom den empirisk understøttede vitenskapelige sannheten om biologiske vesener, i dag.

ⁿ men aldeles ikke uten unntak: Filosofer og vitenskapere som har formulert (mer eller mindre) evolusjonistiske tanker og ideer er, bl.a., i antikken Empedokles, romeren Lucretius, araberer Al-Jahiz, perseren Ibn Miskawayh, de arabiske *Brethren of Purity* og kinesiske Zhuangzi, i moderne tid Pierre Louis Maupertuis, Erasmus Darwin (Charles' bestefar), Jean-Baptiste Lamarck, og Alfred Russel Wallace.

⁵³ Her er det selvsagt også klare paralleller til biologisk tenkning; fortrinnsvis ideer om embryo og egg hvorfra nytt liv klekkes (Heidel 1911); (Baldry 1932). Det biologiske elementet er tilstede, men den biologiske modellen fungerer mer som generell inspirasjon enn som presis modell for skapelse, slik den gjør i for eksempel Hesiods *Teogonien*, hvor guder og andre entiteter (havet, jorden) så godt som alltid frembringes gjennom seksuell reproduksjon (Hesiod 1993).

⁵⁴ Ikke minst fordi Thales ikke skrev ned sine teorier, mens Anaximander gjorde det, og ettertiden derfor har kjennskap til sistnevnte teorier, mens få utenom Anaximander og Anaximenes visste hva Thales egentlig mente. Noe som på et slags meta-vis henger sammen med grekerne selv: Det grekerne anså som unikt med sin egen sivilisasjon, skriver (Ostler 2006: 267-268), det som fikk dem til å se på alle andre som barbarer, var det at grekerne brukte alfabetet til å nedtegne kulturen, tankene og poesien sin, mens det i, for eksempel, minoisk og fønikisk sivilisasjon bare ble brukt til å notere lagerbeholdninger og regnskap. Og dermed er det grekernes tanker vi har kjennskap til i dag, og det er grekerne som er våre filosofiske og vitenskapelige forfedre.

⁵⁵ Igjen i følge tradisjonen; dermed kan vi ikke vite helt nøyaktig hva slags forhold det var mellom disse, men det er klart at de gir forskjellige svar på de samme problemstillingene, og bruker samme begrepsapparater, metoder osv., og har hatt svært godt kjennskap til hverandre og hverandres teorier, da Thales, Anaximander og Anaximenes alle kom fra Milet og derfor er kjent som mileserne og deres lære er kjent som «den milesiske skole» (fra ideen om «skoler» kommer kategoriseringen som «lærer» og «elev», eller de henger bikondisjonalt sammen). Det er på ingen måte sikkert at dette er en uriktig måte å kategorisere disse tenkerne på, for all del, poenget er å minne på at lærer-elev-kategoriseringen er blitt nedtegnet i ettertid, av en biograf med egne skjematisk oppskrift som han applikerte til historisk materiale, og at vi derfor bør være skeptiske til selv disse, relativt ukompliserte påstandene.

⁵⁶ Plutarch *de prim. frig.* 7: 947F = KRS 143

lokal. Men Anaximenes gikk også bort fra Anaximanders dristige ekvilibrium, og erklærte at jorden ikke faller fordi den hviler på luft. Dette er et regresivt intellektuelt skritt, en tilbakevending til Thales' logikk.

Det virker derfor ikke overdrevent å erklære Anaximander for den mest innovative og samtidig logisk stringente av mileserne, og en av de mest interessante førosokratikerne overhodet. Som Kirk, Raven og Schofield sier i sin avsluttende evaluering av ham: «Incomplete as our sources are, they show that his account of nature, though among the earliest, was one of the broadest in scope and most imaginative of all»⁵⁷. Eller vi kan låne og pervertere A.N. Whiteheads påstand om at den europeiske filosofitradisjonen best kan karakteriseres som fotnoter til Platon, og si at den filosofiske tradisjonen kan kalles fotnoter til Anaximander (om enn rikholdige og svært, svært omfattende⁵⁸).

LITTERATUR

- Aristoteles 1984, *The Complete Works*, ed. by J. Barnes, vol. 2, *The revised Oxford translation*, Princeton University Press, Princeton, N.J.
- Baldry, H. C. 1932, «Embryological Analogies in Pre-Socratic Cosmogony», *The Classical Quarterly* 26, no. 1: 27–34.
- Brunschwig, J., Lloyd, G. E. R., and Pellegrin, P. 2000, *Greek thought: a guide to classical knowledge*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Burnet, J. 2003 [1945], *Early Greek Philosophy*, Kessinger Publishing, London.
- Cornford, F. M. 1934, «Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy», *The Classical Quarterly* 28, no. 1: 1–16.
- Curd, P., and Graham, D. W. 2008, *The Oxford handbook of presocratic philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Dancy, R.M. 1989, «Thales, Anaximander and Infinity», *Apeiron* 22, no. 3: 149–190.
- Diels, H., and Kranz, W. 1951, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, Weidmann, Dublin.
- Finkelberg, A. 1994, «Plural Worlds in Anaximander», *The American Journal of Philology* 115, no. 4: 485–506.
- Guthrie, W. K. C. 1977, *A History of Greek Philosophy*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hankinson, R. J. 1998, *Cause and Explanation in Greek Thought*, Oxford University Press, New York.
- Havelock, E. A. 1983, «The Linguistic Task of the Presocratics», in *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, ed. by K. Robb, The Hegeler Institute, La Salle, Illinois, 7–83.
- Heidel, W. A. 1911, «Antecedents of Greek Corpuscular Theories», *Harvard Studies in Classical Philology* 22: 111–172.
- Hesiod 1993, *Works and Days & Theogony*, trans. by S. Lombardo, ed. by R. Lamberton, Hackett Publishing Company Inc, Indianapolis, Indiana
- Hussey, E. 1972, *The Presocratics*, Duckworth, London.
- Kahn, C. H. 1993, «Anaximander's Fragment: The Universe Governed by Law», in *The Pre-Socratics: a collection of critical essays*, ed. by A. P. D. Mourelatos, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- (1994). *Anaximander and the origins of Greek cosmology*, Hackett, Indianapolis.
- Kirk, G. S, Raven, J. E., and Schofield, S. 2004, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lovejoy, A. O. 1909, «The Meaning of φύσις in the Greek Physiologists», *The Philosophical Review* 18, no. 4: 369–383.
- Mansfeld, J. 1987, *Die Vorsokratiker*, Philipp Reclam Jun., Stuttgart.
- Ostler, N. 2006, *Empires of the Word: A Language History of the World*, Harper Perennial, London.
- Palmer, R. R., and Colton, J. 1995, *A History of the Modern World*, 8th. ed, McGraw–Hill, New York.
- Sansone, D. 2009, *Ancient Greek Civilization*. 2. ed., Wiley–Blackwell, Chichester.
- Schreiner, J. H. 1996, *Antikkens historie*, J.H. Schreiner, Oslo.
- Taylor, C. C. W. 2003, *From the Beginning to Plato*, ed. by G.H.R Parkinson and S.G. Shanker, vol. 1, *Routledge History of Philosophy*, Routledge, Padstow, Cornwall.
- Torkelsen, A. 2004, *Gresk leksikon: Mytologi – kunst og kultur – politikk i antikkens hellas*, Frifant forlag, Oslo.
- White, S. A. 2002, «Thales and the stars», in *Presocratic philosophy: essays in honour of Alexander Mourelatos*, ed. by A. P. D. Mourelatos, V. Caston and D. W. Graham, Ashgate, Aldershot, Hants.
- Zeller, E. 1923, *Die Philosophie der Griechen I, i*. Leipzig.

⁵⁷ KRS 2004:142

⁵⁸ Se som eksempel på ekstensivt omfang foregående fotnoter [alle].

FRÅ ABSURDITET TIL DISKURSIV FORNUFT

EIT INTERVJU MED GUNNAR SKIRBEKK

Av Eirik Ørevik Aadland

Gunnar Skirbekk er professor emeritus ved Senter for vitenskapsteori ved Universitetet i Bergen, og gav nyleg ut boka *Rasjonalitet og modernitet*. Han debuterte allereie 21 år gammal med den eksistensfilosofiske boka *Nihilisme? – Et ungt menneskes forsøk på å orientere seg*, og tok seinare doktorgraden på ei avhandling om Heidegger sin sanningsteori. Sjølv om det er få eksplisitte vink til Heidegger i *Rasjonalitet og modernitet*, omtalar Skirbekk han som eit bakteppe for mykje av tenkinga si. Posisjonane i boka står i ein transcendentpragmatisk tradisjon, og utviklar tankar frå særleg Apel, Habermas og den seine Wittgenstein.

«I spenninga mellom postmodernistisk relativisme og scientifikke og religiøse overtydingar om at ein forpaktar Sanninga og Den rette læra, kva kan vi stille opp med?», står det å lese på baksida av den nyaste boka di. Kva føreteck du deg i møtet med desse, og kva er bakgrunnen for dei problemstillingane som du tek opp i boka?

Dette er jo den siste boka i ein lang prosess, og det er ei problemstilling som eg har gått med i mange år. Kanskje er det den problemstillinga som låg til grunn og var der heilt frå starten av.

Det eg vil stille opp med er ei felles fornuft, som ikkje er ein posisjon, og ikkje eit system, men som er på same tid sjølvkritisk, allmenngyldig og allmennforpliktande. Så korleis kan vi etablere eller påvise den slags?

Mellom desse to posisjonane – der den eine er relativistisk og skeptisistisk, kritiserer rasjonalitet som

eurosentrisk og slikt (som jo er ein trend, til dels i filosofien og til dels i det intellektuelle omlandet rundt han), og den andre er dei som meiner å sitje med Sanninga, med steintavlene eller Skrifta (dette kjem sterkare inn enn det gjorde tidlegare, med dagens revitalisering av religionen), eller dei scientifikke som meiner å sitje med faste svar – mellom desse posisjonane vil eg først og fremst vise til at vi alle *må ta kritiske argument alvorleg*. Det er argument som er retta mot den slags tru både på metafysiske og scientifikke posisjonar. Den type argument er jo vanleg i filosofihistoria, sjå berre på Kant si kritiske tenking. På den andre sida veit ein jo som filosof at total skeptisisme er ein uhaldbar posisjon; ein kjem opp i sjølvmotseiingar. Så korleis skal ein gripe dette? Min måte å gå inn i det på, er å ta fatt i den type sjølvrefleksjon som vi har i språkhandlingsteorien hos Apel og Habermas, refleksjon som inneber at ein må unngå å motseie seg sjølv, og undersøkje kva føresetnader ein har for det ein seier. Denne typen refleksjon tek ikkje utgangspunkt i at ein har sanning, men i det at vi allereie er inne i sanningsproblematikken straks vi påstår noko..

Dette er ei oppfølging av det skeptiske dilemmaet. I handling tek vi utgangspunkt i at noko er tilfellet og det bør vere sann eller sann; vi reiser gyldigheitskrav heile tida. Og da er spørsmålet: Korleis kjem vi derifrå til å etablere innsikt av meir universell art? Mitt grep der er i større grad å bringe inn analytisk filosofi, særleg den seine Wittgenstein.

Eit metodisk grep blir da ein bruk av tankeeksperiment, argument av typen *reductio ad absurdum*. Det er ikkje berre tale om direkte sjølvmotseiing, men det er eit heilt spektrum av måtar ting kan vere urimelege på. Medan det, til dømes for Apel, i grunnen berre finst éi form for meiningsløyse i denne samanhengen, meiner eg at det er fleire former for «absurditet»: Ein må vere open for ein større grad av pluralitet, kanskje til og med gradualitet, mellom desse formene for meiningsløyse. Her er det altså eit kritisk element i forhold til Apel og Habermas, som i stor grad opererer med klare dikotomiar. Ein bør innsjå at i bruken av språket viser det seg at meiningsløyse kan framstå som mangfaldig.

Grepet mitt er å bringe inn den type tankeeksperiment-orientert tenking som ein finn til dømes hos Wittgenstein. Apel og Habermas har jo òg dette – dei har jo lese Austin og analytisk filosofi – men dei opererer trass i alt innanfor ein tysk tenkjetradisjon, der ein i større grad er på eit relativt høgt abstraksjonsnivå. Forsøket mitt er da å prøve å få innsikt gjennom å bringe saman desse to angrepsmåtene.

Eg ønskjer å vise at visse ting er rimeleg universelle, til dømes at ein må la seg binde av det betre argument – denne maktfrie makt som Habermas snakkar om. Om ein prøver å benekte det, så er ein i trøbbel, for eksempel om ein seier: «Eg trur at det er sant, men eg vil ikkje høyre motargument, for da kan det vise seg at det ikkje er sant.» Du blir bunden av det som blir sagt. Likevel er du ikkje endeleg bunden av det du seier her og no, men snarare av det endå betre argumentet (for å seie det slik), og det opnar da for ei prosedural, kommunikativ form for fornuft. Her er det både eit sjølvrefleksivt og eit diskursivt element.

Det er viktig at ein tar universalitet innover seg, men på ein måte som framhevar fallibilitet – og da meiner eg ikkje ein absolutterande fallibilisme. Visse ting veit vi jo ganske sikkert, både i livsverda og på eit teoretisk nivå. Eg tenkjer da til dømes på den tause kunnskapen vi finn hos den seine Wittgenstein og den tidlege Heidegger. Eg meiner derfor at det er visse ting ein ikkje kan *beskrive på nytt* («redescribe»), nemleg, enkle ting som det å gå, å gripe, å løfte og slikt, fordi vi har den kroppen vi har. Samtidig, når det gjeld talehandlingar, så er det visse ufråkomelege føresetnader. Så eg meiner da at både i «toppen» og «botnen» er det visse ting som står fast, men «i midten» er det rom for ulike tolkingar og «redescriptions»

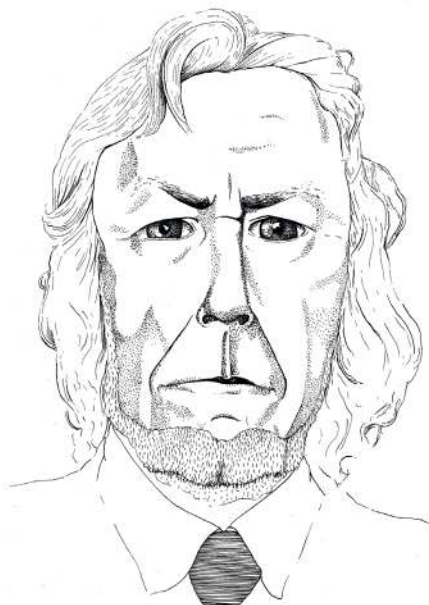
Her kan ein også spørje: Kva er det som er felles for vitskapen? Svaret på dette spørsmålet peikar òg mot ei diskursiv fornuft. I motsetnad til det universitetspolitikken går ut på i dag, er det ikkje det å kome med nyttige resultat som er felles for alle vitskapane. Mange disiplinær gjer rett og slett ikkje det, for eksempel dei som studerer Shakespeare eller gresk filosofi. Ein annan ting er at mykje av det som har blitt sagt å vere nyttige instrumentelle resultat, har vist seg å vere ganske farlege og til dels destruktive. Det er jo ikkje det at ikkje somme fag, til dømes medisinsk forskning, skal komme opp med instrumentelt nyttige forskingsresultat. Men også desse resultatata må inn i ein etisk refleksjon. Dessutan, kva er det alle vitskapane verkeleg har til felles? Jo, at ein disputerer til slutt. Det er den kritiske, refleksive fornuft som er universitetet si felles fornuft.

Og dette har innverkand på mange profesjonar i eit moderne kunnskapssamfunn, som så å seie er impregnert av vitskap. Dessutan, den diskursive fornuft er òg ein føresetnad for eit sivilisert samfunn. Dette er eit poeng vi til dømes finn hos John Stuart Mill: Det å kunne ha tillit til meiningane våre, for oss feilbarlege menneske, krev at vi er villige til å prøve dei i diskusjon med andre. Derfor må vi sjå yringsfridom ikkje berre som eit gode, men òg som eit vilkår for rasjonalitet mellom feilbarlege vesen.

Med andre ord, utgangspunktet, den problematikken eg går ut frå, er ein filosofisk problematikk, men det er òg ein problematikk for det moderne samfunn meir allment. Til dette kan filosofane bidra med visse ting, men sjølv utfordringa ligg i det moderne samfunn. Det inneber at filosofien er uunngåeleg i det moderne samfunn, som ei særeigen form for refleksjon. Eit moderne samfunn utan filosofi er intellektuelt utilstrekkeleg. Denne problemstillinga kan i utgangspunktet framstå som rimeleg, men så spørst det korleis ein bringer det i hamn – det er jo det som er kronglete, og det er difor vi slit med dette.

Når du vender deg til mellom andre postmoderne relativistar og scientistiske eller religiøse sanningsforpaktarar, er det gyldigheitskrava som dei føreset som gjer at ein kan ha noko å seie til dei? Kva er det som gjer at de i det heile er same på arena? Eller sagt på ein annan måte: Kvifor skulle dei høyre på deg?

For å seie det enkelt: Dei har gyldigheitskrav. Dei meiner jo at dei sit inne med ei eller anna sann



innsikt. Anten den er scientistisk eller religiøs, så oppstår spørsmålet: Korleis veit ein det? For det første er det jo slik at det finst ulike oppfatningar av til dømes religiøse standpunkt. Korleis grunn-gir vi da at det som er sant for den eine også kan vere sant i forhold til den andre? Om ein ser på dei meir teologiske religiøse retningane, er det klart at dei stiller gyldigheitskrav: ved å hevde at det er ein Gud som har skapt universet, at han gir lover, at visse ting er synd og så bortetter; det osar jo av gyldigheitskrav. Men så finst det andre som seier imot og hevdar andre ting, og umiddelbart har ein da eit forklaringsbehov.

Så lenge ein levde i éin tradisjon og ikkje behøvde å forklare seg, var det greitt nok, slik det var her i det lutherske samfunnet før, og slik muslimane har hatt det veldig lenge, fordi dei har levd stort sett med seg sjølve og ikkje har behøvd å forklare seg overfor andre. Men når du enten må forklare deg overfor andre religiøse eller overfor sekulære, korleis kan du da forklare at det akkurat er på den måten du meiner det er? Dette spørsmålet oppstår *head on*.

Anten må du da seie at du ikkje stiller gyldigheitskrav, og det er greitt, men da har vi fått ein revidert teologi, til dømes eksistensiell teologi eller noko slikt.

Men sjå berre på evangelistane i USA og korleis dei oppfattar Israel; det er klart at det er fullt av gyldigheitskrav av dette slaget i amerikansk po-

litikk. Og sjå på israelarane som meiner at dei har rett til det eine og det andre, eller på muslimane som meiner slik og slik – der inngår det ein heil del forunderlege oppfatningar, både om dagleglivet og om det hinsidige, som ein ikkje treng å gå nærmare inn på her. Men det er klart at det er fullt av gyldigheitskrav, så svaret på spørsmålet ditt er: Det er jo berre å ta dei på ordet.

Ein annan ting: Det er jo klart at religion er mange ting: Vi har heksetru, og vi har åsatru og så bortetter, i tillegg til dei store religionane. Dette er jo det første spørsmålet som melder seg når nokon seier «religion»: Kva snakkar ein om? Så éin ting er gyldigheitskrav, ein annan er omgrepsavklaring.

Det var den fundamentalistiske sida. Men ein kan òg ta den andre enden av skalaen. Eg byrja jo sjølv med fransk filosofi og kjenner den rimeleg godt. For å kunne kritisere eurosentrisme, om vi skal kalle det det, må jo den kritiske fornufta sjølv pretendere å vere sann – i den forstand at kritikken iallfall må vere meir riktig enn det han kritiserer. Om han ikkje er det, kva er da innhaldet i det?

Slik ser vi altså at alle reiser gyldigheitskrav, også kritisk postmodernisme – det er berre å ta dei på ordet. Ein kan spørje: Korleis veit ein at det og det er riktig? Det første spørsmålet er jo naturlegvis om dei er sjølvreferensielt konsistente, eller om dei seier ting som dei ikkje kan anvende på seg sjølve. Det er jo det første typisk filosofiske

resonnementet.

Dersom ein seier at det ikkje er tilfellet, så har ein gjort eit unntak. Til dømes: Viss ein ideologi forklarar dei andre, men ikkje seg sjølv, da må ein forklare kvifor ein sjølv ikkje fell inn under same forklaring, og altså forklare kvifor ein sjølv har sett lyset medan dei andre ikkje har sett lyset.

Så eg vil vel på dette punktet seie at i grunnen er det filosofiske handverket vi kan gjere, først og fremst å *ta folk på ordet* og gå inn i det dei seier og kva dei føreset.

Det som ofte er tilfellet er at det er ein god del refleksjonssvikt. Det å reflektere er ganske tungt – altså å reflektere kritisk. Å kritisere andre er ein ting, men å skjone kva ein sjølv føreset i det ein seier, kan ofte vere ganske vrient. Men eg synest ikkje det første og kritiske steget er det vanskelege – det som er verre er å skjone kva det inneber, når det skal gjennomførast.

Men er denne sjølvrefleksjonen noko relativister og sanningsforpaktarar er interesserte i å drive med?

Om du spør psykologisk har eg naturlegvis ikkje spurt alle eller undersøkt alle ... Eg vil tru det er litt av kvart, og at svært mange slett ikkje er det. Det finst mykje snurrige folk, og det er mange grunnar til at ein synest det er kjekt at ting er slik ein trur dei er, og at ein dermed helst ikkje vil bli plaga av slike spørsmål. Det var jo ikkje for ingenting at borgarane i Athen mislikte dei sokratiske spørsmåla. Om ein blir populær av å stille slike spørsmål, eller om folk likar det eller føler at det er behov for det ... tja, som oftast ikkje!

Men eg vil jo tru at det nettopp i ei tid som vår er mange som føler behov for slik refleksjon, mellom anna fordi vi kjem meir innpå kvarandre i moderne pluralistiske samfunn. For å ta det religiøse momentet igjen: Her i landet har det jo vore slik at dei fleste var moderate lutheranarar eller sekulære, men kva gjer ein med folk som har sterke oppfatningar om korleis det er i det hinsidige og som meiner at Allah står bak det heile? Dei er jo ikkje så interesserte i religionskritikk i Kant sin forstand, altså lutring. Men det er nok ingen veg tilbake, sjølv om det vel psykologisk er mykje blokkering i slike tilfelle.

Postmodernisme er også ein forunderleg faktor ... Om eg skal våge meg til å seie noko kultursosiologisk, er det ein ting som slår meg: Postmodernistane i Frankrike har jo gått gjennom det franske skolevesenet og kan alt om alle ting (for

å seie det slik) – det franske utdanningssystemet er eit elitært system. Men når alle kan «alt», og når alt allereie er sagt, så går somme frå Sorbonne, over Place de la Sorbonne, og ut på Boul'Mich, og seier eit eller anna slik at bøkene kan slå an. Og da tek dei gjerne litt godt i. Men i den grad det er slik, må vi situere det som blir sagt og ikkje ta det for *face value*, sjølv om vi tenkjer: «Det var jo flott sagt!» ... Men så blir jo dette eksportert til andre land, som French Theory, og blir kanskje eit seriøst pensum ved *cultural studies* i USA, for deretter å bli importert til Skandinavia. Men då gløymer ein gjerne korleis desse skriftene i utgangspunktet var situerte i ein annan kontekst enn vår.

Med tanke på korleis folk blir hekta på slike ting, er det klart at det ikkje berre er muslimane som treng å gå i seg sjølve – det er mange snirklar som gjer at visse ting blir mote. Når det er mote og mange seier det, gir det jo inntrykk av å vere velfundert. Men kikkar ein nøyare etter, så er det kanskje ikkje det.

Du skriv i innleiinga at tanken om ei felles og feilbarleg diskursiv fornuft vert avvist i Noreg, utan at kritikarane verkar å vere oppdaterte på den internasjonale diskusjonen på feltet. Kva vil du seie at boka forsyner den norske offentlegheita med, eller kva er dine aspirasjonar for henne? Er dette ein teori som folk bør lære seg, eller ei verktøykasse som folk no berre kan ta i bruk?

Det er tale om læringsprosessar og om praksis, vil eg seie. Pragmatisk filosofi har naturlegvis også sine oppfatningar og sine innsikter som ein kan formidle i påstands form, men det dreier seg her om å skjone ting. Dette skjer gjennom pågåande læringsprosessar. Det er ikkje noko ein kan innsjå ved å kikke i fasiten (for å sitere Kierkegaard).

Ambisjonen eller ønskemålet mitt er at det skal vere ein del som ser at det finst ein måte å gripe desse problema på. Så må den enkelte samtale med andre og gå inn i læringsprosessar. Her er det ein måte å gå inn i feltet på. Dei som føler eit behov og ser at det er eit vakuum, skal vite at dette er ein måte å gripe problema på, ein måte som vanlegvis ikkje har vore ein del av ålmenta her i landet.

Vi lever i eit land der det er mange bra praktiske grep, når det gjeld livet frå dag til dag, demokrati, rimelege ordningar og slikt. Men her til lands har vi ofte problem med å handtere prinsipielle spørsmål. Til dømes når det gjeld grunnleggjande normative debattar, går det lett i stå. Ein må prøve å få betre diskursiv kompetanse på slike felt, og det

er påfallande at det er så svakt utvikla her til lands. Så mitt bidrag må ein òg sjå som ein invitt. Eg vil at folk skal vite at her er det noko ein kan gripe tak i.

Ein del av dei føresetnadene og posisjonane som dominerer i offentleg debatt vil eg meine er utilstrekkelege for å møte dei utfordringane som vi har i dag, mellom anna dei vi har i universitetspolitikken. Det same gjeld for den grønne politikken, som blir tematisert på slutten av boka. Eg ønskjer meg at ein iallfall skal bli i stand til å reise ein del av dei prinsipielle spørsmåla, og eg tilbyr ein måte å ta fatt på dette på. Pretensjonen er å få folk til å iallfall sjå at her er det eit felt, som er vidt og spennande. Geokulturelt har vi jo her i landet hatt den fordel at vi hadde både tyske og anglosaksiske – og for så vidt òg franske – røter. Vi hadde med andre ord tilgang til fleire tradisjonar. Her i Bergen blir dette gjenspegla ved at vi i filosofien nettopp har kunna sjonglere mellom fleire tradisjonar parallelt. Vi kunne på eit tidleg tidspunkt bringe saman kontinentalfilosofi og dei store spørsmåla derfrå, og analytisk filosofi. Dette er ein ressurs som vi burde føle eit visst ansvar for, vil eg meine.

Kva rolle spelar det du kallar absurditetsargument i boka di?

Vi har forskjellige gyldigheitskrav. Ein ting er om ein påstand er sann eller falsk, og om normer er gyldige eller ugyldige. I tillegg til dette har vi den situasjonen som oppstår når det som blir sagt er meiningslaust i ein eller annan forstand. Dette er ein tredje kategori som er konstitutiv for dei to første: Når det som blir sagt, ikkje har mening kan det korkje vere sant eller gyldig. Spørsmålet om mening er altså ein fundamental gyldigheitskategori, anten det er vitskapane som seier kva som er sant, eller etikken og jussen som seier kva som er rett.

Det er eit eller anna med spørsmålet om kva som er meiningsfullt, som er mat for filosofane – det er det eine eg vil seie. Det andre er at dette kan fungere som eit transcendentalt argument, ein slags *via negativa*, som hos Apel: Det du no seier er meiningslaust, difor kan du reflektere over føresetnadene for å seie noko meiningsfullt!

Så kva tyder det at ting er meiningslause? Ei pragmatisk sjølvmotseiing er det paradigmatiske eksempelet hos Apel. Men når ein kikkar nærmare etter, er det meir samansett. Ein ting er å seie at ein ikkje eksisterer når ein gjer det, men visse ting krev mykje meir teoretisk refleksjon enn andre, og

er ikkje like opplagde. Det er altså ikkje så enkelt at noko er *berre meiningslaust*, ein må sjå i kva forstand det er det. For å ta eit døme: I vanleg språkbruk kan du ikkje seie ting som at «denne hesten er den 3. oktober». Da får du kategorimistak; at det av og til er meiningslaust er ganske klart. Dermed bryt vi med ein eller annan regel.

Det eg vil er altså å fokusere på dette feltet, dette gyldigheitskravet i sin pluralitet, og sjå korleis det kan gje oss innsikt i visse føresetnader for kommunikasjon. I boka har eg dette eksempelet med hunden – «hunden min er den 1. mai» – ein kan sjå dette som empirisk feil, eller som analytisk feil. Men det er visse utsegner som det er urimeleg å tolke i den eine eller den andre av desse to retningane, slik som «hunden min kan telle til 200 000». Du får ikkje pengar av Forskingsrådet for å granske det ... Eller dersom du seier at denne hunden har doktorgraden i filosofi – det blir berre urimeleg. Men det er interessant at Disney jo lagar såne filmar heile tida. På den andre sida, seier du at hunden din er første mai kan ikkje ein gong Disney lage film om det.

Dette er eksempel på at du har ein viss pluralitet i «meiningsløyse», kanskje òg ein viss gradualitet. Men somme feil er så grove at du heilt sikkert ikkje vil få støtte frå Forskingsrådet for å granske dei (for å seie det slik). Sjølv om det finst ein eller annan kontekst som kan gi mening til slike snurrige ytringar – at det var poetisk bruk eller noko slikt – så vil det i vanleg språkbruk framstå som meiningslaust (i ein eller annan forstand). Det interessante er at vi kan bruke dette som ein føresetnadsanalyse.

Om ein ikkje til dømes respekterer det betre argument, kan ein risikere å ende opp i ein viss type absurditet, slik eg nemnde ovanfor: «Eg trur at dette er sant, men eg vil ikkje høyre motargument.» Ein del av føresetnadene vil då vise seg å vere både normative og konstitutive. Eg meiner altså at det er interessant å gå inn på absurditetsargument, av di dei både kan inngå i ein *via negativa* «nedover», og i ein refleksjon «oppover», med tanke på kva reglar eller prinsipp som ligg til grunn, og som ein braut da «absurditeten» oppstod.

Når du bringar inn absurditet får du tenkt ting. Det å bruke absurditetsargument, er ein måte å få inn eit diskursivt utprøvande element på. Ein ser kanskje klarare etterpå, fordi ein har gjennomgått ein læringsprosess. Mange, Apel og andre, driv jo med slike argument, men ikkje nyansert nok, og samstundes for restriktivt i nedslagsfeltet. Det fo-

kuset dette gir, er vel verdt å ta med, fordi det bringer inn større mangfald, så absurditetsargumenta er heilt klart eit kjernepunkt i boka.

Boka rettar seg mellom anna mot den norske offentlegheita. I kva grad skjer det faktisk at folk set seg utover gyldigheitskrav i offentleg debatt eller meiningsutveksling? Kva er avstanden mellom absurditetsargument slik du nyttar dei i føresetnadsanalysar, og argument som faktisk vert framførte i offentlegheita?

Eksempla i boka er jo frå filosofien og kan verke søkte om ein dreg dei ut av kontekst. Men i offentleg debatt kan det vere mykje omgrepsblindskap – eller kanskje heller omgrepsfattigdom – og ein god del refleksjonssvikt. Dei fleste offentlege debattar er utilstrekkelege når det gjeld desse sidene ved diskursiv fornuft. Vil ein så kalle dette «absurd»? Nei, ein vil jo ikkje det. Så korleis går ein vidare? Eg bruker absurditetsargument konstruktivt, til å byggje opp ei viss type innsikt. Denne typen argument kan nyttast både kritisk negativt og positivt konstruktivt. Ut frå andre sin språkbruk skjønner vi stort sett kva dei seier, og vi går jo også ut frå at dei på eigne premissar skjønner det dei seier og gjer. Likevel, to stikkord kan vere refleksjonssvikt og omgrepsfattigdom – men det er både arrogant og inadekvat å tale om absurditet i slike samanhengar.

Det nærmar seg i større grad absurditet med dei påstandane som er på eit høgare abstraksjonsnivå, men som likevel er halvreflekterte: Om mine kollegaer på mat.nat. tek til orde for scientistiske standpunkt, kan ein kanskje ta dei i å seie ting som er absurde. Og når folk på litteraturvitskap eller andre fag føreset ting som dei benektar, så blir det i ein viss forstand absurd. Eller når det gjeld nyreligiøse (og gammalreligiøse): Dersom du har ein allgod Gud som har skapt alt, så har du det vondes problem – alle dei tre monoteistiske religionane har det, men òg det latterleges problem, når Gud blir tillagt smålege eigenskapar og oppfatningar. Eg trur jo ikkje dei sjølve oppfattar det på den måten, men når ein framstiller Gud som tarveleg, og småleg, så framstår det jo nærmast som blasfemisk, på eigne premissar.

Kvifor gir ein ut ei bok som denne på norsk i dag? Kunne ikkje dei berørte aktørane heller ha vore oppdaterte på den internasjonale diskusjonen?

Det er jo eit spørsmål som dukkar opp no med alle tellekantane. Parolen er at ein skal utgi ting på engelsk, og denne boka kom òg først på engelsk i si tid. Dette er ei bok der eg gjerne vil få med intellektuelle, ei bok som eg gjerne vil skal vere både for fagfolk og for folk som er genuint interesserte, og som vil lukte på kva som kan vere ein veg vidare. Ho har denne tofaldige målgruppa.

No seier jo Heidegger at ein bør tenkje på sitt eige morsmål – og eg ser poenget. Eg innser at eit språk ikkje berre er noko ytre. Så det er viktig at ein tenkjer på morsmålet sitt, for sin eigen del. Eg vil også meine at dersom norsk språk ikkje skal ha altfor mange domenetap, så må ein skrive på norsk, også fagfilosofi. Eit språk bør jo ikkje fortape seg og bli «borti-kroken-språk». Og i utgangspunktet er ikkje det eg driv med eit internt filosofisk problem, men eit problem som berører mange. Difor er det viktig at ein har tilgang til debatten på norsk, sjølv om dette er ei bok som nok kan falle tungt for somme – det er ikkje *philosophy light*.

Essay fell det naturleg å skrive på norsk, det har med språkkjensla å gjere. Men det er også viktig at fagfilosofi av relevant type finst på norsk. Sjølv sagt kan det vere tekniske problemstillingar, til dømes i filosofisk lingvistik, som berre berører ei lita inn-gruppe slik at vi ikkje treng å ha det på norsk. Men denne boka tek utgangspunkt i allmenne problemstillingar, og derfor er det eit poeng å halde denne filosofien open og tilgjengeleg, for medverknad og felles læring.

UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

nemesis, -en, ens verste fiende. Oppr. fra gresk mytologi, anden som sørget for guddommelig hevn over dem som ga etter for hybris (overmot). *filosofisk nemesis*, ens verste filosofiske fiende, e.g. sofistene for Sokrates, Heidegger for Carnap, Hegel for Kierkegaard.

nesevisdom, -mmen, egentlig klok betraktning avlevert med ufordragelig freidig tone, ofte påfallende nasal.

Neuraths båt, filosofisk metafor/analogi brukt av Otto Neurath i artikkelen «Protokollsätze», *Erkenntnis* Vol. 3, 1932/33.

Otto Neurath var en østerriksk vitenskapsfilosof, og en fremtredende figur i Wienerkretsen. Som illustrasjon til sine argumenter mot flere av sine kretsfellers empiriske fundamentalisme, fremla han en metafor som den analytiske filosofien aldri siden har gått lei av.

Epistemologisk sett, mente Neurath, er vi som sjøfolk som må vedlikeholde vårt skip på åpent hav, uten mulighet til å ta fra hverandre skipet på land, der vi kan gjenoppbygge det med de beste tilgjengelige materialer. På åpent hav kan vi aldri gjøre noen inngripen på skipet så voldsom at skipet ikke kontinuerlig kan holde seg flytende.

Hvis denne metaforen på korrekt måte avspeiler vår epistemologiske situasjon, kan man trekke ut flere mottoser til empirisk fundamentalisme. For det første kan vi aldri skifte ut alle våre oppfatninger på en gang – da man slik ville synke rett til bunns. Det finnes ingen tørrdokk, eller *tabula rasa* om man vil, hvor man kan utføre en total rekonstruksjon. For det andre finnes det ingen empiriske observasjoner som er ukorrigerbare og dermed kan være en del av et sikkert fundert system av oppfatninger (såkalte protokollsetninger) – tvert imot kan ingen planke holde seg over vann uten å bruke resten av skipet som støtte, og all viten må anses som del av en holistisk avhengighetsstruktur. For det tredje understrekes hvordan all viten er historisk kondisjonert – vi begynner i den båten vi har, og enhver forandring forholder seg til den originale strukturen.

Antisympatisører med den logiske positivismen bør imidlertid nøle et øyeblikk med å bli på seilassen, før de har hørt siste del av Neuraths lignelse, der vi får vite at alle *metafysiske* planker kan rives løs og kastes rett over bord, for de vil ikke bli savnet – skipet vil seile uberørt videre, og det kan også Neurath med sine venner i Wienerkretsen.

Metaforen nådde et nivå av relativ berømmelse da W.V.O. Quine trakk den frem til støtte for sin holistiske teori om semantikk og vitenskapelig verifikasjon. Siden har den ofte blitt trukket frem også i andre filosofiske sammenhenger. Denne populariteten skyldes utvilsomt rekkevidden av muligheter for å trekke analogier i ulike retninger, som demonstrert ovenfor, men man kan også spekulere i om den aura av nautisk romantikk som oppstår omkring forestillingen om de edle sjøfolk som holder stø kurs gjennom elementenes hensynsløse herjinger, er noe som særlig innbyr til sammenligning.

Neuraths båt må ikke forveksles med *Theseus' skip*, en annen filosofisk illustrasjon der skip og planker spiller en sentral rolle. *Theseus' skip* problematiserer hvorvidt identiteten av en helhet kan bestå på tross av gradvis, men til slutt fullstendig, utskiftning av dens konsitutive deler, og er etter noens mening et eksempel på et paradoksalt objekt som ikke er identisk med seg selv. Fruktbarheten av en eventuell kombinasjon av disse to, til en om mulig enda mer omfattende analogistruktur, er hittil lite utforsket. *HHM*

newmanisme, -en, interessante betraktninger gjort av Seinfeld-karaktereren Newman, e.g. «the mail never stops», «when you control the mail, you control ... information».

UNDER- STANDING PHILOSOPHY THROUGH JOKES

ANMELDELSE AV PLATO AND A PLATYPUS WALK
INTO A BAR, THOMAS CATHCART & DANIEL
KLEIN, 2007

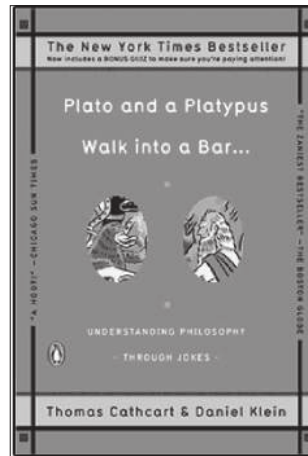
Av Hege Dypedokk Johsen

Å fordype seg i filosofiske problemer tilsynelatende uten løsninger kan føles frustrerende. Boken *Plato and a Platypus Walk into a Bar* tilbyr en langt lystigere filosofisk leseopplevelse.

Innholdsfortegnelsen kunne du like gjerne funnet i en vanlig innføringsbok i filosofi: Ulike filosofiske disipliner er tildelt hvert sitt kapittel. Det som skiller boken fra en innføringsbok, det som gjør den morsom og spesiell, er at hvert kapittel er proppfullt av *vitser*. Gjennom vitsene viser forfatterne hvorledes en vits' humoristiske status dannes på bakgrunn av henspillinger på filosofiske disipliner. De viser hvordan konstruksjonen i en vits' *punchline* er av lagd av det samme stoff som filosofiske konsepter veves av: et stoff som erter fornuften. Som Platon selv uttrykte det, *alvor og lek er søstre* (*Det sjette brevet*, 323d). I prologen opplyser forfatterne oss om at det er slik fordi filosofi og vitser utledes fra samme impuls og motivasjon: å utprøve vår oppfatning av hvordan ting er, snu vår verden opp ned, og å lyssette skjulte og kanskje ubehagelige sannheter om livet og verden.

Jeg vil her gi noen smakebiter fra bokens «philogagging»: «An optimist thinks that this is the best of all possible worlds. A pessimist fears that this is so». I lys av Leibniz' utsagn «dette er den beste av alle mulige verdener», henspiller denne vitsen på metafysikk.

«Morty comes home to find his wife and his best friend, Lou, naked together in bed. Just as Morty is about to open his mouth, Lou jumps out of bed and says, 'Before you say anything, old pal, what are you going to believe,



me or your eyes?») Er sanseintrykk en sikker vei til viten? Epistemologi.

«Do not do unto others as you would have others do unto you; they may have different taste». Henspiller på den gyldne regel. Etikkk.

«Two cows are standing in a field. One says to the other, 'What do you think about this mad cow disease?' 'What do I care?' says the other. 'I'm a helicopter.'» Friheten i livet har sine begrensninger; eksistensialistiske sådan.

«I never said 'I love you.' I said 'I love ya.' Big difference.» Ja riktig, språkfilosofi.

«Two gay men are standing on a street corner when a gorgeous and shapely blonde strolls by in a low-cut, clingy chiffon dress. Says one of the men to the other, 'At times like this, I wish I were a lesbian!''' Denne er morsom fordi den tuller med kjønnsrollene. Politisk filosofi, nærmere bestemt feministisk filosofi.

«A snail was mugged by two turtles. When the police asked him what happened, he said, 'I don't know. It all happened so fast.'» Illustrerer relativiteten i persepsjon av tid; relativisme.

DIMITRI: If Atlas holds up the world, what holds up Atlas?

TASSO: Atlas stands on the back of a turtle.

DIMITRI: But what does the turtle stand on?

TASSO: Another turtle.

DIMITRI: And what does *that* turtle stand on?

TASSO: My dear Dimitri, *it's turtles all the way down!*

Slik er det også med filosofien: *it's questions all the way down*. Som du skjønner er det også slik med boken, det er den samme formen *alle kapitlene igjennom*. Foruten at de to forfatterne forklarer vitsenes forbindelse til filosofien mer utførlig, er boken stort sett er bygd opp slik jeg skisserer ovenfor: vits – filosofisk forklaring – vits.

Alle vitsene er kanskje ikke like latterfremkallende. Det kan tenkes at dette skyldes at man som leser ikke kan unngå å miste noe av gleden ved «overraskelsesmomentet» i *punch linen* etter, tja, ti–femten vitser? Forfatternes pro-

sjekt er imidlertid morsomt og interessant i seg selv, det var trolig derfor boken ble en salgssuksess som raskt fikk betegnelsen «The New York Times Bestseller».

Boken eigner seg faktisk som et morsomt alternativ til andre innføringsbøker i filosofi, fordi man gjennom vitsene lærer om den filosofiske disiplin som er under den humoristiske lupen i hvert kapittel. Boken anbefales også til de som har vært i filosofien lenge nok til å ha blitt grav-alvorlige akademikere, fordi den setter filosofien i et lystigere lys: «*What the philosopher calls an insight, the gagster calls a zinger.*»

FILOSOFIQUIZ

1. Hvilken filosof hevdet at «to be is to be the value of a variable»?
 2. Hva er ontologiske argumenter for Guds eksistens?
 3. Hvor stor sjanse er det, ifølge Blaise Pascal, for at Gud eksisterer?
 4. I logikken skilles det mellom tre modale værensformer, hvilke?
 5. Hvilken kjent eksistenfilosof ga i 1930-årene en analyse av «å være» og «å ha»?
 6. Hva mener Descartes om vakuum?
 7. Hva er reisme?
 8. Hvorfor finnes det noe snarere enn ingenting? Dette spørsmålet har blitt tatt opp av flere filosofer. Men hvem var den første som stilte det på den formen?
 9. «Das Nichts selbst nichtet» eller «Ingentinget (substantiv) ingenting (verb)», påsto Heidegger. Denne setningen om ingentingets ikke-væren er ikke i konformitet med logikkens eksistenskvantor og dens negasjon, og den ble av denne grunn trukket frem som et glimrende eksempel på en metafysisk pseudo-setning, av en annen kjent filosof. Hvem?
 10. Hva heter boken Jean-Paul Sartre skrev om væren, og når ble den skrevet?
 11. Hva er det greske ordet for å være?
 12. Hva kommer etter Væren?
- A. Tid B. Intet C. Det gode D. Tyren

- SVAR
1. W.V.O. Quine
2. Argumenter der man finner at eksistens må være inneholdt i begrepet eller ideen om Gud. Hvis vi kan forestille oss Gud må han altså eksistere 50 %
3. Mulighet, virkelighet og nødvendighet
4. Gabriel Marcel
5. At det ikke eksisterer, med argumenter at det er selvmotsigende å forestille seg en utstrekning som ikke tilhører en substans
6. Den ontologiske posisjonen at bare ting eksisterer
7. Gottfried Wilhelm Leibniz, i «On the Ultimate Origin of Things» (1697)
8. Rudolf Carnap, i «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache» (1932)
9. Væren og intet (L'Être et le néant), 1943
10. einat
11. Riktig svar er: Alle!

KRYSSORD

For løsning av forrige nummers kryssord: se www.filosofisksupplement.no

Av Mats Lende

<input type="checkbox"/>	FILO-SOF	GODT	UTE-ROM	ENER-BAR	ELV	BORTE	STONE	DES-SERT	STOR-SATTE	UT-LANERE	FASE
MASKULINT FORTRINN	TRIST	BY I NORGE	MANNENS NAVN		PREFIKS		BLOMSTERORDNER				DEMPER
											PRE-FIKS
ORDNE		LEVNINGSANLIVE							KOBLE		
SENGE-GJEST			VEKST	INFEK-MASJON	HENSINGS-LOSE						<input type="checkbox"/>
				THEATRE-GANG			SURE	DELTAET			ESS
FIR-FOTING	SLO	LIKE	TORR				RER	DRIKK			
OPP-FORSER	SKRIV RIKTIG, IKKE FEIL!					<input type="checkbox"/>			EVIGHET	DAGS-ORDEN	
				PLANTE JUSS				KVAD			
...IPSO		ÅPNINGSERKLARE EN SYKDOM		ANGER	FUGLER			DNERTER	FLATUS	PINTES	AFRI-KANER
TIL-FOYE							TANKER P. ... HOFFMAN				<input type="checkbox"/>
<input type="checkbox"/>	VARENS KAMP					PLATE					BESITT-ELSEN
KRAMMENE								LIKE	FORF.		DRIKK
TOPP	CEMENT KLOKKE			KALDT	VIT.SKAP						
			FUGL	NORM							
<input type="checkbox"/>	SKJUTE		BIB.PERS	KLOSETT		ROM					RØRE
OM-RÅDET	SKJE DYR				AIMÉE					MÅNED	MYNT
SPEIDE							LEVNING	KEFIR		BIB.PERS.	<input type="checkbox"/>
			BIL-MERKE	MANNENS NAVN	SVAR	GREP			RODYK	ELV	
BE-RØMTE							DET ER		MÅL	FRED	ORDNE
		MÅNE		I	MOLL					VIE	
SKUER											ART

TELEOLOGISKE FORKLARINGS UUNNVÆRLIGHET FOR BIOLOGI: KANTS ARGUMENT. EN KRITIK AV KRITIK DER TELEOLOGISCHEN URTEILSKRAFT

Sjur Hevrøy

Hva handler masteroppgaven din om?

Oppgaven drøfter Kants deduksjon av begrepet om indre formålmessighet. Begrepet er ment å legitimere at vi trenger en variant av teleologiske forklaringer på dyr.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Jeg hevder at begrepet gir Kant et begrunnelsesproblem. Enten synes begrepet å innebære en transcendental-realistisk slutningsfeil – at vi erkjenner objekter uten erfaringen av dem – eller det synes å betegne noe som bare tilhører uvitenskapelig metafysikk, som en ren idé eller tanke. Begge deler er selvsagt problematisk for noe som presenteres som vitenskapsgrunnleggende, og jeg prøver å vise hvordan dette problemet oppstår for Kant, ved å nærlese *Kritik der Urteilskrafts* andre del. Da varianter av teleologiske forklaringer synes å være utbredte i biologi, avslutter jeg med å peke på hvordan Kants drøftinger er av kontemporær interesse.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

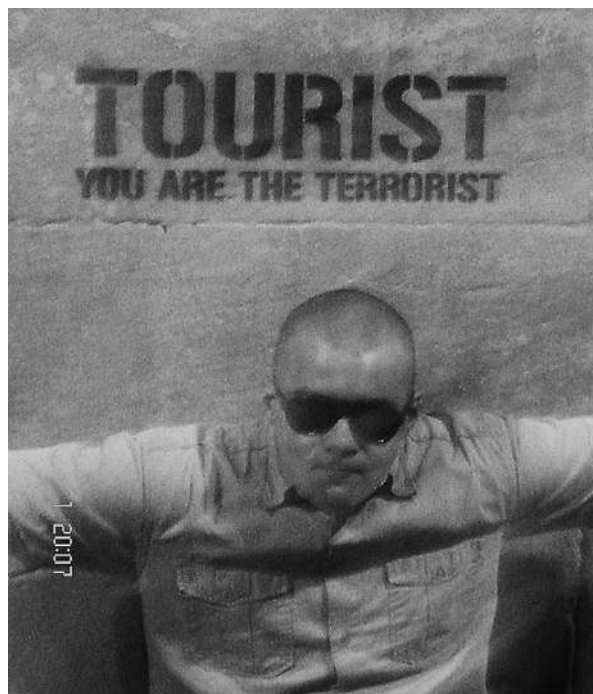
Fordi alle vi som har innsett at filosofien alltid repeterer sine strider, har Kant å takke for innsikten. Dessuten er den et godt eksempel på hvorfor filosofi ikke er for lekmenn.

Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg og noen venner har startet firmaet «Skjærgårdsfilosofen». Det er basert på at når man sitter der med presserende filosofiske problem – primært i Risør, Kragerø og lignende steder hvor det er varmt – så kaster vi oss i en snekke og tøffer til unnsetning. Vi er et team, så vi sender selvsagt ut den mest kvalifiserte av oss. Noen ganger sender vi epistemologen, andre ganger moralfilosofen, og noen ganger sender vi ut strukturalisten. Vi regner med å utvide med en kritisk teoretiker og en språkfilosof i nærmeste framtid. Og noen ganger – ganske sjelden – sender vi nok ut kristen-eksistensialisten.

Siden filosofi handler om å problematisere det gitte, regner vi med at virksomheten kommer til å generere et uendelig antall problemer som vi sannsynligvis ikke kan løse. For å si det slik: finanskriser, schimansfise. Det gjelder bare å ta saken i egne hender.

Og mens jeg venter på Brønnøysund-registreringen, jobber jeg administrativt på Diakonhjemmet høyskole, og stiller meg i rekken av filosofer som får avslag på stipendsøknader.



KAN MENNESKET VÆRE FRITT UNDER KAPITALISMEN? – EN TOLKNING AV HVORDAN HEGELS SYN PÅ ØKONOMI KAN GI KAPITALISMEN STØRRE LEGITIMITET

Lars Kolbeinstveit

Kva handlar masteroppgåva di om?

Som ein kan lesa ut av tittelen på oppgåva har eg skrive om korleis Hegel legitimerer marknadsøkonomi. Kva har så Hegel å seia om økonomi?

Mykje. Han var imponert av kva dei engelske økonomane utvikla av teoriar på 1700-talet og ein kan sjå klare spor av Adam Smith i nokre av verka til Hegel. Ved å nytta Hegel freistar eg å gi marknadsøkonomien sårt tiltrengt legitimitet. Eg er kritisk til ein marknadsøkonomi som ikkje har eit økologisk og etisk grunnlag. Det er heilt naudsynt at det økologiske og etiske legg premissane for økonomien *uavhengig* av økonomiske vekstinteresser. Det ein ser tendensar til i vår tid er at økonomien legg premissane for økologi og etikk, og ikkje motsett. Ei slik utvikling er sjølv sagt ikkje heldig. For å utvikla betre teoriar om marknadsøkonomi kan ein ha nytte av å lesa Hegel, særleg verket *Philosophie des Rechts (Rettsfilosofien)*.

Kva argumenterar du for/mot i oppgåva?

Det særskilde med Hegel sitt syn på marknadsøkonomi er fokuset på det sosiale ved handel. Handel er for Hegel meir enn ein kontrakt mellom to partar. Ei noko uriktig framstilling av Adam Smith hevdar jo som kjend at marknadsaktørane ikkje skal taka moralske omsyn, men freista å maksimera sine eigne interesser. Hegel er likevel klårare på dette punktet enn Adam Smith og skil ikkje den etiske sfæren ut frå marknaden. Ein er plikta til å ta same moralske omsyn anten ein er på arbeid, handlar på marknaden eller er i lag med familien. Eg hevdar at det som har gjort mest skade for legitimiteten til marknadsøkonomien i vår moderne tid nett er lausrivinga frå det etiske grunnlaget. Denne lausrivinga har gjeve oss eit autonomt marknadssystem som setter sine eigne lover. Foucault hevda at marknaden i vår tid fungerer som eit autonomt «regime for sanning». Marknaden dømmar kva som er sanning eller falskt. Eg freistar i oppgåva mi likevel å argumentera for eit liberalt syn på både marknad og moral då det er ein føresetnad at eit menneske er fritt viss det skal taka moralsk ansvar for seg sjølv og andre. Tanken om fridom som naudsynt for utviklinga av eit moralsk menneske viser aristoteliske spor i Hegel sin filosofi.

Det er noko likt mellom liberalistar og sosialdemokratane sine syn på menneske og marknad. Dei har svært liten tillit til folk si moralkjensle. Dei vil – med lova i handa – trua folk til å handla rett. «Mi oppgåve er å skremme» sa økokrimsjefen på hobbessiansk vis for nokre år sidan. Eit samfunn kor faren for straff hindrar umoral har eg til no ikkje sett eit døme på.

Kvifor bør andre lesa di oppgåve?

Eg trur folk kunne ha glede av å lesa oppgåva mi då dei kanskje kan få eit noko meir nyansert syn på tilhøve mellom stat, sivilsamfunn og marknad. Å lesa ei heil masteroppgåve kan vera keisamt. Sjølv om ein klok medstudent av meg har kalla oppgåva mi «litt mykje dagsrevy» kan eg kanskje anbefala «Markedet må være moralsk» i Minerva 04/2008, som er ein kortversjon av oppgåva.

Kva no? Nav eller arbeid?

I vår byrja eg på masterstudiet i økonomi ved Universitetet i Oslo. Eg likar det, men freistar samstundes å finna meg arbeid i avis, tidsskrift eller i embetsverket.



NESTE NUMMER:

Det gode

UTGAVE #3, 2009

På toppen av Platons formhierarki finner vi *Det gode*. I nyplatonistisk tradisjon har Det gode blitt identifisert med Det sanne og Det virkelige. Augustin brukte denne identifikasjonen i en av sine teodicéer, for å vise at ondskap ikke finnes. Nå trenger man ikke å bruke stor forbokstav for å snakke om *det gode*, og man trenger heller ikke å begrense seg til den nevnte konsepsjonen av det.

Neste nummer av Filosofisk supplement har *det gode* som tema. Vi søker bidrag fra deg som kan begripe det – eller belyse det. Temaet er svært inklusivt. De modige kan behandle det metafysisk; mer nærliggende for mange kan være etikk og moralfilosofi, for ikke å glemme handlingsfilosofi. Spørsmålene er mange: Hvilket forhold står det gode og det rette i, og hvilket av de to er grunnleggende? Hvordan står det gode til det onde, og er forholdet symmetrisk? Finnes det et mangfold av ikke-reduserbare goder, eller er det som gjør noe godt en relasjon til ett grunnleggende eller høyeste gode (for eksempel lykke eller glede)? Hvorfor *bør* vi gjøre det gode? Er det noen forskjell på det å begjære noe og det å anse det som godt? Hvordan fungerer det gode – eller det beste – i praktiske syllogismer der vi utleder våre handlinger? Dette er bare noe av det som kan gripes tak i til vårt neste nummer; du står fritt til å gjøre deg dine egne assosiasjoner. Vi håper du lar deg inspirere til å ta pennen fatt, og at du sender resultatet til oss.

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 10. august 2009

Ta pennen fatt!

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

Mer info finner du også på vår hjemmeside www.filosofisksupplement.no

BIDRAGSYTERE I DETTE NUMMERET:

Hege Dypedokk Johnsen (f. 1985) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO

Eirik Ørevik Aadland (f. 1984) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO

Atle Sperre Hermansen (f. 1975) er Ph.D.-student i filosofi (cand. mag. historie, filosofi, gresk 2003; mastergrad i filosofi 2005) ved UiO

Hedda Hassel Mørch (f. 1985) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO

William Ekås Sæter (f. 1986) er bachelorgradsstudent i filosofi ved UiO

Eirik Sjøvik (f. 1984) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO

Illustrasjoner:

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

Trude Johansen (f. 1981) er grafikerstudent ved KhiO

Eivind Freng Dale (f. 1986) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO

Lene Hauge (f. 1985) har studert ved Prosjektskolen og Nansenskolen (billedkunst)

Kaja van Domburg (f. 1986) studerer Visuell kommunikasjon ved KHiO

Jan-Ove Tuv (f. 1976) er tidligere elev av Odd Nerdrum (1996 - 2002)

Kryssord:

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

