

# JUBILEUMSNUMMER

- 6 **VINNER AV ESSAYKONKURRANSEN: HAR KATTER MISTET KJÆRLIGHETEN TIL VISDOM?**  
EN GRAMMATISK ANALYSE AV REDAKSJONENS PROBLEMSTILLING  
Andreas Fjellstad
- 10 **2. Plass i Essaykonkurransen: Har vitenskapene mistet kjærligheten til visdom? Et kritisk essay**  
Henning Næss
- 19 **Kant om den estetiske erfaring**  
Jens Kristoffer Haug
- 28 **We lack character, but we can live with it**  
Tomas Midttun Tobiassen
- 37 **Hvorfor Tomas Midttun Tobiassen tar feil om forholdet mellom dydsetikk og empiri**  
Reier Helle
- 44 **OVERSETTELSE: WIENERKRETSEN**  
Hilde Vinje
- 48 **Ode til filosofisk supplement?**  
Ørjan Steiro Mortensen
- 51 **Filosofisk supplement – til hva?**  
Espen D. Stabell
- 54 **Hvorfor må jeg være god?**  
EN SAMTALE MED HEINE HOLMEN  
Erik Dyrhaug
- 61 **Mikropsykologi og mental oppstandelse**  
EN SAMTALE MED HEDDA HASSEL MØRCH:  
Reier Helle
- 68 **Intensitet og indre sans**  
EN SAMTALE MED JONAS JERVELL INDREGAARD  
Reier Helle og Jens Kristoffer Haug
- 73 **Kritikk av masteroppgave: Filosofiens kvinner, glemt eller gjemt?**  
Ruben Solér
- 75 **QUIZ**
- 76 **REISEBREV: ET TILBAKESKUENDE REISEBREV FRA RUTGERS UNIVERSITY**  
Carl Martin Rosenberg
- 77 **MESTERBREV: ØYSTEIN BURAN**
- 78 **UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI: TROLLEYOLOGY**
- 79 **NESTE NUMMER**

# FILOSOFISK SUPPLEMENT

7. ÅRGANG 4/2011

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

Filosofisk supplement gis ut med støtte fra Kulturstyret  
ved Studentsamskipnaden i Oslo, Norsk kulturråd,  
IFIKK og Program for filosofi ved  
Universitetet i Oslo.  
Trykket hos Zmedia, Lysaker

Opplag: 600

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

Filosofisk supplement  
c/o IFIKK  
Postboks 1020 Blindern  
0315 OSLO

redaksjon@filosofisksupplement.no  
Manus og artikkelforslag mottas per e-post.

Årsabonnement kr. 140 (4 utgaver)

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

**TF** TIDSSKRIFT  
FORENINGEN  
[www.tidsskriftforeningen.no](http://www.tidsskriftforeningen.no)

## REDAKSJON

Redaktør: Reier Helle

Layout: Nina Seim

Økonomiansvarlig: Victoria Hannevold  
Koritzinsky

Øvige redaksjonsmedl.: Øyvind Gallefoss  
Jens Kristoffer Haug  
Daniel Parmeggiani Gitlesen  
Ruben Solér  
Vilde Andrea Pettersen  
Espen D. Stabell  
Hilde Vinje

Omslag: Forsidecollage

# JUBILEUMSNUMMER

**F**ilosofisk supplement har nå nådd sin 25. utgivelse. I den anledning ønsker vi å feire oss selv, våre lesere og studentfilosofien og filosofien vi bedriver, befatter oss med og gir uttrykk for.

*Filosofisk supplement* begynte som et supplement til *Bøymen*. Nå er bladet et supplement til filosofien man møter mest av ved universitetene. Frivillig arbeid ligger bak både utformingen av bladet og det filosofiske innholdet man finner i det: *Filosofisk supplement* er først og fremst et uttrykk for studentenes filosofiske virkevilje. Med dette nummeret ville vi derfor frembringe og fremrøske mer enn mediere filosofi.

I nr. 1/2011 utlyste vi en essaykonkurranse. Vi ville ha tekster som handlet om hvorvidt vitenskapene har mistet kjærligheten til visdom. Vi ville stille spørsmål ved kunnskaps- og vitenskapssynet som vinner terreng i disse dager, synet ifølge hvilket vitenskap og studier skal være nyttig og tjene praktiske hensikter, ifølge hvilket forskning og studier er instrumenter. Spørsmålet antyder at vitenskapene burde hatt noe filosofien fortsatt har, men det er ikke gitt. Hvorvidt filosofien har noe den skulle sagt om kunnskap og vitenskap, og omvendt, hvorvidt vitenskapen har noe å si for filosofien, er åpne spørsmål. Mange av tekstene i bladet kan leses i lys av dem.

Filosofien ligger på sitt mest filosofiske langt unna den stereotype vitenskap. Der filosofien stunder mot og hinsides stjernene, insisterer vitenskapen på nøkternhet og etterprøvbarehet. «Metafysikk» har i mesteparten av det siste hundreåret vært et skjellsord. Mange har latt filosofien henvise til tenkningens bakrom: Hva som foregår der er et pirrende spørsmål alle aner svaret på, men likevel er man i dagslyset enige om at det ikke er et sted for godtfolk, at man i Luthers og hederlighetens navn bør holde seg i skinnen og hengi seg til noe som gir resultater. For lenestolsforskerne er det dog i disse dager grunn til å glede seg. Metafysikken kommer gradvis til live igjen. Resultatene fra CERN ryster dem som så naturens mysterier oppklart rundt neste sving, og gir på ny rom for spekulasjonen. Vi bør håpe at resultatene viser seg holdbare, ikke fordi vitenskapen trenger en smekk på lanken, men fordi dogmers fall sporer til nytenkning, og hvis vitenskapen ikke lenger selv er sikker, kan ikke filosofiens største vitenskapstilhengere unnlate å stille spørsmål ved dens sikkerhet.

Først i dette nummeret finner vi Andreas Fjellstad og

Henning Næss' svar på om vitenskapene har mistet kjærligheten til visdom. Fjellstad tok førsteplassen, Næss andreplassen i essaykonkurransen. De behandler spørsmålet på to vidt forskjellige måter, måter som viser bredden i filosofiens forhold til vitenskapen. De kan med fordel leses som implisitte kommentarer til hverandre. Videre har vi Jens Kristoffer Haugs utlegning av smaksdommen hos Kant: Hvordan kan smaken si noe objektivt om verden når den ikke sier noe allment om det partikulære?

Tomas Midttun Tobiassen har fra Rutgers University, New Jersey, bidratt med en tekst om forholdet mellom etikk og empiri. Han hevder at vi på bakgrunn av psykologiske forskningsresultater bør utvikle en etikk som tar hensyn til situasjonene folk befinner seg i fremfor karaktertrekkene som gir seg uttrykk i situasjonene. Reier Helle gir tilsvar til Tobiassen i «Hvorfor Tomas Midttun Tobiassen tar feil om forholdet mellom dydsetikk og empiri». Han hevder empiriske resultater spiller en underordnet rolle når man diskuterer etikk. Her har vi en god gammeldags disputt i emning. Tobiassens svar og forsvar kommer på trykk i nærmeste fremtid.

Hilde Vinje har oversatt et utdrag fra wienerkretsens programerklæring, et dokument som har fellestrekk både med Fjellstad og Tobiassens tekster. Wienerkretsen regnet det for vitenskapens oppgave å si noe substansielt om verden; filosofien skulle bistå med logiske analyser og begrepsoppklaring. Vi har også tillatt oss å være litt navlebeskuende: Ørjan Steiro har skrevet om sitt forhold til *Filosofisk supplement*, mens Espen Stabell har skrevet om hva slags supplement *Filosofisk supplement* bør være. Videre har vi intervjuer med Heine Holmen (gjennomføringsstipendiat ved IFIKK/CSMN), Hedda Hassel Mørch (stipendiat ved IFIKK) og Jonas Jervell Indregard (stipendiat ved IFIKK). Alle tre har vært redaktører i *Filosofisk supplement* og toneangivende for bladets vekst og fremvekst. Vi har snakket med dem om deres tid i *Filosofisk supplement* og deres arbeid før og etter overgangen fra studentfilosofi til filosofi: Her finner man panpsykisme, Kants indre sans, handlingsfilosofi og mye mer.

Vi kan også by på masterkritikk ved Ruben Solér, reisebrev fra Rutgers, mesterbrev og utdrag fra den *leksikryptiske encyclopedi*.

God lesning!

Reier Helle,  
redaktør

# ESSAYKONKURRANSEN



*Illustrasjon: Mina Langlete*

De to følgende tekstene tok 1. plass (Fjellstad) og 2. plass (Næss) i essaykonkurransen. Pax sponset sjenerøst konkurransen med en bokpakke til vinneren. Andreas Fjellstad er blitt flere bøker rikere.

Konkurransens utlysningstekst var følgende:

### **OPPGAVEN**

Filosofien er både blitt kalt førstevitenskap og en vitenskapens kommentator. Uansett hvordan man betegner den, har dens anliggende alltid vært tett forbundet med det vitenskapelige. En rekke fagdisipliner kan føres tilbake til filosofiske diskurser, samtidig som de fleste har tatt steget ut av filosofien og etablert sine egne metoder og sannhetsbegreper. Finnes det fremdeles noen ubrytelige bånd mellom vitenskapene og filosofien? Har vitenskapene med rette forlatt filosofiens rede, eller har de gått for langt?

### **Problemstillingen Filosofisk supplement lyser ut er denne:**

Har vitenskapene mistet kjærligheten til visdom?

Spørsmålet bør tolkes så vidt som mulig, og kan omfatte filosofiens rolle i den bredeste betydning – både for de ulike akademiske fagdisiplinene, så vel som betydningen av filosofi i det private rom. Oppgaven kan besvares med henvisning til andre disipliners begreper og teorier, mer abstrakte foretagende, eller ved å stille seg spørsmålet om vitenskapens status innenfor disiplinen; bygger de på postulater hvis begrunnelse eller definisjon synes mangelfull? Kan filosofien arrogant peke på et ubegrunnet «overbygg» hos andre disipliner? Mer generelt: Hva er god vitenskap og hva kan filosofi si om dette? Oppgaven er ment å kunne besvares fra enhver fagfilosofisk disiplin, det være seg språkfilosofi, epistemologi, vitenskapsteori, etikk, logikk eller andre ståsteder, og gjerne med fotfeste i flere disipliner.

Essayene vil bli vurdert av en komité tilknyttet program for filosofi ved Universitetet i Oslo, bestående av alt fra medlemmer av professoratet, til den jevne student. Vinneren premieres med en hedersplass i jubileumsdelen i Filosofisk supplement nummer 4 i 2011, og en bokpakke satt sammen av Pax Forlag.

Vurderingskomiteen besto av professor Camilla Serck-Hanssen, professor Arne Johan Vetlesen, Jonas Jervell Indregard, M.A. og stipendiat ved IFIKK, Terje Stefan Sparby, M.A. og stipendiat ved Heidelberg universitet og Espen Stabell M.A. og Reier Helle B.A. fra redaksjonen. Komiteen mente enstemmig at Fjellstads essay var det beste, og at Næss' essay burde trykkes ved siden av det. Her er et utdrag fra komiteens vurdering:

#### **1. plass:**

Fjellstads tekst har den mest originale tilnærmingen til problemstillingen. Med analytisk presisjon og en god dose vidd viser Fjellstad at problemstillingen går i oppløsning under hans grammatisk analyse.

Teksten kan leses på flere nivåer. Ved første øyekast fremstår den som en grammatisk analyse uten filosofisk substans – som et finurlig harselas over redaksjonens problemstilling. På et annet nivå kan den leses som om det er vitenskapen selv som svarer på spørsmålet om den har mistet kjærligheten til visdom – med et svar som vil gå kaldt nedover ryggen på visdommens elskere.

#### **2. plass:**

Næss' essay kan filosofisk og stilistisk sies å være vinneressayets motsetning. Teksten er preget av driv og engasjement for problemstillingen, og selv om den kanskje ikke svarer direkte på spørsmålet om vitenskapen har mistet kjærligheten til visdom, levner den liten tvil om hvordan forfatteren stiller seg til det vitenskapskritiske og kulturpessimistiske tankegodset som med stor lidenskap og skarp penn formidles i teksten.

## VINNER AV ESSAYKONKURRANSEN:

# HAR KATTER MISTET KJÆRLIGHETEN TIL VISDOM?

### EN GRAMMATISK ANALYSE AV REDAKSJONENS PROBLEMSTILLING

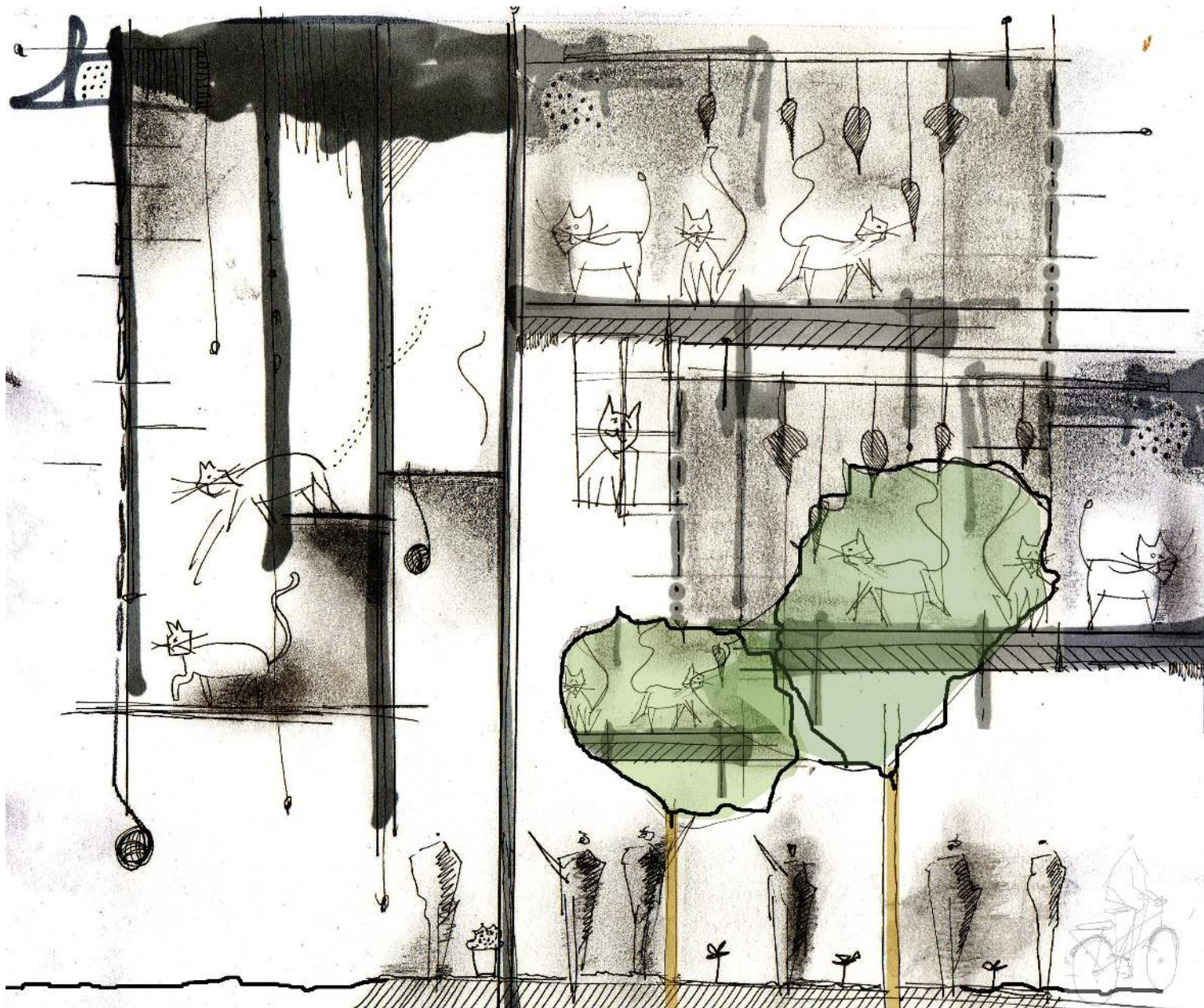
Av Andreas Fjellstad

I denne kortere teksten vil jeg ved hjelp av en grammatisk analyse vise at påstanden som korresponderer til spørsmålet redaksjonen stiller er nødvendigvis usann, gitt at vi forstår «nødvendigvis» som «analytisk» slik Rudolf Carnap gjør i *Meaning and Necessity* (1956), og også baserer oss på en forståelse av hva det vil si å være analytisk som er til forveksling lik den han presenterer der. Mens Carnap snakker om *state-descriptions* og analytisk sanne setninger som sanne i alle *state-descriptions*, skal jeg tillate meg å snakke om *tilgjengelige verdener* av illustrative grunner, og si heuristisk at en setning er analytisk (sann) hvis og bare hvis det er ingen verdener tilgjengelig fra vår verden hvor setningen er usann. Den viktigste forskjellen mellom den forståelsen vi skal ta for gitt her og den presentert av Carnap og av de fleste andre er at de vil hevde at vår verden er tilgjengelig fra vår verden (eller at vår verden er en av alle *state-descriptions*), slik at hvis noe er nødvendigvis sant, så er det også sant. Siden vi skal bedrive en grammatisk analyse, hvor «grammatisk» gies den betydningen vi kjenner fra Ludwig Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* (1984a) og andre tekster, handler det om å avdekke hva reglene i språkspillene fordrer, og ikke hva som er tilfellet. For å låne et uttrykk fra Hans Johann Glock; det handler om å avklare hva som er normativt sant (Se Glock 2009). Det betyr at vi forstår nødvendighet i lys av analyticitet som igjen er forstått ved hjelp av normativitet, og som en konsekvens av det dropper vi ideen om at tilgjengelighetsrelasjonen er refleksiv og forestiller oss isteden at alle verdener tilgjengelig fra vår verden er ideale verdener som er slik språket foreskriver.<sup>2</sup> Det å tro at en grammatisk

analyse kan gi oss kunnskap om vår verden forutsetter en idealisme vi skal holde oss for gode til. For den som er mer fortrolige med ord som «realisme» og «anti-realisme» kan man si at vi har introdusert en anti-realistisk forståelse av nødvendighet kombinert med en (beskjeden) realistisk forståelse av sannhet.

Som eksempel på en nødvendigvis sann setning har vi Wittgensteins eksempel «Enhver stav har en lengde». Noe kan ikke være en stav hvis det ikke har en lengde, språket forbyr dette; forsøker du å kalle noe en stav uten at det har en lengde blir du nok buet ut av språkrådets medlemmer. Hvis vi nå negerer setningen, får vi en analytisk usannhet. Her og i resten av denne teksten er jeg nøye på å begrense bruken av ordene «kan» og «må» til uttrykk for analytisk modalitet tilsvarende boks og diamant i modal logikk: Hvis det må være slik at S, da er S analytisk sann, og hvis det kan være slik at S, da er S verken analytisk sann eller usann. Selv om dette synes å være begrenset til objekt-språklige overveielser, inneholder også metaspråket modalt vokabular og en kan gjerne formulere en modal-logisk teori for setninger i metaspråket, en må bare holde tunga rett i munnen og skille mellom «kan» i objektspråket og «kan» i metaspråket, samtidig som at det i begge tilfeller handler om et deontisk-linguistisk «kan», ikke et metafysisk. I det tilfellet hvor «kan» er brukt både objekt- og metaspråklig i samme setning, har jeg lagt til subskriptene M og O til «kan» for å hjelpe leseren.

Påstanden som korresponderer til spørsmålet, nemlig at vitenskapene har mistet kjærligheten til visdom, forutsetter at kjærlighet til visdom er noe vitenskapene kan ha.



Illustrasjon: Janne Celia Seim

Hvis vi er i stand til å fastslå at dette ikke er noe de kan ha, er det klart at vitenskapene ikke kan ha mistet kjærligheten til visdom. Det holder derfor for oss å rette oppmerksomheten mot den modale statusen til påstanden om at vitenskapene har kjærlighet til visdom, og det jeg skal vise er at kjærlighet til visdom ikke er noe vitenskapene kan ha.

Å påvise dette er enkelt; det holder å ta en titt på hvordan ordene «vitenskap», «visdom» og «kjærlighet» er definert i ordboka på hjemmesiden til Universitetet i Oslo, en ordbok jeg antar danner grunnlaget for korrekt språkbruk ved universitetet og derfor også ved *Filosofisk Supplement* siden det jo er tilknyttet miljøet ved universitetet. Først ut er «kjærlighet»:

- 1 varm, hengiven følelse for noe(n) k- til hjemmet, nesten, fedrelandet, folket, naturen, kunsten / Guds k-
- 2 erotisk følelse, hengivenhet for en annen person k-en mellom mann og kvinne / k- ved første blick / den store k-en / lide av ulykkelig k- som ikke blir gjengjeldt / fri k- seksuelt samliv uten ekteskap / gammel k- ruster ikke taper seg ikke
- 3 gjenstand for kjærlighet (1,2) hun ble hans store k- / bøker er hennes store k-
- 4 k- på pinne sukkertøy festet på en pinne

«Visdom» er definert slik:

-men (av \*II vis) det å være vis, klokskap gå fram i alder og v- / dømme i saken med stor v- / ofte iron: i sin v- har regjeringen fastsatt dette



*Illustrasjon: Thea Meinert*

Og «vitenskap» slik:

1 metodisk innsamling, ordning og etterprøving av kunnskaper etter allment godkjente regler og krav (om intersubjektivitet, klarhet osv) formalv- / empirisk v- vitenskap som bygger på observasjoner / v- og teknikk / ofre seg for v-en  
2 fagområde som er emne for vitenskap (1) naturv-, samfunns-, språkv- / lage en hel v- av et lite spørsmål.

Kjærlighet, eller egentlig det å ha kjærlighet, er en relasjon med to plasser, slik at det handler om uttrykket « $x$  har kjærlighet til  $y$ ». Som det fremgår av definisjonen, er det klart at denne relasjonen kan være refleksiv eller symmetrisk i noen tilfeller, men må ikke. Selv om det kan være tilfellet at kjærlighet er gjensidig, er ikke det å inneha plassen til  $x$  en garanti for at en kan også inneha plassen til  $y$ ; selv om  $a$  har kjærlighet til  $b$ , så må det verken være tilfellet at  $b$  har kjærlighet til  $a$  eller at det finnes minst en  $c$  slik at  $b$  har kjærlighet til  $c$ . Videre kan det være tilfeller hvor den som tar opp plassen til  $x$  faktisk har kjærlighet til seg selv, slik at den også tar opp plassen til  $y$ , men det må ikke være

slik heller. Når dette er sagt, er det klart at visdom godt kan ta opp plassen til  $y$ : En kan gjerne ha kjærlighet til visdom, i hvert fall forstått som en varm hengivende følelse for noe, kanskje ikke som en erotisk følelse. Spørsmålet vi må stille oss er derfor om vitenskap eller en vitenskap kan ta opp plassen til  $x$ . For å fastslå at dette ikke er tilfellet, holder det at vi avklarer hvilke ting vi kjenner til som *kan* ha kjærlighet til noe. Siden kjærlighet beskrives som en følelse, kan bare ting som kan ha følelser ha kjærlighet til noe. Dette utelukker computere, vaskemaskiner, biler etc. På den andre siden kan katter ha følelser, men man kan spørre om de er i stand til å ha kjærlighet. Jeg er sikker på at katten jeg passet på i sommer har en varm hengivende følelse overfor meg siden jeg koste med den og ga den mat; det er i hvert fall noe jeg mener at jeg kan *si* om den. Dette betyr at «Katter har kjærlighet til visdom» for så vidt (grammatisk sett) er i orden. Kan en bok ha en følelse? Neppes. Kan en aktivitet ha en følelse? Nei. For eksempel, er det greit å si at Andreas har kjærlighet til jogging, men



ikke at jogging har kjærlighet til Andreas. Dette er (så å si) problemet med vitenskap; vitenskap kan enten forstås som en aktivitet eller som en statisk kunnskapsbase, i.e. et fagområde, og ingen av disse kan ta opp plassen til x i «x har kjærlighet til y». Vitenskaper kan bare ta opp plassen til y. Setninger som eksemplifiserer dette er «Andreas har kjærlighet til logisk filosofi» og «Noen filosofer har kjærlighet til litteraturvitenskap».

Nå kan selvsagt de som formulerte spørsmålet eller problemstillingen svare at de overhodet ikke mente «vitenskapene», men derimot «vitenskapsmennene» eller at spørsmålet skulle forstås som metaforisk (eller som besjeling), og at den egentlige problemstillingen er teksten som er før og etter setningen tydelig markert som «problemstillingen». Det sistnevnte vil jeg ikke godta som svar siden det kommer klart frem i teksten som følger problemstillingen at det er spørsmålet som skal besvares og at det ikke handler om å besjele vitenskapene. Hvis man svarer på kritikken min ved å henvise til det første alternativet er mitt gjensvar enkelt: Så skriv «vitenskapsmennene» da.

Videre er det jo slik at det modifiserte spørsmålet bare lar seg besvare gjennom empiriske undersøkelser idet man går rundt og spør de ulike vitenskapsmennene (og kanskje et par vitenskapskvinner også, for det hadde jo vært interessant å se om kvinnene følte mer kjærlighet til visdom enn menn, og også å se om vitenskapsmenn eller kvinner fra ulike fag har ulik holdning til visdom). En grammatisk analyse kan ikke besvare det spørsmålet, siden det er klart at det kan finnes både vitenskapsmenn (og kvinner) som har kjærlighet til visdom og slike som ikke har det: «Vitenskapsmann» er en altmodig yrkesbetegnelse for

dem som bedriver forskning, og inneholder ikke det å ha kjærlighet til visdom som krav, det holder med en universitetsutdannelse og en passende stillingsbeskrivelse samt at måten det forskes på oppfyller de gjeldene standardene for hva som er vitenskapelig slik det er forklart i definisjonen ovenfor. Jeg er temmelig sikker på at verken stillingsbeskrivelsen eller disse standardene inneholder kravet om å ha kjærlighet til visdom; ikke engang for å få stilling som universitetsfilosof er kjærlighet til visdom et krav. Det er viktig ikke å blande idealnormer og konstituerende normer for objekter.<sup>3</sup>

Til slutt vil jeg nå minne leseren om at vi jo egentlig ikke har sagt noe om vitenskap i seg selv, men bare om hvordan vi bruker ordet på bokmål slik det er definert i *Bokmålsordboka*. Selv om vitenskapene ikke kan ha kjærlighet til visdom fordi vi ikke har lov til å si det, så kan vi ikke utelukke at det er sant at vitenskapene har kjærlighet til visdom, forutsatt at vi kan skille mellom vitenskapene-som-vi-forstår-dem og vitenskapene-i-seg-selv, noe som igjen forutsetter at de ikke er slik vi forestiller oss at de er, selv om de er vår kreasjon, to for så vidt akseptable antagelser som leseren selv kan begrunne.

**Det å tro at en grammatisk analyse kan gi oss kunnskap om vår verden forutsetter en idealisme vi skal holde oss for gode til.**

#### NOTER

<sup>1</sup> Se Glock 2009.

<sup>2</sup> Det kan jo hende at noen vil klage på at ordet «sant» forekommer både i uttrykkene «normativt sant» og «nødvendigvis sant» samt i «analytisk sant» uten at det handler om sannhet siden vi dropper ideen om at det gjelder for alle påstander P; hvis P er nødvendigvis sant så P er sant. Jeg forstår bekymringen deres, men det holder å være obs på at komplekse uttrykk kan lure oss: Ta for eksempel det tyske uttrykket «Walfisch»; selv om det består av ordene «Wal» og «fisch», så betyr ikke det at hvaler er fisker, de er fremdeles pattedyr, slik at det riktige ville vært «Walsäugetier». *Das wäre allerdings kein Deutsch*.

<sup>3</sup> Et alternativt svar på problemstillingen ville være å utnytte denne distinksjonen ved å la kjærlighet til visdom tilhøre en beskrivelse av en ideal forsker ifølge en forestilling av denne, og ikke beskrivelsen av en forsker; det er ikke konstituerende for det å være forsker på samme måte som et papir bare er A4 hvis det er av en viss størrelse, men tilhører det å være en «god» forsker, på samme måte som et godt papir er av en viss tykkelse og ikke kaster gjen-skinn. For å være en ekte mann holder det å være gift, for å være en god ekte mann kreves det mer. (Schnädelbach 1992).

#### LITTERATUR

Carnap, R. 1956, *Meaning and Necessity*, The University of Chicago Press, Chicago

Glock, H. J. 2009, «Apriority, Analyticity and Language», i Nimtz, C. Suhm, og N.Kompa, *The A Priori and its Role in Philosophy*, Mentis, Paderborn, 119–136.

*Nynorskordboka og Bokmålsordboka*, [online], Universitetet i Oslo i samarbeid med Språkrådet. Tilgjengelig fra: <http://www.nob-ordbok.uio.no/> [15.09.2011]

Schnädelbach, H. 1992, «Rationalität und Normativität» i Schnädelbach, H., *Vorträge und Abhandlungen – Zur Rehabilitation des animale rationale*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Wittgenstein, L. 1984a, «Philosophische Untersuchungen», i *Werkausgabe Band 1*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 225–581.

## 2. Plass i essaykonkurransen:

# HAR VITENSKAPENE MISTET KJÆRLIGHETEN TIL VISDOM?

ET KRITISK ESSAY

Av Henning Næss

I

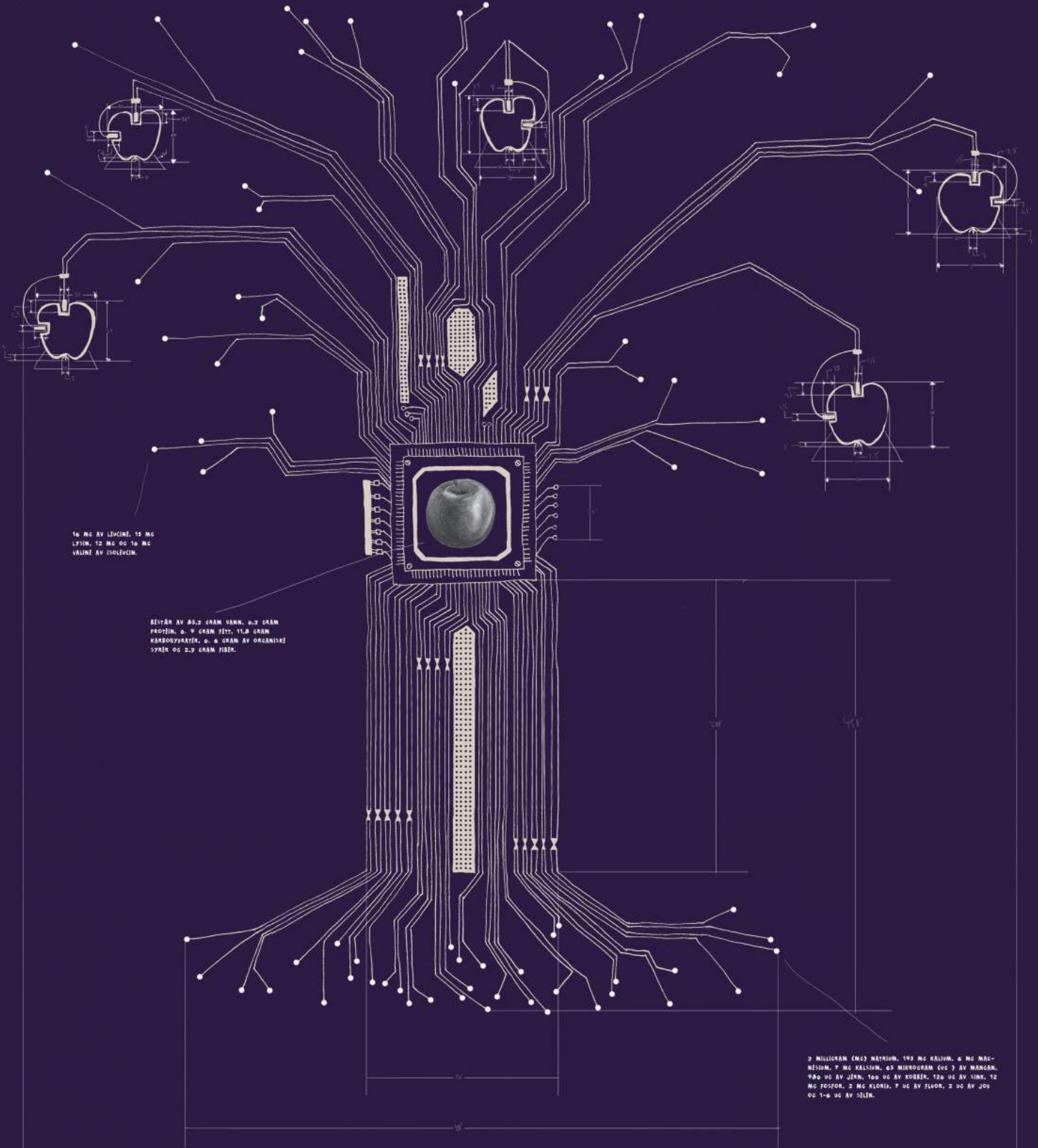
Vitenskapen har fortrenget filosofien, og henvist den til en liten krok av universet, der den sitter og diskuterer sitt eget grunnlag. Mange trekkes mot filosofien, fordi de der tror seg å kunne unngå den rene spekulasjonen, og finne plass til refleksjonen. Men denne refleksjonen må hele tiden forsvare seg selv og sin egen berettigelse, i en akademisk verden som er overveiende problemorientert. Dessuten blir filosofien lett en syssel med abstrakte begreper. Angrepet fra mer praktisk tenkende hold, om at filosofien som disiplin er for verdensfjern, er altså langt fra uberettiget. Samtidig er kanskje filosofien den vitenskapelige disiplinen som kan forhindre mennesket fra ytterligere å bli redusert til en samling av funksjoner. Man kan kanskje hevde at filosofien befinner seg i en vippeposisjon mellom problem og mysterium. Filosofien har muligheten til å avdekke sammenhenger mellom tingene jeg er involvert i, og meg selv. «Et problem er noe man møter, noe som sperrer veien for en», skriver Gabriel Marcel. «Det ligger helt og holdent foran meg ... Et problem er noe som skal løses, og når det er løst, eksisterer det ikke lenger. Væren derimot, er ikke noe som kan løses. Det vil alltid være der» (Marcel sitert i Aarnes et al. 1991:36). Filosofien som grunnlagsdisiplin har muligheten til å vekke værensmysteriet i mennesket. Filosofien kan få oss til å *tenke væren*. Og det vil ifølge Gabriel Marcel si å være ett med sannheten. Allikevel kan vel ingen filosof unngå å føle presset fra den

praktisk tenkende verden, om å vise til resultater. Det er da lett å svare ved å gjøre seg verdensfjern, i motsetning til verdensnær i den betydningen Gabriel Marcel legger i det. For eksempel ved utelukkende å befatte seg med språkproblemer, eller ved på annen måte å skrive seg ut av verden.

Sokrates definerte en gang filosofi som kjærlighet til visdom. Men kjærligheten til visdom viste seg gjennom det man manglet, ikke det man faktisk hadde. Vis er man hvis man vet at man ikke vet. All vitenskap er nihil. Den akkumulerer kunnskap, men avslører hele tiden at kunnskap ikke er mulig, i hvert fall ikke som annet enn utkast til mulige teorier som alltid kan erstattes. Det finnes mange måter å mangle noe på. Mangelen kan være et savn, koblet med et behov for opplysning. Men denne mangelen må forenes med et uopphørlig søkende sinn, som vil ha den absolutte opplysning. Og dette behov er kjærlighet til det man mangler. Visdom kan da defineres som: Lengselen etter å vite det som en er inneforstått med at en ikke vet.

Har vitenskapene noensinne hatt kjærlighet til visdom? Kanskje man kan hevde, at det var filosofiens opprinnelige oppgave, i Platonsk forstand, å ha den. Kjærligheten fremkommer gjennom en mangel. Platon kalte denne mangelen for *anamnesis*. Å ha den innebærer en lengsel etter helhet. Og visdom er da lengsel etter denne tapte helheten. Og kjærlighet til visdommen må da vise seg gjennom denne lengselen. Men det er vanskelig, for ikke å si umulig, å tro at denne helhetsopplevelsen kan oppnås innenfor den vitenskapelige kunnskapens rammer.

Den betydelige essayisten Aasmund Brynhildsen har



14 MG AV LJUCIŠE, 15 MG  
 LYŠIN, 12 MG OG 10 MG  
 VALINÉ AV ISOLJUCIN.

BIŠTAR AV 05,3 GRAM VARN, 0,3 GRAM  
 PROČJIN, 0, 9 GRAM FETI, 11,8 GRAM  
 KARBONPUNJATA, 0, 4 GRAM AV OSGANISKE  
 SYRER OG 2,3 GRAM FIBER.

3 MILLIGRAM (MG) NÄTRIUM, 193 MG KALIUM, 6 MG MAG-  
 NESIUM, 7 MG KALSIUM, 63 MILLIGRAM (MG) AV MANGAN,  
 980 MG AV JÄRN, 100 MG AV KOBBER, 100 MG AV SINK, 12  
 MG FOSFOR, 2 MG KLORIN, 7 MG AV FLOR, 2 MG AV ZINK  
 OG 1-6 MG AV SILIK.

*Illustrasjon: Mina Langlete*

**Kulturfenomenet mennesket, mennesket som sjelelig og åndelig vesen, er det ikke plass til i det moderne, vitenskapelige menneskebildet.**

noen interessante bemerkninger om forholdet mellom naturvitenskapens problemorienterte opplysningsvirksomhet, og det påfølgende tapet av det vi kan kalle menneskeånd: «Skjønt menneskets åndskraft sjelden har ytr seg så konsentrert og så påtagelig som i den moderne naturvitenskap, finnes der i dens bilde av virkeligheten ingen plass for menneskeånden og menneskesjelen, for kulturfenomenet» (Brynhildsen

1987:207). Dette er store ord som kanskje ikke burde få stå uimotsagt. Man kan innvende at vitenskapen har bedret menneskenes vilkår. Dette står imidlertid ikke i motsetning til Aasmund Brynhildsens påstand. For i vitenskapens bilde av virkeligheten, står mennesket tilbake som en pakke med gener, som en determinert automat og som et produkt av arv og miljø. Kulturfenomenet mennesket, mennesket som sjelelig og åndelig vesen, er det ikke plass til i det moderne, vitenskapelige menneskebildet. Da nytter det ikke å komme med den innvendingen at menneskenes materielle vilkår er blitt forbedret.

Har moderne vitenskap beholdt en flik av helhetslengselen? All vitenskap er nihilistisk. Sokrates var også nihilist, i den forstand at han visste at han intet visste. Vitenskapen har derfor alltid hatt intet i sitt skjød. Den sokratiske tenkningen er begynnelsen på den europeiske destruksjonsvirksomheten gjennom tenkningen og dens praksis. Gjennom Sokrates visdom nivellerer verden seg selv.

Men Sokrates var også den personifiserte Eros, for han ble ikke elsket, stygg som han var. Han var en som elsket. Og det er, ifølge Sokrates, større å elske enn å bli elsket. Å bli elsket krever ikke annet enn en passiv værensform; å elske derimot, er noe aktivt, det krever en aktiv streben; man må rette hele sin sjel mot det manglende objektet. Denne lengselen mot helhet er definisjonen på visdom. Men om denne helheten kan nås forblir et åpent spørsmål.

Genetikk, biologi, hjerneforskning, kjemi, litteraturvitenskap: Jeg har studert alt sammen. Men jeg kan ikke huske at jeg trodde jeg skulle bli vis av å studere det. Det har jeg heller ikke blitt. Jeg har blitt mye annet, deriblant deprimert, fortvilet, og sikkert også klokere, men ikke vis. Forståelsens og oppdagelsens mange glederike timer har ikke kunnet oppveie følelsen av en dyp indre mangel ved meg selv som menneske. Og denne mangelen er ikke en moralsk mangel ved meg; den er en mangel ved den menneskelige eksistensen, som fagene har forklart meg hva består i, eksakt og redelig. Jeg er tom. Jeg er intet. Biologien

gir meg ingen illusjoner, og godt er det, for en optimistisk biologi ville virket som et ufrivillig hån av meg som tenkende menneske. Men det kan selvsagt ikke utelukkes at det finnes en rest igjen av denne kjærligheten til visdom blant fagets utøvere, om ikke i selve faget.

Skulle man bruke ordet visdom i dag, er det klart at man ikke kunne legge den samme betydningen i begrepet, som man gjorde den gangen, for 2500 år siden. Begrepenes betydning forandrer seg. I dag mener man noe helt annet med visdom. Kjærligheten til visdommen kan derfor heller ikke være den samme. Den måtte vise seg på en annen måte, gjennom det moderne menneskets bevissthet. I dag vil man nok knytte begrepet nærmere til en slags sjelelig innsikt som kommer fra mennesket selv, etter at det har levd et langt liv, og mistet mange illusjoner. Er det mulig at man med visdom i dag kan mene: Å innse verdien av å dyrke kjærligheten til den disiplinen man bedriver, med tanke på at det man gjør skal tjene til menneskehetens beste? Eller er det slik at kjærligheten til visdom hos for eksempel atomfysikerne Niels Bohr eller Oppenheimer, ville innebære å innse raskest mulig at denne vitenskapen må opphøre, til menneskehetens beste?

Bildet av den moderne vitenskapsmannen er ikke en Platon som sitter i sitt studerkammer og tenker over tilværelsen, men heller ikke den halv- eller helgale oppfinneren. Nei, det er heller den metodiske arbeidsmauren som ikke gir seg før han har funnet det han ikke visste han lette etter, og som derfor heller ikke innser konsekvensene av sin egen virksomhet.

Den platonske kjærligheten til visdom kan ikke tenkes uten en verden der sannheter oppleves som noe som kommer til mennesket utenfra. Moderne vitenskap er utgått fra, men har løsrevet seg fra filosofien. Psykologien søker de fysiske og mentale prosessers virkelighet i det enkelte menneske, men ikke i mennesket som idé. Psykologien utviklet seg som en løsrevet del av filosofien, og ble til en vitenskap som undersøker mennesket som materielt og sjelelig objekt, som undersøker nerveprosessene, og prosessene i hjernen, for å finne ut av hvordan menneskene utvikler seg. Den har mistet visdommen, men har beholdt troen på fremskrittet og utviklingen.

*Visdom er ikke vitenskapelig relevant.* Men denne visdommen – som også inneholdt mye frykt – hadde grekeren. Han visste at materien kunne være farlig, hvis den ble manipulert med i visse retninger. Men kanskje skilte han ikke i samme grad som oss mellom den indre og den ytre natur. I naturen så han sine egne muligheter virkeliggjort på en ytre måte. Når han sto overfor naturen, så han samtidig inn i seg selv. Han visste at det var muligheter

og impulser inne i ham selv, som det var all grunn til å frykte. Det moderne mennesket skiller i mye sterkere grad mellom den indre og den ytre natur. Det er som det har skilt seg fra den ytre natur. Derfor har det lenge trodd, at den ytre naturen kunne tukles med og utforskes, uten at det ville få konsekvenser for mennesket selv. Dette har vist seg å være feil. Denne fryktløse utforskningen i sannhetens tjeneste inneholdt en alvorlig mangel: en mangel på selv-innsikt. Kjærligheten til visdom, hvem spør etter den? Sannheten, i Platons forstand, er noe som kan knyttes til den evige fornuften i sjelen. Visdommen er da den dyden som stammer fra fornuftssjelen. I praksis viser den seg som mot, styrke, utholdenhet, godhet, og når alle disse dydene får virke sammen, får vi det Platon kalte rettferdighet.

Kjærligheten til visdom har sitt utspring i troen på mennesket som et rasjonelt vesen, som handler dydig ut fra innsikten i hva som er fornuftig. Det er ingen overdriivelse å si at dagens forskning har beveget seg nokså langt bort fra dette idealet.

Hvor finner man en vismann blant vitenskapsmennene? Jeg kan ikke finne en eneste én, men jeg finner noen visdomsfylte blomster blant filosofene: Jeg finner visdommen igjen hos Platon og Schopenhauer. Den store forskjellen på Platon og Schopenhauer, var at Platon fremdeles levde i en tid da det var mulig å tro at mennesket hadde en fornuftig sjel.

I Norge kan Peter Wessel Zappfe sies å ha vært i slekt med de gamle vismennene. I innledningen til *Om det tragiske*, skrev han: «Menneskeslekten kommer fra Intet og går til Intet. Ut over dette er der Intet» (Zappfe 1988:forord). I denne uttalelsen trekkes den helt logiske konsekvensen av det vitenskapelige livssynet. At det ikke går an å leve i en slik verden, brydde ikke Zappfe seg om. For ham var ingen annen verden mulig. Slik er det med de naturvitenskapelige martyrene. De prøver å holde ut i en uutholdelig verden. Å skape seg illusjoner, eller håp om et liv etter døden, ser slike martyrer på som løgner. De er tro mot sin lille flik av virkeligheten, og det skal man respektere dem for. Sannsynligvis var Zappfe en av dem som hadde sjelelig styrke nok til å kunne være et helt menneske innenfor slike rammer.

Hvordan man skal overføre et slikt livssyn til den oppvoksende generasjon, uten å gjøre dem til alkoholikere eller narkomane, eller i verste fall til lydige automater, er en helt annen sak. Mennesket trenger kanskje en tro som kan styrke det, om så denne troen er en illusjon. Nietzsche forsvarte de livsfremmende illusjonene. Og Goethe protesterte mot, eller ignorerte, de sannheter som ikke var til gagn for ham selv og hans egen livskraft. Zappfes innsikt

ender i total kvietisme. Nietzsches og Goethes livssyn er en metodikk utviklet for å beholde livskraften. Den ene vil gi avkall på viljen. De andre to kan ikke leve uten viljen. Men i alle tre tilfeller handler det om å hankses med intet, slik det viser seg.

## II

Kjærlighet til intet er den høyeste form for visdom. Og den strengeste. Vi finner den klart uttrykt hos Nietzsche, som i sin tenkning var påvirket av før-sokratikerne. Og den kanskje mest stringente nihilist i så måte, var Heraklit, som på spørsmålet om hva som er det beste man kan håpe på her i verden, svarte at det beste er å ikke være født, og at det nest beste er å dø så fort som mulig. Schopenhauer, som under en middag roste selvmordet, sa at den beste måten å leve på, var å være den som ikke deltar, men som lever så nær intet som mulig. Dette idealet består i å gjennomskue denne verdens skinn. Ifølge ham kunne vitenskapene aldri nå frem til det punktet der de ser gjennom Mayas slør, etter som vitenskapene alltid opererer innenfor en årsak-virkning-horisont. Hos Sofokles finner vi det edle mennesket som leter etter sannheten, ikke bare om sitt liv, men om menneskets liv. Ødipus kan minne om den edle dikter eller vitenskapsmann, som søker sannheten bortenfor enhver fornuft. Men for å finne sannheten om seg selv og verden bryter han med naturens hellige ordninger. Den innerste kunnskapen om naturen strider mot naturen, synes Sofokles å si.

Nietzsche viser oss hvilke farer som ligger i vitenskapsens skjød, at den er det motsatte av visdom: I dag er dette allmennkunnskap: «Den fare den teoretiske kultur bærer i sitt skjød, begynner etter hvert å engste det moderne menneske» (Nietzsche 1993:112).

For oss er dette en selvfølge, for vi har sett fruktene av to verdenskriger. Vi tror heller ikke at vitenskapen kan frembringe altomfattende sannheter eller åpenbaringer av religiøse dimensjoner. Vi regner ganske visst med en antatt virkelighet, akkurat slik Nietzsche skrev. Og Nietzsche trekker konklusjonen: «Denne erkjennelse innleder en kultur som jeg våger betegne som tragisk. Dens viktigste kjennetegn er at i stedet for visdom blir kunnskap vårt høyeste mål» (Nietzsche 1993:113).


**Og den kanskje mest stringente nihilist i så måte, var Heraklit, som på spørsmålet om hva som er det beste man kan håpe på her i verden, svarte at det beste er å ikke være født, og at det nest beste er å dø så fort som mulig.**

Konklusjonen som Nietzsche her trekker, har ennå ikke slått igjennom; vi må bare fastslå at Nietzsche var mer fremsynt enn antatt. Hans tenkning tilhører fremtiden. Kunnskap istedenfor visdom? «Vitenskapens forføreriske avsporinger», skriver Nietzsche, «viser oss ikke verdens sanne ansikt. Vi må vende oss bort fra det, for å se det» (Nietzsche 1993:114).

Kanskje finnes det også en annen form for visdom? Det er den visdommen som innser at menneskets lodd er knyttet til fødsel, lidelse og død, men også til glede, og at glede og smerte ikke kan eksistere uten hverandre. Moderne vitenskap har kommet så langt, at den arbeider for å frigjøre mennesket fra alderdom og død. Genetikken forsker på alderdomsgenet, og tror den snart vil finne det. Da vil veien ligge åpen for at mennesket kan leve i flere hundre år. Døden er det moderne menneskets tyngste lodd. Vil en total frigjøring fra de biologiske betingelsene være begynnelsen på en ny æra i menneskehetens historie? Visdom er kanskje å innse at smerte, sykdom og død er en viktig del av de menneskelige grunnbetingelsene. Genetikkenes iboende drift er en slags vilje som arbeider fremover, uten tanke på konsekvensene. Man kan sammenligne det med atombombens fødsel; først da bomben sprengte, skjønte Oppenheimer hva han hadde satt i gang, og ble en pågående motstander av atombomben. Den samme trangen ligger iboende i enhver ærgjerrig skapning. Visdom er også å gjennomskue denne driften, gjennomskue sine egne, eminente motiver, og ikke rettferdiggjøre dem. Det er å innse hvilken destruksjonsprosess som ligger latent i den moderne forskningen, og så ta følgene av det. Vitenskapene bør komme inn på et nytt spor, der en annen form for etikk råder. Ethiske diskusjoner pågår for fullt, men det er gjerne filosofene som diskuterer etikken, mens fysikerne eksperimenterer.

Genetikken trodde den hadde funnet det menneskelige genomet, og at det nå ikke ville vare lenge før alle gåter angående mennesket ville være løst. Dette er det motsatte av visdom, å tro at alt bare blir løst fordi man har behov for å tro at det kan løses. Mennesket er noe mer enn summen av små deler, mennesket er en helhet som er større enn delene. Å innse dette er nødvendig, om ikke mennesket skal utvikle seg til en sjelløs automat i det moderne, overteknifiserte samfunnet, hvor alt som står i veien for fremskrittet blir utradert. Menneskets fremtid står på spill. Vitenskapene må utfordre seg selv på menneskehetens vegne, og spørre hva de vil med sine forskningsresultater.

Spenningen mellom det dionysiske og det apollinske har aldri vært så tydelig som nå. Kroppen og bevisstheten har på mange måter skilt lag. Enten tror man at bevisst-



heten styrer kroppen, og at bare bevisstheten er «virkelig», eller så forkaster man alt høyere bevissthetsliv, og dyrker kroppen hemningsløst. Men heller ikke kroppen er fri. Kroppen underlegges tøyler, tvang. Påstanden om den frie vitenskapens frie utgangspunkt føles ikke lenger som en relevant sannhet. Den holder oss bundne, og flår oss som Apollon flådde Marsyas.

Mange dyrker kroppen for å unnsnippe bevisstheten.



*Illustrasjon:* Thea Meinert

Men bevisstheten kommer alltid fryktelig tilbake, etter at rusen har sluppet taket. Og hvilken bevissthet er det som tynger det moderne mennesket? At det enkelte livet ikke kan vare evig; at man ikke kan være vakker bestandig; at sykdommer og andre plager ennå ikke fullstendig har latt seg fjerne; at hva man gjør og sier er ubetydelig i den store sammenhengen.

Vi har på den ene siden fått en ytterliggående drifts-

kultur, som viser seg i form av løssluppen seksualitet og følelsesdyrkelse, egodyrkelse og ubundet livsdyrkelse, og på den annen side har vi vitenskapene, som ufortrødent fortsetter sitt virke, uten at det ser ut til å angå det dionysiske mennesket overhodet. Det dionysiske mennesket flykter fra det apollinske, som han anser for en del av en kjedsomhetskultur: tanken som dreper seg selv med legende kjedsomhet. De møtes ikke på et høyere erkjennelsestrinn, men flykter fra hverandre. Felles for begge guder er at ingen av dem søker visdom. Apollon søker sikkert kunnskap om vitenskapelige ting, men visdommen har han forlenget kastet til ulvene. Dionysos dyrker en utagerende livsstil, men uten troen at på at denne livsrusen skal gi ham noen «metafysisk innsikt».

Visdommen er en form for innsikt som sier oss noe allment og vesentlig om livet som en helhet. Vitenskapene kan bare arbeide på hvert sitt felt, og ofte motarbeider de endog hverandre. De er drevet av maktvilje, og vil vinne terreng overfor andre vitenskaper. Hvilke vitenskaper forskeren gir seg hen til, avhenger ofte av helt andre ting enn visdom. Ut fra blott og bar trang til visdom, vil kanskje filosofien være det foretrukne alternativet. Men raskt viser det seg, at man heller ikke der når frem til mer enn en flik av en teori om sannheten. Valget av vitenskapsdisiplin avhenger nok av andre ting: individuelt talent og individuelle tilbøyeligheter, hvilke fakulteter som er åpne og tilgjengelige, muligheter til å tjene penger, og så videre. Kanskje finnes det virkelig en og annen sjelden ånd som i dyp ro og full av inderlighet søker visdom. Men, som Nietzsche skriver i *Tragediens fødsel*: «Noen blir fengslet av det Sokratiske gjennom innsikt, og i vrangforestillingen om slik å kunne hele tilværelsens sår» (Nietzsche 1993:111). «Vår moderne verden er fanget i nettet av det alexandrinske, og kjenner som sitt ideal det teoretiske mennesket, utrustet med den høyeste erkjennelseskraft og oppslukt i sitt arbeide i vitenskapens tjeneste, urbildet og stamfaren er Sokrates», skriver Nietzsche videre i samme bok (Nietzsche 1993:111). Ifølge Nietzsche er Faust den moderne Sokrates, som har erfart all kunnskaps umulighet og utilstrekkelighet, men som fremdeles vil søke; han blir sortekunstner, og all vitenskap er i dag en slags sortekunst. «For en ekte greker måtte vårt lett forståelige kulturmenneske, Faust, synes uforståelig der han stormer utilfreds gjennom alle fakulteter og overgir seg til djevel og trolldom, gjennom sin ferd etter innsikt» (Nietzsche 1993:63). Enhver moderne naturforsker har en flik av Faust i seg, enten han er klar over det eller ikke.

For Hegel var visdom det samme som innsikt i ånden. Ånden er mennesketankens selvforståelse, og jo mer inn-

sikt i ånden, jo mer visdom. I motsetning til hva de fleste moderne mennesker gjør, satte Hegel naturvitenskapene lavere enn samfunns- og kulturvitenskapene. Hegel bestrebet seg på å nå en slags total-vitenskap eller total-innsikt, og naturvitenskapene kunne bare tilby en del-innsikt. De var ikke åndløse, men ånden åpenbarte seg ikke i samme grad i naturvitenskapene som i kunsten og religionen.

Hegel var en filosof som trodde på visdommen. Gjennom en langsom oppvåkning vil historien komme til erkjennelse av seg selv og sin innerste mening. De som

**I dag har vi fått prester som ikke tror på Gud. Vi har fått filosofer som ikke tror på sannheten. Og vi har fått lærere og foresatte som ikke tror på mennesket.**

først og fremst tror på naturvitenskapene – og det er mange i dag som ser på kulturelle frembringelser som en form for mindreverdige frembringelser, fordi de ikke skaper noe nytt, og på religionen som fullstendig privat, og som derfor mener at religionen er uten interesse annet enn for den enkelte troende – har måttet oppgi sin søken etter sannheten på dette grunnlaget. For dem vil visdom enten være noe gammelt tøv som man leser om i støvete bøker, eller noe som har med innsamling av mest mulig informasjon å gjøre. Altså: Den som har mest innsikt i materielle prosesser, er den som vet mest, og den som vet mest, er den klokeste. Visdom handler imidlertid mer om hva man gjør med det man vet, enn om å vite mest mulig. Visdom er innsikt i helhet, og den kan ikke måles kvantitativt. Den er ren kvalitet.

Likevel må man kunne påstå at moderniteten i kulturen inneholder kulturens død: Kunsten kan ikke i samme grad som naturvitenskapene oppfylle folks behov for nyheter, nye frembringelser, spektakulære oppfinnelser. Mange kunstnere prøvde etter modernismens gjennombrudd å opptre som vitenskapsmenn på kulturens grunnlag, ved snarere å finne opp ting enn å skape ting. Men til syvende og sist er det umulig å være moderne hele tiden. «Til bunn i det ukjente for å finne noe nytt!» skrev Baudelaire i *Reisen* (Baudelaire 1997:350–351). Kanskje skrev han dette, fordi han håpet at diktene hans skulle oppleves som like spektakulært nye som elektrisiteten og dampmaskinen? Ikke desto mindre er diktene hans ofte tilbakeskuende, som om han visste at kravet ikke kunne etterleves, og at i den moderne kulturen er enhver dømt til å bli gammel og glemte.

### III

I dag har vi fått prester som ikke tror på Gud. Vi har fått

filosofer som ikke tror på sannheten. Og vi har fått lærere og foresatte som ikke tror på mennesket. Allikevel, merkelig nok, er det mange som fremdeles hevder at de tror på vitenskapen. Det er de hodene som lar fascinasjonen få vinne over redselen. Også jeg har sittet mange timer over moderne fysikkbøker, og lest om partiklenes merkelige bevegelser, sittet grublende bøyde over spørsmålene om verdens opphav, om big bang, streng-teorier og partikkelfysikk. Men hva alt dette har med visdom å gjøre, forblir fjernt for meg. For alt jeg forstår, er at jeg ingenting forstår. Og da er vi tilbake til Sokrates. Vi er ikke kommet sannheten et skritt nærmere. Visdommen blir å innse at hele sannheten aldri kan finnes. Men så lenge vitenskapen aldri tar konsekvensene av dette, men fortsetter å søke som om sannheten fantes rundt hvert hjørne, står den fjernt fra visdommen. Det menneskelige genomet skulle gjøre slutt på all undring knyttet til hva mennesket består av, hørte jeg for ikke mange år siden. Men så gikk det altså ikke slik. Saken viste seg ikke å være fullt så enkel.

Descartes skilte mellom sekundære og primære sanses-kvaliteter. De primære sanses-kvalitetene er ifølge ham ikke de vi opplever til daglig. Dette var de sekundære, som bare var skinn, mens de primære var de man kunne kvantifisere. Slik opplever ikke det vanlige mennesket sin virkelighet. Og kanskje har det, i klokskapens navn, blitt viktigere og viktigere å vise at det vanlige livet tross alt gir oss den sanneste virkeligheten.

For igjen å sitere Schopenhauer, en mann som trakk grensen for vår erkjennelse der hvor årsak-virkningstenkingen begynner: Vitenskapen erkjenner bare enkeltstående ting i en årsak-virkningsskjede. Det hjelper ikke hvor mye den forstår av enkeltstående ting. De er og blir enkeltstående ting, uansett hvor mange ledd det er i kjeden. Vis er den som ser gjennom viljens slør. Schopenhauer skriver i *Verden som vilje og forestilling*:

Men når en ytre anledning eller indre stemning plutselig løfter oss ut av viljens endeløse strøm, når erkjennelsen løsriver seg fra viljens slavetjeneste, og oppmerksomheten ikke lenger retter seg mot viljens motiver, men i stedet betrakter tingene frigjort fra deres relasjon til viljen, altså uten interesse, som ren subjektivitet, rent objektivt, og når vi gir oss helt hen til tingene som rene forestillinger, og ikke som motiver, så inntreffer på en gang den ro som vilje fra begynnelsen søker etter, men som alltid flyter bort fra seg selv, og vi befinner oss i en tilstand av fullstendig velvære (Schopenhauer 2005:31).

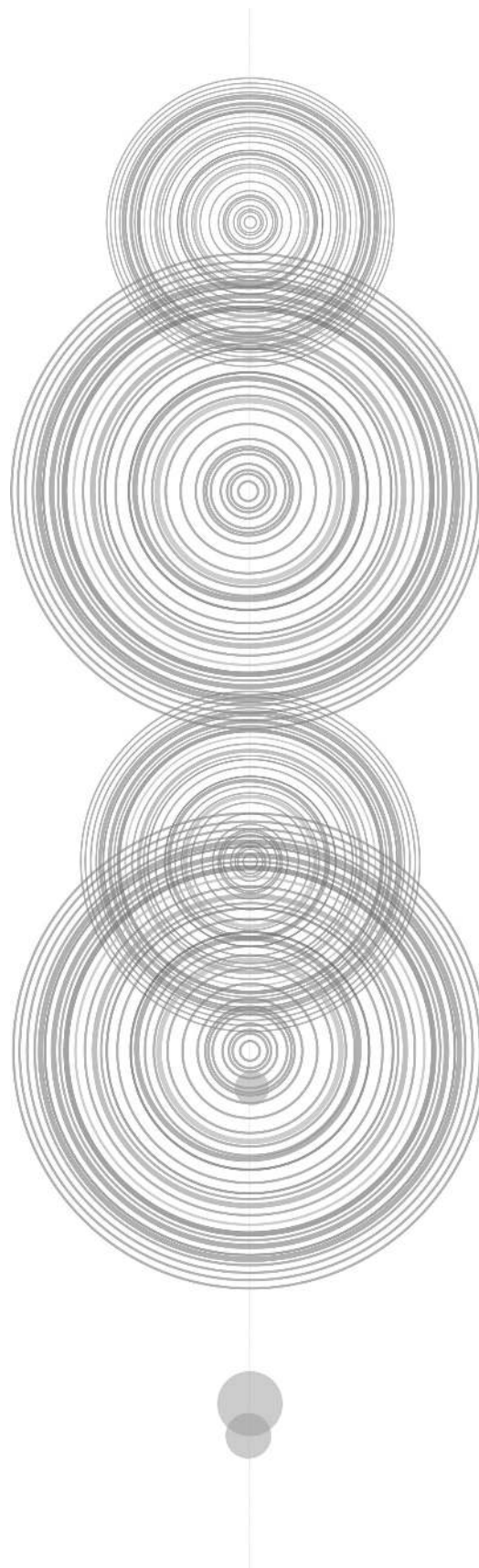
Dette er en tilstand som vi kan kalle den kvalitative tilstand. Men den søken mot meditasjon mellom slagene, som har slått igjennom i vår vestlige kultur, som et artig



innslag i forbrukerkulturen, serverer ikke sannheten som en naturlig del av tilværelsen, men som underholdning eller som plaster på det såret som oppstår i driftskulturen. Det enkleste ville trolig være å leve slik hele tiden, at man konstant blir underholdt, men det er ikke mulig. Til slutt slår kjedsomheten likevel igjennom. Men visdommen spør ikke etter behag, den er på sitt vis streng og nødvendig. Men hvis en slik meditatav tilstand en gang for alle kunne tette igjen de metafysiske hullene i tilværelsen, lege sårene, ville verden kanskje se seg selv som det den er: Et sted uten mening. Men vi kan ikke tenke på intet hele tiden. Vi må leve våre daglige liv. Tilbake står en søken som aldri kan tilfredsstilles: Skal man da slutte å søke? Det er en innsikt som tilslutt går til grunne på seg selv og som forårsaker sin egen destruksjon. Men denne kunnskapen, brukt ikke bare som krydder på vitenskapsmannens middagstallerken, men som hovedservering til «Den Store Middagen», der Nietzsches dionysiske drift pares med Schopenhauers apollinske viljesmetafysikk, ville kanskje være en passelig rett. Denne middagen vil i hvert fall jeg gjerne være gjest i. Denne Nadverden vil jeg gjerne delta i.

At mange i dag går rundt og tror at vitenskapen skal frelse oss (fra hva?) må sies å være vår tids største illusjon. Mennesket kan føle kjærlighet til et visdomsfylt vesen, for eksempel Gud, men denne kjærligheten kan aldri erstattes med kjærligheten til en abstrakt idé. Bare ytterst få kan føle kjærlighet til vitenskapen og dens sannheter, vi andre må frykte denne vitenskapen og dens potensial for grenseløs destruksjon, og vi må tenke i våre støyforurensede sinn: Alle vitenskapsmenn er gale. Ikke nødvendigvis fordi de lager atombomber, men fordi de tror at vitenskapen kan løse alle spørsmål. For som Wittgenstein minnet oss om: Lite er egentlig løst når vitenskapen har levert alle sine svar: «Vi føler at selv om alle mulige vitenskapelige spørsmål er besvart, så er våre livsproblem ikke engang berørt. Da gjenstår det selvsagt heller ikke noe spørsmål, og nettopp det er svaret» (Wittgenstein 1999:104). Når alle vitenskapelige spørsmål er besvart, har man ikke engang berørt livets store problemer. Vitenskapen ser på virkeligheten som et problem som skal løses. Men det finnes ikke noe svar på de evige spørsmålene. Meningen ved dem er nettopp det uløselige ved dem. Når vitenskapen ikke har flere spørsmål igjen å stille, er det i seg selv svaret. Visdommen er alltid taus. Den vet der andre snakker, fordi de som snakker går ut over grensene for det som kan sies. Vitenskapene vil overbevise, forandre, forbedre. Men visdommen vet at visse ting – og det er nettopp disse tingene det kommer an på – overhodet ikke kan omtales.

Vi må stille oss med ærefrykt overfor det uutsigelige.



Illustrasjon: Thea Meinert

Dette er begynnelsen på all visdom. Men istedenfor å stille seg med ærefrykt overfor det uutsigelige, har vitenskapen avskaffet det uutsigelige, ved enten å hevde at «tingen i seg selv» ligger utenfor erkjennelsens grenser, eller at det ikke eksisterer noe slikt som evige sannheter. Men det finnes en annen tilgang til visdommen. Den går gjennom meditasjon, gjennom en mulig skolering mot et høyere erkjennelsestrinn. Erkjennelsen er ikke begrenset, men det er opp til kunsten å mane disse erfaringene frem. Vitenskapen kan ikke nå dit. Visdommen begynner der vitenskapens grenser er satt. Vitenskapene kjenner ingen ærefrykt lenger, for de har avskaffet det guddommelige.

**Moderne vitenskap har henvist mennesket til dyreriket.** Moderne vitenskap har henvist mennesket til dyreriket. Og forklart det som et slags avansert dyr, som bruker sin erkjennelse til å ødelegge naturen. Dermed har den moderne vitenskapen gitt et eksakt bilde av sin egen eksistens. Det er ikke mennesket, men den moderne vitenskapens forståelse av mennesket, som har gjort mennesket til et dyr. Denne troen, for det er en tro, har vist seg å være intet mindre enn en selvoppyllende profeti. Derfor trengs det mer enn noen gang lydhørhet overfor andre typer av erfaringer enn dem naturvitenskapen kan tilby.

I sin tilsynelatende beskjedenheter har den moderne naturvitenskapen, som hevdet at all kunnskap er begrenset, også henvist mennesket til en liten krok av universet, hvor det sitter og plukker seg selv fra hverandre; men innvendig skriker det etter dypere erkjennelse, dypere virkelighetskarakter, dypere sannhetsopplevelser, som mennesket nekter å gi seg selv, fordi det forneker intellektuelt, hva det lengter etter sjelelig og åndelig. «Hvis man fjerner poesien fra vitenskapene», skrev Novalis, «hva blir det tilbake? Jord, luft, vann» (Novalis 2009:57). Og det er nettopp der vi står: Foran jord, luft, vann. Foran formler og molekyler.

Vitenskapen har endog prøvd å sette mennesket på formel, ved å beskrive dets arvemateriale som det egentlig menneskelige. Men dermed forsvinner jo også det menneskelige, og bare formelen står tilbake – som om det nakne skjelettet av et menneske skulle være det egentlige mennesket, og resten av det bare er overflødige innvoller og hud. «Dypest sett er det å filosofere et kjærtegn, et vitnesbyrd om den inderligste kjærligheten til ettertanke, den absolutte lystfølelse ved visdom», skriver Novalis i en av sine tre tusen aforismer (Novalis 2009:57). Denne visdommen er glemt, det vil si tapt for sjelen, men den kan vinnes igjen på en ny måte, gjennom skolering av tanken. Visdommen er ikke tapt for hodet. Den er glemt for sjelen.

Det tragiske ved denne glemselen, er at den inneholder sin egen selvfornektelse: Det man ikke husker, eksisterer ikke. Smerten ved å huske skal kanskje vise seg å bli enda større enn smerten ved å glemme. Men det vil i hvert fall være en smerte med mening.

Uansett hva jeg fyller hodet med, så er det nettopp hodet jeg fyller. Kunnskapen når ikke inn til hjertet. Om jeg så har en doktorgrad, fremstår som «ekspert» i fjernsyn eller radio, eller skulle være en såkalt «lærd mann», gjelder det samme for meg som for Faust i sitt studerkammer: «Jeg arme narr er like klok / som før jeg leste første bok» (Goethe 1999:45).

I motsetning til kunnskap, er visdom ikke akkumulativ. Jeg kan ikke samle visdom.

---

#### LITTERATUR

- Aares, A. Kolstad, H. Langslet, L. 1991, *Gabriel Marcel – Mysteriets tenker*, Aventura, Oslo.
- Brynhildsen, A. 1987, *Frihet og forpliktelse: Essays i utvalg ved Nils Heyerdahl*, Dreyers forlag, Oslo.
- Baudelaire, C. 1997, *Complete poems*, oversatt av Martin, W., Carcanet Press, Manchester.
- Goethe, J.W. 1999, *Faust. En tragedie. Første del*, Aschehoug, Oslo.
- Nietzsche, F. 1993, *Tragediens fødsel*, oversatt av Haaland, A., Pax, Oslo.
- Novalis. 2009, *Hymne til natten og andre tekster*, Antropos forlag, Oslo.
- Schopenhauer, A. 2006, *Verden som vilje og forestilling*, Gyldendal, København.
- Wittgenstein, L. 1999, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Gyldendal, Oslo.
- Zappfe, P.W. 1988, *Om det tragiske*, Aventura, Oslo.

# KANT OM DEN ESTETISKE ERFARING

Av Jens Kristoffer Haug

**At den estetiske erfaring er en særpreget erfaring synes å være klart. Men hva består dens særpreg i? Og hvilken betydning har denne erfaringen for mennesket? Kant mener at den estetiske erfaring er av ytterste viktighet for mennesket: I møtet med det skjøne oppnår subjektet en mer fundamental innsikt enn i erkjennelsen. I den estetiske erfaring frigjør subjektet seg fra egen virkelighet, og vinner derved en mer opprinnelig tilgang til verden.**

En desinteressert holdning til gjenstanden. En ikke-erkjennende relasjon til verden. Subjektets lystfølelse i forbindelse med forestillingen. Dette er stikkord i Kants estetikk. Hos Kant er den estetiske erfaring en «erkjennelsesfri» erfaring av gjenstanden, en erfaring hvori forestillinger oppleves som skjøne på grunnlag av subjektivt velbehag, men hvor ingen uttrykkelig lærdom om verden oppnås. Subjektivitet og fravær av erkjennelse er altså to sentrale trekk ved Kants lære om det skjøne. Gitt disse særtrekkene, vil ikke denne forståelsen av det skjøne bety at den estetiske erfaring er en uviktig, nærmest triviell erfaring? Hvis subjektet ikke erkjenner verden gjennom den estetiske erfaring, består denne erfaringen av noe mer substansielt enn velbehaget ved det skjøne?

Blottet for erkjennelsespotensial hevder man at den estetiske erfaring er uviktig. Den er en erfaring enkelte oppsøker for nytelsens skyld, men som slett ikke opptar stor plass i deres forhold til verden. I beste fall er den en morsom fritidssyssele, en kuriøs aktivitet, en desinteressert betraktning som gir opphav til lystfølelser. I verste fall utgjør den en pause fra verden, en feig trang til å flykte fra en ubehagelig og utiltalende virkelighet inn i en avsondret subjektiv nytelse.

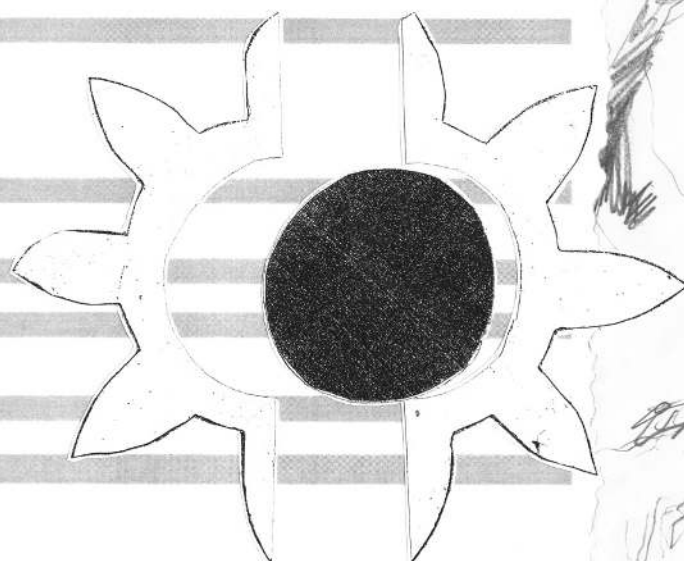
Denne kritikken går altså ut på at den estetiske erfaring må innebære en form for erkjennelse dersom den skal være av betydning. Subjektet må lære noe om verden for at den estetiske erfaring ikke skal være triviell. Spørsmålet jeg stiller meg i dette essayet er derfor følgende: Kan subjektet, ifølge Kant, lære noe om verden gjennom den estetiske erfaring? Og da altså: Er smaksdommen noe mer enn en kuriøs pause fra subjektets erkjennende innstilling til verden?

Jeg vil argumentere for et affirmativt svar på dette spørsmålet. Gjennom en undersøkelse av smaksdommen og dens eiendommelige bestemmelsesgrunn vil jeg vise at den estetiske erfaring, til tross for at den ikke innebærer erkjennelse av gjenstanden, likevel gir en *indirekte* erkjennelse. Som vi skal få se åpner den estetiske erfaring således for en lærdom som overskrider det man kan lære gjennom den «direkte» erkjennelsen. I og med denne særegne lærdommen skal den estetiske erfaring hos Kant vise seg å være alt annet enn triviell.

## Smaksdommen og erkjennelsesdommen

Kants prosjekt går ut på å finne mulighetsbetingelsene for dommer overhodet. Hans filosofi kan karakteriseres som en domslære. Hos Kant er den estetiske erfaring den hvori subjektet feller en smaksdom – subjektet spør seg her om gjenstanden er skjønn. I tråd med Kants lære må vårt spørsmål da bli: Oppnår subjektet erkjennelse (lærdom om verden) gjennom smaksdommen? For å finne svaret på dette spørsmålet må vi forstå smaksdommens egenart. Denne forstår vi best ved å sammenligne med erkjennelsesdommen.

Det er klart – subjektet vinner lærdom om verden gjennom erkjennelsesdommen fordi denne dommen (åpenbart) er en dom om hva gjenstanden *er*. I erkjennelsesdommen bedømmer subjektet gjenstanden som en forekomst av et allment begrep og dersom erkjennelsesdommen *stemmer* oppnår subjektet derigjennom erkjennelse. Erkjennelsesdommen bedømmer gjenstanden som en forekomst av et allment begrep *P*; erkjennelse er å si om gjenstanden hva slags type gjenstand den *er*.



Illustrasjon: Stine Beate Schwebs

Smaksdommen er i motsetning til erkjennelsesdommen ikke en slik klassifisering i typer. Smaksdommen uttaler seg ikke om hva gjenstanden er, men snarere om hvorvidt gjenstanden er skjønn. Smaksdommen lyder: Gjenstanden er skjønn. Den sier ikke om gjenstanden er en båt eller en bil, eller *P* for den saks skyld.

Men denne forskjellen til tross dreier det seg i begge dommer om en syntese. Å dømme er å syntetisere det allmenne og det partikulære, og både i smaksdommen og erkjennelsesdommen tilskrives den forestilte gjenstanden et allment predikat (i erkjennelsesdommen *P*, i smaksdommen *skjønt*). Derfor har subjektet ifølge Kant to transcendentale evner som ligger til grunn for dommene: innbildningskraft og forstand.

Innbildningskraften besørger sammensetningen av sansemangfoldet i en forestilling: Til grunn for enhver erkjennelsesdom og smaksdom ligger det en forestilling av et ubestemt *noe* som skal bedømmes. Sansemangfoldet er i seg selv udifferensiert og kan ikke alene utgjøre dette *noe*. Innbildningskraften er et subjekts transcendentale evne, og denne transcendentale evnen former dette udifferensierte mangfoldet av sanseanskuelser til en strukturert forestilling. Domfellelsen muliggjøres ved at innbildningskraften setter sammen det mangfoldige til et forestilt *noe*, en forestilling.

Sammensetning av det mangfoldige til en fore-

stilling er imidlertid ikke i seg selv en domfellelse. Innbildningskraftens forestilling er partikulær, mens domfellelse er syntesen av det partikulære og det allmenne. Til grunn for enhver domfellelse ligger derfor en transcendentale evne til å tenke det partikulære som allment: Denne andre transcendentale evnen er forstand.<sup>1</sup> Forstanden er subjektets evne til å tenke det allmenne; kun forstandsvesener har evnen til å felle dommer.

Smaksdommen og erkjennelsesdommen er altså mulige gjennom at innbildningskraften sammenfatter sansemangfoldet til en forestilling, mens forstanden sier hva denne forestillingen er en forestilling av. Forskjellen mellom erkjennelsesdommen og smaksdommen består da i *hvordan* denne relasjonen mellom forstandens allmenne tenkning og innbildningskraftens partikulære forestilling er.

I erkjennelsesdommen er denne relasjonen mellom erkjennelsesevnen en relasjon mellom forestilling og *begrep*. Forstandens evne til å tenke det allmenne er evnen til å tenke begreper, og et begrep kan sies å være en allmenn erkjennelsesregel; det vil si en regel for hvilke forestillinger som skal falle under begrepet, hvilke forestillinger som skal tenkes som forekomster av dette. Således kan forstanden forstås som en algoritme, en *erkjennelsesmekanikk*. Forstanden tar i bedømmelsen utgangspunkt i de aspekter ved den partikulære forestillingen som er i overensstem-

melse med dens begreper – den tar altså utgangspunkt i de aspekter ved den partikulære forestillingen som kan tenkes *allment*. Ut fra forestillingens allmenne aspekter *bestemmer* forstanden forestillingen som en forekomst av det allmenne begrepet. Erkjennelse består i å bedømme den partikulære forestillingen ut fra begrepets allmenne erkjennelsesregler. Å erkjenne en partikulær forestilling er følgelig å tenke den, og dermed bestemme den, som en forekomst av et allment begrep. Det er ut fra regler å betrakte det partikulære som noe allment.

Hvordan er smaksdommen forskjellig fra erkjennelsesdommen? Er ikke smaksdommen bare en spesiell *type* erkjennelsesdom? I smaksdommen bedømmes den partikulære forestilling som *skjønn*. Er ikke det da det samme som å si at den partikulære forestillingen tenkes ut fra erkjennelsesreglene inneholdt i begrepet *skjønnhet*?

Nei, sier Kant. Det å forstå smaksdommen på denne måten er ifølge ham en stor misforståelse. *Skjønnhet* er ikke et begrep forstått som en erkjennelsesregel; når subjektet bedømmer en forestilling som *skjønn* så bestemmer det den da heller ikke ut fra en av forstandsbegrepenes *regler*. For å felle en positiv smaksdom må subjektet selv *føle* at gjenstanden er *skjønn*, det kan ikke tenke seg frem til dette ut fra forstandsbegrepenes regler. Den *skjønne* forestillingen er den som «er ledsaget av velbehag» (Kant 1995:73). Det dreier seg her om en følelse subjektet får i møtet med gjenstanden, ikke om en tenkning av forestillingen som en forekomst av et begrep. Tusen kjennere kan hevde at en forestilling er *skjønn*, og de kan forsøke å bevise dette ut fra estetikkens regler; men hvis ett enkelt subjekt ikke føler velbehag ved forestillingen, kan ikke all verdens argumenter overbevise ham om forestillingens *skjønnhet*: «det at andre har likt en gjenstand, kan aldri ligge til grunn for en estetisk dom» (Kant 1995:161). Vi forstår altså at smaksdommen er et uttrykk for subjektets lystfølelse i og med den partikulære forestillingen; den dreier seg ikke om den begrepslig bestemte gjenstanden, men om subjektets følelse i møtet med forestillingen av den.

Imidlertid er ikke en lystfølelse i møtet med forestillingen av en gjenstand alene nok til å bedømme en forestilling som *skjønn*. Smaksdommen krever flere kvalifikasjoner. Alle er vel enige i at en kake ikke kan sies å være *skjønn*, selv om matlysten får oss til å føle et lystbetont begjær etter å fortære kaken når vi ser den.

Kants poeng er heller at det må være den partikulære forestillingen i seg selv som vekker lystfølelsen i subjektet. En ren smaksdom bedømmer den blotte forestillingen og det er heri irrelevant *hva* forestillingen er en forestilling av. Når man spør om en gjenstand er *skjønn* så «vil [man]

bare vite om den blotte forestillingen i meg om gjenstanden er ledsaget av et velbehag, uansett hvor likegyldig jeg måtte være hva angår eksistensen til denne forestillingens gjenstand» (Kant 1995:73). I smaksdommen relateres altså forestillingen ikke til gjenstanden gjennom begrepslig bestemmelse, men sammenholdes i sin partikularitet med subjektets lystfølelse. Smaksdommen bedømmer om subjektet her og nå ved denne partikulære forestillingen føler et velbehag. Altså kan man med Kant si at «det *skjønne* er det som behager ... uten begrep» (Kant 1995:89). Den *skjønne* forestilling er den som gir et velbehag i seg selv, uten at den bestemmes av forstanden som en forestilling av en gjenstand.

Således er smaksdommen uavhengig av erkjennelsen, og den er heller ingen erkjennelsesdom. Smaksdommen er derimot «en dom som er indifferent med hensyn til en gjenstands eksistens, og som bare betrakter gjenstandens beskaffenhet ved å sammenholde den med følelsen av lyst og ulyst» (Kant 1995:78).

Smaksdommen og erkjennelsesdommen er altså to forskjellige typer dommer. Hver av dem innebærer et eget forhold til verden. Erkjennelsen relaterer forestillingen til objektet: Ved å tenke innbildningskraftens partikulære forestilling som en forekomst av det allmenne, ved begrepslig å bestemme den, betraktes forestillingen som en forestilling av den objektive gjenstanden. I den estetiske erfaring relateres derimot innbildningskraftens partikulære forestilling til subjektet og dets velbehag. Den estetiske erfaring gjelder subjektets relasjon, ikke til det allment objektive, men derimot til den rene partikularitet.

### **Smaksdommens særpreg: Universell fordring på subjektivt grunnlag**

Den estetiske erfaring innebærer altså en alternativ relasjon til verden. Den utgjør en relasjon til gjenstanden hvor subjektet forholder seg til forestillingen *som* partikulær. Men er det dermed sagt at subjektet lærer noe om verden gjennom denne relasjonen? Vi spør om den estetiske erfaring gir subjektet lærdom om verden, og må derfor undersøke om den estetiske erfaring, til tross for dens forskjell fra erkjennelsesdommen, ikke likevel innebærer en form for lærdom. Hva skulle denne formen for lærdom være?

Vi har sett at erkjennelsesdommen gir lærdom om verden fordi dens bestemmelsesgrunn er objektet. Gjennom erkjennelsen lærer subjektet noe om verden fordi denne er en dom om tingenes tilstand. Derimot er smaksdommens bestemmelsesgrunn subjektiv siden det er sinnstilstanden hvori den partikulære forestilling relateres til lystfølelsen som er det avgjørende.



Illustrasjon: Irene Domínguez Márquez

Konklusjonen synes dermed allerede å være klar: Om subjektet i det hele tatt lærer noe gjennom den estetiske erfaring, kan ikke dette sies å være lærdom om *verden*. I beste fall kan det sies at subjektet gjennom smaksdommen lærer noe om seg selv – om hvilke forestillinger som gir det et velbehag. En ganske banal og intetsigende lærdom i grunn.

Men likevel: Selv om smaksdommen har en subjektiv bestemmelsesgrunn ville det være forhastet å trekke denne konklusjon nå. Smaksdommen har nemlig, til tross for sin manglende relasjon til det objektive, en *slags* objektivitet. Kant mener smaksdommen innebærer en fordring om allmenn tilslutning: Selv om smaksdommen beror på en subjektiv lystfølelse «så forventer [subjektet] at andre har et lignende velbehag ... [,]og han regner ikke med de andres tilslutning til sin velbehagsdom fordi de mange ganger tidligere har vist seg å være enige, men han *fordrer* det av dem» (Kant 1995:81). Ved å felle en smaksdom *krever* subjektet at andre objekter istemmer dommen; smaksdommen innbærer et *krav* om objektivitet. Til tross for at smaksdommen beror på den partikulære forestillingens relasjon til *subjektets* lystfølelse, innehar smaksdommen

dermed likevel en relasjon til det objektive. Således har smaksdommen et eiendommelig særpreg: «Selv om den bare har subjektiv gyldighet, består dens særegenhet i at den fordrer – slik den ville gjøre dersom den var en objektiv dom som berodde på erkjennelsesgrunner, og som var tvingende gjennom bevis – *alle* subjekters tilslutning» (Kant 1995:163). Det er *som om* smaksdommen gjelder et objektivt saksforhold; det er *som om* «skjønnhet ... var en egenskap ved tingene» (Kant 1995:81).

Dette kravet er ikke bare av normativ karakter, fordringen er ikke bare av en slik art at subjektet, ut fra tidligere observasjoner av alles enighet, mener at andre *bør* ha de samme følelsene ved den samme forestillingen. Smaksdommen er dermed ikke å forstå som en dom av typen «denne suppen er god». Man kan riktignok mene at alle med raffinerte ganer bør like en bestemt suppe, men hvis subjektet ikke føler et sanselig velbehag ved suppen er det urimelig å hevde at det dømmer feil. Sanselig behag er noe subjektivt og kontingent, og på grunnlag av det subjektive og kontingente kan det ikke kreves av subjektet at det endrer sin dom. Med en smaksdom forholder det seg annerledes. «Det ville ... være latterlig dersom noen med høye tanker om sin egen smak mente å rettfærdiggjøre seg ved å si: 'Denne gjenstanden ... er skjønn for *meg*'» (Kant 1995:81). På samme måte som under erkjennelsesdommen hevder subjektet at andre dømmer *feil* hvis de dømmer forskjellig fra ham. «Han klandrer dem hvis de dømmer annerledes, og frakjenner dem smak, hvilket han ikke desto mindre forlanger at de skal ha. Her kan man derfor ikke si at enhver har sin egen smak. Det ville nemlig være ensbetydende med å si at det slett ikke finnes noen smak» (Kant 1995:81). Smaksdommen er altså noe mer enn bare en dom om et subjektivt velbehag: «Smaksdommen om det skjønne påtar seg eller pretenderer ... å gi regler som er universelle» (Kant 1995:81).

Gitt denne universelle fordringen i smaksdommen kan ikke smaksdommens bestemmelsesgrunn være lystfølelsen i forbindelse med forestillingen. Lystfølelsen måtte i så fall være gitt forut for domfellelsen. Men dermed måtte den ha vært noe subjektet passivt mottar i anskuelsen, og alt hva subjektet passivt mottar i anskuelsen er kontingent. Med en slik kontingent bestemmelsesgrunn ville smaksdommen være av typen «denne suppen er god»; det ville ikke vært en nødvendig forbindelse mellom forestillingen og lystfølelsen, og ingen kunne ha krevet av subjektet at det skulle bedømme forestillingen som skjønn dersom denne lystfølelsen ikke var tilstede. Lystfølelsen og forestillingen ville vært mer eller mindre tilfeldig korrelert, men med en slik tilfeldig korrelasjon som bestemmelsesgrunn

kunne ikke smaksdommen ha inneholdt en universell fordring; det allmenngyldige kan ikke ha sitt opphav i det kontingente.

En allmenngyldig fordring i dommen krever derfor en allmenngyldig bestemmelsesgrunn. Smaksdommens subjektive bestemmelsesgrunn kan ikke være annet enn en sinnstilstand som med nødvendighet *må* gjelde for ethvert subjekt som betrakter forestillingen: «Altså er det sinnstilstandens allmenne meddelelsesevne i og med den gitte forestillingen som – i kraft av å være smaksdommens subjektive betingelse – må være det grunnleggende» (Kant 1995:86). Hva kan denne allment meddelbare sinnstilstanden være?

### **Smaksdommens allmenne bestemmelsesgrunn: Erkjennelsesevnenes frie spill**

Det eneste ved den partikulære sinnstilstand som er allment meddelbart, som nødvendigvis er tilfellet for ethvert subjekt, er aspektene ved sinnstilstanden som beror på de transcendentale mulighetsbetingelsene som ligger til grunn for enhver erkjennelse og som derfor er de samme hos et hvert erkjennende subjekt. *Anskuelsen*, forestillingens innhold, er kontingent, men erkjennelsen av forestillingen er allmenn, da erkjennelse er subsumpsjonen av det kontingente partikulære under det apriori nødvendig allmenne: «Intet annet enn erkjennelse og forestilling – i den grad forestillingen tilhører erkjennelse – kan meddeles allment» (Kant 1995:86).

De aspekter ved forestillingen som tilhører erkjennelsen er forestillingens allmenne aspekter; disse er aspektene ved innbildningskraftens forestilling som samsvarer med forstandens erkjennelsesregler. Når subjektet erkjenner en partikulær forestilling bestemmer det denne forestillingen som en forekomst av et allment forstandsbegrep. Vi kan uttrykke dette som at det i den erkjennende sinnstilstanden er et *bestemt harmonisk spill* mellom innbildningskraftens partikulære forestilling og forstandens allmenne begrep. Innbildningskraftens partikulære forestilling harmonerer med forstandsbegrepets allmenne erkjennelsesregler og lar seg således betrakte som en forekomst av det allmenne begrepet. Andre subjekter kan da istemme eller benekte dommen ettersom den gjennom denne allmenne bestemmelsen ikke gjelder det partikulære, men det objektive i forestillingen.

Da erkjennelse er det eneste som er allment meddelbart, kreves det at smaksdommens bestemmelsesgrunn er en sinnstilstand hvori erkjennelse inngår. Smaksdommens bestemmelsesgrunn må, som erkjennelsesdommens, være en sinnstilstand der vi finner en relasjon mellom det all-

menne og det partikulære. Men som vi har sett kan ikke dette være en sinnstilstand hvor innbildningskraftens forestilling og forstandens begreper inngår i et *bestemt* harmonisk spill: Smaksdommen er ingen bestemmelse av det partikulære ut fra erkjennelsesreglene. Den er helt uavhengig av den begreplige bestemmelse. Hvordan kan den da være allment meddelbar?

Siden erkjennelse er det eneste allment meddelbare, må forestillingen smaksdommen dømmer om på en eller annen måte tilhøre erkjennelsen *uten* at den bestemmes. Forstanden må relatere seg til innbildningskraften uten at denne relasjonen innebærer en bestemmelse ut fra forstandens regler. I sinnstilstanden som utgjør smaksdommens bestemmelsesgrunn må det derfor være en *ubestemt* relasjon mellom den partikulære forestillingen og forstanden. Kant karakteriserer denne ubestemte relasjonen som erkjennelsesevnenes frie spill: Sinnstilstanden som utgjør smaksdommens bestemmelsesgrunn er «tilstanden, som består i at erkjennelsesevnenes *frie spill* ledsager en forestilling hvorved en gjenstand blir gitt» (Kant 1995:87).

Hva utgjør en slik fri relasjon mellom erkjennelsesevnene, altså mellom innbildningskraft og forstand? Når forstanden ikke relaterer seg til innbildningskraftens partikulære forestilling ved å *bestemme* den ut fra et allment begrep, *id est* når forstanden ikke bestemmer det partikulære ut fra det allmenne, blir relasjonen mellom forstand og innbildningskraftens forestilling snudd på hodet.

Relasjonen mellom det allmenne og det partikulære er ikke lenger slik at det partikulære bestemmes ut fra det allmenne, altså at det allmenne er det primære. Det partikulære tenkes ikke her som noe allment. Det frie spillet mellom innbildningskraft og forstand går ut på at forstanden reflekterer over innbildningskraftens partikulære forestilling og finner allmennhet i denne forestillingen uten at den bestemmes ut fra forstandsbegrepenes regler. Med utgangspunkt i det partikulære reflekterer forstanden over den partikulære forestillingens frie allmennhet. Sinnstilstanden som ligger til grunn for smaksdommen er således en sinnstilstand hvori «forstanden tjener innbildningskraften snarere enn vice versa» (Kant 1995:114).

Smaksdommens bestemmelsesgrunn er da på samme måte som erkjennelsesdommens en sinnstilstand hvor det er harmoni mellom forstand og innbildningskraft. Her er det imidlertid ingen overensstemmelse mellom forstandens *bestemte begrep* og innbildningskraftens forestilling.

### **Forstanden må relatere seg til innbildningskraften uten at denne relasjonen innebærer en bestemmelse ut fra forstandens regler.**

Harmonien som er å finne i denne sinnstilstanden er snarere fri, det er sinnstilstanden hvor innbildningskraftens partikulære forestilling «*i sin frihet* samstemmer med [forstanden] *i sin lovmessighet*» (Kant 1995:165). Den skjønnedommen har som sin bestemmelsesgrunn en harmonisk overensstemmelse mellom fri forestilling og forstand, og denne harmoniske overensstemmelsen består i at forstanden i refleksjonen over innbildningskraftens partikulære forestilling finner *fri* regelmessighet. Det vil si at forstanden finner regelmessighet i forestillingen uten å søke denne regelmessigheten ut fra sine egne begreper, at den finner regelmessighet i forestillingens frie form. Smaksdommens bestemmelsesgrunn er således en sinnstilstand hvor forstanden i innbildningskraftens forestilling finner «lovmessighet uten lov» (Kant 1995:113).

Sinnstilstanden som utgjør smaksdommens bestemmelsesgrunn er da en sinnstilstand hvori det er et *fritt harmonisk spill* mellom innbildningskraftens forestilling og forstanden, ikke som et bestemmende begrep, men som «*evnen* til begreper» (Kant 1995:165), evnen til å tenke regelmessighet overhodet – derav smaksdommens allmenne meddelbarhet til tross for dens subjektive bestemmelsesgrunn: Forstanden reflekterer i den estetiske erfaring over forestillingens regelmessighet ut fra sin evne til å tenke regelmessig. Denne evnen til å tenke regelmessig, forstand, er som vi har sett, en transcendental betingelse for enhver erkjennelse, og dermed den samme for ethvert erkjennende subjekt. Derfor vil smaksdommen, til tross for dens subjektive bestemmelsesgrunn, inneha en allmenn fordring.

Nå forstår vi at vi tok feil da vi mente smaksdommen bare kunne lære subjektet noe om subjektet selv, det vil si hvilke forestillinger som gir det velbehag. Smaksdommen virker på et høyere nivå enn bedømmelsen av det subjektive velbehag. Det dreier seg ikke her bare om subjektets partikulære følelse, det er snarere, i og med forestillingens relasjon til forstanden overhodet, snakk om en *intellektuell* dom: Det er forstandens refleksjon som er det avgjørende, og lystfølelsen av det skjønn springer ut av denne refleksjon. Det bestemmende er de kognitive evnene og ikke de partikulære og kontingente sansebehagene.

Selv om smaksdommen beror på en forstandssaktivitet og således er allmennmenneskelig, er det dermed sagt at vi lærer noe om verden gjennom den? Nei, snarere tvert imot. Vi synes ikke å ha kommet av flekken. Snarere virker

det som om vi har fått bekreftet fordømmene som beskylder den estetiske erfaring for å være en uviktig pause fra en slitsom verden.

Ettersom spillet mellom erkjennelsesevnene ikke kan bestemmes i den estetiske erfaring, kan man heller ikke derigjennom uttrykke noe om hva verden er. Smaksdommen krever en desinteressert holdning hvori verdens gjenstander ikke erkjennes, en holdning hvor subjektet ikke lenger er involvert. Man kobler seg av verden og reflekterer over dens formmessige regelmessighet, uten å ta verdens eksistens inn over seg. Utgjør dette noe mer enn en behagelig pause fra et stressende dagligliv? Den estetiske erfaringen er en kognitiv aktivitet. Fint, fint! Men gjennom smaksdommen uttrykkes ingenting om verdens *eksistens*. Den estetiske erfaring er således overflødig og unyttig. I beste fall et middel til avveksling.

### **Den estetiske erfaring og den indirekte erkjennelse**

Før vi lar oss overbevise av denne konklusjonen, la oss spørre oss om verden virkelig fullstendig kan utlegges gjennom erkjennelsen. Som vi har sett, sier smaksdommen ingenting uttrykkelig om verden. Men betyr det at subjektet ikke lærer *noe* om verden gjennom den estetiske erfaring? Og betyr det at alt subjektet kan lære om verden lærer det gjennom erkjennelsesdommen – at alt som subjektet kan lære om verden kan den også uttrykke? Er menneskets erkjennende forhold til verden dets fulle og hele og mest grunnleggende forhold til verden? Et vanskelig sitat fra Kant tyder på noe annet:

Skulle nå dommens bestemmelsesgrunn med hensyn til forestillingens allmenne meddelbarhet tenkes å være rent subjektiv, dvs. uten et begrep om gjenstanden, så må den være den sinnstilstanden som påtreffes i forestillingsevnenes forhold til hverandre såfremt de relaterer en gitt forestilling til *erkjennelse overhodet* (Kant 1995:86).

Smaksdommen har som sin bestemmelsesgrunn en sinnstilstand hvori forestillingen er relatert til *erkjennelse overhodet*. Til tross for at det ikke kan være snakk om en begrepslig bestemt erkjennelse, synes erkjennelse likevel å være involvert i den estetiske erfaringen. Det virker som Kant mener at den estetiske erfaringen i og med relasjonen til erkjennelse overhodet gir oss en eller annen form for lærdom om verden. Men *hva* kan denne lærdommen være hvis det her ikke kan være snakk om en begrepslig *bestemt* erkjennelse?

For å forstå hva denne relasjonen til erkjennelse overhodet betyr, la oss en siste gang sammenligne smaksdommen og erkjennelsesdommen.





Illustrasjon: Line Holmeide

Vi har sett at begge typer dommer bedømmer forestillingen. Både erkjennelsesdommen og smaksdommen dømmer om subjektets partikulære forestilling. De har begge som bestemmelsesgrunn en sinnstilstand hvori det er en harmonisk relasjon mellom innbildningskraftens partikulære forestilling og forstandens allmenne regelmessighet. Denne harmoniske relasjonen er i erkjennelsesdommen *bestemt*, da det her dreier seg om forestillingens regelmessighet i forhold til forstandens begrep. Som vi så, *bestemmer* forstanden innbildningskraftens partikulære forestilling ut fra begrepenes allmenne regler. I smaksdommen er den harmoniske relasjonen derimot *ubestemt* da forstanden ikke relaterer seg til innbildningskraftens forestilling ut fra sine begrepelige regler, men relaterer seg til den på en måte som bevarer dens partikularitet, nemlig ved å reflektere over den frie regelmessigheten i dens partikulære egenart.

Ettersom den tar utgangspunkt i en subjektiv sinnstilstand har erkjennelsesdommen, likesom smaksdommen,

en subjektiv betingelse (Kant 1995:110). Betingelsen for erkjennelsesdommen er subjektiv, til tross for at erkjennelsesdommen gjennom begrepelig bestemmelse av forestillingen relaterer forestillingen til objektet, og således er en dom *om* objektet. Erkjennelsesdommen beror på en subjektiv og partikulær sinnstilstand hvor «erkjennelsesevnene [er brakt] i den proporsjonerte samklangen som fordres for all erkjennelse» (Kant 1995:88). Det er fordi den *subjektive* sinnstilstand bestemmes av forstanden som en representasjon av det objektive at erkjennelsesdommen er en objektiv dom.

Erkjennelsesdommens bestemte innhold, det som erkjennes, avhenger av relasjonen mellom partikulær innbildningskraft og allment forstandsbegrep: «Erkjennelsesevnenes samstemthet har ... en ulik proporsjon avhengig av variasjonen i de objekter som blir gitt» (Kant 1995:110). Men til grunn for enhver erkjennelse ligger den subjektive sinnstilstanden hvori det er en overensstemmelse mellom den partikulære innbildningskraft-

**I den estetiske erfaringen skjer en kognitiv sinnsbevegelse der det begreplige ikke tar del; forstanden er fri fra sine egne regler i refleksjonen over innbildningskraftens partikulære.**

tens forestilling og forstandens allmenne begrep, som kan sies å være «den subjektivt formale betingelsen for en dom overhodet» (Kant 1995:164). Erkjennelsesdommens form er overensstemmelse mellom det partikulære og det universelle.

Med dette *in mente* forstår vi nå bedre hva Kant mener med at smaksdommen har som sin bestemmelsesgrunn en sinnstilstand hvori forestillingen relateres til erkjennelse

overhodet. For er ikke smaksdommens konkrete form nettopp erkjennelsesdommens abstrakte form? Smaksdommen er nettopp en dom hvor det er en harmonisk relasjon mellom det partikulære og det universelle uten at en bestemmelse skjer, uten at erkjennelsesevnene er brakt i «en proporsjonert samstemthet». Smaksdommen har erkjennelsesdommens form uten å ha dens bestemte innhold: Den baserer seg på «[d]en subjektive betingelsen for enhver dom». Denne «er selve evnen til å dømme, altså dømmekraften» (Kant 1995:164).

Subjektet reflekterer i den estetiske erfaring *fritt* over den partikulære forestillingen. Det er her i besittelse av «en fri og ubestemt formålstjenlig adspredelse av sjelsevnene» (Kant 1995:114). Det finner regelmessighet i det partikulære, uten at denne regelmessigheten har sitt opphav i forstanden selv. Dermed er forestillingen ikke «underkastet forstandens tvang og begrensningen forbundet med det å overensstemme med forstandens begreper» (Kant 1995:198), men fri. Den estetiske erfaring er en refleksjon over relasjonen som ligger til grunn for enhver erkjennelse, en refleksjon over det partikulære som ligger til grunn for enhver uttrykkelig, men dermed også generaliserende erkjennelse.

I motsetning til erkjennelsesdommens generalisering i tråd med forstandens allmenne begreper, dømmer smaksdommen om de partikulære aspekter ved verden som subjektet overser i erkjennelsen. I den estetiske erfaring erfares gjenstanden slik gjenstanden er i sin særskilthet: «I estetisk henseende er [innbildningskraften] fri. Innbildningskraften kan da levere, uten å ha søkt det, et rikt og utviklet materiale til forstanden – som denne ikke tok hensyn til i sitt begrep» (Kant 1995:198). Man kan si at gjenstanden i den estetiske erfaring respekteres i sin partikularitet, og blir ikke kortsluttende betraktet som en forekomst av noe allment. Andrew Bowie sier dette godt:

«... [I]n aesthetic contemplation of nature, the object can be said to affect us, instead of our determining the object» (Bowie 2003:32). Ved å se gjenstanden i dens partikularitet, en partikularitet som ligger til grunn også for erkjennelsesdommen, har subjektet i den estetiske erfaring et mer opprinnelig forhold til verden enn i erkjennelsen.

I dette opprinnelige forholdet til verden lærer subjektet noe om verden som det ikke kunne lære gjennom erkjennelsen. Denne lærdommen er, som vi nå forstår, ikke kunnskap om objektet, det er ingen uttrykkelig erkjennelse. Derimot er det en uttrykkelig lærdom og denne kaller Kant for en *indirekte erkjennelse*. I forstandens refleksjon over den partikulære forestillingen anvender forstanden forestillingens stoff «ikke objektivt til erkjennelse, men subjektivt, i den hensikt å vekke erkjennelsesevnene til liv, og dermed indirekte til erkjennelse» (Kant 1995:198). I den estetiske erfaring, i bedømmelsen av det skjønnne, tar forstanden i betraktning de aspekter ved verden som var for fine til at forstanden klarte å gripe dem med sitt allmenne, men dermed også grovmaske, begrepsapparat. Subjektet lærer i den estetiske erfaring om gjenstandene slik disse er, uavhengig av subjektets bestemmelse av dem. Altså *lærer* subjektet noe gjennom den estetiske erfaring, og nemlig noe annet og noe mer tilgrunnliggende enn hva det kan lære gjennom erkjennelsen. I den estetiske erfaring står subjektet i en fristilling til sin egen bestemmende virksomhet. Subjektet betrakter verden i sin egenart, og ikke som en virkelighet den selv konstituerer.

### **Den estetiske erfaring som verdenskritikk**

I den estetiske erfaring står subjektet altså i et fritt forhold til innbildningskraftens partikulære forestilling. Det reflekterer over det tilgrunnliggende særskilte og kan således, gjennom indirekte erkjennelse, på ett vis sies å lære noe om verden. Men i og med denne lærdommens ikke-diskursive karakter – kan den sies å være viktig? Når den ikke kan uttrykkes, ikke kan formidles, ikke er om noe annet enn det partikulære, uformidlede, vil det ikke snarere være snakk om en triviell «lærdom» om det selvfølgelig tilgrunnliggende, en kuriøs men intetsigende opplevelse av at det er «artig å se hvordan det egentlig forholder seg»?

Min siste påstand i dette essayet er at i den estetiske erfaring ligger potensialet til en verdenskritikk. I forstandens refleksjon over innbildningskraftens frie partikularitet ligger kimen til tenkning om en annen virkelighet.

Som vi nå har sett flere ganger konstitueres subjektets virkelighet ut fra dets forstands begreper. Verden erkjennes i tråd med reglene som er inneholdt i disse begrepene. Men erkjennelsen, eller forstandstenkningen, kan

ikke selv tenke utover meningen som er inneholdt i det begrepelige; den kan ikke tenke hinsides det begrepelige rammeverket som er satt for den. Denne tenkningen kan dermed ikke stille seg kritisk til begrepenes rettmessighet, den forblir «innlemmet i begrepenes mekanikk»: «the understanding [dvs. forstanden] itself can offer no indication concerning the desirability of using what it can produce» (Bowie 2003:25). Når virkeligheten konstitueres gjennom forstandens tenkning i begreper, kan ikke subjektet innenfor denne type tenkning stille seg kritisk til *hvordan* virkeligheten konstitueres, altså hvordan det tenkes om virkeligheten.

Den estetiske erfaringen, hvor forstanden er fri fra det begrepelige i refleksjonen over innbildningskraftens partikulære, er derimot en erfaring som skrider ut over forstandens «forstandighet» og som dermed muliggjør en kritisk distanse til denne. I den estetiske erfaringen skjer en kognitiv sinnsbevegelse der det begrepelige ikke tar del; forstanden er fri fra sine egne regler i refleksjonen over innbildningskraftens partikulære. Denne frie refleksjonen over den skjønne forestillingen mener Kant utgjør en *estetisk idé*:

Med en estetisk idé forstår jeg en forestilling som stammer fra innbildningskraften, og som er opphav til mye tenkning, men uten at en eller annen bestemt tanke, dvs. et *begrep*, er i stand til å være dekkende for den. Intet språk kan derfor fullt ut gripe den og gjøre den forståelig (Kant 1995:194).

I den estetiske erfaring er det altså snakk om en tenkning om verden som ikke er forståelig innenfor forstandens begrepelige rammeverk. Forstanden reflekterer på en måte den ikke selv kan begripe.

I og med denne *ubegripelige* refleksjonen åpnes verden som noe *mer* enn den virkelighet forstanden selv konstituerer gjennom sin begrepelige tenkning. Subjektet stilles i den estetiske erfaring utenfor sin forstands begrepelige rammeverk og ser at tenkningens bestemmelse av virkeligheten ikke nødvendigvis er slik virkeligheten *må* være. Gjennom innbildningskraftens frie forestilling, den estetiske idé, kan subjektet «initiate new states of affairs, according to ideas

of what we would wish to be the case and of what we ought to do to fulfil our duty» (Bowie 2003:32). Subjektet kan der se for seg hvordan virkeligheten *kan* være på en måte som den ikke makter å tenke gjennom forstandens begreper. I den estetiske erfaring får subjektet en konkret anskuelse av hvordan verden *kan* være, men som ikke er forenelig med hvordan verden *er*. Det er snakk om et moment *i* den anskuelige virkeligheten som distanserer subjektet fra hvordan det tenker sin virkelighet. Subjektet opplever i den estetiske erfaring at den partikulære forestillingen ikke kan fanges av den begrepelige tenkningen, dermed stilles det kritisk til sine egne begreper. I den frie refleksjonen over det partikulære opplever subjektet at den konstituerte virkeligheten ikke stemmer. Den ser at dens måte å tenke om verden på ikke nødvendigvis er den måten som best griper hvordan verden *er*.

Konklusjonen i dette essayet blir da at den estetiske erfaring hos Kant ikke bare er en intetsigende og uviktig pause fra verden. Den er noe mer enn bare en intellektuell, men irrelevant lek med erkjennelsesevnene. I den estetiske erfaring får innbildningskraften fritt spillerom og derigjennom frigjøres subjektet fra sin egen forstands begrepelighet. Subjektet får i den estetiske erfaring et rikere møte med verden, og således muliggjøres en overskridelse og en kritikk av subjektets forstandsmessige måte å tenke på. Følgelig er den estetiske erfaring noe langt mer enn bare en kurios pause fra den erkjennende innstilling til verden. Nye måter å forstå verden åpnes i innbildningskraftens frihet; subjektet ser på en ny måte. Vi kan dermed si at den estetiske erfaring *frigjør* subjektet fra dets selvpåførte lenker: En enestående gjenstand rykker subjektet ut av dets tenkning om verden. I refleksjonen over det partikulære reddes subjektet fra sin *egen* virkelighet.

**Når virkeligheten konstitueres gjennom forstandens tenkning i begreper, kan ikke subjektet innenfor denne type tenkning stille seg kritisk til *hvordan* virkeligheten konstitueres, altså hvordan det tenkes om virkeligheten.**

#### NOTER

<sup>1</sup> Forstanden må ikke forveksles med fornuften. Forstanden er subjektets spontane evne til å begrepsliggjøre den partikulære forestillingen ut fra begrepets regler. Den er dermed knyttet til sanseanskuelser og kan karakteriseres som algoritmen for mulige sanseerfaringer. Fornuften går derimot utover det sanselige gitte og betegner subjektet evne til å tenke om moral og spekulative størrelser, som Gud, sjelen og det absolutte.

#### LITTERATUR

Bowie, A. 2003. *Aesthetics and subjectivity: From Kant to Nietzsche*, 2.utg., Manchester, University Press, Manchester.  
Kant, I. 1995. *Kritikk av dømmekraften*, Pax, Oslo.

# WE LACK CHARACTER, BUT WE CAN LIVE WITH IT

By Tomas Midttun Tobiassen

**A central aspect of our moral language and thought concerns the attribution of traits that are supposed to explain and predict behavior. I argue, along the lines of John Doris, that the adequacy of this practice is undermined by research in experimental psychology, and indicate how this poses a problem for ethical theories that emphasize the development of traits or virtues. Furthermore, I show how we can understand and reconcile our common sense intuitions and everyday attributions of traits with the claim that there are no deep personal structures that are determinate of behaviour.**

We believe our friends to be honest, we vote for presidential candidates because they are responsible and we praise war heroes for their courage. Our educational system is supposed to make our children virtuous, and many of our day to day judgments are based on attributions of character traits such as “John gave me the roses because he is kind”. This practice is anchored in a *globalist* conception of character, i.e. the view that persons have robust character traits that can help us predict and explain conduct over a broad range of situations. In *Lack of Character*, John Doris argues that the globalist thesis is empirically inadequate, and that we should opt for a *situationalist* view on character (Doris 2002). The thesis he defends is that moral conduct is so sensitive to what is usually considered morally irrelevant situational features that the globalist conception of character is false. Are we living a lie?

I will assess Doris’ arguments against globalism, present his theory about character and discuss the conclusions that can be drawn. In part I I discuss the field of philosophy from which the arguments against globalism flows, moral psychology, and its relevance for morality, and specify the importance of the globalist thesis for character ethics. I then discuss whether globalism is the kind of thesis that can be attacked by empirical evidence, and try to set some



Illustrasjon: Kari Anne Håland

criteria for what Doris must show to justify his conclusion that character ethics is empirically inadequate. In part II I survey some of the empirical results Doris appeals to, and argue that they succeed in undermining globalism. Then I present Doris’ theory about character, and discuss some

further ideas to consider in connection with the thesis he proposes. Finally, part III provides a suggestion as to why we have globalist intuitions and often use trait-explanations uncritically, and conclude with a few remarks on how society should respond to the conclusions Doris draws.

### Part I

Moral psychology investigates the psychological properties of moral agents and considers the implications these might have in the field of conflicting normative theories. Moral psychology can be concerned with many things, but the conception of moral psychology I endorse here is one concerned with using empirical data to help determine which moral theory we should adopt. The field of moral psychology thus revolves around these two questions:

- (a) What empirical claims about human psychology do advocates of competing perspectives on ethical theory assert or presuppose?
- (b) How empirically well supported are these claims? (Doris & Stich 2006:§1)

I will not discuss how we are to choose between ethical theories but rather assume that “an ethical conception that commends relationships, commitments, or life projects that are at odds with the sorts of attachments that can reasonably be expected to take root in and vivify actual human lives is an ethical conception with – at best – a very tenuous claim to our assent” (Doris & Stich 2006:§1). I propose that we should aim at an ethical theory deriving from a realistic conception of the complex entities with which any ethical theory is concerned – humans. How to identify the *empirical* claims a specific theory makes about the psychology of moral agents is a question of scholarly interpretation that can make the refutation of an ethical theory difficult. It might be unclear exactly which claims are empirical, and which are normative. Here, I will not be concerned with a thorough analysis of any specific theory, but rather attack what seems like an assumption made by a class of ethical theories that I believe is open to empirical assessment. It is a question of methodological dispute<sup>1</sup> whether *any* psychological assumptions are crucial to an ethical theory, but here, I will assume a tight relationship between ethics and human nature. The idea is that moral conduct is dependent on psychological features, and if the goal of our theory is to lead people to good lives, the psychological nature of agents is important. That being said, given the fact that there are other considerations to be made when we assess ethical theories (e.g. the normative claims they make, relation to other crucial features of agen-

thood), moral psychology should not be seen as a highway to refutation, but rather a way to get more evidence involved in the difficult questions of ethics. With this, I wish to qualify any claims made later about how far empirical evidence can bring us. If the empirical evidence suggests *radical* revision, then arguments can be made for no revision at all. I will not give any of these here, but rather assume that moral psychology can help us in the choice of ethical theory.

From this it follows that if an ethical theory makes false claims about the psychology of agents, it counts against it.

We will be concerned with moral theories that claim that the moral properties of *persons* are relevant in determining the moral status of an action. I will call ethical theories that hold morality as essentially concerned with the *character* of an individual (i.e. the behavioral *dispositions* assumed to derive from character traits such as honesty, courage, benevolence), rather than the *actions* of the individual, character ethics.<sup>2</sup> The specific details are irrelevant for our purpose because we will be concerned with a *psychological premise* of the theories; the existence, or at least possible existence, of character traits, and their relevance for moral conduct. If we have good empirical grounds for believing that there are no such traits, or that there are no traits that can play the role reserved for them in the ethical framework, or that traits often are irrelevant for conduct, character ethics will be in trouble; adopting a theory that emphasizes development of character, when there is no such thing, will be a poor choice; it will not enhance our lives.

The fundamental assumptions of these theories are anchored in traditional Western thinking about morality<sup>3</sup>, where it is often thought that character is the underlying *cause* for conduct; think about how we commonly blame people’s behavior on their “laziness” or “untidiness”. These kinds of explanations are very common. I will ignore the distinction between character traits (traditionally thought of as expressions of *values*) with personality traits (which are more concerned with description of dispositions and predication); it will not matter much to the thesis under consideration.

Doris’ claim is that the assumptions character ethics make about human psychology are not empirically supported; to the contrary, they are more or less refuted by research done in experimental psychology. We will formu-

**The conception of moral psychology I will be assuming is one that tries to use empirical data to determine which moral theory we should adopt.**

late the *globalist* thesis, which seems to be a subset of the descriptive claims of character ethics that are necessary for the psychological adequacy of the theory, in this way:

- (1) An individual with a particular moral character trait (among these; charity, patience etc.) will exhibit trait-relevant behavior across a broad spectrum of trait-relevant situations.
- (2) According to the Stability Claim, moral character traits are relatively stable over time. The Stability Claim does not preclude the possibility of an individual changing his moral character over time. Rather, it holds that such changes take time.
- (3) According to the Unity Claim, there is a probabilistic correlation between having one virtue and having other virtues. For example, an individual who is temperate with regard to the pleasures derived from food (the virtue of abstinence) is likely to also be temperate with regard to the pleasures derived from sexual intercourse (the virtue of chastity).

A few words of clarification: “Trait-relevant situations” are situations in which we would pre-theoretically *assume* that the relevant trait would be manifested. A compassionate person will be compassionate in most situations in which it is appropriate to be compassionate. And so on. I will often use “robust trait” to talk about a trait that satisfies (1) and (2). Doris believes the globalist thesis is committed to this type of traits. Doris and Stich writes:

The virtues are paradigmatic examples of [robust] traits: if someone possesses the virtue of courage, for example, she is expected to consistently behave courageously across the full range of situations where it is ethically appropriate to do so, despite the presence of inducements to behave otherwise (Doris & Stich 2006:§4).

We can say that the virtues are the traits *simpliciter*; we can imagine someone being kind to children, but not towards old people, and such a person will not have the virtue of kindness. The virtues are very broad structures, but when we say that someone is compassionate, we expect them to be so over a broad range of situations. The central question for the weakening of character ethical theories is whether we can show that the idea of “trait” implicit in the theories is often irrelevant in moral conduct. Character ethics emphasize the development of traits that will, almost magi-

cally, guide behavior on the morally right track. If it can be shown that in general, the kind of traits so central to globalism is just a drop in the vast ocean of causes of human behavior, we should consider revising our moral theories. Having a moral theory that emphasizes an irrelevant part of the mechanics of moral action might be considered *immoral*. More on this in part III.

I claim that if (1)-(3) are supposed to be a substantial part of a moral theory, they are up for empirical assessment. Simply put, if a moral theory is to serve as a guide to good human conduct, the theory should emphasize what is important for behavioral outcome. (1)-(3) are claims *about* the traits of persons. Now, are (1)-(3) crucial for character ethics? Doris thinks so, and argues for the commitment using claims about *virtue* from Aristotle, McDowell and Dent (Doris 2002:17–18). The problem with this kind of argument is that the *virtuous agent* is an ideal, and as such, it is debatable whether empirical data that shows that the average man does not exhibit (1)-(3) affects the claims about the virtuous person. When we look closer at the empirical evidence, I believe we see that (1)-(3) can not be sustained in the sense necessary to ground a practically interesting character ethics. If character ethics is to be considered a serious theory about the moral aspect of human lives, it can not only be concerned with an ideal agent, it has to engage with the “man in the street”. If the development of (1)-(3) is so hard that (almost) no one exhibits them<sup>4</sup>, I think character ethics stands a small chance of having a role to play in our moral framework. We can now formulate the challenge empirical evidence pose to character ethics more succinctly: If the goal of character ethics is to develop the virtues/traits and thereby guide us to good action and lives, then skepticism about the existence of these traits undermines the possibility of reaching the goal, and we should consider revision.

Doris sets it as his aim to show that:

There is a marked disparity between the extent of behavioral consistency that familiar conceptions of the trait lead one to expect and the extent of behavioral consistency that systematic observation suggest one is *justified* in believing (Doris 2002:20, my italics).

I see two claims arising from this:

- A. The assumptions about character that are necessary for character ethics are seriously challenged by empirical research.
- B. Everyday conceptions of traits are not justified in light of empirical research.

I think there is something right about both these claims, and I more or less endorse (A) in part II, but defend a way to see (B) as not totally right in part III.

## Part II

The argument Doris puts forward against globalism can be formulated like this:

- P1 If behavior is typically ordered by robust traits, systematic observation will reveal pervasive behavioral consistency.
- P2 Systematic observation does not reveal pervasive behavioral consistency.
- C Therefore, behavior is not typically ordered by robust traits (Doris & Stich 2006:§4).

If the globalist thesis is to have any practical value, it seems one has to accept (P1); if it is impossible to observe the consequences that follow from having robust traits, what good would it do to invoke such structures and explanations, not to say focus moral education on these? Ockham should get to work; there is only so many times we can say “I don’t know why he was so aggressive; he *is* very patient”. Therefore, we will grant (P1), and rather discuss (P2). This is where most would try to resist Doris’ argument against globalism; but my claim will be, with Doris, that empirical evidence suggests (P2), and thus defeats an assumption on which character ethics seem to rest, i.e. that behavior is ordered by robust traits. Doris focuses on these studies:

- Isen and Levin (1972:387) discovered that subjects who had just found a dime were 22 times more likely to help a woman who had dropped some papers than subjects who did not find a dime (88% v. 4%).
- Darley and Batson (1973:105) report that passersby not in a hurry were 6 times more likely to help an unfortunate who appeared to be in significant distress than were passersby in a hurry (63% v. 10%).
- Mathews and Canon (1975:574–5) found subjects were 5 times more likely to help an apparently injured man who had dropped some books when ambient noise was at normal levels than when a power lawn mower was running nearby (80% v. 15%).
- Haney et al. (1973) describe how college students role-playing as guards in a simulated prison subjected student prisoners to intense verbal and emotional abuse.
- Milgram (1974) found that subjects would repeatedly punish a screaming victim with realistic (but simulated) electric shocks at the polite request of an experimenter (Doris & Stich 2006:§4).

It is important to note that this is just some of the research conducted in the field of experimental psychology, and that the tendencies shown are found in a broad range of studies. I urge the reader to inquire into this himself.<sup>5</sup>

I believe Doris’ arguments goes a long way to show that much conduct is determined by factors *other* than traits (these studies are concerned with compassion, but let us assume that it is a general phenomenon). Remember that the globalist thesis suggests that *if* someone has a trait (e.g. compassion), *then* they will act in accordance with the trait in a broad range of situations. That only 1 out of 25 in the “non-dime” condition in the Isen and Levine study would be considered compassionate, while the 14 out of the 16 in the “dime”-condition are good, compassionate people just seems *too* implausible (Doris 2002:30). The intuitive explanation of the effect is that the dime triggered positive affect, but the explanation does not matter much for our purpose; the moral to draw from these studies is that apparently, external, usually explanatorily *neglected* facts about situations seem to play a determinative role in our behavior. This suggests that faced with the unruly character of situations, the causal role that is supposed to be played by character traits is undermined by situational factors. The Milgram study, furthermore, suggests that situations can be extremely *persuasive*; given the “right” situation, people can act in ways that are completely “out of character”. This evidence strongly suggests that in many of the situations where we make moral judgments about people based on traits, we are invoking false explanatory structures.

Imagine observing someone participating in the phone booth experiment: We would be prone to judge the act of helping a compassionate action stemming from the helpers’ character – never would we think about the dime! But we would indeed be incorrect – in light of this evidence, it is plausible to say that the *dime* is playing a central causal role. Presumably, this is a ubiquitous phenomenon. The question the evidence poses for the character ethicist is where to locate the traits in this picture. If we all are very sensitive to situational factors, the question of the behavioral relevance of character is pressing. I will not engage in a thorough discussion about what the evidence actually shows about when and where we will be affected by situational factors. Presumably, we always are to one

degree or other. Maybe there is something called “character” that makes it possible to claim that Alf will behave “better” than Betty if the *situation is the same*. The obvious problem with this solution is that the evidence suggests that things as *arbitrary* as a dime (Isen and Levin 1972), or the induced belief that you are in a hurry (Darley and

*tribution error*. Crudely, it is the “tendency to overemphasize internal explanations for the behavior of others, while failing to take into account the power of the situation” (Grinnell 2009:1). Taken together with our tendency to take situations into account when we are explaining our *own* behavior (together, these effects are called the actor-



*Illustrasjon: Janne Celia Seim*

Batson 1973), will often undermine our idea of prediction and the prospects for correct moral judgment (if it is based on character) because these effects are everywhere, and we presumably will not know where they are. I will not discuss the implications of this, but a weak conclusion to draw is that the power of situations is often overlooked, and we should seriously consider incorporating this crucial feature of moral conduct into our theory.

The best explanation of these findings seems to be that it often, and in surprising ways, is the external situation, rather than the intrinsic character, that brings about the behavior. This suggests that claim (1) above does not stand up to empirical scrutiny.

I believe there is another effect in social psychology that supports Doris’ thesis, the so-called *fundamental at-*

observer bias), this suggests that we are making quite a lot of false attributions. Even though it is a plausible hypothesis that our tendency to attribute, especially our own shortcomings, to external situational factors because of guilt and similar emotions, I believe this effect also relates to the fact that we have more of the *relevant information* available when *we* are the agent. The actor-observer bias, then, points in the same direction as the empirical evidence; it suggests that even though we often think and explain in terms of dispositions and traits, a more situation-sensitive explanation is more correct.

I believe these findings suggests that we should be skeptical about traits, and that this skepticism challenges the psychological assumption that underlie character ethics. I think we can find evidence of the situational sensi-



vity suggested by the empirical evidence through personal examination as well: Again and again, you find yourself helping people when you are in a good mood; I have a tendency to give money to beggars when I am in a good mood (because I believe I *should*), much less so when I have had a bad day. The same is presumably true for others; our behavioral patterns are greatly affected by factors not deriving from our character. Again, the explanation of this is second order for our purpose here; maybe we pay more attention to the details around us when in a good mood, or maybe we are more prone to feel empathy, but the point is that in the relevant ways, these effects outrun the explanatory resources of globalism.

Consider a situation in which you have just got some bad news, e.g. that you are fired. In such a situation, you are *much* less prone to lend aid to others. But from a moral point of view, you are still as obligated to help the old woman having a hard time carrying her bags up the stairs. This is where the character ethicist seems to be in conflict with our moral intuitions; the fact that almost *everyone* will be affected by the bad news does not make it *less obligatory* to help the woman. And it is questionable whether the development of virtues (if there are any such) will change the behavioral outcome. The virtue ethicist will claim that the virtuous person will have the *right* attitudes in light of any external situational factor, but both social psychology and personal experience tells us that the dim virtuous light of the average man is so often eclipsed by situational factors that character development should not be at the center of our ethical focus. In the face of the empirical evidence put forward, and an appeal to honest introspection, I think we should join Doris in concluding that characterological explanation of behavior is often inadequate; to think that you yourself, or other people, are acting as you do *because* of traits will be a fallacious inference.

In the face of all this evidence against the globalist thesis, Doris puts forward a theory about moral character, called *situationalism*, that can be summarized in this way:

(1\*) Non-robustness Claim: Moral character traits are not robust – that is, they are not consistent across a wide spectrum of trait-relevant situations. Whatever moral character traits an individual has are situation-specific.

(2\*) Consistency Claim: While a person's moral character traits are relatively stable over time, this should be understood as consistency of situation-specific traits, rather than robust traits.

(3\*) Fragmentation Claim: A person's moral character traits do not have the evaluative integrity suggested by the Integrity Claim. There may be considerable disunity in a person's moral character among her situation-specific character traits.

This is an adequate revision of (1)-(3) in light of some of the data. However, we must also acknowledge the “power” of situations. (1\*)-(3\*) can not explain why so many of the Milgram-subjects went all the way if we do not want to say that they have a “situation specific disposition” to “under situations of force X do what the situation dictates”. There are no such traits. I do not see this as an objection to (1\*)-(3\*); rather, it shows that it leaves things unexplained. Intuitively, factors like these should be left to the “situational” component of behavioral explanations, but the notion of a “situation” is now somewhat problematic.

The problem is that Doris is vague about what a situation is. Doris usually talks about situations in terms of nominal, i.e. external experiment-manipulative, conditions, but how are we to understand the difference between a dime and a belief causing action? Doris builds (1\*)-(3\*) around the idea that a person can be consistently “marriage honest” but still can be “paying taxes dishonest”, and I agree that this is how we should understand the classical traits such as honesty and patience; they are seldom served whole.<sup>6</sup> The problem is rather how much we want, and are able to, build into the situation. Doris uses “situations” about almost anything in terms of which we can explain behavior. *Information* can create situations (broadly construed), as it did in (Darley and Batson 1973), where the belief “I am in a hurry” created a “situation” which seriously altered the probability of compassionate behavior. Doris used this to argue that behavior is very sensitive to situational factors. But now we might ask ourselves; when is something not a situation?

To make sense of all the data, we could opt for a broader conception of “situation” than it seems Doris endorses<sup>7</sup>, in which also motivational and doxastic elements are parts of situations. Doris sometimes seems to blend these factors into the situations, but I think they are better thought of as properties the agents bring to the situation, given the obvious fact that people will react differently to stimulus. Attributing these factors to the agents is compatible with psychological explanations of these phenomena, and in agreement with our common sense idea that the individuals are bringing about the effects. If we specify the beliefs, motivations and emotions involved in some scenario, and then map behavior onto quantifications of the dif-

ferent components, we have the makings of a predictively powerful theory. For example, having lost your job will greatly decrease the probability of compassionate conduct; this will merely be a quantification/predictive theory, without any explanatory input. The prospects for predicting behavior of individuals in contexts aside, I think beliefs and motivations should not be blended in too strongly with situational factors, as I hold that both psychological and situational factors are necessarily different when it comes to *explanation* of action. In light of this, maybe there is room for a fine-grained theory about personality which describes how we react to different nominal situations in light of some cognitive consistency.<sup>8</sup>

A hypothesis to note is that the evidence surveyed can be taken to suggest that it is in some *special class* of situations in which we make moral choices that situational

**Again and again, you find yourself helping people when you are in a good mood; much less so when you have had a bad day.**

factors are at (dominant) play. Maybe the weight tip to “good” or “bad” action because of small changes in the situation (a dime, mood, loud noises, experienced hurry or motivational factors) because of some general pattern of features of the cases. Choices are sometimes “made for us” by the situation, especially when we are having a hard time deciding, or do not use all our cognitive powers considering what to do. In many of these cases, *character* does not seem to play a determinative role, because either we have introspected our “character” (in this sentence, I am using “character” to refer to our more or less stable beliefs, goals, desires etc...), but can’t decide on what is “in accordance with it”, thus succumbing more easily to situational factors, or the act is so negligible that we did not *think* much about it. If this is a general feature of the cases in which we are sensitive to situational cues, the door might be kept open for character to shine through the wilderness of situational determinants in a class of situations in which we have time to choose, and we really care. When making a big decision, maybe you will put yourself to it and come up with a “definite solution”. If so, the above hypothesis grants that you did so to some extent because of what we call *character*: Specific behavioral (and maybe cognitive) dispositions sufficiently stable to ground the idea that you made the decision *because* of these. But the evidence suggests that these traits are narrow, probably are not very transferable to other situations, and that often, other factors will determine the behavior.

### Part III

I think we should conclude that the way character ethics thinks about traits and the causal and explanatory power of traits is problematic. In the end, the question comes down to whether behavior should be explained in terms of robust traits, or situational regularity. The choice will determine what explanatory resources will be at our hands in understanding moral conduct. Having an *adequate* account of moral conduct is necessary to make correct moral judgments, and correct moral judgments are necessary for giving people what they deserve, correctly decide punishment and determine a host of other ethical and socially important issues. I will not here discuss whether our moral framework needs revision in light of the evidence undermining some of the building blocks of our everyday conception of moral theory, rather, I will discuss what can be considered an objection to my discussion; the apparent success of our everyday trait attributions.

It might be considered a consequence of my discussion that our trait-heavy everyday language is inadequate, and maybe even false. The argument I have in mind goes along these lines: “We use traits to explain and understand behavior every day, and it works! If your conclusion is true, this practice is false, or at least inappropriate. But it can not be because it works so well. So your conclusion must be false.” Another related concern is that the idea of traits being stable and highly linked to behavior seems to be a common sense platitude, and we should be skeptical to any philosophical argument that tries to undermine these. To answer these worries, I will sketch an explanation of the origin and background for our everyday practice. I think it is important that we incorporate the common sense data in our explanatory framework if we can. We then do not have to opt for a thorough revision of an important part of our moral explanation and understanding. At the same time, we should be honest, and consider whether we should continue our practice, seeing that the stakes of false judgments about moral conduct are high. If we can justify our everyday language-use, then we are not living a complete lie, only a partial one. That should be considered mildly comforting.

I believe the reason for our extensive use of trait-language is that we do indeed experience a high degree of behavioral consistency in our personal relations. The thing to note is that in many instances, this is explainable in terms of the more narrow traits Doris invokes. We should think of this consistency as the conjunction of situational regularity and the claim that changes in our goals and motivations stably correspond to situational changes. I believe

our everyday discourse takes changes in the behaviorally relevant (external) variables into consideration. When it comes to people we know, we often *talk* about the relevant external factors and make them explicit; if you are behaving “out of character” one day, you would usually give an *explanation* for this. For instance, your deviation from normal patience derives from you losing your job, or your bringing flowers home the first time in years is due to your promotion. The fact is that people *do* expect regularity, and we often explain the irregularities so that they are glossed over in our attribution of character. The guy who brought home flowers *because* he was promoted will not be known as the “bringing-back-flower-husband”. So how is it that we can expect, and indeed experience, such a high regularity in our more intimate relationships? The obvious solution in light of situationalism is that situational regularity governs these relationships. This fits well with the situationalist thesis, which says that in similar situations, we will on average behave similarly. What is important in situationalism as a critique of our explanation of conduct, is that “situations” must be taken more seriously. Our everyday experiences might even be taken to suggest situationism, because situational similarity co-varies with behavioral consistency. But co-variation does not independently imply causation, and an explanation invoking character is just as well supported by the co-variation. The point to note, however, is that the situationist can explain the experienced consistency in many of the situations in which we participate by invoking similarity of situations and narrow traits as determinative factors.

This suggests that our explanations often are predictively correct, but maybe not causally correct (depending on how we interpret the totality of data presented and the possibility of explaining the co-variation both ways); given the situationist thesis, we do not do what we do *because* of (inherent) traits, but rather because of situations. Maybe we can reconstruct traits such that they somehow depend on situations. This would be a deviation from character ethics, and also from this discussion. So our everyday talk might be justified in “close” relationships, but notice that the justification does *not* transfer to other situations in which we are just as prone to invoke trait-explanations: encountering a sales clerk, watching a politician or slamming the door at the door seller, who we have few second thoughts to judge *lazy*, *greedy* or *annoying* – *simpliciter*. If anything, our survey suggests that this is probably not true.

Noticing that we often give *reasons* for our “out of character behavior” opens up a way to legitimize our every-

day trait attributions and explanations in terms of these. We can think of them as *ceteris paribus*-claims. Consider if someone says P: “John gave me the flowers because he is kind”. If this is true, maybe we should take the utterer not to assert that John has the trait of being kind *simpliciter*, but rather that in such and such situations, he acts kindly. However, do we not use such claims to predict behavior in situations that are *different* from the one in which the explanation was invoked? Having heard someone say P, we would expect John to be kind to his grandma as well. We might expect this, but what if we came to know that John’s grandma is a nasty old woman? Then we would not have the same expectations. So I think our predictions are, or at least *should* be, conditional; they are *ceteris paribus*. I think this is how we often use trait attributions, at least in our more intimate relationships. Considering this in light of the fact that personality traits often justify us in rank ordering and inferring probabilities about behavior (Doris 2002:75), I do not think our common sense character attributions are totally astray, but please think again before you judge the tired sales clerk “*lazy*”, or the unfortunate politician “*irresponsible*”.<sup>9</sup>



Illustrasjon: Viktor Pettersen

**Life is too complex,  
and human psyche  
so sensitive to si-  
tuational factors, so  
it seems like the idea  
of robust character  
traits is an unrealistic  
dream.**

That being said, I do not think this practice is sufficient for (1)-(3) to hold; there simply are *too many* cases in which the *ceteris paribus* does not hold. In short, *ceteris paribus* does not reach far enough to justify the relevant existence of robust traits because things are seldom equal. Life is so complex, and the human psyche so sensitive to situational factors, that it seems like the idea of robust character traits is an unrealistic dream. Character ethics need

the idea of traits that are amenable to extrapolation across a wide range of situations and justify equally wide ranging prediction. For character ethics to get off the ground there has to be traits we can cultivate so as to hold in a multitude of situations – the whole idea is that good action will derive from good character which is constituted by the virtues, which are paradigmatic examples of robust traits. But alas, we will have to look for other ways to bring about good action. And even though there presumably is a character basis from which we can predict *rank order* between subjects, an ethical theory mainly concerned with the individual's traits is a problematic one, because rank order is not sufficient for character ethics, and the evidence surveyed suggests that the traits are not robust enough.

In light of the discussion in part I and part II, I believe a compelling argument can be made that we should somewhat rethink morality. Maybe one of our most pressing moral obligations concerns the construction of societies that generate situations in which we are encouraged to behave in pro-social ways, and even more importantly, which reduce the number and strength of situations prompting anti-social behavior. If practical philosophy is concerned with the good life and the good society, we have a moral obligation to take Doris' conclusion seriously. If we neglect it, our moral progress can be substantially delayed because of repeated attempts to achieve virtues that fade in the light of real life. The field of ethics is concerned with many things, but to actually get people to do the right thing should be one of our main goals. To vindicate virtue is good, but if it is an unreachable goal with few actual consequences, our money and intellectual resources should be put to better use. Even though we seem to lack robust character, I want to end with the optimistic suggestion that this insight enables us to have constructive aims ~~for how to do better. Maybe we should start putting dimes in the phone booths.~~<sup>10</sup>

## NOTES

<sup>1</sup> See Helle (this issue) for a discussion of these matters.

<sup>2</sup> This follows Doris' terminology. It is important to notice that "virtue ethics" is a type of character ethics. The paradigmatic example of ethical theories emphasizing the *action* of agents are consequentialism and deontology.

<sup>3</sup> There are studies that show that Eastern cultures seem to think somewhat differently about character.

<sup>4</sup> I will not be concerned with a discussion about whether some people actually are virtuous, or what this amounts to. This is a question of the interpretation of any particular characterological theory, and I will not engage in that. Again, we are assuming that character ethics require a realistic possibility of developing virtue, or at least that *traits are morally significantly relevant*.

<sup>5</sup> The Stich and Doris (2006) article is a good starting point, and there one can find references to the studies themselves.

<sup>6</sup> I will not discuss this here, but we should be sceptical to any claim about the "wideness" of traits; being a courageous warrior doesn't in any way guarantee courage in the face of emotional war, social revolution or mice. There is empirical evidence also in this domain, but it is disputed what it actually shows. Suffice it to say that we do have an intuitive grasp on the "fragmentation" of the traits.

<sup>7</sup> Doris does acknowledge that he has left "situation" vague, but thinks he can leave it more or less so because he believes more fine-grained conceptions of "situation" will just support his thesis that character ethics can not make sense of this. I agree with him in this, and the following is more an attempt to extend the framework Doris has established, and is an attempt to show in which direction we should think about these things.

<sup>8</sup> Theories that take this approach are known in psychology as "Social Cognitive Theories".

<sup>9</sup> Rank ordering implies holding everything constant between individuals, and then making a prediction. But the problem we have noticed is that very small changes in what we hold constant will possibly make big changes in behaviour (narrowness of traits), and it is also debatable whether rank-ordering is sufficient for character ethics, which seems to require that it is plausible to say that someone *are good*, or *are honest*. But you are only honest comparably to a rank ordering, and at *the least*, this does not suggest robust, intrinsic traits.

<sup>10</sup> Having made such a serious suggestion, I do believe there is a hope of cultivating the local character traits of people, if there are any such. There is presumably more to character ethics than could be vindicated in this paper, where the main goal was to suggest that the assumptions about character face serious problems. The possibility of local traits, and the possibility of cultivating these so that they have *substantial* behavioral consequences, could be an important discussion in the wake of the ideas Doris presents.

## LITERATURE

Doris, J. 2002, *Lack of Character*, Cambridge University Press, Cambridge.

Doris, J. and Stich, S. ©2006, "Moral Psychology: Empirical Approaches", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/moral-psych-emp/>>.

Grinnell, R. 2009, "Fundamental Attribution Error", *Encyclopedia of Psychology*, URL = <http://psychcentral.com/encyclopedia/2009/fundamental-attribution-error/>, last entered September 29. 2011.



# HVORFOR TOMAS MIDTTUN TOBIASSEN TAR FEIL OM FORHOLDET MELLOM DYDSETIKK OG EMPIRI

*Av* Reier Helle

I «Opp av lenestolen og inn i laboratoriet» redegjør Tomas Midttun Tobiassen for et nytt forskningsprogram i analytisk filosofi: den eksperimentelle filosofien (Tobiassen 2011a). Den eksperimentelle filosofien bruker moderne, vitenskapelige metoder til å belyse filosofiske spørsmål. Stadig flere områder av filosofien gjør seg tverrfaglige, og «eksperimentell filosofi» plukker formentlig ut virksomheten som ligger i grenselandet mellom filosofi og vitenskap. Med «vitenskap» mener jeg innsamling og organisering av data i henhold til vitenskapelige regler: Vitenskapelighet dreier seg her om å anerkjenne erkjennelsens empiriske bånd. Eksperimentell filosofi er dermed filosofi kun for så vidt som man lar vitenskapen berøre filosofien. Hvis filosofi og vitenskap er del i samme foretagende, nyter vitenskapen klart større suksess enn filosofien.

Man har ikke underlagt filosofien vitenskapen om man godtar dette; det kan være at vitenskapen og filosofien sikter mot det samme på forskjellige måter. Hvis man videre hevder at filosofien bør føye seg etter den vitenskapelig behandlede empiri og utvirke teorier i overensstemmelse med empiriske metoder og resultater, stunder man imidlertid mot underkastelse. Tobiassen omfavner underkastelsen. I «We lack character, but we can live with it» påstår han at empiriske undersøkelser undergraver etiske teorier

*Illustrasjon:* Thea Meinert

som tar utgangspunkt i aktørens karaktertrekk.<sup>1</sup> Han tar feil, og jeg skal vise hvordan han gjør det og hvorfor man bør avvise den slags slutninger.

### Et ukontroversielt eksempel

I «Opp av lenestolen og inn i laboratoriet» diskuterer Tobiassen intuisjoner og tankeeksperimenter og hvordan de vedkommer eksperimentell filosofi. Han tar for seg den tredelte kunnskapsdefinisjonen og Gettiers moteksempler, og hevder at det er vesentlig hvis det viser seg at mange ikke deler intuisjonen om at Gettiers eksempler *er* moteksempler.<sup>2</sup> Ingen grunn til å tenne feil-i-systemet-lampen her. Når man behandler et komplekst og allment begrep er det viktig hva begrepet består i; motstridende intuisjoner gjør det vanskelig å besvare det spørsmålet. Følgende argument uttrykker ideen:

- P<sub>1</sub> Hvis eksempel x faller under begrep C, så K.
- P<sub>2</sub> Intuisjon I<sub>1</sub> sier at x faller under C.
- P<sub>3</sub> Intuisjon I<sub>2</sub> sier at x ikke faller under C.
- P<sub>4</sub> I<sub>1</sub> og I<sub>2</sub> kan ikke begge være korrekte.
- K Ut fra eksempel x kan man ikke vite om K er tilfellet.

Argumentet virker fordi man mangler en overordnet standard å dømme etter. Man har ingen god måte å avgjøre hvilken intuisjon som er korrekt: Når intuisjonen avgjør er det avgjørende om den taler med én tunge. I dette likner den sansningen, som ikke selv kan avgjøre om x eller y er tilfellet når begge sanses, men ikke begge kan være sanne. Kan man bruke empiriske resultater også andre steder i filosofien? Tobiassen mener det:

De moralsk-psykologiske intuisjonene som avdekkes i eksperimenter er alltid deskriptive, men etikken stiller jo og besvarer normative spørsmål. Så er det noe å hente? ... Et relevant argument er at noe ikke kan være normativt hvis det er umulig ... hvis eksperimentell filosofi gir oss innsikt i hva som er *mulig* for mennesket som aktør vil dette kunne ha ringvirkninger. Resultater fra eksperimentell filosofi kan gi oss dypere innsikt i våre menneskelige begrensninger og slik bli en del av det større normative prosjektet (Tobiassen 2011a:9).

Vitenskap og filosofi samarbeider altså i etikken, slik at førstnevnte undersøker mulighetene for sistnevntes virkeliggjørelse: For så vidt som etikken dreier seg om mennesket og mennesket er gjenstand for vitenskapen bør vitenskapen ta del i etikken. Dette virker rimelig, men hva innebærer det?

### Sterke karaktertrekk<sup>3</sup>

Jeg forstår det å ha et karaktertrekk som en disposisjon til konsistent å handle på bestemte måter i bestemte situasjoner. Hvorvidt karaktertrekk finnes avhenger av hvordan man definerer handlemåtene og situasjonene. Tobiassen angriper tesen om «globalism», som sier at karaktertrekk gir seg atferdsmessig uttrykk i de fleste relevante situasjoner og at de holder seg over tid (Tobiassen 2011b:30). Enkelte etiske teorier lar slike karaktertrekk være utgangspunktet for handlingsforklaring og det som definerer handlinger moralsk: Hvis Rickard fiker til en gammel dame kan man forklare det ved henvisning til hans karaktertrekk, og handlingens moralske verdi avhenger av karaktertrekkenes moralske verdi.<sup>4</sup> Dydsetikken er en slik teori. Den dydige aktøren har bestemte sterke karaktertrekk som gir seg uttrykk når han befinner seg i dydsrelevante situasjoner – dydene. Aktører er gode hvis og bare hvis de er dydige og handlinger er gode hvis og bare hvis de er utført av en dydig aktør. Dydene må være sterke og stabile karaktertrekk fordi de utgjør standarden for gode og dårlige aktører og handlinger.

Man kan dermed definere det å ha slike karaktertrekk som sannheten av en mengde kondisjonaler dannet gjennom å pare de korresponderende proposisjonene i familiene S<sub>1</sub>...S<sub>n</sub> og H<sub>1</sub>...H<sub>n</sub>, der S<sub>1</sub>...S<sub>n</sub> beskriver situasjoner og H<sub>1</sub>...H<sub>n</sub> handlinger. A har karaktertrekk x hvis og bare hvis det gjelder for hver situasjon beskrevet av S<sub>1</sub>...S<sub>n</sub> at hvis S<sub>1</sub> så vil A utføre H<sub>1</sub>, hvis S<sub>2</sub> så vil A utføre H<sub>2</sub> osv...<sup>5</sup>

Det fremgår ikke av definisjonen hvordan man skal individuere situasjoner og handlinger; den sier bare at å ha et sterkt karaktertrekk er å handle konsistent. Det er opp til de etiske teoriene å gi innhold til proposisjonsfamiliene og definere konsistensen (mellom og overfor, hvilke ting og hva, den gjelder). Når man har definert innholdet i proposisjonsfamiliene i alle teoriens karaktertrekk, finner man helheten av moralsk relevante faktorer. Således sier definisjonen at ikke-moralske faktorer ikke påvirker den karaktersterke (ham med minst ett sterkt karaktertrekk). Finnes det noen som har sterke karaktertrekk? Det virker som man kan finne ut dette gjennom empirisk undersøkelse.<sup>6</sup>

### Moralsk omskiftelighet

Tobiassen nevner fem undersøkelser som viser at folk handler i overensstemmelse og uoverensstemmelse med forskjellige karaktertrekk avhengig av moralsk irrelevante omstendigheter. Hvis man oppfører seg snilt eller slemt avhengig av hvorvidt man har funnet penger på gaten eller ei, har man ikke (det sterke) karaktertrekket *å være snill*. Ja vel. Tobiassens første slutning virker også rimelig under en

bestemt tolkning:

This evidence strongly suggests that in many of the situations where we make moral judgments about people based on traits, we are invoking false explanatory structures (Tobiassen 2011b:31).

«False explanatory structures» kan forstås enten slik at man ofte tar feil når man feller dom basert på karaktertrekk fordi påstandene dommen hviler på i hver enkelt situasjon er usanne, eller slik at man tar feil fordi det ikke finnes noe slikt som karaktertrekk og hver forklaring som avhenger av dem derfor uvilkårlig mislykkes hva enten den er negativ eller positiv. Den siste slutningen er uberettiget: Selv om det ikke er noe slikt som karaktertrekk, vil moralske atferdsforklaringer som bruker dem fortsatt være korrekte hvis de henviser til dem negativt (og man forstår hva de ville innebære om de fantes). Jeg kan for eksempel forklare Rickards dårlige oppførsel overfor gamle damer ved å si «han er ingen snill mann». <sup>7</sup> Denne forklaringen virker ved å kontraponere en betingelse Tobiassen fremsetter: «...the globalist thesis suggests that *if* someone has a trait (e.g. compassion), *then* they will act in accordance with that trait in a broad range of situations» (Tobiassen 2011b:31). Siden Rickard ikke handler i overensstemmelse med et karaktertrekk, kan man slutte (*ceteris paribus*) at han ikke har det, og forklare hans oppførsel ved hjelp av den kontrafaktiske kondisjonen «hvis Rickard hadde hatt karaktertrekket ville han ikke gjort slik han gjorde», som lar seg forkorte til «Rickard gjorde det fordi han ikke er en snill mann».

Forklaringer som henviser til sterke karaktertrekk kan være nyttige selv om sterke karaktertrekk er lite utbredt. For at alle slike forklaringer likevel skal være feil, må man vise at sterke karaktertrekk er noe mennesket ikke *kan* ha, og dermed at det er fullstendig forfeilet å forklare ved henvisning til dem. <sup>8</sup> Tobiassens resultater viser ikke dette (jeg kommer tilbake til detaljene her). Jeg sier meg imidlertid enig i at man på bakgrunn av resultatene kan konkludere med at folk ofte tar feil når (eller hvis) de forklarer handlinger moralsk ved henvisning til sterke karaktertrekk.

Tobiassen mener at resultatene er til stor skade for etiske teorier som inkluderer sterke karaktertrekk: «... The assumptions about character that are necessary for character ethics are seriously challenged by empirical research» (Tobiassen 2011b:30). Hvor kommer dette fra? Resultatene fra undersøkelser berettiger ikke mer enn «... Everyday conceptions of traits are not justified in light of empirical research» (Tobiassen 2011b:30), og man kan være enig i det ene uten å være enig i det andre. Hva må

egentlig dydsetikken anta om menneskelig psykologi?

### Uvirkelig dyd

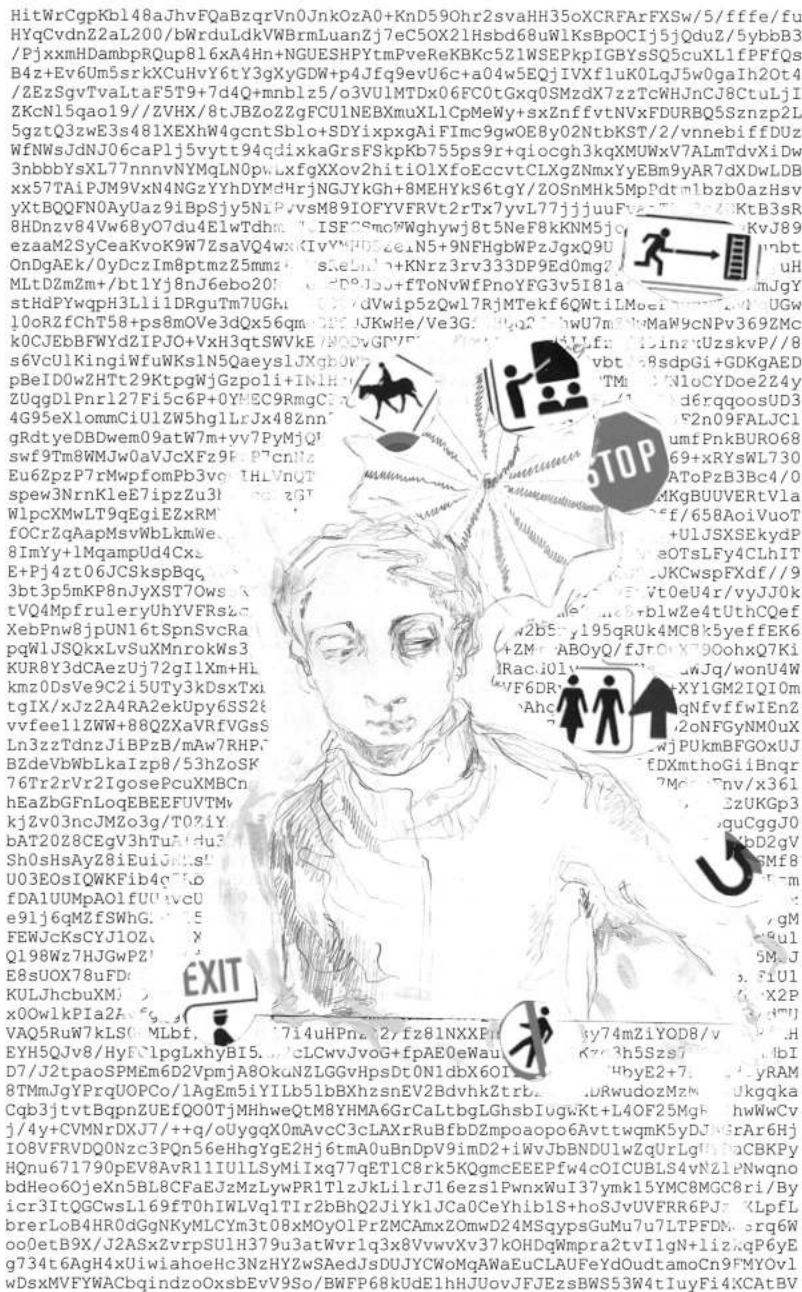
En dydsetisk teori er *ex hypothesi* avhengig av følgende: (1) hvis *a* er dydig har *a* et eller flere sterke karaktertrekk. <sup>9</sup> Gitt (1) kan man via *modus tollens* bruke undersøkelsesresultatene til å vise at folk flest ikke er dydige. Hvis dette skal utfordre dydsetikken, må man tilføye (2) at hvis en etisk teori gjør folk flest dårlige, er den feil (eller noe tilsvarende). Jeg har vanskelig for å se hvordan man kan gjøre (2) rimelig; (2) er omtrent det samme som å si: «Vi kan da ikke være så ille». Jeg sier: «Jo, vi kan det».

Etiske teorier sier i utgangspunktet noe om hva som *bør* være tilfellet, og hva de dermed forplikter seg til ontologisk representerer man med påstander som (1) – kondisjonaler (materielle som bikondisjonale) om hva som er tilfellet *når noe er godt*. Ettersom (1) ikke sier noe om hva som er tilfellet nå, kan man bare

**Dyd og godhet kan ikke opp-  
tre hver for seg fordi de er  
det samme. Det å godta dyd-  
setikken er å godta dette, li-  
kesom å godta utilitarismen  
er å godta at det gode er ny-  
telse og det dårlige smerte.**

falsifisere den *hvis* man får fatt i en dydig person og han viser seg ikke å ha sterke karaktertrekk. Siden videre det å være dydig *innebærer* å ha sterke karaktertrekk, er det umulig å finne en slik person – hvis man ikke har sterke karaktertrekk er man ikke dydig. Når man betrakter grunnsetningen for dydsetikken, «*a* er god hvis og bare hvis *a* er dydig», ser man det samme: Dyd og godhet kan ikke opptre hver for seg fordi de er det samme. Dette er ikke en sofisme. Det å godta dydsetikken er å godta dette, likesom å godta utilitarismen er å godta at det gode er nytelse og det dårlige smerte. <sup>10</sup> Derfor kan man ikke foreta en skikkelig falsifikasjon uten å jukse, uten å legge til grunn en annen forståelse av det gode: *equivocatio ita mala est*. <sup>11</sup>

En dydsetisk teori dreier seg om det gode for så vidt som den er etisk og folks karaktertrekk for så vidt som den er dydsetisk. Det er viktig å holde de to korresponderende diskursnivåene atskilt. Første nivå handler om hvorvidt teorien er sann, det vil si om det er godt som den sier er godt; andre nivå handler om utstrekningen hvori hva den finner godt er å finne. Empiriske undersøkelser vedkommer andre nivå alene. Den negative forklaringsmodellen jeg nevnte bekrefter det: Man kan ikke vise at dydsetikken tar feil ved å finne folk som mangler dyd – hvert enkelt tilfelle i undersøkelsen kan forklares ved henvisning til fraværet av dyd. Med andre ord er resultatene av undersøkelsene dekket av teorien. Tobiassens slutning forbyr seg



Illustrasjon: Stine Beate Schwebs

mot et rimelig epistemisk prinsipp:

**REP:** Man kan ikke bruke noe som er i overensstemmelse med en teori til å undergrave teorien (forutsatt at man vurderer teorien isolert; hvis man sammenlikner to eller flere teorier gjelder andre hensyn).

I forsøket på å undergrave dydsetikken ser det ut til at man er henvist nettopp til dette.<sup>12</sup>

Det ovennevnte er et generelt poeng om normativitet og deskriptivitet. Jeg påstår ikke at det gjelder for alle etiske teorier. Hvis ens teori har til følge at en anselig del av befolkningen *skal være* dydig, tyder Tobiassens resultater på at det er en dårlig teori. Det virker imidlertid som han stilltiende benytter seg av en betingelse lik (2), når han skriver slikt som:

... I believe we see that (1)-(3) [betingelsene for å ha et sterkt karaktertrekk] can not be sustained in the sense necessary to ground a practically interesting character ethics... if character ethics is to be considered a serious theory about the moral aspect of human lives, then it can not only be concerned with an ideal agent, but it has to engage with 'the man in the street' (Tobiassen 2011b:30).

Først og fremst og igjen: (1)-(3) er betingelser, det vil si tilsvarende «hvis... så»-setninger, og disse påvirkes ikke av empiriske funn som ikke bekrefter antesedenten og avkrefter konsekventen. La det ligge.

Hvis man tolker sitatet dit hen at etiske teorier bør ha konkrete konsekvenser for folk, blir det fort mer interessant. Etiske teorier *bør* si noe om folk flest; det betyr ikke at de skal beskrive folk på én bestemt måte. Hvis man har en dydsetisk teori som sier at verken blant levende eller døde er det en dydig mann eller kvinne å finne, så har man grunn til å være skeptisk, men man kan ikke avvise den på grunnlag av dette alene! Man må undersøke argumentene for at det er slik. Harmdirrende kjenner jeg gallen velle opp når jeg leser følgende:

... [B]oth social psychology and personal experience tell us that the dim virtuous light of the average man is so often eclipsed by situational factors that character development should not be at the center of our ethical focus (Tobiassen 2011b:33).

Dette er det samme som å si at siden byggearbeiderne er så svake og sykelige bør man bygge lavere og dårligere hus; selv om det vil gjøre arbeidet mindre utmattende for byg-



gearbeiderne, er det irrelevant for hvorvidt det er godt eller dårlig å ha høye og gode hus.<sup>13</sup> Byggearbeidernes forfatning påvirker ikke behovet for gode hus; vanskeligheten ved å fylle et behov, gjør det ikke til mindre av et behov (man blir vel heller ikke mindre sulten av at det er vanskelig å finne mat) – hvis man først *har et mål* spiller det ingen rolle hvor vanskelig det er å oppdrive midlene til å nå det. Da Seneca for 2000 år siden påpekte at det verste er at vi ikke engang får bli ved kjente laster, men springer fra det ene til det andre, prisgitt andres oppfatninger, skulle han altså ikke konkludert med at folk flest er puddingaktige, men med at man burde utvikle en etisk teori som gjør dette uvesentlig (parafasert etter *OT*. 1.1).<sup>14</sup>

Poenget er dette: Dydsetikken sier at gode aktører har bestemte karaktertrekk og at dårlige aktører mangler dem; når det viser seg at folk mangler karaktertrekk av det slag hvori dydene er del, kan man ikke slutte mer enn at de er dårlige folk. Dette betyr ikke at teorien er helt livsfjern, dét avhenger av hvorledes den begrunner dydenes godhet. Hvis man har en teori som sier at folk skal ha noen sterke karaktertrekk heller enn andre, og dermed forutsetter at folk *har* forskjellige sterke karaktertrekk, er den åpen for kritikk på bakgrunn av Tobiassens resultater. Så vidt jeg vet er imidlertid ingen av de antikke, dydsetiske teoriene slik. Hos Platon, Aristoteles og stoikerne beskrives de lastefulle gjerne som ustabile og uforutsigbare folk som dras snart i den ene snart i den andre retningen. Seneca-sitatet er et godt eksempel: Det henger sammen med last å ha en svak og ustadig karakter.

Denne historiske tilskikkelsen er dog ikke vesentlig for svaret mitt. Hva man sier om etikk er ikke løsrevet fra psykologi, ei heller fysikk og metafysikk i siste instans, men hvis en således sammensatt teori om det gode svekkes av empiriske resultater, skyldes ikke svekkelsen at dens *etiske påstander* ikke stemmer overens med virkeligheten. Selv om det skulle vise seg at alle dydsetiske teorier som nosen sinne er blitt fremholdt trenger levende folk med sterke karaktertrekk, ville innvendingen min bestå: En dydsetisk teori *trenger ikke* si noe om hvilke egenskaper folk har, så lenge den sier noe om hvilke egenskaper de *bør* ha og hvorfor de bør ha dem.<sup>15</sup>

### Etisk virkelighet og etisk fantasi

Det virker bisart at Tobiassen skulle begå en så grov feilslutning som å si at siden folk ikke har sterke karaktertrekk *bør* de ikke ha det; jeg ville være urimelig om jeg lot dét være siste ord. Det gjelder å forbinde påstandene om hvordan ting skal eller bør være og resultater om hvordan ting faktisk forholder seg, slik at en teori om det første ikke er

fullstendig løsrevet fra det siste. Tobiassen foreslår å gjøre dette gjennom å begrense det normative til det mulige – «noe kan ikke være normativt hvis det er umulig».

Regelen virker rimelig. Det er noe fåfengt og fjernt over en etisk teori som setter det menneskelige gode utenfor menneskets rekkevidde. Hvordan forholder den seg til hva jeg har sagt om etiske teorier og empiri?

For å vurdere dette, må man avgjøre hva «*kan være*» forføyer over. Det er vanlig å skille mellom logisk, metafysisk og nomologisk mulighet og nødvendighet.<sup>16</sup> Spørsmålet er hvorved Tobiassen mener grensen for det muligvis normerende skal trekkes. Hvis man trekker den ved logisk mulighet, utelukker man kun kontradiksjoner. Det er like overveldende plausibelt som det er trivielt. Hva det vil innebære å trekke grensen ved metafysisk mulighet er uklart; tatt i betraktning hvor omstridt denne kategorien er, bør man besvare spørsmålet relativt til et etisk rammeverk og en bestemt mengde metafysiske muligheter. I alle tilfelle er det klart at de relevante mulighetene her er de nomologiske: For at empiriske undersøkelser skal

**Hvis man har en dydsetisk teori som sier at verken blant levende eller døde er det en dydig mann eller kvinne å finne, så har man grunn til å være skeptisk, men man kan ikke avvise den på bakgrunn av dette alene!**

ha noe å si for etikken, må mulighetene som begrenser det normative kunne oppdages gjennom empiriske undersøkelser, og for så vidt som vitenskapen vesentlig virker innenfor denne verden og uttaler seg om det som kunne skjedd innenfor dens lover, er disse de nomologiske mulighetene.

Dermed kan man si at hvis mennesket er således konstituert at det ikke kan ha sterke karaktertrekk, kan ikke sterke karaktertrekk spille en normerende rolle.

Slik den står er begrensningen for sterk. Den innskrenker det modale rommet etikken beveger seg i voldsomt, og det er vanskelig å se berettigelsen den gjør det med. Hvis det nomologisk umulige *ikke kan* være normerende, finnes det ikke normative forhold utenfor det nomologiske rommet. Med andre ord er ikke dydsetikken en akseptabel normativ teori selv der sterke karaktertrekk flourerer. Videre hindrer begrensningen etikken i å spekulere i normativiteten som *ville* heftet ved metafysiske muligheter hvis de var aktuelle (fordi hvis de var aktuelle ville den aktuelle verden være en annen, en som ligger utenfor rammene av det normative). Dette er i det hele tatt bare arbitrært å vektlegge en nomologi fremfor andre.

En annen og mer anvendelig tolkning av regelen, er å si at bare det nomologisk mulige er normativt *relevant* når

man velger etisk teori. Tobiassen indikerer at det er noe slikt han har i tankene når han skriver at sterke karaktertrekk ikke er empirisk godt nok belagt til å understøtte en praktisk interessant etikk (Tobiassen 2011b:30). Regelen blir da i praksis en epistemisk rettesnor: Hvis man finner ut at hva en etisk teori regner for godt eller betingende for det gode ikke kan realiseres, bør man ignorere den. Dette er en retningslinje for hvordan man skal *velge* en etisk teori, ikke et utsagn om hva som *kan* være en etisk teori eller om en gitt etisk teori er sann – hva enn det skulle bety. Ok, jeg går med på det.

Problemet nå er at regelen ikke gir praktisk avkastning. Man kan godt forestille seg etiske teorier hvis fysiske forpliktelsers utrolighet grenser mot det umulige, men bes man om å *vis* dens umulighet, vil en beklemmende still-

**Problemet er simpelthen at ingenting tilsier at det skal være enkelt eller endog gjennomførbart for den dynamiske «man in the street» å bli god.**

het senke seg. Hvordan skal man med empiri vise at sterke karaktertrekk umulig kan finnes? Det beste man kan få til er å vise at ingen nå har dem, og selv det kan grense mot en praktisk umulighet; hvis man klarte det ville man uansett ikke undergrave grunnene for å vurdere sterke karaktertrekk etterstrebellesverdige. Empirisk å vise at noe er umulig er nettopp umulig. Hvis man tar en god kikk på definisjonen av sterke karaktertrekk ser man at det å vise dem umulige innebærer å vise at *ingen kan handle konsistent*; siden det dreier seg om hvordan folk handler i situasjoner, har man et induktivt spørsmål og man *kan ikke indusere seg frem til at ingen noen gang vil handle konsistent!*

**Hva så da?**

Mulighetsbegrensningen er kanskje rimelig, men bortimot praktisk verdiløs og ikke nok til å støtte Tobiassens påstander. For å kunne si noe om dydsetikken på bakgrunn av empiriske resultater trenger man noe som ligger mellom (1) «hvis en etisk teori gjør at ingen *kan* være gode, er den feil» og (2) «hvis en etisk teori gjør folk flest dårlige, er den

feil». Alternativt kan man tolke betingelsene som metodologiske retningslinjer: (1\*) «hvis en etisk teori gjør at ingen *kan* være gode, er den uinteressant» og (2\*) «hvis en etisk teori gjør folk flest dårlige, er den uinteressant». Det gjør ingen forskjell for hva jeg har sagt om man bruker (1) og (2) eller (1\*) og (2\*). (1\*) er like lite hjelpsom som (1), og (2\*) er like ubegrunnet som (2).

Jeg er usikker på hvordan man kan berettige (2) og (2\*), og jeg har ikke tenkt til å prøve; jeg ser ikke hvorfor man skal mene at noen i undersøkelsene Tobiassen nevner burde hatt sterke karaktertrekk, hvis det er noe slikt. Det er ikke en etisk teoris plikt å beskrive vanlige folks oppførsel positivt, og jeg har vist at dydsetikken kan beskrive den negativt. Hvis man for å forbinde etikk og empiri må ha en regel som utelukker teorier som gjør en viss mengde folk dårlige, er Tobiassens foretagende ille ute. Idet man utelukker umulighetsregelen av anvendelighetshensyn, er man henvist til å velge en prosentgrense for hvor mange som kan være dårlige; og den vil være fullstendig arbitrær, uansett hvordan man vrir og vender på det. Problemet er simpelthen at ingenting tilsier at det skal være enkelt eller endog gjennomførbart for den dynamiske «man in the street» å bli god.

Jeg sa imidlertid at det er grunn til å være skeptisk hvis man møter en etisk teori som sier at ingen noen gang har vært dydige, og jeg sa det av praktiske hensyn liknende dem Tobiassen tar. Man bør være *skeptisk* til en slik teori, ikke ignorere den fullstendig. Det kan være den bygger på gode argumenter. Det kan være den har en fungerende etisk progresjon, slik at det uopnåelige målet kan fungere som regulativt ideal. Progresjonen kan være verdifull selv om det regulative idealet ikke lar seg realisere i mennesket. Tobiassen tar ikke hensyn til det.

Dette betyr likevel ikke at empiri er irrelevant for etikken, men heller at det ikke lar seg gjøre å lage en generell regel for *hvor relevant den er*. Det er fortsatt tilfellet at mange mener man bør ta hensyn til vanlig oppførsel når man utformer etiske teorier, men i hvilken grad man bør gjøre det gis ikke empirisk – man velger, og Tobiassen velger dårlig.

## NOTER

<sup>1</sup> Tobiassen behandler i stor grad John Doris' teser, men ettersom de ikke er vesentlig uenige, vil jeg ikke skille dem fra hverandre.

<sup>2</sup> S har kunnskap om P hvis og bare hvis:

1. S tror at P.
2. P er sann.
3. S's tro at P er velbegrunnet.

<sup>3</sup> «Karaktertrekk» oversetter «character traits» og «sterke karaktertrekk» oversetter «robust character traits» hos Tobiassen.

<sup>4</sup> Tobiassen omtaler både forklaring og kausalitet i forbindelse med karaktertrekk (Tobiassen 2011b:4). Jeg er usikker på hvordan jeg skal forstå kausalitetshenvisningene; det virker underlig at etiske teorier skal beskrive de kausale kjedene som fører til handling. Slik jeg forstår etikken virker den på et annet nivå enn det direkte kausale. Etske teorier foregir kausale *forklaringer*. Hvis de er sanne er det et eller annet direkte kausalt som ligger til grunn og gjør dem sanne, men selv berører de årsakskjedene bare indirekte. Dette er imidlertid nok til å understøtte kontrafaktiske kondisjonaler. Forklaringspraksisen som henviser til sterke karaktertrekk virker i stor grad gjennom slike (jeg kommer tilbake til det).

<sup>5</sup> Definisjonen behandler karaktertrekk behavioristisk som handlingsdisposisjoner. Det er ikke her nødvendig å diskutere hvorvidt de er handlingsdisposisjoner. Så lenge man kun trenger å lete i aktørens korpus kan man si at karaktertrekket er den fysiske konstitusjon som sørger for at han handler slik han skal i enhver relevant situasjon. Hvis man vektlegger det å ha et sterkt karaktertrekk fremfor det å være et karaktertrekk, kan karaktertrekk fysisk være disjunktive ifølge denne definisjonen av å ha et sterkt karaktertrekk. Karaktertrekket er da simpelthen disjunksjonen av aktørens fysiske tilstander i alle situasjonene det gir seg uttrykk i (muligens en misvisende måte å uttrykke seg på om de sterke karaktertrekkene er disjunktive). Ettersom dydsetikken er opptatt av stabile indre disposisjoner, kan man håpe at dette ikke er tilfellet.

<sup>6</sup> Ingen av de klassisk dydsetiske teoriene legger frem en liste over handlinger og situasjoner, men det er heller ikke nødvendig. Alt som trengs er at den dydige handler på denne måten; kanskje kan han spesifisere handlinger og situasjoner på denne måten, men han trenger det ikke. Det er et *epistemisk* spørsmål og problem hvordan man skal komme frem til hvilke handlinger som passer til hvilke situasjoner, og ikke noe jeg trenger å forholde meg til her.

<sup>7</sup> Rickard har nå tatt kvinnesaken til følge og fiker til gamle menn og gamle damer.

<sup>8</sup> Man kan fortsatt hevde at de negative forklaringene er meningsfulle for så vidt som man forstår hva det innebærer å ha et sterkt karaktertrekk overhodet. Jeg tar ikke her hensyn til den muligheten, men antar at hvis det er umulig å ha sterke karaktertrekk, er det misvisende og lite informativt å forklare med henvisning til dem.

<sup>9</sup> (1) impliserer at det finnes flere sterke karaktertrekk enn dydene. Hvis man har en teori som identifiserer mengden av sterke karaktertrekk med mengden av dyder, får man (1') i stedet. (1'): a er dydig hvis og bare hvis han har sterke karaktertrekk. En slik teori har fordelene av direkte å forklare resultatene Tobiassen fremholder, men har til følge at negative sterke karaktertrekk ikke finnes. Mange vil finne dette urimelig.

<sup>10</sup> Man kan heller ikke falsifisere «en handling er god hvis og bare hvis den maksimerer nytelse og minimerer smerte».

<sup>11</sup> Denne slags ekvivokering er dårlig.

<sup>12</sup> Det betyr ikke at dydsetikken er ufalsifiserbar. Man kan utfordre den på første nivå – stille spørsmål ved argumentene dens og empirisk undersøke hva den antar eller påstår der. I en viss forstand er det selvfølgelig riktig at etiske teorier er ufalsifiserbare: De sier ikke noe om hvordan ting er, men hvordan de skal eller bør være. Det er slik det skal være.

<sup>13</sup> Eksempelconnoisseurs vil innvende at man i dag bygger dårligere hus for å holde byggearbeiderne med arbeid. Til det sier jeg: En feilslutning blir ikke mindre feil av at mange begår den.

<sup>14</sup> Hvis man foretrekker situasjoner fremfor karakter bør man kanskje heller si at folk er fleksible, dynamiske og tilpasningsdyktige.

<sup>15</sup> Det er derfor ikke viktig om Doris viser at Aristoteles, McDowell og Dent trenger slike karaktertrekk (Doris parafrasert i Tobiassen 2011b:3).

<sup>16</sup> Jeg bruker et vanlig mulige-verdener rammeverk for å forstå dette. Det logisk mulige er det som finnes i alle mulige verdener; man antar at kontradiksjoner ikke kan finnes (noen snakker imidlertid om umulige verdener, *id est* kontradiktoriske verdener); det er omstridt om det metafysisk mulige er det samme som det logisk mulige, så her kan man forstå det i kontrast til det nomologisk mulige; det nomologisk mulige er det som finnes i alle mulige verdener som har de samme naturlover som den aktuelle verden – det metafysisk mulige er dette og resten av det som er mulig å finne. Jeg skiller ikke mellom logisk og metafysisk mulighet her; jeg nevner dem begge fordi de skiller lag når det gjelder *nødvendighet*.

## LITTERATUR

Midttrun Tobiassen, T. 2011a, «Opp av lenestolen og inn i laboratoriet», *Filosofisk supplement*, nr.2, 4–9.

-----, 2011b, «We lack character, but we can live with it», *Filosofisk supplement*, nr.4,

Seneca. 2011, «Om privatlivet», oversatt av Helle, R., *Filosofisk supplement*, nr.3, 49–51.

OVERSETTELSE AV UTDRAG FRA:

# VITENSKAPELIG VERDENSOPPFATNING: WIENERKRETSEN

Av Hilde Vinje

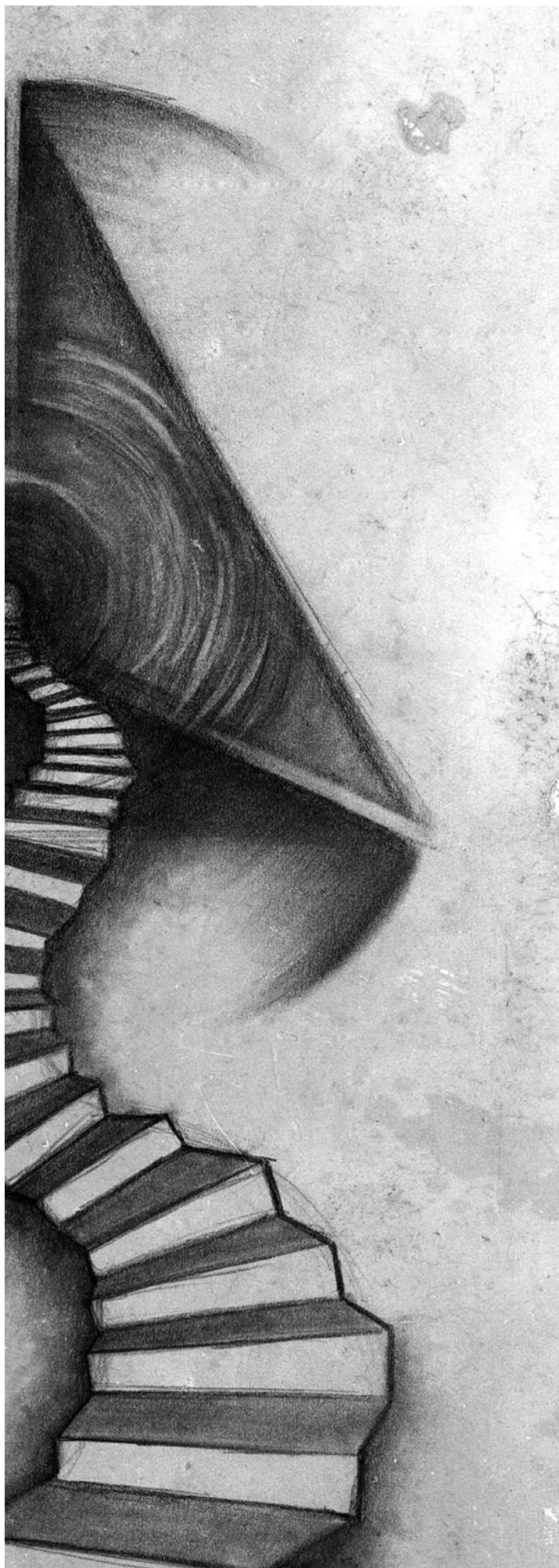
**I *Vitenskapelig verdensoppfatning: Wienerkretsen* presenterer Wienerkretsen sin prinsipielle innstilling overfor vitenskap, og argumenterer for en vitenskapeliggjøring av filosofien: Framfor å ta utgangspunkt i «metafysisk spekulasjon», burde filosofien bygge på en streng empirisme og logisk analyse. Den tradisjonelle metafysikken har ingen rot i virkeligheten – og er derfor uten mening.**

*Vitenskapelig verdensoppfatning: Wienerkretsen* ble for første gang publisert i 1929, og markerer startpunktet for Wienerkretsens offentlige fase. Med basis i den moderne logikken bestemte kretsen seg for å vitenskapeliggjøre den akademiske filosofien i begynnelsen av 1920-årene: Filosofien skulle ryddes fri for metafysikk, og istedenfor bygge sitt fundament på kjensgjerninger gitt av erfaringen. Denne innstillingen er i ettertid blitt kjent som både logisk empirisme, logisk positivisme eller nypositivisme, og markerte et viktig skritt for utviklingen av den analytiske filosofien. Selv om de enkelte medlemmene kunne ha vidt forskjellige synspunkter seg imellom finner man i den oversatte teksten den grunnleggende holdningen som karakteriserte deres tenkning.

Den innerste kretsen inkluderte Rudolf Carnap, Hans Hahn, Otto Neurath og Moritz Schlick – blant flere.<sup>1</sup> Tar man Wienerkretsens eget program i betraktning, passer det kanskje bedre å omtale disse som filosofisk orienterte vitenskapsmenn heller enn som «rene» filosofer. Filosofi anerkjennes nettopp ikke som en uavhengig og egenrådig vitenskap, men som en aktivitet som sikrer innholdsmessig orden og klarhet. Gjennom *logisk analyse* mente Wienerkretsen å kunne ordne opp i den tradisjonelle filosofiens problemer én gang for alle: Enten kan problemene reduseres til empiriske spørsmål, eller så avsløres de som «Scheinsätze» – setninger som dypest sett ikke uttrykker et virkelig problem, fordi de forutsetter noe som ikke er tilfelle.<sup>2</sup>

Foruten den logiske analysen, bygger Wienerkretsen også sin tenking på en streng empirisme. Filosofiens kritiske undersøkelse må, ifølge kretsen, ta utgangspunkt i

*Illustrasjon: Irene Domínguez Márquez*



empirien og ikke i metafysikken. «Metafysikk» – enten dette dreier seg om lyriske formuleringer, svevende metaforer eller metafysikk i tradisjonell forstand – hører ikke hjemme i vitenskapen fordi den ikke peker tilbake til etterprøvbare fakta. Vurdert etter disse kriteriene blir den metafysiske tenkingen meningsløs, og derfor også ugyldig for den vitenskapelige filosofien.

Som et bakteppe for Wienerkretsens antimetafysikk burde man kanskje nevne at flesteparten av medlemmene hadde bakgrunn fra matematikk, fysikk eller andre realvitenskaper. De ulike faglige utgangspunktene rettet seg likevel mot det samme målet, nemlig *enhetsvitenskapen*. Ettersom alle vitenskaper (med unntak av logikk og matematikk) deler det samme kildegrunnlaget, *erfaringen*, ville kretsen forene de ulike vitenskapsgrenene i et helhetsperspektiv ved hjelp av logikkens regler.

Wienerkretsens grunnleggende innstilling og overordnede mål var med andre ord klart definerte, men innad i kretsen hersket ingen klar enighet om hvor veien skulle gå fra start til slutt. Medlemmene divergerte på flere punkter, og samlet sett kan man skille grovt mellom to yttersider av kretsen: Mens Schlick og hans konservative meningsfeller på den ene siden ville holde et rent fokus på de teoretiske problemstillingene, stod det på den andre siden en radikal fløy som også hadde politiske ambisjoner. Den antimetafysiske innstillingen rammer, ifølge disse, ikke bare vitenskapenes teoretiske grunnlag, men burde også få ringvirkninger ut i det politiske samfunnet. Forordet til *Vitenskapelig verdensoppfatning*: Wienerkretsen er signert Carnap, Hahn og Neurath, og de dediserer hele skriftet til Schlick. Selv om det oversatte tekstutdraget handler om de teoretiske forutsetningene for Wienerkretsens tenkning, kan det likevel være verdt å merke seg at alle disse tre regnes til den radikale delen av kretsen.

### **Den vitenskapelige verdensoppfatningen (Carnap, Hahn og Neurath 1929:15-20)**

Den vitenskapelige verdensoppfatningen er ikke så meget karakterisert av egne teser, men heller av den prinsipielle innstillingen, synspunktene, forskningsretningen. Som mål foresvever *enhetsvitenskapen*. Bestrebelsen går henimot å bringe arbeidet til de enkelte forskerne fra de forskjellige vitenskapsfeltene i forbindelse og samklang med hverandre. Av dette målet følger framhevingen av *kollektivarbeidet*; av dette også framhevingen av det intersubjektivt begripelige; av dette springer søket etter et nøytralt formelsystem ut, en symbolikk befridd fra slagget til de historiske språk; herav også søket etter et samlet system av begreper. Renhet og klarhet blir etterstrebet, fordekte avstander og uforklarlige dybder blir avvist. I vitenskapen finnes det ingen «dybder»;

**I vitenskapen finnes det ingen «dybder»; overalt er overflate. Alt opplevd danner et komplisert, ikke alltid oversiktlig, ofte kun i enkeltdeleer forståelig nett.**

overalt er overflate. Alt opplevd danner et komplisert, ikke alltid oversiktlig, ofte kun i enkeltdeleer forståelig nett. Alt er mennesket tilgjengelig, og mennesket er alle tings målestokk. Her viser slektskapet med sofistene seg, ikke med platonikerne; med epikureerne, ikke med pytagoreerne; med alle som forsvarer jordisk vesen og forgjengelighet. Den vitenskapelige verdensoppfatningen kjenner *ingen uløslig gåte*. Avklaringen av de tradisjonelle filosofiske problemene fører dertil, at de delvis avsløres som skinnproblemer, delvis omformes til empiriske problemer og dermed underlegges erfaringsvitenskapens dom. I denne avklaringen av problemer og utsagn består oppgaven til det filosofiske arbeid, men ikke i form av egne «filosofiske» utsagn. Metoden for denne avklaringen er den *logiske analysen*. Om denne sier Russell: Den har

gradvis kommet inn i filosofien gjennom matematikkens kritiske undersøkelse ... Den representerer, mener jeg, samme type framskritt som ble introdusert av Galileo i fysikken: innsettelsen av stykkevise, detaljerte og verifiserbare resultater framfor store uprøvde generaliteter som er foretrukne kun på grunn av en viss appell til fantasien (Russell 1952:14).<sup>3</sup>

Denne *metoden av logisk analyse* er det som skiller den nye empirismen og positivismen vesentlig fra den tidligere, som var mer biologisk-psykologisk orientert. Når noen påstår: «Det finnes en Gud», «verdens urgrunn er det ubevisste», «det finnes en enteiki som ledende prinsipp i det levende vesenet», så sier vi ham ikke: «Det du sier er uriktig». Vi spør ham heller: «Hva mener du med utsagnene dine?» Og da viser det seg at det finnes et skarpt skille mellom to typer av utsagn. Til den ene hører utsagnene slik de blir gjort i den empiriske vitenskapen. Deres mening lar seg fastslå gjennom logisk analyse, mer presist: gjennom tilbakeføring til [de] enkleste utsagn om det som er empirisk gitt. De andre utsagnene, som hører til de tidligere nevnte, viser seg som fullstendig meningstomme når man bruker dem slik metafysikeren mener dem. Man kan riktignok ofte omtyde dem til empiriske utsagn, men da mister de emosjonsinnholdet som nettopp er det mest vesentlige for metafysikeren. Metafysikeren og teologen tror, seg selv misforstående, å uttrykke noe med læresetningene sine, å gjengi et saksforhold. Analysen viser likevel at disse setningene ikke betyr noe, men heller kun er uttrykk omtrent for en livsfølelse. Å bringe en slik [følelse] til uttrykk kan sikkert være en betydningsfull oppgave i livet. Men det adekvate uttrykksmiddelet for dette er kunsten, for eksempel lyrikk eller musikk. Blir den språklige drakten til en teori istedenfor valgt, så ligger det i dette

en fare: Det blir gitt skinn av et teoretisk innhold, hvor intet finnes. Vil en metafysiker eller teolog beholde den alminnelige språkdrakten, så må han selv være klar over det og tydelig la seg erkjenne at han ikke gir gjengivelse, men heller uttrykk, ikke teori, meddelelse av en erkjennelse, men heller dikting eller mythos. Når en mystiker hevder å ha opplevelser som ligger over eller hinsides alle begreper, så kan man ikke benekte ham det. Men han kan ikke tale om det; da tale betyr [å] fange inn begreper, [å] føre tilbake til vitenskapelig innlemmbare saksforhold.

Den metafysiske filosofien blir avvist av den vitenskapelige verdensoppfatningen. Men hvordan er metafysikkens avveier å forklare? Dette spørsmålet kan bli stilt fra flere synspunkter: i psykologisk, i sosiologisk og i logisk henseende. Undersøkelsene i psykologisk retning befinner seg ennå i startfasen; antydninger til dyptgripende forklaring foreligger muligens i undersøkelsene til den freudske psykoanalysen. Likeså står det til med sosiologiske undersøkelser; omtalt er visstnok teorien om «ideologisk overbygg». Her er ennå åpent felt for fordelaktig videre forskning.

Videre har klarleggingen av det *logiske opphavet til de metafysiske avveiene* gjort framskritt, spesielt gjennom arbeidene til Russell og Wittgenstein. I de metafysiske teoriene og allerede i problemstillingene finnes to logiske grunnfeil: et for tett bånd til de *tradisjonelle språknes* form og en uklarhet om tankens logiske evne. Det hverdagslige språket bruker for eksempel den samme ordformen, substantivet, både for ting («eple») og for egenskaper («hardhet»), forhold («vennskap»), forløp («søvn»). På den måten forleder de til en tinglig oppfatning av funksjonelle begreper (hypostasering, substansialisering). Det lar seg oppgi tallrike lignende eksempler på avveier gjennom språket, som akkurat slik er blitt skjebnesvangre for filosofien.

Metafysikkens andre grunnfeil består i oppfatningen at *tenkningen* enten av seg selv, uten bruk av noen som helst erfaringsmateriale, kan føre til viten eller at den i det minste kan komme frem til nytt innhold gjennom slutninger fra gitte saksforhold. Men den logiske undersøkelsen fører til resultatet at all tenkning, all slutning ikke består av noe annet enn av en overgang fra setninger til andre setninger, som ikke rommer noe som ikke allerede befant seg i disse (tautologisk omforming). Det er derfor ikke mulig å utvikle en metafysikk fra «ren tenkning».

På slikt vis overvinnes den logiske analysen ikke kun metafysikken i den egentlige, klassiske meningen av ordet, spesielt den skolastiske metafysikken og den [metafysikken] til den tyske idealismens system, men også den skjulte metafysikken til den kantianske og den moderne *apriorismen*. Den vitenskapelige verdensoppfatningen kjenner ingen ubetinget gyldig erkjennelse fra ren fornuft, ingen «syntetiske dommer a priori», som de som ligger til grunn for den kantianske erkjennelsesteorien og enda mer for all før- og etterkantiansk ontologi og metafysikk. Aritmetikkens, geometriens,

visse av fysikkens grunnsetningers dommer, slik de blir brukt av Kant som eksempler på apriorisk erkjennelse, kommer senere til debatt. Nettopp i avvisningen av muligheten for syntetisk erkjennelse a priori finnes grunntesen til den moderne empirismen. Den vitenskapelige verdensoppfatningen kjenner kun erfaringssetninger om alle typer gjenstander og de analytiske setningene fra logikk og matematikk.

Alle tilhengere av vitenskapelig verdensoppfatning er enige i avvisningen av den åpne metafysikken og den skjulte [metafysikken] til apriorismen. Men Wienerkretsen forsvarer i tillegg oppfatningen at også utsagnene til den (kritiske) *realismen* og *idealismen* som handler om realitet eller ikkerealitet av den ytre verden og av det som er oss psyssisk fremmed<sup>4</sup>, er av metafysisk karakter, fordi de blir beseiret av de samme innvendningene som utsagnene til den gamle metafysikken. De er meningsløse, fordi ikke verifiserbare, ikke sakholdige<sup>5</sup> [sic]. *Noe er «virkelig» ved at det blir innordnet i erfaringsens totale byggverk.*

Intuisjonen, som metafysikerne spesielt framhever som kilde for erkjennelse, blir ikke som sådan avvist av den vitenskapelige verdensoppfatningen. Men en i ettertid rasjonell rettferdiggjøring av enhver intuitiv erkjennelse, skritt for skritt, blir etterstrevd og påkrevd. For den sökende er alle midler tillatt, men det som blir funnet må holde stand mot etterprøvingen. Oppfatningen som i intuisjonen ser en mer høyverdig, en mer dyptgripende erkjennelsesmåte, som kan lede ut over det sanselige erfaringsinnholdet og ikke kan bli bundet i den begripelige tenkningens trange lenker, blir avvist.

Vi har i hovedsak karakterisert den *vitenskapelige verdensoppfatningen* gjennom *to bestemmelser*. For det første er den *empiristisk og positivistisk*: Det finnes kun erkjennelse fra erfaringen, som beror på det som umiddelbart gis. Hermed er grensen for innholdet til legitim vitenskap trukket. For det andre er den vitenskapelige verdensoppfatningen kjennetegnet gjennom bruken av en bestemt metode, nemlig den tilhørende den *logiske analysen*. Bestrebelsen til det vitenskapelige arbeidet går dit hen, å nå målet, enhetsvitenskapen, gjennom bruk av denne logiske analysen på det empiriske materialet. Ettersom meningen til ethvert av vitenskapens utsagn må la seg fastslå gjennom tilbakeføring til et utsagn om det [empirisk] gitte, så må også meningen til ethvert begrep, uansett til hvilken vitenskapsgren det ville tilhøre, la seg fastslå gjennom en skrittvis tilbakeføring til andre begreper, helt ned til begrepene på laveste nivå, som selv setter seg i forbindelse med det [empirisk] gitte. Ville en slik analyse være gjennomført for alle begreper, så ville de dermed være innordnet i et tilbakeføringsystem, [et] «konstitusjonssystem». Undersøkelsene rettet mot målet om et slikt konstitusjonssystem, *konstitusjonsteorien*, utgjør dermed rammene for hvor den logiske analysen blir brukt av den vitenskapelige verdensoppfatningen. Gjennomføringen av slike undersøkelser viser svært raskt at den tradisjonelle, aristotelisk-skolastiske logikken er fullstendig utilstrekkelig for dette målet. Først i den mo-

derne symbolske logikken («logistikk») lykkes det å komme fram til begrepsdefinisjonenes og utsagnenes nødvendige skarphet, og å formalisere den intuitive slutningsprosessen til den hverdagslige tenkningen, det vil si å bringe [den] i en streng automatisk kontrollert form gjennom tegnmekanismen. Konstitusjonsteoriens undersøkelser viser at begrepene om egenpsyssiske<sup>6</sup> opplevelser og kvaliteter tilhører det laveste sjiktet i konstitusjonssystemet; over dette [sjiktet] er de fysiske gjenstandene plasserte; av disse blir de fremmedpsyssiske<sup>7</sup> og sosialvitenskapenes objekter til sist konstituert. Innordningen av begrepene fra de forskjellige vitenskapsgrenene i konstitusjonssystemet er i grove trekk gjenkjennelig allerede i dag, for den mer presise utførelsen gjenstår ennå mye å gjøre. Sammen med beviset av muligheten og påvisningen av konturen til det totale systemet av begreper, blir forbindelsen fra alle utsagn til det [empirisk] gitte og dermed *enhetsvitenskapens* struktur tydelig.

I den vitenskapelige beskrivelsen kan kun objektenes *struktur* (ordnede form) inngå, ikke deres «vesen». Det som forener menneskene i språket er formlene for struktur; i disse framstilles innholdet av menneskenes felles erkjennelse. De subjektivt opplevde kvalitetene – rødmen, lysten – er som sådan kun opplevelser. I den fysiske optikken inngår kun det som også er prinsipielt forståelig for de blinde.

**Det finnes kun erkjennelse fra erfaringen, som beror på det som umiddelbart gis. Hermed er grensen for innholdet til legitim vitenskap trukket.**

#### NOTER

<sup>1</sup> Medlemslisten som gis i *Vitenskapelig verdensoppfatning: Wienerkretsen* inkluderer også Gustav Bergmann, Herbert Feigl, Philipp Frank, Kurt Gödel, Viktor Frank, Karl Menger, Marcel Natkin, Olga Hahn-Neurath, Theodor Radakovic og Friedrich Waismann.

<sup>2</sup> Mange av Wienerkretsens medlemmer brukte Wittgensteins *Tractatus Logico-Philosophicus* som utgangspunkt for sine teorier. Selv om likheten med Wittgenstein er slående på dette punktet, sa Wittgenstein seg ikke enig i Wienerkretsens videre arbeid.

<sup>3</sup> Sitatet er oversatt direkte fra den engelske originalteksten, referansen er derfor en annen enn i originalteksten. Det bør også nevnes at Russell skriver om logisk atomisme i den siterte passasjen og ikke om logisk analyse

<sup>4</sup> «des Fremdpsychischen»

<sup>5</sup> «sachhaltig». Begrepet om «Sachhaltigkeit» kommer fra Carnap. Et *sakholdig* utsagn beskriver saksforhold som er empirisk tenkelig, men som ikke nødvendigvis er reelle (Carnap 1961:319).

<sup>6</sup> «eigenpsychisch»

<sup>7</sup> «fremdpsychisch»

#### LITTERATUR

Carnap, R. 1961, *Der logische Aufbau der Welt; Scheinprobleme in der Philosophie*, 2. utg., Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Carnap, R., H. Hahn og O. Neurath, 1929, *Wissenschaftliche Weltanschauung: Der Wiener Kreis; Veröffentlichungen des Vereines Ernst Mach*, Artur Wolf Verlag, Wien.

Russell, B. 1952, *Our Knowledge of the External World*, George Allen & Unwin Ltd., London.

# ODE TIL FILOSOFISK

I forbindelse med *Filosofisk supplements* jubileum ble undertegnede bedt om å skrive en slags anmeldelse av bladet selv – som skulle trykkes i bladet. Dette, fordi jeg har fått trykket flere tekster i bladet de siste årene, og velvillig bidratt når jeg har blitt bedt om det. Som en vel trent hund bifaller jeg også denne forespørselen, men med forbehold: En virkelig kritikk fra et faglig perspektiv er dette i all vesentlig forstand ikke, men heller en slags redegjørelse for mitt personlige forhold til bladet, samt en vurdering av det fra et like personlig perspektiv. Som en av de få bidragsyterne til bladet som aldri har sittet i redaksjonen, ble det ansett som interessant å høre om mine erfaringer med bladet, samt mine vurderinger av det på grunnlag av disse.

## Liten historie

Mitt første møte med *Filosofisk supplement* (heretter Fs) var slett ikke så rosenrødt som en skulle tro. Det inntraff da jeg som bachelorstudent så plakaten som etterlyste tekster under temaet «Gud». Da hadde jeg aldri så mye som åp-

**En virkelig kritikk fra et faglig perspektiv er dette i all vesentlig forstand ikke, men heller en slags redegjørelse for mitt personlige forhold til bladet.**

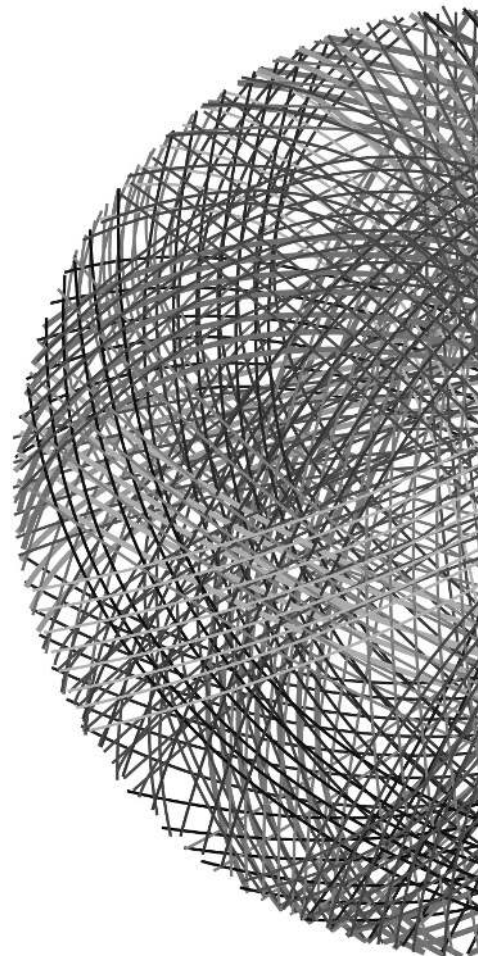
net en utgave av bladet, men var kjent med studenttidsskriftet *Apeiron* fra NTNU, som tydelig vis måtte ha hatt nokså lave kriterier for hva de lot trykke. Fordi jeg anså mine filosofiske evner som langt over gjennomsnittet for bachelorstudenter på mitt

nivå (forfengelighet er dyd?), var jeg overbevist om at Fs ville godta min artikkel, nær sagt uansett hva jeg kom til å skrive. Full av iver satte jeg i gang med å redegjøre for og bryte ned en forståelse av et gudsbegrep som sannsynligvis aldri tidligere hadde blitt skissert. Strategien min, som gikk ut på å legge ord i munnen på filosofer jeg ikke likte, basert på svært tendensiøse tolkninger av obskure passasjer og bisetninger i tekstene deres, ble naturlig nok ikke satt pris på; teksten ble avvist. Dette var noe jeg i neste omgang ikke satte særlig stor pris på.

Denne opplevelsen førte til, i stedet for at jeg tok til meg (den høyst rettfærdige) kritikken, at jeg for en periode bestemte meg for at hele *Filosofisk supplement* var irrelevant for meg og mine prosjekter. Jeg betraktet bladet som sne-

vert og kjedelig, og redaksjonen som pedantiske og (faktisk) lite filosofiske. I opposisjon mot det jeg anså som en elitistisk klikk, bestemte jeg meg for å holde tekstene og tankene mine for meg selv, og de få andre jeg kjente som satte pris på den gode filosofien. Dette gjorde naturligvis min innstilling ytterst elitistisk...

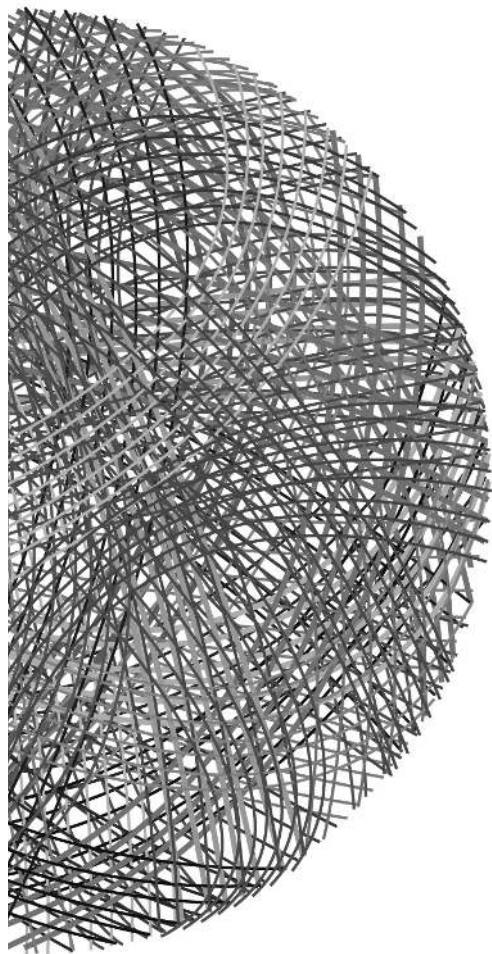
Det som snudde situasjonen for mitt vedkommende var at jeg ble oppfordret av redaksjonen om å sende inn et bidrag til nummeret *Vold*. Da hadde instituttet igangsatt et kurs utelukkende om Nietzsche under fanen det 19. år-





# SUPPLEMENT?

Av Ørjan Steiro Mortensen



Illustrasjon: Thea Meinert

*hundredes filosofi.* Nietzsche var nettopp en av de få «gode» filosofene jeg og mine venner hadde lest og diskutert i det lange og det brede. Fordi jeg virkelig trodde at jeg hadde noe viktig å bidra med på forelesningene, masterstudent som jeg da hadde blitt, tok jeg ofte ordet og pratet mye. Ett av redaksjonsmedlemmene til Fs fulgte de samme forelesningene, og da jeg fikk forespørselen lot jeg meg smigre. Jeg sendte derfor inn en tekst skrevet for anledningen om vold i *moralens genealogi* – min første filosofiske tekst på trykk.

## Godt utgangspunkt

Fs er et godt utgangspunkt for uerfarne filosofspirer. Bidragsyttere blir gitt en mulighet til å jobbe med tekstene sine under oppsyn av andre, ikke nødvendigvis mer belestete, men i alle fall *lesende* mennesker med det mål for øye å gjøre tekstene leseverdige og publiserbare. Tatt i betraktning hvor lite konstruktive tilbakemeldinger en gjerne får fra seminarledere og forelesere i forbindelse med oppgaveinnleveringer, kan en slik erfaring være ytterst verdifull. Dessuten kan det å sende inn en tekst til Fs fungere som en første mulighet til å jobbe filosofisk (eller med tekst overhodet) i en annen kontekst enn i undervisningssammenheng. Dette fører fort til at en får et mer personlig forhold til egen skrivestil, så vel som de temaer en interesserer seg for og skriver om. Når en ikke bare skal levere inn en tekst for å sanke studiepoeng, tvinger vilkårligheten i det hele fram en refleksjon over egen virksomhet. En må finne en motivasjonsfaktor som går ut over det rent instrumentelle – arbeidet med teksten får dermed en slags egenverdi. Å være glad i å arbeide med tekst er nesten en subjektiv forutsetning for å sette av tid og krefter til Fs, som ikke gir deg noen formell belønning for strevet. Men en lærer seg heller ikke å sette pris på arbeidet uten å ha jobbet mye med tekst. Fs kan slik fungere som et slags selvpålagt dressurkurs i filosofisk praksis. Skrivetrening er i alle tilfeller aldri bortkastet dersom det er filosofi en skal drive med.

Fs gjør det dessuten lett å føle at det var verdt bryet, når du til slutt står med det ferdig trykte bladet i hånda. Layouten med farger, illustrasjoner og uthevede sitater gjør at teksten din blir seende riktig lekker ut. Det å sitte igjen med et eksemplar av bladet er nesten belønning god nok i seg selv. Tekstene som kommer på trykk i Fs bidrar dessuten til å gi en viss oversikt over hva som rører seg i hodene til andre studenter, og kan fungere som et godt utgangspunkt for diskusjon (eller fyllekrangler med folk som «tydeligvis ikke har forstått noen ting»...).

## Høydepunkter

For mitt vedkommende er nummeret om Zizek, med den originale teksten av Zizek selv, et definitivt høydepunkt

**Fs er et godt utgangspunkt for uerfarne filosofspirer.**

for Fs. At det ofte er intervjuer med aktuelle berømtheter gjør også at bladet får et ytterligere snev av profesjonalitet, noe som gjør det enda morsommere å være bidragsyter. Masterkritikkspalten, som presenterer ferske masteroppgaver, er også et kjempeinitiativ som ideelt sett kan føre til at masteroppgaver som leveres faktisk blir lest. I alle fall må jo vedkommende som skal levere kritikken ha lest den aktuelle masteroppgaven, noe som er positivt i seg selv. Å bidra til at det spirende akademiske arbeidet studenter utfører faktisk blir lagt merke til, er svært verdifullt og kan føre til at nye temaer kan finne en grobunn i et intellektuelt miljø som ikke akkurat er plaget med for mye åpenhet. Å få kjennskap til at det er andre som også jobber med temaer som er beslektet med hva en selv interesserer seg for, virker inkluderende og kan gi ny selvtillit i arbeidet med å utvikle ens egne tanker videre.

De filosofiske fredagsseminarene Fs arrangerer er også et punkt som må berømmes. At bidragsytere til Fs, som gjerne er studenter, også kan få mulighet til å holde foredrag om tekstene sine, er et tilbud av de sjeldne som kan være utrolig verdifullt både for vedkommende skribent og for eventuelle lesere og tilhørere. At oppmøtet på disse seminarer ofte er labert, sett bort ifra medlemmer av Fs-redaksjonen, kan ikke Fs klandres for.

### Kritiske punkter

Når dette er sagt, er det også beskrivende for Fs at det varierer noe i kvalitet fra utgave til utgave. Dette er selvfølgelig forståelig, i og med at redaksjonen er nødt til å ta til takke med de tekster som sendes inn. Studenter som sender inn tekster arbeider kanskje ikke med tekstene spesielt med tanke på Fs, og sender inn semesteroppgaver og lignende

### Det kan være en viss inkonsistens i forholdet mellom innholdet i bladet og temaet på omslaget.

som i utgangspunktet var ment bare for sensor. Dette kan føre til at tekstene som ender opp på trykk ikke svarer spesielt godt til temaet for utgivelsen. Et eksempel er den forrige utgaven av bladet, om kunst og revolusjon. Ingen av de tre hovedartiklene som var på trykk dreide seg om revolusjonens estetikk, og om det ofte direkte forholdet mellom den revolusjonære patos og den revolusjonære kunstens uttrykk. Nærmest var kanskje Espen Stabells tekst, som riktig nok tok for seg frigjøringens rolle i det revolusjonære teaterets pedagogiske prosjekt, men hovedpoenget handlet mer om subjektets emansipasjon i en pedagogisk sammenheng. Min egen tekst i denne utgaven handlet heller ikke om revolusjon, men om kunst, antropologi og ontologi. Ikke at Stabells tekst ikke var svært le-

severdige, uansett: poenget er at Fs som et studenttidsskrift kanskje er nødt til å modifisere kravene for hvor godt de innsendte tekstbidragene svarer til kravene i utlysningen. Det kan på grunn av dette være en viss inkonsistens i forholdet mellom innholdet i bladet og temaet på omslaget. Dette er kanskje ikke et stort problem så lenge tekstene er gode. At terskelen på dette punktet ikke er så høy, er noe jeg som nevnt har nytt godt av selv. «Man tager hva man haver».

At Fs drives av studenter som ikke får lønn for strevet gjør at redaksjonen skifter medlemmer ganske ofte. Den redaksjonelle stilen som, som vi så, uansett ikke kan overholdes særlig strengt, står dermed i fare for å snu seg litt etter vinden. Dette ville vært til skade for andre tidsskrifter med eksplisitt intensjon om å uttrykke for eksempel en spesiell filosofisk retning. Det at det er studenter som skriver for bladet, gjør at en også redaksjonelt må favne så bredt som studentenes interessehorisont. Dette makter selvfølgelig ikke en redaksjon med et begrenset antall medlemmer, og tilbakemeldinger på innsendte bidrag kan bære preg av manglende innsikt i tematikken som behandles i teksten (noe avvisningen av teksten min til «Gud»-nummeret tydeligvis er et resultat av). Men når det er sagt, er det rent stilmessige ved det redaksjonelle arbeidet tett og fint, og tilbakemeldinger fra redaksjonen har for mitt vedkommende ofte vært svært instruktive og nyttige.

### Til slutt

Fs er alt i alt et svært positivt innslag i studiehverdagen, og jeg vil i den forbindelse berømme alle som gidder å ta på seg ansvaret for å sitte i redaksjonen og opprettholde driften. At Fs også på mange måter er mye bedre enn gjengse studenttidsskrifter (som for det første er rett og slett uforståelig med tanke på at det er filosofistudenter som driver det) gjør at berømmelsen er desto mer på sin plass. Som et første møte med redaksjonell praksis og som et forum for å få uttrykt seg som vordende filosofisk skribent utgjør Fs et tilbud til studenter som kanskje flere burde benyttet seg av. Håper uansett at Fs holder koken og at bladet kan bidra til et mer aktivt filosofisk miljø i fremtiden.

# FILOSOFISK SUPPLEMENT – TIL HVA?

Av Espen D. Stabell

**Et supplement er nødvendig både til fagfilosofien på universitetet og filosofien i offentligheten. Et studenttidsskrift kan avhjelpe mangler på disse områdene. Gjør Filosofisk supplement det?**

Så vidt jeg vet, har det ikke blitt avklart en gang for alle hva tidsskriftet *Filosofisk supplement* skal være et supplement til. Siden tidsskriftet er en studentpublikasjon, er det mest nærliggende å tro at det skal tjene som et supplement til det filosofistudentene leser og lærer om på universitetet (og kanskje først og fremst på Blindern). Dette finner vi belegg for i tidligere redaktør Ingrid Hødnebøs leder i *Filosofisk supplement* 1/2008. Hun skriver at tidsskriftet særlig ønsker seg to ting:

Det ene er å være et supplement til det etablerte filosofiske fagmiljøet. Vi vil gjerne kunne tilby våre lesere noe annet enn kun det som foregår på filosofiforelesning eller i Norsk filosofisk tidsskrift. Det andre er at vi ønsker å formidle fagets relevans overfor andre fag og aktuelle problemstillinger. Filosofisk supplement ønsker å være et åsted for mer grunnleggende analyser, og dermed være et supplement for våre lesere, ved å gi noe de ikke kan få i andre aviser og tidsskrifter (Hødnebø 2008:3).

Dette er riktignok bare én av mange (tidligere og senere) redaktørens oppfatning av bladets visjon, men jeg har inntrykk av at det er, og har vært, en rimelig stor grad av konsensus rundt denne oppfatningen.

I det følgende vil jeg vurdere hvorvidt *Filosofisk supplement* (heretter Fs) kan sies å ivareta denne supplerende funksjonen gjennom å sammenlikne tekster og tematikk fra Fs med filosofipensumet ved UiO. Jeg vil også komme med forslag til områder der Fs kan og bør tjene som et supplement til den filosofiske diskursen.

## Supplement til ensidig pensumlitteratur?

Det er ingen hemmelighet at pensumet i kontemporær filosofi ved UiO på bachelor-nivå lenge har vært dominert av såkalt (anglosaksisk) analytisk filosofi. De tre fagtunge innføringsemnene «Innføring i metafysikk og bevisstetsfilosofi», «Innføring i logikk og språkfilosofi» og «Innføring i erkjennelsesteori og vitenskapsfilosofi» er, med unntak av de klassiske tekstene i metafysikken, fullstendig dominert av denne tradisjonen. Man må opp på fordypningsnivå for

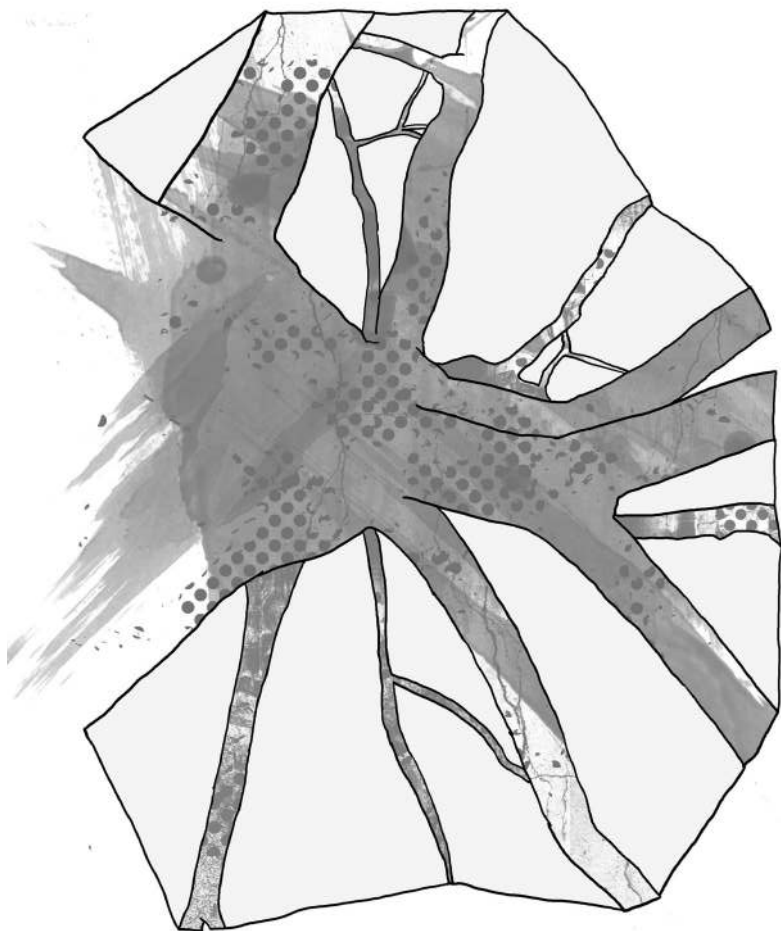
i det hele tatt å stifte bekjentskap med andre strømninger i samtidsfilosofien (fordypningsfaget «Fransk samtidsfilosofi», som har dukket opp i løpet av de senere årene er et eksempel). Det er imidlertid fortsatt en klar vektlegging av analytisk filosofi på fordypningsnivå. Det samme gjelder emnene på masternivå.

Det er også mangler i den filosofihistoriske delen. Den mest alvorlige er det totale fraværet av tysk idealisme på innføringsnivå. Hegel, som er en av de største skikkelsene i tysk filosofihistorie, og filosofen bak et av filosofihistoriens mest kommenterte og omdiskuterte metafysiske systemer (for ikke å nevne hans politiske filosofi, som blant annet inspirerte en annen viktig, men forsømt tenker på filosofistudiet, Karl Marx), ble ikke nevnt med ett ord på innføringsemnene i filosofihistorie og metafysikk da jeg tok min bachelorgrad ved UiO for seks-syv år siden. Hans verker er fortsatt ikke på pensum på innføringsnivå. For å stifte et minimalt bekjentskap med denne vesentlige filosofen må man velge seg inn på fordypnings- og masteremner. Det betyr at man i prinsippet kan gå gjennom både bachelor- og masterstudiet i filosofi uten å lære noe om Hegel. Enda verre står det til med de to andre hovedskikkelsene i den tyske idealismen, Fichte og Schelling. Man må nærmest oppsøke filosofiprofessorene i deres private hjem og trygle om å bli fortalt om disse tenkerne.

Vi har altså (minst) to alvorlige mangler på pensumet i filosofi ved Norges største universitet:

1. Mangel på kontemporær filosofi fra strømninger utenfor den «analytiske» filosofien; en mangel som stort sett gjelder fraværet av såkalt kontinental filosofi, og kanskje først og fremst fransk filosofi (fra Sartre, Althusser og Derrida til Deleuze, Badiou og Rancière, for å nevne et lite utvalg).

**Mange av tekstene studentene sender inn er bearbejdede eksamensoppgaver, og disse gjenspeiler gjerne pensumlitteraturen mer enn de supplerer den.**



Illustrasjon: Line Holmeide

2. Mangel på pensum og forelesninger om Hegel og den tyske idealismen.<sup>1</sup>

Spørsmålet blir da om disse manglene utbedres i Fs.

Jeg har gått gjennom et utvalg av bladene fra 1/2006 og frem til i dag. Min konklusjon er at bladet i stor grad

**Filosofene kommer med sine dype og reflekterte svar på moralske dilemmaer; programlederne nikker forståelsesfullt mens de kveler en gjesp; og lytterne glemmer filosofens utsagn noen sekunder senere.**

har ivaretatt funksjonen som supplement til pensumlitteraturen. I enkelte numre gis det rom både for analytiske og kontinentale tilnæringer (eksempelvis 1/2006 – «Viten»). Andre er i stor grad dominert av analytisk filosofi (f.eks. 3/2007 – «Språk og virkelighet»). Andre igjen er klart dominert av tekster med utgangspunkt i tenkere fra den kontinentale tradisjonen (f.eks. 4/2010 – «Vold»). Alt i alt, og særlig i de senere årenes utgivelser, har Fs supplert pensumlitteraturen ved UiO med flere artikler som bidrar til å bøte på manglene nevnt ovenfor – uten dermed å forsømme den

analytiske filosofien.

Jeg vil likevel si at det finnes et forbedringspotensiale her. Mange av tekstene studentene sender inn er bearbejdede eksamensoppgaver, og disse gjenspeiler gjerne pensumlitteraturen mer enn de supplerer den. Jeg mener ikke at studentene ikke bør sende inn sine eksamensoppgaver til Fs, men jeg vil oppmuntre dem til å skrive om andre temaer og filosofer enn de har på pensum, slik at bladet i enda større grad kan ivareta oppgaven som supplement til den noe ensidige pensumlitteraturen. På denne måten får studentene dessuten førstehånds erfaring med filosofien universitetet forsømmer.

### Supplement til den offentlige diskurs?

Hødnebo nevner at Fs har et ønske om å supplere stoffet man møter på i andre tidsskifter og aviser. Jeg vil utvide dette litt, og si at Fs kan være et supplement til filosofien som dominerer offentligheten. I massemediene blir filosofene først og fremst hentet inn som eksperter på etiske og moralske spørsmål. De kommer med sine dype og reflekterte svar på moralske dilemmaer; programlederne nikker forståelsesfullt mens de kveler en gjesp; og lytterne glemmer filosofens utsagn noen sekunder senere. Dette er den offentlige filosofiens tilstand i dag: Den eneste filosofen som slipper til, eller gidder å uttale seg, i mediene er den man kunne kalle P2-filosofen; filosofen som diskuterer dype spørsmål med grobunn i ufarliggjorte folkesykdommer som «eksistensiell lengsel» og «moralisk indignasjon ispedd handlingslammende relativisme» – for lyttere som enten ikke bryr seg eller på grunn av en eller annen diffus pliktfølelse forsøker å følge med på det som blir sagt.

På den andre siden av offentligheten – den ikke-kommersielle, akademiske offentligheten – finner vi fagfilosofene. Denne siden er ikke i like stor grad begrenset innholdsmessig, men er sterkt begrenset av formelle krav. Man kan si nesten hva man vil, bare man sier det på bestemte måter. Litt satt på spissen: Man kan si hva man vil, bare man sier det med innledning, hoveddel og avslutning – og argumenter, selvfølgelig. Det er nettopp slike formmessige begrensninger som gjør at denne typen filosofi sjelden når ut over akademias grenser. Så fort teksten får stempelet «fagartikkel», er den nærmest på forhånd utelukket fra den bredere offentlighet.

Hva er det så som mangler i offentligheten? I den mediedominerte offentligheten mangler den «farlige» filosofien, den som utfordrer våre synspunkter på mer radikale måter enn gjennom å få oss til å «reflektere over dype spørsmål». Norge lider av en mangel på det som kalles *public intellectuals*: filosofer og andre intellektuelle som mener noe om verden, og som trenger seg fram i offentligheten med sine

synspunkter. (Det nærmeste man kommer en filosofisk *public intellectual* i Norge er Arne Johan Vetlesen, og kanskje Lars Svendsen og Panagiotis Dimas, som i det minste tør ytre standpunktene sine offentlig uten å tåkelegge dem med «dype refleksjoner».)

Kan et studenttidsskrift supplere offentligheten med farlig/radikal filosofi? I den grad tidsskriftet når ut over universitetets grenser, kan det supplere offentligheten med filosofiske synspunkter som ellers uteblir fra offentligheten (enten fordi de er politisk ukorrekte eller fordi man mener de er barnslige/naive, for lite «realistiske» og så videre).

Fs kan ikke supplere offentligheten med *public intellectuals* direkte, men indirekte kan bladet oppmuntre fremtidige intellektuelle til å våge å ytre sine synspunkter i offentligheten – for eksempel ved å trykke artikler som i den etablerte offentligheten blir oppfattet som kontroversielle (i politisk, etisk eller moralsk forstand).

Den «politiske» filosofen må ikke nødvendigvis – og kanskje helst ikke – delta direkte i offentlig politikk. Husk at den politiske filosofen *par excellence* var Sokrates, som aldri involverte seg direkte i politikken, men som likevel ble betraktet som så farlig for styresmaktene at de fikk ham dømt til døden. Poenget er at filosofien må ivareta sin viktigste negative oppgave – kritikk og nedbrytning av etablerte sannheter – også på det politiske området. På den positive siden må filosofien vise hvordan alternativer som fra det etablerte samfunnets standpunkt blir betraktet som umulige, er eller kan være mulige.

Jeg vil ikke si at Fs til nå har supplert offentligheten i særlig stor grad med filosofi som utfordrer etablerte meninger om politiske spørsmål. Et unntak er kanskje tema-nummeret 1/2008 – «Konflikt», der vi blant annet finner en artikkel som stiller seg kritisk til FNs rolle som moralsk autoritet.<sup>2</sup> Min egen artikkel om frigjøring i 3/2011 – «Kunsten og revolusjonen» var et forsøk på å utfordre gjengse oppfatninger om politisk (samt pedagogisk og estetisk) frigjøring; min artikkel om Slavoj Žižeks distinksjon mellom subjektiv og objektiv vold i 4/2010 – «Vold» var et forsøk på å utfordre vårt syn på forholdet mellom politikk og vold.

Flere tekster om kontemporær så vel som klassisk politisk filosofi, og flere filosofiske analyser av aktuelle politiske spørsmål, kunne bidratt til å gjøre Fs til et (sårt trengt) supplement til den offentlige diskursen.

### Konklusjon (i form av en oppfordring)

Å supplere kan bety å legge til noe som mangler, eller å behandle det som allerede finnes på andre/nye måter. I denne teksten har jeg først og fremst brukt ordet i førstnevnte betydning. Det betyr ikke at jeg anser den andre funksjonen

som uviktig; slik jeg ser det, er det å supplere manglene jeg har diskutert i teksten – mangelen på pensum og undervisning i viktige filosofiske tekster og strømninger, samt mangelen på filosofiske perspektiver i offentligheten – den mest prekære oppgaven for et filosofisk supplement.

Jeg har argumentert for at *Filosofisk supplement* til en viss grad ivaretar sin funksjon som supplement til pensum i filosofi ved UiO. Tidsskriftet supplerer den (hegemoniske) analytiske filosofien på pensum med nye perspektiver og andre filosofiske tilnærminger. Det har i noen grad kompensert for fraværet av hegeliensk filosofi og tysk idealisme, samt av fransk (og annen «kontinental») samtidsfilosofi. Fs kan imidlertid bli enda bedre på dette området. Det kan for eksempel i større grad stille krav til bidragsyterne om at de skriver tekster som supplerer pensumlitteraturen, slik at bladet ikke bidrar å reproducere filosofistudiets ensidighet.

Når det gjelder å være et supplement til offentligheten, står Fs overfor enda større utfordringer. For det første er det vanskelig og se hvordan et filosofisk studenttidsskrift i det hele tatt skal klare å nå ut til den «bredere offentligheten». Men kanskje er det ikke nødvendig at det gjør det, i hvert fall ikke direkte. I stedet kan Fs bidra til å forme ideer og tankegods som gjennom andre kanaler kan formidles til offentligheten. Det viktigste er at Fs ivaretar filosofiens funksjon som et kritisk og kreativt organ, som supplerer «offentligheten», eller samfunnet, med ideer heller enn å reproducere allerede etablert kunnskap og sannhet.

### NOTER

<sup>1</sup> Som et tredje punkt kunne man nevnt mangelen på østlig filosofi. Den kampen overlater jeg imidlertid til noen andre å ta opp, ettersom jeg vet for lite om denne filosofien (jeg har jo studert ved UiO...). (Jf. forøvrig Bjørnar Hagens tekst «Synet på mennesket i kinesisk antikk tenkning», i *Filosofisk supplement* 4/2007, for et sjeldent eksempel på supplement av østlig filosofi.) Som et fjerde punkt, feministisk filosofi – og så videre...(?)

<sup>2</sup> Magnus Løvolds «Slavestaten» (Løvold 2008).

### LITTERATUR

*Filosofisk supplement* 1/2006, «Viten».  
----- 2/2006, «Metafysikk og musikalitet».  
----- 3/2007, «Språk og virkelighet».  
----- 4/2007, «Antikken».  
----- 1/2008, «Konflikt».  
----- 1/2009, «Science fiction».  
----- 3/2010, «Forskjell».  
----- 4/2010, «Vold».  
----- 2/2011, «Metafilosofi».  
----- 3/2011, «Kunsten og revolusjonen».  
Hagen, B. 2007, «Synet på mennesket i kinesisk antikk tenkning», *Filosofisk supplement*, nr. 4, s. 12–23.  
Hødnebo, I. 2008, «Leder», *Filosofisk supplement*, nr. 1, s. 3.  
Løvold, M. 2008, «Slavestaten», *Filosofisk supplement*, nr. 1, s. 20–25.  
Pensumlister i filosofi ved Universitetet i Oslo: [www.uio.no](http://www.uio.no)

# HVORFOR SKAL JEG VÆRE GOD?

Av Erik Dyrhaug

Heine Alexander Holmen leverte sin doktorgradsavhandling, «*Ethics and the Nature of Action*», i mai i år. Han underviser i to emner på UiO denne høsten, mens han fullfører et gjennomføringsstipendiat ved IFIKK/CSMN. Han var også med i den første redaksjonen til *Filosofisk supplement*. Derfor passet det utmerket å intervju ham om hans tanker rundt avhandlingen og magasinet i dette jubileumsnummeret.

*Filosofisk supplement* feirer sitt 25. nummer. Du var med helt fra starten, kan du si noe om hvordan det startet?

Ja altså, jeg var jo med fra starten, men jeg var ikke med *helt* i starten. Jeg var med i den første redaksjonen. Så det som er utgangspunktet for det hele er Kristin Selmer og Ingvild Kruge. De hadde bekjentskaper i *Bøygen*, altså litteraturtidsskriftet *Bøygen*. Jeg tror de fikk ideen om å starte et tidsskrift på filosofi der, gjennom det bekjentskapet, og tanken deres var å lage et filosofitidsskrift som kunne utgis med støtte fra Norsk Kulturråd, og også da utgis som et vedlegg – et supplement – til *Bøygen*.

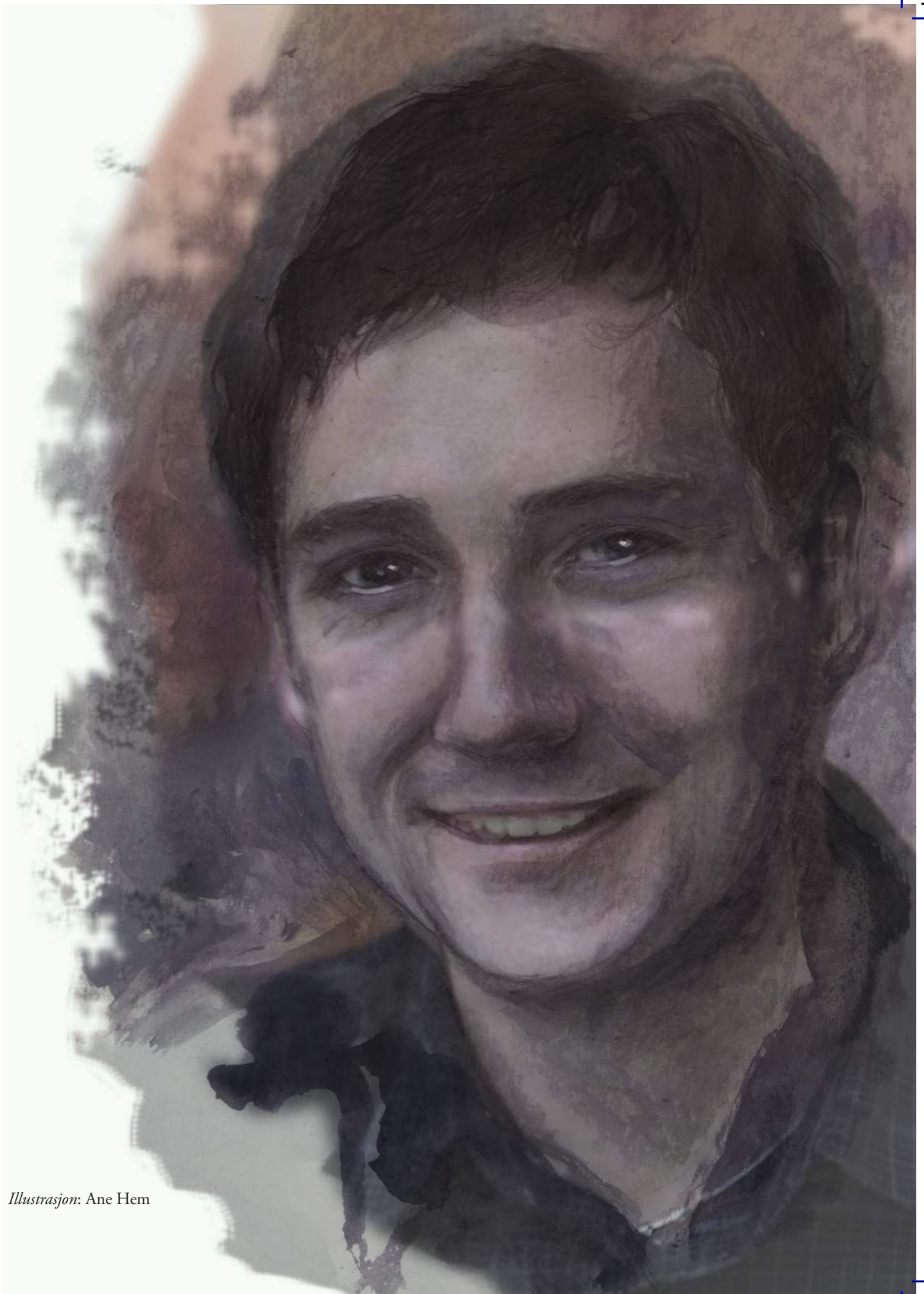
*Det er der navnet kommer fra?*

Jeg tror det. Navnet hadde de allerede slått seg ganske til ro med da vi laget den første redaksjonen. Så de søkte om de første midlene og Kristin Selmer var redaktør, så begynte de å plukke ut redaksjonsmedlemmer. De hadde en ganske klar idé om hva

de skulle gjøre, med unntak av hva bladet skulle være om, der var det ganske fritt. Men de var primus motorer og satte det hele i gang. De spurte ulike personer på filosofi om de ville være med som redaksjonsmedlemmer, og den gangen var det litt uklart hva det ville si, det var ikke definert hva man skulle gjøre som redaksjonsmedlem. Tanken ble fort den at vi selv skulle bidra, men også prøve å få med artikler fra folk vi kjente, samt være et tidsskrift som var relevant for filosofistudentene. Så den første primærgruppa var abonnentene til *Bøygen* som var en fem-seks hundre stykker, og filosofistudenter. Jeg tror det første opplaget var på syv eller åtte hundre.

Det gikk jo fort ned da vi gikk ut av samarbeidet med *Bøygen*. Det holdt vi i fem nummer, men så gikk vi ut av det samarbeidet, fordi *Bøygen* var jo ikke interessert i å betale masse penger for at vi skulle bli gitt ut sammen med dem – de var jo heller ikke et rikt tidsskrift. Vi var jo et gratis vedlegg til *Bøygen*, så da vi gikk ut av det samarbeidet etter ett år håpet vi å få med oss abonnenter fra *Bøygen* over i en egen helt uavhengig tilværelse, og da tror jeg nok opplagstallet gikk ned. Akkurat hva tallet er nå det vet jeg ikke.

Det som var interessant var at da vi startet med dette her så var arkene helt blanke. Vi visste ikke hvordan vi skulle organisere det, men layoutansvarlig for oss var Espen Respak, som da var samboer med Kristin Selmer, og han satt også i *Bøygen*-redaksjonen, han var litteraturstudent.



*Illustrasjon: Ane Hem*

Så en av rammene som ble satt var at vi tok The New Yorker, og dro over deres fonter og lignende og brukte det.

Så vi hadde visse rammer, men vi visste ikke helt hva vi skulle fylle dette tidsskriftet med. Artikler er jo en ting, men etter hvert dukket det jo også opp en idé om å gjøre intervjuer, siden det var så mange interessante folk i Oslo man kunne snakke med når de var her. Bokanmeldelser dukket opp etter hvert som en idé, litt avhengig av hva vi rådde over av kapasitet. Det var jo mange ting man eksperimenterte med, slik som filosofiske vitessesider eller filosofisk kryssord.

*Hvordan er innholdet i bladet nå i forhold til hvordan det var i starten?*

Jeg må innrømme en ting, og det er at jeg ikke har lest så mange av de siste bladene. Men jeg har fulgt med på dem, for jeg synes det er veldig kult at *Filosofisk supplement* ikke bare døde og ble borte eller kravlet ut av campus og ble noe annet. Jeg synes også det er kult at de gamle som var med i utgangspunktet ikke sitter der fortsatt og klamrer seg fast i redaksjonen etter at de egentlig er ferdige som filosofistudenter.

Det som slår meg veldig er at utviklingen har vært enorm. I begynnelsen var alt, både layout og illustrasjoner og så videre, litt søtt. Du så at det var hjemmesnekra; det var ikke salgbart slik at du kunne tatt det med på Narvesen og solgt det der. Det så ut som et campus-tidsskrift mer enn et tidsskrift som du finner i en bokhandel og har lyst til å bruke penger på. Det som har skjedd er at man har løftet dette mer og mer for hvert nummer, det blir jo mer og mer profesjonelt, både på layout og designsiden; og på innholdssiden. Det har hatt arrangementer nede på litteraturhuset, og det har fått artikler av Žižek så vidt jeg husker, og så videre.

Så det har gjennomgått en utvikling som vi ikke så rekkevidden av i det hele tatt. Det blir mer og mer et verdig tidsskrift. Da vi starta så fikk bladet fort en veldig analytisk slagside, og den snudde da mange av dem jeg kjente sluttet. Da ble det veldig kontinentalt orientert og nå har jeg en følelse at det har vært litt av begge en stund. De tingene kommer til å gå frem og tilbake, for de reflekterer konfliktlinjer, eller i hvert fall kompetanselinjer blant filosofistudentene. Så det kule med tidsskriftet er at det aldri har forpliktet seg innen en skoleretning.

**Kort fortalt så begynner min doktorgradsavhandling med dette spørsmålet. «Hvorfor skal jeg være moralsk?»**

*Så den grunnleggende friheten som var der i starten vedvarer?*

Det virker sånn, og det synes jeg er kult. At de ikke definerer det som et tidsskrift med en politisk eller filosofisk linje som man må følge. Det håper jeg fortsatt er tilfelle, og det ser sånn ut også.

*Du leverte en doktoravhandling i mai i år, som het «Ethics, and the Nature of Action», hva handler den om?*

Ja. Jeg har noe å si om tittelen først, for egentlig het den «Ethics and the Metaphysics of Action», men så fikk jeg et lite kritisk innspill fra den kritiker jeg setter aller høyest, nemlig min samboer. Hun skjønnte ikke helt hva *metaphysics* gjorde i denne tittelen, så jeg byttet det med *nature*. Det har jeg angret litt på, for jeg synes «Ethics and the Metaphysics of Action» høres litt mer *snappy* ut.

Den handler om et spørsmål som jeg har kommet tilfeldig borti, og som er et kjempeviktig spørsmål innen moralfilosofi og metaetikk. Spørsmålet er det gode gamle «hvorfor skal jeg være et moralsk menneske?», «hvorfor skal jeg leve et moralsk liv?». Jeg drev ikke med moralfilosofi i utgangspunktet, men jeg fant meg selv plutselig sittende og lese Bernard Williams – litt fordi jeg var med i en studiesirkel i statene. Da leste vi først og fremst en filosof av nyere dato, som heter Kieran Setiya, som skrev en bok som het «Reasons Without Rationalism». Han siterte Bernard Williams veldig mye, så litt tilfeldig fikk jeg tak i «Ethics and the Limits of Philosophy». Den boka er knallgod, den er dyp og den er godt skrevet; den går historisk til verks og den har nydelig engelsk. Den er ikke analytisk på den måten at den bruker formaliseringer og sånne ting, den er vanlig god prosa.

Boka begynner med spørsmålet som jeg blir interessert i, nemlig «hvorfor skal vi være moralske?». Han kaller det Sokrates' spørsmål, og han sporer det tilbake til «Staten» og Platon. Williams mener dette er det definerende spørsmålet for moralfilosofi og all filosofi som har med etikk å gjøre. Han sier at i den grad du ikke klarer å svare på dette spørsmålet som moralfilosof, vil heller ikke moralfilosofien ha krav på den type respekt som den *burde* ha. Dette fagfeltets respekt og seriositet står og faller litt på hvordan det behandler dette spørsmålet. Og kort fortalt så begynner min doktorgradsavhandling med dette spørsmålet. «Hvorfor skal jeg være moralsk?»

Spørsmålet er stilt i jeg-form, så det er på en



måte det spørsmålet en moralsk skeptiker ville stille til deg, en som tviler på moralens autoritet. Dere kan for eksempel være helt enige i hva det vil si å være et moralsk menneske. At et moralsk menneske gir til veldedighet, tar vare på barna sine på en ordentlig måte, ikke er kvinnediskriminerende, sexistisk, rasistisk og slikt. Man kan være enig i alt dette, men likevel kan den moralske skeptikeren sitte der og si «ja, men hvorfor skal jeg være det der?» og «hva er det som skal bevege meg til å leve et slikt liv?».

Williams analyserer det slik at da må du komme med et svar som appellerer til hvorfor akkurat *den* personen skal være moralsk. Det er kjerneutfordringen til moralfilosofi.

*Det høstes ikke nødvendigvis veldig lett ut.*

Nei, lett er det jo ikke. Dette er et spørsmål som Platon bruker en av sine største og mest kjente dialoger til å svare på. Thrasymachos stiller spørsmålet til Sokrates i begynnelsen. Den utfordringen Sokrates da får er å vise at selv om man ikke tjener noe på å være et moralsk menneske, det være seg i form av ros eller rikdom – kanskje noen til og med forfølger deg fordi du blir presentert som umoralsk – har man fremdeles grunn til å være et moralsk menneske.

Williams' bok er interessant i så måte, for han viser at det spørsmålet er vanskelig å svare på fordi det krever at du finner noe i hvert menneske, altså i hvert relevante subjekt som gjør at du kan si «jo, du har grunn til å være et moralsk menneske fordi du er sånn og slik». Dette var etikk-biten i tittelen. «The nature of action» kommer inn her fordi svaret på det spørsmålet er av mange filosofer sett på som å være nedfelt i et svar om hva handling og praktisk rasjonalitet er for noe. Krontanken til dem som svarer på Sokrates' spørsmål gjennom handlingsfilosofi, og det er det mange som har gjort, er at du har grunn til å være moralsk fordi du er et handlende subjekt. I motsetning til kaktuser eller datamaskiner, ja noen vil til og med snakke om enkelte dyr så er du, jeg og den moralske skeptikeren handlingssubjekter alle sammen. Det kan vi ikke komme fra, vi kan ikke slutte å være et handlende subjekt uten å gå ut av eksistens.

*De er essensielt handlende subjekter?*

Ja, det vil jeg si. Selv ved å prøve å la være å handle vil jo det også være en handling og et valg. Og etikerne som følger min linje her, de har et sne-

dig triks i at de kan fortelle deg at hvis du ser på handlingens natur, så følger det av den at du må være moralsk. Fordi handlingens natur har i seg visse rasjonelle standarder, visse mål som du ved å handle, implisitt aksepterer som gyldige. Og de implisitte standardene og målene anbefaler det moralske livet. Så du kan møte den moralske skeptikeren ved å si at han ikke har noe valg, han har allerede forpliktet seg til at moral er viktig også for ham. Så hvis dette svaret funker så har man et svar på Sokrates' spørsmål som man kan sette to streker under.

*Kommer Platon i mål? Kommer du i mål?*

Jeg kommer ikke i mål fordi jeg tar tak i denne boken av Kieran Setiya, og han kommer med et argument mot denne strategien. Han sier at du kan ha en veldig minimal teori om handling, og med denne minimale teorien om handling så har du ikke implisitt sluttet deg til de standardene som eventuelt kunne anbefale moralen. Så en skeptiker kan handle minimalt på denne måten og derfor ikke bli selvrefererende inkonsistent.

*Dette innebærer en annen definisjon av handling?*

Dette innebærer at man tenker om handlingens natur på en litt annen måte enn det som er standardsynet, og som du finner i Platon og Aristoteles. Michael Stocker kaller det det filosofiske synet på handling, og han mener at mer eller mindre alle før ham var enige om at det å handle var det å ta noe som en god grunn for å gjøre et eller annet – som jo vil medføre at ved å handle har du allerede sagt at handlingen er verdt å gjøre. Dette kalles «the guise of the good». Det er en tese som sier at alle som handler, ser på handlingen sin som noe godt. Så til og med Hitler, Stalin, alle de gærningene du kan se for deg, gjorde sine gjerninger med den tanken at det de gjorde var godt. Ifølge filosofene som tror på denne tesen må de ha sett noe godt i det de gjorde. Det som Stocker og Setiya og en del andre filosofer som er i opposisjon til dette synet har sagt, er at det er naivt. De mener at det finnes aktører som ser på handlingen sin som både dum og ond og mener at den ikke tjener deres egeninteresser, men likevel velger å gjøre det. Og de mener at dette er handling i likhet med alt annet, og hvis det er handling så faller dette etiske prosjektet med å si at etisk skep-

**Davidson sa jo om Anscombe at hun var den største handlingsfilosofen siden Aristoteles.**

tisisme er selvrefererende inkonsistent sammen. Arne Johan Vetlesen på dette instituttet har jobbet med denne problematikken her. Han mener at hvis man ikke tror det fantes aktører i Bosnia som gjorde bestialske ting, som visste at det var bestialsk og ondt, så er man empirisk naiv.

Hvis «guise of the good»-tesen faller, så blir det veldig vanskelig å være en etisk rasjonalist som begrunner det moralske liv gjennom hva en handling er. Handlingsfilosofien blir litt for tynn til å inneholde de standardene som alle må forplikte seg til.

*Så denne innvendingen prøver du å stoppe?*

Ja, det er det jeg gjør, men jeg kommer ikke fullt i mål. Den etiske rasjonalistiske strategien er ikke noe jeg sier at fungerer, det er ikke slik at jeg argumenterer for at den tar deg helt i mål. Det jeg prøver å møte er den innvendingen som Setiya har reist mot denne strategien. Jeg argumenterer mot hans minimalistiske forståelse av hva en handling er; det er et slags kvalifisert forsvar av etisk rasjonalisme.

Men du spurte om Platon kom i mål, og mange vil si at han ikke når mål fordi han følger en strategi som ligner etisk rasjonalisme. Han mener jo også at den moralske skeptikeren har grunn til å følge det moralske livet, og han lokaliserer den forpliktelsen i en teori om hva en sjel er. Så i stedet for å forklare det ut ifra en handling så gjør han det ut ifra en sjel. En sjel, slik han ser det, er velordnet bare hvis den er moralsk. Alle har en sjel, selv den moralske skeptikeren, og for at den skal være

**Så det at du baker brød er ikke noe du vet at du gjør ved å se hva som skjer rundt deg. Altså, det er ikke slik at du ser at gjæret og melet kommer på bordet og så slutter du deg frem til at «å ja, jeg driver og baker brød ja!».**

velordnet må man leve et moralsk liv. Så svaret til Platon er at man vil at sjelen skal være velordnet, derfor skal man leve et moralsk liv. Lykkes det? Williams diskuterer dette, og han mener at Platons prosjekt ikke lykkes fordi det innebærer at man gir et mål eller en funksjon til vår sjel eller vår bevissthet, vårt psykiske velvære – det måles opp mot én liten standard, som da er det moralske livet. Det er vanskelig å snakke om målrettethet i våre sjeler i dag. Det er i det hele tatt vanskelig å snakke om sjeler. Og disse problemene gjør at Platons prosjekt ikke lykkes spesifikt, selv om strategien han forfølger virker helt riktig: Altså å finne noe inni oss, som selv den moralske skeptikeren har, som gjør at han

vil følge det moralske liv.

*Du trekker en del på Anscombe i avhandlingen din, og hevder i likhet med henne at kunnskapen vi har i handling er spontan heller enn inferensiell. Hva ligger i dette?*

Anscombe er veldig viktig i avhandlingen som et filosofisk utgangspunkt for en diskusjon om handlingsteori, og hva handlingsteori skal prøve å forklare. Og Setiya som jeg nevnte i stedet bruker henne som et godt utgangspunkt. Davidson sa jo om henne at hun var den største handlingsfilosofen siden Aristoteles. «Intention» er en veldig tett, dyp, bok som trekker mye på historien, og er veldig preget av at hun hadde Wittgenstein som lærer og at hun var en del av miljøet rundt Wittgenstein. Hun er også preget av at hun er katolikk; hun har en bakgrunn som er veldig metafysisk ladet og religionsfilosofisk. Hun har skrevet masse andre artikler om etikk, moralfilosofi og metafysikk – kausalitet. Det hun gjør i «Intention», som er et utgangspunkt for Setiya og mange handlingsfilosofier i dag, er en observasjon om en spesiell type kunnskap som er til stede i kunnskap, og som ikke er til stede på annen basis enn at vi handler. Hun kaller det en spontan kunnskap, og hun kaller det praktisk kunnskap for å gi det en terminologi. Praktisk kunnskap er et begrep hun plukker opp fra Aquinas. Hun kontrasterer den praktiske kunnskapen med slutningsbasert kunnskap, eller observasjonsbasert kunnskap.

*Ja, det er jo noe av det spennende med Anscombe, at hun sier vi kan ha kunnskap som ikke i det hele tatt baserer seg på observasjon. Det virker da på meg som om observasjon ses på som noe annet enn ren sensorisk input. Man er jo avhengig av input fra omgivelsene for å vite hva man driver med, er man ikke?*

Det er jo spørsmålet. På en måte mener selvfølgelig også hun at vi er avhengige av en del observasjonsbasert eller sensorisk eller vanlig slutningsbasert kunnskap om verden. Det spiller en nøkkelrolle i hva du kan gjøre fordi du må vite en del om verden for i det hele tatt å kunne orientere deg, og sørge for at dine handlinger faktisk blir slik som du bestemmer deg for at de skal være. Et eksempel er at å bake brød er en handling – det tar lang tid, det involverer mange trinn, men alle trinnene er organisert av handlingen det er å bake brød. Det krever masse kunnskap om hvordan gjær fungerer, du må kjenne redskapenes funksjon, du må vite noe om gravitasjonskrefter, og så videre. Det er i



Illustrasjon: Viktor Pettersen

det hele tatt masse implisitt kunnskap som er nødvendig for at det i det hele tatt skal være mulig å bake brød. Dessuten er du avhengig av sensorisk input underveis for å vite at ting går som det skal. Anscombe benekter ingenting av dette, men spørsmålet er om det spiller en begrunnelsesmessig rolle for den kunnskapen du har om deg selv *qua* aktør, *qua* handlende subjekt. Så det at du baker brød er ikke noe du vet at du gjør ved å se hva som skjer rundt deg. Det er ikke slik at du ser at gjæret og melet kommer på bordet og så slutter du deg frem til at «å ja, jeg driver og baker brød ja!». Det er noe du vet allerede, ved å være aktøren, og ved å være initiativtaker til handlingen. Det hun så spør om er: Hva slags type kunnskap er dette? Den er ikke slutningsbasert, og den er ikke sensorisk basert. En av grunnene til at hun mener denne typen spontan kunnskap er viktig for handlingsfilosofien, er at hun mener kunnskapen om din egen handling gjør mer enn bare å forholde seg til noe du vet noe om, den skaper det den vet noe om. Så det at du har denne kunnskapen om deg selv, er en del av det som *gjør* handlingen til det den er. Så det at du vet at du baker brød, er faktisk medvirkende årsak til at du baker brød.

Den beste parallellen jeg har funnet i filosofi-historien til den typen kunnskap som Anscombe snakker om, og dens relasjon til det den er kunn-

skap om, er i Schopenhauer. Det er en kunnskap som konstituerer sitt eget objekt. Og ved å konstituere sitt eget objekt så er det kunnskap, så man går litt i sirkel her. Alt dette er viktig, for man kan bruke dette utgangspunktet til Anscombe til å si noe om hva kunnskap er for noe. Og kunnskap er intimt forbundet med eller konstituert av denne typen praktisk kunnskap. Hadde vi ikke hatt den så hadde vi heller ikke handlet.

Det er jo grunner til å være skeptisk til om hun har rett, for hvis hun har rett så er det en type kunnskap som gir deg kunnskap om den ytre verden, om ting som er eksternt for kroppen din og bevisstheten din, men som ikke er observasjonsbasert eller slutningsbasert. Man kunne nesten sagt (jeg vil ikke si det, men jeg sier det likevel) *a priori*. Det er en type kunnskap som ikke er empirisk basert, den er aktørmessig fundert ved det at den er fundert i handling. Det kontroversielle her er at Anscombe kan leses som at praktisk kunnskap gir deg handlingsbasert kunnskap om den ytre verden som går lenger enn kroppen din. Det gjør i så fall at man må tenke litt nytt om erkjennelsesfilosofi, for det kan faktisk hende at dette er den primære måten å vite om ting på – du er handlende før du er erkjennende kunne man si. Det gjør at det er veldig mye spennende å hente hos Anscombe fordi det er så mye som endrer seg. Hvis man akseptere-

rer det hun sier så er det mye som endrer seg med hvordan man stiller spørsmål om kunnskap.

*Hvilken rolle spiller dette synet i avhandlingen din?*

I avhandlingen gir det en forklaringsmessig oppgave til handlingsfilosofi: Vi må forklare hva handlinger er, men et viktig hint om hva handlinger er vil være denne typen praktisk kunnskap. Så uansett hva man sier handling er, må det kunne forklare hvorfor denne praktiske kunnskapen ser ut til å være både spontan og nødvendig. Anscombe ender opp med å si at praktisk kunnskap ikke bare er en effekt av handling, det konstituerer handling.

*Du skriver i profilen din på instituttets nettsider at du er særlig opptatt av det underliggende metafysiske bildet som kreves for å kunne se mennesket som et moralsk og rasjonell aktør. Er det vi har pratet om nå, og det du skriver om i avhandlingen din, er det metafysikk?*

Ja.

*Kan du fortelle litt om synet ditt på metafysikk? Hva er det man gjør i metafysikk?*

### **Handlingsfilosofien må ta for seg spørsmål om hvordan en verdensbeskrivelse som vi er villige til å akseptere i dag kan romme aktørskap.**

Det er jo et kjempespørsmål da, men en av de tingene jeg tror inviterer til metafysikk når man driver med moralfilosofi og handlingsfilosofi på den måten jeg har skissert opp nå – altså at man begynner med dette spørsmålet om hvorfor jeg skal være moralsk, og mener at dette på en eller annen måte må besvares med en teori om hva handling er for noe – er at det ikke er tilfredsstillende å ta utgangspunkt i ting som er nødvendige for oss. Det å tenke over oss selv som moralske aktører ser ut til å være en nødvendighet, en slags aristotelisk nødvendighet som man kaller det. Aristoteliske nødvendigheter er måter å tenke på oss selv på som vi kanskje ikke kan droppe uten å miste oss selv. Aktørskap kan være en slik kategori: Hvis vi slutter å tenke på oss selv eller andre som aktører, så mister vi i alle fall deler av oss selv. Jeg tror vi mister *mye* av oss selv. Rettsvesen – moralske normer i det hele tatt ser ut til å være umulig uten aktører. Men det er ikke nok bare å si at du har en aristotelisk nødvendighet, så

var det den saken. Aristotelisk nødvendighet kan også vise seg å mangle metafysisk grunnlag, det kan vise seg å være feil. Det kan hende vi ikke kan tenke på oss selv uten fri vilje, men hvis det er slik at fri vilje er en umulighet, så tar vi feil om den saken. Vi er rett og slett dømt til å ta feil. Kanskje er vi konstruert på en slik måte, det vil si evolvert på en slik måte at vi ikke kan la være å tenke på verden på en annen måte enn at vi er frie og handlende. Men det i seg selv er ikke et godt nok argument til at vi kan basere metafysikken på det. Handlingsfilosofien må *ta for seg* spørsmål om hvordan en verdensbeskrivelse som vi er villige til å akseptere i dag kan romme aktørskap. Jeg snakket om Aristoteles og teleologi i sted, og det er en måte å se på verden på som vi ikke er villige til å gå med på i dag. Vi mener ikke at kometen går rundt sola, fordi den har som mål å gå rundt sola ikke sant? Spørsmålet blir: Er vi noe annerledes enn kometen i så henseende? Har vi noe mål, og i så fall, hvordan kan vi forklare det? Hvis de samme naturlovene styrer alt så er det et spørsmål om vi også er underlagt disse på en måte, og om det at vi er underlagt disse lovene ødelegger ting som aktørskap, rasjonalitet og frihet. Vi *må* begynne å se på disse tingene med tanke på hvordan vi ser på resten av verden, de må passe inn på en eller annen måte. Enten så passer de inn ved å *være* på lik linje med andre ting i universet, eller så er de egne *sui generis* kategorier. En av mine grunn tanker er at aktørskap er en type entitet som vi ikke kan klare oss uten når vi skal forklare hvordan verden er og hvordan den henger sammen. Så den har da, etter min mening, metafysisk virkelighet. Den er ikke noe som kan reduseres til noe annet, den består ikke av noe annet. Aktørskap er et primitiv på linje med andre ontologiske eller metafysiske primitiver. Kunnskap er en annen primitiv som jeg mener man må ha inn i metafysikken for å beskrive verden på en best mulig måte. Men kunnskap er en relasjon på makronivå, den er ikke mellom kvarker, det er noe *vi* har. Så vi har en makro-relasjon, og vi har en makroentitet, og det er oss. Å gjøre dette til metafysikk er å ta dette pratet alvorlig, og se hva slags ting i verden som denne måten å snakke på reflekterer. Hvis vi ikke finner det så er alt tapt.

*Takk skal du ha for din tid, og lykke til videre med disse prosjektene.*

Takk skal du ha.

EN SAMTALE MED HEDDA HASSEL MØRCH

# MIKROPSYKOLOGI OG MENTAL OPPSTANDELSE

Av Reier Helle

Hedda Hassel Mørch er doktorgradsstipendiat i filosofi ved UiO, men tidligere var hun redaksjonsmedlem og redaktør i *Filosofisk supplement*. I to og et halvt år (fra 3/2007 – «Språk og virkelighet» – til 1/2010 – «Žižek») befant hun seg i studentfilosofiens indre krets. Hun har blant annet skrevet artikkelen «Verden som sjeler i et komputasjonelt system: En tolkning av Leibniz monadologi» (2/2009 – «Væren») og intervjuet Jerry Fodor (4/2009 – «Tid»). Nå har hun gått fra å bedrive studentfilosofi til å bedrive filosofi. I anledning jubileumsnummeret har vi derfor intervjuet henne om *Filosofisk supplement* og hennes filosofiske virksomhet, først som masterstudent og nå som doktorgradstipendiat. Det hviskes i korridorene om gjenoppstandelsen av en gammel og for flertallet av analytikere uøst doktrine som lar seg spore til Heddas kontor. Vi går ryktene etter i sømmene og kaster oss inn i Heddas mentale kosmos!

*Før du ble stipendiat var du med i Filosofisk supplement. Kan du fortelle litt om hvordan det var? Hvilken rolle spilte det i din studiehverdag?*

Det tok mye tid og var mye arbeid, men det var veldig lærerikt samtidig. Det er veldig nyttig å gi tilbakemelding på andres arbeid for da ser man hva man selv gjør i et litt annet lys. Det var også hyggelig og sosialt, og ga en masse anledninger til å høre om deler av filosofien jeg selv ikke drev med. Det var også interessant å være med på å styre *Filosofisk supplement* generelt. Det var flere prinsipielle konflikter i redaksjonen omkring hva *Filosofisk supplement* skulle være og ikke være, enten det gjaldt nye spalter, hvilke artikler som skulle publiseres, eller hvilke illustrasjoner vi skulle bruke. Da ble det ofte opphetet debatt og sene kvelder.

*Du skrev masteroppgave om panpsykisme. Hva er panpsykisme?*

Panpsykisme, helt generelt, er ideen om at alt som konkret eksisterer har mentale egenskaper i en eller annen form eller grad. Så er det jo et åpent spørsmål, for det første hva mentalitet er – hvordan det defineres – for det andre hvordan man deler virkeligheten opp i ting som har disse egenskapene. Så for å ta det siste først: De aller færreste panpsykister tenker at stoler og bord og steiner og slikt har mentale egenskaper som den type enheter. Man tenker gjerne at de grunnleggende enhetene i universet, kvarker for eksempel, byggestenene, har en primitiv form for mentalitet, som setter seg sammen i vår type mentalitet ved visse anledninger. I hjerner, for eksempel, kombinerer de seg til en mer kompleks mentalitet. Det gjelder da ikke for bord og stoler og den slags.

*Hvordan kom du på å skrive om dette?*

Nei, altså, jeg kom på det som en logisk mulighet i løpet av innføringskursene. Det var en mulighet som ikke ble nevnt, og da jeg noen år senere i filosofihistorie leste Leibniz, som har en panpsykistisk posisjon, syntes jeg det hørt fornuftig ut, rett og slett – i motsetning til hva mange av kommentatorene mente. Litt etter det igjen oppdaget jeg i en bokenmeldelse at flere analytiske filosofer som er aktive i dag, har begynt å forsvare panpsykisme, bare de siste få årene. Da bestemte jeg meg gradvis for å skrive masteroppgave om det; dét ville jeg finne ut mer om.

*Panpsykisme er jo en ganske aparte posisjon; fysikalisme er nærmest ortodoksi og regnes som utgangspunktet for videre*



*Illustrasjon: Ane Hem*

*filosofi. Du skriver i masteroppgaven at fysikalismen er usammenhengende og ute av stand til å forklare blant annet kausalitet. Hvordan har det seg at alle overser hvor alvorlig usammenhengende fysikalismen er?*

Fysikalismen løser jo en hel del problemer som dualisme og andre posisjoner sliter med, så den har jo klart mange gode elementer, men panpsykismen kan ta vare på disse løsningene samtidig som den løser andre problemer. Men hvordan har det seg at mange overser problemene med fysikalisme, eller hvor alvorlige de er? Det er kanskje det at man tenker at det er det beste alternativet, så det må på en eller annen måte være riktig. Man tenker for eksempel: «Ingen av de andre alternativene fungerer; fysikalisme er det eneste fungerende alternativet – så selv om vi ikke helt kan forstå *hvordan* bevissthet er fysisk, må den være det på en eller annen måte». Og når man først har bestemt seg for at det er den beste posisjonen, får man kanskje en slags illusjon om at problemet lar seg løse på en eller annen måte. Men med en gang man ser at det er andre muligheter, som panpsykisme, begynner man kanskje å overveie om fysikalismens problemer faktisk er uløselige.

*Forbindelsen til kausalitet, det er din egen idé, er det ikke?*

Jo – eller for så vidt er det ikke min egen idé, men det er noe som ikke diskuteres nå for tiden. Det har vært diskutert i tidligere tider og når man forteller kortversjonen er responsen man får ofte «dette er et skikkelig dårlig argument». Når man forklarer detaljene – noe jeg sannsynligvis ikke får tid til nå – virker det litt mer interessant, håper jeg. Argumentet har historisk vært til stede hos mange filosofer, både i form av et argument for panpsykisme eller et *reductio ad absurdum* av premissene (for dem som synes panpsykisme er absurd, noe som selvfølgelig er helt feil). Ideen er denne: Man begynner med et ikke-reduksjonistisk syn på kausalitet. Deretter tenker man at man også må si noe om hva en kausal forbindelse, en nødvendig forbindelse om du vil, eller kraften som forbinder årsak og virkning, er for noe. Man kan ikke bare si at noe eksisterer samtidig som man erklærer seg fullstendig uvitende om hvilke egenskaper det har. Så kommer man frem til at den eneste måten man kan si noe om dette på er ved å bruke analogier fra vår egen opplevelse av handling, motivasjon og vilje. Når man går litt nærmere inn på det viser det seg at dette ikke er en metafor som man kan benytte som en ren heuristikk og deretter legge

bort. Og man kan heller ikke påstå at opplevelse av handling, vilje etc. er en form for persepsjon av ikke-mental kausalitet. Så hvis man vil bruke den typen taktikk er man forpliktet til panpsykisme, mener jeg. Så er jo spørsmålet hvorfor man skal være ikke-reduksjonist om kausalitet, og man må også si noe mer om hvordan disse handlingsanalogiene fungerer.

*Det er jo en ganske utbredt skepsis til mentale kapasiteter som viljen. Kan du si noe kort om hvorfor argumentet er mer appellerende enn de skeptiske fysikalister umiddelbart tror?*

En måte å se dette på er at noe av bakgrunnen for fysikalisme i dag nettopp er at man vil ta vare på intuisjonen om at det mentale har en kausal kraft. Det er jo blant annet derfor man er fysikalist, dvs. enten identitetsteoretiker eller funksjonalist, heller enn dualistisk epifenomenalist. For det var jo blant annet sånn fysikalismen begynte. Det sier litt om hvor viktig det er også for fysikalister at man kan si noe om vilje eller i det minste opplevelsen av mentale hendelsers kausale kraft. Når man ser at det er noe mange både fysikalister og ikke-fysikalister vil, kan man spørre hvor godt fysikalismen gjør dette, og hvis den ikke klarer å gjøre det på en bra måte, så forsvinner mye av motivasjonen for fysikalisme i det hele tatt. Jeg vet ikke om det ga mening.

**Med en gang man ser at det er andre muligheter, som panpsykisme, begynner man kanskje å overveie om fysikalismens problemer faktisk er uløselige.**

*Ja, det gir god mening og knytter an til neste spørsmål. Galen Strawson er en av de store når det gjelder panpsykisme. Og argumentet hans for panpsykisme kan oppsummeres ganske enkelt. Hvis vi sier (1) monisme – det finnes bare en type stoff; (2) mentale, iboende egenskaper finnes; (3) grunnstoffet hvori verden består er mentalt. Kan det gjøres så enkelt?*

Ja – eller, tredje premiss er at såkalt radikal emergens er umulig, det er som å postulere et mirakel.

*Jeg tenkte å spørre litt om emergens etterpå, men først lurte jeg på: Kan man ikke i en viss forstand også si at alt er fysisk?*

Jo, Galen Strawson gjør jo dette. Han sier at fysikalisme leder til panpsykisme – at panpsykisme er en form for fysikalisme. Men det kommer jo an på hvordan man definerer det fysiske. Hvis man definerer det fysiske som «de egenskapene som postu-

leres av fysisk teori (eller den ideelle fysiske teorien) og alle egenskaper som superevenierer på dem», så er ikke ikke-reduserbare mentale egenskaper fysiske. Men man kan bruke en annen definisjon av det fysiske, som Strawson gjør: Man kan peke på et paradigmatiske fysisk objekt, en stein eller noe sånt, og si at alt er laget av samme typen stoff som den tingen er laget av. Siden man da bruker en rigid designator kan man referere til en type stoff eller substans, dvs. det fysiske, uten å kjenne alle dets essensielle egenskaper. Så hvis man ikke forutsetter at hele det fysiske indre vesen kan fanges opp av fysisk teori, hvis man bygger inn muligheten for egenskaper fysisk vitenskap er uvitende om i definisjonen av det fysiske, da kan en panpsykist si at alt er fysisk.

*Det er lett å bli fanget opp i denne dikotomien mental-fysisk, men hvis man er litt forsiktig er det altså riktig å si at alle ting er fysiske ting? Hvis man forstår fysiske ting ikke først og fremst i kontrast med mentale ting, men som de hverdagslige tingene vi mener er virkelig og som de fleste mener skal falle under fysisk teori, vil man vel si at tingene som har mentale egenskaper er slike ting?*

Ja, nettopp. Fysikalister begynner gjerne med å stille spørsmål om hva det mentale er, og om det egentlig er slik vi tror det er. Panpsykister begynner heller å spørre hva det fysiske er, for panpsykistene tar heller det mentale for gitt. De stiller spørsmål om det fysiske i stedet. Og da kommer man frem til at det ikke alltid er så lett å svare på det som man tror. Det er ikke uproblematisk å gi en definisjon av det fysiske som ikke gjør at fysikalisme enten blir usann eller triviell.

*Strawson sier jo at det dessverre tilfalte filosofien å komme med den verste tåpeligheten i hele den menneskelige tenknings historie: å benekte at erfaring finnes.*

Ja, eller opplevelse, *experience*. Såkalte eliminative materialister benekter at subjektiv opplevelse eksisterer. Mange vil si at dette er den ultimate selvmotsigelse eller absurditet, mens andre mener at dette er teoretisk ryddig. Jeg er enig med Strawson.

*Det jeg ville frem til med spørsmålet om fysiske ting er at panpsykisme, til tross for at det dreier seg om mentale egenskaper, ligger langt unna en slags spøkelsesaktig kartesiansk idé om ånd og det mentale. Verden forblir den samme som vi ser – den vi tror vi befinner oss i – bare at innsiden av tingene vi omgir oss med blir annerledes.*

Ja, helt klart. Da kommer vi også inn på et annet viktig argument for panpsykisme. Når man spør seg «hva er egentlig det fysiske?», så kommer man frem til at alt man kan si om det fysiske, alle de fysiske egenskaper man kan sette navn på eller har noen erfaring med, er relasjonelle, eventuelt disposisjonelle, egenskaper. *Å ha negativ ladning* for eksempel, er det samme som blant annet *å frastøte andre partikler med negativ ladning*. Slik blir alle fysiske ting definert gjennom hvordan de oppfører seg overfor hverandre. Det blir en sirkel av relasjoner. Da kan man tenke: Er det ikke slik at relasjoner må ha relata og at ting må ha egenskaper i seg selv, ikke bare i relasjon til andre ting? For å eksistere forut for relasjoner, som relata, må ting ha noen egenskaper som bare angår dem: såkalte intrinsiske egenskaper. Andre tings intrinsiske egenskaper har vi nærmest per definisjon ingen erfaring av, for de relaterer seg ikke til oss. Det er ikke egenskaper som har å gjøre med hvordan de relaterer seg til andre ting, deriblant oss, men likevel kan man med en viss begrunnelse si at det må være slik at fysiske ting har intrinsiske egenskaper som vi ikke kan ha noen erfaring med. Ok, men så innser man at det finnes en type intrinsisk egenskap som vi har erfaring med, og dette er mentale egenskaper som vi har erfaring med gjennom vårt eget tilfelle. Så postulerer man det samme i resten av naturen. Det har ikke noe å si for hvordan man forholder seg til naturen vitenskapelig, for de relasjonelle egenskapene forblir de samme og det er disse vitenskapen beskjeftiger seg med.

*Dette er jo kjernen i argumentet vi snakket om i sted, nemlig at vi har en direkte tilgang til noen intrinsiske egenskaper – våre egne. Skillet mellom intrinsiske og ekstrinsiske egenskaper er imidlertid notorisk sleipt, hvordan tar du hånd om det?*

En vanlig måte å definere intrinsiske egenskaper på er: egenskaper en ting kunne hatt selv om den var den eneste tingen i universet. Men ting som er alene i universet har jo egenskapen *å være ensom* og det har med andre ting å gjøre. Derfor sier for eksempel David Lewis at det er egenskaper som er uavhengige av hvorvidt tingen er alene eller sammen med andre ting. Og da tenker man ikke «kausalt uavhengige», for det er jo en a posteriori sak, men konseptuelt uavhengige. Gitt at idealistisk solipsisme er en mulighet, så kunne det vært slik at min mentalitet eksisterte alene i universet, uten noen andre ting. I en viss forstand kunne den gjort det.



*I hvert fall hvis vi skal stole på Descartes.*

Ja, på denne måten går man delvis tilbake til Descartes. Uavhengig av hvordan ting ellers måtte ha seg kan man være sikker på at det mentale eksisterer.

*Når du definerer iboende eller intrinsiske egenskaper på den måten, får du meg til å tenke på en gammel forståelse av substans: De intrinsiske egenskapene er ikke avhengige av noe annet for å være, de er selvstendige. Hva er substans innenfor panpsykismen?*

Det blir jo det mentale, kan du si. For det mentale er det som står for enhet. Man kan tenke at alt er relasjoner, slik det fysiske fremstår under et visst syn. Men, som E.J. Lowe sier, da blir det slik at hver ting i en forstand skylder sin identitet til en annen ting. Noe er ikke et elektron uten at det potensielt har en masse andre ting å forholde seg til, og disse tingene må igjen ha andre ting å potensielt forholde seg til, og så videre. Mentalitet har derimot en selvstendig eksistens og blir under panpsykisme det som alle ting skylder sin identitet til. På den måten spiller jo det mentale rollen som substans og jeg synes selv at det er veldig interessant å gå tilbake historisk og se for eksempel på Leibniz, Spinoza, hvordan de forholdt til dette, fordi terminologien de bruker plutselig ikke lenger er så avleggs. Og man kan jo også – Strawson er inne på dette – se hvordan panpsykismen rister av seg siste rest av positivismen, som ligger latent i mye av dagens fysikalisme, selv om man liksom skal være ferdig med den. Og da kommer dette nødvendigvis litt tilbake – denne gamle metafysiske terminologien, «substans» og «kraft», som jeg vil ha tilbake, «aktivitet» og mange sånne ting. Plutselig spiller de en rolle igjen.

*Ja, det er jo flere som har sagt at man nå endelig kan holde på med metafysikk igjen. Panpsykismen er jo et eksempel på det. Du nevnte emergens, og i oppgaven din skriver du at genuin emergens, skikkelig emergens, er ubegripelig. Hva tenker du på da?*

Panpsykister hevder at fysikalister, av den typen som ikke implisitt er eliminativister, forutsetter en form for emergens som ikke bare er ubegripelig, men også umulig. Begrepet «emergens» slenges jo rundt og betyr alt mulig. Man kan skille mellom ulike typer: Du har epistemologisk emergens, som

er mønstre på makronivå som ontologisk ikke er noe annet enn ting på mikronivå som følger sine lover, men man kan komme frem til disse mønstrene uten å undersøke på mikronivå og man kan ha en vitenskap om dette. Det er kanskje overraskende at disse mønstrene oppstår og er stabile, men det er for så vidt ikke noe nytt. Så har du emergens av oppførsel: Det er kanskje slik at når fysiske byggestener entrer visse kombinasjoner så begynner de å oppføre seg annerledes enn de ellers ville gjort. Hvis du har en partikkel i et laboratorium som flyr rundt alene, vil den følge en viss lov, men når den går inn i en kompleks sammensetning med andre partikler vil den plutselig begynne å oppføre seg på en annen måte (det er et åpent empirisk spørsmål hvorvidt dette faktisk skjer). Så man kan ikke forutse hva partikler vil gjøre i komplekse kombinasjoner ut fra hvordan de oppfører seg alene, eller mer eller mindre isolert. Dette er greit nok. Men gitt at bevissthet ikke kan reduseres til en type oppførsel eller funksjon (dette blir implisitt eliminativisme), vil man ikke kunne

**Å si at det mentale oppstår fra det ikke-mentale blir som å si at det mentale bare dukker opp – det blir nærmest som et mirakel.**

si at det mentale «emergerer» fra det fysiske på noen av disse måtene. Den tredje typen emergens går ut på at det rett og slett oppstår en ny form for enhet eller eksistens, ikke bare en ny type oppførsel. Dette må være hvordan mentalitet emergerer, for mentalitet er verken et overraskende mønster eller noe kjent som begynner å oppføre seg på en ny måte, men derimot en ny type eksistens eller ontologisk kategori. Men er det da riktig å si at dette nye oppstår og følger fra den fysiske basen? Man kan godt si at det finnes en lov slik at hver gang man har en bestemt fysisk sammensetning så oppstår det mentalitet, men hvis det mentale bare er lovmessig forbundet med det fysiske, kan det fortsatt være ontologisk distinkt fra det fysiske. Emergens er ment å sikre en mer intim forbindelse mellom det mentale og det fysiske enn kausalitet eller lovmessighet. Man skal ikke behøve en «ekstra» lov; det mentale skal følge fra det fysiske «av seg selv». Men hvordan kan det ha seg at det mentale oppstår direkte, «av seg selv», fra det fysiske? Panpsykister vil hevde at når man sier at det fysiske er ikke-mentalt, så har man dermed også sagt at det ikke er noe ved det fysiske som gjør at det mentale kan oppstå fra det. Det mentale er tydelig noe annet enn det ikke-mentale og kan derfor ikke sies å følge direkte fra det – ting følger ikke fra sin logiske motsetning. Å si at det

mentale oppstår fra det ikke-mentale blir som å si at det mentale bare dukker opp *uten grunn* – det blir nærmest som et mirakel.

*Det virker som man har et dualistisk utgangspunkt, men prøver å unngå dualisme uten å vite hvordan man skal redusere det ene til det andre.*

Ja, det blir litt som dualisten Uwe Meixner sier: Enten er det mentale og det fysiske det samme – da har vi monisme (men det er vanskelig å få det til å gå opp at det mentale er identisk med det ikke-mentale) – eller så er det noe annet, og da har vi dualisme. Så prøver man å finne noe i mellom. Men enten er det det samme eller så er det noe annet. Det finnes ikke noe tredje alternativ. Mange vil kalle panpsykisme en slags identitetsteori eller en slags toaspektsteori, men panpsykismen definerer ikke det fysiske som det ikke-mentale, så derfor kan det fungere.

**Man må slutte å ta det fysiske for gitt og være mer kritisk til visse aspekter av såkalt metodologisk naturalisme.**

*La oss gå litt tilbake til substanser. Det virker jo klart og greit at det mentale på en eller annen måte spiller en vesentlig rolle for substansialitet innenfor panpsykismen, men hvordan forholder det panpsykistiske substansbegrepet seg til det aristoteliske? Da tenker jeg først på: Er vi substanser?*

Ja, i en viss forstand. Innen den formen panpsykisme som diskuteres mest i dag sier man at grunnleggende, primitive mentaliteter kombinerer seg til komplekse mentaliteter, og at vi selv er slike kombinasjoner. En slik kombinasjon er en ny substans eller enhet, men ikke i en absolutt forstand. Det er ikke slik at våre «sjeler» må være udelelige, evige og udødelige selv om de er enhetlige og substansielle. De kan oppstå av enklere deler og oppløses i enklere deler. Vi eksisterer som midlertidige, kombinerte enheter.

*Jeg tenkte spesielt på at hvis jeg er en substans innenfor det aristoteliske rammeverket, så er det visse forandringer jeg ikke kan gjennomgå uten å opphøre som substans. Delene hvori jeg består forblir, men sammensetningen slutter å eksistere. Gjelder det også her?*

Mange panpsykistiske syn er veldig enig i det. Vi kan slutte å eksistere som substanser når vi dør. Da går den helheten som er deg i oppløsning og deler seg opp i enklere enheter.

*Dette er jo også en form for emergens. Substanser hos Aristoteles er artefakter eller organismer. Hvis en klokke er en substans så skjer det et eller annet viktig når man setter sammen klokkebitene, som ikke viser seg ved å betrakte bitene hver for seg; klokkenes substansialitet har å gjøre med å måle tiden og man kan ikke uten referanse til helheten se hva den enkelte del skal gjøre.*

Noen sier at emergens er når en helhet er mer enn summen av sine deler. Mange panpsykister mener at dette skjer i mental kombinasjon av enkle til komplekse mentale helheter. Mentale kombinasjoner skal ikke være såkalte aggregater. Når enkle mentaliteter kombineres til kompleks mentalitet oppstår det en ny enhet. Man tenker at de tidligere delene ikke opphører å eksistere når den nye enheten oppstår, men samtidig er de ikke lenger bare de samme. De forandres i kraft å ta del i denne nye enheten. Det å forklare hvordan denne kombinasjonen og emergensen foregår er det store problemet, og en av de første innvendingene man hører mot panpsykisme.

*Hva er problemet?*

Dette med hvordan substanser kombinerer seg. Hva er prinsippet? Hva er mekanismen? Hva er kjennemerket for kombinasjon? Spørsmålet er om det er like vanskelig å forklare dette som å forklare hvordan det mentale skulle oppstå fra det ikke-mentale, som man må under fysikalismen. Panpsykister må kanskje medgi at de også forutsetter en form for emergens med mental kombinasjon, men vil si at dette ikke er en radikal emergens slik som fysikalismen forutsetter.

*Du jobber fortsatt med panpsykisme. Hva holder du på med nå? Hva skal du skrive om?*

Jeg skal skrive om dette kausalitetsargumentet som jeg nevnte i begynnelsen og gå inn i alle detaljer der og forhåpentligvis komme frem til at det fortsatt kan spille en rolle i denne nye konteksten, hvor ikke-reduksjonistisk kausalitet begynner å få nytt fotfeste, og vise at dette argumentet plutselig kan spille en større rolle etter å ha vært litt bortgjemt i historien.

*Høres spennende ut. La oss avslutte med å knytte panpsykisme an til en annen strømning. I Mind and World hevder John McDowell at vi må foreta en «reenchantment of nature», og med det mener han at vi må lese mening og hensikt inn i den*

*omværende naturen i en eller annen forstand. Er McDowells filosofi en utvikling i riktig retning?*

Nå er ikke jeg veldig godt kjent med McDowell, men du har kanskje samme poeng hos Thomas Nagel, når han sier at hvis vi skal ha noe håp om å løse sinn-kropp problemet, så vi endre vår oppfatning om det fysiske. Man må altså ikke endre oppfatningen om det mentale, slik mange fysikalistere vil, men man må utvikle et nytt begrep om det fysiske. Det virker å ligge litt i samme gaten. Og da kommer panpsykismen og sier at det er nettopp denne typen nytt begrep om det fysiske vi trenger, vi må slutte å knytte forståelsen av det fysiske utelukkende til fysisk teori, men også tenke på dette med intrinsiske egenskaper og at det har med mentalitet å gjøre. Så dét er absolutt samme tanken. Kanskje McDowell har noe litt annet i tankene, men det er samme tendensen. Man må slutte å ta det fysiske for gitt og være mer kritisk til visse aspekter av såkalt metodologisk naturalisme – at man tar vitenskapens suksess på sitt område som argument for at dens metoder skal forlenges til filosofien. I stedet må man ikke være redd for å gi filosofien et eget domene.

*Siste spørsmål: Mot slutten av oppgaven din har du et sitat fra Colin McGinn. Han sier «there is something vaguely hippieish, i.e. stoned, about the doctrine». Er du ikke litt enig? Er det ikke en fare for å henfalle til sjamanisme og overtro?*

De fleste panpsykister innenfor den analytiske filo-

sofien er jo veldig langt fra hippier og de føler seg jo tvunget til dette gjennom kraften av det bedre argument. De synes jo ofte det er litt flaut. Først nå i det siste har mange turt å stå frem.

*Vi er nærmest vitne til en panpsykistisk frigjøring?*

Ja, det kan kanskje se litt sånn ut. Men panpsykister flest vil helst ikke bli assosiert med noe hippieaktig, så derfor er det veldig viktig å argumentere systematisk. Men man må jo kanskje innrømme at panpsykisme er veldig mye mer kompatibelt med ganske mye nyreligiøsitet og det ene og det andre, men det følger ikke fra panpsykisme på noen som helst måte at overnaturlige fenomener er mulige. Men samtidig virker det plutselig som man ender opp med litt det samme verdensbildet som for eksempel buddhismen, men fra en helt annen kant. Det er jo i seg selv interessant.

*Og buddhistene kan jo godte seg over at vi i vesten bare brukte 3000 år på å skjønne at de hadde rett hele tiden.*

Men i hvertfall: Denne hippie-assosiasjonen og lignende er jo en del av noe som i praksis kanskje utgjør det mest effektive argumentet mot panpsykisme; noen kaller det «the incredulous stare»-argumentet. Panpsykister er da så modige at de ikke bryr seg om at de virker litt sprø.

*Ok. Tusen takk Hedda!*



*Illustrasjon: Ane Hem*

EN SAMTALE MED JONAS JERVELL INDREGAARD

# INTENSITET OG INDRE SANS

Av Reier Helle og Jens Kristoffer Haug

Jonas Jervell Indregaard er stipendiat ved Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske språk ved Universitetet i Oslo. Han avga ved samme sted sin masteroppgave *Intensive Consciousness – Kant's Theory of Inner Sense* i 2009. Vi intervjuer Indregaard i forbindelse med Filosofisk supplements jubileum. Over seks numre var han medlem av redaksjonen, blant annet som redaktør for 1/2009. Gjennom hele sin periode i tidsskriftet var Indregaard en aktiv skribent og han bidro sterkt til å gi *Filosofisk Supplement* den profilen det hadde og fortsatt har i dag.

*Det er jo ikke så lenge siden du var redaktør i Filosofisk supplement, så vi kan jo egentlig åpne med å spørre – hva var det? Hva var Filosofisk supplement da du jobbet med det?*

Ja, jeg jobbet jo med *Filosofisk supplement* i ett og et halvt år ble det vel kanskje? Jeg begynte i årsskiftet 2007-08, og holdt på til sommeren 2009, ikke så lenge før jeg leverte inn masteren. Hva det var da jeg begynte? En følelse av at det var på vei opp. Det var jo ikke så lenge etter at jeg begynte at det ble kåret til årets studentpublikasjon på Blindern, og det var i en overgangsfase fra å være et faktisk supplement, som det var det første året det kom ut – det var jo et faktisk supplement til *Bøygen*. Når du kjøpte *Bøygen* så fikk du med *Filosofisk supplement* på kjøpet – det var i en overgangsfase fra å være et supplement til å bli et studenttidsskrift som stod på egne bein.

*Ja, vi bestreber oss jo på å nå tilbake til høydene tidsskriftet nådde under din ledelse. Men du nevnte masteroppgaven din. Du er jo i filosofikretsene her på Blindern kjent som en Kantmann.*

Ja, det er veldig ... godt å høre!

*Var du det også da du jobbet med Filosofisk supplement?*

Jeg hadde allerede begynt å jobbe med Kant, men jeg var vel ikke en Kantmann. Hehe. Det er ikke nødvendigvis sånn jeg ville beskrevet meg nå heller. Jeg skrev vel tre-fire-fem tekster for *Filosofisk supplement*, og bare en av dem dreier seg litt om Kant, resten av dem forholder seg til andre tema. Så altså, jeg jobba med Kant også da jeg var med i *Filosofisk supplement*, men det var ikke det jeg først og fremst ville ha ut og frem. Jeg så hele tiden for meg at *Filosofisk supplement* som selvstendig tidsskrift burde tilby et supplement også for oss filosofer, et supplement til de temaene og emnene som tas opp og tilbys på Blindern. Derfor var det aldri noe mål å gjøre det til et kantiansk forum, og jeg ønsket vel heller tvert imot å fokusere på de interessene og de tilnæringsmåtene man ikke får utløp for ved å følge kurs og skrive semesteroppgaver.

*Men du jobber med Kant nå som stipendiat. Hvorfor Kant?*

Det er et kaninhull som jeg falt ned i på et tidspunkt. Gjennom å følge kursene til Camilla Serck-Hanssen ble jeg først interessert i Kant, og jeg bestemte meg for å gjøre det litt ordentlig. Hun hadde ett kurs på våren, om første del av *Kritikk av den rene fornuft*, og så skulle hun ha et kurs som fortsatte med andre del på høsten. Etter ikke å ha gått ordentlig inn i det på våren fant jeg ut at nå skal jeg forberede meg, for nå vet jeg jo at dette kurset kommer videre; nå skal jeg faktisk lese gjennom hele boka før kurset begynner, og ha en ordentlig idé. Altså, Kant kan jo være veldig frustrerende på den måten at det blir for mye, man klarer ikke å gripe hva det er han *egentlig* vil frem til. Man skjønner at det er noe viktig uten at man klarer å ha noe begrep om hva det er. Det provoserte meg; jeg ville gjøre en innsats for å finne ut av det. Når jeg først gjorde det fant jeg ikke ut av så

mye kanskje, men derimot et tilsynelatende uløst og interessant problem, og da var det gjort.

*Hva er det problemet?*

Det problemet er intensitet. Hva intensitet er og hvordan Kant kan mene at vi vet noe om intensitet a priori.

*Det høres ikke ut som om dette er, hva skal vi si, den kollokviale forståelsen av intensitet?*

Nei, det er det ikke. Det Kant mener med intensitet her er intensitet til forskjell fra ekstensitet, hvor ekstensitet er for eksempel lengde, høyde, dybde. Intensitet, derimot, er gradene som det som er i denne lengden, høyden og dybden har. Hvor svart er den kaffen her? Det har ikke noe med hvor stort volum den fyller, det har noe med hvor intensiv fargen er. Så det er begrepet om intensitet. Og Kant mener at vi kan vite noe a priori om intensitet – altså, jeg vet selvsagt ikke a priori hvor svart denne kaffen her er, men gitt at den er svart, vet jeg at den må ha en *grad* av svarthet. Det kan jeg faktisk vite a priori. Men hvorfor? Kant påstår at han legger frem et bevis, men ingen har klart å forklare hvordan dette beviset skal fungere.

*Du startet altså med å undersøke begrepet intensitet hos Kant. Men i masteroppgaven din skriver du om Kants begrep om den indre sans. Hvordan henger dette sammen med intensitet? Og hva er den indre sans?*

Jeg var lenge overbevist om at jeg skulle skrive en oppgave om intensitet og at det var et oversett tema, et oversett problem hos Kant. Jeg mente at intensitet var mye viktigere for systemet hans enn det de fleste hadde regnet med og at han ikke hadde noen god løsning på problemet: at han hadde antatt mer enn det han kunne. Det var et ønske om å ta Kant, å kritisere Kant, som var der i startfasen. Men så er det jo sånn at hvis man skal ta

**Indre sans og bevissthet er uløselig knyttet sammen, vi kunne ikke hatt bevissthet slik vi kjenner det uten indre sans.**

Kant, så bør man gå grundig til verks. Du må passe deg, det er smarte folk som har prøvd på det før, og det er ikke opplagt at man bare skal kunne komme som student og gjøre det. Så ja, jeg leste jo mer og mer om dette her for å sikre meg at det ikke fantes en utvei, en løsning. Og så fant jeg noe, da,

som så ut til å være en nøkkel: Kant synes å mene at bevisstheten vår har en intensitet og at *det* på en eller annen måte er grunnlaget for at alle andre ting har en intensitet. Det fant jeg egentlig ingen som hadde skrevet noe særlig om, jeg opparbeidet meg masse løse tråder, og jeg begynte å bli ganske fortvilet. Det var rundt den perioden da jeg sluttet i *Filosofisk supplement*, jeg skjønnte at nå må bare jeg legge alt annet til side for å prøve å forstå dette her. Til slutt innså jeg at mange av disse trådene kunne samles i Kants begrep om indre sans, at indre sans og bevissthet er uløselig knyttet sammen, vi kunne ikke hatt bevissthet slik vi kjenner det uten indre sans, ettersom bevissthet er det Kant kaller indre fornemmelser, indre sansedata. Det er en god måte å sammenfatte det masteroppgaven min ble til: Jeg fant ut at indre sans er en bevissthetssans.

*Indre sans og bevissthetsans bringer oss over på problemet med selverkjennelse hos Kant. Du skriver i masteroppgaven at «Kants doctrine of selfknowledge is the most obscure and difficult part of his philosophy». Altså, selvet står oss på mange måter nærmest. Hvorfor skulle det være så vanskelig?*

Ja, det er jo et godt spørsmål. Kant reagerer på en filosofitradisjon som nettopp sier det, at selvet står oss nærmest. Vi er oss selv nærmest, det er noe vi faktisk kjenner med sikkerhet og det er oss selv, fordi vi har direkte tilgang til oss selv. I hvert fall fra og med Descartes kan man se denne tanken veldig tydelig. En av de mer banebrytende tingene som Kant gjør i *Kritikk av den rene fornuft* er nettopp å kritisere denne typiske måten å tro at man har en direkte tilgang til seg selv, en direkte tilgang til sin egen sjel. Man har jobbet veldig mye i etterkant med å se akkurat hva den reaksjonen til Kant går ut på. Det er ikke så mange i dag som vil si at, jojo, vi har direkte tilgang til vår egen sjel forstått som sjelelig substans – noen, men ikke mange – men veldig mange har lyst til å si at vi har en mer direkte tilgang til oss selv forstått på en eller annen måte. Og Kant innrømmer dette når det gjelder selve tenkningen vår, men likevel ikke når det gjelder en selv forstått som noe mer substansielt enn selve tenkningen, og derfor kan en slik direkte bevissthet om ens tenkning ikke gi opphav til selverkjennelse. Dette er i seg selv vanskelig nok å forstå, en populær moderne tolkning er å si at Kant var den første som så forskjellen mellom «the space of reasons» og «the realm of law», det normative rommet og det lovmessige, altså det ytre, fysiske rommet. Og da kan man si at erkjennelse finner sted i det normative rommet av grunner og begrunnelser, i tenk-

ningen, men er en erkjennelse av det ytre, fysiske rommet og det som skjer der. Men blir det da noen plass igjen for selverkjennelse? Det som jeg prøver å gjøre i forhold til selverkjennelse i masteroppgaven er å si at for Kant så er det et rom – eller mer korrekt, tid – i mellom. Altså, du må ikke velge mellom enten det fysiske, empiriske rommet eller et rent normativt rom. For jeg mener at Kant har et begrep om det empiriske selv; det finnes hverken i det normative eller i det fysiske rommet, det finnes i tid, men ikke i rom.

*Kant er jo kjent for å forsøke å forene de empiriske vitenskapenes behov for deterministiske lover og viljens frihet, i forlengelse av moral spesielt. Og du mener da at den indre sans, og i forlengelsen altså det empiriske selv, tjener til å bevirke denne foreningen?*

Ja, det empiriske selv er i hvert fall en nødvendig ingrediens, samtidig som det gjør det hele mer komplisert. Det er en komplikasjon i forhold til for eksempel anomal monisme à la Davidson. En komplikasjon i den forstand at Kant mener at det finnes mentale lover, altså at det også finnes lover for hvordan vi tenker. Det finnes lover for hvordan disse mentale evnene våre fungerer. De har en empirisk del – vi har en empirisk forstand, vi har en empirisk innbildningskraft, som ikke er lik de fysiske hjerneprosessene også videre – men vi har mentale krefter som jeg liker å stå litt sånn bastant på at Kant mener at vi har, men det er ikke et ortodokst standpunkt innenfor Kantforskningen det da, men ... Men sånn sett blir det et slags mellomnivå mellom det frie nominale selv og den fysiske verden.

*Så den indre sans er da verken en intellektuell anskuelse av jeget eller en empirisk anskuelse. Er det slik å forstå?*

Vel, indre anskuelser er empiriske anskuelser, men ikke av ytre ting. Det er heller ikke empiriske anskuelser av ens egen kropp, som også er en ytre ting for Kant – alt som er i rom er ytre ting. Så det er en empirisk anskuelse av noe som er i tid men ikke i rom, krefter som er i tid men ikke i rom ... denne forståelsen var nok mer naturlig på Kants tid enn den er på vår tid, det var langt fra gitt at en empirisk psykologi skulle beskjeftige seg med strukturer i hjernen heller enn mentale fakulteter, og det kanskje kan være noe av grunnen til at man har, ja, ikke har hatt lyst til å snakke om empiriske mentale krefter.

*Du konkluderer masteroppgaven med at bestemmelsen av indre sans forbindes med representasjonens klarhet og distinkthet. Hva har klarhet og distinkthet med dette å gjøre?*

Dette relaterer tilbake til det jeg har sagt om indre sans som en bevissthetssans: Hvis jeg er meg bevisst noe, har jeg en klar forestilling av det. Kort sagt betyr det at en bestemmelse av indre sans er en bestemt tid og en bestemt fylling av den tiden. Hvis du har ubestemt rom og ubestemt tid så er det ennå ikke noen bestemte ting i rom og tid. Man kan si at det ubestemte rommet og den ubestemte tiden er det innenfor hvilket man kan drive med matematikk for eksempel. En bestemmelse av indre sans er – påstår jeg i oppgaven – en bestemt grad av klarhet og tydelighet fordi disse indre kreftene vil til en hver tid bestemme hvilke forestillinger vi opplever klart, hvilke forestillinger vi opplever uklart.

Til enhver tid har jeg et bestemt perspektiv på verden, et bestemt perspektiv på mine forestillinger. Her og nå for eksempel opplever jeg dere klart og tydelig, jeg har visse bestemte begreper som jeg har lyst til å bruke, som forhåpentligvis er rimelig klare og tydelige for meg, mens veldig mye annet er uklart og utydelig. Jeg aner ikke hva som foregår nede på plassen utenfor her, for eksempel. Så indre sans bestemmes ved at indre krefter påvirker den, og bringer en grad av bevissthet til forestillingene, slik at man til ethvert tidspunkt har et perspektiv hvor noe er klart og tydelig og annet er uklart og utydelig.

*Vi lar masteroppgaven ligge. Du har jo hevet deg opp til neste trinn på filosofistigen. Hva er det du jobber med nå?*

Jeg jobber jo med det samme, med indre sans fortsatt. I januar i år begynte jeg som doktorgradsstipendiat her, med et prosjekt om nettopp det. Men for en uke eller to siden er det vel, så innså jeg noe som har sneket seg innpå meg over en litt lengre periode, men som plutselig ble klart og tydelig. Poenget om klarhet og tydelighet – altså bevissthet som en indre sansning – er ikke *feil*, men mer et symptom på det som er det viktigste med indre sans og det som indre sans gjør heller enn å være selve hovedpoenget. Så akkurat nå prøver jeg å finne ut av hva *det* betyr, hvilke konsekvenser det får. Og det jeg tror jeg har funnet ut, det som kan-

**Erkjennelse finner sted i det normative rommet av grunner og begrunnelser, i tenkningen, men er en erkjennelse av det ytre, fysiske rommet og det som skjer der.**

**For jeg mener at Kant har et begrep om det empiriske selvet; det finnes hverken i det normative eller i det fysiske rommet, det finnes i tid, men ikke i rom.**

skje er det aller viktigste for indre sans, det er at det er gjennom indre sans vi kan anskue troper. Jeg kan kanskje forklare hva troper er. Troper er egenskapsinstanser. Noen mener at det er misvisende fordi egenskaper bare er en abstraksjon fra troper, men det er en grei måte å forstå det på sånn i første omgang. Egenskapsinstanser. For eksempel denne hvitheten her, ikke hvithet generelt, men den som

er akkurat her i bordet, *denne* instansen av egenskapen hvit. Og for at vi i det hele tatt skal kunne ha noen forestillinger av egenskapsinstanser så behøver vi indre sans: Troper er partikulære, derfor må de gis i anskuelsen, gjennom sanse- ne, men samtidig er det bare gjennom subjektets aktivitet – syntese – at en forestilling kan være en instans av en egenskap, og ikke bare et mekanisk produsert sanseintrykk. Altså må resultatet av subjektets aktivitet kunne gis i anskuelsen, og det som kan sanse subjektets aktivitet er nettopp en *indre* sans. Men dette betyr at jeg plutselig har beveget meg fra å konsentrere meg om bevissthet og tro at hele oppgaven min dreier seg om bevissthet og bevisstetsfilosofi relatert til Kant, til å skjønne at – ok, det er egenskapsmetafysikk og forståelse av hvordan persepsjon fungerer som kanskje er det grunnleggende. Akkurat nå skjer det en liten omveltning i hvordan jeg ser på hele problematikken.

*For å klare opp litt: Tropeteoretikere påstår gjerne at det er troper, altså egenskapsinstanser, som ligger til grunn for objektene heller enn at egenskaper må være egenskaper ved et objekt, eller et subjekt eller en substans. Du mener da at innenfor Kants rammeverk så trenger vi denne type idé om egenskapsinstanser som ligger til grunn for objekter?*

Ja, og hvorvidt tropene konstituerer objektet, hvorvidt et objekt bare er en ansamling troper, sånn som mange moderne tropeteoretikere mener at det er, eller om hvorvidt Kant beholder en tanke om et objekt som er det som tropene er *i*, det har jeg rett og slett ikke helt funnet av ennå. Jeg har en mistanke om at substansialitet – altså det at noe er en substans – det er i bunn og grunn troper for Kant. Men det er en av de tingene jeg prøver å finne ut av nå – om erfaringsobjekter for Kant er ansamlinger av troper eller ikke. Det som uansett virker klart er at troper ligger til grunn for *erfaringen* av objekter.

*Jeg er langt fra så versert i Kant som du er, men jeg har ikke hørt dette i forbindelse med Kant tidligere. Det høres veldig spennende ut.*

Jeg har ikke hørt noe særlig om det jeg heller, så det er spennende og overraskende – og skummelt.

*La oss bare avslutningsvis spørre om noe helt annet. Kants kritiske filosofi er starten på en gullalder i europeisk filosofihistorie. Filosofene som kom etter Kant – romantikerne og idealistene – kritiserte alle Kant samtidig som de så på seg selv som Kants ekte arvtagere. Meg interesserer det å vite hva en Kantianer mener om disse spekulative filosofene. Misforstod de alle Kant eller mener du at noen av dem så noe Kant ikke hadde sett?*

Jeg har jo, som jeg nå nettopp har fortalt om, etter å ha holdt på med en liten bestemt del av Kant i tre-fire år, funnet ut at det helt grunnleggende sett dreier seg om noe ganske annet enn det jeg trodde. Så jeg har verken nok peiling på hva Kant egentlig gjorde eller nok peiling på hva de som kom etter ham egentlig gjorde til å kunne si noe bestemt om hvem som hadde rett og hvem som tok feil. Men jeg er ikke tvil om at det er utrolig interessant å følge utviklinga videre etter Kant, uavhengig om man skal ta stilling sånn med en gang og si at det var Kant som hadde rett, eller at det var Hegel. Det er lett til å ha lyst til å gjøre det, ha lyst til å utkåre den ene som vinner og den andre som taper i en sånn duell. Men jeg tror at det de så, det som de så på en ganske fantastisk måte, var at det Kant gjorde gjør at man må se på alle problemene som man hadde sett tidligere i et helt nytt lys. Og en god del nye problemer som man ikke en gang hadde sett før, må virkelig forskes mer på. Det var så lite satt på den tiden, det var så lite satt hva dette egentlig dreide seg om, hvor skillelinjene gikk, hvordan man kunne være enten for eller imot, enten idealist eller realist, alle skyttergravene var plutselig oppe i lufta. Og den måten som de på veldig mange forskjellige måter reagerte på og turte å filosofere på nytt igjen, det synes jeg er kjempeinspirerende. Det synes jeg man kan ta med seg videre både fra Kant og fra de som fulgte etter ham.

*Takk skal du ha Jonas, håper vi får høre mer om tropetolkningen senere.*

Ja, den kommer.



# FILOSOFIENS KVINNER, GLEMT ELLER GJEMT?

EN KRITIKK AV EILEEN HØGMANN DEHLI  
MASTERESSAY HVOR BLE DET AV KVINNENE?

Av Ruben Solér

Det er ikke mange kvinner i den vestlige filosofiske kanon, og tar man en titt på de aller fleste filosofihistoriske fag, vil man møte skikkelser som Aristoteles, Kant og Derrida, sjeldent Marie de Gournay, Hildegard av Bingen eller Harriet Taylor Mill. Eileen Høgmann Dehli undersøker i sitt masteressay «Hvor ble det av kvinnene?» et hypotetisk argument om at kvinners fravær i den vestlige filosofiske kanon skyldes at de historisk har levert faglige bidrag av for dårlig kvalitet. Dehli problematiserer dette gjennom en diskusjon rundt hva som av fagmiljøet regnes for å være filosofi, hva som regnes for å være *god* filosofi, og stiller spørsmålet om den filosofisk kanon, den vestlige sådan, er for snever, og om denne sneverheten skyldes grunnleggende sexistiske antagelser, knyttet opp til hvordan filosofiens egenart og verdi har vært oppfattet, og oppfattes. Dehli har delt opp teksten i fire deler, hvor de to hoveddelene, del 2 og 3, tar for seg to ulike aspekter ved problemstillingen. I del 1 foretar Dehli en historisk gjennomgang av filosofiens holdninger til og beskrivelser av kvinnen. Ikke overraskende er det gjennomgående synet at kvinnen i en eller annen form er underlegen mannen. Fra Aristoteles' kvinne som utgjør en uutviklet mann, til Kants sexistiske *non sequiteurs* har filosofihistorien skapt dårlige eksistensvilkår for kvinnelige filosofer. Dehli tar også opp et tema hun gjør sentralt: hva sjanger og form har å si for ekskluderingen av kvinner fra filosofien. I del 2 diskuterer hun hva god filosofi kan sies å være, og benytter seg av Karen J. Warrens definisjon av den vestlig filosofiske kanon som målestokk, noe som fungerer bra. Her kommer Dehli også inn på hvilken problematikk som ligger i en «gjenoppdagelse» av kvinnelige filosofer, og knytter dette opp til en diskusjon av filosofi og sjanger. Dette leder opp til del 3, hvor hun argumenterer for et videre filosofibegrep, med grunnlag i at ekskludering av kvinner hviler på en dårlig begrunnet, men dominant, oppfatning av hva god filosofi er. I del 4 får vi en oppsummering av oppgaven, og en konklusjon hvor Dehli peker ut muligheter for å løse noen av problemene hun tar opp.

Dehli begynner med å ta for seg det hun oppfatter som et metodisk problem ved utvelgelsesprosessen som i stor grad har blitt brukt ved vurdering av kvinners status som filosofer i tidligere historiske perioder. Gjennom Eileen O'Neill ser hun på to sentrale strategier, historisk rekonstruksjon og rasjonell rekonstruksjon. I den førstnevnte vil sentrale temaer og filosofer bli regnet som sådanne, hvis de ble det av sine samtidige. Rasjonell rekonstruksjon ser derimot på hvorvidt historiske arbeider av kvinner kan sies å ha påvirket filosofiske miljøer og retninger slik de er i vår egen tid. Dehli argumenterer her for at det er utelukkelsesmekanismer ved begge metoder som er diskuterbare, i og med at temaer som kjønnsantropologi, som engasjerte både menn og kvinner på 1600-tallet, ikke regnes som et sentralt filosofisk tema gitt historisk rekonstruksjon. Et annet problem ved dette kriteriet er at å bedømme hva som var sentrale temaer i en tid da kvinner var enda sterkere underrepresentert enn i dag, kanskje vil skje på den mannlige filosofens premiss. Hvis det først og fremst var menn som bedrev filosofi, og således definerte hva som var viktig filosofi, blir dette målestokken kvinners arbeider må settes opp mot. Rasjonell rekonstruksjon vil som sådan bli en redefinering av hva vi regner som filosofi overhodet, og denne problematikken faller derfor utenfor O'Neills prosjekt.

Dehli baserer seg på Warrens *An Unconventional History of Western Philosophy* i undersøkelsen av hvordan en omskrivning av vestlig filosofihistorie, og en reetablering av den vestlige filosofiske kanon, bedrives i dagens litteratur. Warrens strategi er å avgrense det hun anser som å være samlende trekk for den vestlige kanon, og å postulere at *god filosofi*, slik vi forstår det gjennom nettopp kanon, ville ha vært langt mer differensiert hvis kvinner hadde vært inkludert. Et problem ved Dehlis behandling av disse passasjene hos Warren, er at det ikke går klart frem nettopp hva tilføringen av kvinnelige filosofer har å si for kanons karakteristika. Det virker som denne forvirringen først og fremst oppstår ved en noe ukonsekvent begrepsbruk, hvor

den tradisjonelle mannlige kanon ikke alltid differensieres tydelig nok fra Warrens «ukonvensjonelle». I sin gjennomgang av hva Warren ser på som grunnleggende antagelser i den vestlige kanon, påpeker Dehli en gjennomgående trend hvor kvinner utdefineres gjennom mannlige definisjoner, spesielt gjennom definisjoner av rasjonalitet, essens og objektivisme/subjektivisme, hvor kvinner gjerne har blitt forbundet med det subjektive og mindre rasjonelle, mens mannen har fremstått som en rasjonell karakter med evne til objektivitet. Denne dualistiske forståelsen er tett knyttet opp til forestillingen om kvinnen som følelsesvesen, og Dehli trekker inn at forholdet følelser/fornuft slett ikke er uproblematisk i filosofien, og at slike differensieringer er viktige, og tydeligere vil komme til syne gjennom skrivningen av en ukonvensjonell kanon hvor kvinner inkluderes. Dette er for så vidt en relativt uproblematisk konklusjon, og selv om Dehli gjør et godt arbeide med å etablere en oversikt over både samtidsprosjektet innenfor feministisk orientert filosofi og den historiske bakgrunnen for hvorfor den i det hele tatt har blitt nødvendig, så hadde det vært fordelaktig om fagfeltet Dehli selv beveger seg i ble gitt en grundigere refleksiv undersøkelse.

I sin diskusjon av hvordan sjanger og form er med på å definere hva som kan kalles, og har blitt kalt, filosofi, gjør Dehli bruk av Cathrine Gardners' *Women Philosophers; Genre and the Boundaries of Philosophy*. Her forsøker Dehli å sammenføre ekskludering av kvinner som kvinner med ekskludering av kvinneproduerte verk som tilhørende en «ikke-filosofisk» sjanger. Et viktig moment for Dehli er Gardners tese om at privatsfæren, som tilknyttet hjemmet og det feminine, ikke blir ansett som viktig i vestlig moralfilosofi. Den «dominerende modellen» i moralfilosofi innehar derimot i stor grad mange av de samme karakteristikkene som Warren tilskriver den vestlig-filosofiske kanon som sådan. Det sosiologiske tilsnittet i denne analysen av den dominante modellen innenfor moralfilosofien, avdekker den som en partisk og interessebasert modell, og Dehli trekker derfor også dens påståtte vitenskapelighet i tvil. En annen slutning Dehli trekker er at denne modellen nettopp kan påberope seg nøytralitet og objektivitet fordi det tilsynelatende ikke eksisterer alternativer, noe som i stor grad skyldes en kategorisk nedvurdering av interesseområder der kvinner dominerer – tradisjonelt hjem og omsorg. Dehli bringer her inn Gardners problematisering av hva denne «riktige» måten å bedrive moralfilosofi på har å si for det formmessige ved tekstene den kommer til uttrykk i. *Sociology of Scientific Knowledge*-programmet kommer til minnet her, og det hadde vært interessant å se Dehli være mer eksplisitt om sitt faglige standpunkt, men

i et aktivt samspill med litteraturen makter hun allikevel å konstruere en klar metodologi

Videre trekker hun på at visse kriterier, som upartiskhet og universalitet, fordrer bestemte teknikker. Hun kunne gjerne trukket dette lenger ved å undersøke om ikke det er mulig å eksplisere forholdet mellom kriteriene, og se om det er mulig å lokalisere en mulig instrumentell bevegelse grunn for utvelgelsen av disse. Hvis dette også fører til at kvinner faller utenfor, i og med at disse gjerne benyttet seg av andre sjangre enn den filosofiske avhandlingen, er det kanskje pertinent å stille spørsmålet om en sosialkonstruktivistisk undersøkelse ville kunne belyse temaet nærmere.

Brevet, som en intim og privat formidlingsteknikk, ble på 1700-tallet benyttet mye av eldre kvinner for å gi råd til yngre kvinner. Dehli argumenterer for at nettopp dette er en grunn til at kvinners brev, hvis innhold er filosofisk holdbart om sett gjennom en mer inkluderende optikk, tilsynelatende har blitt ekskludert på grunn av de feminine konnotasjonene ved sjangeren. Hun påpeker at brev skrevet av menn likevel ofte har blitt ansett for å være filosofi. Dette kan imidlertid ikke fungere som en tilfredsstillende forklaring på den *fortsatte* ekskluderingen av kvinners filosofi skrevet i brevform. Om brevene i utgangspunktet tok for seg temaer som «stemte» overens med forventningene til hva sjangeren i seg selv representerte, ville et eventuelt filosofisk innhold falle utenfor vurdering. Dette er del av det Dehli beskriver som en selvforsterkende prosess, da et ukritisk forhold til klassifisering av innhold sett i lys av form igjen fører til at én sjanger vil akkumulere mer autoritet.

I siste del av oppgaven undersøker Dehli hvorvidt kanon har legitimitet utelukkende fra et «faglig» perspektiv, eller om det er kjønnsdiskriminerende mekanismer som bidrar til, på den ene siden at verdige bidrag av kvinner holdes utenfor, og på den andre siden at kanon bekrefter seg selv gjennom nevnte selvforsterkningsprosess.

Dehli benytter seg av Lars Fr. H. Svendsen i undersøkelsen av hva som kan være et tilstrekkelig godt kriterium for hva vi kan kalle «filosofi». Dickies institusjonelle kunstdefinisjon forkastes av Svendsen, men Dehli argumenterer for at siden personer i fagfilosofiske miljøer står sterkere til å definere filosofi, vil det nødvendigvis være etter disses skjønn at grensene dras for hva vi kaller filosofi. Foruten at læreboken kan synes å ha den samme klassifiserende egenkapen som den akademiske artikkelen har, i henhold til hva som kan regnes for å være objektivt materiale, foreligger det også en subjektiv utvelgelsesprosess som igjen er med på å forsterke det Dehli med Warren foreslår å kalle «den europeiske mannlige kanon», om det er slik at en

mangfoldig, ikke-diskriminerende kanon skal skrives, og tas i bruk. Dehli kunne godt ha gått i en tettere dialog med Svendsen, for selv om hun argumenterer godt for effekten av selvforsterkende prosesser, virker forkastelsen av Svendsens argument noe lettvint.

Til slutt skisserer Dehli det problematiske ved en aktiv inkluderingsprosess av kvinner i den filosofiske kanon. Her gjør Dehli rett i ikke å trekke bråkjekke konklusjoner, og åpner heller opp for videre refleksjon rundt det som i teksten ugjenkallelig har blitt etablert som et viktig problem: kvinners fravær. På den ene side kan en sjanger faktisk gjøre filosofiske poenger utilgjengelige for en filosof som har gjennomgått akademisk opplæring; på den andre siden tydeliggjør dette kanskje bare i enda større grad

at filosofiens segmentering i artikkelformen, basert på grunnleggende mannlige prinsipper, er problematisk hvis filosofien skal ha rett til å påberope seg den universalitet og objektivitet den tradisjonelt har hevdet å besitte.

#### LITTERATUR

Dehli, H. E. 2010, *Hvor ble det av kvinnene?*, Unipub, Oslo.  
<http://urn.nb.no/URN:NBN:no-25751>

# FILOSOFIQUIZ

1. Når ble *Filosofisk supplement* startet?
2. Hva handlet *Filosofisk supplement*s første nummer om?
3. Har *Filosofisk supplement* vunnet noen kåringer?
4. Hvor kan jeg få kjøpt *Filosofisk supplement*?
5. Til hvilket temanummer ble det publisert en originaltekst, skrevet for *Filosofisk supplement*, av en verdenskjent utenlandsk filosof?
6. Hva slags paradoks fører det følgende eksempelet til?  
«En barberer får i oppdrag å barbere alle som ikke barberer seg selv. Skal han da barbere seg selv?»
7. Hvor oppstod vestens filosofi?
8. Hvem regnes som den første førsokratikeren?
9. Hva kreves av en oppfatning for å kunne regnes som kunnskap?
10. Hvilken filosof skrev blant annet under pseudonymene «Victor Eremita» («Den seirende eneboer»), «Johannes de Silentio» («Johannes av tausheten») og «Vigilius Haufniensis» («Den københavnske nattvokteren»)?

- SVAR:
1. 2005
  2. Makt
  3. Beste studentpublikasjon
  4. Filosofisk supplement selges på Akademiika, Bislett Bok, Tronsmo, North Universitetsgården, Tanum Majorstuen, Langbrekke Bok- og Papirhandel, Studia i Bergen, samt utvalgte Narvesen-kiosker.
  5. I temanummeret om Slavoj Žižek. «Is it still possible to be a Hegelian today», av S. Žižek.
  6. Russells paradoks
  7. Vestens filosofi har sitt opphav i antikkens Hellas.
  8. Thales fra Milet
  9. 1. S tror at P
  2. P er sann.
  3. S's tro at P er velbegrunnet.
  10. Søren Aabye Kierkegaard

# ET TILBAKESKUENDE REISEBREV FRA RUTGERS UNIVERSITY

Av Carl Martin Rosenberg

Det hadde vært en omfattende prosess. Fra å fylle inn skjemaer ved hjelp av et tegneprogram på en lånt laptop i St. Petersburg, for så å bli «glemte» av UiOs utvekslingssystem, hadde veien gått via ambassadeintervjuer og vaksiner til det endelige målet: Rutgers University. Nå satt jeg her, mutters alene i et klasserom, en iskald, regnfull tirsdag morgen. Jeg hadde beregnet ekstra god tid for å finne frem blant de fire separate Campusene, og kom 20 minutter før timen skulle begynne. Etter et kvarters tid dukket det to andre elever opp. Til min store lettelse hadde jeg altså kommet riktig. Professor Colby, derimot kjent blant studenter for sin insomnia og lange reisevei – kom ikke presis. Så plutselig stod han der, som en deprimert, sliten Charlie Chaplin i lodenfrakk. «I'd say 'good morning' – but I wouldn't mean it» ytret han monotont. Handouts ble delt ut. *Wittgenstein*. Vi var i gang.

Rutgers University er et massivt, statlig universitet i New Jersey. De siste ti-femten årene har de opparbeidet seg et svært godt renommé innen analytisk filosofi, og ligger på annenplass på *The Philosophical Gourmet Report*, kun slått av det vesentlig mer pengesterke New York University. Filosofifakultetet er forholdsvis lite, men består av kjendiser som Jerry Fodor, Alvin Goldman (epistemologi), Ernest Lepore (språkfilosofi), Larry Temkin (metaetikk) og Ernest Sosa. De fleste professorene er meget opptatt av undervisning, og gir elever på alle nivåer en førsteklasses filosofiutdannelse: Fra det ultrakompetitive master/Ph.D-programmet til svært populære enkeltemner i etikk med Larry Temkin, rettet mot den gemene hop.

Faglig sett kjører Rutgers et nokså kompromissløst, analytisk fokus. Etter å ha skissert normen for «god filosofisk skriving» (tenk Jim Pryor), måtte Larry Temkin strengt presisere: «This is Analytic Philosophy – NOT Continental Philosophy!»

Rutgers sterkeste felt er altså (analytisk) språkfilosofi, bevissthetsfilosofi, epistemologi og (analytisk) vitenskaps-teori, noe som også fremgår av *The Philosophical Gourmet Report*. Hvis du foretrekker kontinentalfilosofi er altså ikke Rutgers for deg. For mitt eget vedkommende fikk jeg oppleve mye av Rutgers sterkeste kompetanse, gjennom et videregående kurs i logikk og et avansert etikkemne med Larry Temkin. Aller helst skulle jeg hatt et Davidson-emne

med Ernie Lepore, men det inngikk ikke i emnetilbudet dette semesteret. Som en meget god trøst hadde jeg den anerkjente epistemologen Alvin Goldman i et emne titulert «Sosial Epistemologi» – et emne som utvider den tradisjonelle, individfokuserende epistemologien ved å stille spørsmål som:

Hvordan kan grupper opptre rasjonelt?

Hvordan kan grupper best aggregere kunnskap?

Hvordan kan en best forme oppfatninger når alt en har å gå på er hva andre personer sier?

Dette ble et kjempespennende og velutført emne som jeg er veldig glad for å ha tatt. Særlig på grunn av Goldman, som var utrolig sterk faglig. Det tidligere Wittgenstein-emnet var også interessant, men ikke like spektakulært som de øvrige emnene.

En av de største forskjellene mellom Rutgers og UiO er personfokuset. Dette opplevde jeg hovedsaklig som veldig positivt: Professorene var opptatt av å bli kjent med deg, og å stille seg selv til disposisjon: Der veiledning eksisterer som en formell dog som oftest urealisert mulighet ved UiO, oppfordres alle ved Rutgers til å komme på faste «Office Hours» hver uke for å få veiledning og snakke fag. Man lærte navnene på de andre i klassen, og muntlige diskusjonsbidrag i timen var forventet og en sentral del av mye av undervisningen.

Som en videreføring av det utstrakte støtteapparatet fulgte også større forventninger til studentenes prestasjoner. Jeg hadde grådig forsynt meg med bacheloremner på høyeste nivå, og måtte finne meg i å jobbe omtrent dobbelt så mye som på UiO. Til gjengjeld fikk jeg svært detaljerte og saklige tilbakemeldinger på alt jeg jobbet med. Jeg opplevde ikke at det var noen betydelig «trynefaktor» over hvordan vi ble vurdert, og forelesningene og pensumet var så spennende at det var verdt å gi opp innsatsen samtlige hakk. Selv om brorparten av tiden ble brukt på biblioteket, hoppet jeg av og til på den drøyt førte minutter lange bussturen til New York for å få litt avkobling. Jeg rakk til og med en svipptur til Canada. Så med litt planlegging og fornuftige emnevalg kan en kombinere topp faglig utbytte med en skikkelig flott amerikareise. Anbefales!

# DONALD DAVIDSON: HOW TO UNDERSTAND HIS PHILOSOPHY OF LANGUAGE IN TERMS OF THE SEMANTICS-PRAGMATICS DISTINCTION



## MESTERBREV VED ØYSTEIN BURAN

*Hva handler masteroppgaven din om?*

Davidsons språkfilosofi, spesielt de delene fra 80- og 90-tallet som omhandler kommunikasjon og oppfangning av språklige intensjoner.

*Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?*

Oppgaven var først og fremst en anledning for meg til å dykke ned i Davidsons språkfilosofi. Jeg hadde ingen klar strategi utover det til å starte med, kun et ønske om å forstå hvordan Davidson kunne påstå at man kan ha vellykket språklig kommunikasjon uten å dele en forståelse av ords betydning i forkant av utvekslingen. Etterhvert ble dette til en argumentasjon for at Davidsons semantiske program blir minimalisert til fordel for pragmatiske prosesser. Det vil si at han overlater altfor mye av forklaringsgrunnlaget for språklig mening til kommunikasjonssituasjonene. Det er i og for seg greit, i og med at det er fra disse situasjonene at mening skapes, men det er et problem i forhold til det mer formalistiske programmet hans (tenk på semantikk/pragmatikk-distinksjonen). Jeg viser også at Davidson ikke har noe annet en svært vage svar på hva som gjør at en radikal fortolker kan forutsette en deling av ytringskonteksten i fortolkningen av en taler. Vi må kunne gi svar på hvorfor antagelsen om at vi er rasjonelle agenter er tilstrekkelig for å forstå hverandres intensjoner, eller retttere sagt, hva det vil si å forstå (språklige) handlinger som rasjonelle.

*Hvorfor bør andre lese oppgaven din?*

En enkel innføring til Davidsons språkfilosofi, med vekt på «A Nice Derangement of Epitaphs», og med semantikk/pragmatikk-distinksjonen som bakgrunnstappe, om det skulle være interessant.

*Hva er dine planer for fremtiden?*

En doktorgrad hadde smakt søtt, men jeg kom ikke inn denne runden. Jeg vil gjerne se nærmere på semantiske og kommunikative intensjoner, slik Davidson legger de frem, og vise hvordan han ikke klarer å skille de fra hverandre i kraft av intensjoner. Det fører da også til at hans prosjekt om radikal fortolkning ikke får gjennomslag. Dernest vil jeg foreslå en relevansesteoretisk tilnærming som kan belyse dette skillet, samt se på inkompatibiliteter mellom Davidson og relevanse-teorien. Kommer jeg ikke inn ved senere forsøk, så vil jeg jobbe med den ikke-faglige delen av forskning eller innenfor Universitet- og Høgskolesektoren.

# UTDRAG FRA DEN LESIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

**Trolleyology:** *Trolleyology* er en måte å teste og utfordre våre moralske intuisjoner og etiske koherens. Den springer ut av Philippa Foots velkjente «*trolley problem*». I dette tankeeksperimentet blir du bedt om å ta stilling til følgende dilemma: En trikk løper løpsk nedover et trikkespor. I veien er det fem personer som har blitt knyttet fast til sporet av en gal filosof. Heldigvis kan du dra i en spak, som vil pense trikken over i et annet spor. Dessverre er det én enkelt person bundet fast til det sporet. Bør du dra i spaken eller gjøre ingenting? Noen kommer til å dø uansett, men du kan velge om det blir en eller fem.

Foot brukte selv eksemplene for å få frem et poeng om «prinsippet om dobbel effekt», men det har etter hvert vokst frem en mini-industri som går ut på å konstruere variasjoner rundt dette temaet. Det benyttes alskens finurlige tekniske innretninger og filosofiske krumspring med antatt intuitiv moralsk relevans. Det viser seg at i den originale versjonen velger de aller fleste å pense trikken over mot den ene personen. Men etter en senere artikkel skrevet av Judith Jarvis Thompson innbefatter eksemplene ofte en feit mann som skal dyttes eller slippes ned på sporet. I de tilfellene der man blir bedt om å dytte ham i veien for sporet velger de aller fleste ikke å drepe ham.

Eksemplene har blant annet blitt brukt innen psykologien til å vise at intuisjonene våre ikke er utpreget koherente. De er også blitt brukt til å se hvordan mennesker reagerer moralsk på sosiale faktorer som rase eller klasse. I et tilfelle ble halvparten av forsøkspersonene i en studie bedt om å dytte en mann som heter Tyrone Payton i sporet for å redde hundre medlemmer av New York Filharmonien. Den andre halvparten ble bedt om de ville dyttet Chip Ellsworth III i sporet for å redde hundre medlemmer av Harlem Jazzorkester. Det viste seg at konservative lettere fikk seg til å ekspedere Tyrone, mens liberalere lettere kverket Chip. Studien ble uformelt omtalt som «Kill Whitey».

Det er viktig å skille mellom *trolleyology* som brukt av nevroetikere, filosofer og psykologer på den ene siden, og *trolleyology* som populærpsykologisk fenomen på den annen. Ordet er nemlig utrolig nok homonymt med et fenomen som går ut på å si noe om menneskers personlighet og oppførsel basert på hva de har i handlevogna. D.P.G.

# NESTE NUMMER

## TEKNOLOGI

Kanskje var det først med Martin Heideggers *Die Frage nach der Technik* at teknologien for alvor ble satt på den filosofiske dagsorden. Temaet har imidlertid lenge vært under behandling i filosofien – fra de antikke greske filosofenes diskusjoner om *techne* til de tyske romantikernes fremsynte advarsler mot menneskelige inngrep i naturen.

Når Filosofisk supplement velger Teknologi som tema for neste nummer, er situasjonen en ganske annen enn på Heideggers tid – for ikke å snakke om antikken og 1800-tallets Europa.

Teknologien får stadig større betydning for menneskenes liv. Teknologiske innretninger som før var forbeholdt *science fiction*-litteraturen, er i dag så vanlige at ingen lenger kan forestille seg et liv uten (jamfør internettet og andre avmystifiserte mystifikasjoner).

Filosofiske tilnærminger til teknologien kan være: Hva gjør teknologien med mennesket? Hvor går grensen mellom menneske og teknologi? Og mellom natur og teknologi? Hva er følgene av teknologiseringen av samfunnet? Kan man si at det foregår en menneskeliggjøring av teknologien parallelt med teknologiseringen av mennesket? Hvilke konsekvenser har menneskets teknologiske omgang med sine omgivelser for forholdet mellom menneske og natur?

Filosofisk supplement håper på mange interessante, og gjerne overraskende, tilnærminger til det filosofisk pirrende og evig aktuelle spørsmålet om teknologien.

Har du en ferdig tekst, en interessant idé til en tekst, en skisse som du kan arbeide videre med, et tidligere arbeid som du kan omarbeide, et forslag til intervju eller anmeldelse du kan gjøre, ser vi gjerne at du sender inn bidraget ditt til neste nummer av *Filosofisk supplement*. Vi tar også i mot tekster utenfor tema.

Send oss gjerne en e-post og fortell oss hva du tenker: [redaksjon@filosofisksupplement.no](mailto:redaksjon@filosofisksupplement.no)

Vi ønsker oss alle mulige bidrag! Frist for innsending av tekster, utkast eller ideer er **6. januar**. Du vil få grundig tilbakemelding fra redaksjonen og hjelp til å arbeide videre med teksten.

# BIDRAGSYTERE

## Tekst

Andreas Fjellstad (f. 1985) er doktorgradsstipendiat i filosofi ved Northern Institute of Philosophy, University of Aberdeen.

Henning Næss (f. 1969) er Gestaltterapeut, steinerskolelærer og student på fagforfatterstudiet ved HIOA.

Jens Kristoffer Haug (f. 1985) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Tomas Midttun Tobiassen (f. 1990) er bachelorgradstudent i filosofi ved UiO og Rutgers University, USA.

Reier Helle (f. 1989) er mastersgradstudent i filosofi ved UiO.

Hilde Vinje (f. 1989) er bachelorgradstudent i filosofi og i klassiske språk ved UiO.

Erik Dyrhaug (f. 1984) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Carl Martin Rosenberg (f. 1989) Er bachelorgradsstudent i filosofi og enkeltemnestudent i matematikk ved UiO.

Ørjan Steiro Mortensen (f. 1988) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO

Espen D. Stabell (f. 1979) har en mastergrad i filosofi fra UiO og Eberhard Karls Universität Tübingen.

Ruben Solér (f. 1986) har en bachelorgrad i idéhistorie ved UiO og er nå mastergradsstudent i ESST (Society, Science and Technology in Europe) ved UiO.

## Illustrasjon

Mina Langlete (f. 1988) er fagutdannet illustratør fra NKF.

Janne Celia Seim (f. 1987) arkitekturstudent ved NTNU og Arkitektskolen Aarhus

Thea Meinert (f. 1989) er elev ved Strykejernet Kunstscole.

Irene Domínguez Márquez (f. 1984) har studert kunstoffotografi ved Kunstscole i Sevilla og illustrasjon/grafikk ved L'Escola Lilla i Barcelona.

Viktor Pettersen (f. 1991) studerer grafisk design ved Norges Kreative Fagscole.

Stine Beate Schwebs (f. 1971) har studert ved Einar Granum kunstoffagscole og har en mastergrad i ESST fra UiO. Jobber nå ved Naturfagsenteret ved UiO.

Ane Hem (f. 1979) er illustratør og masterstudent i estetikk ved UiO.

Line Holmeide, (f. 1985) er fagutdannet illustratør ved Norges Kreative Fagscole, er nå elev ved Strykejernet Kunstscole.

Kari Anne Håland (f. 1990) studerer illustrasjon ved Norges Kreative Fagscole.

I forrige nummer av *Filosofisk supplement* ble illustratør Silje Marie Kristiansen utelatt fra bidragsyterlista ved en feil. Dette beklager vi. Her er bidragsyterinformasjonen om Kristiansen: Silje Marie Kristiansen (f. 1988) har en bachelorgrad i illustrasjon ved University College Falmouth.