

ANTI-FILOSOFI

- 4 **FORTELLING OM AVFORTRYLLING**
EN BESUDLING AV DEN RENE FILOSOFI
Sigurd Hverven
- 13 **DO WE AND SHOULD WE RELY ON INTUITIONS IN PHILOSOPHY?**
ON HERMAN CAPPELEN'S DISMISSAL OF INTUITIONS
Reier Helle & Tomas Midttun Tobiassen
- 26 **FILOSOFIEN**
EN HYLLEST TIL LØGNEN
Elin Király
- 27 **FREM FRA GJEMSELEN**
PYRRHONISMENS ANTI-FILOSOFI
Lars Fredrik Janby
- 32 **FILOSOFIENS ANDRE BEGYNNELSE**
OVERSETTELSE AV UTDRAG FRA MARTIN HEIDEGGERS *BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE (VOM EREIGNIS)*
Espen Dyrnes Stabell & Hilde Vinje
- 36 **FORMULERINGAR AV STILLA – WITTGENSTEIN OG LACAN, ETTER BADIOU**
BOKESSAY OM ALAIN BADIOUS *WITTGENSTEIN'S ANTIFILOSOPHY*
Magnus Bøe Michelsen
- 44 **RUSLETUR I RANDSONEN**
KRITIKK AV BORIS GROYS' *INTRODUCTION TO ANTIFILOSOPHY*
Bård Hobæk
- 48 **FRIGJØRINGENS ESTETIKK**
BOKESSAY OM JACQUES RANCIÈRE S *SANSELIGHETENS POLITIKK OG DEN EMANSIPERTE TILSKUER*
Espen Dyrnes Stabell
- 56 **KRITIKK AV MASTEROPPGAVE**
TILBAKE TIL TRAGEDIEN
Hilde Vinje
- 62 **IDENTITETSFILOSOFI OG FILOSOFIENS IDENTITET**
EN REPORTASJE FRA FILOSOFIFESTIVALEN I KRAGERØ
Randi Furuberg & Stian Gullner Klasbu
- 66 **UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI**
SUBMERGENS
- 67 **REISEBREV**
SCHWARZWALDSPHILOSOPHIE
Hannah Monsrud Sandvik
- 69 **UTENFOR AKADEMIET**
- 72 **MESTERBREV**
JØRGEN DYRSTAD
- 73 **MESTERBREV**
ØRJAN STEIRO MORTENSEN
- 74 **QUIZ**
- 75 **NESTE NUMMER**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

8. ÅRGANG 3/2012

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 PartnerMedia, Lysaker

Opplag: 450

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

TF TIDSSKRIFT
FORENINGEN

www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører: Espen Dyrnes Stabell &
Hilde Vinje

Layout: Nina Seim

Økonomiansvarlig: Nicolai Hansen

Øvige redaksjonsmedl.: Conrad Bakka
Inga Oskal Eidsvåg
Reier Helle
Bård Hobæk
Sigurd Hverven
Stian Gullner Klasbu
Tomas Midttun Tobiassen

Omslag: Redaksjonen

ANTIFILOSOFI

Merkelappen «antifilosof» festes ved så forskjellige tenkere som Pascal, Nietzsche og Wittgenstein – noen ganger som skjellsord, andre ganger som hedersbetegnelse. Det disse tenkerne formodentlig har til felles, er at deres filosofi på ulike måter går på tvers av, eller imot, filosofien som vitenskapelig disiplin og rettesnor for hvordan vi bør leve våre liv.

Begrepet «antifilosofi» har lenge vært i sirkulasjon, men det har sjelden vært gjenstand for omfattende kritikk og analyse. Dette er i ferd med å forandre seg: De siste årene er det blitt holdt seminarer og utgitt bøker om antifilosofi av store navn som Alain Badiou i Frankrike og Boris Groys i Tyskland. *Filosofisk supplement* er med vårt temanummer stolte av å bidra til å belyse og diskutere begrepet ytterligere.

Her vil du først og fremst finne antifilosofi tematisert i form av bokkritikk og -essay. I «Formuleringar av stilla» drøfter Magnus Bø Michelsen antifilosofiens vesen med utgangspunkt i Badiou's *Wittgenstein's Antiphilosophy*, trekker linjer videre til Jacques Lacan og argumenterer for at den franske psykoanalytikeren bringer antifilosofien til dens ende – med fruktbare konsekvenser for ettertidens filosofi. Bård Hobæk har anmeldt en av årets aktuelle utgivelser, den engelske oversettelsen av Groys' *Einführung in die Anti-Philosophie*. Som Hobæk påpeker, kan det være fristende å gi filosofer prefikset «anti» når tenkningen utfordrer det etablerte; men kreves det ikke mer før vi kan gå i gang med denne kategoriseringen?

Også i artikkeldelen av dette nummeret vil du finne tekster med et antifilosofisk tilsnitt. Sigurd Hverven retter i «Fortelling om avfortrylling» et kritisk blikk mot universalisering innen moralfilosofi. Artikkelen viser hvordan begrepet «avfortrylling» – som betegner overgangen fra mytiske til rent naturvitenskapelige forklaringer på naturen og tilværelsen – kan settes i sammenheng med fakta/verdi-skillet som er å finne i moderne moralfilosofi, og peker på begrensninger ved denne dikotomien. I «Do We and Should We Rely on Intuitions in Philosophy?» tar Reier Helle og Tomas Midttun Tobiassen den eksperimentelle filosofien i forsvar overfor Herman Cappelens kritikk i *Philosophy Without Intuitions*. Eksperimentell filosofi tar

empirisk forskningsmetode i bruk, og mener på bakgrunn av empiri å vise at den moderne analytiske filosofien baserer sine teorier på intuisjoner.

En tenker som kan sies å ha et antifilosofisk drag over sitt arbeid, er Heidegger. Denne holdningen til tross: I *Filosofi og verdensanskuelse*, oversatt av redaksjonens Espen Dyrnes Stabell og Hilde Vinje, vil du finne hans kunngjøring om hva som dypest sett utgjør skillet mellom ekte filosofi og moderne «verdensanskuelse». I spalten *Frem fra gjemselen* vil du finne Lars Fredrik Janbys fremstilling av den pyrrhoniske skeptisismen og dens mindre kjente opphavsmann, Pyrrhon. Den pyrrhoniske skeptisismen vender i en antifilosofisk gest skolefilosofien ryggen. Med en ro forårsaket av erkjennelsen om at sannheten likevel ikke er å finne rundt neste hjørne, hengir den pyrrhoniske skeptikeren seg til hverdagslivets begivenheter, ofte på en beundringsverdig uanfektet måte.

Vi kan også presentere tekster som beveger seg utenfor temaets grenser. Espen Dyrnes Stabell drøfter i bokessayet «Frigjøringens estetikk» Jacques Rancières *Sanselighetens politikk* og *Den emansiperte tilskuer*, og belyser sammenhengen mellom kunst og politikk i Rancières tenkning. Videre har Hilde Vinje vurdert masteroppgaven *Fra greske tragedier til eksistensfilosofi*, hvor Erik Myking Lieungh utforsker begrepet «det tragiske» i tenkningen til Zapffe, Nietzsche og Kierkegaard. Sist, men ikke minst kan du også finne Stian Gullner Klasbu og Randi Furubergs rapport fra filosofifestivalen *På kanten*, som ble arrangert i Kragerø i sommer.

Antifilosofien rammer på tvers av tradisjoner, og gjør seg gjeldende som et stadig mer aktuelt begrep i dagens filosofi. Med dette nummeret håper vi å være et supplement for lesere som vil undersøke antifilosofien nærmere. Enten du allerede har kjennskap til denne paradoksale grenen av filosofien, eller møter på den her for første gang, tror vi du vil finne interessant lesning mellom permene i denne uortodokse utgaven av *Filosofisk supplement*.

God lesning!

Espen Dyrnes Stabell &
Hilde Vinje,
redaktører

FORTELLING OM AVFORTRYLLING

EN BESUDLING AV DEN RENE FILOSOFI

Av Sigurd Hverven

I jakten på tidløs viten har filosofien beveget seg bort fra et av sine grunnleggende spørsmål: Hvordan skal jeg leve mitt liv? Adornos kritikk av Kant og bruk av begrepet avfortrylling kan gi innsikt i hvordan dette grunnleggende spørsmålet er blitt lagt til side.

Fysikkens lover kan leses som en fortelling om den verden vi erfarer rundt oss, Hegels fenomenologi en annen. Ordet «fortelling» er del av denne tekstens tittel, og kan indikere følgende: Det som sies kunne vært sagt annerledes, kunne vært sett fra et annet perspektiv. Jeg vil først gi et perspektiv på, eller en fortelling om, den rene fornufts tilblivelse og bakgrunnen for ideen om verdiers subjektive karakter. Siden vil jeg gå nærmere inn på to tenkere som utfordrer tanken om at filosofi i hovedsak skal være en kilde til objektiv kunnskap og ideen om at verdier og moral kun har sitt opphav i subjektet. I behandlingen av det sistnevnte vil begrepsparet «fakta» og «verdi» spille en viktig rolle. Bruken av begrepet «fortelling» antyder også at teksten ikke er like strengt argumenterende som

I en filosofisk undersøkelse er argumentet like uunngåelig som perspektivet.

mange filosofiske artikler. For hva er det en fortelling, i mer snever og tradisjonell forstand, gjør? Jo, den *viser frem noe*. En god fortelling tar leseren med og viser ham eller henne noe, kanskje en (fremmed) hendelse, kanskje noen (nye) tanker eller kanskje en (gjenkjennelig) stemning. Likevel er teksten som følger på ingen måte en novelle; selvfølgelig er den tidvis argumenterende, for i en filosofisk undersøkelse er argumentet like uunngåelig som perspektivet. Tanken er at fortellingen kan stå som en motpol til filosofi som hevder å bygge på et sikkert fundament – som er ment å sikre ontologisk¹ sikkerhet eller gyldighet. Min tekst befinner seg nok hverken på den ene eller andre polen, snarere mellom, men ved å inkludere «fortelling» i

både tittel og tekst forsøker jeg å markere at teksten befinner seg nærmere polen «fortelling» enn mitt naturlige utgangspunkt: Filosofifaget ved Universitetet i Oslo (som selvfølgelig ikke er en fast størrelse, men la oss i hvert fall slå fast at filosofi ved UiO har noe mer tyngde lagt på det som gjerne kalles den analytiske tradisjonen).

Teksten som følger forholder seg kritisk til universalisering i moralfilosofi. Jeg tar utgangspunkt i tre bøker: J.M. Bernsteins *Adorno: Disenchantment and Ethics*, Mary Midgleys *The Essential Mary Midgley* og Iris Murdochs *The Sovereignty of Good*. Bernsteins bok er omfattende, og jeg vil holde meg til de delene av boka som handler om en historisk utvikling knyttet til begrepet «avfortrylling». Oversiktsmessig kan begrepet sies å betegne en endring fra mytiske til naturvitenskaplige forklaringer av naturen, tilværelsen og underlige fenomener. Menneskets blikk på naturen endrer seg fra et fortryllet «før» til et avfortryllet «etter». Utgangspunktet for min behandling er en tese om at avfortryllingen leder frem til, og kan settes i sammenheng med, den typen moderne moralfilosofi Midgley og Murdoch kritiserer; jeg vil plassere de tre filosofene i denne sammenhengen, ved å legge særlig vekt på hvordan avfortryllingen fører til en *rasjonalisering av begrunnelse* og en *individualisering av verdier*. Teksten vil vinkles slik at jeg behandler historisk sammenheng, fremfor den konseptuelle fellesnevneren *moralsk realisme*.²

Avfortrylling

Theodor W. Adorno formulerte aldri en eksplisitt etisk

teori. På tross av dette mener J.M. Bernstein at hans forfatterskap har en etisk intensitet og sensitivitet. I sin bok *Adorno: Disenchantment and Ethics* gjør Bernstein et forsøk på å trekke moralfilosofi ut av Adornos verker og gi den en nøktern formulering. I forlengelsen av Adornos tekster formulerer han sin egen metaetiske teori, som han gir navnet *ethical modernism* (etisk modernisme). Selv om boka er en presentasjon av Bernsteins egen filosofi, hevder han at den lar seg utlede fra Adornos. Han ønsker å «show in detail how the view proposed is indeed Adorno's and not a thing apart from his philosophy» (Bernstein 2001:xii).

Bernstein har valgt å gi boka undertittelen *Disenchantment and Ethics* – avfortrylling og etikk. Begrepet «avfortrylling» (eng: disenchantment, tysk: Entzauberung) hentet Adorno fra sosiologen Max Weber. Hos Adorno, og i Bernsteins bok om ham, betegner det en bestemt historisk utvikling, en forandring, med et «før» og et «etter». Før var ett eller flere objekter – Gud, naturen, hellig skrift osv. – moralsk legitimerende instanser. Det var altså noe eksternt, noe utenfor, som man hentet moralsk autoritet fra. Underlige naturfenomener og menneskenes plass i tilværelsen hadde typisk sin forklaring i religiøse myter. Det som var skapt av guder viste man aktelse overfor. Dette «før» karakteriseres av antropomorfisme: det å gi naturen eller guder menneskelige egenskaper, og medfølgende moralsk autoritet – betegnelsen av «før» som antropomorfistisk er gitt fra posisjonen «etter», for etter avfortryllingen sees den moralske autoriteten gitt gudene og naturen som en projisering fra menneskene til disse, snarere enn at den moralske kraften er noe objektene har, som menneskene kan rette seg mot. Implikasjon fra objekt til subjekt vendes om. Tanken om at eksternt moralsk autoritet er et resultat av antropomorfisme, har en del implikasjoner: Dersom det moralske er en projisering, vil opphavet til moralen være å finne i *menneskene*. Dette kjennetegner også «etter»-et. Før malte mennesket verden med sin etiske pensel, men straks det var gjort, glemte det at det selv var opphavsmann til verket, og så fantastisk var det at det tenkte med seg selv: «Dette kan ikke være gjort av noen annen enn Gud». Etter åpenbaringen, betegnet som avfortrylling, snur mennesket seg igjen mot det gamle bildet, men nå er alt mye klarere: Det er jeg som har malt det! Dette kaller vi modernitet.³

I det innledende kapittelet gir Bernstein følgende definisjon av avfortrylling:

Disenchantment is demythologisation, which is the systematic overcoming of anthropomorphism[;] the critical negation of projections of the indelibly human onto the world (Bernstein 2001:33).⁴

«Demytologisering» og «antropomorfisme» er sentrale begreper for forståelsen av avfortrylling. Antropomorfisme er (den ubevisste) projiseringen av menneskelige egenskaper på naturen. Demytologisering er bevegelsen vekk fra mytiske forklaringer på den verden vi erfarer rundt oss, mytene erstattes i hovedsak av naturvitenskapelige forklaringer. Sentralt i Bernsteins fremstilling av denne prosessen står en endring i synet på moralens kilde: Mennesket innser at det selv er opphavet til de moralske verdiene man mente å finne eksternt i Gud og Skriften, og følgelig fratras de sistnevnte disse.

Begrunnelsens bevegelse fra innhold til form

Bernsteins (og Adornos) tese er at avfortrylling muliggjør en *frigjøring* av den logiske, deduktive og resonnerende fornuften, fordi den som begrunnende ikke lenger er avhengig av noe utenfor seg selv. Fornuften blir selvtilstrekkelig. Demytologisering innebærer eliminering av tidligere objekter for moralsk aktelse (*esteem*), og med det en degenerering med henblikk på formene for objektrelasjoner, som Bernstein deler i tre: erfaring (*experience*), visdom⁵ (*knowledge*) og autoritet (Bernstein 2001:32).

Dette er hovedmåter et subjekt forholder seg til moralsk relevante objekter på. Med tappingen av det moralske fra objektene svekkes vår evne til å ha innsikt i (visdom om), og erfaring av, en autoritativ moralsk kraft i

objektene. Det er altså ikke bare festepunktet for moralens substansielle innhold som forandres (fra det eksterne til det interne). Også, «more emphatically and importantly» (Bernstein 2001:32), ved moralens form, eller metode, skjer en endring; forholdet mellom form (måten vi retter oss mot en moralsk legitimerende instans) og innhold endres. Jeg vil forsøke å belyse hva denne endringen innebærer, og munner ut i.

Et skille mellom *innhold* og *form* kan være nyttig i en utdypning av hva den nevnte endringen innebærer. Hvis skillet anvendes på moraliteten som fenomen, vil moralitetens innhold bli den instans, det objekt, som har moralsk autoritet, mens dens form blir den modus (måte eller metode) i hvilken man nærmer seg den moralske autoritative instansen, gitt en moralsk situasjon som krever handling. Moderniteten fulgt av avfortrylling og demytologisering medfører endring av kilden til moralsk innhold, fra å være Gud eller hellig skrift til å bli de enkelte individers prefe-

Etter åpenbaringen, betegnet som avfortrylling, snur mennesket seg igjen mot det gamle bildet, men nå er alt mye klarere: Det er jeg som har malt det! Dette kaller vi modernitet.

ranser. Denne endringen av innhold medfører endret form fordi måten man kommer i kontakt med det moralske på forandrer seg når kilden til moralsk autoritet endres, fra noe *eksternt* (Gud) til noe *internt* (preferanser). Man kan oppfordre andre til å se nøyer på det eksterne, slik at de kan få øye på, eller virkelig legger merke til den moralske

at det moralsk legitimerende er den metode man anvender i en moralsk situasjon, ikke et eventuelt objekt som sier at dette er rett eller galt (som Bibelen, Koranen eller Norges lover – disse fungerer som moralske autoriteter først i kraft av å være resultat av rett metode, som Norges lover kanskje kan hevdes å være). Metodens forrang er et resultat av



Illustrasjon: Ane Hem

kraften; den metoden fungerer ikke særlig godt med det interne. Når det moralske gjøres internt er man nødt til å ha en felles plattform eller møteplass der egne, verdinøytrale, spilleregler gjelder – nemlig objektiviteten og rasjonalitetens spilleregler. Det holder ikke lenger å vise til kilden for moralsk kraft, for denne kilden er ikke lenger felles – jeg er kilden til mine verdier, du er kilden til dine. Dermed forskyves begrunnelse fra objektets moralske kraft, til metodens universaliserbarhet, fordi vi før hadde objektet felles, mens det nå er metoden som er felles.⁶ Styrkeforholdet mellom innhold og form blir snudd om. Før var moralens substansielle innhold det viktigste, etter er formen viktigst. Bevegelsen munner ut i *metodens forrang*. Det vil si

frigjøringen av den instrumentelle, logiske og deduktive fornuften. Frigjøringen er et resultat av at fornuften ikke lenger er avhengig av noe eksternt objekt.

Avfortryllingen har som konsekvens at rasjonalitet er det suverent begrunnende.

Because demythologisation not only overturns beliefs and eliminates a certain range of objects, but equally destroys the forms which had mediated subject and object, *then the disenchantment of nature is at the same time a rationalization of reason* (Bernstein 2001:33).

Sitatet oppsummerer det jeg har vært inne på så langt: Demytologiseringen (avfortryllingen) eliminerer tidligere

objekter for moralsk aktelse. Det fører til en degenerering av formene for et subjekts relasjon til objekter (erfaring, visdom og autoritet), som medfører en forskyvning i begrunnelse: fra objektene til den menneskelige fornuft, *fra innhold til form*. Rasjonaliteten blir begrunnelsens fundament og metoden gis forrang. Bernstein kaller bevegelsen «a rationalization of reason».

Moralteorier etter avfortryllingen

Hva er følgene for moralfilosofien – og for den enkelte handlende? Etter «avsløringen» av at det ikke finnes noe eksternt opphav til moralitet, er det bare ett sted den kan finnes, nemlig i subjektet. Det betyr at den enkelte står igjen med én mulig relasjon til et objekt for moralsk hensyntaken (verdier, om man vil): relasjonen til seg selv og sine egne preferanser – i den grad det kan kalles en relasjon. Dette er utgangspunktet for Thomas Hobbes' begrep om naturtilstanden: en tilstand av alles krig mot alle, der hver og en kjemper for å ivareta sine interesser. Den enkelte styres utelukkende av eget begjær og aversjon. Naturtilstanden er en konstruksjon som fungerer som kontrast til et samfunn konstituert ved sosial kontrakt, og viser hvorfor mennesker tross alt velger det siste. Hensynet til egne preferanser blir dårlig ivarett om man for eksempel blir drept, eller holdt som slave – i naturtilstanden er det overhengende farer. Dessuten avhenger tilfredsstillelsen av flere av våre begjær (bekreftelse, seksualitet osv.) av andre. Enkeltmenneskene inngår derfor en kontrakt om å tre inn i et sosialt fellesskap, som et nødvendig onde for ivaretagelse av individuelle preferanser. Fellesskapet blir slik forstått rent instrumentelt: et middel for egen vinning. Dette er *moralsk atomisme*: Alt av normer og regler, og alt som minner om moralitet, kan deduseres fra de enkelte individers begjær og aversjoner. «For [Hobbes], good and evil no longer refer to objective states, but are code names for individual desires and aversions» (Bernstein 2001:68). Hobbes gir ord til *individualiseringen* av moralen som er et resultat av avfortryllingen.

Hobbes' teori er en av flere som forsøker å forklare hva moral er, etter det man kan betegne som avfortryllingen. Senere kom teorier som i tillegg tok sikte på å fastsette det moralske rette. De mest innflytelsesrike er plikтетikk, formulert av Immanuel Kant, og konsekvensetikk, mest kjent i form av Jeremy Benthams og John Stuart Mills utilitarisme. Bernstein bruker (som Adorno) mye blekk på kritikk av Kant, og begrunner det slik:

I want to examine Kant's moral philosophy since in his accounts of the autonomy of reason, the universality of the moral law, the primacy of rational deliberation, the authority of the

fact of reason we find the fullest and most articulate conception of a disenchanting, rationalized morality (Bernstein 2001:135).

For Adorno er transcendent idealisme den mest fullendte utlegningen av rasjonalisert (frigjort) fornuft, og Kants plikтетikk den mest gjennomførte formuleringen av avfortryllet moralfilosofi. Bernstein bruker gjennomgående begrepet «instrumentell fornuft» (*instrumental reason*), som han definerer slik: «it refers to any form of reasoning that conceives of itself (necessarily falsely for Adorno) as determined by pure reason itself apart from and independently of content and object» (Bernstein 2001:144). Instrumentell fornuft oppfatter seg selv som uavhengig av innhold og objekt. Den (mener selv den) er *ren form*⁷ – ren logisk struktur, eller som Kant liker å kalle det: ren fornuft. Bernstein spør seg: Kan en slik ren fornuft være praktisk? Og om den blir forsøkt anvendt, er den da moralsk? Det første spørsmålet stilte også Kant seg, og kom frem til at den rene fornuft ikke var praktisk i seg selv, men at fornuften i sin praktiske bruk måtte forholde seg til prinsipper som var tilgjengelige for den rene fornuften; altså prinsipper som i sin form var rasjonelle. Bernstein vil nok ikke finne dette svaret tilfredsstillende fordi det ikke gir plass til det moralske objektet og subjektets relasjon til dette. Han mener begge er nødvendige i en situasjon der en praktisk fornuft er virksom.

Det er riktig nok gjort interessante forsøk på å lese Kant som en form for moralsk realist,⁸ men det tar ikke brodden av kritikken Bernstein retter mot Kant om at sistnevnte overser den rene fornufts historisitet. Ren instrumentell fornuft har nemlig en viktig historisk forutsetning: opplysning (*enlightenment*), som Bernstein hevder at i essens er en negativ prosess. Negativ fordi den forholder seg til én type innhold, som den forsøker å bli kvitt, nemlig de antropomorfistiske mytene. Dette er hovedpoenget i kapittel to, delkapittel tre, *Enlightenment Depends on Myth*. Objektivitet blir slagordet for prosessen med å overvinne mytene. Adorno skriver: «The concept of universality was obtained from the multiplicity [or plurality: Vielheit] of the subjects and then made independent as the logical objectivity of reason in which all single subjects, as well as, seemingly, subjectivity as such, will disappear» (Adorno i Bernstein 2001:153; Bernsteins kursivering og klammebemerkning). Når ideen om logisk objektivitet er etablert, glemmes dens egentlige opphav: mangfoldet av subjekter. Adorno påpeker noe vesentlig: Kants manglende bevissthet om historisiteten og genealogien til den rene fornuft. Manglende oppmerksomhet på eget historisk opphav er typisk for

opplyst fornuft, kanskje nettopp fordi historien, som bundet i tid, er blant faktorene som må overvinnnes på veien mot *tidløs viten*. En viktig forutsetning i hele Bernsteins bok er at moral er et komplekst fenomen, som ikke bør (kan) utledes fra ett prinsipp (som universaliserbarhet). Kant gjør abstraksjon til den moralske framgangsmåte, og det innebærer en vektlegging av form fremfor innhold – objektenes særegenheter spiller ingen rolle. Perspektivet til

Når ideen om logisk objektivitet er etablert, glemmes dens egentlige opphav: mangfoldet av subjekter.

man må forholde seg til som deltaker. «Hence, those versions of morality that embrace the idea of independence, as does Kantian moral reason, fail to be moral because, in truth, they are works of theoretical and not practical reason» (Bernstein 2001:227). Slik jeg forstår Bernstein må praktisk fornuft opptre i en moralsk situasjon: en situasjon der et subjekt er nødt til å forholde seg til et objekt (en hendelse, et fenomen) som krever en form for handling – subjektets posisjon i en slik situasjon er med nødvendighet deltakende, ikke betraktende. Kant utelater objektets egenart fra hele sin prosedyre. Utelatelsen har sin forklaring i frigjøringen av den resonnerende fornuften, dens selvtilstrekkelighet og uavhengighet av innhold og objekt. Etter avfortryllingen er rasjonalitet det suverent begrunnende, slik at en moderne leser vil spørre: «Hva skulle ellers vært begrunnende?» På Bernsteins vegne vil jeg vil forsøke meg med et eksempel til svar: Hvis noen spør hvorfor jeg valgte å gi fangene i fangeleiren mat, vil jeg svare: «De sultet». Objektet, det som fremtrer for meg i situasjonen – dette «de sultet» – er tilstrekkelig begrunnelse for min (morsale) handling.⁹

Oversiktsmessig kan avfortryllede moralteorier sies å ha følgende fellestrekk: De er utarbeidet i henhold til metodens forrang, og de søker et sikkert fundament for begrunnelse av moralitet. Konkret: Individet hos Hobbes, universaliserbarhet hos Kant og lykkemaksimering hos Mill og Bentham. Fundamentteorier¹⁰ søker ett fundament all begrunnelse kan ledes tilbake til (Dancy 1985:kap 4) – det er et definerende trekk ved filosofien Midgley og Murdoch kritiserer. Jeg tror fundamentteoretikere er blant de Iris Murdoch har i tankene når hun kritiserer «people who are convinced that all is one» (Murdoch 1971:55). Jeg vil returnere til Murdochs essay senere, men først:

Mary Midgley – advokater og poeter

Samlet sett er temaet for *The Essential Mary Midgley* de globale miljøproblemer. I del to av boka påpeker hun viktigheten av substansielle filosofiske bidrag. Midgley mener at moderne analytisk filosofi har foretatt veivalg som har løsrevet den fra verden vi lever i. Dens målsetning om objektivitet medfører et nærmest vanntett skille mellom følelser og fornuft, mellom fakta og verdier, og mellom normativitet og deskriptivitet. Midgley mener skillene er uheldige, og hun presiserer flere ganger viktigheten av å se helheten. Hun sammenligner filosofien med vann- og avløpssystemet: begge er store intrikate systemer som de fleste tar for gitt. De er vanskelige å reparere, fordi de er store og sammensatte og ikke bevisst utarbeidet som en helhet. Derfor kan reparasjonsforsøk ett sted ofte gi uventede og uheldige konsekvenser andre steder.

Midgley skiller mellom to måter å arbeide med filosofi på. Den første er den logiske og deduktive, som med kirurgisk presisjon kan analysere og plukke fra hverandre, bearbeide og forbedre små deler av det eksisterende systemet. Den andre er den kreative, som i større grad bidrar med nye oppdagelser og positive bidrag utover det bestående. Midgley mener at førstnevnte tilnæringsmåte er overrepresentert i dagens filosofi, mens positive bidrag av sistnevnte type er for sjeldne. Viktige positive filosofiske bidrag kommer fra felt mange moderne filosofer ikke har oversikt over, som skjønnlitteratur og annen kunst: «These new suggestions usually come in part from sages who are not fulltime philosophers, notably from poetry and other arts. [Percy Bysshe] Shelley was right to say that poets are among the unacknowledged legislators of mankind» (Midgley 2005:148). Begge måtene å jobbe med filosofi på er nødvendige: «Great philosophers ... must be lawyers as well as poets» (Midgley 2005:148). Gitt min tidligere terminologi: Advokatfilosofien vektlegger form og metode, mens poesifilosofien kan formidle moralsk innhold (om enn kanskje indirekte – i form av å kunne vise det frem).

Fakta og verdier

Etter avfortryllingen blir tomrommet skapt av «Guds død» fylt med noe annet. Med Kant i spissen forankres begrunnelse og forklaring i rasjonaliteten og metoden (Murdoch: «Kant abolished God and made man God in His stead» (Murdoch 1971:78)). Tomrommet utgjøres også av mangel på mening og verdier. Med behandlingen av Hobbes har jeg villet vise at individet og dets preferanser er brukt for å fylle dette rommet. Individualiteten og rasjonaliteten gis gudeliknende status og autoritet på hvert sitt område:

Det som vil kalle seg vitenskap må utvise rasjonalitet; de som ønsker å si noe om godt og ondt finner opphavet i de enkelte individer. Rasjonaliteten gir metoden for tilgang til *fakta*, individet er opphavet til *verdier*. Hvis verdier springer ut av individet er de også uløselig knyttet til subjektivitet. Slik tenkt blir normativitet og subjektivitet innholdsmessig sammenknyttet, mens det deskriptive anses som urørt av subjektivitet, og kalt objektivt. For moderne filosofi, basert på metodens forrang, er det viktig å unngå subjektivitet, fordi det svekker objektiviteten og følgelig nøytraliteten. Det gjør nødvendig et skarpt skille mellom deskriptivitet og normativitet, mellom fakta og verdier, fordi normativitetens og verdienes subjektive karakter må holdes borte fra det objektive og nøytrale. Dermed blir verdier noe relativt, omtalt som mine og dine, mens fakta er det som kan fastsettes en gang for alle, kalt objektivt. Dette gir en uoverensstemmelse mellom individ og kollektiv i synet på det høyeste. I det kollektive, og i det sosiale, er kun avgjørelser og meninger gangbare om de er rasjonelle, mens individets grunner for handling er det vi kaller verdier, som etter avfortryllingen er individuelle. Denne brytningen mellom kollektiv og individ har forgreininger til noe Bernstein peker ut som en følge av avfortryllingen: problemer med henblikk på motivasjon (Bernstein 2001:10). For om verdier kun er noe deduserbart fra individuelle preferanser, er ikke fellesskapet i seg selv en motiverende kraft, ekstern for subjektet. Individualiseringen av verdier gir en ren instrumentell (middel til egen vinning) forståelse av det kollektive, og virker degenererende på motivasjon, fordi fellesskapet tappes for det verdimeslige og meningsfylte. Dermed forsvinner en ekstern kilde til moralsk motiverende kraft. Jeg vil si mer om dette mot slutten, når jeg trekker inn Iris Murdoch, som gjør et forsøk på å etablere «det gode» som en overordnet moralsk kraft å bevege seg mot i situasjoner som krever handling.

Midgley kritiserer fastholdelsen av motsetningen mellom fakta og verdier. Hun mener de ikke utgjør en dikotomi, men snarere er sammenvevd. Hun beskriver en vanlig prosess ved tenkning: Når man når et vanskelig punkt, er det naturlig å se tilbake og beskrive tidligere aksepterte deler av en tankerekke som det som representerer fakta – det man har å forholde seg til. Så kan argumentet føres ut i det mer usikre. I denne prosessen blir det fort nødvendig å skille mellom fakta, den faste grunnen i tankerekken, og verdier, den mer usikre delen av tenkningen, der man er nødt til å ta valg.¹¹ Dette kan være fornuftig, mener Midgley: «The mistake lies in supposing that no conceptual link can ever be found between [facts and values]» (Midgley 2005:169). Ved å skille fakta og verdier med «a permanent, impene-

trable logical barrier» (Midgley 2005:169) skaper man nye problemer. Selv om det kan være nyttig å skille mellom det sikre og det usikre i argumentasjon, betyr det ikke at fakta er noe fast, nøytralt og uberørt, som vi kan stole uhemmet på. Det vi kaller fakta, har også blitt til. Midgley hevder at «anything that we can think about at all has already been shaped by our concepts» (Midgley 2005:169). Det vi anser som fakta er formulert med språk. Språket har sin tilblivelseshistorie, og dermed foranderlighet. Det språket rommer for oss i dag er ikke gitt for alltid. En kan spørre seg om tingene, verdens møblement, eksisterer når de ikke er en del av språket, eller om de eksisterer på samme måte når språket for dem endrer seg. Språket har en tilblivelseshistorie både på kollektivnivå, og på individnivå. Det kollektive nivået består i at språket blir overlevert fra generasjon til generasjon, og for hver overlevering forandres det. Men den enkeltes språk har også blitt til: Språket blir tillært i det sosiale, relasjonelle; vi lærer det av våre nærmeste. Senere blir det internt, og vi kan tenke i språk i enerom. På den måten tar vi det som er blitt til i møtet med den andre, og gjør det til en del av vårt innerste, ja, vi gjør det til vårt innerste. Hvordan skulle dette språket, som er blitt til i det sosiale, det foranderlige, det forgjengelige, det historiske, kunne fange det absolutte? Med dette spørsmålet i bakhodet fremstår absolutte fakta formulert i språk som en umulighet. Det vi får presentert som fakta er tenkt og formulert av mennesker, og passerer ikke kløften mellom natur og kultur uberørt. Det er mennesket som forsøker å forstå verden, ikke verden som forsøker å forstå seg selv. Filosofer skiller fakta og verdier på grunn av en illusjon om at de da kan forholde seg til rene fakta, og unngå besudlende verdier. Men hvis verdiene hefter ved undersøkelsene uten at filosofen er det bevisst, blir resultatet vel så besudlet.

Midgley foreslår alternative, og bedre, motsetninger til fakta: gjetning, formodning eller mening (*opinion*), og gir eksempler på sammenvevingen av fakta og verdi. Hun siterer Geoffrey Warnock som peker på situasjoner der det er umulig ikke å se det moralske i det faktiske: «That it is a bad thing to be tortured or starved, humiliated or hurt, is not an opinion; it is a fact» (Warnock i Midgley 2005:170). Her indikeres en verdikarakter ved de faktiske forholdene, det som kalles moralsk realisme. Verdier i fak-

Individualiteten og rasjonaliteten gis gudeliknende status og autoritet på hvert sitt område: Det som vil kalle seg vitenskap må utvise rasjonalitet; de som ønsker å si noe om godt og ondt finner opphavet i de enkelte individer.

ta om man vil. Motsatt: «We do not find it easy to see facts in a way which fails to fit our value-judgements» (Midgley 2005:170). Vi lar våre verdier forme hva vi anser som fakta. Vi velger å lytte til, vektlegge og lete etter de fakta som stemmer overens med våre oppfatninger. I motsetning til mange filosofer anser ikke Midgley nødvendigvis dette som noe utelukkende negativt, snarere som uunngåelig. Hun gir også et sitat av Bertrand Russell, der han på en sykkeltur plutselig blir klar over at han ikke lenger elsker Alys. Dette slår ham som et faktum, på samme måte som

Hvis verden i seg selv følger naturlover og fysiske prinsipper som er rent logiske og rasjonelle, betyr det at naturen er rasjonell?

om han skulle oppdaget at han hadde punktert. Mangelen på følelser omtaler han som noe helt utenfor rekkevidden av hva han kan påvirke og forandre. Eksempelet viser hvordan det kan arte seg hvis man anvender et tredjepersons-perspektiv på feil område. Russell reduserer seg selv til en betrakter av egne følelser. Men, er det et område hvor man definitivt er en deltaker, må det være i eget følelsesliv.¹² Han behandler følelsen som et hvilket som helst objekt i verden, og *overser totalt den fenomenologiske innsikten at følelselivet nettopp er en del av den bevisstheten som muliggjør det å forholde seg til et objekt.*¹³

Jeg vil gjøre et lite hopp til del tre i Midgleys bok, *The Myths of Science*. I en behandling av evolusjonslæren skriver hun:

Facts will never appear to us as brute and meaningless; they will always organize themselves into some sort of story, some drama. These dramas can indeed be dangerous. They can distort our theories ... The only way in which we can control this kind of distortion is, I believe, to bring the dramas themselves out into the open (Midgley 2005:242).

Fakta inngår alltid i en fortelling. Bernstein ville gått god for sitatet ovenfor. Fortellingen om avfortryllingen viser nettopp hvordan den rene fornuften, som Kant og en rekke andre behandler som et gitt faktum, kan og bør sees som en del av en større fortelling. Å se bort fra fortellingene blir en forenkling som ikke tar hensyn til kompleksiteten i tilværelsen. Teorier som hevder å bygge på ett allmenngyldig fundament, tenderer mot slik forenkling. Det enhetlige – alt har sin grunn i ett grunnleggende – er uforenelig med fortellingens relative natur: «Dette er én måte å fortelle det på, det kunne vært fortalt annerledes».

Midgley siterer forfatteren av Narnia-serien, C.S. Lewis, som noe undrende skriver: «We find that matter always obeys the same laws which our logic obeys ... No one

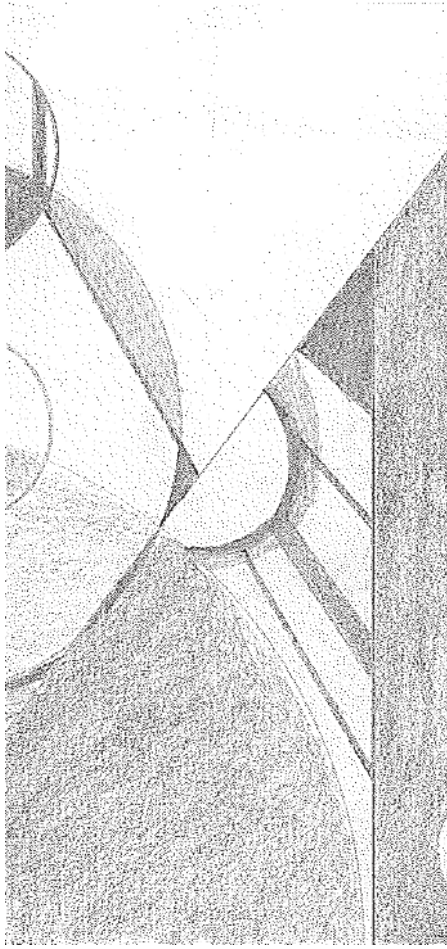
can suppose that this can be due to a happy coincidence» (Lewis i Midgley 2005:236). De to setningene rommer svært mye, om man tillater seg å reflektere litt over dem. Hvis verden i seg selv følger naturlover og fysiske prinsipper som er rent logiske og rasjonelle, betyr det at naturen er rasjonell? Er tankens lover også tingenes lover? Eller er det snarere slik at fysikken er *én fortelling om verden* – én måte for oss å forstå på – en som egner seg utmerket for manipulasjon av naturen og for teknisk utvikling, men som kan være svært malplassert, om ikke katastrofal, å anvende for eksempel i moralske spørsmål?

Iris Murdoch

I sitt essay «On 'God' and 'good'» (Murdoch 1971) presiserer Iris Murdoch viktigheten av eksterne moralske holddepunkter, og gjør et forsøk på å etablere det gode som et slikt. Murdoch skriver «The religious believer ... is in the fortunate position of being able to focus his thought upon something which is a source of energy. Such focusing ... is natural to human beings» (Murdoch 1971:54). Sitatet ligner Bernsteins beskrivelse av situasjonen før avfortryllingen. Murdoch mener det å rette seg mot noe utenfor en selv er en naturlig del av det å være menneske, og ikke noe forbeholdt religiøse personer. Dette poenget utgjør en viktig del av hennes kritikk rettet mot eksistensialismen og dens innadvendthet. En følge av avfortryllingen er at moralen gjøres intern: Den utledes fra det enkelte menneske og begrunnes med rasjonaliteten. Eksistensialismen legger stor vekt på én av disse, nemlig det enkelte menneske – individualiteten. Denne atomiseringen kritiserer Murdoch eksplisitt, men følgende kan også leses som subtil kritikk av den selvtilstrekkelige instrumentelle rasjonaliteten:

Why should there not be many different kinds of independent moral values? Why should all be one here? The madhouses of the world are filled with people who are convinced that all is one. It might be said that 'all is one' is a dangerous falsehood at any level ... The notion that 'it all somehow must make sense', or 'there is a best decision here', preserves from despair It is true that intellect naturally seeks unity; and in the sciences, for instance, the assumption of unity consistently rewards the seeker (Murdoch 1971:55).

Hun skriver at fortvilelsen (*despair*) leder intellektet ut i søken etter en høyere enhet. Jeg har forståelse for at Murdoch vektlegger fortvilelsen (angsten) som årsak, men slik psykologisering er ikke nødvendig. Hennes andre forklaring – rasjonalitetens trang til å søke enhet og enkelhet – er bedre (fordi den angriper vår felles fornuft, ikke individuell angst – siste typen argumentasjon slår fort til-



bake på en selv). Frigjøringen av fornuften som er skjedd med avfortryllingen, har fjernet hindre for rasjonalitetens lengsel etter å etablere enhet. En lengsel som gjør filosofi til en jakt etter et system som *går opp*. Det er ikke uten grunn at matematikk for en rekke filosofer har vært ideallet for rasjonalitet. Matematikk er et enhetlig system, med entydige svar – «it all makes sense». Det gjør derimot ikke den praktiske verden vi må forholde oss til som handlende vesener, og moralske aktører. Den må forstås *både* fra et første persons perspektiv (deltakende) *og* fra et tredje persons (betraktende). Enhetlige teorier gitt utelukkende fra et betraktende perspektiv er uforenelige med moral, eller sagt på en annen måte: De kommer aldri i kontakt med det moralske. Murdoch er særlig opptatt av hva slik moral-filosofi gjør med språket. Enhetlig moraltenkning tar ikke hensyn til moralens kompleksitet; det gir en forringelse av det moralske språket:

It is a shortcoming of much contemporary moral philosophy that it eschews discussion of the separate virtues, preferring to proceed directly to some sovereign concept such as sincerity, or authenticity, or freedom, thereby imposing, it seems

to me, an unexamined and empty idea of unity, and impoverishing our moral language in an important area (Murdoch 1971:56).

I stedet for å diskutere separate deler av den opplevde verden, søker man å etablere en idé om enhet. Murdoch nevner her autentisitet og frihet som slike tomme ideer – det må forstås i kontekst av hennes eksistensialismekritikk. Når Murdoch skriver «proceed directly», å «gå direkte videre», forstår jeg det som en bevegelse fra det opprinnelige førstepersonsperspektivet, til et teoretisk nivå. Hvis man på den måten hopper over det deltakende nivået, har teorien ingen forankring i den opplevde verden der man som subjekt forholder seg til objekter. Den har dermed ingen forbindelse med det moralske, og ingen motiverende kraft. Når moralsk språk etableres på dette teoretiske nivået, blir det innholdsløst og fremstår som tomme fraser.

Resignasjon og antifilosofi

Murdoch ender sitt essay «On 'God' and 'good'» (Murdoch 1971) i en form for resignasjon, både overfor sitt eget positive bidrag (etableringen av det gode som moralsk objekt) og filosofien som helhet. Hun skriver: «For both the collective and the individual salvation of the human race, art is doubtless more important than philosophy, and literature most important of all» (Murdoch 1971:74). Hun inntar her en antifilosofisk posisjon, fordi hun setter filosofiens nytte og viktighet lavt sammenlignet med kunst: Litteraturen og kunsten kan vise frem det moralske, mens filosofien i forsøket på å definere det samme, roter seg bort i innholdsløse argumentasjonsrekker. Murdoch skal ha honnør for å ha etterlevd sin filosofi; hennes forfatterskap er i all hovedsak skjønnlitterært. Kanskje er det en konsekvens av det hun har til felles med Bernstein og Midgley: De ser filosofiens begrensninger så lenge den kun har objektive sannheter som siktemål. Murdoch trekker dermed konklusjonen at kunst er viktigere, mens

Bernstein og Midgley heller vil utvide filosofiens virkeområder. For Bernsteins del er tanker og ideers historiske opphav avgjørende og nødvendig for forståelse, mens Midgley i hovedsak tar til orde for mer en mer kreativ og skapende tilnærming til filosofi. Ordet antifilosofi er ikke helt presist på de to bøkene av Bernstein og Midgley, men de er i stor grad *alternative* til størsteparten av den akademiske filoso-

Enhetlige teorier gitt utelukkende fra et betraktende perspektiv er uforenelige med moral, eller sagt på en annen måte: De kommer aldri i kontakt med det moralske.

fien slik den praktiseres i Oslo. Alle tre har gitt ord til, og forklaringer på, følelser jeg har hatt i møte med filosofifaget. Følelsen av at dette er ingenting. Følelsen av at dette er irrelevant for verden utenfor filosofistudiet. Følelsen av å sette seg inn i noe vanskelig og ukjent, for så å føle seg lurt når man endelig forstår. Fordi det man har forstått er en logisk struktur, som ikke er noe før den fylles, og slik fylling er ikke noe filosofer skal drive med. Tvert imot skal vi forfekte innholdsmessig og moralsk tapping av filosofien, fordi det gir nøytralitet og objektivitet.

Jeg vil at filosofien også skal kunne gi innhold, at den i større grad skal være (idé)skapende og kunne fremheve noe av verdimeessig karakter, at det filosofiske skipets metodologiske slagside heves og balanseres med det Midgley kaller kreativ filosofi. Murdoch mener at denne typen innhold best vises frem i kunst, mens jeg har forsøkt å ta til orde for at også filosofien kan vise frem noe. Det jeg har forsøkt å gjengi har vist noe frem for meg, som har tatt tak i meg som leser og subjekt. Jeg har opplevd det som *noe*, snarere enn intet, og det er mer enn jeg kan si om mye jeg har lest av moderne analytisk filosofi.

NOTER

¹ Ontologi: Læren om det som er og hvordan det er.

² Siden de anvendte tenkerne presenterer syn på (moral)filosofi alternativt til de som råder i innføringsmennene i filosofi ved UiO, anser jeg denne vinklingen for passende. Det er i denne konteksten innholdet i min tekst vil kunne kalles anti- eller alternativ-filosofi. Det ligger i disse begrepens natur at de krever noe gitt å være anti overfor, eller alternativt til. Som student ved UiO er det naturlig at referansepunktet for min tekst er den filosofien begynnerstudenter ved denne institusjonen oppdras i.

³ Man kan spørre seg: «I kraft av hva er mennesket blitt bevisst det at moraliteten er en projisering?» Som svar er det naturlig å peke på opplysningstidens stadig mer omfattende og velbegrunnede naturvitenskaplige forklaringer; en særlig viktig rolle spiller disse forklaringenes verifiserbare fortreffelighet i form av *ny teknologi*. Dette er konkrete sider ved den historiske utviklingen som har en tendens til å bli havne i bakgrunnen i Bernsteins svært abstrakte fremstilling.

⁴ Formuleringen har en uheldig side: Den kan tolkes som at antropomorfisme er «the critical negation of projections ...», mens antropomorfisme jo er ordet for projeksjonene i seg selv. Jeg mener begge de to siste setningene må forstås som utlegninger av hva demytologisering er, og har derfor valgt å legge til et semikolon i håp om at det letter tilegnelsen.

⁵ Jeg velger å oversette *knowledge* til «visdom», fremfor det nærliggende «kunnskap» fordi «kunnskap» gjerne er forbundet med naturvitenskapelig metode, hvor subjektivitet ideelt sett er fraværende. Bernsteins

«knowledge», som betegnelse på en form for relasjon til objekter innehar nettopp et subjektivt (og praktisk) aspekt som bedre ivaretas av «visdom» enn «kunnskap». Jeg støtter meg på Lars Fr. H. Svendsens tanker om visdom i *Hva er filosofi?* (2003:123). Jeg kunne alternativt brukt «innsikt».

⁶ Dette felleskapspektet er ikke sentralt hos Bernstein, men er noe jeg bringer inn fordi jeg mener det er nyttig i forståelsen av hvorfor det rasjonelle og universelle får en suveren posisjon. Bernstein kan kritiseres for ikke å si nok om det sosiales innvirkning på idéhistorien.

⁷ Hva mener jeg med at instrumentell fornuft selv mener den er ren form? Ta for eksempel en kakeform: Med kake i har den et innhold. Fjernes kaken står man igjen med ren (kake)form, uten innhold – da kan kakeformen brukes til hvilken som helst kake, gulrot- eller sjokolade-. Når det gjelder fornuften, tenker jeg at en fornuft uten innhold er en fornuft som kan gå i alle retninger: Den er redusert til evnen til å finne gode midler. For instrumentell fornuft er innholdet (objektet) vilkårlig (verken fornuftig eller ufornuftig). En slik fornuft kan gi et hvilket helst innhold og fremdeles være fornuftig: om det så er massemord, månelanding eller senkning av CO₂-utslipp som er målet – ren fornuft er evnen til å finne midler for oppmåelse av et gitt mål. Om fornuften er ren form er den på sett og vis uten mål og mening.

⁸ Et forsøk av nyere dato på å lese Kant som moralsk realist er Kjell Sindre Schmidts masteroppgave *Autonomi og fornuft: Eit problematisk forhold*. Oppgaven er tilgjengelig i sin helhet på UiOs nettsider.

⁹ Jeg gir et eksempel fremfor å argumentere logisk, i tråd med tekstens metodemessige posisjon, i og med at jeg stiller spørsmålsteget nettopp ved råderetten (suvereniteten) til logisk og deduktiv argumentasjonen. Et eksempel er et objekt leseren blir stilt overfor, og må forholde seg til.

¹⁰ Jeg unngår å bruke «fundamentalisme» om det engelske «foundationalism», på grunn av førstnevnte religiøse og politiske konnotasjoner.

¹¹ For eksempel er politiske partier ofte enige om det de kaller fakta i en sak, men de har ulike forslag til løsninger. «Fakta må på bordet» hører vi, først da begynner man å mene noe, og å ta avgjørelser og valg. Da er det fort gjort å overse at «fakta» ikke er all verdens fakta, det er et utvalg, og at «fakta» blir fremstilt på en måte – det blir gitt et perspektiv.

¹² Midgley skiller mellom advokatliggende filosofi og mer kunstlignende, kreativ filosofi. Man kan også skille mellom reflekterende og teoretiserende filosofi. *Reflekterende* utføres i førsteperson, *teoretiserende* i tredjeperson. Når filosofiens argumentasjon vektlegger form fremfor innhold, vil en reflekterende filosofi tape terreng, fordi innhold er noe som skapes i møtet mellom subjekt og objekt. Filosofi i førsteperson, med filosofen som en *deltaker*, vil bli marginalisert, mens filosofi i tredjeperson med filosofen som *betrakter*, vil opphøyes, nettopp fordi deltakende filosofi utføres fra en subjektiv posisjon som idealet om objektivitet ikke gir plass til.

¹³ Det anbefales å lese mer om bevissthet og fenomenologi i Espen Dyrnes Stabells artikkel «Kroppens økologi» i *Filosofisk supplement* nr. 1 2012 med tema «teknologi».

LITTERATUR

Bernstein, J.M. 2001, *Adorno: Disenchantment and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.

Dancy, J. 1985, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Blackwell Publishing, Oxford.

Midgley, M. 2005, Midgley, D. (red.), *The Essential Mary Midgley*, Routledge, London.

Murdoch, I. 1971, *The Sovereignty of Good*, Routledge, London.

Schmidt, K.S. 2011, *Autonomi og fornuft: Eit problematisk forhold*, Universitetet i Oslo. Tilgjengelig fra: <<http://www.duo.uio.no/publ/IFIKK/2011/130536/KjellxSindreSchmidt.pdf>> [18.08.2012]

Stabell E.D. 2012, «Kroppens økologi», *Filosofisk supplement*, 1, 4–10.

Svendsen, L.F.H. 2003, *Hva er filosofi?*, Universitetsforlaget, Oslo.

DO WE AND SHOULD WE RELY ON INTUITIONS IN PHILOSOPHY?

ON HERMAN CAPPELEN'S DISMISSAL OF INTUITIONS

By Reier Helle & Tomas Midttun Tobiassen

The method of mainstream analytic philosophy has lately come under considerable attack by the so-called experimental philosophy movement. With experimental results in hand, the experimental philosophers haughtily proclaim: The method is bust! Many philosophers are concerned about the future of their discipline. *Philosophy without Intuitions* is Herman Cappelen's newest book, and it provides a metaphilosophical outlook that would dispense with the threat of experimental philosophy: It is all a false alarm. We argue that philosophy is not so easily salvaged, and that more work must be done before we can properly assess the future of our beloved discipline.

Many contemporary analytic philosophers think they use intuitions to reach conclusions, but recently this idea has come under attack. In his new book *Philosophy without Intuitions*, Herman Cappelen takes a radical stand on the role of intuitions in philosophy. He wants to show that contemporary analytic philosophy (CAP) in fact does not rely on intuitions, and that metaphilosophy of that opinion is thoroughly confused. The key methodological assumption Cappelen seeks to refute is this:

Centrality: Contemporary analytic philosophers rely on intuitions as evidence (or as a source of evidence) for philosophical theories (3).¹

Cappelen argues that "... Centrality is false on *all* reasonable precisifications of *all* its components" (18). Given that Centrality, on one understanding or other, is relevant for a wide range of philosophical and metaphilosophical views and practices, its falsity on *all* reasonable precisifications of *all* its components will have far-reaching consequences. We will not discuss them all. In this paper we are concerned specifically with the following proposed consequence: That the research program known as experimental philosophy is a "Big Mistake"² and should be consigned to history. We will argue that Cappelen has not shown experimental philosophy to be a big mistake. For all Cappelen's efforts, we claim, there remains a sense in which experi-

mental philosophy can have a significant bearing on philosophy. By investigating the nature of the evidence and practice of philosophy with Cappelen's position as the point of departure, we hope to clarify the possible relevance of experimental philosophy for CAP, and the philosophy of philosophy in general.

In part I we elaborate on what experimental philosophy is, how it relates to intuitions, and what we take to connect experimental work as it is done by experimental philosophers to mainstream analytic philosophy. In part II we examine Cappelen's arguments against Centrality, point out our disagreements, and describe the way in which we think one can preserve the relevance of experimental philosophy for CAP. In part III we engage with two of the texts Cappelen appeals to in his refutation of Centrality, and argue that, in light of our construal of Centrality in part II, there is Centrality-supporting evidence in philosophy. Finally, in part IV we discuss disagreements about interpretation and the problems and limitations of Cappelen's project.³

We will argue that Cappelen has not shown experimental philosophy to be a big mistake.

Experimental philosophy is a diverse movement.⁴ The uni-

fyng feature is roughly the attempt to use experimental methods to address philosophical issues.⁵ This is different from philosophy *informed* by (experimental) science in that one often conducts the studies oneself with philosophical elucidation or contribution in mind. The branch with which we are concerned conducts studies on (what it takes to be) intuitions, operationalized as judgments about cases. We will, for ease of exposition, call this branch experimental philosophy.

Many experimental philosophers have put forward the following argument against the method of CAP: Contemporary analytic philosophers rely on intuitions as evidence (or as a source of evidence) for philosophical theories (Centrality). Experimental results show that intuitive judgments are significantly influenced by truth-irrelevant factors such as framing (Swain, Alexander and Weinberg 2008), cultural background (Machery et. al. 2004), age (Colaco, Bucklewater, and Stich 2011) and so on. This shows that intuitions are unreliable and that the intuitions of philosophers might be unrepresentative. But a practice that uses unreliable and unrepresentative evidence cannot be assumed to arrive at (universally) true theories, which CAP purports to do. Hence CAP relies on an unsuitable method.

Experimental results show that intuitive judgments are significantly influenced by truth-irrelevant factors such as framing, cultural background, age and so on.

This means that if Centrality is true, CAP might be in dire straits.⁶ Cappelen agrees with this conditional insight (220). Thus it is very important whether he manages to refute Centrality or not. Celebrated philosophical results are at stake.

There are at least two ways to avoid the threat of experimental philosophy: the descriptive way and the normative way. In order to avoid experimental philosophy along the descriptive way one has to show that CAP does not *in fact* rely on intuitions for evidence. This is what Cappelen does: “If philosophers don’t rely on intuitions, then the project of checking people’s intuitions is philosophically pointless” (222). His preferred way of affirming the antecedent of this conditional is to examine philosophical texts for evidence of intuition use. (We will discuss Cappelen’s argumentative strategy in part II.) However, since the experimental philosophy argument above is based on a descriptive assumption (Centrality), another defense is available as well: If one were to show that CAP does not *need to*, and should not, rely on intuitions as evidence for philosophical theories, the threat of experimental philo-

sophy would go away. It is possible that many philosophers have made use of intuitions in their theorizing, but that there is another, closely related, method available that does not *require* the use of intuitions. Again, this is not how Cappelen argues (though maybe he should have), and so we will primarily be concerned with assessing whether philosophers have been, and are, relying on intuitions. We will briefly explore the implications of following the descriptive contra the normative way in part IV. Now, let’s turn to the alleged role of intuitions in CAP.

Many have supported Centrality by claiming that a central part of philosophical methodology is the so-called *Method of cases* (MOC). Cappelen formulates the method like this:

MOC: A theory of some philosophical topic X , T , is an adequate theory only if it can account for (or explain or predict) intuitions about X in actual and possible cases (96).

If philosophers ubiquitously relied on MOC, that would be one way the study of intuitions could be relevant for CAP.⁷ We do not endorse MOC as an overarching principle. Rather we endorse a view on the role of intuitions in CAP according to which judgments about cases are valuable in some instances, in some fields of philosophy. We think that this type of “intuition use” is a subclass of a wider methodological practice. The practice roughly consists in lending epistemic weight to pre-theoretic or common sense beliefs and judgments.

Two examples are the Gettier-case and the Trolley-case. According to our view, the Gettier-story and the Trolley-story are used to bring out pre-theoretic beliefs, which it is the obligation of theory to use or accommodate. Thought-experiments sometimes conform to this description, other times not. We think Perry’s story in “The Problem of the Essential Indexical” (1979) does not, while the two mentioned do. It should be no surprise that cases (or thought experiments) can be put to very different uses. Further, it is highly plausible that different parts of philosophy, and different philosophers, lend varying evidential weight to intuitions, and therefore that some parts of philosophy are more vulnerable to the threat of experimental philosophy.

In the following we will defend the view that philosophers have taken pre-theoretic or common sense beliefs to have default justificatory status. We do not claim that the entirety of CAP depends on this practice, but that textual evidence suggests that at least parts of it do. As we shall see shortly, Cappelen takes having default justificatory status to be a hallmark of the intuitive, and we will argue

that some pre-theoretic beliefs have been taken to enjoy exactly this status. We will therefore defend Centrality only insofar as pre-theoretic beliefs' enjoying this status is concerned.⁸ Furthermore, we think it is obvious that pre-theoretic and common sense beliefs can be subject to empirical study by experimental philosophy; if they are successfully brought out by reflecting on cases, then the reliability of this process should be of great interest, and if it turns out that what was taken to be a pre-theoretic platitude is not widely shared, then one should be concerned about how it is put to use in theorizing. Our strategy, then, will be to show that two sample philosophical texts are best interpreted as relying on a kind of evidence that is amenable to study by experimental philosophy, and which should be cashed out as pre-theoretic or common sense beliefs with default justificatory status. We will now consider Cappelen's arguments against Centrality.

II

Cappelen's strategy is to undermine Centrality by rejecting two prevalent ways of supporting it: the argument from 'intuition'-talk (AIT) and the argument from philosophical practice (APP).⁹

This is AIT: Philosophers characterize key premises of their arguments as 'intuitive' and often refer to the evidence for their theories as 'intuitions', wherefore "we have good reason to think they rely on intuitions as evidence" (25). Cappelen engages with this argument by investigating 'intuition'-talk in philosophical texts. He argues i) that the meaning of 'intuitive' in ordinary English does not support Centrality (chapter 2), ii) that the specific philosophical use of 'intuition'-talk is borderline semantically defective (chapter 3), iii) that we therefore should charitably reinterpret 'intuition'-talk in philosophical texts on a case by case basis (60), and iv) that such reinterpretation does not support Centrality (chapter 4).

We take issue with how Cappelen establishes semantic defectiveness. He judges 'intuition'-talk defective because philosophers do not agree upon a definition, upon paradigms of the extension of 'intuition', upon the theoretical role such talk is supposed to play, nor on whether it has an extension, or if it has, whether it is relevant for philosophy (51–52). These criteria are too strict. They could equally well apply to almost any other part of philosophical terminology. Cappelen evidently agrees:

My own view, not defended, is that it [semantic defectiveness] is a very wide-ranging phenomenon, and that in philosophy terms like 'semantics' (likewise 'pragmatics'), 'a priori' ('a posteriori'), 'justification', 'belief', 'causation', 'evidence',

'person', and many, many other terms fall into this category (footnote, 60).

Now, if the criteria whereby we judge 'intuition' defective are criteria whereby most philosophical terms become defective, we should not accept them unless we are prepared to accept that philosophy is a thoroughly defective semantic practice. Though it is unclear what the consequence of semantic defectiveness is, except a warrant for reinterpretation – Cappelen does not draw out any embarrassing consequences – we can take the argument above as a *reductio* of the criteria, or at least their ability to identify thoroughly problematic terms. We should not accept that all philosophical terms are (borderline) "gibberish" (61) without further argument and elaboration. It seems clear that part of the reason for the defects of philosophy is the practice of allowing everything to be questioned, as well as the singularly high epistemic standards employed by philosophers. If one thinks these are good things, then one should reject Cappelen's criteria as a way of identifying (problematic) defectiveness.

We will not pursue this line of argument further. Cappelen does not need defectiveness. All he needs is a multiplicity of candidate meanings for 'intuitive', for which the ubiquitous disagreement in philosophy is a guarantor. It might be that his failing to establish defectiveness leaves him less room for ignoring what philosophers themselves say of their 'intuition'-talk, but our argument will not depend on that. His candidates for disambiguation of 'intuition' are in any case independently plausible:¹⁰ Some occurrences of 'intuition' and its cognates can simply be removed without loss of meaning (63–64), other occurrences mark "claims, judgments and answers to questions that are (or can be) reached [or judgments that are made] with relatively little reflection" (65–70). And finally some occurrences should be replaced by variations of 'pre-theoretic', so that 'intuitively, *p*' becomes 'pre-theoretically, *p*'. We agree that the two former disambiguations do not support Centrality, but we disagree that all instances of 'intuition' to be reinterpreted with 'pre-theoretic belief' or something similar, fail to do so.

Cappelen takes locutions such as "pre-theoretically, *p*" to mean that one takes *p* to be settled prior to the present theorizing or as a matter of common-sense (68). He takes this to be a case where the intuitive is "characterized by its dialectical role", and therefore provide no support for Centrality (11). His favoured way of encapsulating the various ways *p* might be held pre-theoretically is *p* being in the common ground (68–71). We take it that "*p* is in

the common ground” means something like “ p is in the present context agreed upon by relevant parties either implicitly or explicitly”. This does not suffice to explain the use to which pre-theoretic judgments are put in various philosophical texts. We think that many texts are best construed as taking pre-theoretic judgments to have default justificatory status, and being agreed upon by the relevant parties does not suffice for that. To sum up: Cappelen does not succeed in completely rejecting AIT, because one candidate denotation for ‘intuitive’ does support Centrality, and we now go on to show why by discussing Cappelen’s treatment of APP.

The argument from philosophical practice says that philosophers implicitly rely on intuitions as evidence, independently of whether or not they employ ‘intuition’-talk.

Illustrasjon: Katarina Caspersen



Cappelen’s strategy for refuting the argument is to develop diagnostics for discovering reliance on intuitions based on the various ways in which the supporters of APP construe intuitions, and use these on alleged paradigms of the practice to determine whether philosophers really rely on intuitions. He scours eight philosophical texts for signs of the intuitive: Perry’s “The Problem of the Essential Indexical”, Burge’s “Individualism and the Mental”, Thomson’s “A Defense of Abortion” and “The Trolley Problem”, Cohen’s “How to be a Fallibilist”, Lehrer’s *Theory of Knowledge*, Goldman’s “Discrimination and Perceptual Knowledge”, Cappelen and Hawthorne’s *Relativism and Monadic Truth*, Williams’ “The Self and the Future” and Chalmers’ *The Conscious Mind*. He concludes that none of the texts exhibit the signs described in his diagnostics. We disagree. In part III we will examine and interpret Thomson’s trolley-case and the Lehrer-case, and offer a conclusion contrary to Cappelen. As mentioned, our purpose is to show that these are best understood as treating pre-theoretic or common sense beliefs as having a default justificatory status. Before that, however, we need to consider Cappelen’s diagnostics and his treatment of default justification.

Cappelen puts forward the following three features, which have been taken to characterize the intuitive in the literature. If philosophers use evidence characterized by at least one of them, it will support Centrality.

F1: Phenomenology. An intuitive judgment has a characteristic phenomenology (112).

F2: Rock. Intuitive judgments have a special epistemic status; they justify but need no justification – they have default justificatory status (112).

F3: Conceptual. A judgment is an intuition only if it is justified solely by the subject’s conceptual competence (112–113).

Cappelen makes a good case for F1 and F3 being absent in the cases discussed; we will not treat them in the following. However, it is important to note that all that is necessary to vindicate experimental philosophy, is to show that philosophers use evidence which might be unreliable or unrepresentative in the ways brought to attention by experimental philosophy.¹¹ We will not consider any other possibilities, however, because we think F2 comes close to capturing a feature of actual evidence in much current philosophy, and since some judgments are given Rock status, a significant problem arise if these judgments are unreliable, or their content unrepresentative. If this is right, there is a precisification of ‘intuition’ that can make

Centrality true. So the version of Centrality with which we are concerned is phrased in terms of pre-theoretic or common sense beliefs enjoying Rock status.

Cappelen claims that none of the texts he examines include arguments whose premises exhibit Rock. The diagnostic tool enabling him to reach that conclusion is this:

Rough Guide to Rock Detection: If in a context C, evidence and arguments are given for *p* and those arguments evidence [sic] plays a significant argumentative role in C, that is evidence that *p* is not Rock relative to C ... (121).

With the *Rough Guide* in hand Cappelen needs only to show that the claims playing a significant argumentative role in the texts are supported by argument or evidence. We do not dispute that the interpretations he proffers do this. Instead we hold that they are interpretations that misconstrue the arguments; we will argue that interpreting Thomson's trolley-paper and the Lehrer-case so that they do not exhibit Rock, makes the arguments in question uncharitably weak or overlooks argumentative commitments explicitly made. Given the commitment to a *descriptive* investigation of the texts, it is important to choose the most charitable interpretation, considering the whole dialectic. We will say more on interpretation in the next two parts.

There is now a question of what the fallout of this strategy is. What do we accomplish by challenging only two of Cappelen's interpretations? This connects to the scope of Centrality, that is, how much of CAP has to conform to Centrality in order for it to be true.

Cappelen takes Centrality to have a wide scope. His conclusion therefore is that philosophers do not extensively or in general rely on intuitions for evidence (1, 3). The fallout of our argument is two-fold. First we provide some positive evidence for our restricted version of Centrality by showing how the Trolley-case and the Lehrer-case give pre-theoretic beliefs Rock status; second, we weaken Cappelen's case against Centrality by providing Centrality-friendly interpretations of texts he claims exhibit no signs of reliance on intuitions.

Given the not all-encompassing scope of Centrality, however, Cappelen can admit that there are *some* instances of reliance on intuitions. This makes it possible for him to accept our reinterpretations, but claim that these cases are isolated and not indicative of widespread reliance on intuitions. To this we say 1) *Tu quoque*: If this argument works against us, it works against Cappelen; he does not present that many cases. 2) Even if this argument is allowed, it only touches our positive case for Centrality, not our case against Cappelen. Our interpretations undermine

and weaken his claim to disproving Centrality. Finally, and crucially, we do not pretend to establish widespread reliance on intuitions. We think that certain parts of philosophy use evidence whose reliability and representability experimental philosophy can examine. The frequency of evidence with feature F2 might vary across subdisciplines of philosophy, and maybe even within those subfields, for the simple reason that philosophers *use different methods* and *study different phenomena*.¹² We will bring this up in the final discussion of the descriptive and normative projects. Now it is time to examine the cases.

III

Our strategy will be this: We will present the cases, review Cappelen's interpretation of them and put forward and argue for our alternative interpretations, vindicating a version of Centrality.

The Trolley Case

Thomson starts by describing a case. She asks you to suppose you are the driver of a trolley with failing brakes on the way towards five persons standing on the track. If you do nothing, you will kill them. However, you can divert the trolley to another track, where there is only one person, but who will die if you divert the trolley (1985:1395). Thomson asks, "Is it morally permissible for you to turn the trolley?", and notes "Everybody to whom I have put this hypothetical case says, Yes, it is" (1985:1395). Call this case *Trolley*.

Judith Jarvis Thomson then goes on to present another case, where you are an excellent surgeon with a 100% success rate has five patients that will die if they do not get an organ transplant that day. Fortunately, there is a sixth person who, if killed, would have organs enough to save the five. Thomson asks "Would it be morally permissible for you to operate anyway?" This time, she writes: "Everybody to whom I have put this second hypothetical case says, No, it would not be morally permissible for you to proceed" (1985:1396). Call this case *Transplant*.

Now is there any support for Centrality here? Cappelen writes:

Note that so far what we have are two questions and consensus among Thomson's interlocutors about their answers. So the two answers are in the common ground of the conversations she has had about this topic. What is interesting for our purpose is that she ... *immediately* goes on to *question* these

Tu quoque: If this argument works against us, it works against Cappelen; he does not present that many cases.

answers. She *asks for reasons* (i.e. arguments) for why these should be the correct answers (159–160).

This would suggest that the answers are not taken as Rock. He quotes Thomson to support this:

Here then is [the] problem: Why is it that the trolley driver may turn his trolley, though the surgeon may not remove the young man's lungs, kidneys, and heart? In both cases, one will die if the agent acts, but five will live who would otherwise die – a net saving of four lives. What difference in the other facts of these cases *explains* the moral difference between them? (Thomson 1985:1396, our emphasis).

This, then, is Cappelen's interpretation: "The answers 'Yes' and 'No' are appeals to what is in the common ground or pre-theoretically accepted" (161). He goes on to argue:

What she doesn't do is treat this answer ['Yes' to Trolley] as having Rock status. She certainly doesn't treat it as a point where justification gives out, where philosophers don't require reasons, or where we have reached rock bottom and can have nothing but a clash of intuitions. The whole point of the paper is to question this conclusion by contrasting it with the judgment about the doctor (161).

Central to this interpretation is that Thomson treats the answers ('Yes' to Trolley and 'No' to Transplant) as in the common ground, and then goes on to question them. The point of the paper, according to Cappelen, is to look for reasons and evidence beyond the pre-theoretic judgments. The text in that case shows no support for Rock, since the candidate Rock propositions ('Yes'

Thomson does not ask whether the answers are right – she asks why.

'to Trolley and 'No' to Transplant) are open to dispute (cf. the *Rough Guide*).

We understand the text differently. Consider what Thomson says in the quote above: she wants to *explain* the moral difference between the cases. Thomson does not ask *whether* the answers are right – she asks *why*. She does not *question* the judgments of the cases. She does not use the judgment about the doctor to question the judgment about turning the trolley; rather, she looks for a difference between the cases since they both have a claim to truth. The most charitable interpretation of the text is that the content of the judgments are *explananda*: the goal of the text is to find *principles* that let it be morally permissible to turn the trolley, but morally impermissible to operate. We think that the best way of explaining this is that both judgments are justified in virtue of the process whereby

Thomson brings them out, and should be reconciled for that reason. This fits well with a picture according to which scenarios bring out pre-theoretic judgments with default justificatory status (Rock). Now let's see why this is the best interpretation.

Surely, the goal of the paper is, as Cappelen notes, to find principles that go beyond the pre-theoretic judgments – but that does not prove that the judgments themselves are not taken as Rock. We are pre-theoretically committed to them, and our theory of moral permissibility will have to conform to these judgments. But the evidence surveyed from Thomson's article so far does not settle the evidential status of the answers. So the crucial question is whether there are positive reasons to think Thomson actually *does* take the answers to have Rock status. We will now try to answer this affirmatively, and thus disagree with Cappelen on whether the text provides support for Centrality.

Cappelen discredits the interpretation of them as Rock by saying that Thomson is *questioning* the conclusion about Trolley by coming up with Transplant. We disagree. Rather, she wants to show that it is difficult to come up with a principle that justifies turning the trolley by showing that we are committed to a different judgment in a case involving some of the same morally relevant features, such as the same net saving of lives. The whole article revolves around developing *principles* that can account for our judgments. This is evident from the dialectic of the paper, which proceeds by developing and discussing cases that elucidate tension between a principle and judgment. The quote above as well as the following supports this:

I have been arguing that
(I) Killing one is worse than letting five die
is false, and a fortiori that it cannot be appealed to to *explain* why the surgeon may not operate in the case I shall call Transplant (Thomson 1985:1399, our emphasis).

The principle (I) would be one that explained why the surgeon might not operate in Transplant.¹³ But Thomson argues for (I)'s falsity by appealing to, among other things, our *feelings* regarding a variation on Trolley which supposedly affirm that it is permissible to kill one instead of letting five die (1985:1397–1398). Thus even though (I) could explain Transplant, it cannot explain all reactions to cases, and we must look further for a principle to structure our judgments.

These considerations lend some support to our interpretation: By constructing cases one brings out pre-theoretic beliefs and commitments treated as Rock, and which one goes on use in theorizing. Here is some further

evidence:

I do not find it clear why there should be an exemption for, and only for, making a burden which is descending onto five descend, instead, onto one. That there is seems to me very plausible, however. On the one hand, the agent who acts under this exemption makes be a threat to one something that is already a threat to more, and thus something that will do harm whatever he does; on the other hand, the exemption seems to allow those acts which intuition tells us are clearly permissible, and to rule out those acts which intuition tells us are clearly impermissible (Thomson 1985:1408, our emphasis).

This strongly suggests that something called ‘intuitions’ plays an evidential role. Given the above elaboration of the judgments about the cases, we think a charitable understanding of ‘intuition’ here would be something like ‘pre-theoretic’ in our sense. But then this quote suggests that Thomson sees herself using evidence characterized by Rock. At the very least it suggests that the means by which she reaches conclusions about cases and permissibility are connected to pre-theoretical commitment. Given that pre-theoretical beliefs might vary greatly, and that they are the starting point of inquiry, we think there is a good case to be made for why these should be studied by experimental philosophy.

Finally, this quote reinforces that Thomson’s method treats some moral beliefs as Rock:

A theory of rights ought to give an account of what makes it be the case that doing either of these things [shoving a person, toppling a person off a footbridge] is itself an infringement of a right of his. But I think we may take it to be a datum that it is, the job which confronts the theorist of rights being, not to establish that it is, but rather to explain why it is (Thomson 1985:1409, our emphasis).¹⁴

The challenge for the philosopher is not to *establish by argument* that shoving a person off a footbridge, infringes his rights. Rather, by considering cases we find that some actions *simply are infringements of rights*, and we go on to find principles that will deliver and explain these conclusions. This also strongly suggests Rock status for some judgments. For consider the alternative: that the propositions to be included in the theory, e.g. that the driver may divert the trolley, that it is impermissible to operate, are not justified at all in the text. If so there are glaring holes in Thomson’s reasoning, namely between Trolley and Transplant and the judgments she takes from them and proceeds to build her theory upon. This is good reason to

think that Thomson takes the judgments brought out by the cases to have default justificatory status, and crucially that the argument in the text is best thought of as involving evidence with this status.

All in all our interpretation of Thomson’s article is better supported by the text. Further, having provided a way in which the text supports Centrality and an interpretation that we think is at least as charitable as Cappelen’s, we have exposed a weakness in Cappelen’s case against Centrality.

The Truetemp Case

Our second case is Keith Lehrer’s so called *Truetemp*-case (Lehrer 2000). Lehrer tells the following story: A doctor implants a machine in Mr. Truetemp’s head without his knowledge. The machine, named Tempucomp, detects temperature accurately and causes Mr. Truetemp to think true thoughts about the temperature (167). Lehrer then asks whether Mr. Truetemp knows the temperature. After discussing some ways of responding to the case, he answers “no”. Cappelen thinks that Lehrer does not take the answer for granted, but argues for it. If this is right, there is no reason to think that Lehrer takes the answer to have default justificatory status. However, the way in which Cappelen construes the argument leaves Lehrer in an uncharitably weak dialectical position.

Lehrer’s purpose is to question externalist theories of knowledge. The Truetemp-case is supposed to illustrate circumstances where externalist criteria for knowledge are fulfilled, yet knowledge is absent. Mr. Truetemp does not know the temperature because knowledge requires not only reliably acquired beliefs, but also awareness of the reliability of the means by which the beliefs are acquired. “More than possession of correct information is required for knowledge. One must have some way of knowing that the information is correct” (Lehrer 2000:188). Cappelen takes Lehrer to derive the answer “Mr. Truetemp does not know” from this principle. He is committed to the best interpretation of the text being one in which “no” is not taken as Rock, but as argued for. But what the best interpretation is, depends on the general dialectic of the paper: We should take writers to know the argument they are putting forward and be competent enough to present the relevant evidence.

We think the best interpretation takes the answer “no” to provide *justification* for the second-order knowledge

We should take writers to know the argument they are putting forward and be competent enough to present the relevant evidence.

The judgment about the case cannot support anything without some sort of justification of its own.

principle. Lehrer, we claim, argues abductively, so that the answer “no” to the question of whether Mr. Truetemp knows provides support for the principle that one must have a way of knowing that one’s information is correct. If this is right, it is reasonable to take Lehrer to treat the judgment that Mr. Truetemp does not know, as having Rock status. For crucially, the judgment about the case cannot support anything without some sort of justification of its own. There are of course many ways for it to have gained that justification, only one of which is to belong to the set of pre-theoretic beliefs that enjoy default justification

in virtue of so belonging. The point, however, is that Lehrer, if this interpretation is right, does not provide the judgment with any justification other than through the Truetemp-story. He takes it for granted, given the scenario, and goes on to use it to support his principle. If the process generating the judgment (reflecting on cases) does

not have any connection to the judgment being justified, Lehrer does not seem to justify it at all. If we assume that scenarios of the Truetemp kind get at and bring out pre-theoretic beliefs which enjoy default justification, then we have an explanation of why Lehrer does not question the judgment – that Mr. Truetemp does not know – and uses it to support his principle.

Let p be the judgment and E the principle. As mentioned, Cappelen thinks that E supports p ; we think that p supports E . Now, why think that the support goes from the judgment to the principle and not the other way around? Here are a few reasons: If Lehrer has E available, why does he bother with the elaborate case? Since his purpose is to cause trouble for externalist theories of knowledge, there would be no argumentative point to the Truetemp-story. Lehrer treats the case as having argumentative value, and one reason for doing that is to take it and its accompanying judgment to support E . On Cappelen’s interpretation, Lehrer suddenly helps himself to a principle that assures victory over the externalist. One would think that the real question concerned the truth of E , not p . It really is uncharitable to take Lehrer to argue in this way, for it is hard to see how the Truetemp-story is worth the bother and why p is interesting on Cappelen’s interpretation. Further, as an OUP-reader objected to Cappelen’s interpretation: Lehrer explicitly says that he is looking for a principle like E (169). What is the role of the thought experiment if not to illustrate a case where we are committed to a judgment that supports E ? If we take p to support E , we can

make sense of Lehrer’s structuring his argument as he does. Therefore we should take p to support E . And again: p cannot support E if p itself is not somehow justified, and if p is not justified by the Truetemp-story, then Lehrer has omitted answering the crucial question of where its justification lies. Finally, of p and E , p is the best candidate for a proposition requiring no extra justification.

Cappelen does consider an objection along these lines (169–170). He has two answers:

- 1) Textual evidence suggests that Lehrer argues for p based on E . Lehrer furthermore modifies the scenario, which would be unnecessary if the judgment were already “no”.
- 2) Engaging in abduction does not necessarily support Centrality: even if some proposition p “is presented as the starting point of an inference to the best explanation, that tells us nothing about the epistemic status of p ” (170).

We will consider them in turn. Regarding 1: We don’t think the textual evidence Cappelen brings forward suggests that Lehrer argues (in a non-Rock-friendly way) for p . This is the passage in question:

Does he know that the temperature is 104 degrees when the thought occurs to him while strolling in Pima Canyon? He has no idea why the thought occurred to him or that such thoughts are almost always correct. He does not, consequently, know that the temperature is 104 degrees when the thought occurs to him. The correctness of the thought is opaque to him (Lehrer 2000:187).

If there is an argument here for p , it is a bad one. There are two ways of reading this passage. One is such that Lehrer reiterates the lesson he takes from the Truetemp-story, forcefully bringing to the fore the ridiculousness of supposing Mr. Truetemp to know. The other is such that Lehrer derives “no” from E . The problem with this second option however, is that no one who is not already committed to E , will be persuaded by the argument. If this is how Lehrer argues, he has skipped the real battle, namely over E . With E in hand p is obvious and uninteresting. The best way to read the passage, consequently, is as an instance of E explaining p : we think p because we are pre-theoretically committed to E .

Moreover, that Lehrer goes on to elaborate the case does not count against inference to the best explanation. It might simply be a way of further supporting, and explicating, how committed we are to a certain judgment about a

case. To elaborate on a case, making salient the significant aspects of the case and so on, does not count against some proposition being used in abduction: it might rather just strengthen its evidential status and thus importance in the abduction.

Regarding 2: This is a correct observation, but we want to insist that the basis for the abduction in this case *does* support (our construal of) Centrality, because pre-theoretic, unreflective, or ordinary, folk opinion of when someone has knowledge has traditionally been taken as a source of evidence for philosophical theorizing,¹⁵ and Lehrer is relying on (something like) this in the Truetemp-case. But if this is the etiology of the proposition used in abduction, and this judgment is amenable to study by experimental philosophy, then Centrality and experimental philosophy are, at least conditionally, vindicated.

IV

Unfortunately, we only have space to present our interpretation of two of Cappelen's cases. We agree with Cappelen that some applications of cases in philosophy provide no support for Centrality (e.g. Perry (1979), Burge (1979)), but hold that cases can be used for a multitude of purposes. We have argued that Thomson (1985) and Lehrer (2000) are best interpreted in a Centrality-friendly way. But why do we interpret the cases differently from Cappelen? It is important to clarify this, because it bears on the suitability of Cappelen's method for evaluating the threat of experimental philosophy, and also on how to do metaphilosophy in general. We think there are (at least) three reasons for the divergence:

- i) Different opinions on whether pre-theoretic beliefs support Centrality.
- ii) Different opinions about how to interpret specific aspects of the texts.
- iii) Different opinions on the role of metaphilosophy in interpretation.

We will discuss these in turn.

Regarding i): As should be clear, we have taken a specific stand on the pre-theoretic. The important tenets of our view are these:

- a) Some philosophers give pre-theoretic beliefs Rock status.
- b) Cases are (sometimes) used to bring out pre-theoretic beliefs.
- c) Pre-theoretic beliefs can, and should, be tested

by experimental philosophy.

Cappelen does discuss pre-theoretic beliefs as a candidate meaning of 'intuition', but says that such disambiguations do not support Centrality (11, 68–71). We disagree and have supported (a) by reinterpreting the cases. The two cases are only a start, but they illustrate a way to go about interpreting and evaluating Centrality, so as to make it come out true.

Our use of 'pre-theoretic' has been rather vague, and deliberately so. In general, we want to be able to capture the practice of lending evidential weight to our naïve, unreflective opinions not tainted by philosophical theories or commitments. We have left questions about etiology and epistemic properties open. But we do claim that some texts are best understood as treating pre-theoretic beliefs as Rock. We argued that some propositions are treated as Rock because there are no arguments for them in the texts (see above for Cappelen's take on the occurrences). We think more work should be done on how propositions serve this function, but hope we have made a *prima facie* case for propositions being treated as having such an evidential status.

We have taken for granted that cases can bring out pre-theoretic beliefs. Reflecting on possible scenarios, and evaluating how we would respond to them, surely seems like a way of thinking about our commitments. Given that many theorists claim to "take common sense seriously" (e.g. Moore, Zimmerman, Burge), or are interested in developing theories of our concepts (e.g. Goldman, Lewis), this practice has a claim to be well established. So we think that (b) is reasonable independently of what status one accords pre-theoretic beliefs.

And finally, as noted, we support the at least theoretic amenability of these pre-theoretic beliefs to be studied by experimental philosophy. If it turns out that the stepping-stones of philosophical theories vary among the population, or are unreliable, they present a challenge for philosophy. To simply assume that the pre-theoretic judgments are representative (and thus warrants "universal theories") and reliable, is naïve.

On ii): We take specific aspects of the sample-texts as being instances of the pre-theoretic given Rock status, whereas Cappelen insists that the propositions in question are simply treated as common ground, viz. the trolley-case, or that there is an argument, as in the Lehrer-case. In the trolley-case we establish our interpretation by bringing in further textual evidence and consider the text as a whole. In interpreting Lehrer, we argue that Cappelen seems to

leave Lehrer without a proper argument for a principle crucial to his project. Here there are further challenging questions of interpretation which we for spatial reasons cannot treat. However, we do think that Cappelen has misinterpreted the dialectic in these articles, and that our interpretations are more charitable. If we are correct, there is support for Centrality in philosophical practice.

Finally, regarding iii): A reason for our interpretive disparity seems to be disagreement on the role of metaphilosophy in interpretation. We think metaphilosophical commitments might explain some of the interpretive choices Cappelen makes. We cannot treat his metaphilosophy in detail, but some key points are: There is no conceptual justification; pre-theoretic beliefs do not have default justificatory status; and philosophy is not concerned with concepts but with phenomena of the world. Taking these claims for granted, and allowing them weight in interpretation, has some important consequences.

Consider our interpretations: We argue that both Thomson and Lehrer should be taken to grant Rock status to certain pre-theoretic beliefs, because their not doing

To simply assume that the pre-theoretic judgments are representative (and thus warrants “universal theories”) and reliable, is naïve.

so leaves them proffering weak or incomplete arguments, i.e. because not doing so is unreasonably uncharitable. But if Cappelen’s metaphilosophical claims are true and we should take them into account when interpreting, then taking Thomson and Lehrer to

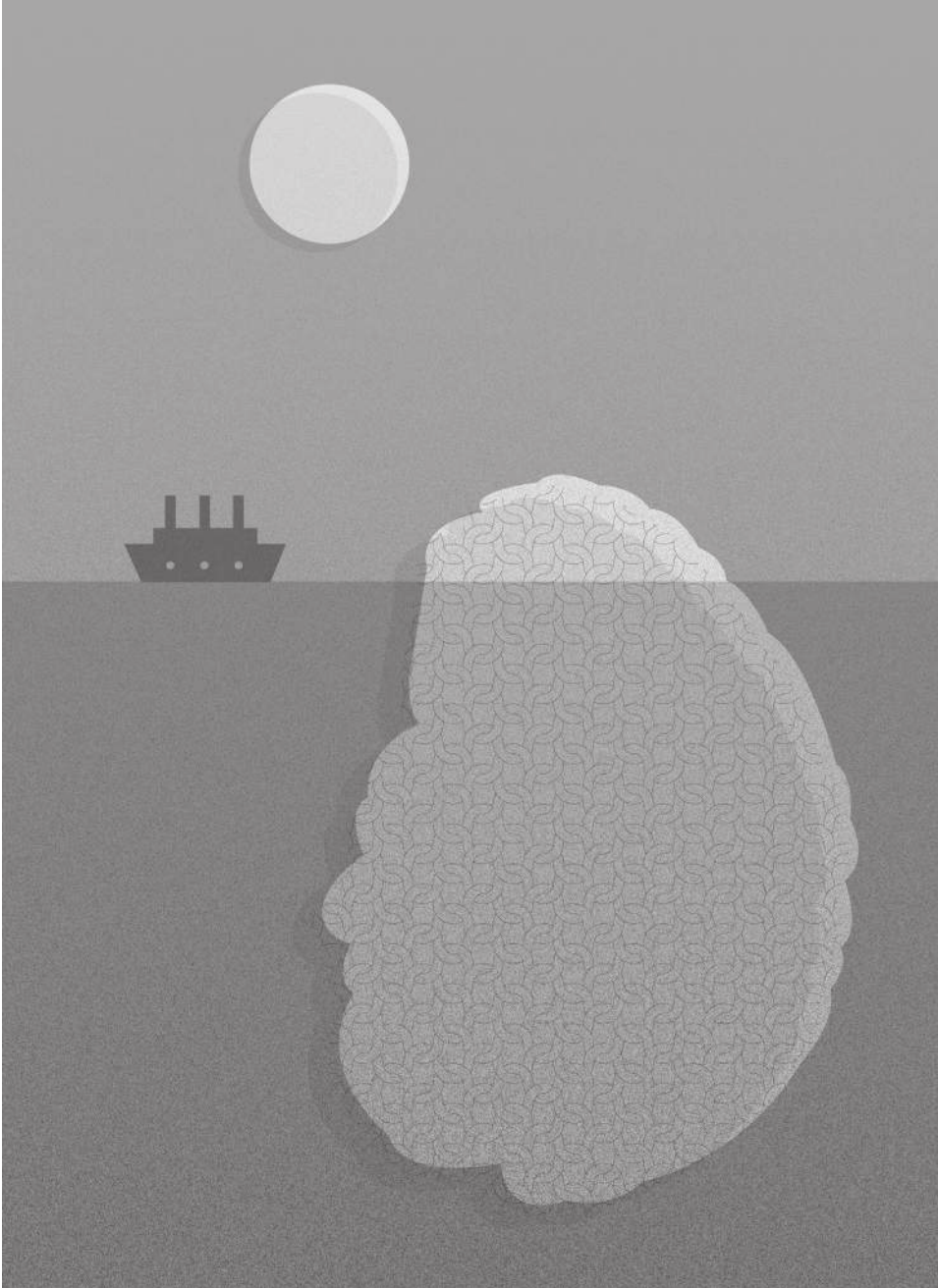
grant pre-theoretic beliefs Rock status entails attributing to them a host of false beliefs, which runs the risk of being even more uncharitable. We return to this below.

The most obvious example of Cappelen relying on metaphilosophical assumptions in interpretation is the treatment of Goldman (1976). Cappelen simply ignores Goldman’s psychological language when discussing a case (Goldman writes things like “would we say ...” (778), “We would be strongly inclined to withdraw [judgment]” (773), “How is this change in our assessment to be explained?” (773) etc.), and his explicit claims of doing semantic (or conceptual) analysis of the *term* ‘knows’ (174).¹⁶ Cappelen does this because the alternative would leave Goldman, he claims, with radically incomplete arguments and irrelevant points (174).¹⁷ The best explanation of why he thinks so is that he makes metaphilosophical assumptions contradicting Goldman’s view of what he’s doing. In discussing the trolley-case, Cappelen seems to admit this. He considers this objection to his interpretation: Many

philosophers say they rely on intuitions about cases, how can you ignore this when interpreting? Cappelen’s reply is simple: “Since Centrality is false, many philosophers will say false things and have false beliefs about what they do when they philosophize” (163). We find this problematic for two reasons.

First, it is strange that Cappelen can assume the falsity of Centrality in the process of disproving it; second it raises questions regarding the nature of his project. Remember that Centrality is a descriptive thesis. So the essence of Cappelen’s project is to assess whether philosophers actually rely on evidence with either of F1–F3. In doing this, it is necessary to interpret philosophical texts. But there is a crucial *normative* component to interpretation. For interpretation depends on charity, and charity depends on what one takes to be true. Because what one takes to be true has impact on what one takes to be good and bad philosophical argument and method (arguments from false premises are, in a certain way *bad*), and charitable interpretation requires generally attributing good arguments to texts, truth will influence interpretation. This is why Cappelen might take it as unreasonably uncharitable to interpret Thomson and Lehrer as we have done. The question now is whether Cappelen’s project really has a claim to being descriptive, and what it means if not.

It is one thing to show that methods employing intuitions as evidence are bad, another to show that philosophers do not employ such a method. Since charity plays an important role in interpretation, one can argue from the former to the latter thus: Method M is really bad, so we should not take philosophical texts to make essential use of it. Clearly, however, the key premise in this argument is the status of method M. If its status – whether it is good or bad – is disputed one cannot assume it out of hand; if the status of M is disputed the real battle concerns *it*, not the following interpretive inference. And Cappelen does not argue that his method is good and his opponents’ methods are bad. Furthermore, if we want to know what method philosophers use, that is, if it really is in question what method they use, and we go about answering by looking at philosophical texts, it seems dubious to make use of assumptions regarding the comparative quality of competing candidate answers. Now we get to what we call the *normative* approach: Cappelen’s interpretations seem to rely on assumptions allowing him to disregard Centrality-friendly interpretations even in the face of explicit evidence that the text in question is written under the auspices of Centrality. Yet he does not explicitly argue for them. Our interpretations of Thomson and Lehrer as



Illustrasjon: Eli Renate Bye Johansen

well as Cappelen's treatment of Goldman support this. A cause of the problem for Cappelen is the diversity of philosophy. Diversity makes uniform claims about methods implausible.

The problem of diversity is that it is highly implausible that philosophers actually have been using an intuition-free method given the huge variation of commitments and questions philosophers have had. So when two interpretations of text *T* are offered, one supporting its belonging to method *M*, the other supporting its belonging to method *N*, how do we choose between them? If we assume that both *M* and *N* are contenders for what method philosophy should employ, and that none of the interpretations leaves crucial points in *T* woefully underargued, or are *crazy*

in some fashion, we need some way to break the tie (we think our and Cappelen's interpretations of Thomson and Lehrer satisfy these demands). One way is to appeal to charity by arguing that *M* is better than *N* or vice versa. Again: Cappelen does not argue for his method, and even if he did, the crucial point in the above argument is why one should choose *M* or *N*, which is a normative question. This connects to what "rely on intuitions as evidence" means in Centrality. Does it mean that philosophers *treat* intuitions as evidence, or that their arguments essentially depend on intuitions having a certain evidential status? Cappelen is quite explicit in that he will not take the philosophers own metaphilosophical comments into account when interpreting. This is hard to justify if Centrality concerns the activity and intentions of philosophers, but not if Centrality concerns the essential requirements of philosophical arguments. If the question is whether philosophical arguments need Centrality in order to make sense, or serve the goals and purposes of philosophers and philosophy, one might

well disregard what the philosophers who put forward the arguments think they are doing, but we repeat: the further choice of interpretation of the texts seems dependent on normative considerations – whether relying on intuitions is a good way of doing philosophy. Now we finally turn to the approach to Cappelen which we have been hinting at and which we find more promising.

We think Cappelen's project could be construed as a normative one. He is close to showing that the arguments in the texts *could be construed as not relying on intuitions*, from which he can argue that we should not rely on intuitions, for instance because they are unreliable, or weaker: that we are unsure of their reliability. What would the project of showing how philosophy *could* proceed without

any evidence amenable to experimental philosophy look like? An important part of it would be to show how paradigmatic and successful philosophical results could be preserved and arrived at without anything like intuitions. Cappelen writes that his book was inspired by Timothy Williamson's *The Philosophy of Philosophy* (Williamson 2007). Williamson's book argues forcefully against philosophical exceptionalism, the view that philosophy is thoroughly different from other intellectual disciplines in subject matter and methodology (Williamson 2007:2–4). However, philosophical exceptionalism has been a widespread view, and one we think has influenced the actual arguments that *have been made*. However, it is certainly not the case that results arrived at under the banner (or

Does it mean that philosophers treat intuitions as evidence, or that their arguments essentially depend on intuitions having a certain evidential status?

self-conception) of metaphilosophical view M, or method N, have to be worthless because M and N are confused. An example would be conceptual analysis. Many philosophers think much philosophy proceeds by conceptual analysis and that it is what they engage in when doing philosophy. But while both Cappelen and Williamson are deeply opposed to conceptual analysis, they are certainly interested

in, and find valuable, many of the arguments and results arrived at under this (confused) self-conception. Similarly, if Cappelen can show that philosophers do not *need* to rely on intuitions in any sense and should think of their efforts as independent of intuitions, that would be a way of defending CAP against the threat of experimental philosophy (and also defending, and showing, how philosophy can proceed even when many are metaphilosophically confused – a quite baffling fact, if one thinks of it). And we actually think his case-studies provide good evidence that one *can* interpret the cases so that they don't employ intuitions.

To make it clear again: Our objection to Cappelen is that *the best interpretations* of Thomson and Lehrer *do* support Centrality, and that the best interpretations must be the norm for a (descriptive) evaluation of Centrality. Cappelen's interpretations must sometimes re-evaluate what the arguments under interpretation were *thought* to be, both by authors and other philosophers. This would be a weakness of a thoroughly *descriptive* project, but does not bear on the normative one. We think that Cappelen has made a good case for the arguments being re-run with his metaphilosophical banner in hand, and that not much

of philosophical interest is lost in doing so. Thus, our objection concerns a descriptive construal of Cappelen's project more than a normative. For maybe philosophers *should* argue for all their claims, come what may, even when they do not write like that is what they are doing. Here, it is important to note that many philosophers have seen themselves as relying on intuitions, or versions of "epistemic conservatism". Roughly, these views lend default epistemic support to the beliefs and opinions we already possess. This, again, is a problem for the descriptive thesis that philosophers do not rely on intuitions or give propositions Rock status. But a normative argument could be made: You do not *need* to resort to such epistemic views and you shouldn't. All Cappelen need is to show that we do not *need* intuitions, on any construal, to do philosophy or keep the lions share of our results. If this can be done, philosophy is safe from experimental philosophy.

V

We have argued that there is a way of supporting Centrality, and correlatively vindicate experimental philosophy, in light of Cappelen's arguments in *Philosophy without Intuitions*. Cappelen's project is so ambitious that it runs the risk of missing out on nuances that could change the dialectic. We think we have found one such: A precisification of 'intuition' in Centrality that construes it as 'pre-theoretic', finds support in philosophical texts and practice where it enjoys Rock status. Understanding 'intuition' in this way poses this important question: To what extent do philosophers rely on pre-theoretic belief, what is the precise status of this evidence, how reliable is the production of such beliefs and how representative the content? We have only had the chance to indicate how this question should be assessed, but are confident that answering this question will cast further light on the method and practice of philosophy. But this is merely the descriptive part of the philosophy of philosophy. A more exciting aspect of it is the normative question: What methods should philosophers use? We have hinted at a way to think of Cappelen's book in light of this question, and must confess we hope this is the direction metaphilosophy will take.

NOTER

¹ References to *Philosophy without Intuitions* are designated by page number only.

² Indeed, this is the title of Chapter 11, which discusses the impact of Centrality's falsity on experimental philosophy.

³ There is considerable disagreement regarding what 'intuition' and its cognates mean. Cappelen makes heavy weather of this. Until further notice we will trust the reader to know intuitively what each instance means.

⁴ For a discussion (in Norwegian) of different forms of experimental philosophy, see Tobiaassen (2011). For an introduction to works, both theoretical and experimental, by experimental philosophers, see the anthology by Knobe & Nichols (eds.) (2008). Their excellent introduction includes good clarifying remarks and examples of experimental work.

⁵ Many have been using surveys to test 'intuitions'. This is related to the metaphilosophical commitments of many experimental philosophers, but some have also used surveys to study the *philosophical concepts* and *conceptions* of ordinary people. This latter endeavour might be thought of as a kind of systematic study of "folk philosophy" (in the sense that we see (anthropological) studies of "folk physics" and so on). It is unclear what bearing these studies have on systematic philosophy: we think it relates to what the proper study object of philosophy is. Later years have also seen a change in focus towards studying the *processes* which underlie people's intuitive judgments. To this end, fMRI-machines are being used in an attempt to elucidate deep philosophical issues, such as the role of cognition and sentiments in moral judgments and their production.

⁶ It also depends on whether the intuitions actually *are* unreliable and unrepresentative. As will become evident, we will defend a very specific version of Centrality, and we are thus not committed to every experimental philosophy study to date being relevant or based on firm metaphilosophical ground. At the end of the day, it might be that the truth of Centrality on one precisification that warrants experimental philosophy, does not pose a threat to the results of CAP. This would be because the 'intuitions' on the precisification that makes Centrality true are evidential entities neither unreliable nor unrepresentative.

⁷ Some have argued that the intuitions of philosophers are better, or more suitable, as evidence (or source of evidence) than those of "the folk", which is what experimental philosophy has been studying. Cappelen (228) dismisses this argument, so we will not pursue it further.

⁸ We do not take a stand on whether there are other precisifications of "intuitive" in Centrality that would vindicate the experimental philosophy project, or some other methodological perspective (for instance what Cappelen calls methodological rationalism (Cappelen 2012, Chapter 6)). Given the *descriptive* character of Cappelen's project, and the notorious disagreement of philosophers, we wouldn't be surprised if there were a host of different methods actually being applied.

⁹ Some readers might notice that this argumentative strategy does not guarantee the falsity of Centrality: Cappelen is only rejecting arguments for Centrality, and as such there might be other ways to support it. However, Cappelen does consider the two natural arguments for Centrality, and if he succeeds, he has at least changed the burden of proof.

¹⁰ We think it is plausible that there are further candidates, but as our argument will not depend on any further disambiguations, we will let it be.

¹¹ The only thing needed to vindicate the experimental philosophy project is the truth of something like the following thesis: Important parts of philosophy uses evidence that is susceptible to experimental philosophy. The evidence does not have to be characterized by F1–F3 to be amenable to scrutiny by experimental philosophy. Indeed, the thesis could be true even if philosophy didn't rely on evidence with either of F1–F3. Strictly, to deem experimental philosophy a "Big Mistake", one would have to falsify this thesis.

¹² Cappelen seems to agree when he says: "The various activities that get classified together as 'philosophy' today are so classified as the result of complex historical and institutional contingencies, not because philosophy has an essence that ties it all together as a natural kind ... There is literally nothing interesting to be said *in general* about the common 'evidential sources' of applied ethics, formal semantics, theories of perception, philosophy of quantum mechanics, etc" (21).

¹³ While (I) was supposed to explain *Transplant*, this principle was supposed to explain *Trolley*: "(II) Killing five is worse than killing one"

(Thomson 1985:1397). If these were the right principles, then the "morally relevant" difference between the two cases would be that one *kills* both by turning, and refraining from turning, the trolley, while one outcome in *Transplant* concerns merely "letting die". This, of course, is up for debate, but we will not consider it further here.

¹⁴ Here, Thomson is not talking directly about the verdicts about the cases, but we think it supports her general view on philosophical method and what's "really going on" in her article.

¹⁵ Here, the literature that was spurred by Gettier (1963) is the paradigmatic example. Cappelen himself abstains from a real discussion of it, suggesting that it might be unrepresentative of philosophical practice in general, and also suggesting that Gettier provides arguments for his conclusion. We find these suggestions implausible.

¹⁶ Further, some of the evidence Goldman explicitly says he will use (regularities in our psychological dispositions (1976:776) etc.) are best made sense of given a conceptual goal: They wouldn't bear so directly on the subject matter (the "objective knowledge relation") as they do on the concept.

¹⁷ Cappelen admits that some aspects of the texts does not make *prima facie* sense given this interpretation, such as how Goldman takes Unger's (1968) non-accidental analysis of knowledge as a natural opponent. But if we assume that Goldman views Unger's analysis as one of the *concept* of knowledge as well (independently of what Unger might say about his analysis), then it makes sense for Goldman to bring it up.

LITERATURE

- Burge, T. 1979, "Individualism and the Mental", *Midwest Studies in Philosophy*, 4, 73–122.
- Cappelen, H. 2012, *Philosophy without Intuitions*, Oxford University Press, Oxford.
- Cappelen, H. and Hawthorne, J. 2009, *Relativism and Monadic Truth*, Oxford University Press, Oxford.
- Chalmers, D.J. 1996, *The Conscious Mind*, Oxford University press, Oxford.
- Cohen, S. 1988, "How to Be a Fallibilist", *Philosophical Perspectives*, 2, 91–123.
- Colaco, D., Buckwalter, W. and Stich, S. 2011, "Epistemic Intuitions in Fake-Barn Thought Experiments". Available at: <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1973351> [15.08.2012]
- Gettier, E. 1963, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis*, 23, 121–3.
- Goldman, A. 1976, "Discrimination and Perceptual Knowledge", *Journal of Philosophy*, 73, 771–791.
- Knobe, J. og Nichols, S. (ed.) 2008, *Experimental Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- Lehrer, K. 2000, *Theory of Knowledge*, 2. ed., Westview Press, Boulder.
- Machery E., Mallon, R., Nichols, S., and Stich, S., 2004, "Semantics, Cross-Cultural Style," *Cognition*, 92, B1–B12.
- Perry, J. 1979, "The Problem of the Essential Indexical", *Nous*, 13, 3–21.
- Swain, S., Alexander, J. and Weinberg, A. 2008. "The Instability of Philosophical Intuitions: Running Hot and Cold on Truetemp", *Philosophical and Phenomenological Research*, 76, 138–65.
- Thomson, J.J. 1971, "A Defense of Abortion", *Philosophy and Public Affairs*, 1, 47–66.
- , 1985, "The Trolley Problem", *The Yale Law Journal*, 94, 1395–1415.
- Tobiaassen, T.M. 2011, "Opp av lenestolen", *Filosofisk supplement*, 3, 4–9.
- Unger, P. 1968, "An Analysis of Factual Knowledge", *The Journal of Philosophy*, 65, 157–70.
- Williams, B. 1970, "The Self and the Future", *Philosophical Review*, 79, 161–180.
- Williamson, T. 2007, *The Philosophy of Philosophy*, Blackwell Publishing, Oxford.

FILOSOFIEN

EN HYLLEST TIL LØGNEN

Av Elin Király

Jeg elsker å jule

I abstraksjonene når
løgnene nye høyder
i det svevende
der skillet mellom
fantasi og virkelighet
ikke lenger lar seg fastsette

Der er ingen motstander
som kan
innkreve sin rett
men derimot deltakere
Velvillig lar de seg føre med
kledd i påtatt undring
Gjennom denne høflighetens briller ser de ikke

Stille føres de bak lyset
mens den dårlige tro
får vokse seg vill
slik dekkeplantens beskyttende skall mot uværet
utenfor
får alt til å råtne i jorden

Vi redder oss selv
ved å kaste oss
ut i flygende luft
uten å vite om noen vil ta i mot oss

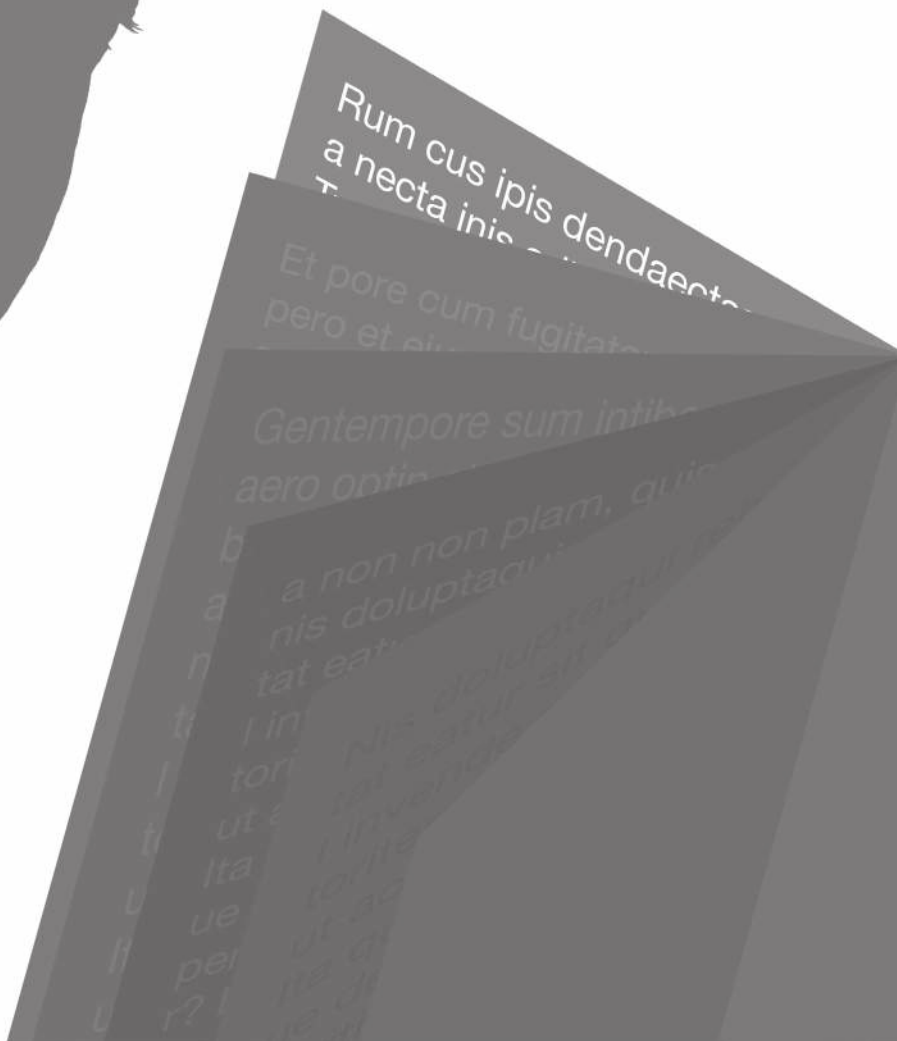
PYRRHONISMENS ANTIFILOSOFI

Av Lars Fredrik Janby

Pyrrhonismens utgangspunkt er søken etter sannhet – dens lære er derimot hvordan en kan sikre sinnsroen selv om en aldri kommer til erkjennelse av sannheten. Jeg vil først gi en redegjørelse for noe av det lille vi vet om tradisjonens obskure opphavsmann, Pyrrhon, og den originale sammenheng han synes å ha funnet mellom skeptisisme og etikk, og siden presentere noen hovedpunkter i pyrrhonismen slik vi møter den hos Sextus Empiricus, som er vår viktigste kilde til pyrrhonismen i dens modne form.

Den pyrrhoniske tradisjonen fører sitt opphav tilbake til Pyrrhon, som en antar levde mellom 360 og 270 før Kristus. Det finnes en tradisjon med anekdoter fra Pyrrhons liv som forteller om et menneske med en usedvanlig distansert holdning til virkeligheten rundt seg. Anekdotene ble tidlig populære og samlet av en biograf ved navn Antigonos fra Karystios, og siden overlevert i deler av filosofihistorikeren Diogenes Laertios. Ifølge disse historiene later Pyrrhon for eksempel til å ha hatt et avslappet forhold til farer for sitt eget liv, og hans venner måtte stadig trå til for å redde ham. Han var imidlertid ikke like behjelpelig overfor dem: Da vennen og beundrerens Anaxarkhos falt i en myr, gikk Pyrrhon simpelthen uanfektet forbi. Den eksemplariske ro som Pyrrhon viste i dette tilfellet, fikk likevel Anaxarkhos til å lovprise ham! Mest kjent er nok historien om da Pyrrhon var om bord på et skip som ble rammet av en kraftig storm. Stormen gjorde ikke inntrykk på Pyrrhon, som i en tilstand av intakt sinnsro pekte på en gris som ubesværet av stormen fortsatte å spise maten sin – et eksempel på hvordan vismannen selv burde forholde seg, mente Pyrrhon (Diogenes Laertios 1999:9.61–62).

Den viktigste kilden vi har til Pyrrhons lære, er Timon



Illustrasjon: Kjersti Eggen

fra Fleios (ca. 320–230 f.Kr.). Fra det Timon forteller, synes Pyrrhon å ha næret dyp skepsis til hvorvidt vi kan ha kunnskap om verden. I en sentral kilde forteller Timon følgende om Pyrrhon: «... han mente at tingene selv er like lite mulige å atskille, måle eller bestemme» (Eusebius 1974:14.18)¹. Denne påstanden har vært tolket på to måter: enten slik at den var ment som en problematisering av den menneskelige erkjennelsesevne, eller slik at den var en påstand om at virkeligheten dypest sett er ubestemt. Ifølge den siste lesningen – som er en langt mer dogmatisk påstand enn noen senere såkalt pyrrhonist ville våget å komme med, men som kan virke mer rimelig ut fra sammenhengen – er det ikke på grunn av vårt ufullkomne erkjennelsesapparat at vi ikke klarer å finne sannheten om

verden, men på grunn av virkelighetens ontologiske ubestemthet. Fordi virkeligheten i seg selv er ubestemt, kan utsagn om den verken være sanne eller usanne.²

Hvilken av disse tolkningene som er riktig vil ikke ha noen betydning for vårt formål her. Viktigere i denne sammenheng er derimot det som Timon videre sier om følgen for den som forstår at vi ikke kan stole på våre sanseinntrykk eller oppfatninger om virkeligheten: «Det som hender med de som forholder seg slik, ifølge Timon, er først *afasia*, og dernest *ataraxia*» (Eusebius 1974:14.18). Med *afasia* menes ikke det å miste munn og mæle, men å avholde seg fra å komme med påstander om hva som er sant eller usant. Man avstår fra å felle dom. Dernest kommer det for vårt formål sentrale: *ataraxia*, det vil si «uforstyrret». Timon gir oss her en formel for hva som vil skjje med den som holder sin dom tilbake: Han oppnår en tilstand av uforstyrret i sinnet. *Ataraxia* er et hyppig brukt ord også hos Epikur, og det er typisk for den hellenistiske filosofi å betegne sinnets velvære og tilstand av lykke ved hjelp av den privative morfen a-. Pyrrhons lære synes med dette å ha innført en helt original forbindelse mellom etikk og skeptisisme. Den direkte påvirkningen videre fra Pyrrhon til den senere pyrrhoniske tradisjonen står noe uklart for oss. Det virker likevel å være den bemerkelsesverdige distanse Pyrrhon holdt til verden rundt

seg som gjorde ham til en slik inspirasjon for den senere bevegelsen som tok sitt navn etter ham. Pyrrhons lære om hvordan skeptisisme støtter opp under et uforstyrret liv, slik den ble lagt frem hos Timon, spiller dessuten også en helt sentral rolle i den pyrrhoniske tradisjonens sene uttrykk hos Sextus Empiricus, som jeg skal fortelle om her.

Sextus Empiricus levde nær 500 år etter Pyrrhon og befinner seg i enden av en pyrrhonisk renessanse. Etter Timon synes Pyrrhons lære å ha vært uten umiddelbare arvinger. Først med Aenesidemos (ca 1. årh. f.Kr.) fikk Pyrrhons navn ny kraft, og det ble skilt ut en pyrrhonisk tradisjon på siden av den akademiske skeptisismen. Hos Sextus Empiricus har vi bevart en rikholdig opptegnelse over hva pyrrhonismen hadde utviklet seg til å bli,

og hans bøker er et godt utgangspunkt for å få oversikt over dens hovedideer. Sextus selv oppgir at bevegelsen han fremstiller hadde sitt navn etter Pyrrhon fordi denne målbar skeptisismen på en mer tydelig og åpenbar måte enn andre skeptikere.

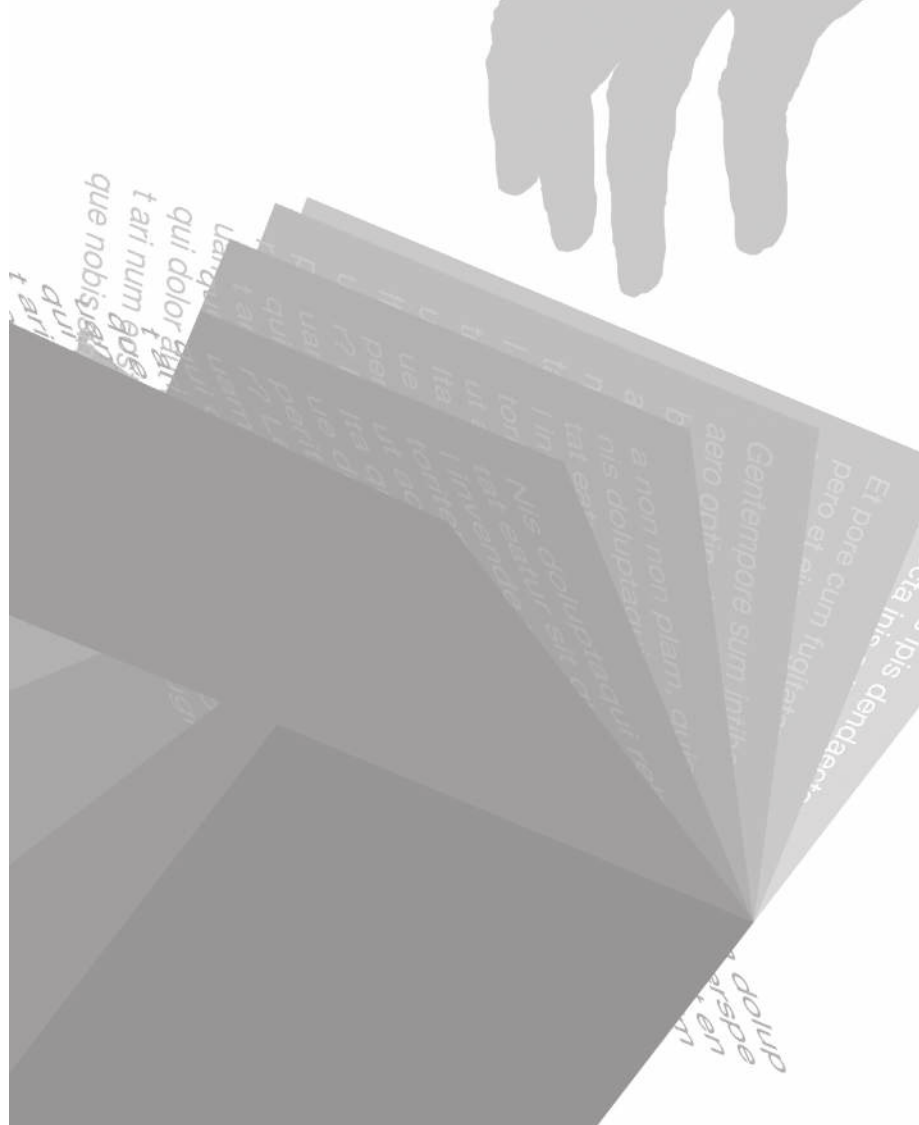
La oss nå se hvordan Sextus selv definerer den pyrrhoniske skeptisismen i innledningen til sentralverket *Hovedpunkter i pyrrhonismen*. Sextus sier (1912:I.1–3) at filosofene kan inndeles i tre: dogmatikerne som hevder de har funnet sannheten, akademikerne (det vil si de akademiske skeptikerne) som benekter at det er mulig å komme til erkjennelse av sannheten, og skeptikerne (det vil si pyrrhonistene) som sier de ikke har funnet sannheten men fremdeles er på leting etter den. Pyrrhonisten deler den akademiske skeptikerens tvil overfor den dogmatiske filosofens utsagn om hva som er sant og usant, men de skiller lag når pyrrhonisten ikke vil benekte at det er mulig faktisk å finne sannhet – et utsagn som er for dogmatisk for ham. Den pyrrhoniske skeptisismen definerer Sextus videre slik:

Skeptisisme er kunsten å stille opp imot hverandre det tilsynelatende eller tenkte på enhver mulig måte. Fordi sakene og argumentene som slik blir satt imot hverandre er like vektige, oppnår vi dermed først tilbakeholdenhet (*epoche*), og dernest sinnsro (*ataraxia*) (Sextus Empiricus 1912:I.8).

Pyrrhonistens utgangspunkt er altså søken etter sannhet i en sak, men når han ser at det ikke er mulig å avgjøre hva som er sant eller usant, holder han sin dom tilbake – og opplever en følelse av sinnsro. Her gjenkjenner vi formelen Timon gjengir som Pyrrhons lære, der den suspenderte erkjennelsen følges av en kjærkommen tilstand av ro. For slik Timon sa at suspensjon av erkjennelsen ble fulgt av *ataraxia* eller sinnsro, finner vi hos Sextus tilbakeholdenhet fra å felle dom etterfulgt av en omseggrående følelse av sinnsro. Denne formelen danner en hovedidé i pyrrhonismen.

Sextus kan også fortelle oss mer om pyrrhonismens motivasjon. I Sextus' egen fremstilling forklares funnet av den pyrrhoniske lykkeformel som nærmest et slumpetreff.

Det samme hendte med skeptikeren som det som blir fortalt om maleren Apelles. Det heter seg at han skulle male en hest og ville etterlikne fråden som stod ut fra den. Det mislyktes han imidlertid med, og han kastet svampen som han brukte



Illustrasjon: Kjersti Eggen

til å viske ut fargene fra penselen med, på maleriet. Men da svampen traff maleriet, frembrakte den en etterlikning av fråden fra hesten. Skeptikerne på sin side håpet å nå sinnsro ved å felle dom over det uavklarte i det som kommer til syne og i tankene. Da de ikke fikk det til, holdt de sin dom tilbake. Men da de gjorde det, kom tilfeldigvis sinnsroen over dem, slik skyggen følger etter kroppen (Sextus Empiricus 1912:I.28–29).

Sextus fremhever altså denne formelens karakter av å være et «tilfeldig» treff, akkurat slik Apelles' frustrasjon over å mislykkes endte i det på forhånd ønskede resultat! For filosofiens del blir her det mislykkede forsøket på å finne sannheten møtt med en tilstand av ro og velvære. Å benekte at det er mulig å finne sannhet, slik de akademiske skeptikerne gjør, vil Sextus ikke gjøre, for det ville bare innebære en annen form for dogmatisme. Pyrrhonisten vil derfor, på sitt redelige vis, ikke utelukke at det fremdeles kan finnes sannhet, men hevder at den foreløpig ikke er

funnet, og at hans fremgangsmåte allerede sikrer det forutsatte målet om sinnsro.

Det har imidlertid vært nok av kommentatorer som mistenker Sextus for å fordreie den sene pyrrhonismens historie. Disse mener at kravet om sinnsro gikk forut for den skeptiske læren i den forstand at den skeptiske fremgangsmåten bare er å betrakte som en rasjonalisering og et ferniss av intellektuell nysgjerrighet.³ Etikken har primat foran erkjennesspørsmålet.

Pyrrhonismen slik vi møter den hos Sextus, uttrykker resignasjon på vegne av filosofien og et forsvar av hverdagens umiddelbare livsverden.

Pyrrhonisten skal i så fall ha vært ironisk da han forega å være på leting etter sannhet; det var aldri søken etter sannhet som motiverte pyrrhonismen, men behovet for å leve et godt liv uavhengig av fagfilosofiens sprikende lære om det sanne og gode. Dette er en mistanke vi godt kan nære, men Sextus selv vil i alle fall gi oss inntrykket av at det foregikk den andre veien: Først det alvorlige forsøk på å finne sannheten, og siden tilfredsstillelsen over at det ikke gjorde så mye likevel om det nå viste seg at man ikke fant den, ettersom man i prosessen fant veien til sinnsro uten å besitte sannhet gjennom skeptisismens metode.

Sextus' pyrrhonisme har en uttalt brodd mot all dogmatisk lære. «Dogmatisk» må her forstås i en videre betydning enn i vår språkbruk: For Sextus er enhver oppfatning om virkeligheten dogmatisk. Til spørsmålet om pyrrhonisten har noen lære, avviser naturligvis Sextus at han er noen systembygger med et koherent sett av læresetninger. Han gjør her også en viktig presisering av hva pyrrhonisten retter sin kritikk mot:

Vi utforsker likevel ikke hva det tilsynelatende er, men de utsagn som blir gjort om det tilsynelatende. Dette er noe forskjellig fra spørsmålet om det tilsynelatende i seg selv (Sextus Empiricus 1912:I.19).

Pyrrhonisten velger å forholde seg anerkjennende til det tilsynelatende – som at honning jo synes å være søtt – mens han stiller seg skeptisk til de utsagn filosofien gjør om det. Pyrrhonisten problematiserer filosofien og dens (uinnfridde) løfte om å gi mennesket svar på spørsmålene den stiller. Sextus' tekster inneholder en diagnose av årsaken til den uro som hjem søker mennesket: den systembyggende filosofien og dens virvar av utsagn om hva og hvordan virkeligheten dypest sett *er*.⁴ Det er den Sextus utpeker som årsak til forvirring og forstyrrelse. Pyrrhonisten selv har selvsagt ingen lære i dogmatisk forstand. Men i en annen forstand har pyrrhonisten likevel en lære, tilstår

Sextus videre, og den er som følger:

For vi følger en bestemt lære som i pakt med det tilsynelatende foreskriver oss et liv i overensstemmelse med sedvaner, lover, levemåter og egne opplevelser (Sextus Empiricus 1912:I.16).

Her er vi inne på den sentrale vendingen i pyrrhonismen: vekk fra filosofiens teori, og tilbake til dagliglivets praksis: vaner og konvensjoner. En dagliglivets advokat, kan vi kalle Sextus. Hans pyrrhonisme betviler alle dogmatiske svar filosofien kan gi, men er på den annen side også nøye med å skape avstand til den apatiske uvirksomhet som det forekommer ham at den akademiske skeptisismen står i fare for å henfalle til når den betviler all erfaring. Alternativet til Sextus innebærer i stedet en bred aksept for overlevert lærdom og moral.

Vi forholder oss altså til det tilsynelatende og lever udogmatisk i pakt med den hverdagslige livserfaringen, ettersom vi jo ikke kan være fullstendig uvirksomme. Disse hverdagslige livserfaringene synes å være av fire typer: Dels består de av naturens forskrifter, dels av erfaringens tvang, dels av overleveringene fra lover og seder, dels av undervisning i ferdigheter (Sextus Empiricus 1912:I.23).

Den pyrrhoniske løsning blir derfor en tilbaketrekning til hverdagslivets umiddelbare livsverden og vanen. Pyrrhonisten følger konvensjonene. Det gis ingen begrunnelse for hvorfor noe slikt skulle være den riktige måten å handle på. Det har simpelthen med vanetenkning å gjøre. Derfor er også den pyrrhoniske skeptisismen av en konservativ natur. Her finnes lite rom i tanken til å foreta dristige sprang når man møter moralske dilemmaer og radikale politiske situasjoner. Pyrrhonismen slik vi møter den hos Sextus, uttrykker resignasjon på vegne av filosofien og et forsvar av hverdagens umiddelbare livsverden. *Ataraxia* blir det etterlengtede mål og uttrykk for en tilstand hvor en ikke er belemret med spørsmål om hvordan virkeligheten dypest sett *er*. Som Richard Bett har bemerket: Når Sextus skal forklare hvorfor dogmatisk filosofi ikke leder til det forutsatte mål om *ataraxia*, vender han stadig tilbake til begrepene om det gode og det onde (Bett 2010:189). Pyrrhonisten definerer ikke noe som godt eller ondt, og hevder slike oppfatninger er kilde til uro.

I en annen av sine bøker, viet etikk, sammenlikner Sextus derfor forståelig nok de dogmatiske filosofene med leger som ikke evner å behandle en sykdom, men bare forflytter lidelsen til et annet sted i kroppen:

Når doktoren fjerner en betennelse i brystet, men

frembringer en annen i lungene, eller fjerner en betennelse i hjernen, men i stedet frembringer sovesyke, gjør han ikke slutt på faren, men forvandler den bare; på samme måte hjelper ikke filosofen en urolig person når han bytter én uro med en annen (Sextus Empiricus 1914:11.136).

Med sine dogmatiske utsagn innen etikk om det gode og ondes natur, gjør ikke filosofene annet enn å peke på et nytt sted hvor menneskets uro kan ta bolig.

Den mistro pyrrhonismen nærer til den dogmatiske filosofiens svar, skulle dermed stå klart for oss. Selvfremstillingen av pyrrhonismen slik vi møter den hos Sextus, er paradoksal. Hvorvidt pyrrhonisten faktisk finner kunnskapen han forega å være på leting etter, får ingen konsekvens for hans mål om et liv i sinnsro. Han oppga at målet var å oppnå sinnsro ved å gå på leting etter sannheten, men i stedet når han målet ved å være tilbakeholden med å hevde at noe er sant overhodet. Et liv uten filosofisk innsikt viser seg ifølge pyrrhonisten å være et tilfredsstillt liv, og den reelle definisjonen av en pyrrhonist er derfor en som evner å oppnå sinnsro ved å holde sine dommer tilbake når søken etter sannhet ikke bærer frukter. Som historien om Apelles forteller, er det det mislykkede forsøket på erkjennelse som fører til målet! Skolefilosofien er ubrukelig for livet. Pyrrhonisten bedyrer at det å avstå fra å felle dom er intellektuelt ærlig, men samtidig fungerer den skeptiske fremgangsmåten som en formel for å nå det forutsatte målet om å leve i ro. Men er ikke den pyrrhoniske målsettingen om et liv i *ataraxia* i seg selv et filosofisk standpunkt? Imidlertid finner vi aldri noe sted hvor Sextus gir grunner for at *ataraxia* er å foretrekke. Slik han ordlegger seg, blir søken etter *ataraxia* fremstilt som en streben og et mål forut for enhver filosofisk undersøkelse. Han hevder blott og forutsetter at det er *ataraxia* pyrrhonisten søker, og gjør aldri krav på at det er noe som andre også bør søke.⁵

Paradokset er selvsagt at pyrrhonisten for å komme til innsikten om hvordan han skal nå *ataraxia*, selv må gå veien om filosofien. Sextus viser selv hvor bevisst han er dette motsetningsforholdet, når han skriver:

Slik det ikke er utenkelig at en mann som har brukt en stige for å klatre opp til et høyt sted, skulle komme til å rive ned stigen med foten, er det ikke utenkelig at skeptikeren, etter å ha brukt argumentet som viser at det ikke finnes noe form for bevis, som en form for stillas for å utstyre ham til sin oppgave, deretter skulle gå hen og ødelegge det argumentet selv (Sextus Empiricus 1914:8.481).

Om pyrrhonismen nå tross alt var intellektuelt ærlig og innstilt på å finne det rette, fant den uansett en formel som gjorde at livet kunne fortsette uten filosofiens svar – selv om veien til innsikten var paradoksal.

Videre lesning

Cambridge Companion to Ancient Scepticism har flere oppdaterte artikler hvor en kan få oversikt over forholdet mellom pyrrhonismen og den øvrige skeptisismen. Richard Bett er blant de ledende forskerne i pyrrhonismen, og gjør i *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy* en historisk oversikt over dens forskjellige historiske faser. Hva gjelder forholdet mellom pyrrhonisme og antifilosofi, er det kommet to titler relativt nylig som kan være interessante: Casey Perins *The Demands of Reason*, som blant annet drøfter om det finnes antirasjonalistiske innslag i pyrrhonismen, og *Pyrrhonian Skepticism*, redigert av Walter Sinnott-Armstrong, som trekker linjer fra pyrrhonismen til moderne fornuftstvil i filosofien.

NOTER

¹ Alle oversettelser er mine egne. Referansene henviser til passasjene på originalspråket som oversettelsene er basert på.

² For en diskusjon av disse lesningene, se Svavarsson (2010).

³ Se for eksempel det innledende essayet til Hossenfelder (1968).

⁴ Se for eksempel Sextus Empiricus (1912:I.27).

⁵ Se også Bett (2010:188).

LITTERATUR

Bett, R. 2000, *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, Oxford University Press, Oxford.

-----, 2010, «Scepticism and ethics», i *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Bett, R. (red.), 181–194, Cambridge University Press, Cambridge.

Bett, R. (red.) 2010, *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Diogenes Laertios. 1999, *Vitae Philosophorum I–X*, Marcovich, M. (red.), Teubner, Stuttgart.

Eusebius. 1974, *La préparation évangélique*, Sirinelli, J. (red.), Éditions du Cerf, Paris.

Perin, C. 2010, *The Demands of Reason: An Essay on Pyrrhonian Skepticism*, Oxford University Press, Oxford.

Sextus Empiricus. 1912, *Opera* vol. I, Mutschmann, H. (red.), Teubner, Leipzig.

-----, 1914, *Opera* vol. II, Mutschmann, H. (red.), Teubner, Leipzig.

-----, 1968, *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*, Hossenfelder, M. (overs.), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Sinnott-Armstrong, W. (red.) 2004, *Pyrrhonian Skepticism*, Oxford University Press, Oxford.

Svavarsson, S.H. 2010, «Pyrrho and early Pyrrhonism», i *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Bett, R. (red.), 36–57, Cambridge University Press, Cambridge.

FILOSOFIENS ANDRE BEGYNNELSE

OVERSETTELSE AV UTDRAK FRA MARTIN HEIDEGGERS *BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE (VOM EREIGNIS)*

Av Espen Dyrnes Stabell & Hilde Vinje

Den her oversatte tekst er hentet fra det som gjerne omtales som Heideggers andre hovedverk etter *Væren og tid*, nemlig *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*.¹ Verket ble utgitt posthumt i 1989, på det som ville vært Heideggers 100-årsdag.

Beiträge zur Philosophie (heretter omtalt som *Bidrag*) er intet mindre enn et forsøk på å fremstille filosofiens «andre begynnelse». Den første fant sted i antikkens greske filosofi, og ender ifølge Heidegger med sytten- og attenhundretallets systemfilosofi (Kant og den tyske idealismen), og motreaksjonen mot denne, her særlig Nietzsches filosofi.

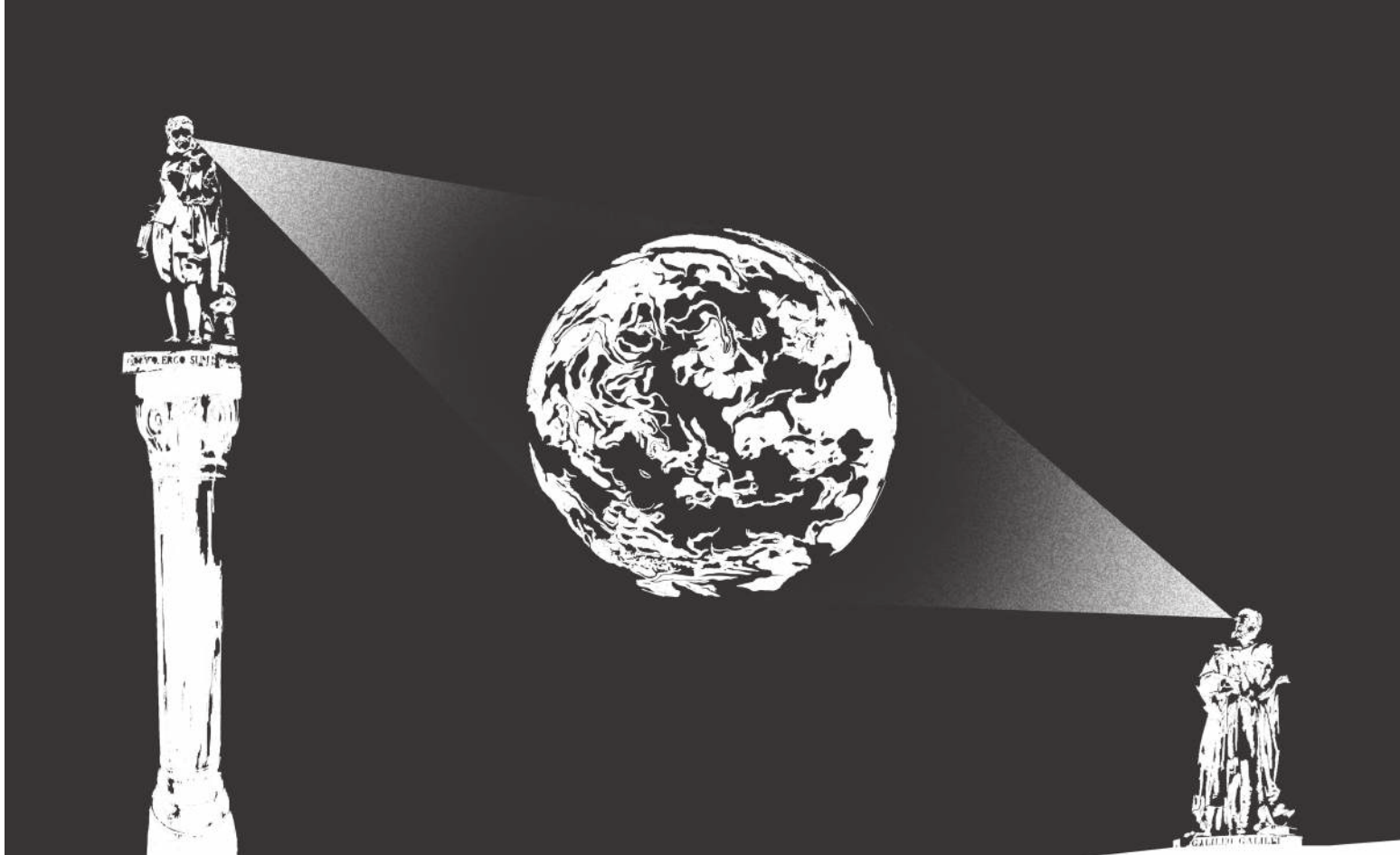
«Systemenes tid er forbi», skriver Heidegger i *Bidrag*. «Tiden for oppbyggingen av det værendes vesensgestalt fra Værens² sannhet er ennå ikke kommet» (Heidegger 1989:5, vår oversettelse). «Oppbygningen» skal ifølge Heidegger komme i stand gjennom en filosofi som ikke lenger forsøker å legge under seg og oppnå full (teoretisk og praktisk) kontroll over væren og språket, men som *lytter* til disse og lar dem fremtre i sin egen rett. Det sentrale begrepet i så måte er det enigmatisk *Ereignis*, «tildragelse». Begrepet signaliserer at den andre begynnelsen kommer i stand gjennom det som allerede er, altså gjennom det som er gitt oss ved den første begynnelsen. Det dreier seg ikke om et bidrag til filosofiens fremskritt; bidragene er til værens filosofiske belysning, de skal bidra til å øke vår oppmerksomhet overfor det som er, det som har vært, og det som skal komme. Den nye filosofien er en *historisk* «besinnelse», en bevissthet om det som utgjør vårt opphav – det «tilskikkede» (*geschichtliche*) eller «tilskikkelsen» (*das Geschick*) – men samtidig en spørrende oppmerksomhet, en tenkning som ikke søker endelige svar, men spør på en vei, en tankegang, «gjennom hvilken det hittil fordekte område til Værens vesing [*Wesung*] blir gjennomgått og først således belyst og nådd i sin mest egne tildragelseskarakter» (Heidegger 1989:3, vår oversettelse).

La deg ikke avskrekke, kjære leser, du er ikke den eneste som finner dette uforståelig. Heideggers notorisk gjenstridige og idiosynkratiske uttrykksmåte er kjent for å lede selv de klokeste hoder inn i total forvirring, til og med sinne. Teksten du her får servert i norsk oversettelse som «Filosofi og verdensanskuelse», inneholder imidlertid passasjer som er skrevet i et langt klarere og mer forståelig språk.

«Filosofi og verdensanskuelse» er, som alle de 281 tekstene i *Bidrag*, et slags fragment eller utkast, et *Aufriss*, hvis fragmentariske form ikke er et resultat av at verket er utgitt posthumt, men følger av et bevisst valg fra Heideggers side. Heidegger næret en dyp skepsis til ideen om at en mest mulig systematisk – i betydningen logisk (formallogisk) og argumenterende – og enhetlig form for filosofi ville være best i stand til å beskrive det som eksisterer (væren og det værende) samt måtene det eksisterer på. Hans «fundamentalontologiske» metode beveget seg stadig lenger bort fra den systematiske filosofien, innbefattet den fenomenologiske. Det man finner uttrykt i *Bidrag* er et forsøk på å la tenkningen, eller språket – som i seg selv aldri kan bli fullstendig og endelig systematisert – selv komme i tale. Som det heter i det som kan kalles et mikromanifest fra Heideggers senere filosofi: «Språket taler», «*die Sprache spricht*» (Heidegger 1959:12).

Heidegger ville ikke at hans *Bidrag* skulle publiseres før alle hans nedskrevne forelesninger var publisert. Han mente nemlig at de 46 bindene med forelesninger var en forutsetning for å forstå hans siste storverk (von Hermann 1989:513). Men frykt ikke: Vi føler oss rimelig sikre på at mesteparten av herværende tekst skal være forståelig uten å ha lest de mer enn åtte tusen sidene med forelesninger.

I hvilket forhold står så de to begrepene filosofi og verdensanskuelse til hverandre i den oversatte teksten? Tilsynelatende står de i et motsetningsforhold. Den mo-



Illustrasjon: Mats Alexander Larsen

derne verdensanskuelsen tilbyr svar, men til forskjell fra den «vitenskapelige» filosofien – som ikke må forveksles med filosofi i Heideggers forstand – er disse svarene ikke forankret i noe annet enn enkeltpersoners vilkårlige meninger, og ikke i et enhetlig system. I Heideggers skildring fremstår verdensanskuelsen nærmest som paradoks: På den ene siden er den grunnset i vilkårlighet, på den andre siden opptrer verdensanskuelsen som «total» og utelukker andre (vilkårlige) egenmeninger. Alt i alt betegner verdensanskuelsen en slutt: Den kan aldri være mer enn hva den allerede er. Filosofi er det motsatte. Den er viljen til å gå ut over sitt eget vesen, med andre ord: forsøket på stadig å overvinne seg selv.

Filosofi og verdensanskuelse (Heidegger 1989:36–41)

Filosofi er den nytteløse, likevel herskende viten.

Filosofi er det farlige, men sjeldne spørsmål etter værens sannhet.

Filosofi er grunnleggelsen av sannheten under den samtidige forsakelsen av det sanne.

Filosofi er viljen til tilbakevending i historiens begynnelse, og dermed viljen til å gå ut over seg selv.

Derfor er filosofien sett utenfra kun et smykke, kanskje et kulturens lære- og utstillingsstykke, kanskje ennå et arvestykke, hvis grunn er gått tapt. *Slik må* de mange betrakte filosofien og nettopp der og da, hvor og når den er en nød for få.

«Verdensanskuelsen» leder erfaringen i en bestemt bane og [inn i] dens omkrets, alltid så langt at verdensanskuelsen aldri blir stilt spørsmål ved; verdensanskuelsen innsnevrer og forhindrer av den grunn virkelig erfaring. Det er dens styrke, sett fra verdensanskuelsens perspektiv.

Filosofien gjør erfaringen *åpen*, men nettopp derfor makter den *ikke umiddelbart* å gi grunn for historie.³

Verdensanskuelse er alltid en slutt, for det meste en [slutt] som er trukket ut i det lange og som sådan ikke erkjent.

Filosofi er alltid en begynnelse og krever overvinnelsen av seg selv.

Verdensanskuelse må gi avkall på nye muligheter, for å forbli seg selv.

Filosofi kan i lange tider opphøre og tilsynelatende forsvinne.

Begge har sine tider og holder seg i løpet av historien på ganske forskjellige nivå av der-væren (*Da-sein*). Skillet mellom «vitenskapelig filosofi» og «verdensanskuelsesfilosofi» er den siste utmunning av det nittende århundres filosofiske rådløshet, under hvis forløp «vitenskapen» fikk en særegen teknisk kulturbetydning. På den andre siden skulle den

enkeltes «verdensanskuelse», som erstatning for den tapte grunn, kraftløs nok fortsette å holde «verdier» og «idealer» sammen.

Det som står igjen som siste, ekte rest i den «vitenskapelige» filosofiens tenkning (jf. den dypere utformingen hos Fichte og Hegel), det er: å begrunne og å bygge opp det erkjennbare enhetlig og systematisk (matematisk) på grunn av og ifølge ideen om viten som visshet (selvvisshet). I denne hensikt eksisterer det fremdeles i den «vitenskapelige» filosofien en trang som hører filosofien selv til, å redde filosofiens *mest særegne sak* fra tilfældigheten⁴ til den vilkårlig tilblivende meningen hva verdensanskuelse angår og den nødvendigvis innskrenkende og befalende formen til verdensanskuelsen overhodet. For selv i den «liberale» verdensanskuelsen finner ennå dette retthaverske seg i den betydning, å tillate enhver hans mening. Men vilkårligheten⁵ er det «tilfældiges» slaveri.

Men filosofiens mest særegne sak er glemt, feiltolket gjennom «erkjennelsesteorien»; og der «ontologien» fremdeles blir forstått (Lotze), forblir den likevel *én* disiplin under andre. At og hvordan det gamle ledende spørsmålet (τί τὸ ὄν;) her har reddet seg tvers igjennom den nyere tids filosofi, skjønt det har variert, kommer ikke til klar viten, fordi filosofien allerede mangler nødvendigheten og skylder sin karakter som «kultur gode» en takk for sitt «vedlikehold».

«Verdensanskuelse» er akkurat som herredømmet av «verdensbilder»⁷ et produkt av den moderne tid, en *følge* av den nyere tids metafysikk. Deri ligger også begrunnet, hvorfor «verdensanskuelsen» så forsøker å sette seg *over* filosofien. For med frembringelsen av «verdensanskuelser» forsvinner muligheten av en vilje til filosofi i den grad, at verdensanskuelsen til slutt må fri seg fra filosofien. Dette lykkes den med desto tidligere, jo mer filosofien i mellomtiden selv måtte synke og ennå bare kunne være lærighet. Dette merkelige fenomenet som gjelder herredømmet av «verdensanskuelser» har – og riktignok ikke tilfeldig – også den siste store filosofien forsøkt å dra fordel av: Nietzsches filosofi. Det lyktes desto lettere, da Nietzsche selv avviste filosofien som «lærighet» og dermed *tiksynelatende* gikk over på «verdensanskuelsens» side (som «dikterfilosof!»).

«Verdensanskuelse» er alltid «intrigespill» overfor det som er nedarvet til dets overvinning og temning med verdensanskuelsens egne og selvforberedte, men ikke avgjørende, midler – alt ført over i «opplevelsen».

Filosofi har som grunnleggelse av Værens sannhet opphavet i seg selv; den må ta seg selv tilbake i det, som den grunnlegger, og opp-bygge⁸ seg selv enestående av det.

Filosofi og verdensanskuelse er så usammenlignbare at det ikke finnes noe mulig bilde for å anskueliggjøre deres forskjellighet. Ethvert bilde ville bringe dem for nær hverandre.

Det skjulte, men avisidesliggende «herredømmet» til kirke, «verdensanskuelsenes» gjengshet og tilgjengelighet for massene (som erstatning for den i lang tid savnede «ånd» og henvisningen til «ideer»), det likegyldige og pågående driveriet etter filosofi som lærighet og samtidig, både middelbart og umiddelbart, som kirke- og verdensanskuelsesskolastikk – alt dette blir i lang tid holdt fjernt fra filosofien som skapende medgrunnelse⁹ til der-væren (*Da-sein*) på grunn av den offentlige menings gjengse og lett håndterlige allmenkjennskap. Dette er naturligvis ingenting å skulle «beklage», men kun tegnet på at filosofien går mot en sann tilskikkelse av sitt vesen.¹⁰ Og alt avhenger av at vi ikke forstyrrer denne tilskikkelsen og fullstendig forakter den gjennom en «apologetikk» for filosofien, et intrigespill, som nødvendigvis alltid forblir under filosofiens verdighet.

Riktignok, nød er besinnelsen om nærheten til denne filosofiens tilskikkelse¹¹, viten om de [ting] som forstyrrer, skjemmer og vil gjøre gyldig et skinnvesen av filosofien. Denne viten ville likevel mistolke seg selv, hvis den lot seg friste til å gjøre enhver motstridighet til gjenstand for gjendrivelse og diskusjon. Denne viten om [det som ikke er filosofiens] vesen, må her til stadighet forbli noe vi går forbi.

Verdensanskuelsens vesen, preget av intrigespill og heftet ved opplevelsen¹², tvinger utformingen av de rådende verdensanskuelsene til å vakle fram og tilbake [mellom] de bredeste motsetninger og derfor også til alltid å fastne i kompromisser. At «verdensanskuelsen» nettopp kan være den mest egne sak for individet og dets aktuelle livserfaring og mest egne meningsdannelse, at «verdensanskuelsen» til gjengjeld kan opptre som total, idet den tilintetgjør enhver egenmening – dette tilhører egentlig den samme verdensanskuelsens vesen. Så grenseløs førstnevnte [er] i sin vilkårlighet, så stiv er sistnevnte i sin endegyldighet. Likevel er det her lett å fatte det motsatte og selsamme: Endegyldigheten er kun egenheten utvidet i allgyldighetens fullstendighet,¹³ og vilkårligheten er det som for hvert mulig individ¹⁴ kun [er] endegyldig for det. Overalt mangler nødvendigheten til det ferdig utviklede,¹⁵ men dermed også det skapendes avgrunnsdyphet.

Hver gang er mistanken og mistroen til filosofien like stor og like forskjellig.

Enhver holdning som i egenskap av å være «total» gjør krav på bestemmelsen og reguleringen av enhver form for handling og tenkning, må uunngåelig betrakte som motstridende og absolutt foraktelig alt som attpåtil fremdeles kunne opptre som nødvendighet. Hvordan skulle også en «total» verdensanskuelse kunne tåle, at slikt også bare skulle være mulig, langt mindre vesentlig – det som verdensanskuelsen selv samtidig undergraver og opphøyer og innbefatter i andre nødvendigheter, nødvendigheter som i så liten grad blir foreslått utenfra, at verdensanskuelsen derimot har sin opprinnelse fra deres skjulte grunn (f.eks. fra folkets vesen).

Slik oppstår her en uoverstigelig vanskelighet som ikke

Filosofi er grunnleggelsen av sannheten under den samtidige forsakelsen av det sanne.

noensinne er å overvinne gjennom noe kompromiss eller med noen avtale. *Den totale verdensanskuelsen må lukke seg for åpningen av sin grunn og granskningen*¹⁶ *av verdenen til sin «skapelse»; det betyr at dens skapelse aldri kan komme til [sitt] vesen og bli til skapelse-ut-over-seg-selv (Über-sich-hinausschaffen), fordi den totale verdensanskuelsen dermed måtte stille spørsmål ved seg selv.* Følgen er denne: Skapelsen blir på forhånd erstattet gjennom aktiviteten. Veiene og vågestykkene til den tidligere skapelsen blir innrettet i intrigespillers kjempemessighet, og dette som ligner intriger, er skinnert av det skapendes livaktighet.

«Verdensanskuelsen» kan kun bli stilt overfor spørsmålet og avgjørelsen om spørsmåls-verdighet.¹⁷ Ethvert forsøk på formidling – uansett fra hvilken side det skulle komme – svekker posisjonene og fjerner den sanne kampens mulighet til rekkevidde.

Men at den totale politiske troen og den likeså totale kristne troen nå gir seg i kast med kompromisset og taktikken, deres uforenlighet til tross, burde ikke overraske. For de er av samme vesen. Avkallet på vesentlige avgjørelser ligger til grunn for dem som fullstendige holdninger. Deres kamp

er ingen skapende kamp, men derimot «propaganda» og «apologetikk».

Men har nå ikke også filosofien, og den foran alle, krav på «det totale», helt og holdent, når vi definerer den som vitenen om [det] værende som sådan, *i det store og hele?* Sannelig, så lenge vi tenker i formen til den hittil gjeldende filosofien (metafysikken) og tar denne [filosofien] i dens kristne uttrykk (i systematikken til den tyske idealismen). Men akkurat her er filosofien (den nyere tids) allerede på vei til «verdensanskuelse» (ingen tilfeldighet, at ordet i denne «tenkningens» omkrets gjør seg mer og mer gjeldende).

Men, såfremt og så snart filosofien finner tilbake til sitt opprinnelige vesen (i den andre begynnelsen) og spørsmålet om værens sannhet blir til den grunnleggende midte, avslører det avgrunnsdype i filosofien seg, [filosofien] som må tilbake til det opprinnelige, for å bringe kløften og det utover-seg-selv (*Übersichhinaus*), det besynderlige og til enhver tid uvanlige til det frie i filosofiens besinnelse.

NOTER

¹ Kan oversettes som «Bidrag til filosofien (om tildragelsen)». *Væren og tid (Sein und Zeit)* ble utgitt første gang i 1927.

² Det tyske ordet for væren er *Sein*. Heidegger bruker i *Bidrag* en eldre skrivemåte, *Seyn*, trolig for å indikere en annen forståelse av ordet enn i sitt første hovedverk, *Sein und Zeit*. Der Heidegger skriver *Seyn*, har vi oversatt med «Væren» (med stor V).

³ Spillet med ordet «grunn» er til stede flere steder i teksten. Vi har satt inn noter med henvisning til originalen der vi ikke har klart å bevare ordet i oversettelsen.

⁴ Ty. «Beliebigkeit».

⁵ Ty. «Beliebigkeit».

⁶ «Hva er det værende?»

⁷ Jf. «Zeit des Weltbildes», i M. Heidegger, 1950, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

⁸ Ty. «er-bauen». Heidegger bruker ofte bindestrek i sammensatte ord for å fremheve etymologi eller anskueliggjøre konnotasjoner «gjemt» i ordene.

⁹ Ty. «Mitgründung».

¹⁰ «Geschick ihres Wesens». «Geschick» blir som regel oversatt med «skjebne» på norsk. Vi har valgt «tilskikkelse» her ettersom det er en vanlig oversettelse av Heideggers bruk av ordet. Det er ment å bevare konnotasjonen til noe som sendes (oss), i stedet for noe som er gitt (oss) som (vår) ufravikelige skjebne.

¹¹ Ty. «das Nahen dieses Geschicks der Philosophie». Jf. noten ovenfor.

¹² Ty. «machenschaftlich-erlebnishaft».

¹³ Ty. «die Endgültigkeit ist nur die in die Vollständigkeit der Allgültigkeit ausgeweitete Einzigkeit».

¹⁴ Ty. «Vereinzelung».

¹⁵ Ty. «die Notwendigkeit des Gewachsenen».

¹⁶ Ty. «Ergründung».

¹⁷ Ty. «Fragwürdigkeit».

LITTERATUR

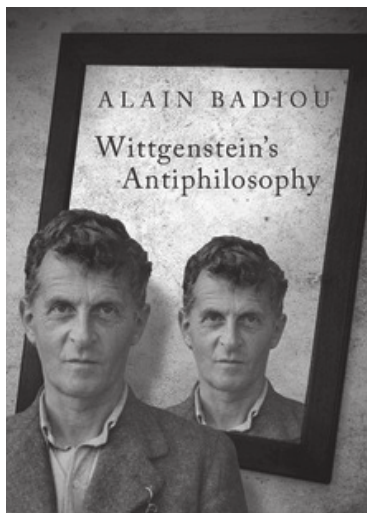
Heidegger, M. 1950, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

----- 1959, *Unterwegs zur Sprache*, Klett Cotta, Stuttgart.

----- 1989, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

von Hermann, F.W. 1989, «Nachwort des Herausgebers», i *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Heidegger, M., 36–41, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

FORMULERINGER AV STILLA – WITTGENSTEIN OG LACAN, ETTER BADIOU



BOKESSAY
WITTGENSTEIN'S ANTIPHILOSOPHY
ALAIN BADIOU
OVERSATT AV BRUNO BOSTEELS.
(LONDON: VERSO, 2011)

Av Magnus Bøe Michelsen

Der har vore mykje snakk om filosofiens ende gjennom førre hundreår, der Martin Heidegger står fram som den siste sanne filosofen. Elles har tenkinga bøygd av frå sanninga, som har vorte lagt under for teiknet si vilkårlege og flytande tyding. Men midt blant alt sofisteriet har nokre få stemmar løfta seg og i staden preika bodskapen om antifilosofien. Skulle der vere noko von om å vekkje filosofien til live att og riste honom ut av sin djupe døs, so må ein fyrst arbeide seg gjennom dei lærdomane som er å finne hos antifilosofane. I alle høve om vi skal tru Alain Badiou.

My guiding thread is going to be, as always, Lacan's relation to philosophy. Ultimately this is the only thing that interests me (Badiou 2006c:81–82).

Den vetle boka til Alain Badiou, *L'Antiphilosophie de Wittgenstein*, såg dagens ljøs mellom to permar i 2009. Men boka hadde allereie utspring i ei seminarrekke frå dei akademiske åra 1992–96, som Badiou husa over omgrepet «antifilosofi», med utgangspunkt i høvevis Friedrich Nietzsche, Ludwig Wittgenstein, Jacques Lacan og endeleg Heilag-Pål, apostelen. Sistnemnde vart emnet for bokform alt i 1997, under tittelen *Saint Paul; La fondation de l'universalisme*, og sidan på engelsk i 2003. Der vantar enno at Nietzsche og Lacan skal få kome med i det gode selskap,¹ men medan vi ventar kan vi also studere dei alt nemnde utgjevingane, i både opphavleg og omsett språkdrakt. I 2011 kom nemleg *Wittgenstein's Antiphilosophy* ut på det framifrå forlaget Verso, omsett og lagt fram med ei djuptgåande innleiing av Bruno Bosteels. Lat denne omsetjinga tene som utgangs- eller utfallspunkt for å sjå nærare på kva antifilosofien, ifølgje Badiou, er kjenneteikna av og kjenneteiknet på, utan at vi skal late oss binde for mykje opp av denne boka aleine. Innleiingsvis kan vi seie at medan Galskapen frå Torino vart opninga for den moderne eller samtidige antifilosofien, idet Nietzsche som kjend ville bryte verda i to og sette sanninga under for genealogien og dimed for tydinga, og Manien frå Wien – Wittgenstein – på sitt vis, fordra mystikken og vitskapen til føremøn for einkvan filosofisk freistnad, so vert det Afasien frå Paris, den (ifølgje Alejandro Yodorowsky) demente psykoanalytikaren Lacan, som, for Badiou, har den udelte frægda å vere den siste antifilosofen i vår tid. At Lacan vert den siste antifilosofen, heng ikkje so mykje saman med at han er den siste i rekkja som vi kjenner til, som at han bring antifilosofien av i dag til endes. Der finn med Lacan stad ei lukking av den samtidige antifilosofien, som samstundes vert ei opning for filosofien etter honom. *Donc Badiou!*

I

Goethe skreiv ein gong at byrjinga er handling. I so høve legg han seg nært antifilosofen, som òg understrekar hand-

linga si vekt. Ingen er der tydelegare enn Nietzsche og hans dionysiske hordar og overmenneske, idet dei renn Apollon og prestane hans i senk. Den antifilosofiske handlinga inneber at der opnast for ein tilgang til noko filosofien aldri kan nå fram til, til resten (*remainder*) som alltid vert utelate frå filosofiens byggverk, nemleg det som røyngleg er, det reelle (*real*). For Nietzsches del gjeld det, ifølgje Badiou, den *arkepolitiske* handlinga av den reine stadfestinga av Livet, som samstundes både riv ned og syner fram korleis prestefilosofane si makt er tufta på under- og oppbygde løgner og hat. For Wittgenstein gjeld det derimot den *arkeestetiske* handlinga av å late det som ikkje kan seiest kome til syne, vise seg fram, ved klårt å setje grensene for det som er mogleg å seie, som dimed òg avslører korleis filosofien freistnad om å setje ord på meininga med livet eller verda vert fullt og heilt meiningslaus (*nonsensical*).² Handlinga til Lacan, altså analysen (*L'acte analytique*), er på si side *arkevitenskapleg*, av det ho leiar oss, i og med *matema*, inn til vitenskapens uføre, der (med)vitet og/eller kunnskapen møter veggen, føre det Badiou uhyrleg nok kallar det reelles reelle (*le reel du reel*).³ Når det gjeld Heilag-Pål, burde han dimed, i og med læra hans om *agapē*, byde oss den *arkekjærleike* handlinga.⁴ Soleis følgjer sjølvsgagt heile antifilosofien fullstendig i line med Badiou si tenking om dei fire føresetnadene for filosofien (politikk, kunst, vitenskap, kjærleik). Men – spørsmåla vert sjølvsgagt kvifor filosofien, sett med antifilosofens augo, ikkje maktar å gripe om resten, om det reelle – og dinest om antifilosofien, frå filosofens ståstad, har makta å gjere det noko betre sjølv, når alt kjem til alt.

På det fyrste spørsmålet vil det enklaste svaret, som sjølvsgagt nesten er tautologisk, lyde at filosofien ikkje maktar gripe om resten som er det reelle av di han ikkje freistar å gripe om honom! Men ein slik påstand, endå han er sann, er heller tom og seier lite. Motsegna som vert retta mot filosofien frå antifilosofens hald dreier seg meir presist om at filosofien ikkje tek høgde for at der finst ein rest i det heile, men tvert om trur eller lèt som om han kan makte å famne om alt, at læresetningane han legg fram kan gripe om verda som heile og sanninga hennar, medan antifilosofen, på si side, byggjer heile motstanden sin på føresetnaden om at der nettopp finst eit slikt noko, ein slik rest som dreg seg unna kvar ein påstand, som er umogleg å tenkje eller beint fram utenkjeleg, og difor må verte fremja eller nærma gjennom handlinga, gjennom ei ikkje-tenking. Der finst eit merkverdig utdrag, der Badiou, i høve Wittgenstein, liknar denne reelle resten til «mysteriet» Kvinna eller det feminine (som vi veit anten ikkje kan tenkjast eller ikkje har vorte tenkt enno), der han skriv at «[t]

he antiphilosopher would wave the specter of the feminine in front of the eyes of the philosophers who, loyally, foreclose this specter from their thinking maneuvers, educated as they are on this point by science» (Badiou 2011a:95). Utdraget, og då meir presist koplinga til vitenskapen, ber å verte lese på to vis. På den eine sida er det vitenskaplege dømet fyrst og fremst *logos – anti-mythos* – sitt døme, medan Kvinna (med stor K), som Gud, i stor grad må fattast som omgrepet for det mytiske i seg sjølv. Meir om ho sidan... På den andre sida er det nettopp den utenkjelege, umoglege, reelle resten filosofien forkastar frå tenkinga si, opplært som han er av vitenskapen, som på si side er alt og elles inkje. Vitenskapen verker ikkje med hol og kvite flekker på kartet, men freistar den totale kunnskapen. I den grad filosofien følgjer ei slik innstilling, gjer han seg òg psykotisk i augo til Lacan.⁵ Filosofien trur han kan tenkje veret, som i læra til Parmenides, at det same er vere og tenking, eller – for å seie det med Wittgenstein – at der finst ei mogleg sanning om meininga med verda eller livet, når der tvert om, ifølgje den same, berre finst ei mogleg guddommeleg meining bak dei vitenskaplege sanningane (Badiou 2011a:115).

Motsegna mot filosofien frå antifilosofens ståstad er minst to: For det fyrste tek filosofien beint fram feil, for det andre er han freidig og frekk nok til å freiste skjule feiltakinga si. Feiltakinga ligg nettopp i førestillinga om at ein kan tenkje og seie vere, at der finst ævelege sanningar og, ikkje minst, at det er mogleg å gripe om desse med tanken og språket. Den grunnleggjande fyrste føresetnaden for heile Wittgenstein si tenking – i det minste i *Tractatus Logico-Philosophicus*, som er alt Badiou held seg til når det gjeld Wittgenstein – er derimot at ein aldri kan seie *kva* ein ting er, berre *korleis* ein ting er.⁶ Det vesentlege, sjølvveeret, glid alltid unna – medan det vilkårlege, tilveret, står att. Kva er det Wittgenstein seier? At det som kjem til uttrykk i språket, ikkje kan verte uttrykt *med* språket... At det som kan nemnast ikkje kan skildrast, og omvendt, at det som kan skildrast ikkje kan nemnast... Jau.⁷ Det er desse skilnadene filosofien, ifølgje antifilosofen, ikkje handsamar på rett vis, som han blandar i hop, med den følgda at det filosofiske sanningsomgrepet vert beint fram ubrukeleg.

Vi veit at filosofien jaktar dei ævelege sanningane, som, i og med det strålende ljuset dei let skine, set dei meir

Vitenskapen verker ikkje med hol og kvite flekker på kartet, men freistar den totale kunnskapen. I den grad filosofien følgjer ei slik innstilling, gjer han seg òg psykotisk i augo til Lacan.

tidbunde og tilfeldige meiningar og tydingar i skuggen. Som alle antifilosofar freistar Wittgenstein å oppløyse eller avsetje eit slikt filosofisk sanningsomgrep, og då til føredel for høgdinga av eit eige meiningssomgrep. Der finn also stad ei omvending av tilhøva mellom sanning og meining hos antifilosofen. Vi hugsar Nietzsches «rørlege hær av metaforar, metonymiar og antropomorfismar...»,⁸ der sanninga vert tenkt som inkje anna enn følgda av meir eller mindre forsteina meiningar, tydingar eller verdsetjingar. Vi veit at sanning hos Wittgenstein er vilkårleg og omskifteleg, eit reint vitskapleg spørsmål om empirisk måling av påstandar (*propositions*) i høve til røyndomen, og soleis underlagt meining. Om noko er sant eller ikkje avheng nemleg i fyrste omgang av at der finst ein meiningfylt påstand, ei rekkje av namn som skildrar ei stode (*state of affairs*) som er mogleg å tenkje, og i andre omgang av om stoda påstanden skildrar er tilhøvet (*the case*) eller ikkje, om ho er å finne att i røyndomen eller ikkje. Sann er berre den påstanden som skildrar ei stode som er tilhø-

Meininga med verda er mogleg å nå berre gjennom handlinga som let ho kome til syne, medan det er i dei påståelege freistnadene frå filosofien på å gripe om ho med språket, i førestillinga om at ho er mogleg å tenkje og seie, at meiningsløysa rår einerådig.

vet. Falsk er berre den påstanden som skildrar ei stode som ikkje er tilhøvet. Påstandar som skildrar stoder som korkje er tilhøvet eller ikkje er meiningslause. Meininga kjem fyrst, i form av påstandar – sanninga deretter, som følgd av tilhøve. Men saka er den at dei tilhøva som dannar verda, dei stodene som er å finne att i røyndomen, berre er få av fleire som er tenkjelege og dimed moglege. Eit eple er ikkje æveleg raudt – det er ikkje ein gong æveleg – men meininga i dette er alltid den same og kan etterprøvast som anten sann

eller falsk. Meininga er æveleg og uavhengig av kvar ein røyndom og kvar ei røynsle, medan det for sanninga sin del held seg stikk motsett. Der er den eine sida av saka. Men vi skal ikkje gløyme at der for Wittgenstein finst to typar meining: ei meining *i* verda, som er språkleg og påståeleg, og ei meining *med* verda, som sjølv finn seg utanfor verda og språket – på same vis som det som kjem til uttrykk i språket ikkje kan verte uttrykt med språket, som nemning og skildring gjensidig utelukkar kvarandre. For Wittgenstein har meininga med verda – also dei høgare spørsmåla i livet – namnet «Gud», men, som ein seier, namnet skjemmer ingen. Namnet seier inkje om kva eller korleis «Gud» er, men er eit simpelt teikn som tener til å vise til ein gjenstand, som her ikkje er å finne. Namnet har

ei tyding (*meaning*) kan hende, om ein veit kva det viser til, men er i seg sjølv, som òg kvar ein freistnad på å skildre meir djuptgåande kva enn namnet nemnar, meiningslause (*nonsensical*). Ein kan preike og pludre i veg so mykje ein vil om kva «Gud» er og korleis «Gud» ter seg, men det ber ingen andre stadar enn til meiningsløysa, som av tyding ikkje er anna enn «ei usamanhengande samling av namn» (Badiou 1994:120, mi oms.). Ei slik samling namn skildrar nettopp ikkje noko mogleg tenkjeleg stode og kan dimed korkje avkrefast eller stadfestast som tilhøvet, som sann eller falsk, men finn seg snarare på feil side, i førekant (*en deçà*), av heile sanningsspørsmålet. Som meininga med verda er «Gud» sjølv sagt ikkje meiningslaus, men står for Wittgenstein av naudsyn bortanfor (*au-delà*) kvar ein påstand og dimed kvar ei sanning (Badiou 1994:7). Meininga med verda er mogleg å nå berre gjennom handlinga som let ho kome til syne, medan det er i dei påståelege freistnadene frå filosofien på å gripe om ho med språket, i førestillinga om at ho er mogleg å tenkje og seie, at meiningsløysa rår einerådig.

Der ligg Wittgenstein og antifilosofien sine grunnleggjande ankepunkt mot filosofien, nemleg i det at han freistar leggje fram det utenkjelege som både tenkjeleg og endå tenkt, det useielege som både seieleg og endå sagt, ved å kle meiningslause utsegn opp som meiningsfulle påstandar. Det velkjende dømet er sjølv sagt samanblandinga av eller feilinga i tydeleg å skilje mellom dei ulike tydingane av verbet «å vere», som vi veit kan tydst som både eksistens-, predikats- og likskapsmerking. Alt preiket om vere og inkje, som spring som ein meir eller mindre samanhengjande tråd frå Parmenides til Heidegger og Sartre, er eit anna døme, der problemet som kjent vert kva «inkje» skulle vere og kva «inkje er eller ikkje» kunne innebere. «Bla bla bla», seier Wittgenstein dei seier, fritt omsett. Poenget er som følgjer, at filosofien sitt vesen ikkje ligg so mykje i dei teoretiske bygnadene han let reise, men snarare i den handfaste handlinga han fører. Det er ikkje dei sokalla sanningane i seg sjølv Nietzsche stormar mot, men typologiseringa som finn stad under prestefilosofane sine hender som underbyggjer og stadfestar desse som sanningar. Likeins er det ikkje innhaldet i utsegna til filosofane som gjer Wittgenstein ille til mote, men heller det at meiningsløysa vert fremja som meiningsfull, noko som gjer sitt for å viske ut skiljelinene mellom det seielege og det useielege, det tenkjelege og det utenkjelege. Vi veit at just det er den endeframme motsetnaden til kva Wittgenstein ser som si eige og filosofiens egentlege oppgåve, nemleg å ein gong for alle risse opp desse grensene klårt og tydeleg. Ved å setje grenser for kva som kan seiast, set ein òg gren-



ser for kva som ikkje kan seiast, ved å klårt leggje fram kva som kan seiast, vil ein òg vise til kva som ikkje kan seiast.⁹

Striden mellom antifilosofen og filosofien botnar i stor grad, når alt kjem til alt, i matematikken. Der ligg, seier Badiou, antifilosofen si anti-platonske drift (Badiou 1995:49). Wittgenstein held med all si kraft fast på at matematikken ikkje tenkjer, at der ikkje er tankar i spinn i matematikken. Matematikken er rein rekning (*calculation*) og likning (*equation*), noko som gjer honom til ein simpel undertype av logikken, til ein logisk framgangsmåte.¹⁰ Logikken, på si side, korkje seier eller tenkjer noko, men syner berre fram lovane for det seielege og tenkjelege, i form av tautologiar. Det same kan seiast om matematikken, ifølgje Wittgenstein, berre då i form av likningar. Matematikken, som ein logisk framgangsmåte, legg fram lovane for tilveret, for kva som tarvst om der skal finnast ei verd i det heile – men minst av alt er han i stand til å gripe om eller tenkje veret, slik filosofien heilt sidan Platon har hevda han kan. Kva seier Platon? I korte drag, *s'il vous plait*: «Plato's fundamental concern is to declare the immanent identity, the co-belonging, of the knowing mind and the known, their essential ontological commensurability. ... In so far as it touches on being, mathematics intrinsically thinks. By the same token, if mathematics thinks, it accesses being intrinsically» (Badiou 2006a:52). Om ideen hos Platon, som hos honom vel kan reknast som både mål og middel for all tenking, er einskapen av tanke og tenkt – av subjekt og objekt, om ein vil – so er matematikken ikkje berre tenking, men tenking i hennar paradigmatiske form, av di der i matematikken ikkje finst noko yterside eller utelate. Matematikken verker i og med rein form, so å seie, og dimed med rein vere (*being as being*), utan å take noko vilkårlig tilvere (*existence*) eller røynsle av gjenstanden med

i tenkinga. Wittgenstein er eins i at matematikken ikkje røyver ved nokon gjenstand – han seier inkje om honom – men vil ikkje kjenne seg ved at der er tenking i verke, då han meiner matematikken dreier seg utelukkande om rekning og likning, om blindt å følgje gjevne lovar.

Skal vi samle trådane før vi held fram, kan vi seie at motsegna antifilosofen i form av Wittgenstein rettar mot filosofien, grunnar seg på a) ei feilaktig tru på at det er mogleg å gripe om og setje alt i omgrep, som på si side skuldast at b) filosofien meiner å finne i matematikken noko matematikken ikkje er, at sistnemnde kan sikre noko han ikkje kan sikre – nemleg ei rein tenking eller seiing av veret (Badiou 2011a:133). Antifilosofen fører so si strid gjennom tre nært samantunde tiltak: 1) ei oppløysing av det filosofiske sanningsomgrepet; 2) ei påvising av filosofien som handling og ikkje tenking; og endeleg 3) framsyninga av ei heilt ny type handling, som gjer filosofien overflødig. I høve Wittgenstein dreier det seg om å vise 1) at sanningar er språklege og underkasta meining, medan den meininga som verkeleg tel ikkje er språkleg; 2) at filosofien viskar ut skilnaden mellom det tenkjelege og det utenkjelege, det seielege og det useielege, ved å late meiningsløysa hans stå fram som meiningsfull; og 3) fastsetjinga av denne skilnaden, som opnar for den stille handlinga, der meininga med verda, «Gud», kjem til syne og ein – Wittgenstein fyrst, deretter kvar og ein av oss, berre vi følgjer honom – kan få eit godt og rett liv.

Kva so med svaret på det andre spørsmålet, om antifilosofen, i filosofens augo, gjer det noko betre sjølv? Kva so med denne ekte og siste handlinga? Gjev ho eit blikk av Kvinna, av resten som er det reelle filosofien korkje veit eller vil vite noko om, slik ho hevdar å kunne gjere? Kva står att etter Wittgenstein? Vel – der er i alle fall boka

hans, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Men boka er berre den negative førebuinga for handlinga som skal følgje, skriv Badiou, og av alt som skulle gå bortanfor tanken er der berre tanken attende som sikker og mogleg å formidle eller bringe vidare (Badiou 2011a:157). Der er altså inkje teikn som syner at den antifilosofiske handlinga har funne stad, snarare tvert om: for både Wittgenstein og Nietzsche vert det fyrst og fremst trua på at handlinga *vil* finne stad – ein gong – som vert kjenneteiknande.

Slik som kunsten ifølgje Theodor Adorno vert òg handlinga til Wittgenstein eit løfte om lukka som vert brote, som ikkje kan haldast.

Antifilosofien deira er programmatisk (Badiou 1995:45). Nietzsche er fast i trua si på at (anti)filosofien hans ein dag vil vinne fram, at omveltinga av alle verda og brytinga av verda i to vil hende, at han sjølv som lagnad vil stadfestast. I dag, over hundre år etter, kan ordskiftet om i kva grad so har vorte høvet sjølv-sagt førast, men den gong då, for over hundre år sidan, var der inkje i verda som kunne vise om desse hendingane, desse handlingane, hadde vorte fullbyrda. Det same gjeld for Wittgenstein. Han førebur og legg ned rammene for handlinga, rissar opp grensene for det seielege og tenkjelege, men ein er ikkje i stand til å slå fast at der faktisk har hendt noko. Frelsa eller nåden, Livet og Guds mening, er framleis eit steg unna. Slik som kunsten ifølgje Theodor Adorno vert òg handlinga til Wittgenstein eit løfte om lukka som vert brote, som ikkje kan haldast (Adorno 1997:205). Dei antifilosofiske handlingane vert spådd, ikkje nådd, og dimed er der berre tanken om handlinga – tanken om ikkje-tanken – som står att, som soleis bring antifilosofien over i filosofen sin famn (Badiou 2011a:157).

II

So langt Wittgenstein – men kva med lukkinga av antifilosofien som vert tilhøvet i og med Lacan – om vi skal tore freiste å samanfatte eit heilt akademisk år i nokre avsnitt? Som vi alt har sett, er det vesentlege ved filosofien mindre dei teoretiske bygnadene han reiser enn handlinga han fører, som for Wittgenstein vert utviskinga av skilnadene mellom meining og meiningsløyse. For Lacan vert den filosofiske handlinga fyrst og fremst kjenneteikna av ei forskyving eller oppløysing av dei tre samanbunde omgrepa *kunnskap*, *sanning* og *det reelle*, idet filosofien fremjar at der skulle kunne vere ein kunnskap om sanninga om det reelle. Kort fortalt går filosofien til verks med førestillinga om ei mogleg sanning om det reelle og ein mogleg kunnskap om sanninga, og dimed underordnar han ein opphavleg triplett (kunnskap, sanning, det reelle) under Totalitet (paringa av dei tre omgrepa på kvart eit tenkjeleg vis), noko som føreset at der i utgangspunktet skulle vere ein Einar. Det er der ikkje. «Der er ingen Einar» er grunnsetninga for heile Badiou sin filosofi, ei grunnsetning Badiou sjølv understrekar er strengt lacaniansk.¹¹ For Lacan, som på sitt vis gjev atter liv til sanningsomgrepet, men framleis som antifilosof, er det berre mogleg å snakke om «ein verknad av sanning i den grad det reelle er i verksemd i kunnskapen» (Badiou 1995:82ff, mi oms.), noko som krev at tripletten av kunnskap, sanning og det reelle ikkje brytast opp. Sanninga verker i den grad det reelle er i verksemd i kunnskapen. Sanninga er kastreringa, kan vi seie, altså maktesløysa som syner seg fram idet noko bortanfor all kjennskap, ein blind flekk, det umoglege, dukkar opp i det ein er medviten. Det ville vore nyttelaust å seie denne sanninga, om ho var mogleg å seie, sidan ho ikkje er anna enn ei følgd, som tvert om og nettopp må



vinnast gjennom den antifilosofiske handlinga som er analysen, den psykoanalytiske verksemda, som let det reelle, umoglege, kome til syne og verte vist fram og visst.

Ifølgje Badiou er no poenget at den antifilosofiske handlinga hos Lacan ikkje lengjer er reint programmatisk eller utelukkande i og for framtida, som hos Nietzsche og Wittgenstein, men at ho alt har funne stad, i og med Sigmund Freud og sjølvanalysen hans, om ikkje anna (Bosteels 2006:45).¹² Lacan kan alltid peike på Freud, som han då stadig gjer, og seie «der er det, det er det». Kva er det so som er å finne hos Freud, som Freud oppdaga og sette ljøs på, som elles har drege seg unna filosofiens grep, som rest, ifølgje Lacan? Vel – at der finst noko som dreg seg unna heile meiningsfeltet, som korkje er meaning (*sens*) eller ikkje-meaning (*non-sens*), men fråvere av meaning (*absence du sens*), som Lacan, typisk nok, kallar *absens*. Kva kan seiast om *absens*? Vel – *absens* er ikkje-sambandet og då fyrst og fremst i forma *sens ab-sexe*, altså stoda at der ikkje finst noko samband mellom kjønna (*il n'y a pas de rapport sexuel*).

Det er symptomatisk at Lacan skuldar filosofien for å feile i å fatte matematikkens vesen, at filosofien ikkje finn i matematikken det han faktisk held, i endefram motsetnad til tidlegare antifilosofar, som meinte filosofien fann i matematikken noko han ikkje heldt. Matematikken er vitskapen utan medvit (*la science sans conscience*), som framføre å take utgangspunktet i røyndomen eller røyndomen, heller tek det i eigne utsegner, som aksiomatisk (Badiou 1995:50, Lacan 1973). Som vitskap utan medvit er matematikken òg drege unna all meaning, i den grad meaning er bunde til medvitet, og dimed i stand til å nærme seg og tenkje det reelle, fatta som *absens*, som utanfor meiningsfeltet. Men filosofien verker ikkje med noko grep om *absens*, om *sens ab-sexe*, og nyttar matematikken for å gjeve meaning til sanninga og binde medvitet og røyndomen i hop, til eitt. Dimed kan vi atter peike på eit anna drag ved filosofien, som gjer at han, ifølgje Lacan, feilar i høve matematikken, nemleg tanken om at Einaren er (*l'Un est*). Det har vore tanken heilt sidan Parmenides, men Lacan er klår på at Parmenides tek feil, medan derimot Heraklit har rett (Badiou 2006b:16). Heraklit fatta at alt botnar i ikkje-sambandet, i brotet. Einaren er ikkje (*l'Un n'est pas*), men der finst noko av Einaren eller noko Einleg (*il y a d'Un*), noko som altså vil seie at Einaren kjem til som ei følgd eller ein verknad av ein operasjon, ei handling, at noko vert talt for eller som ein. Der er ikkje einskap mellom vere og tenking, tvert om. *Logos'* fremste kjenneteikn er korkje av- eller tildekkinga av veret, men at der finn stad eller vert gjeve ei tyding (*signification*), som altså må tenkjast

som følgda eller verknaden av noko anna, nemleg (den umoglege) samanføringa av to åtskilde og ikkje-sambunde – som kvinne og mann – dømesvis signifikantar. Er det ikkje nettopp det uoverkomelege brotet og avstanden mellom desse Freud kom fram til, som han lét kome til syne og soleis verte ein del av og gjeve eit utslag i og for kunnskapen, og som Lacan, etter honom, gav ei streng form gjennom *matema* sine og soleis viste kvar grensa for tenkinga ligg, kvar ho går ut i uføret og møter seg sjølv i døra? Er det ikkje slik han lukker den samtidige antifilosofien, ved endeleg å vise den reelle resten som der har vore so mykje makte- og meiningslaust preik om?

Skal vi fatta korleis Lacan lukkar den samtidige antifilosofien, i augo til Badiou, kan det vere nyttig å sjå på skilnadene mellom korleis Lacan vert lese av Badiou, på eine sida, og den slovenske skulen for teoretisk psykoanalyse, med Slavoj Žižek som det mest kjente namnet, på den andre. Ein raud tråd for sistnemnde skule er, med anna, den gjensidige ljøssettinga av Lacan og Immanuel Kant i høve til kvarandre. Badiou skriv, i ein pastisj over den slovenske skulen, som òg syner tydeleg eit visst antifilosofisk drag i læra til Kant, at dersom

the Real is at a remove from knowing, we enter the realm of the critical gloss which holds that reality (the in-itself) is unknowable, and that knowledge is limited to appearances. In the end reality would be the experience of things in their appearances, and the Real their point of inaccessibility to which we could only relate to via an act, a practical relation. The relation to the Real would therefore be prescriptive, and not at all cognitive. The Real is experienced through practical reason, in the categorical imperative, and not in the theoretical reason that orders appearances (Badiou 2006c:91–92).¹³

Men Badiou avkreftar straks ein slik kritisk lesnad av Lacan, som han held fast på ikkje er det spor kantiansk. Det reelle i Lacan si tyding, skal vi tru Badiou, er ikkje, som Kants *Ding-an-sich* eller Wittgensteins mystiske Gud, uviteleg eller utenkjeleg – men utan at det skulle innebære at vi dimed kan vite eller tenkje det reelle heller. Det reelle er bortanfor eller utanfor kjennskapen, anten denne tenkjast i si stadfestande eller avkreftande form, som kjennskap eller ikkje-kjennskap, vere eller ikkje-vere, *A* eller *~A*, mykje på same viset som det reelle ikkje dreier seg om meiningsfulle eller meiningsløyse, men eit anna fråvere av meaning, eit brot i eller av sambandet, der eit tredje syner seg innom Totalet av det eine og det andre, mellom

Lacan kan alltid peike på Freud, som han då stadig gjer, og seie «der er det, det er det».

Einaren og nektinga hans. Altso veit vi ikkje av det reelle, men det tarvst ikkje seie at vi ikkje-veit av det reelle – at vi er fullt og heilt uvitande om det – for det dreier seg heller om å syne fram, å påvise, å *demonstrere* det reelle.

Poenget til Badiou er at der er to måtar å forstå demonstreringa på, to måtar å føre demonstreringa på. Den eine er gjennom sjølve analysen, som vi veit alt vart tilhøvet i og med Freud. Den andre finn stad gjennom ein streng nøyaktig formalisering, ein rein formulering, utan spor av tvtyding, som tvert om gjev ein kunnskap utan rest, av ikkje-sambandet. Med andre ord, den andre demon-

Altso veit vi ikkje av det reelle, men det tarvst ikkje seie at vi ikkje-veit av det reelle – at vi er fullt og heilt uvitande om det – for det dreier seg heller om å syne fram, å påvise, å demonstrere det reelle.

streringa av det reelle først gjennom *matema*, som Lacan har gjeve oss. I og med Lacan vert altso det reelle, resten, det utenkjelege og det useielege, det som dreg seg unna kunnskapen og som der ikkje finst noko sanning om som der har vore so mange preiker og spådomar om, påvist og synt fram ikkje berre ein, men to gongar – i liv so vel som lære –

og dimed i grad stor nok til at det ikkje lengjer er dugande for ein filosof å kome etter honom og hevde noko anna, at dette feltet ikkje finst. Lacan har laga, i motsetnad til Wittgenstein, Nietzsche og kvar ein antifilosof før honom, ein «*logic of the act*» (Badiou 2011a:136), ein logikk for subjektet. Oppskrifta ligg der og kan etterprovast.

III

Der er to lærdomar filosofen har å trekkje ut av antifilosofien sitt arbeid, skriv Badiou, nemleg 1) at føresetnadene for filosofen (politikk, kunst, vitskap og kjærleik), altso sanningane som han vitnar om, alltid må vere samtidige med honom – og 2) at utsegnene hans alltid må vere autoritære, då dei då er like forførande som valdelege, at filosofen alltid må vere til stades i det han seier og hevder.

Antiphilosophers, for their part, have an absolutely singular way of placing themselves vis-à-vis these two points. They claim to be the contemporaries not only of the truths that proceed in their time but they also make their own life the theater of their ideas, and their body the place of the Absolute. ... For the antiphilosopher, the pains and ecstasies of the personal life bear witness to the fact that the concept haunts the temporal present all the way to include the throes of the body (Badiou 2011a:68).

Samtidigskapen er tydeleg i og med dei antifilosofiske ar-



Illustrasjon: Ole Fredrik Hvidsten

kehandlingane, som fullt og heilt er avhengige av å verte ført ut i livet gjennom antifilosofen sitt eige liv, gjennom Galskapen frå Torino og Manien frå Wien. Handlinga treng handlarer, anten det er det stadig stadfestande overmenneske eller den stillteiane gudstru asketen, for at den reelle resten skal kome til syne. Nietzsches Liv eller viljeltil-makt og Wittgensteins mystiske Gud er ikkje gjenstandar som det er om å gjere å skildre (objektivt), men meir tilstandar som skal og må levast (subjektivt). Ingen stadar er vel dette kravet meir til stades enn i høve psykoanalysen, som ikkje kan finne stad – og som der heller ikkje finst trong for – forutan analysanden, som sjølv må passere gjennom det reelle, gjennom uføret som er hans og hans åleine. Autoriteten er tydeleg i og med at kvar antifilosof er sikker i saka si på at dei har rett, at innsiktene deira er dei rette, og at dei vil vinne fram med deira syn – eller heller at synet deira (les det som de vel) vil vinne fram gjennom dei – som gjer av Nietzsche ein lagnad, Wittgenstein ein vektlaus småting og Lacan eit medium (Badiou 1995:3). Som Lacan tidgjengt sa, gjeld det mest at «eg, sanninga, talar» og ikkje so mykje at «eg talar sanninga». Ein kan rett og slett ikkje lempe på eller forhandle om saka, i desse høva. Slik skil dessutan antifilosofen seg klårt og tydeleg frå sofisten.

De som allereie er kjend med Badiou si tenking burde enkelt nok sjå korleis antifilosofien har gjort inntrykk og gjeve avtrykk der. Som alt nemnd, om enn berre i ei note (se sluttnote 11), kan Badiou si filosofiske vinning fattast som eit framlegg for å tenkje vona for korleis noko nytt kan verte røynt, korleis det er mogleg at noko nytt kjem til i verda. Der ligg heile spenninga mellom vere og hen-

ding, slik han legg det fram i det andre hovudverket hans *L'Être et l'événement* (1988), og som vert vidare utvikla ut frå tilveret sin ståstad i det tredje, *Logiques des mondes* (2006d), medan det alt har vore til stades sidan det fyrste, *Théorie du sujet* (1978). Er det ein ting den samtidige eller moderne antifilosofien har dreidd seg om og streva etter, so er det nettopp å bringe inn det som ikkje allereie er her, å take inn resten som alltid har falt utanfor, som der ikkje har vore rom eller tid for i tidlegare tider – å opne for ei ny menneskja, i korte drag, som vi gjerne må kalle ei meir sann menneskja. Dei har freista dette i ei stadig strid med den verda dei har leve i eller under, ut frå dei tilhøva dei har funne – men samstundes ikkje funne – seg i. Lærdomen dei gjev vidare til Badiou og oss som kjem etter dei, fortel oss fyrst og fremst følgjande: at det nye og sanne ikkje kan kome til å verte noko av utan menneske sjølv, altså, for å nytte meir badiouiske ordelag, at ei mogleg sanning ikkje er, men *vert* eller kjem til, og då som følgd av ei framskriding, ein prosess, som vert drive fram både i og av eitt eller fleire subjekt, som på si side fyrst vert til idet nokon tek del i ein slik sanningsprosess. Av antifilosofane er der berre Lacan som har famna om ein slik prosess, frå fyrstning til endes, og som dimed har nærma seg ei ut frå filosofens synspunkt brukandes lære om subjektet.

NOTER

- ¹ Eg lyg, til dels. Der er kome ei samling med nokre av Badiou sine tekstar over Nietzsche og Lacan i høve antifilosofien, nemleg *What is Antiphilosophy? Writings on Kierkegaard, Nietzsche and Lacan* (2011b). Men bøkene som tek for seg kvar av desse aleine, slik *Saint Paul og L'Antiphilosophie de Wittgenstein* gjer, er enno ikkje kome.
- ² Jf. Badiou 2011a:77–82. Når det gjeld prefikset «arke-» i høve dei antifilosofiske handlingane, so er tanken, for Badiou, at det skal syne korleis det ikkje gjeld å erstatte filosofien med anten politikk eller kunst, men heller korleis antifilosofien tek opp i seg ei opphavleg handling som ligg utanfor filosofien sjølv, men som soleis gjer antifilosofien i stand til å nå fram dit filosofien ikkje kjem. Det same gjeld i høve vitskapen og kjærleiken, som følgjer med Lacan og Heilag-Pål.
- ³ Jf. Badiou 1995:18. *Matema* er freistnader frå Lacan si side på å sleppe unna språkets tvtydingar, på å oppnå ei rein og uhindra formidling av vektige drag i læra hans, ved hjelp av logisk-matematiske symboliseringar, i samband med teikn som til dømes Φ , Π , - φ (som skal tyde den symbolske, reelle og imaginære fallos) eller *a*, *A,S* (*objet petit a*, den store Andre, det splitta subjektet, i same følgd). Soleis kan Lacan leggje fram formaliseringar av til dømes kjønningologikkane, ein maskulin og ein feminin, som er sær samsatte teoriar, på ein sær komprimert og – vonleg – presis måte.
- ⁴ Badiou nyttar ikkje dette omgrepet i høve Heilag-Pål, men understrekar likevel vektinga av kjærleiken hos honom, jf. 2003:86 ff.
- ⁵ Den psykiske strukturen til psykosen, til skilnad frå nevrosen, er, i Lacan si lære, forkastinga av ein meistersignifikant (*le nom-du-père*), som vidare kan tolkast som ei forkasting av kastrasjonen og dimed av maktesløysa (*impuissance*), som for Lacan er den allmennmenneskelege

sanninga *par excellence*, eller i alle høve det som ligg skjult under kvar ei av menneske avdekka sanning – jf. m.a. Lacan 1966:531 ff – samt 2007:52.

⁶ Jf. Wittgenstein 1921, § 3.221

⁷ Jf. Wittgenstein 1921, § 4.121, 3.221, 3.144.

⁸ Jf. Nietzsche (1873).

⁹ Jf. Wittgenstein 1921: § 4.114–4.115 – samt Badiou 2011a:80.

¹⁰ Jf. Wittgenstein 1921, § 6.2 – samt Badiou 2011a:140.

¹¹ Jf. Badiou 1995:29, samt 1988:31, *et passim*. Korleis skal ein fatte Einaren? Det dreier seg om ein tanke om ein skap og heilskap – på mikro- so vel som makroplan – om ei lukka verd, som i siste ledd leiar til ein tanke om ei eller anna form for guddom – som totalitet og totalitær, som hindrar tenkinga av noko nytt. Nettopp denne tenkinga av noko nytt kan seiast å vere Badiou sitt fremste mål som filosof, å risse opp vona for korleis ein kan tenkje oppkomet av noko nytt, jf. Bosteels 2006:158.

¹² Der er sjølv sagt òg dei fem *case studies*, av Dora, Lille Hans, Schreiber, Rottemannen og Ulvemannen, men ein kan spørje seg i kvad desse analysane, med unntak av Lille Hans, har vore vellukka eller fullbyrda.

¹³ Sjå forøvrig Badiou (2011a), der han skriv følgjande om Kant, at hans «tortuous goal can easily be summarized as follows: to give a philosophical form to antiphilosophy itself; to show philosophically that the philosophical pretension can only stir up air; to sublimate the moral act, which is doubtlessly aphilosophical, with regard to the phenomenal miseries of knowledge» (Badiou 2011a:96).

LITTERATUR

- Adorno, T. 1997, *Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Badiou, A. 1978, *Théorie du sujet*, Seuil, Paris.
- 1988, *L'Être et l'événement*, Éditions du Seuil, Paris.
- 1994, *L'Antiphilosophie 2; Wittgenstein* (upub. sem. 1993–94, red. Thiault, A. og Duvert, F.) Tilgjengeleg frå: <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/seminaire.htm>> [07.07.12]
- 1995, *Antiphilosophie 3; Lacan* (upub. sem. 1994–95, red. Thiault, A. og Duvert, F.) Tilgjengeleg frå: <<http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/seminaire.htm>> [07.07.12]
- 2003, *Saint Paul; The Foundation of Universalism*, Brassier, R. (oms.), Stanford University Press, Stanford.
- 2006a, «Platonism and Mathematical Ontology» i *Theoretical Writings*, Brassier, R. og Toscano, A. (red. og oms.), 51–60, Continuum Press, New York.
- 2006b, «Lacan and the Pre-socratics» i *Lacan; The Silent Partners*, Žižek, S. (red.), 7–17, Verso, London.
- 2006c, «The Formulas of l'Étourdit», *Lacanian Ink*, 27, 80–95, New York.
- 2006d, *Logiques des mondes*, Seuil, Paris.
- 2011a, *Wittgenstein's Antiphilosophy*, Bosteels, B. (oms.), Verso, London.
- 2011b, *What is Antiphilosophy? Writings on Kierkegaard, Nietzsche and Lacan*, Bosteels, B. (oms.), Duke University Press, Durham.
- Bosteels, B. 2006, «Alain Badiou's The Theory of the Subject; The Recommencement of Dialectical Materialism» i *Lacan; The Silent Partners*, Žižek, S. (red.), 115–168, Verso, London.
- Lacan, J. 1966, *L'Écrits*, Éditions du Seuil, Paris.
- 1973, «L'Étourdit» i *Silicet*, 4, 5–52, Paris.
- 2007, *The Seminars of Jacques Lacan bk. XVII [1969–70]: The Other Side of Psychoanalysis*, Miller, J.A. (red.), Grigg, R. (oms.), W. W. Norton & Company, New York.
- Nietzsche, F. 1873, «Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinn». Tilgjengeleg frå: <<http://www.textlog.de/455-2.html>> [07.07.2012]
- Wittgenstein, L. 1921, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tilgjengeleg frå: <<http://people.umass.edu/klement/tlp/index.html>> [07.07.2012]

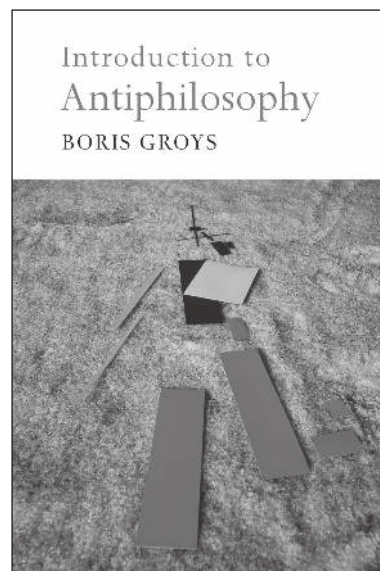
RUSLETUR I RANDSONEN

KRITIKK AV
INTRODUCTION TO ANTIPHILOSOPHY
BORIS GROYS,
OVERSATT AV DAVID FERNBACH.
(LONDON: VERSO, 2011)

Av Bård Hobæk

Introduction to Antiphilosophy er den siste i en rekke bøker av den russiske filosofen og kunstteoretikeren Boris Groys som nylig er oversatt til engelsk. Bak den besnærende tittelen skjuler det seg en sprikende samling av elleve korte tekster med utgangspunkt i én eller et knippe tenkere fra randsonene av tradisjonell filosofisk praksis, samt et innledende essay som prøver å forene dem under Groys' eget begrep om antifilosofi. Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger og Jacques Derrida er forventede navn på listen over uokråker, men de får også selskap av en broket forsamling mindre kjente figurer. Hovedtyngden ligger på tyske og russiske skribenter fra første del av forrige århundre, i tillegg til stadige henvisninger til kunstteori og avantgardebevegelser. Blant mange andre får Lev Sjestov, Vladimir Solovjov, Ernst Jünger og hegelianernes grå eminense Alexandre Kojève fremtredende roller, sammen med Søren Kierkegaard og Walter Benjamin.

Å samle alle disse i én meningsfull kategori er ingen enkel oppgave, men i en kort innledning presenterer Groys et fiffig grep for å kunne kalle dem alle antifilosofier. Han knytter an til *antikunsten*, et begrep som gjerne brukes om dadaismen og verk som utfordrer selve kunsten som institusjon. Marcel Duchamps berømte *Fountain*, et urinal utstilt opp-ned på en sokkel, er det gjennomgående eksempelet. Bare ved å plasseres i galleriet gjorde urinalet krav på å bli vurdert som kunst. Denne radikale utfordrin-



gen til kunstverden og dens selvforståelse presset kunsten til å utvikle seg videre i en annen retning. Det betydde ikke slutten på kunsten som hadde vært, men at spillets regler ble endret. Antifilosofien er dermed kjennetegnet av en tilsvarende strategi overfor filosofien som den Duchamps pissoir representerer i kunsten: Den peker nese i fullt alvor, og forsøker å vise frem noe avgjørende ved filosofiens virkemåte, for å trekke opp grensene på nytt.

Tenkerne som skal spille denne rollen hos Groys beveger seg alle ubekymret på tvers av grensene for filosofiens eget område, og har ofte minst én fot i kunsten, litteraturen eller teologien. De rokker ved forestillinger om måten filosofi skal bedrives og hva slags sannhet den kan sikte mot. Hvilken filosofi som til enhver tid utfordres er en bevegelig og ofte bare vagt antydning størrelse. Noen ganger dreier det seg om byggverket av selvinnlysende, universelle sannheter, andre ganger den tørre formalismen, det vitenskapelige verdensbildet eller vismannen med den privilegerte innsikten. Det er kanskje ikke så farlig at det er uklart hvem som eventuelt burde føle seg truffet, for denne boken blir aldri det oppgjøret med filosofien tittelen gir forventninger om. Noen introduksjon er det for øvrig heller ikke; Groys skriver innimellom for et publikum som må være væpnet til tennene med de rette referansene fra kunsten og teorien. Det er bare å plukke opp hva man får med seg, gjennom en serie korte presentasjoner

av vidt forskjellige tenkere. Grensen mellom filosofien og dens utside er her like omskiftelig som den er i kunsten, og en protest som blir kanonisert, blir ofte like raskt nøytralisert. Nietzsche får spille rollen både som opprører, som filosofisk mål for antifilosofisk undergraving (Sjestov) og som etablert tankegods i en ny kontekst (Sovjet under Stalin). Spørsmålet om hvordan filosofien blir utfordret av disse tenkerne overlates ofte helt til leseren, og Groys er ikke interessert i å samle dem til noen felles front, til en konfrontasjon på filosofiens egne premisser.¹ Innenfor sine enemerker sitter filosofien på sett og vis trygt for denne antifilosofien, som ikke går i strupen på filosofien, men forsøker å vise frem hva den selv ikke er i stand til å gripe. *Introduction to Antiphilosophy* gir altså ingen umiddelbar grunn til å miste nattesøvnen for en overbevist filosof. Sjestov bemerker: «A belch interrupts the loftiest meditation. You may draw a conclusion if you like: if you don't like, you needn't» (Sjestov 1977:88).

Med dette er det sagt lite om akkurat hva antifilosofi skulle være, men analogien til Duchamp kan belyse flere aspekter ved tenkerne Groys behandler. Han er i overkant sparsom når det gjelder å fylle ut dette bildet, men flere typiske tankefigurer går igjen. Bokens første essay er en fin introduksjon til Kierkegaards tenkning. Kierkegaard insisterer som kjent på at det ikke finnes noen egenskaper ved den historiske Kristus som skiller ham fra et vanlig menneske. Det eneste som lar ham fremtre som guddommelig er et troens sprang uavhengig av enhver rasjonell begrunnelse. Groys trekker parallellen til Duchamps *Fountain* – det er fullstendig identisk med de andre objektene i samme masseproduserte serie, men plassert i et galleri blir akkurat dette ene urinalet et objekt med enestående betydning. Begge to er fullstendig ordinære, men gjennom en forutgående handling som ikke kan gis en uttømmende rasjonell begrunnelse, kan de sees i sin universelle betydning. For at det skal transformeres fra banalt objekt til stor kunst må publikum akseptere at urinalet blir noe annet når det er plassert i galleriet. Ved å foreta en beslutning – troens sprang, eller å akseptere kunstverdens regler – kan noe komme til syne som ellers ville være umulig, eller bare trivielt. For Groys utgjør dette en antifilosofisk grunnform – en handling, eller en beslutning om å godta visse premisser, går forut for og muliggjør en bestemt form for erkjennelse. Den mer radikale formen, som forsøker å vise den ikke-filosofiske beslutningen eller handlingen som ligger til grunn for filosofien og fortsetter å virke i den, sier han mindre om, selv om flere av tenkerne som tas opp kunne vært diskutert i et slikt lys. Oftest dreier det seg om noe mindre esoterisk – å strekke et bestemt perspektiv så langt

det rekker, for å finne ut hva man slik kan få øye på. Bildet kan delvis overføres på Groys' egen bok – går man ikke først med på å lese boken på dens egne premisser er det kanskje like greit å la det være. Men det blir fort uklart hva disse premissene egentlig er, idet antifilosofien som samlende grep ofte er veldig vanskelig å spore i de enkelte tekstene. Tar man det helt på alvor mister man fort muligheten til å vurdere teksten foran seg, i påvente av å se et eller annet.

Antifilosofien innebærer en endret innstilling til hvilke fenomener som fortjener filosofisk behandling. Duchamp viste at selv et urinal kan være kunst. For antifilosofien kan banale eller hverdagslige fenomener få store filosofiske konsekvenser. Groys nevner analysene av angsten hos Kierkegaard, varen hos Marx, de elektroniske mediene hos McLuhan og gaven hos Mauss som eksempler. De kan alle enkelt innordnes og forstås i generelle kategorier, men gjennom inngående analyser av slike marginale fenomener dukket det opp egenskaper som får universell betydning. Dermed, sier Groys, skrider man til verket med en tanke om at alt kan bli filosofi når det løftes inn i filosofien, slik pissoiret ble kunst i galleriet.

Det viktigste med Duchamps *Fountain* er ikke produksjonen av objektet selv, men hva som oppstår når det som fiks ferdig, *readymade*, flyttes inn i en helt annen sammenheng. Selve transponeringen er det produktive; kombinasjonen av forskjellige elementer blir i stand til å vise frem noe annerledes. Antifilosofien jobber ofte på tilsvarende måte. Den transponerer en allerede eksisterende tenkning til en ny situasjon, der den kombineres med andre elementer. Antifilosofen tar på seg en rolle som minner om en kurators – den hevder ikke selv å være original eller nyskapende, men forsøker å vise frem noe på en annerledes måte. Poenget understrekes i bokens kanskje mest fascinerende kapittel, som tar for seg den berømte historien om Alexandre Kojèves avgjørende rolle som Hegel-formidler i Frankrike i mellomkrigstiden. Etter Jesus er det Hegels tur til å bli sammenlignet med et pissoir – Groys viser hvordan *Åndens fenomenologi*, forflyttet som en Duchamps *readymade* til en ny kontekst og reaktualisert i en annen samtid, fikk eksplosive følger. Kojève nektet konsekvent for å ha gjort noe annet enn å repetere og produsere Hegel, selv om hans spesielle tolkning formet en hel generasjon franske intellektuelle og satte dype spor i moderne europeisk

Det er kanskje ikke så farlig at det er uklart hvem som eventuelt burde føle seg truffet, for denne boken blir aldri det oppgjøret med filosofien tittelen gir forventninger om.

filosofihistorie. Etter å ha vist hvordan Hegel ble løftet ut av én sammenheng og flyttet inn i en ny, legger Groys til sitt eget bidrag: Han demonstrerer hvordan selve kjernen i Kojèves Hegel-lesning må skrives inn i en annen kontekst. Kojèves analyse av herre/trell-dialektikken og den avgjørende forståelsen av anerkjennelse og begjær, må spores tilbake til innflytelsen fra en annen av bokens antifilosofiske helter, den religiøse tenkeren Vladimir Solovjov.

I denne korte delen vrir det av interessante idé-historiske poenger, som beriker en allerede fascinerende historie. Men særlig ett aspekt kan belyse et annet trekk ved antifilosofien, nemlig den beryktede tesen om his-

Motoren som driver historien er kortsluttet, og alt som gjenstår er å passe seg for å synke tilbake i det primitive, ved å fortsette å lese Hegel. Sannheten er fullført, det er ikke stort mer å si, man må bare holde den ved like.

toriens slutt, som i Kojèves tapning er grunnleggende formet av Solovjovs religiøse begrepsapparat. Kort fortalt er historiens slutt hos Kojève noe ganske annet enn den feiringen av det liberale demokratiets endelige seier mange forbinder den med. I stedet for en historisk utvikling brakt til sin harmoniske ende, hvor motsetningene er løst opp i en fullbyrdet enhet, beskriver Groys situasjonen som *post-coital* – man er tilfredsstilt, desorientert og husker

ikke hvorfor det hele var så om å gjøre. Motoren som driver historien er kortsluttet, og alt som gjenstår er å passe seg for å synke tilbake i det primitive, ved å fortsette å lese Hegel. Sannheten er fullført, det er ikke stort mer å si, man må bare holde den ved like.

De andre antifilosofene deler ikke denne eksentriske forståelsen, men en viktig del av bakgrunnen for fremgangsmåten til flere av dem ligger i bestemte diagnoser av samtiden eller moderniteten, som likevel har noe til felles med Kojèves. Her som ofte ellers er fremstillingen oppstykket, og antifilosofene får bare komme med spredte påstander. De er til dels motstridende, men kretser rundt lignende problemer med å gripe en samtid der tenkningen og sannhetens vilkår ble opplevd som dramatisk endret, og de knytter dette tydelig til gjentatte spørsmål om muligheten for originalitet og nyskapning, repetisjon og hukommelse. En rekke interessante perspektiver viser hvordan sentrale elementer av det man gjerne tenker på som «postmoderne» tankegods har vært tydelig, og ofte mer radikalt og konsistent, formulert tidligere. Men der klisjeen om det postmoderne ofte er et slags lekent frislipp, har det hos forløperne som her pekes ut, et tydelig tragisk tilsnitt. Mulighetene er uttømt; alt som gjenstår er å repetere, aktualisere på nytt,

huske på hva som gikk galt.

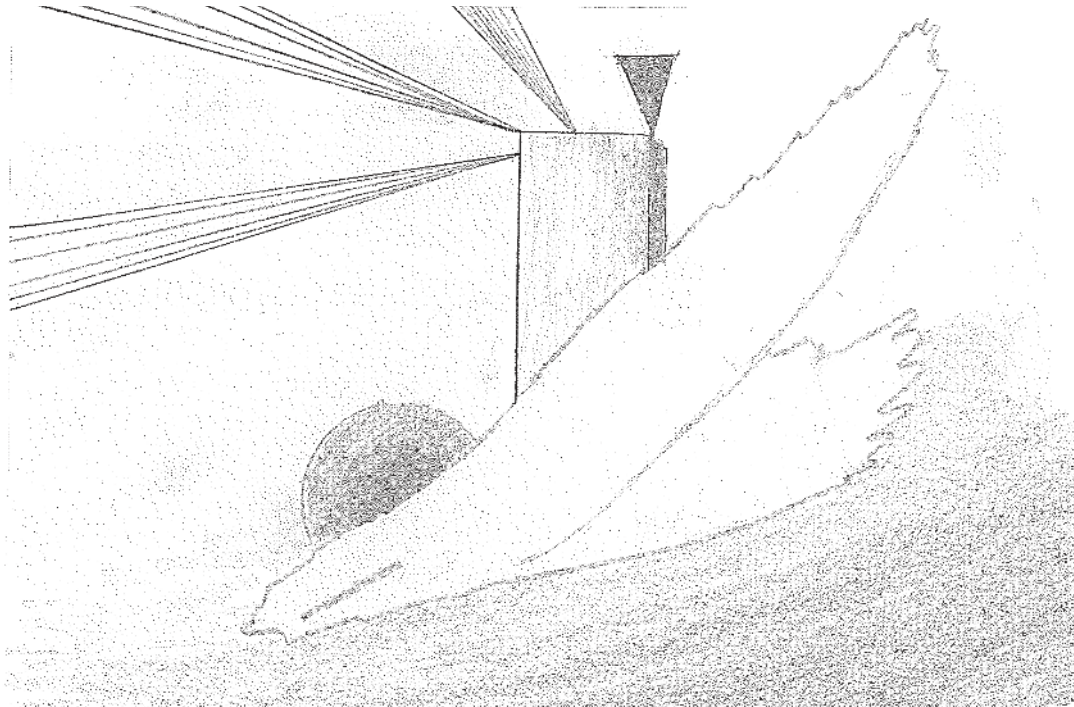
Kapitlene om Heidegger og Derrida berører beslektede spørsmål om hukommelse og kulturelle uttrykk, men kan godt gå fort i glemmeboken. Essayet om Benjamin er sprekere, og beskriver Benjamin som en teologisk tenker, heller enn en filosof. Skillet handler mindre om religion enn en grunnleggende forskjell i hvordan man forholder seg til sannhet. For teologen er sannheten noe som har blitt åpenbart, og som holdes i live og næres gjennom gjentagelse, ritualer, eksegese og hukommelse. For filosofen er sannheten noe man ennå ikke besitter, som søkes i fremtiden. Groys fremhever hvordan Benjamin aldri mente å ha produsert en ny sannhet eller innsikt, men konstruerte i stedet prosedyrer for å huske og bringe til liv, og fant nye steder hvor en sannhet måtte etablere seg. Foranledningen for Benjamins tilnærming er moderniteten og massekulturen; i en situasjon overmettet av konstant reproduserte kulturelle uttrykk nøytraliseres sannheten: «a truth without place or home, equally spread everywhere, is not truth anymore» (Groys 2012:95).

Parallellen til kunsten peker mot noen forslitte spørsmål, om man orker å stille dem uten å rødme – hva er kunsten, når den ikke lenger uten videre dreier seg om det vakre eller sublime? Hva er tenkningen, om den ikke lenger uten videre kan rette seg fremover mot Sannheten? Like mye som en bestemt antifilosofisk strategi, slik Groys peker på, kan man si at det som samler mange av disse tenkernes vidt forskjellige prosjekter er problemene de bakker med: Hvordan forholder tenkningen seg til en situasjon hvor den ikke lenger tror den rasjonelt kan sikte etter Sannheten om det Hele, ikke engang som en gulrot den kan la dingle foran seg? Dette problemet deles med tenkerne som kan puttes i eksistensfilosofi-båsen, som her blir de tydeligste representantene for en tanke om at det alltid og uunngåelig vil finnes noe som unndrar seg filosofien, vitenskapen eller fornuften. Kierkegaard er allerede nevnt, men også kapitlet om Sjestov berører dette spørsmålet. Sjestovs tenkning blir omtalt som et repetitivt og fragmentert forsøk på å etablere en tenkemåte i randsonene hvor verken vitenskapen, filosofien eller religionen når frem.

Det kan noen ganger være et åpent spørsmål hvorvidt Groys presenterer en antifilosof, eller om han selv «kurate» et bruddstykk fra en tenker på antifilosofisk vis, ved å sammenstille det med noe annet på en uventet måte. Det er ofte her samlingen er på sitt mest overraskende og interessante, når tenkere, argumenter eller bare bruddstykker settes direkte i forbindelse med hverandre, uten den vante filtreringen gjennom tradisjoner, utvikling, historisk kontekst eller ulike fagdisipliner. Groys holder seg i bakgrun-

nen, kommenterer lite, og legger frem tekster som blander filosofi, teologi, kunst og politikk fra ulike perioder, med største selvfølgelighet og nøktern distanse. Som leser lurer man tidvis på hva som egentlig foregår. Om ikke annet er tekstene en slående påminnelse om hvordan vår nære for-

Antiphilosophy ender opp frustrerende ujevn og springende, og sier lite om spørsmålene som skisseres opp innledningsvis. I introduksjonen kan Groys fortelle at antifilosofi-begrepet var en tanke han først fikk da han skulle sette sammen spredte tekster til en publikasjon. Det blir etter



Illustrasjon: Nina Seim

tid er en merkelig blanding av det velkjente og det fremmedartete. Ingenting av dette kommer ferdig kategorisert, og man konfronteres ofte like mye med sin egen måte å lese på som med en pussig tekst. For undertegnede ga i alle fall flere av essayene anledning til å få øye på egne halvtente vurderingskriterier som er i sving under lesningen – en autopilot med hang til omtrentlige plasseringer og kjente knagger, som ganske effektivt høyner terskelen for å oppdage noe som ikke kan reduseres til det man allerede visste eller hadde tenkt.

Boken har noen flotte øyeblikk, og det er særlig interessant å se hvordan Groys stadig trekker på en russisk filosofisk tradisjon som nok er så godt som ukjent for de fleste. Men forsøket på å samle de ulike essayene under ett er langt unna å lykkes. Tekstene er skrevet over et langt tidsrom, for forskjellige formål og publikum, og dette bærer de også tydelig preg av. Noen er forbilledlig klare og nesten pedagogiske, andre behandler obskure tema i et tett og innforstått språk, tilsynelatende uten sammenheng eller felles motivasjon med resten av tekstene. *Introduction to*

hvert tydelig at det er nettopp dette antifilosofi-begrepet faktisk er i denne boken – en snedig ettertanke som knapt er virksom i selve tekstene, og som egentlig aldri får noen annen plass enn i en malplassert tittel og et misvisende forord. Men snedig er det jo, for all del.

NOTER

¹ Hvis man ser bort fra bombastiske erklæringer i innledningen, som blant annet hevder antifilosofiens endelige seier, og deretter vår post-antifilosofiske tilstand. Introduksjonen er ellers rundhåndet med tråder som (heldigvis) ikke følges opp siden.

LITTERATUR

Groys, B. 2012, *Introduction to Antiphilosophy*, Fernbach, D. (overs.), Verso, London.
Sjostov, L. 1977, *All Things are Possible*, Ohio University Press, Athens (OH).

FRIGJØRINGENS ESTETIKK

BOKESSAY

SANSELIGHETENS POLITIKK,
JACQUES RANCIÈRE,
OVERSATT AV ANNE BEATE MAURSETH.
(OSLO: CAPPELEN DAMM, 2012)

OG

DEN EMANSIPERTE TILSKUER,
JACQUES RANCIÈRE
OVERSATT AV GEIR UVSLØKK.
(OSLO: PAX FORLAG A/S, 2012)



Av Espen Dyrnes Stabell

To bøker av Jacques Rancière om kunst og politikk er nylig oversatt til norsk. Bøkene er interessante og viktige i en tid da den politiske kunsten presser seg frem på ny – oftest som ufrivillige og tvangsmessige gjentakelser av gamle undertrykkelsesmønstre, skal vi tro den nøkternt opprørske forfatteren av *Sanselighetens politikk* og *Den emansiperte tilskuer*.

Med få måneders mellomrom ble de to første oversettelsene av Jacques Rancière til norsk utgitt i år. De to oversatte verkene, *Le partage du sensible: Esthétique et politique* (2000) og *Le spectateur émancipé* (2008), føyer seg inn i en lang rekke bøker utgitt av den berømte strukturalisten og marxisten Louis Althusseres opprørske elev de siste noen og førti årene.¹

Først ut var *Le partage du sensible*, på norsk kalt *Sanselighetens politikk* (2012a), utgitt på Cappelen Damm som en del av den distingverte bokserien «Cappelens upopulære skrifter». Pax forlag står for den andre utgivelsen, *Den emansiperte tilskuer* (2012b), hvis norske tittel ligger tettere opp mot originalen. Utgivelsene har det til felles at de begge omhandler forholdet mellom estetikk/kunst og politikk. Der diskusjonen i *Sanselighetens politikk* holder et høyt abstraksjonsnivå, er tilnærmingen i *Den emansiperte tilskuer* mindre abstrakt, idet tekstene i boka i større grad tar utgangspunkt i konkrete kunstverk og kunstneriske

prosjekter.

Begge bøkene er bygget opp av kapitler som fint kan leses som selvstendige essays. I min tekst tar jeg utgangspunkt i enkelte essays fra begge utgivelsene, ikke bøkene som helhet. Min tekst byr således ikke på noen generell omtale av utgivelsene, men er diktert av problemstillingen som knytter de to utgivelsene sammen, nemlig forholdet mellom estetikk og politikk.

I første del, viet *Sanselighetens politikk*, gir jeg en fremstilling av Rancières teori om hvordan kunst påvirkes av politiske forhold, og hvordan kunsten på sin side påvirker måten vi sanser og oppfatter politiske forhold på. For å bruke Rancières egen uttrykksmåte dreier det seg her om «kunstens politikk», om hvordan «kunstregimer» oppstår og opprettholdes gjennom sin relasjon til det politiske.

Andre del, viet *Den emansiperte tilskuer*, dreier seg om det vi kan kalle «politikken kunst»; om hvordan den politisk bevisste kunstneren bruker estetiske midler for å

fremme sitt politiske budskap. Rancière analyserer noen av etterkrigstidens mest innflytelsesrike kunstneriske «frigjøringsprosjekter», og argumenterer for at disse følger en logikk som på ingen måte virker frigjørende og opplysende, men derimot har en undertrykkende og fordømmende effekt på sitt publikum.

Rancière holder seg, som vi skal se, likevel ikke for god til å komme med en egen teori om hvordan (estetisk-politisk) frigjøring kan og bør finne sted – en egen konsepsjon av «den emansiperte tilskueren». Kritiske aspekter ved denne, og andre problematiske punkter ved Rancières fremstilling, diskuteres i essayets siste del.

Sanselighetens politikk

I *Sanselighetens politikk* forsøker Rancière å vise hvordan det på estetikens område har blitt etablert tre ulike regimer for det han kaller «delingen av det sansbare»² (*le partage du sensible*); regimer for hva som skal kunne sanses på hvilken måte – forholdet mellom sanseerfaringer og fortolkningen av dem – og for sansningens forhold til handling.

Regimene må forstås dels som uttrykk for konkrete, historiske praksiser, dels som begrepsliggjøring av tendenser innenfor kunstnerisk/estetisk virksomhet og kunstteori. Etableringen av regimene følger hverandre i tid. Etableringen av et regime er imidlertid ikke ensbetydende med avskaffelsen av det foregående. Rester av forgangne regimer er fortsatt virksomme under herskende (hegemoniske) regimer. Regimene blir av Rancière kalt *det etiske regimet*, *det representative regimet* og *det estetiske regimet*. Det første dreier seg om bilder (*images*) eller avbildning mer generelt – innbefattet språklig «avbildning» i form av skrift og tale – de to siste dreier seg om kunst (herunder også litteratur).

Det etiske regimet: Bildets politikk

Det etiske regimet for bilder (*le Régime éthique des images*) knyttes til Platons inndeling av borgernes virksomhetsområder i *Staten*. Borgerne skal ha bestemte posisjoner i samfunnet (*Staten*), knyttet til et virke som er til nytte for samfunnet som helhet. For å opprettholde stabiliteten i *Staten* er det av største viktighet at de holder seg i disse posisjonene. Til det formål er det nødvendig med en streng «distribusjon» av steder, tider og former for aktivitet innenfor *Staten*. Arbeideren (*the artisan*) må holde seg til sitt arbeid, mener Platon (ifølge Rancière), fordi han ikke har tid til å drive med andre ting (Rancière 2006:12). Filosofene må ta seg av styringen av *Staten*, og har derfor ikke tid til å jobbe på jordene eller være soldater osv.

Arbeideren holdes på plass med begrunnelsen at han ikke har tid til å forlate sitt arbeid («arbeidet venter ikke»). Den empiriske begrunnelsen suppleres med en *fortelling* eller *myte* som bidrar til å «naturalisere» distribusjonen av arbeiderens tilmålte tid og sted: myten om at guddommen blandet jern i hans konstitusjon, mens han blandet gull i dem som skal ta seg av det felles gode. Dette er en myte som arbeideren ikke trenger å tro fullt og helt på. Det viktigste er at han handler *som om* han tror på den, og ser at den stemmer overens med de faktiske forhold: det at han faktisk er bonde og at noen andre tar seg av det felles gode (Rancière 2009:275–276).

Distribusjonen av tid, sted og aktivitet danner grunnlaget for en «deling av det sansbare», som kommer til uttrykk i det Rancière kaller det etiske regimet for bilder. For Platon er det viktig at det estetiske området, som ifølge teorien om *mimēsis* er området for avbildning eller etterlikning av virkeligheten (som igjen er en slags etterlikning av ideenes verden), samsvarer med den ideelle inndelingen av virkeområder i *Staten*. En implikasjon av denne påstanden er at de estetiske avbildningsformene kan være enten til gagn eller til skade for borgerne. Tragediediktingen, for eksempel, var ikke grunnfestet i prinsippet om avbildningens oppdragende funksjon – den var ikke pedagogisk, den lærte ikke borgerne om den «rettferdige» distribusjonen av virkeområder – og kunne derfor være til skade for borgerne. Platons eget forslag til et teater som under streng koreografi iscenesetter kollektivets harmoniske samordning, skulle derimot være til gagn for borgerne.

Det etiske regimet etablerer kriterier for hva som er god og dårlig etterlikning eller avbildning av virkeligheten, basert på dens effekt på det politiske korpus. Skaper den harmoni mellom delene er den god, skaper den splid er den dårlig. Hva som skal kunne fremtre for borgernes sanser blir på denne måten underlagt et «etisk» regime som innlemmer den «gode» kunsten i det politiske korpus, og ekskluderer den «dårlige». Regimet bestemmer forholdet mellom det borgerne skal gjøre, og det de skal se; det angir hva som skal presenteres for sansene til gode borgere, og hva som vil gjøre dem til dårlige borgere hvis det gjøres synlig for dem.

Det representative regimet: Imitasjonenes hierarki

Det representative regimet for kunst, også kalt det «poetiske» regimet, tar form gjennom Aristoteles' kritikk av

Det etiske regimet etablerer kriterier for hva som er god og dårlig etterlikning eller avbildning av virkeligheten, basert på dens effekt på det politiske korpus.

Platon. I sine teoretiske betraktninger over *poiēsis* setter Aristoteles opp en rekke aksiomer for kunstproduksjon, som blir tatt opp og kodifisert i den klassiske epoken. Det aristoteliske, representative regimet bryter med det etiske regimets moralske og religiøse/mytologiske kriterier for hva som bør gjøres synlig og ikke. Gjennom etableringen av en særegen logikk for kunsten (*the fine arts*) skilles

Kunstens autonomi blir en paradoksal autonomi: Samtidig som den sikrer kunstens uavhengighet, kutter den båndet til de konvensjoner som i første omgang etablerte og sikret kunstens selvstendighet.

den fra andre håndverk og tekniske produksjonsmåter. Kunstens vesen blir ikke lenger ansett som ren etterlikning, men som *poiēsis*, forstått som fiktive imitasjoner av handlinger. Fiksjonen blir etablert som en virksomhet som ikke bare reproducerer virkeligheten, men følger et sett av aksiomer spesifikke

for dens virksomhet: hierarkiet mellom sjanger og tema, prinsippet for ordningen av temaer i henhold til uttrykksform, idealet om talen som en handling som står i et privilegert forhold til den synlige avbildningen som supplerer den (Rockhill 2004:91). I høyrenessansens genrehierarki, for eksempel, tronet historiemaleriet øverst, deretter fulgte portretter, mens scener fra hverdagsliv, landskap og dyrebilder kom lenger ned. Malerier av gjenstander (stilleben) sto lavest (Bale 2012:227). Dette var i overensstemmelse med samfunnets hierarkiske oppbygning: Historiske hendelser var «store menns» verk, skildringer av hverdagslivet hørte de lavere samfunnslag til. Det representative regimet etablerer forholdet mellom det som fremstilles og det man ser rundt seg som et harmonisk forhold; kunstens estetiske organisering harmonerer med virkeligheten, det vil si med samfunnets strukturer. Regimet deler det sansbare på en måte som bekrefter og styrker det skinn av umiddelbar legitimitet som hefter ved den bestående ordens hierarkiske inndeling.

Det estetiske regimet: Kunst og politikk

I det estetiske regimet identifiseres ikke lenger kunsten gjennom spesifikke måter å organisere temaer og uttrykksformer på. Den hierarkiske inndelingen av form og tema brytes ned, formen skal ikke lenger tilpasses temaet; en kjøkkenjentes sjelsliv blir like interessant for den «fine» kunsten som hærførerens storslåtte bragder. Kunsten blir på et vis tildelt hele det sansbare feltet som gjenstand; ingen deler av det sansbare er mer verdig den store kunsten enn andre.

Like fullt skal kunsten i det estetiske regimet beholde

den selvstendigheten overfor andre former for *technē* som ble etablert gjennom det representative regimet. Det representative regimets ontologiske avgrensning av kunstens domene blir rekonfigurert, men ikke forkastet. Kunsten gjør krav på autonomi, på å følge sine egne lover uavhengig av samfunnets (hierarkiske) organisering. Dette truer imidlertid med å utviske grensene mellom kunsten og andre «estetiske» virksomheter og virkeområder, for eksempel det tradisjonelle håndverket. Kunstens autonomi blir en paradoksal autonomi: Samtidig som den sikrer kunstens uavhengighet, kutter den båndet til de konvensjoner som i første omgang etablerte og sikret kunstens selvstendighet. Dette «paradokset» undergraver likevel ikke det estetiske regimets legitimitet, hevder Rancière. Tvert imot er det et uttrykk for det han kaller en «positiv kontradiksjon» (Rancière 2006:59), som fungerer som et produktivt prinsipp for kunsten under det estetiske regimet.

In the aesthetic regime, artistic phenomena are identified by their adherence to a specific regime of the sensible, which is extricated from its ordinary connections and is inhabited by a heterogeneous power, the power of a form of thought that has become foreign to itself: a product identical with something not produced, knowledge transformed into non-knowledge, *logos* identical with pathos, the intention of the unintentional, etc. (2006:22–23).³

Det estetiske regimet postulerer et estetisk prinsipp for sammenstillingen av heterogene fenomener gjennom kunsten eller kunstprosessen. Identifikasjon av motsetninger blir et prinsipp for delingen av det sansbare. Begrepet om «likhet» (*égalité*) blir sentralt for kunsten, slik det også blir det for politikken.

Kunsten under det estetiske regimet motarbeider ulikhet, og fremmer likhet. Kunsten skal ikke bekrefte og naturalisere ulikheter i samfunnet og ulikhet mellom estetiske uttrykk, men likhet mellom heterogene deler. Romanens beskrivelse av en vandråpe som kleber seg til plantens skjelvende blad skal ikke henviser til, eller symbolisere, den påfølgende beskrivelsen av heltinnens lengsler; de to beskrivelsene er heterogene, men *presenteres* gjennom romanen som relaterte hendelser – relatert i sin forskjellighet, sammenstilt for sansene gjennom romanens helhet. Teateret skal ikke vise «vanlige folk» hvordan de skal oppføre og ikke oppføre for å bli betraktet som gode borgere, det skal fremme likhet mellom skuespillere og betraktere i utformingen av et kollektivt prosjekt.

Ideen om kunstner og betrakter/tilskuer (*spectateur*) som samarbeidende og likeverdige parter i et felles prosjekt er betegnende for mye av den politiske kunsten som opp-

sto i kjølvannet av det estetiske regimet. Etterkrigstidens estetiske frigjøringsprosjekter – ifølge Rancière ektefødte barn av det estetiske regimet, som på tross av iherdige forsøk ikke unnslipper Platons etiske regime – er gjenstand for kritisk undersøkelse i *Den emansiperte tilskuer*.

Den emansiperte tilskuer

Tilskuerens paradoks

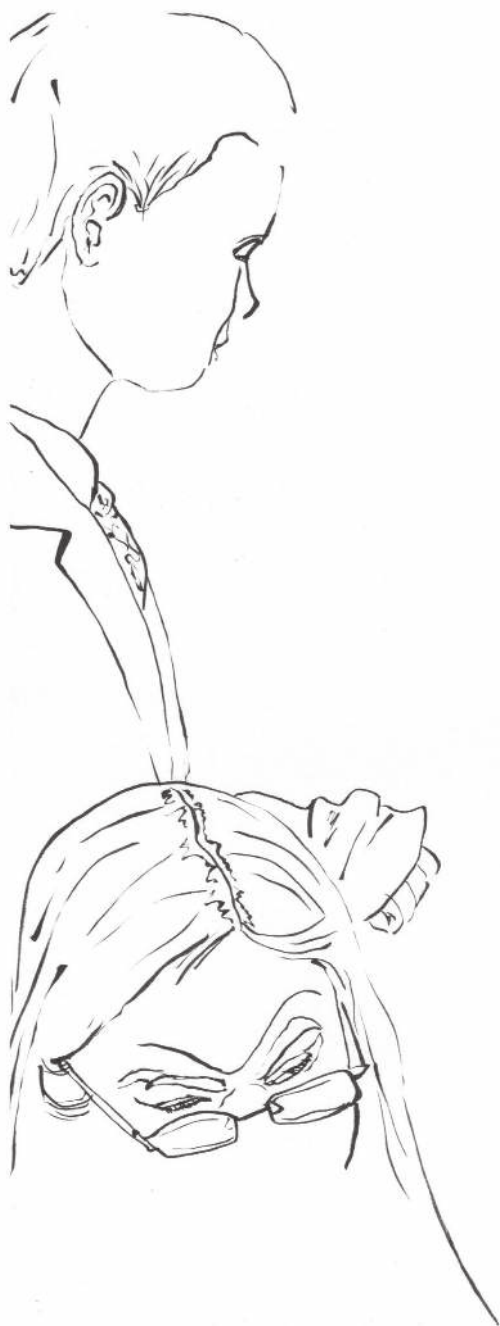
I essayet «Den emansiperte tilskuer» – åpningsessayet i boken med samme navn – tar Rancière for seg to av de mest berømte politiske prosjektene innenfor scenekun-

sten: Bertolt Brechts episke teater og Antonin Artauds «tilskuerløse» teater. I begge prosjekter forsøker man å imøtekomme det Rancière kaller «tilskuerens paradoks» (2012b). På den ene siden er tilskueren nødvendig for teateret – uten tilskueren, intet teater. På den andre siden representerer tilskueren en form for passivitet og uvitenhet som er uheldig for teaterets pedagogiske funksjon. I tråd med Platons kritikk av tragediediktningen hevder reformatorene Brecht og Artaud at i det tradisjonelle teateret – institusjonsteateret, som det gjerne blir kalt – er tilskueren å betrakte som en passiv mottaker av meninger og inntrykk implementert av kunstnerne og skuespillerne.⁴ Dette setter tilskueren i en «undertrykt» posisjon; hans sanser og meninger er i teaterets (kunstnerne og utøvernes) vold. Undertrykkelsen har paralleller til den undertrykte posisjon borgerne antas å befinne seg i under den borgerlig-liberale statsforfatningen, der maktutøvelsen ledsages av et på samme tid sansebedøvende og overstimulerende estetisk og politisk «spetakkelt» (politiske kampanjer, valgkamper, den markedsstyrte underholdningsindustrien, etc.). Frigjørings teater må unngå reproduksjonen av det asymmetriske forholdet mellom en passiv tilskuer/borger og en aktiv utøver/kunstner/makthaver. Det skal motvirke dominans og undertrykkelse gjennom å gjøre tilskueren fri fra sin rolle som passiv mottaker av ferdig formede inntrykk og meninger.

Ettersom teaterreformatorene forstår tilskuerrollen som vesentlig passiv, står de overfor et valg: De må redefinere tilskuerrollen eller avskaffe den. Brecht forsøkte å redefinere den gjennom den såkalte fremmedgjøringseffekten. Gjennom å bryte opp stykkets dramaturgi ved hjelp av overraskende (heterogene) elementer – som at skuespillerne plutselig brøt ut i sang eller henvendte seg direkte til tilskuerne med en politisk appell som tilsynelatende ikke hadde noe med stykket å gjøre – skulle illusjonen brytes og tilskuerne bli bevisst det tilfeldige og illusoriske ved fremføringen og dens logikk. De skulle tvinges ut av sin passivitet og inn i en aktiv, reflekterende rolle. Denne skulle de ta med seg ut i samfunnet, for dermed å avsløre dets hykleriske spill.

Artaud ville på sin side bryte ned den scenografiske organiseringen og gjøre tilskueren til en aktør i stykket. I det artaudianske teater kan skuespillerne plutselig befinne seg blant tilskuerne, eller gjøre tilskuerplassen om til stykkets «scene». Tilskueren skal ikke bare innta en mer aktiv rolle, men skal selv bli skuespiller i stykket han i utgangspunktet kom for å betrakte. Den tradisjonelle rollefordelingens kontingente karakter skal avdekkes gjennom å vise at rollene når som helst kan omrokkers eller avskaffes; maktens

Illustrasjon: Kararina Caspersen



posisjon skal avsløres som et produkt av tilfeldig og «unaturlig» distribusjon av roller og posisjoner.

Frigjørende kunst?

De to teaterprosjektene er ifølge Rancière symptomatiske for måten den politiske kunsten har blitt utformet på under det estetiske regimet. Den nærer seg av det paradoksale: fra frigjøringens teater, der tilskuerens autonomi skal styrkes gjennom sin egen avskaffelse, til (post)modernistiske «anti-kunstverk» (bruken av artefakter, collage osv.); gjennom den intenderte effekten av estetiske virkelighetsforskyvninger skal betrakteren/tilskueren utfordres i sin passive aksept av tingenes tilstand, og mobiliseres til handling.

Prosjektene gode intensjoner til tross: Har den politiske kunsten noen gang oppnådd slike «frigjørende» effekter? I de fleste tilfeller, nei, hevder Rancière. Og i den grad den har gjort det, finnes det ingen enkel årsakssammenheng mellom intensjon og effekt (jf. Rancière 2009:285; 2012b:77–130). I beste fall kan den politiske kunsten ha utilsiktede, positive effekter; i verste fall kan den bidra til å opprette nye makt- og dominansforhold.

Det (brechtianske og artaudianske) politiske teateret oppretter ifølge Rancière et nytt dominansforhold gjennom sitt forsøk på å frigjøre tilskueren. Gjennom å ta utgangspunkt i at tilskueren har en passiv og uvitende rolle,

Gjennom å ta utgangspunkt i at tilskueren har en passiv og uvitende rolle, mens utøverne/kunstnerne har en aktiv og skapende rolle, står det politiske teateret fast i, og reproducerer, undertrykkelsens logikk.

mens utøverne/kunstnerne har en aktiv og skapende rolle, står det politiske teateret fast i, og reproducerer, undertrykkelsens logikk. Så lenge tilskueren blir definert gjennom sin passivitet og uvitenhet, så lenge han blir betraktet som grunnleggende passiv, vil ethvert forsøk på å løfte ham ut av hans *misère* være en gjenetablering, en opprettholdelse, av det forhold som i utgangspunktet holdt ham nede: Han tilkjennes ingen *egen* evne til å være aktiv, skapende og erkjennende; han må hjelpes til erkjennelse, aktiviseres til bevissthet og handling *av en annen*, en som er ham overlegen i intellekt, kreativitet og handlingsevne – nemlig kunstneren.

Den postmodernistiske kunstens forsøk på å omgå tilskuerparadokset gjennom oppløsningen av motsetningen mellom kunst og ikke-kunst (for eksempel politisk aktivisme) feiler av samme grunn, hevder Rancière. Som

det brechtianske og artaudianske teateret, Guy Debords situasjonisme osv., forutsetter den at betrakterrollen er et onde som må avskaffes. Den forutsetter at avstanden mellom kunstner og betrakter – en avstand som Rancière tørt konstaterer at er en normal betingelse for enhver kommunikasjon (Rancière 2012b:22) – må avskaffes til fordel for en sammensmeltning av kunstner, verk og betrakter til en umiddelbar, harmonisk enhet. Dermed er betrakteren allerede (ut)definert som et unødvendig og forstyrrende ledd i den estetisk-politiske hendelsen, mens premisset om kunstnerens overordnede posisjon holdes intakt.

Politisk kunst: frihet og likhet

Rancière avviser ikke kunstens politiske og frigjørende potensial. Den politiske kunstens frigjøringsprosjekt har feilet, men det er fordi dens utgangspunkt er galt. I stedet for å gå med på det platoniske premisset om tilskuerens passivitet og uvitenhet og konstruere en politisk kunst som skal motvirke dette, foreslår Rancière et radikalt skifte i perspektiv. Der den politiske kunsten tradisjonelt sett har satt ulikhet (mellom kunstner og betrakter) som utgangspunkt og likhet som det ønskede resultat, snur Rancière det på hodet og hevder at likhet må være utgangspunktet, mens ulikhet, eller rettere sagt *forskjell* – forstått som en konstitutiv *avstand* mellom heterogene størrelser, for eksempel mellom kunstner og betrakter⁵ – kan fungere som et frigjørende prinsipp.

Avstanden mellom kunstner og betrakter er ikke noe som skal overkommes. Men den skal heller ikke være et produkt av et maktforhold. Den skal være en avstand som springer ut av et grunnleggende likhetsforhold. Rancières teori (eller «metode», se Rancière 2009) om likhet er kompleks og bygger på en lang rekke filosofiske studier som berører og spiller på flere ulike fagfelt – historie, estetikk og pedagogikk for å nevne noen. Jeg kan ikke gå inn på denne i detalj her, men la oss se på de viktigste implikasjonene den har for utformingen av politisk, eller emansipatorisk, kunst.

Rancière hevder, som vi har sett, at den moderne teater-teorien – med sin uintenderte platonisme – tar feil når den hevder det finnes en grunnleggende forskjell i intellektuell aktivitet mellom kunstneren og betrakteren. Betrakteren er ikke passiv og uvitende, men bringer sin egen kunnskap og erfaring inn i den estetiske opplevelsen – kunnskap som han aktivt avveier, modifierer, supplerer osv. i henhold til det som presenteres for ham gjennom kunsten. Tilskueren er i en fundamental forstand *allerede fri*; han tenker, stiller seg opp mot det som presenteres for hans sanser, tar til seg noe, forkaster noe annet osv. Tilskuerens rolle er ikke pas-

siv, men skapende; han gjør kunstverket om til sitt eget, former det etter sitt livs erfaringer og gir det mening gjennom sin egen intellektuelle kapasitet og aktivitet.

Tilskueren har en annen rolle enn kunstneren i den estetiske prosessen. Det er ikke imidlertid ensbetydende med at han har en underordnet posisjon, at han *qua* tilskuer er «undertrykt». Undertrykt blir han når han defineres som det, når han behandles som en underlegen, en som ikke bringer noe eget inn i situasjonen, men som må belæres og aktiviseres av kunstmesteren, den estetiske mesterpedagogen.

Emansipert er tilskueren når hans intellektuelle aktivitet og kapasitet anses som likeverdig med kunstnerens. Tilskueren kommer inn i teateret som fri, og så lenge teateret bekrefter og bygger opp under, heller enn betviler, hans frihet, er han en emansipert tilskuer, for en tid fri fra undertrykkelsen i samfunnet, og uten behov for frigjøring fra teaterets side.

En implikasjon av dette, som Rancière utvikler i større detalj i essayet «Den politiske kunstens paradokser», er at kunsten ikke kan bestemme seg for å være politisk, og dermed være det. Først av alt: Politikk er hos Rancière ikke å forveksle med institusjonell maktutøvelse, lovgivning, maktkamp osv.

Politikk er først og fremst kunnskapen om hvilke formål og hvilke personer som berøres av disse institusjonene og disse lovene, hvilke typer relasjoner som egentlig avgrenser et politisk fellesskap, hvilke formål disse forbindelsene angår, hvilke personer som er skikket til å velge ut disse formålene og diskutere dem. Politikk er aktiviteten som rekonfigurerer de sansbare rammene for utvelgelsen av felles formål (Rancière 2012b:91).

Dersom kunsten bestemmer seg for å være politisk, har den allerede definert, og dermed lukket, det feltet som politikken skal åpne; den har definert rammene for det sansbare i stedet for å forskyve og rekonfigurere dem.

Kunstens intensjon om å være politisk har altså ingenting med dens faktiske effekt som politisk kunst å gjøre. Kunsten er politisk dersom den forstyrrer en etablert orden for distribusjonen av det sansbare. Den er politisk dersom den, som den gode fiksjonen, er «en sammenfletning uensartede logikker» (Rancière 2012b:99), dersom den skaper verker som åpner nye rom for intellektuell og sanselig erfaring og gir nye perspektiver på det som oppleves som gitt for våre sanser. Kunsten, når den fungerer politisk, endrer grensene for det som kan sees og sies; den viser frem det som ikke tidligere har blitt sett; den gir «et annerledes bilde av det som var altfor lett å se», «en sammenheng til



Illustrasjon: Thor Merlin Lervik

det som ikke hadde noen sammenheng» (2012b:100). Den politiske kunstneren skal ikke vise tilskueren hva som «egentlig foregår» i samfunnet, hva som er den korrekte politiske innstillingen til det korruperte spillet bak kulisene, hvordan man skal avdekke korrupsjonen og forandre samfunnet, osv. Hvorfor ikke? Fordi kunstneren ikke besitter en overlegen kunnskap om dette og om hvordan tilskueren skal bringes til bevissthet om «sin» situasjon. Den erkjennelsesprosessen som kommer i stand gjennom at kunstneren bevisstgjør tilskueren om den situasjonen han mener tilskueren befinner seg i, er fordummende, ikke frigjørende, ettersom den forutsetter og reproducerer tilskuerens grunnleggende uvitenhet, hans manglende evne til å erkjenne seg selv og sin situasjon.⁶ Frigjørende kunnskap kan bare produseres i fellesskap, gjennom at ulike former for kunnskap møter og interagerer med hverandre. Den politiske kunstneren skal ikke overføre sine oppfatninger til tilskueren, men skal overraske seg selv med sin kunsts effekter; han skal åpne estetiske rom der det politiske frembringes og defineres i samhandling med den emansiperte tilskueren.

Kritiske og konkluderende bemerkninger

Kunstnerens autoritet; frigjøringens effekt

Rancière argumenterer overbevisende for at vi bør utvise en viss skepsis overfor den politiske kunstens frigjøringsprosjekter. Hvor velmente de enn måtte være, er det sjelden de oppnår det de forsøker å oppnå. Og når de gjør det, er det ingen klar sammenheng å spore mellom inten-

sjon og effekt.⁷ Mest alvorlig er det imidlertid at de synes å motvirke sin hensikt. I stedet for å virke frigjørende, er de med å skape og opprettholde maktforhold.

Dersom dette er riktig, må man spørre seg: Kan ikke den politisk bevisste kunstneren gjøre krav på noen form for autoritet overfor sitt publikum, uten at dette virker undertrykkende på dem? Er det ikke uvanlig at man føler seg undervurdert og undertrykt under en politisk motivert teaterforestilling? Gjør ikke Rancière seg skyldig her i selv å undervurdere tilskueren, ved å fremstille ham som en som ikke vet å yte motstand mot kunstnerens autoritet, en som ikke ved hjelp av egne argumenter kan sette seg opp mot, og på den måten dra lærdom av, den kunnskapen kunstneren vil dytte på ham?

Mot det Rancière synes å hevde, kan man godt se for seg at den politiske kunstnerens provokasjoner kan gjøre tilskueren en erfaring rikere gjennom å tvinge ham til å

Kan ikke den politisk bevisste kunstneren gjøre krav på noen form for autoritet overfor sitt publikum, uten at dette virker undertrykkende på dem?

reflektere eller se ting fra nye perspektiver – selv om han skulle være dypt uenig i det kunstneren forsøker å formidle. Dermed har den politiske kunsten hatt en effekt på tilskueren som igjen kan gi utslag i politisk handling – en *politisk* effekt. Rancières poeng er imidlertid ikke at den politiske kunsten ikke kan ha politisk effekt. Rancières poeng er at kunstneren ikke kontrollerer eller kan gjøre eierskapskrav på den effekten han oppnår hos tilskueren. Kunstneren kan ikke bestemme hvilken effekt hans provokasjon vil ha på tilskueren, annet enn at tilskueren kanskje stopper

opp og reflekterer over det som har skjedd. Rancière benekter ikke at den politiske kunsten kan ha en slik effekt på tilskueren, snarere tvert imot. Det han benekter, er at kunstneren kan «fylle» disse effektene med politisk innhold, som dermed overtas av tilskueren. At kunsten kan få tilskueren til å reflektere og la seg provosere, er noe han derimot ser på som udiskutabelt.

Likevel er det noe problematisk ved å frata kunstneren enhver rett til eierskap på effekten av sine verk hos tilskueren. At kunstneren tilegner seg kunnskap som han forsøker å videreformidle til sitt publikum – at han forsøker å skape en bestemt effekt hos dem – kan vel ikke betraktes som bare negativt. Vi har da vel ingenting imot å lære noe av teaterstykkene vi drar for å se (selv om det er den estetiske opplevelsen som formodentlig er det viktigste)?

Rancière fratar ikke kunstneren evnen til å påvirke tilskueren i den ene eller den andre retningen. Vi må huske at det her er snakk om *en bestemt* effekt, nemlig *frigjøring*.

Rancières påstand er at kunsten, for å ha en frigjørende effekt på sin tilskuer, må behandle tilskueren som en *allerede fri* aktør i en toveis, dialektisk prosess. Frigjøring går ikke én vei, fra den som vet hva frigjøring er, til den som ikke vet det. Den er en prosess som finner sted (i avstanden) *mellom* partene, i det de har til felles, nemlig kunstverket. Og det er ikke kunstneren alene som former verket; også betrakteren/tilskueren bidrar til utformingen av verket (som helhet, som produkt *og* effekt). Dermed er verkets frigjørende effekt betinget av tilskuerens medvirkning; ikke gjennom påtvunget aktivitet og kunnskap, men gjennom betraktning og refleksjon over det kunstverket som presenteres for hans sanser, kan tilskueren frigjøre seg.

Vi kan oppsummere Rancières leksjon i *Den emansiperte tilskuer* på følgende måte: Dersom du driver med politisk kunst, og anser deg som kallet til å frigjøre dine tilskuere fra deres passivitet og uvitenhet, da er du på ville veier. For dette vil, som vi har sett, aldri kunne oppnås gjennom den kunstens politikk og politikkens kunst hvis formål er å gjøre tilskueren fri fra et åk han ikke engang visste at han var tynget under, eller enda verre: som han ikke var tynget under *før han dro på teater*.

Likhetens aksiom

Som vi så, bygger Rancière sin beskrivelse av den emansiperte tilskueren på en idé om at intet menneske er mindre i stand til å bruke sitt intellekt enn et annet. Vi bruker hodet på forskjellige måter, men det finnes ikke noe gitt hierarki mellom de forskjellige måtene å tenke på. Dette ligner det stoff enhver student av samfunnsvitenskaplige fag og kulturstudier innprentes til det kjedsommelige: På utsiden er vi forskjellige, vi tilhører ulike samfunn og kulturer, men på innsiden er vi like; vi er alle mennesker. Forskjellen er at Rancière ikke anser likhet som et *empirisk* standpunkt, men som en forutsetning, et slags aksiom. Som Rancière sier det i et intervju inkludert i den engelske utgaven av *Sanselighetens politikk*: «Equality is what I have called a presupposition... [It] is actually the condition for being able to think politics» (Rancière 2006:52). Likhet er rett og slett en betingelse for egalitær og emansipatorisk tenkning. For å gjøre et fritt, egalitært samfunn tilgjengelig for oss som en erkjennbar mulighet – erkjennbar både sanselig og intellektuelt (*estetisk* i henhold til den opprinnelige betydningen av ordet, *aisthēsis*) – må vi ta utgangspunkt i «aksiomet» om at alle mennesker har den samme evnen til å oppfatte, til å forstå og sanse, de teoretiske og praktiske forutsetningene for å leve i et fritt samfunn.

Ved hjelp av dette «likhetsaksiomet» kan Rancière forkaste de gamle (marxistiske) likhetsidealene, der likhet sees

på som noe som skal oppnås som et *resultat* (av klassekamp), og samtidig bevare likhet som det grunnleggende politiske prinsipp, men nå som utgangspunkt for emansipatorisk politikk, ikke som et resultat av den.

Men er ikke Rancières likhetsaksiom til forveksling likt det likhetsprinsipp som forfektes av nyliberalismen? «Vi har alle det samme utgangspunktet, det er opp til deg hva du oppnår med det». Er det ikke noe liknende Rancièr sier? «Fjern all autoritet, la individet selv bestemme hvordan det skal leve, og la det selv ta ansvaret for det dersom det befinner seg i en undertrykt og underlegen posisjon blant andre individer».

Nyliberalistisk tenkning (à la Ayn Rand og Tea Party bevegelsen) setter likhetsprinsippet om at alle har det samme utgangspunktet i det frie markedet som en forutsetning for sin politiske tenkning, men anser samtidig dette som et historisk (empirisk) faktum, en slags naturtilstand som mennesket ikke kan vende tilbake til uten å gi avkall på enhver form for sivilisasjon og velstand. Rancièr regner, som vi har sett, likhet som et aksiom: et kontingent, singulært, men like fullt historisk konstituert prinsipp som uunngåelig leder tenkningen fra det partikulære og individuelle til det fellesskapelige og universelle. Likhet er ikke noe vi bør eller ikke bør «vende tilbake til», ettersom det ikke er en empirisk tilstand, men et prinsipp, som må bekrefte igjen og igjen i singulære, politiske situasjoner.⁸ Vi må ta utgangspunkt i likhet, hvis ikke vil vi ikke kunne tenke og bekrefte frihet i handling, synes Rancièr å hevde.

Der nyliberalismen trekker slutningen om at sosial likhet uunngåelig må gå over i sosial ulikhet, vil Rancièr med sin politiske tenkning si at ulikhet ikke nødvendigvis erstatter likhet, men at ulikhet tvert imot kan *bekrefte* likhet. Ulikhet i meninger, i sosial velstand, osv., må legitimeres rasjonelt, og dermed bekrefte likhetens prinsipielle primat. Jeg vil ikke gå nærmere inn på det her.⁹ Poenget jeg her vil fremheve er at Rancièr med sitt likhetsaksiom unngår den apori som nyliberalismens likhetsprinsipp vikle inn i gjennom sin avvisning av likhet som et historisk utgangspunkt som ikke lenger er et realistisk scenario. Om likhet er et realistisk scenario eller ikke er et empirisk spørsmål Rancièr ikke er forpliktet til å mene noe om. Det som gjelder er gang på gang, utrettelig og i enhver politisk situasjon, å bekrefte likhet gjennom handlinger som skjærer igjennom og forflytter grensene for distribusjonen av det sansbare. Gjennom å yte motstand mot det eller dem som bestemmer hva som er likt og hva som er ulikt, gjennom å vise at *det kunne vært annerledes*, bekrefte likhet mellom «oss» og «dem», mellom den ene og den andres intellekt, gjennom ulikhet – gjennom rekonfigureringen

av forholdet mellom det som er, og det som kunne vært, en del av vår sansbare (*sensible*) verden.

NOTER

¹ Rancièr var sammen med Althusser (og flere andre) medforfatter av *Lire le capital* (1965), et av de viktigste og mest innflytelsesrike marxistiske verkene etter 2. verdenskrig. Rancièr brøt med Althusser etter en uenighet om betydningen av opprøret i Paris mai '68.

² Det kan her bemerkes at jeg oversetter *sensible* med sansbar i stedet for sanselig, slik det gjøres i den norske oversettelsen (*Sanselighetens politikk*). Dette for å unngå uheldige assosiasjoner til det sensuelle. Det franske «sensible» dreier seg om det som kan sanses eller oppfattes, noe merkbart, men den vanligste betydningen er kanskje «følsom» eller «mottagelig». Roten «sens» er enda mer flertydig enn det engelske «sense» – i tillegg til «sans», «mening/betydning» og «fornuft» betyr det også «retning». (Takk til Bård Hobæk for kommentarer til oversettelsen.)

³ Jeg har her valgt å sitere den engelske oversettelsen, som ligger tettere opp mot originalen. I den norske oversettelsen heter det: «I kunstens estetiske regime er kunstens gjenstander identifisert ut fra deres tilhørighet til et spesifikt regime av det sanselige. Det sanselige i dette regimet er avskåret fra vanlige forbindelser og bebodd av en heterogen kraft, kraften til en tanke som selv er blitt fremmed for seg selv: et identisk produkt av et ikke-produkt, viten omformet til ikke-viten, logos identisk med patos, intensjon identisk med det intensjonsløse osv» (Rancièr 2012a:268).

⁴ Platons hovedankepunkt mot tragediediktningen er at den i stedet for å oppdra borgerne, distraherer dem fra sine borgerplikter og nærer opp under lidenskapene heller enn fornuften. Jf. *Staten*, 605a–c (Platon 2001:379–9). Jf. også kapittelet om det etiske regimet ovenfor.

⁵ Jf. også følgende, interessante passasje fra *Den emansiperte tilskuer*: «I drømmen om den nye, umiddelbart politiske kunstneren, ligger det en forestilling om at man kan sette den politiske aksjonens virkelighet opp mot kunsten, som, fordi den er innesperret i museets innhegning, er et simulakrum. Ved å oppheve den estetiske avstanden som er uløselig forbundet med kunstens politikk, har denne visjonen kanskje en motsatt virkning. Når den fjerner avstanden mellom estetikkens politikk og politikkens estetikk, utvisker den også det særegne i måten politikken skaper en arena for ekte subjektivering på. Og drømmen om den politiske kunstneren oppvurderer paradoksalt nok den tradisjonelle oppfatningen av kunstneren som virtuos og strateg, ved på ny å knytte kunstens virkningsfullhet til virkeliggjøringen av kunstnerens intensjoner» (Rancièr 2012b:117).

⁶ Den fordømmende effekten av pedagogiske overføringer fra en vitende mester til en uvitende elev eksplisiteres av Rancièr i detalj i *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle* (Rancièr 1987).

⁷ I *Den emansiperte tilskuer* kommer Rancièr med flere eksempler av nyere dato på hvordan politisk motiverte kunstprosjekter kan ha effekter på det politiske feltet. Blant annet fremheves prosjektet «Je et Nous» (Frankrike, 2003) av kunstnergruppen *Campement urbain* – et prosjekt som ifølge Rancièr var uten et bestemt politisk budskap – som politisk i den rette (det vil si Rancièrs) forstand av ordet (2012b:97). Det samme gjør filmene *Ossos*, *No Quarto da Vanda* og *Juvente em marcha* av den portugisiske filmskaperen Pedro Costa (2012b:122–129). Aktivistisk kunst av den typen Mathieu Laurette har bedrevet i Frankrike og The Yes Men i USA omtales derimot som «spill for galleriet» – hvor velment det enn måtte være (2012b:114). Jeg kan ikke se at Rancièr klart viser hvordan intensjonen påvirker eller ikke påvirker effekten disse verkene har på det politiske. Det han viser, er at den politisk motiverte kunstens foregripelse av verkets effekt begrenser medvirkningen fra mottakerens side, gjennom å bestemme eller legge føring for hvordan mottakeren skal tenke og sanse verket. Jf. særlig essayet

«Den politiske kunstens paradokser» (2012b:77–129). Argumentet om fraværet av kausalitet utdypes i Rancière 2009.

⁸ «[Equality] is not ... a founding ontological principle but a condition that only functions when it is put into action» (Rancière 2006:52).

⁹ For videre lesning om Rancières politiske filosofi, se f. eks. hans bok *Mésentente (på engelsk Disagreement)*, samt referanseverket *Jacques Rancière: History, politics, aesthetics*, redigert av G. Rockhill og P. Watts (Duke UP, Durham/London 2009).

LITTERATUR

Althusser, L., Balibar, É., Establet, R., Macherey, P., Rancière, J. 2008, *Lire le Capital*, Presses Universitaires de France.

Bale, K. 2012, «Etterord», i *Den emansiperte tilskuer*, Rancière, J., 209–231, Pax Forlag A/S, Oslo.

Platon. 2001, *Staten*, Mørland, H. (overs.), Vidarforlaget, Oslo.

Rancière, J. 1987, *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Fayard, Paris.

-----, 2006, *The Politics of Aesthetics*, Rockhill, G. (overs.). Continuum, London/New York.

-----, 2009, «Afterword / The method of equality: An answer to some questions», i *Jacques Rancière: History, politics, aesthetics*, Rockhill, G., Watts, P. (red.), 273–289, Duke UP, Durham/London.

-----, 2012a, *Sanselighetens politikk*, Maurseth, A.B. (overs.), Cappelen Damm, Oslo.

-----, 2012b, *Den emansiperte tilskuer*, Uvsløkk, G. (overs.), Pax Forlag A/S, Oslo.

Rockhill, G. 2004, «Glossary of technical terms», i *The Politics of Aesthetics*, Rancière, J., 80–93, Continuum, London.

Rockhill, G. og Watts, P. (red.). 2009, *Jacques Rancière: History, politics, aesthetics*, Duke UP, Durham/London.

TILBAKE TIL TRAGEDIEN

KRITIKK AV MASTEROPPGAVE

FRA GRESKE TRAGEDIER TIL EKSISTENSFILOSOFI: EN REKONSTRUKSJON AV BEGREPET DET TRAGISKE, OG EN KRITISK DISKURS RUNDT RASJONALITET, MENINGLØSHET OG NORMATIV EKSISTENSFILOSOFI

ERIK MYKING LIEUNGH, MA.

Av Hilde Vinje

Hva karakteriserer det tragiske, og hvilke krav bør rettes til mennesker som går en tragisk skjebne i møte? Mens betegnelsen «tragisk» i det dagligdage brukes høyt og lavt om ulykker som rammer tilsynelatende uskyldige mennesker, følger tragedien i sin opprinnelige form et relativt strengt sett av regler som gir bestemte forventninger til både handling og karakter. Hva som er tragisk, og hvordan man burde imøtegå det, er med andre ord spørsmål som ikke lenger har like krevende svar som første gang de ble stilt.

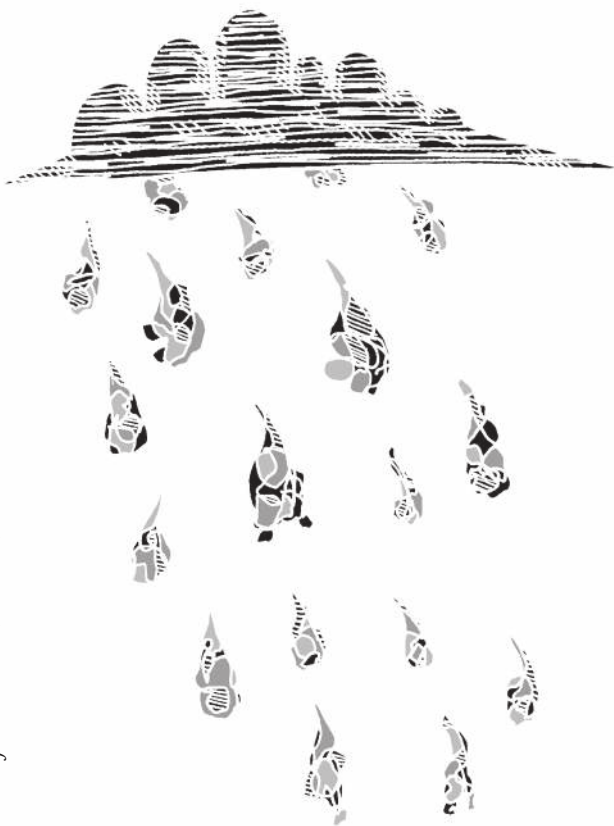
Erik Myking Lieunghs masteroppgave *Fra greske tragedier til eksistensfilosofi* er derfor et spennende prosjekt: På grunnlag av sin egen fortolkning av et utvalg av Euripides' tragedier, ønsker Lieungh å trekke linjer til begrepet om det tragiske i Peter Wessel Zapffes, Friedrich Nietzsches og Søren Kierkegaards tenkning. Spørsmålet som danner utgangspunktet for oppgaven, er: Hvordan skal mennesket forholde seg til det tragiske? Men før han går i gang med denne undersøkelsen, innleder Lieungh ved å gi sin egen rekonstruksjon av det tragiske. For å vurdere om dette prosjektet holder mål, vil jeg i det følgende se nær-

mere på rekonstruksjonen som resten av masteroppgaven baserer seg på, og gå dypere inn i Lieunghs diskusjon av «det tragiske». Deretter vil jeg gå over til å drøfte hvorvidt Lieungh evner å relatere dette begrepet til ideer hos Zapffe, Nietzsche og Kierkegaard.

Det tragiske: en rekonstruksjon

Euripides' fire tragedier *Ifigeneia i Aulis*, *Medeia*, *Bakkantinnene* og *Hippolytos* danner grunnlaget for rekonstruksjonen av det tragiske i *Fra greske tragedier til eksistensfilosofi*.¹ Tanken bak rekonstruksjonen, informerer Lieungh, er å «redegjøre for hva det tragiske er som fenomen og hvordan dets opphav i tragediene legger premisset for eksistensfilosofiens senere fortolkning» (Lieungh 2008:11).²

Lieunghs forståelse av det tragiske er ordnet etter fire grunntrekk. Det første trekket er «individet og dets konfrontasjon med tilværelsen». Tanken er her at protagonisten (individet) i tragedien stilles ansikt til ansikt med et handlingsforløp som han i utgangspunktet ikke har makt over (tilværelsen). Grunnlaget for dette er å finne



i Aristoteles' tragedieteori. Som Aristoteles skriver i sin *Poetik*, handler en vellykket tragedie i første rekke om etterligning (*mimēsis*) av handlingsforløp, og i annen rekke om karakter (1450a30–50b).³ Det er *handlingsforløpet* som er det avgjørende elementet i tragediens omslag fra lykke til ulykke, og plot går derfor foran karakter i tragediesjangeren. Dette skillet mellom karakter og plot side- stiller Lieungh med «individ og tilværelse», og Aristoteles' termer oversettes til termer med en umiskjennelig klang av eksistensialisme:

Plottet, eller situasjonen som protagonisten i de greske tragedier befinner seg i, kan videreføres til hvordan vi som mennesker også står ovenfor et «plot» vi ikke har kontroll over. Dette plottet kaller vi tilværelsen ... (Lieungh 2008:16).

Skillet mellom individ og tilværelse bruker Lieungh for å formulere de andre kjennetegnene. Dette bringer oss over til det tragiskes andre hovedtrekk, nemlig at det er *pan-tragisk*, dvs. at den tragiske situasjonen potensielt kan ramme ethvert individ, uavhengig om man er skyldig i *hamartia* eller ei.⁴ Dette skiller seg fra tanken om at det tragiske utelukkende rammer personer som gjør seg skyldige i *hamartia*. Ordboksbetydningen av dette begrepet er «feil» eller «synd» (i kristen gresk), og ifølge Aristoteles inntreffer

hamartia som en følge av en feiloppfatning eller uvitenhet om viktige ting, og dette fører i sin tur til tragediehelten fall (*Poet.* 1452b30–53a30). Lieungh støtter seg på denne forklaringen, og vektlegger uskyldstilstanden som preger et slikt feilskjær. Skal vi følge Lieunghs resonnement, er ikke helten selv ansvarlig for sin egen undergang. Tolket slik er ikke det tragiske begrenset til særskilte enkeltindivi- der; det er et (potensielt) universelt menneskelig fenomen.

Lieungh utdyper påstanden om det pan-tragiske ved å hente frem flere skikkelser fra Euripides' diktning. Her skurrer det i Lieunghs fremgangsmåte. Etter innlednings- vis å ha understreket at vi må «innsnevre den tragiske li- delse til å omhandle hovedpersonen» (Lieungh 2008:17), eksemplifiserer han senere påstanden ved å flytte fokuset over på skikkelser man kan betvile innehar selve hovedrol- len i stykkene. I *Ifigeneia i Aulis* myrder Agamemnon sin datter Ifigeneia for å gjøre sonoffer, etter at han har felt en hjort på gudinnen Artemis' hellige grunn. Lieungh velger å statuere Ifigeneia som et eksempel på at det tragiske kan ramme enhver, delaktig i *hamartia* eller ei. Hun er åpen- bart en nøkkelperson i handlingen, men er det ikke hen- nes far Agamemnon som konfronteres med dilemmaet – å forsvare sin datter eller å gjøre opp for seg overfor gudene – og som derfor står i sentrum av tragedien? Dette er verdt en diskusjon. Det samme gjelder når Medeias barn trek- kes frem som ofre for en tragisk skjebne – «grunnet deres uskyld i situasjonen» (Lieungh 2008:19). Det er jo strengt tatt ikke barna som er protagonistene i dette stykket.

Påstanden om det pan-tragiske fortjener en mer inngå- ende diskusjon, fordi den er et viktig premiss når Lieungh senere i oppgaven trekker paralleller mellom den greske tragedien og de tre eksistensfilosofene. Vurderer man Aristoteles' *Poetik* i sin hel-

het, blir det problematisk å hevde at det tragiske po- tensielt kan ramme ethvert menneske. Et kjernepoeng hos Aristoteles er nemlig at en tragedie ikke etterligner et hvilket som helst men- neske; tragedien etterligner mennesker som er bedre enn oss (*Poet.* 1448a10). Tragediehelten som går til grunne, er på den ene si- den ikke et plettfritt men- neske, for dette vekker verken skrekk (*phobos*) eller medynk (*eleos*). Et slikt scenario vil kun være «frastøtende» (*Poet.* 1452b30). På den andre siden kan ikke tragediehelten

Ifigeneia er åpenbart en nøkkelperson i handlingen, men er det ikke hennes far Agamemnon som konfronteres med dilemmaet – å forsvare sin datter eller å gjøre opp for seg overfor gudene – og som derfor står i sentrum av tragedien?

være noen skurk – «dette er jo det mest utragiske av alt». Heller ikke et tvers igjennom fordervet menneske kan stå i sentrum av tragedien. Slike typer evner ikke å vekke de riktige følelsene hos publikum (*Poet.* 1453a). Så hvem rammes av det tragiske?

Tilbake står da den som står midt i mellom disse. Det er en person som opplever et skifte til ulykke *verken til tross for* at han utmerker seg med sine menneskelige kvaliteter og sin rettferd, *eller på grunn av* sletthet og skurkaktighet, men som følge av en feil [*hamartia*]; dessuten er det en som nyter stor anseelse og lykke ... (*Poet.* 1453a1–10).

Her kan Lieungh innvende at det ikke er de personlige egenskapene som er bestemmende for heltens fall – kravene Aristoteles stiller, angår handling, ikke karakter. Likevel er det ikke til å se bort fra at Aristoteles har sine preferanser hva angår helten i en vellykket tragedie.

Poenget er at tragedien ikke skildrer undergangen til et hvilket som helst menneske, men til et menneske som befinner seg mellom disse ytterpunktene. Dermed kan man innvende at det tragiske, innenfor en aristotelisk ramme, i sin natur kun rammer bestemte personer, og derfor *ikke* er pan-tragisk. Som nevnt mener Lieungh å legge en teori om Euripides' tragedier til grunn for sin rekonstruksjon. Når han likevel finner begrunnelsen for påstanden om det pan-tragiske i Aristoteles' tragedieteori, blir det mangelfullt ikke å ta dette poenget i betraktning.

«Den greske meningsløshet» er det tragiskes tredje kjennetegn. Her trekker Lieungh linjer tilbake til Homers beskrivelse av etterlivet i *Odysseens* ellefte sang. I denne passasjen skildrer Homer tilværelsen i Hades som et sted for tankeløse sjeler, hvor det ikke blir gjort forskjell på gode og onde personer: Selv helten Akilles vil heller tjene en herre på jorden fremfor å være den fremste blant de døde. Meningsløsheten trer dermed inn, fordi det verdslige livet tilsynelatende ikke lenger spiller noen rolle i dødens rike. Å bruke Homer alene som utgangspunkt for å hente frem meningsløsheten som et relevant trekk ved de greske tragediene, virker ved første øyekast som et grep for å forberede en eksistensialistisk behandling av det tragiske. Formen for meningsløshet som finnes i *Odysseen* er kun en fornemmelse av det fullstendige meningsfrafallet vi finner i eksistensialismen, og minner mer om en kosmisk likegyldighet. Likevel: Lieunghs eksempel poengterer hvilket syn på tilværelsen etter døden som var gjeldende under fremveksten av den klassiske tragedien, og er i så måte ikke helt uten hold.

Som et fjerde og siste aspekt ved det tragiske vektlegger han valget mellom det rasjonelle og det ikke-rasjonelle.



Lieungh skiller her mellom tre mulige valg han senere i oppgaven bruker for å klassifisere hvordan man kan respondere på det tragiske: med et rasjonelt, et lidenskapelig eller et irrasjonelt valg. Slik splitter Lieungh den vante kategorien «ikke-rasjonell» opp i lidenskapelige valg, altså valg utelukkende grunnet i følelser, og i irrasjonelle valg, dvs. valg som er paradoksale.

Disse fire sidene ved det tragiske utgjør essensen av Lieunghs rekonstruksjon. Hvordan dukker så det tragiske opp i eksistensfilosofien? For å granske dette nærmere går Lieungh over til oppgavens hoveddel, og vier en betydelig plass til å redegjøre for ideene til Zapffe, Kierkegaard og Nietzsche.

Tragisk storhet

Lieungh begynner med Peter Wessel Zapffe, som bruker sin biologiske metode⁵ som utgangspunkt for behandlingen av det tragiske. Zapffe distanserer seg dermed fra en metafysisk tilnærming til mennesket, og forklarer dets «tragiske» natur på bakgrunn av evolusjonsteori.

Samtidig som andre dyr har berget seg ved hjelp av ulike former for fysiske finesser, har mennesket tatt fornuften i bruk for å overleve. Skal vi tro Zapffe, har dette ført til en overutvikling av denne egenskapen. På grunn av sin forstand og sitt sosiale fellesskap kan mennesket sikre seg en stabil tilværelse, hvor de grunnleggende behovene blir dekket gjennom samfunnsstrukturer som forsørger enkeltindividet. Mens andre dyrs tilværelse fremdeles er en streben etter å dekke livsnødvendige behov, har mennesket endt opp med en *overutrustning*: Livet handler ikke

lenger om å måtte bruke intellektet for å overleve – man sitter tvert imot igjen med en fornuft som søker nye utfordringer å bryne seg på.

Dette «erkjennelsesoverskuddet» har, ifølge Zapffe, ført til metafysikkens fremvekst. Det oppstår imidlertid problemer når mennesket retter oppmerksomheten mot metafysiske spørsmål; for metafysikken er et felt uten svar. Vi har ikke tilgang til sannhetene som ligger bakenfor verden, og det hele ender dermed i mangel på mening, i en følelse av (metafysisk) maktesløshet – i «verdensangst».

Den eksistensielle angsten rammer likevel alle. Dette danner bakgrunnen for hva Zapffe karakteriserer som mer eller mindre bevisste «fortrengningsmekanismer» for å forhindre angsten, noe Lieungh ikke velger å gi nevneverdig oppmerksomhet ut over å forklare de ulike variantene kort.⁶

Zapffes poeng er at mennesket burde møte sin tragiske skjebne i tråd med den storheten det allerede har utviklet. Jo visst kan man avlede tankene med isolasjon, forankring, distraksjon eller sublimasjon, men dette er ingen verdig skjebne for mennesket. Fremfor å rette blikket til siden, burde man stille seg ansikt til ansikt med virkeligheten på intellektuelt redelig vis.⁷

Hva er så egentlig forbindelsen mellom Zapffe og den greske tragedien? Zapffe selv mener menneskets skjebne er tragisk fordi den som ikke avleder fornuften til fordel for en mer behagelig tilværelse, heller ikke vil finne noen utvei fra meningsløsheten. Den tragiske situasjonen er uunngåelig for mennesket som ikke vil slå seg til ro med en skinnløsning. Meningsløsheten er ganske enkelt et faktum ved tilværelsen. Lieungh fremhever på sin side linjene mellom storhet og undergang i Zapffes tenkning og i de greske tragediene ved å knytte storhetstanken an til *hamartia* – menneskets overlegne fornuft blir «en tragisk feil som senere vil straffe seg» (Lieungh 2008:30). Storhetstanken hos Zapffe kan også sees som en parallell til Aristoteles' forventning om storhet hos protagonisten i den klassiske tragedien, men denne tanken blir liggende urørt. I stedet ser Lieungh et pan-tragisk element i Zapffes tenkning, hvor uskylden igjen står i sentrum:

Vi har tidligere sett denne forbindelsen mellom karakter og plot – individ og tilværelse, hvor protagonisten er fanget i et plot som er mer eller mindre uskyldig, og hvor tragediens natur synliggjør seg i det protagonisten blir seg selv, og sin situasjon, bevisst (Lieungh 2008:37).

I lys av Lieunghs analyse av det tragiske blir Zapffe stående som representant for det rasjonelle valget i møte

med det tragiske. Som en kontrast til dette henter Lieungh så inn Nietzsche for å tilby et alternativ til Zapffes kalde rasjonalitet.

Vilje til undergang

Som Lieungh presiserer, er det lidenskapelige valget ikke nødvendigvis ensbetydende med det irrasjonelle. At det lidenskapelige baserer seg på følelser fremfor fornuft, utelukker ikke det rasjonelle med nødvendighet. Selv om den rasjonelle tankegangen gis forrang av mange, betyr ikke dette at det vil være et skritt tilbake å vende seg mot følelseslivet. Derimot har man noe å vinne på å inkludere mer enn ren rasjonalitet. Lieungh poengterer, i forlengelse av ideene til den spanske tragedieteoretikeren Miguel de Unamuno, at følelsene er et viktig utgangspunkt for å gripe mennesket som helhet. Forherligelsen av det utelukkende rasjonelle burde ikke være et mål i seg selv, fordi denne innfallsvinkelen mister en viktig side ved mennesket av syne: våre subjektive erfaringer.

Dette leder Lieungh inn på *Tragediens fødsel*, og han satser tungt på den dionysiske holdningen i Nietzsches filosofi som utvei fra den meningsløse tilværelsen. Dionysos – den greske guden for vin, sang, dans og beruselse, og senere også for kunst – bruker Nietzsche som representant for en grunnleggende kraft som åpenbarer seg gjennom beruselsen: den dionysiske driften. I en slik tilstand blir individet i stand til å tre ut av seg selv og se tilværelsen på avstand. Dette innebærer at man kan se det tragiske, ikke bare som et hvilket som helst fenomen, men som et *estetisk* fenomen. Og derav har vi en av Nietzsches mest kjente fraser: «Bare som estetisk fenomen er tilværelsen og verden rettferdiggjort for alltid» (Nietzsche 1993:55). Slik kan man gjennom dionysisk bejaelse gi et nytt perspektiv på det som man i utgangspunktet ville anse som lidelse og mangel på mening.

Selv om Lieungh evner å fange det essensielle i fremstillingen av det dionysiske, er det likevel kritikkverdig å behandle *Tragediens fødsel* uten samtidig å balansere dette med den apollinske driften. Det apollinske, modellert etter guden Apollon – guden for lys, musikk, kunst og lyrikk – blir knyttet til det billedlige og til drømmenes verden, og fremtrer samtidig som avgrenset og konkret (jf. *principium individuationis*). Dobbeltheten apollonisk/dionysisk legger hos Nietzsche grunnlaget for den klassiske greske tragedie: Med sine røtter i eposet bidrar det apolloniske til tragedien med ord, bilde og anskuelig fremstilling, mens det dionysiske gir seg utslag i korets opptreden.

Lieungh er på sin side mer opptatt av å vise hvordan det dionysiske også er til stede i Euripides' diktning. Nietzsche

selv var sterkt kritisk til Euripides og mente han med sine rasjonelle karakterer og sin sokratiske stil rev den greske tragedien ned fra dens trone, og Lieungh gjør et poeng ut av å lese *Hippolytos* og *Medeia* med nietzscheanske øyne.

Nietzsche er imidlertid ikke den eneste som finner en utvei fra det tragiske utenfor det rasjonelles grenser. Som et annet alternativ beveger Lieungh seg over til Kierkegaard og hans forklaring av den irrasjonelle tro.

Kierkegaard og den irrasjonelle løsningen

I sin fremstilling av Kierkegaard tar Lieungh utgangspunkt i karakterene vi finner i *Enten-Eller* og *Frygt og Bæven*, og fortolker begrepet *troens ridder* for å forklare Kierkegaards tilnærming til det tragiske. Kierkegaard representerer det irrasjonelle valget. «Irrasjonelt», understreker Lieungh, betyr hos Kierkegaard ikke noe som nødvendigvis strider imot det rasjonelle. Det irrasjonelle valget er derimot et valg som verken fornuften eller fortolkningsevnen kan begripe meningen av. Valget skjer utenfor den menneskelige fornufts domene, og er derfor ubegripelig i ordets sanne betydning (Lieungh 2008:59).

Fortvilelse over det meningsløse ved tilværelsen kommer i flere former hos Kierkegaard. De følgende kategoriene er ulike måter å forholde seg enten til «grunntilværelsen», som i seg selv er meningsløs, eller meningsløsheten som kan inntreffe på andre stadier. Denne fortvilelsen fører med seg lidelse, og det er dette som tilsynelatende blir bindeleddet til «det tragiske» i Lieunghs analyse.

For å forstå hvordan man kan imøtegå det tragiske med et irrasjonelt valg, gjennomgår Lieungh Kierkegaards

Når rekonstruksjonen av det tragiske skranter på flere punkter, blir ikke Lieunghs overgang fra Euripides til eksistensialisme like overbevisende.

fire ulike eksistensmuligheter, som på hvert sitt vis relaterer seg til det meningsløse, dvs. den tragiske situasjon. *Spissborgeren* legges raskt til side, ettersom han ikke anerkjenner lidelsen og meningsfraværet som en nødvendig del av tilværelsen. Et individ av denne typen viser ingen symptomer på eksistensiell fortvilelse (åndløshet), og ser verdiene i sitt samfunn som en selvfølge. Likevel lever spissborgeren i en stadig fare for å rykkes ut av sin trygge tilværelse. *Estetiker*en anerkjenner det meningsløse ved tilværelsen, og konstruerer med sine lidenskapelige prosjekter en viss form for mening. Men dette er ingen endelig løsning på meningsfraværet, for før eller siden vil han gjennomskue sine oppkonstruerte nytelser – og fortvilelsen vil slå tilbake. Siden estetikerer allerede har gjennomskuet spissborgerens skinnløsning, er det ingen vei tilbake. Utveien

for estetikerer blir da å finne i en annen eksistensmulighet: den etiske. *Etiker*en tar på sin side ansvar overfor *det allmenne*, et begrep Lieungh forklarer som «de etiske regler som det er samstemmig enighet om at vi er pliktige til å følge» (Lieungh 2008:65–66). Etikerer finner med andre ord mening i tilværelsen ved å følge de etiske normene som er legitimert i hans egen historiske kontekst.

Den fjerde eksistensmuligheten er *den religiøse*, og det er her Kierkegaard (og Lieungh) finner forløsningen fra det tragiske gjennom troens sprang. *Troens ridder* har hengitt seg til religionen og handler i tråd med det religiøse, samtidig som han også er i overensstemmelse med de universelle retningslinjene (uten at dette er bevisst valgt). For å komme frem til det religiøse som en troens ridder, må individet gjennom *den uendelige resignasjon*. Dette innebærer at individet forstår at det han holder høyest og kjærest av alt, viser seg å være umulig å oppfylle. Som en følge av denne første bevegelsen går individet inn i en posisjon som «ridder». Det religiøse aspektet kommer inn i bildet med en andre bevegelse: Individet hengir seg til Gud, forlater på samme tid de forståelige grensene for det rasjonelle, og finner som troens ridder den eneste posisjonen som kan bringe sann glede i tilværelsen.

Konkluderende bemerkninger

Etter en grundigere sammenligning av de tre tenkerne, konkluderer Lieungh med at «kunsten å stå ansikt til ansikt med det tragiske er avhengig av hvordan en forstår det tragiske som fenomen. Hva det er som gir grunnlag for valg og handling, grunnes i hvordan en forstår det tragiske i forbindelse med meningsfraværet» (Lieungh 2008:113). Dette blir en i overkant beskjeden konklusjon, selv for et prosjekt som i utgangspunktet er av deskriptiv art. Oppgavens styrke er og blir gjennomgangen av de aktuelle tenkerne heller enn selve konklusjonen det hele leder frem til.

Rent språklig har *Fra greske tragedier til eksistensfilosofi* enkelte mangler som ikke kan stå ukomentert. Gjennomgående skrivefeil i sentrale begreper, som «hamarteia» og «meningsløshet», i tillegg til uriktig gjengivelse av navnet på en av Euripides' tragedier («Ifigeneia ved Aulis» fremfor det korrekte *Ifigeneia i Aulis*) irriterer underveis i lesningen. Dette er i beste fall slurvfeil fra Lieunghs side.

Alt i alt er *Fra greske tragedier til eksistensfilosofi* en masteroppgave med en ytterst fengende tematikk. Lieungh skal ha ros for å favne såpass bredt i sine analyser av det tragiske, og for å spille på linjene mellom klassisk og moderne tradisjon. Samtidig ser han ut til å påta seg mer enn

hva han klarer innenfor oppgavens 117 sider: Av naturlige årsaker får Lieungh ikke plass til å gjøre de store dybdeanalysene på hvert enkelt område, og oppgaven blir i bunn og grunn en fin sammenligning av de tre eksistensielle samt en lesning av Euripides' tragedier som illustrerer deres ulike posisjoner. Men: Når rekonstruksjonen av det tragiske, som utgjør fundamentet for hele oppgaven, skranter på flere punkter, blir ikke Lieunghs overgang fra Euripides til eksistensialisme like overbevisende. Begrepet om det tragiske vi finner i *Fra greske tragedier til eksistensiell filosofi*, trenger derfor en diskusjon med et hardere forsvar i begynnelsen – det trenger ganske enkelt å vende seg tilbake til tragedien.

bruger ikke den opprinnelige pagineringen i sine referanser til *Poetik*, men ser her ut til å basere seg på 1450a17–20. Denne passasjen betrakter Rudolf Kassel som et senere tillegg, i sin ledende utgave av originalteksten, *Aristotelis de arte poetica liber* (1965). I den norske oversettelsen lyder passasjen som følger: «Både lykke og ulykke beror på handling. Og målet er en handling, ikke en egenskap. Hvorvidt mennesker fremstår med den ene eller andre egenskapen, avhenger av hvilken karakter de har; hvorvidt de er lykkelige eller ulykkelige derimot, avhenger av hvilke handlinger de er involvert i» (*Poet.* 1450a17–20). Ettersom flere andre utgaver ikke betrakter dette som et senere tillegg, skal jeg ikke stille Lieungh til rette for dette – men vil påpeke at det kan diskuteres hvorvidt denne påstanden stemmer overens med Aristoteles' teori i *Den Nikomakiske Etikk* (og ikke minst hvorvidt man kan sette Aristoteles' dramateori og etikk direkte opp mot hverandre).

⁴ Lieungh skriver gjennomgående «hamartea». Her er det på sin plass med en rettelse: Verken verbet *hamartanein* eller substantivet *hamartia* har bøyninger eller (dialektiske) varianter med denne skrivemåten.

⁵ Zapffe beskriver i sitt forfatterskap metoden både som «biosofisk» og «biologisk». For enkelthetens skyld – og til forskjell fra Lieungh – bruker jeg her «biologisk». Som Zapffe selv vedgår i *Om det tragiske*, har det første alternativet «en biklang av mystikk som ikke hører hjemme her ... » (Zapffe 2004:12), og fortjener derfor en grundigere forklaring om begrepet først skal tas i bruk.

⁶ Zapffes fire kategorier er isolasjon, forankring, distraksjon og sublimasjon. *Isolasjon* er en bortvisning av forstyrrende og destruerende tanker og følelser fra bevisstheten, og opptrer i det daglige som en gjensidig fortielse av problemet. *Forankring* beskriver Zapffe blant annet som å «sette seg et mål» (Zapffe 1997:46), og innebærer en oppslukthet i en bestemt aktivitet – det være seg et arbeid eller en hobby, f.eks. frimerkesamling eller fallskjermhopping. *Distraksjon* avleder oppmerksomheten ved stadig å rette den mot nye inntrykk utenfra. *Sublimasjon* kan snarere betraktes som en forvandling heller enn en fortrenning: Gjennom estetiske grep kan livssmerten i enkelte tilfeller omsettes til en opplevelsverdi (Zapffe 1997:45–49). Spesielt interessant er det å merke seg at Zapffes eget forfatterskap kan sees som et typisk forsøk på akkurat sublimasjon. For en mer utførlig forklaring av disse kategoriene, se Zapffe (2004).

⁷ I det tidlige essayet *Den sidste Messias* (1997) oppfordrer Zapffe til å stanse forplantningen og å la jorden ligge stille etter mennesket. I sitt hovedverk *Om det tragiske* fortsetter Zapffe: «Nærmere realløsning ligger *forplantningens ophør*: Dersom konflikten oppleves som prinsipielt uløselig, samtidig som dens to stridende beredskapstyper kjendtegner den eneste menneskeverdige utvikling, saa gir den moralske konklusjon seg selv: Jeg maa undlate at skape nye interessebærere. Beslutningen vil danne en avsluttende epoke i menneskeslektens utvikling; en panisk fortsættelse i tid betyr intet; slutpunktet er allerede naadd» (Zapffe 2004:344–345).

NOTER

¹ Det ville vært interessant dersom Lieungh hadde klargjort tanken bak dette utvalget, både av tragedieforfatter og enkeltverker. Som han selv bemerker innledningsvis, er både form og innhold hos Aiskhylos, Sofokles og Euripides så varierende at det vanskelig lar seg gjøre å skape en udiskutabel teori om det tragiske på grunnlag av disse. Dermed blir det desto mer interessant å vite hvorfor han foretrekker akkurat Euripides.

² Lieungh skriver innledningsvis at han velger å tilpasse sitt begrep om det tragiske etter de tre tenkerne han senere skal behandle. Jeg mener likevel at dette ikke kan unndra rekonstruksjonen fra en gjennomgang som ser de antikke tekstene i sin opprinnelige sammenheng, i motsetning til Lieungh, som mener at rekonstruksjonen fritt kan gjøres «innenfor rimelighetens begrensinger» ved å legitimere den på et hermeneutisk grunnlag (Lieungh 2008:6–7).

³ «Hendelsesforløpet er noe som faller på helten», fortsetter Lieungh, «og ikke springer ut av hans karaktertrekk» (Lieungh 2008:16). Lieungh

LITTERATUR

Aristoteles 1965, *Aristotelis De arte poetica liber*, Kassel, R. (red.), Oxford University Press, Oxford.

-----, 2008, *Poetik*, Andersen, Ø. (overs.), Vidarforlaget, Oslo.

Lieungh, E.M. 2008, *Fra greske tragedier til eksistensiell filosofi: En rekonstruksjon av begrepet det tragiske, og en kritisk diskurs rundt rasjonalitet, meningsløshet og normativ eksistensiell filosofi*, Universitetet i Bergen. Tilgjengelig fra: <<https://bora.uib.no/handle/1956/2772>> [19.08.2012]

Nietzsche, F. 1993, *Tragediens fødsel*, Haaland, A. (overs.), Pax Forlag A/S, Oslo.

Zapffe, P.W. 1997, «Den sidste Messias» i *Kulturelt nødverge: Zapffes efterlatte skrifter*, Pax Forlag A/S. Tilgjengelig fra: <http://www.nb.no/utlevering/contentview.js?urn=URN:NBN:no-nb_digibok_2009010500036#&struct=DIV196> [19.08.2012]

-----, 2004, *Om det tragiske*, De norske Bokklubbene, Oslo.

IDENTITETSFILOSOFI OG FILOSOFIENS IDENTITET

EN REPORTASJE FRA FILOSOFIFESTIVALEN I KRAGERØ

Av Randi Furuberg & Stian Gullner Klasbu

På *kanten* er navnet på filosofifestivalen som har blitt arrangert i Kragerø hver sommer siden 2007. Både filosofer og akademikere fra andre fagfelt inviteres til å belyse et tema mange skal kunne relatere seg til. Tidligere år har tema for festivalen blant annet vært «penger», «søppel», «kjærlighet» og «tro og viten». Årets tema er «identitet», og i programmet kan vi lese titler som «Hvem er denne 'jeg' alle snakker om?» av idéhistoriker Peter Normann Waage, «Jeg reiser med meg selv – hvordan holde den indre samtalen levende» av Inga Bostad og «Immanuel Kants syn på identitet, knyttet til identitetsforståelsen innenfor dataspill» av filosof Anita Lerifall. I tillegg til å høre på foredrag kan man besøke filosoficafé eller delta på en gåtur i Kragerø kalt «Filosofi og natur». På bussen til Kragerø lurer vi på hva vi egentlig er på vei til: Titler som «Identitet og identitet, fru Blom», konserter og gåturer; skal filosofi være koselig, liksom?

Når vi ankommer Kragerø og finner *På kanten*-festivalen, er det akkurat det den er: koselig. Deler av festivalen finner sted på en brygge i skjærgården, og alle foredragene innledes med diktlesning eller musikkinnslag. Det oppleves utvilsomt som litt fremmed å komme fra Blinderns strenge akademiske rammer til en filosofifestival med Esben Esther Pirelli Benestad på programmet. Vi lurer på hva som er målet med denne festivalen. Er det bare en mulighet for mennesker med middels interesse for filosofi til å slappe av og kose seg? Eller har *På kanten* større ambisjoner?

Etter første foredrag vandrer vi alle ned til bryggen der festivalen skal åpnes med musikk, dikt og taler. Dette er en liten og intim festival der alle snakker med alle, og vi kommer lett i snakk med festivalens leder: historiker Lars-Erik Vaale. Vi benytter sjansen til å stille noen spørsmål om festivalens mål og mening. Det første vi finner det naturlig å spørre om, er:

Hvorfor navnet «På kanten»?

Det er flere grunner til at vi har valgt navnet «På kanten». En av dem er at vi forsøker å være en motkraft til noen tendenser i samfunnet, ikke minst en økende trivialisering. Denne finner vi i sin mest ekstreme form i tabloider som VG og Dagbladet, som er mer opptatt av å snakke om magespørsmål enn hva det vil si å ha det godt. På denne festivalen forsøker vi å løfte blikket og å snakke om større verdier.

Hva er festivalens mål?

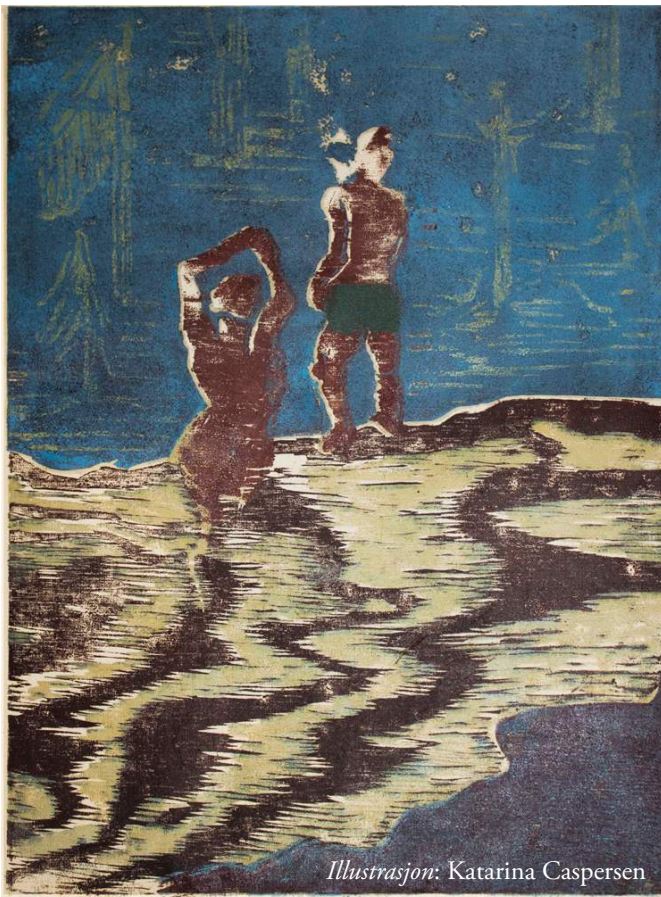
Festivalens hovedmål er å vise hvilken samfunnsmessig verdi filosofi kan ha. I enhver debatt i samfunnet er det viktig å tydeliggjøre standpunkter, og da er må man ha et godt begrepsapparat og drive systematisk tenkning. Her kan filosofien bidra. Vårt mål er å senke terskelen for å gå inn i og bruke filosofien i mer utvidet omfang enn de akademiske irrgangene på Blindern.

Dette skal også være en festival for fagfilosofer. Det må være interessant for filosofer å se hvordan det filosofiske begrepsapparatet brukes i en allmenn kontekst. Filosofene kan ikke distansere seg fra det samfunnet de er en del av. *På kanten* skal være et møtepunkt mellom lek og lærd.

Kan det oppstå en konflikt mellom presisjon og tilgjengelighet når man forsøker å gjøre filosofien tilgjengelig for flere?

Det er forskjell på å åpne filosofien for folket og å trivialisere. Å trivialisere er å gjøre filosofien banal. Noe av det som kan gjøre den banal, er å fjerne et presist begrepsapparat, og kjernen i filosofien er å sette begrep på ting eller tingene på begrep. Denne festivalen ønsker nettopp å bidra til at vi kan uttrykke oss mer presist i en samfunnsdebatt.

Vi får med oss en god del av programmet ettersom foredragene kun varer en time og er lagt opp slik at de ikke går samtidig. Til tross for at dette er en filosofifestival, er godt over halvparten av foredragene holdt av forelesere fra andre fagdisipliner. I tillegg til filosofer er blant annet historikere, idéhistorikere, litteraturvitere, leger, en sexolog og en arkitekt med i programmet. Festivalens første foredrag, «Antikvarens blikk på identitet og autentisitet», av etnolog Arne Lie Christensen, handler om norske kulturskatter og hvordan deres identitet er blitt oppfattet til forskjellige tider. Som eksempel bruker Christensen gamle kirker med kulturhistorisk verdi som har blitt restaurert eller gjenoppbygget. Christensen forteller at det ofte oppstår diskusjon om hva som er essensielt for å bevare en kirkes identitet. Noen mener det viktige er at kirken bevarer sin autentisitet, altså at den blir bygd på samme måte, med samme materialer og så videre, for det er jo akkurat dette som gjør det til *den*



Illustrasjon: Katarina Caspersen

kirken. Andre mener det essensielle er at kirken er tilgjengelig for lokalbefolkningen og utfyller de funksjonene den alltid har gjort – kun da er denne kirken det den alltid har vært. I likhet med flertallet av foredragene på festivalen er ikke dette et foredrag om filosofi som sådan, men det berører likevel det filosofiske temaet identitet. Christensen viser nettopp implikasjoner av visse filosofiske identitetsbegreper i praksis og diskuterer en konkret problemstilling som kan informere tenkningen vår rundt identitet.

Hvert år deler festivalen ut *På Kanten*-prisen. Prisen har blitt delt ut til personer innenfor et vidt spekter: fra fagfilosofen Arne Næss til privatetterforsker Tore Sandberg. I fjor skapte prisen stor debatt da den ble tildelt Jarle Andhøy, jordomseileren som reiste med *Berserk* til Sydpolen. Det er ikke åpenbart på hvilken måte en privatetterforsker og en jordomseiler bedriver filosofi, men på festivalens nettsider kan vi lese følgende: «I statuten for prisen heter det at den skal deles ut til et menneske som 'i ord eller gjerning har gitt oss nye perspektiver på menneskelivet'.»¹ I lys av dette er det lettere å forstå tanken bak de tidligere pristildelingene. Selv om man vanskelig kan si at etterforskning og jordomseiling er å bedrive filosofi, er det ikke vanskelig å se en parallell mellom filosofi og det «å gi nye perspektiver på menneskelivet». Samtidig må en spørre seg hvilket syn på filosofi som ligger bak juryens beslutninger. Kadra Yusuf mottok den første *På kanten-prisen* i 2007 etter å ha avslørt at norske imamer oppfordrer til kjønnslemlestelse. I begrunnelsen skrev juryen: «Kadra Yusuf driver ikke universitetsfilosofi, men praktisk filosofisk arbeid med verdier og følelser.»²

Priskomiteens leder Jørgen Haave ga en lignende begrunnelse da Jarle Andhøy fikk prisen i 2011: «Jarle And[h]øy er ikke en person man tenker driver med livsfilosofi, men det gir han uttrykk for gjennom måten han lever på.»³ I disse begrunnelsene virker det som om juryen mener at handlinger som går på tvers av det etablerte, kan betraktes som filosofi, selv om verdiene som ligger til grunn for handlingene, ikke er artikulerte. En slik forståelse av filosofi er så vidt at filosofien blir alt og ingenting. Det er derfor vanskelig å hevde at alle prisvinnerne bedriver filosofi. Prisen kan heller ses på som et uttrykk for festivalens større agenda og det den ser på som den mest prisverdige kvaliteten ved filosofien: «å gi nye perspektiver på menneskelivet».

Årets pristildeling er mer konvensjonell. Prisen gikk til Tove Pettersen, professor i filosofi ved Universitetet i Oslo, som i fjor ga ut boken *Filosofiens annet kjønn*. Juryens begrunnelse er at Pettersen har gitt et nytt perspektiv på menneskelivet ved at hun «presist har brakt kvinners liv og kvinners erfaring inn i arbeidet med å forstå og gi innhold til mange av de viktigste begrepene vi mennesker bruker for å forstå oss selv og vårt forhold til andre».¹ Noe overraskende var det at Tove Pettersen gjorde det klart i takketalen at hun ikke var enig i komiteens begrunnelse. I et senere intervju med oss forklarer hun at hun ikke mener at hun har gitt nye perspektiver på menneskelivet:

Nei, slik jeg ser det, har jeg ikke gitt nye perspektiver på menneskelivet. Det jeg har gjort, er å bruke filosofi til å artikulere og analysere noen perspektiver som er velkjente for veldig mange, men som sjelden blir brakt inn i fagfilosofien. De er altså relativt nye i filosofien, men de er ikke nye perspektiver som sådan. Mitt mål har vært å bidra til å undersøke et felt fra vår livsverden som ikke tidligere er blitt underlagt filosofisk analyse. Det er den del av livsverden som kvinner tradisjonelt har tatt del i, og som blant annet inneholder

Mitt mål har vært å bidra til å undersøke et felt fra vår livsverden som ikke tidligere er blitt underlagt filosofisk analyse.

– Tove Pettersen

etiske dilemmaer knyttet til barn og nære relasjoner. Når disse allerede kjente områdene snakkes om med filosofiens språk, skjer det noe: Man får begrepsliggjort erfaringer, og dermed blir erfaringene gjenkjennbare på en ny måte.

Dette er en filosofipris. Kan filosofien belyse erfaringer på en måte andre fagdisipliner ikke kan?

For det første kan filosofien løfte fram det universelle og allmenne i erfaringer. For det andre kan filosofien drive begrepsutvikling slik at begrepene griper og belyser erfaringen, både i form av å finne presise begreper

og å undersøke om gamle begreper virkelig griper fenomenet. Man kan uttrykke erfaringer på mange måter, for eksempel gjennom litteratur, kunst og musikk. Filosofiens måte er å løfte fram det allmenne gjennom så presise begreper som mulig. Filosofien etterstreber presisjon, den definerer og avgrenser, i motsetning til for eksempel poesi som gjerne bruker flertydige ord og skaper rom for subjektive tolkninger. Dette er bare forskjellige sjangere for å uttrykke erfaring.

Når det gjelder festivalens tverrfaglighet, påpeker Tove Pettersen at kontakt med andre fagfelt ikke kun gir forfriskende perspektiver, men også er en nødvendighet for filosofien:

Hvis ikke filosofien interagerer med andre fag, går den på tomgang. For å drive med etikk må man for eksempel vite noe om psykologi, for å drive med politisk filosofi må man vite noe om historien. Andre fag gir viktig input slik at man kan utvikle bedre filosofiske teorier. Det er helt nødvendig å være åpen mot andre fag, hvis ikke blir mange av de filosofiske teoriene ubrukelige spekulasjoner.

Bedriver de andre fagfeltene som er representert her filosofi, eller er de mer å regne som inspirasjon for filosofien?

Jeg har vært opptatt av hvordan man definerer filosofi, og ikke minst god filosofi, i forbindelse med spørsmålet om hvorfor det ikke finnes kvinnelige filosofer på pensum i filosofihistorie. Begrunnelsen som ofte blir

På kanten kan gjøre folk interessert i filosofiske problemstillinger og koble filosofien til aktuelle spørsmål som opptar folk. Det senker terskelen for å komme inn i filosofien for de som er litt interesserte.

– Inga Bostad

Tradisjonelt har de som har hatt definisjonsmakten, vært en svært homogen gruppe.

I tillegg er det interessant å se at vi i dag har en svært snæver definisjon av filosofi. For at noe skal regnes som filosofi, må det skrives på en bestemt måte i en bestemt stil. Gjennom historien har dette vært annerledes: Platon skrev dialoger, Descartes skrev om å sitte i slåbroken foran peisen. Dette ville ikke ha blitt regnet som filosofi i dag. Oppfatningen av hva som har vært

filosofi, og ikke minst god filosofi, har altså forandret seg gjennom historien. Definisjonsmakten kan brukes til å skubbe folk ut. I stedet for å vurdere hva som er filosofisk eller ikke, finner jeg det mer interessant å spørre: Hva vil det si at noe er filosofi? Definisjonen er ikke hogget i stein, den har alltid vært i endring.

Er det en motsetning mellom teknisk avansert filosofi og det å gjøre filosofien tilgjengelig?

Det er ikke slik at vi må velge en av delene. Det er viktig å ha begge deler, og vi må være klar over at det ene beriker det andre. Det er ingen tvil om at man trenger avanserte og tekniske diskusjoner i filosofi, men samtidig er det viktig å teste filosofiske begreper og teorier mot det levde livet. Det kan skje gjennom å gjøre filosofien tilgjengelig for en bred diskusjon – slik som her på denne festivalen.

Hva kan en festival som dette bidra med?

Det kommer helt an på hva man tenker at filosofi er. Skal den brukes til noe? Skal den berike folks liv? Skal det være analytiske verktøy slik at man kan forstå sin egen situasjon og sine egne relasjoner bedre? Skal filosofi bidra til å få folk til å tenke og reflektere over hvem de er? Hvis man er av den oppfatningen at filosofi skal stimulere til refleksjon og utvikling av perspektiver, så har en festival som denne helt klart mye for seg. Men mener man at filosofien ikke skal skitne seg til ved å ta i virkeligheten, så rynker man bare på nesen av dette. Om festivalen betraktes som et godt tiltak eller noe man bør holde seg langt unna, avhenger altså av hva du mener filosofien er.

Inga Bostad holder foredraget «Jeg reiser med meg selv», hvor hun prøver å forstå identitet i lys av Julia Kristevas teorier om språk, identitet og annerledeshet. Etterpå følger filosofisk praktiker Helge Svares foredrag «Å bli seg selv i møte med andre». Det handler om hvordan Descartes' isolerte subjekt kan føres fram til et moderne individualistisk ideal, og viser hvordan ideen om et isolert «jeg» er den samme ideen som ligger til grunn for selvhjelpsretorikk om å finne sin egen stemme, sitt eget mål og å virkeliggjøre sitt indre potensial – kort sagt om å være sin egen lykkes smed. Svare peker på at vi mister noe grunnleggende i en slik forståelse av selvet, nemlig det faktum at vi er sosiale vesener. Svare refererer til Sidorkins teori om at «selvet ligger mellom oss», og at andre mennesker kan åpne og lukke mulighetsrom for hvem vi kan være. Ved å stille spørsmål og å føre en samtale med publikum, slik han vanligvis gjør i sin filosofiske praksis, bruker Svare filosofien til å utfordre tilhørerens selvforståelse. I denne «filosofiske terapien» demonstrerer Svare

hvor relevant filosofien kan være for hverdagslivet.

Et av arrangementene er en samtale mellom litteraturviter Toril Moi og Inga Bostad om hverdagspråkfilosofi. Etter samtalen leser Moi en tekst hun har skrevet om hvordan man kan forsøke å forstå første paragraf i Wittgensteins *Filosofiske undersøkelser*. Vi møter Bostad, som er medlem av festivalens programkomité, og Moi til en samtale:

Hvilken funksjon tenker dere at en festival som dette kan ha?

Bostad:

På kanten kan gjøre folk interessert i filosofiske problemstillinger og koble filosofien til aktuelle spørsmål som opptar folk. Det senker terskelen for å komme inn i filosofien for de som er litt interesserte.

Moi:

Det er bra å forsøke å bygge ned skillet mellom akademia og såkalt vanlige folk. Norge har en veldig høyt utdannet befolkning, men det finnes en frykt for å begi seg inn i filosofien, man tenker at filosofi er for vanskelig. Men filosofiens grunnlag er jo undring over helt alminnelige og enkle ting, det er der Platon og Wittgenstein begynner. En festival som dette bør absolutt oppmuntre til undring. I den grad filosofien er en tradisjon som skal hjelpe oss å finne ut hva kloke hoder har tenkt før, så er det fint å kunne videreformidle dette. Men først og fremst bør en festival som dette vise at filosofi er noe vi kan bruke til å tenke *med* og slik oppfordre til å tenke selv.

Dette svaret kan sees i sammenheng med Moiss syn på filosofi. På spørsmålet om på hvilken måte andre fag kan berike filosofien, svarer Moi at hun ikke vil godta forestillingen om filosofi som en egen disiplin som låner bort problemstillingene sine til andre fagområder. Filosofien har tvert om ikke noe eget område. Filosofi er dypest sett tenkning, og i tråd med Wittgenstein mener hun at filosofien er tenkning rundt de konkrete problemene vi støter på. «Filosofien skal hjelpe oss når vi går oss vill», uttrykker Moi.

Bostad mener de filosofiske problemstillingene finnes i alle fag:

Filosofi er en slags grunndisiplin. Alle fag berører de store filosofiske problemstillingene, og man trenger ikke å være fagfilosof for å gå inn i disse. Det kan gjøres på mange forskjellige måter.

Kan det være en fare for at filosofien blir mindre presis og mister noe av dybden når den gjøres mer tilgjengelig?

Bostad:

Nei, det tror jeg ikke. Tvert imot. Det finnes en opp-

fatning om at det er lett å formidle og vanskelig å forske, men jeg tror det er omvendt. Det er vanskelig å formidle, fordi da blir du nødt til å se på det du jobber med på en ny måte. Det er veldig utfordrende, og jeg opplever at det er noe man får mye igjen for.

Moi:

Det er ikke noe stort skille for meg mellom å formidle og forske. Å gjengi hovedpoengene til en tenker er lett nok. Det som er vanskelig, er å forsøke å forstå hvorfor tenkeren vil fortelle oss akkurat dette. Når jeg skal skrive noe teoretisk, prøver jeg å forstå det grunnleggende bildet, og da er det bare lengde og form som skiller det akademiske fra det tilgjengelige. Det er den samme innsikten som ligger til grunn. Når du først har forstått det, kan du vanligvis forklare det i forskjellige grader av detalj.

Samtidig er vi nødt til å innrømme at noen ting tar tid. En kan ikke fortelle alt som trengs å vite om for eksempel Wittgenstein på 45 minutter. Det jeg håper på, er å kunne gjøre en liten ting skikkelig på 45 minutter. Noen tror at det er noe feil med universitetet fordi vi bruker veldig lang tid. Vi kan bruke et år på å sette oss inn i et emne, og får så høre at vi er esoteriske og elitistiske. På den andre siden sier man aldri til en rørlegger: «Det er forferdelig at du har gått fire år for å lære deg rørlegger-faget, og så forstår ikke jeg hva du driver med der under kjøkkenbenken.» Vi kan ikke bygge opp under en tro om at man skal kunne forstå alt i en viss dybde på en time, det er bare ikke mulig.

Nei, det er ikke mulig å forstå alt om et tema i en viss dybde i løpet av en time – eller på en helg for den saks skyld. Men man rekker heldigvis å reise tur-retur Oslo–Kragerø og foreta et lite dykk ned i både identitetsfilosofi og spørsmål om filosofiens identitet.

NOTER

- 1 «På Kanten-prisen 2012», [online], På Kanten – Den norske filosofifestivalen i Kragerø. Tilgjengelig fra: <<http://www.paakanten.no/index.php/36-personer/20121/372-pa-kanten-prisen-2012>> [18.08.2012]
- 2 Størseth, T. (red.) 25.02.2007, «Kadra får filosofipris», [online], Kragerø Blad Vestmar. Tilgjengelig fra: <<http://kv.no/nyheter/kadra-far-filosofipris-1.4891437>> [18.08.2012]
- 3 Selås, E. F. 23.05.2011, «På kanten-prisen til Jarle Andhøy», [online], Kragerø Blad Vestmar. Tilgjengelig fra: <<http://kv.no/nyheter/pa-kanten-prisen-til-jarle-andhoy-1.6255594>> [18.08.2012]

UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Salva veste (lat. *Salvus, vestis*). Kollokvialt uttrykk inspirert av *salva veritate*, «med sannheten i behold». Der *salva veritate* er et kriterium for synonymi, oppfylt når to ord gir samme sannhetsverdi til samme setninger, er *salva veste*, «med klærne i behold», uttrykk for selvironi etter en overhøvlng. Eksempel: A: «Hvordan gikk disputasen?» B: «Jeg kom da fra det *salva veste*?».

Submergens (lat. *Submergere, senke under, dukke under*). «Submergens» betegner en andre ordens egenskap (en egenskap ved egenskaper) ved deler av helheter. En egenskap er *submergent* hvis og bare hvis i) den er en iboende egenskap ved en del i en helhet, eller en relasjon mellom to eller flere deler i en helhet og ii) den ikke *supervenerer* på settet av helhetens iboende egenskaper. Submergente egenskaper avhenger ikke av helhetens egenskaper. Hvis det finnes slike, kan man få forandringer i delenes egenskaper uten forandringer i helhetens egenskaper. Her er et eksempel: Sokrates er en helhet. Nesen hans har egenskapen å være rund. Derfor har Sokrates egenskapen *å ha en rund nese*. Hvis submergens er mulig, så kan nesen forandre egenskaper uten at Sokrates forandrer egenskaper. Det betyr at Sokrates kan ha en rund nese uten at noen nese er rund og tilhører Sokrates; nesen har mistet egenskapen å være rund, mens Sokrates har beholdt alle sine egenskaper. For å forstå dette absurde resultatet hjelper det å se på motsetningen til submergens: emergens.

En egenskap er *emergent* hvis og bare hvis i) den tilhører en helhet og ii) den ikke *supervenerer* på mengden av delenes innbyrdes relasjoner og iboende egenskaper. En helhet med slike egenskaper er genuint mer enn summen av delene. Hvis x har en emergent egenskap F og består av alle yy i verden w , så finnes det mulige verdener der alle yy har de samme iboende egenskapene og er satt sammen på samme måte som i w , men helheten ikke har F . Man kan tenke seg en kube bestående av fire mindre kuber, som er rød i kraft av at de mindre kubene er røde på alle sidene som vender utover. I denne verden får man en rød kube gjennom å sette sammen de fire mindre kubene slik at bare deres røde sider vender utover. Hvis imidlertid den sammensatte kubens rødhet er emergent, vil det finnes en verden der de små kubene har alle de samme egenskapene, men danner noe annet enn en rød kube når man setter dem sammen på samme måte. En egenskap kan dermed godt være emergent *og* *supervenerer* på delenes egenskaper og innbyrdes relasjoner *gitt denne verdens naturlover*. Det avgjørende er om delenes egenskaper og innbyrdes relasjoner *metafysisk sikrer* helhetens egenskaper: En egenskap F ved x er emergent så lenge mengden av delenes egenskaper og innbyrdes relasjoner ikke *nødvendigjør* at x har F . Det samme gjelder submergente egenskaper. En egenskap F er submergent så lenge mengden av helhetens iboende egenskaper ikke sikrer delenes egenskaper.

Man kan tenke på submergens og emergens gjennom ordnede lag av egenskaper ved objekter eller verdener. Man lar helheten x ha fire nivåer 1, 2, 3 og 4, slik at 2 er lavere enn 1, 3 enn 2 og 4 enn 3; 1 representerer x betraktet som helhet, 2 kan være molekylene hvorav x består, 3 atomene som utgjør molekylene og 4 elektronene, protonene og nøytronene hvorved atomene tar form. Hvis x her har en emergent egenskap, så vil den ligge på nivå 1, 2 eller 3 og ikke *følge* av egenskapene på nivået under. Emergente egenskaper *springer ut, frem eller opp* idet man når et høyere sammensetningsnivå. Submergens derimot innebærer at egenskaper på nivå 2, 3 eller 4 ikke følger av egenskapene på nivå 1. En submergent egenskap *springer frem* først når man ser bort fra helheten.

Submergens er som nevnt absurd. Hvis delenes egenskaper ikke *supervenerer* på helhetens iboende egenskaper, kan helheten ha egenskapen *å ha en del med egenskap F* , uten at det finnes noe som er del i helheten og har F ; Sokrates kan ha en rund nese uten at det finnes noen rund nese som tilhører Sokrates. Denne absurditeten skyldes det faktum at for enhver egenskap, F , ved en del i en helhet, finnes det en korresponderende iboende egenskap ved helheten som er *å ha en del som er F* . Enhver egenskap, på ethvert sammensetningsnivå har gjenklang i helheten. Hvis y er del i x og har F , så har x den iboende egenskapen *å ha en del som er F* . Man kan ikke ha det ene uten det andre: Hvis x har en del med F , finnes det en y som er del av x og har F . Ved submergens får man et umulig misforhold mellom helhetens egenskaper og delenes egenskaper. Jonathan Schaffer har i nyere tid brukt dette til å argumentere for at kosmos er mer fundamentalt enn delene sine: Siden kosmos er helheten av alt som finnes og submergens er umulig, sikrer kosmos' eksistens eksistensen av alt annet. Siden emergens ser ut til å være mulig, vil ingen mindre deler av kosmos gjøre det samme. Det er nemlig mulig at kosmos har emergente egenskaper eller at et mulig kosmos har det. *R.H.*

Synkategorematisk (gre. *syn, med og katēgorēma utsagn, predikat*). Synkategorematiske ord har bare mening i forbindelse med andre ord. De er uselvstendige. Eksempler: «og», «alle».

SCHWARZWALDSPHILOSOPHIE

Av Hannah Monsrud Sandvik

En solfylt dag i oktober som minner om en heldig julidag i Norge sitter jeg på biblioteket på campus i Freiburg og åpner mitt nyervervede eksemplar av *Sein und Zeit* for å forberede meg til seminaret jeg skal følge om samme bok.¹ Jeg forsøker å fortelle meg selv at dette går bra, jeg har tross alt to språkkurs bak meg og føler allerede at jeg kan kommunisere ganske bra. *Pillepalle*.² Jeg leser en tilfeldig setning, stopper, leser den på nytt, og skjønner fremdeles ingenting. Pust inn, pust ut, fram med ordboka, *los geht's*.

10 måneder senere ser jeg tilbake på alt som har skjedd siden jeg flyttet hit i september og lurer på hvordan jeg kan oppsummere mine opplevelser siden da i et reisebrev. Det er to uker til jeg reiser tilbake til Norge og forlater en by som har blitt mye mer enn et studiested. Hvor skal jeg i det hele tatt begynne?

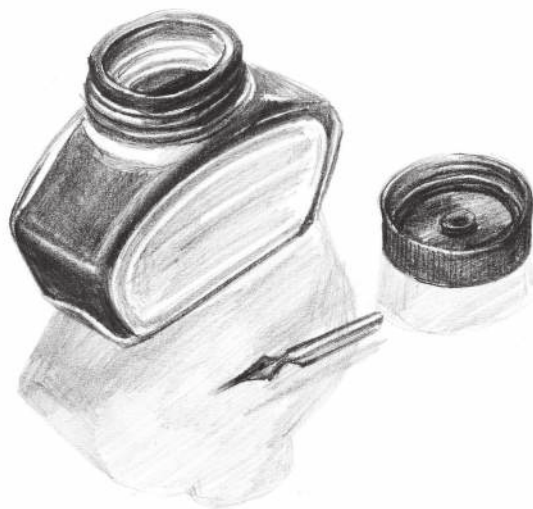
Freiburg im Bresgau ligger i den tyske delstaten Baden-Württemberg, nær den franske grensen. Jeg studerer ved Albert-Ludwigs-Universität, som ble grunnlagt i 1457 og dermed er et av Tysklands eldste universiteter. Byen som går for å være Tysklands mest solrike og varme ligger ved foten av Schwarzwald, og en tur som starter i sentrum av byen kan strekke seg over mange dager innover den skogkledde fjellkjeden. Skog, solcellepaneler og sykler beskriver Freiburg på treffende vis, og summeres opp i Freiburgs selvutnevne som «the green city». Freiburg er kjent for å være en av de mest miljøvennlige byene i Tyskland – paradigmeeksempelet er bydelen Vauban, der jeg mistenker at det er forbudt å bosette seg hvis man ikke er veganer og bare kjøper bio-produkter, og hvor bil er delvis forbudt. Med sine markeder, vinranker (universitetet selger for øvrig sin egenproduserte vin) og bondegårder³, brosteinsbelagte gater og «Bächle» (små konstruerte kanaler langs gatene som fylles med vann fra elva Dreisam) består Freiburg av så mye idyll at jeg aldri helt blir kvitt følelsen av å være med i en film regissert av Claude Berri.

Å bli kjent med en ny by, å immatrikulere seg, å forstå hvor papirer skal leveres, hvilke stempler som kreves, å finne venner og forsøke å passe inn. Å ville bli behandlet *qua* filosofistudent og ikke *qua* Erasmusstudent, fordi jeg vil være en del av et fagmiljø på lik linje med de andre og følge de samme spillereglene. Jeg leker en lek: Hvor lenge kan jeg holde en samtale med noen før de oppdager at jeg ikke er tysk? Og med en gang jeg er avslørt: Woher kommen Sie? Aus Norwegen. Ach so, Norwegen! Entusiasme.

Alt er så bra i Norge og i de skandinaviske landene, blir jeg fortalt. Vi er det best tenkelige eksempelet på et velfungerende sosialdemokrati og har også et perfekt utdannings-system. Og fjellene og fjordene, naturligvis. Jeg forsøker å ta et oppgjør med glansbilde-Norge, men blir liksom ikke helt trodd.

Philosophisches Seminar [institutt for filosofi] ved Albert-Ludwigs-Universität Freiburg består kun av fire professorer i full stilling, også kalt *Lehrstuhl*, en juniorprofessor (en professor som er ansatt en begrenset periode), pluss et arsenal av midlertidig ansatte og doktorander, som alle underviser og organiserer konferanser og foredrag med entusiasme og engasjement. Kurstilbudet er bredt og emnene er varierte og kreative. (For eksempel skal jeg de to neste helgene delta på et seminar om Heideggers *Grundprobleme der Phänomenologie* i Heidelberg sammen med studenter fra både Freiburg og Heidelberg.) Hvis institutt for filosofi er verden, kan man kanskje tenke at de forskjellige Lehrstühle representerer hvert sitt kongerike, med forskjellige tradisjoner, kulturer, språk (latin eller gammelgresk: beherskelse av en av disse er en forutsetning for å komme inn på masterstudiet) og ikke minst trosretninger. De møtes innimellom og diskuterer verdens tilstand på høvisk vis, men det hender at det bryter ut en og annen krig, og de holder seg helst til egne små hjørner av verden. Prof. Figal står for fenomenologien, Prof. Hühn for den tyske

Illustrasjon: Ane Hem



idealismen, og vi finner også et innslag av arabisk filosofi med Jprof. Germann. De mer analytiske innslagene finnes hos Prof. Hoenen, men er begrenset til middelalderfilosofi, og jeg har ennå til gode å se en kursbeskrivelse med analytisk filosofi etter Frege eller Wittgenstein på pensum.⁴ Prof. Gander forblir en mystisk skikkelse for meg, men kongeriket hans befinner seg iallefall i Husserlarkivet. Selv om vi kan snakke om et visst filosofisk spekter, er det ingen tvil om at det er fenomenologi, Heidegger og Husserl som står i fokus, og man kan med letthet komme seg gjennom bachelorstudiet uten å ha noen kontakt med filosofer som Hume og Kant. Blindern-modellen med introduksjonskurs i et bredt felt av emner det første året av studiet er erstattet med et «Interpretationskurs» med nærlesing av

Om en avtroppende bachelor- og Blindernstudent kan få bruke denne siste anledningen til å si noen ord, må det være disse: Dra på utveksling!

i forelesninger der professor foreleser om «sin filosofi», men jeg ser også at mange av bachelorstudentene mangler et overblikk over filosofihistorie og ulike filosofiske disipliner. For en som vil stifte bedre kjennskap med fenomenologi, derimot, er Freiburg et utmerket valg. Dette universitetet der Heidegger studerte, jobbet som assistent for Husserl, som han senere tok over professoratet til, og til slutt ble ansatt som rektor. Filosofer valfarter for øvrig til Heideggers hytte i Todtnauberg, der han tilbragte mye tid fordi han anså skogens tilbaketrukkenhet som det beste stedet for å utøve sin filosofiske virksomhet (det kan derimot bemerkes at Heidegger ikke skrev *Sein und Zeit* i hytten, slik det vanligvis blir antatt, men på et hotellrom nede i byen, fordi sønnene hans lagde for mye bråk til at han kunne konsentrere seg om skrivingen).

Dagene tilbringes på filosofibiblioteket, som ikke åpner før 9 og ellers har de korteste åpningstidene av alle fagbibliotekene jeg kjenner til. Biblioteket overvåkes av såkalte HiWi-er, (eller knekter, for å følge opp kongerikeanalogien). En HiWi er en slags sekretær som blir ansatt av en bestemt Lehrstuhl ganske tidlig i bachelorstudiet, og som regel blir i Lehrstühls tjeneste ut studiet sitt. De gjør alt fra å kopiere materiale (tyskere kopierer nesten hele tiden og liker ikke å distribuere ting over internett) til å rette vitenskapelige tekster før publikasjon. Til en viss grad kreves det at knekten bekjenner seg Lehrstühls trosretning, og det er forventet at de deltar på en del av se-

minarene deres Lehrstuhl organiserer. De utvalgte (for det er mer en håndplukking enn en åpen søknadsprosess) får til gjengjeld god oppfølging gjennom studiet sitt og stifter førstehåndskjennskap med forskningsarbeider.

Deltakelse i fagutvalget har hjulpet meg å bli integrert i studiemiljøet. Med en møtестruktur som ville fått den minst rutinerne FU-er på Blindern til å rive seg i håret i frustrasjon over manglende effektivitet og resultatorienterthet, har mine fordommer om tyskere som et effektivt folk blitt tilbakevist på hermeneutisk vis. Vi møtes hver tirsdag etter Prof. Figals forelesning på vårt eget kontor i studentforeningenes bygg, drikker øl og diskuterer punktene på en sakliste som oppstår mer eller mindre spontant underveis. Referat føres ikke, men vi stemmer over det ene og det andre etter komplekse regler i beste tyske stil. Man trenger ikke å velges inn i fagutvalget, og den som måtte ha lyst kan bare møte opp for å drikke øl og lære mer om studentpolitikk, noe som til dels er ansvarlig for den manglende effektiviteten og skaper et kontinuitetsproblem, men som også sørger for en åpen og inkluderende atmosfære. Ineffektivitet til tross – fagutvalget organiserer fester og forelesninger, og engasjerer seg aktivt i studentpolitikken. For meg har det vært en flott måte å bli kjent med universitetet på (og få utløp for noen FU-abstinenser) – dette semesteret har jeg for eksempel vært med på å organisere en forelesningsrekke.

Det er med en stor kulturell, faglig og språklig bagasje, nye vennskap og flotte minner at jeg setter kursen mot Norge om knappe to uker. Om en avtroppende bachelor- og Blindernstudent kan få bruke denne siste anledningen til å si noen ord, må det være disse: Dra på utveksling! Dette er min tredje utveksling, og jeg opplever det som like flott og berikende hver gang. Å bo og studere i et annet land er givende, berikende, utfordrende, spennende, til tider trist, vanskelig, frustrerende, og en lang rekke andre adjektiver. Det eneste utveksling ikke er, er noe du vil angre på.

Freiburg im Bresgau 19.07.2012

NOTER

¹ Vintersemesteret varer fra oktober til februar, sommersemesteret fra april til juli.

² Piece of cake. (Det ene språkkurset har gitt meg 1 studiepoeng i tyske ordtak).

³ Jeg var nylig på en festival som hadde som formål å finansiere en ny traktor til en bonde, samt kjøpe dyr som har fått en skade og egentlig skal slaktes slik at de kan vandre fritt på bondegårdens beitemarker.

⁴ Dette er kanskje en overdrivelse, men selv om det finnes unntak, vil jeg iallefall si at det er beskrivende for den generelle tendensen.

UTENFOR AKADEMIET

Vi har i denne utgaven av *Utenfor Akademiet* gleden av å presentere mennesker hvis liv var noe mer spennende enn den norske nyhetssommeren. Disse anekdotene er mer knyttet opp mot våre helters intellektuelle liv enn sist, og de er gode eksempler på hvordan filosofi relativt direkte kan gi opphav til verdslige morsomheter.

Vi møter blant annet den berømte kranglefanten Nietzsche, filosofen som kanskje er mest kjent for sin sosialdemokratiske idé om *der Übermensch* og for sine dype samtaler med firbeinte stalldyr. Historien om Nietzsche reflekterer filosofi på sitt beste, mener vi. Ellers møter vi, som i siste nummer, en gammel greker: Zenon fra Elea er opphavsmannen til blant annet paradokset om skilpadden og Akilles, og som sist vi stiftet bekjentskap med en greker, er det diskutabelt hvorvidt vi har noe å lære av denne historien. Men en vi uten tvil kan lære noe av, både i dybde og omfang, er Leibniz, som viser seg fra en ny side. Hans arbeidsvilje og -evne er noe vi alle bør la oss inspirere av i semesterets døsige oppstart. Og for å evaluere hans påstand om ungkarlivets logiske fortreffelighet foreslår vi et kurs i logikk dette semesteret.

Vi håper ellers at våre lesere har hatt en innholdsrik sommer, og at noen av deres filosofiske eskapader gjør sitt inntog i en spalte tilsvarende *Utenfor Akademiet* om noen tiår. Godt høstsemester.

Argumentasjon på kanten

Vi møtte A.J. Ayer (1910–1989) i forrige utgave av *Utenfor Akademiet*, hvor han på heroisk vis reddet en supermodell fra en ustabil bokser på et sosietetsarrangement. Men før sin karriere som knyttnevestaggende ridder produserte han også litt filosofi, og sitt mest kjente verk, *Language, Truth and Logic*, allerede i en alder av 25. Dette ble introduksjonen til logisk positivisme i England, og det bobler over av ungdommelig entusiasme (og overmot): Alle filosofiens problemer løses med (det senere fordømte) verifikasjonsprinsippet i hånd. I sin entusiasme over å kunne peke på meningsløshet (for Ayer vil det si setninger som ikke er mulige å vurdere empirisk) hos tidligere filosofer latterliggjør Ayer idealisten F.H. Bradley for hans tåkeprat. Metoden? Å velge en setning «at random» fra Bradley. Valget falt på «The Absolute enters into, but is itself inca-



Illustrasjon: Ole Fredrik Hvidsten

pable of, evolution and progress». Obskuriteten til tross: Ayer innrømmet senere at han brukte dager på å lete etter en så meningsløs setning. Godt man ikke hadde ikke-fusk-erklæringer på starten av 1900-tallet!

Anekdotisk refusjon

Og nå til det som må kunne kalles en anekdotisk refuse-ring av en filosofisk teori, en argumentasjonsform vi ser

altfor lite av. Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844–1900) er en av filosofihistoriens mest kompromissløse skikkelser. Hans filosofi burde være vitnesbyrd nok, men hans kompromissløshet ble ikke etterlatt ved skrivebordet. Historien

Historien sier at hans endelige avvisning av hele Schopenhauers filosofi kom etter å ha hørt dette om den store pessimisten: Hver dag, etter middag, gikk pessimismens yppersteprest til sin stue for å spille ... fløyte.

sier at hans endelige avvisning av hele Schopenhauers filosofi kom etter å ha hørt dette om den store pessimisten: Hver dag, etter middag, gikk pessimismens yppersteprest til sin stue for å spille ... fløyte. Visstnok med stor fornøyelse. Tanken på at Schopenhauer daglig kunne glede seg uhemmet over en slik triviell aktivitet, ble for mye for Nietzsche, som ga opp pessimismen.

Paradoksalt nok skal Nietzsche likevel ha sagt at «et liv uten musikk er en feil». Til Nietzsches forsvar kan vi gjøre oppmerksom på at det dog derfra ikke følger at et liv *med* musikk ikke også er en feil. Vanskelig dette, med liv og lære.

Livets paradoksale enkelhet

Zenon fra Elea (ca. 490–ca. 430 f.Kr.), opphavsmannen til noen av historiens mest diskuterte paradokser, brukte ikke bare sitt vidd til å gi sine etterkommere intellektuell hodepine, men også til mer praktiske formål, som da han en dag tok slaven sin i å stjele. Etter å ha blitt truet med skikkelig rundjuling tryglet slaven om tilgivelse: «Det var skjebnebestemt at jeg skulle stjele», forsøkte han å unnskyldes seg med. «Og det var skjebnebestemt», svarte Zenon, «at jeg skulle kue deg.» Zenon presenterte ikke bare paradokser; han levde med dem også.

Produksjon og kjærlighet – en logisk kontradiksjon

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) er et av tidenes største intellektuelle multitalenter – flere århundrer etter hans død er ennå ikke alle hans verker samlet eller katalogisert – men livet hans vitner om at dette var noe som ikke

kom enkelt eller gratis. En medvirkende årsak til den enorme produksjonen var nok at han hadde så mye på hjertet, og skrev så tvangstankepreget, at han måtte få utviklet et spesielt skrivebord som han kunne benytte når han reiste med hest og vogn. Det var kanskje der, humpende bortover tyske landeveier, at han overbeviste seg selv om at ikke å ha en kone var logisk overlegent å ha en. Vi undrer om det var da det gikk opp for ham at han levde i den beste av alle mulige verdener.

Positiv religion, eller religiøs positivisme?

Auguste Comte (1798–1857) er opphavsmannen til den vitenskapsfilosofiske retningen positivisme, og grunnla også sosiologi som vitenskapelig disiplin. I etterkant av positivismens fall har mange hevdet at positivistene hadde en nærmest religiøs holdning overfor vitenskapen, og dette kan kanskje være et subtilt resultat av retningens opphavsmann. For Comte nøyde seg nemlig ikke med å danne utallige retninger og disipliner – han startet også en religion. I tråd med den positivistiske ånden var det naturligvis ikke snakk om noe overnaturlig eller guddommelig, og han fant det derfor naturlig å bytte ut den sedvanlige treenigheten med en «positivistisk treenighet», bestående av *Grand-Être Suprême* (Det ypperste-værende), *Grand Fétish* (Jorden) og *Grand Milieu* (Skjebnen). Lite mystiske metafysiske størrelser, altså. Målet var å fylle tomrommet Comte mente ville oppstå i menneskers liv når religion måtte vike for vitenskap, og det var selvfølgelig ingen ringere enn Comte selv som tok på seg rollen som «Humanitetens Yppersteprest». For ikke å være dårligere enn de andre store religionene kom Comte også frem til en egen kalender, med tretten måneder oppkalt etter blant annet Homer og Shakespeare – vi ville ikke blitt overrasket om han forestilte seg å få en måned oppkalt etter seg selv heller. Det burde være klart at det ikke manglet på ambisjoner hos den vitenskapsorienterte franskmannen, men han endte livet ved å bli gjort om til *Grand Fétish*.

Denne utgavens bidrag kommer fra Conrad Bakka og Tomas Midttun Tobiassen.



AISTHESIS

- FILM OG FILOSOFI

Michelangelo Antonionis *Feber*
& foredrag ved Hallvard J. Fossheim

**TORS DAG 27. SEPTEMBER KL. 18.00
PÅ CINEMATEKET**

Aisthēsis er et nytt konsept med fokus på møtet mellom film og filosofi, og er et samarbeid mellom Cinemateket og studenttidsskriftet **Filosofisk supplement**.

Torsdag 27. september vil Hallvard J. Fossheim foredra til Michelangelo Antonionis *Feber*. Fossheim er doktor i filosofi, og har publisert flere artikler om film og filosofi.

Feber (1962) fullfører på et vis en trilogi for Antonioni, etter *L'avventura* og *Natten*. I *Feber* er det ikke bare en viss verden som vises, men en verden som vises på en viss måte. Historien løser seg opp, karakterene tappes for klassisk rettlinjethet og kameraet glir henimot et blikk som ikke lenger behandler mennesker som privilegerte vesener. I denne siste bevegelsen ligger det fallitt og mørke, men det estetiske grepet åpner også for forbløffende skjønnhet. I foredraget utdypes forholdet mellom den psykologiske eller dramatiske dimensjonen i filmen og den estetiske dimensjonen. Hva særpreger den typen skjønnhet filmen kan representere?

50 kr med medlemskap. 80 kr uten medlemskap. Studenter får billett til medlemspris. Billetter fås kjøpt på www.cinemateket.no og Filmweb.

Les mer om Filosofisk supplement på:
www.filosofisksupplement.no

NORSK
FILMINSTITUTT

NFI.no

CINEMATEKET
Dronningens gate 16, Oslo
www.cinemateket.no

**FILOSOFISK
SUPPLEMENT**

PRESENCE TO MIND

REPRESENTATION AND PERCEPTUAL AWARENESS



MESTERBREV VED JØRGEN DYRSTAD

Hva handler oppgaven din om?

Generelt spør jeg hvordan subjekter forholder seg til objekter gjennom (særlig visuell) erfaring, og hvordan oppfatninger forholder seg til erfaring. Mer spesifikt spør jeg om erfaring er (og ikke bare gir opphav til) representasjon, slik mange har ment, f.eks. Kant – og nesten alle nyere analytiske filosofer. Dette synet kalles *representasjonalisme*.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Representasjonalisme begrunnes ofte med at ting alltid vil framstå (synes) på en bestemt måte i erfaringen. Jeg argumenterer *mot* denne begrunnelsen. Som Charles Travis har understreket, må man her skille mellom hvordan ting framstår *visuelt* og *epistemisk*. Det siste er naturlig å forstå som representasjon, men ikke det første: Hvordan ting framstår *visuelt* fastlegger ikke noe representasjonelt innhold. F.eks. kan en ellipse sett forfra og en sirkel sett fra siden framstå helt likt. Dermed kan man ikke slutte fra at noe framstår visuelt på *den* måten, til at erfaringen har det ene eller andre innholdet (sirkel, ellipse). Representasjonalisten vil innvende at erfaringen likefullt vil «slå» en som det ene eller det andre. Dette kan man f.eks. bli oppmerksom på ved en «Gestalt switch» – velkjent fra tvetydige illustrasjoner, men potensielt til stede også i eksempelet: Hva en erfarer noe *som*, påvirker hvordan det framstår. Mitt svar er at det ikke følger at erfaring er representasjon. Vanligvis vil slik representasjon være oppfatninger – tingene «slår» en slik de framstår *epistemisk*. Selv om annen representasjon kan ha tilsvarende virkning, er ikke det nok til å slutte at erfaring er representasjon. Når en sirkel eller en ellipse kan sees *som* det ene eller det andre, er det fordi de mer grunnleggende framstår likt (som før). Dermed argumenterer jeg *for* at hvordan ting framstår i erfaringen støtter naiv realisme: Erfaring er presentasjon, ikke representasjon.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Analytikere bør lese oppgaven fordi den tar for seg et hett tema i dagens persepsjonsfilosofi og argumenterer kraftfullt mot rådende ortodoksi og for en kontroversiell posisjon. Men forholdet sinn/verden og erfaring/oppfatning burde ha bredere appell. To relevante spørsmål: Hva er det å være bevisst *noe*? Bevissthet-om er en sentral form for bevissthet. Representasjonalismen assimilerer erfaring og det å tenke eller forestille seg noe – jeg betoner forskjellen. Hvordan skal vi forstå erfaringens *passivitet*? Forholdet mellom hva man er og ikke er ansvarlig for, er like sentralt. Hva vi erfarer er ikke opp til oss, men vi er (delvis) ansvarlige for våre oppfatninger. Igjen mener jeg naiv realisme gir et bedre utgangspunkt. M.a.o. anbefaler jeg oppgaven til alle som befinner seg erfarende i verden og nå og da føler et støt av forskrekkelse over det.

Hva er dine planer for framtida?

Håper å kunne arbeide videre med slike og beslektede problemstillinger. Utover det: Leve livet og dø døden (henholdsvis).

TING, TENKNING OG TEKNOLOGI

OM TEKNOLOGIENS SANNHETSBERENDE ROLLE FOR FORSTÅELEN



MESTERBREV VED ØRJAN STEIRO MORTENSEN

Hva handler masteroppgaven din om?

Oppgaven tar for seg hvordan teknologi fungerer som naturvitenskapenes objektive motstykke, i kraft av at den legitimerer vitenskapens teoretiske definisjoner av hva naturlige ting er. Vitenskapens teoretiske forståelse legges til grunn i utviklingen av ny teknologi, og når de tekniske tingene, som er avhengig av denne innsikten, fungerer slik de skal, må det bety at teoriene også er «sanne». Fordi det tekno-vitenskapelige perspektivet slik legitimerer seg selv, har «sannhet» i moderniteten forandret mening. Det som er sant for oss, står fram i lys av teknologiske muligheter. Jeg prøver å trekke konsekvensene av en slik ontologisk tilnærming til teknologi-fenomenet, og viser hvordan denne forståelsen åpner for motstridende bedømmelser av den moderne situasjonen.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Oppgaven engasjerer deg i en dialektisk bevegelse som tar utgangspunkt i Heideggers fundamental-ontologiske forståelse av teknologi, og avdekker en mulig antagonisme iboende i dette teoretiske rammeverket. Denne motsetningen, eksemplifisert ved pessimisten Ellul og optimisten Simondon, oppheves av Bernard Stiegler i hans teori om menneskets vesensgeskap som «originær teknisitet». Fordi Stiegler hevder at teknologi er og alltid har vært menneskets mest åpenbare egenskap, er det for ham meningsløst å trekke normative slutninger vedrørende teknologi som fenomen. Stieglers løsning settes til slutt opp mot Heideggers fundamentalontologi, og jeg argumenterer for at tekno-logi, i aldri så vid forstand, ikke fullt ut kan overta metafysikkens konstituerende rolle for forståelsen. Dermed kan en kanskje se for seg en mulighet for kritikk likevel, uten at oppgaven går videre inn på denne muligheten.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Dersom jeg har rett i at det er teknologi som legitimerer vitenskapens hevd på sannhet, har dette gufne konsekvenser for så vel korrespondanseteori om sannhet som eksperimentell virksomhet overhodet. Den korrespondansen det da er snakk om, er en korrespondanse mellom et teoretisk rammeverk satt sammen av vitenskapen og en eksperimentell situasjon som på samme måte er kunstig. Naturen, slik den fremtrer i og for seg, finnes ikke fra dette perspektivet. Det eneste som finnes, er konkrete muligheter som trer frem på bakgrunn av abstrakt teori – ingen nødvendigheter, med andre ord. Dersom du er interessert i grunnlagsproblematikk og vitenskapsteori, er kanskje dette et perspektiv du ikke har vært innom tidligere.

Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg har planlagt å ikke søke stipendiat hos CSMN...

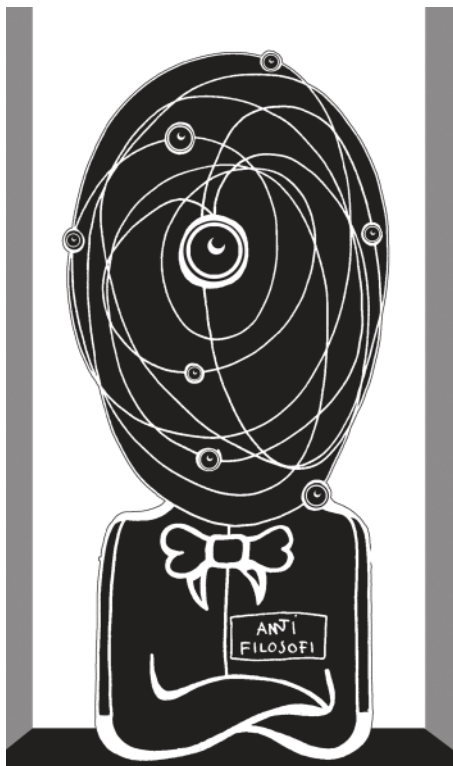
FILOSOFIQUIZ

Det åpnes for at utrolig gode argumenter kan gjøre flere svar riktige. Interessante løsningsforslag sendes til redaksjon@filosofisksupplement.no og kan belønnes.

SPØRSMÅL

1. Hvilken filosof, nevnt i dette nummeret, ga opp filosofien og ble diplomat, byråkrat og en av de viktigste arkitektene bak EU-systemet?
2. Hvem sa «Jeg også prøver å bekjempe Derrida 24 timer i døgnet»?
3. Hva kan den greske preposisjonen «anti» oversettes til?
4. Hva er forskjellen på ateisme og antiteisme?
5. I hvilken av Platons dialoger rettes følgende anklage mot Sokrates: «Enten kan du ikke mer, eller så vil du ikke dele din kunnskap med meg»?
6. Det har vært mye snakk om «anti», så vi spør: Hvilken fransk positivist utviklet det han kalte en «positiv religion»?
7. Den største britiske filosofen i siste halvdel av 1900-tallet døde 27. desember 2011. Som ung professor jobbet han ustoppelig mot rasisme og undertrykkelse, han skrev senere et banebrytende verk om Frege, var en forfekter av vitenskapelig anti-realisme og en ekspert på Tarot-kort. Hva het han?
8. Hvor mange bind med Heidegger-forelesninger må du ifølge filosofen selv ha pløyd gjennom for å forstå hans siste storverk *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*?
9. Hva skal ha vært Wittgensteins begrunnelse for å gi bort mesteparten av arven fra sine foreldre til sin rikeste bekjente?
10. Hvilken kjent britisk filosof vant Nobelprisen i litteratur i 1950?

Illustrasjon: Ole Fredrik Hvidsten



- SVAR:
1. Alexandre Kojève
 2. Jacques Derrida, etter å ha blitt konfrontert med Gurtorm Fløstads utsagn om nødvendigheten av slik kontinuerlig bekjempelse av Derrida.
 3. «I stedet for». I sammensetning betyr «anti» ofte «imot», f.eks. «antilegø», som betyr «jeg taler imot».
 4. Ateismen avviser synet om at det finnes en gud (teisme); antiteismen motarbeider gudstro aktivt.
 5. «Kleitofon». Dialogens autentisitet er omstridt, bl.a. fordi den slutter før Sokrates får svare på Kleitofons anklage. Enkelte mener Platon derimot skrev tilsvarer i «Staten».
 6. Auguste Comte.
 7. Michael Dummett.
 8. 46 (mer enn 8000 sider til sammen).
 9. At han var den som ville ta minst skade av å motta en så stor sum penger.
 10. Bertrand Russell

NESTE NUMMER

NORMATIVITET

Ordet «normativitet» er kanskje lite kjent utenfor akademia, men fenomenet er allestedsnærværende. Alt fra den mest hverdagslige samtale til estetiske betraktninger, og til og med vitenskapenes fundament, er knyttet til det normative – til hvordan ting *bør* være. Nær sagt alle grener av filosofien kommer i kontakt med det normative, og må forholde seg til spørsmålet: Hva er normativitet?

Problemstillinger som angår normativitet, er kanskje best kjent fra etikken. Der gjør de seg gjeldende når vi søker å forstå hva vi *bør* gjøre, og i forlengelsen av dette hvorvidt moralske normer er, eller kan være, objektive retningslinjer for hvordan vi *bør* handle. Er de kanskje snarere sosialt og kulturelt konstruerte forestillinger? I slike og mange andre spørsmål lurer relativismen – hvor truende er den? Sist, men ikke minst, står vi igjen med det rent praktiske spørsmålet: Hvilke normer burde vi følge – om noen i det hele tatt?

Normativitet har lenge vært et hett tema også innen vitenskapsteori. Det har lenge blitt hevdet – blant annet av Hilary Putnam – at vitenskapen, i motsetning til hvordan den ofte fremstilles, ikke er rent objektiv og uten verdidommer, men at normative hensyn tvert imot er fundamentale i vår vitenskapelige praksis. Dette illustreres ved at vi har en rekke krav til hvordan både prosess og resultat *bør* være. Hva er egentlig forholdet mellom vitenskap og verdier, og hva har dette å si for vitenskapens status? Lignende problemstillinger dukker også opp i estetikens spørsmål omkring riktig smaksdom. Hva er det skjønne, og hvilke kriterier skal vi dømme det etter? Kan vi i det hele tatt forutsette, eller forsvare, at det finnes en felles sans for det skjønne, slik Kant hevder?

Selv noe så dagligdags som språk er nært forbundet med normativitet – men hva er egentlig det normatives rolle når det gjelder språklig mening? Dette spørsmålet blir først satt på dagsordenen med Wittgenstein, og senere i Saul Kripkes dristige lesning av førstnevnte. Skal vi tro Kripke, medfører språklige reglers normative natur at mening risikerer å måtte avskaffes som teoretisk størrelse. Andre, som Paul Boghossian, har ment at det normatives rolle i språket viser at vi må gjøre rom for en særegen kategori av egenskaper i universet – normative egenskaper – som ikke vil kunne være gjenstand for normal vitenskapelig undersøkelse. Hvor fundamentalt er egentlig det normative i språklig sammenheng, og i hvilken grad legitimerer det slike vektige konklusjoner?

Spørsmålene er mange, og dette er bare noe av det som kan tas tak i til vårt neste nummer. Du står fritt til å vurdere «normativitet» på et helt annet grunnlag. Har du en ferdig tekst, en interessant idé til en tekst, en skisse du kan arbeide videre med, et tidligere arbeid du vil omarbeide, eller et forslag til intervju eller anmeldelse, ser vi gjerne at du sender inn bidraget ditt til neste nummer av *Filosofisk supplement*.

Ta kontakt på e-post: redaksjon@filosofisksupplement.no

Alle mulige bidrag er velkomne! Frist for innsending av tekster, utkast eller ideer er **20. september**. Du vil få grundig tilbakemelding fra redaksjonen og hjelp til å arbeide videre med teksten.

Vi behandler også tekster som går utenfor tema.

Til illustratører

Vi ønsker bidrag som kan illustrere ulike vinklinger av temaet. Illustrasjonene kan være figurative eller abstrakte. Vi søker både små og større illustrasjoner, og gjerne i svart/hvitt.

Fil sendes som 300 dpi, minimum 15 cm høyde el. bredde, TIFF/JPG til redaksjon@filosofisksupplement.no, sammen med fullt navn, fødselsår, studiested og adresse.

Se www.filosofisksupplement.no for mer informasjon.

BIDRAGSYTERE

Randi Furuberg (f. 1988) har en bachelorgrad i filosofi fra UiO.

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

Sigurd Hverven (f. 1991) er bachelorgradsstudent i filosofi ved UiO.

Bård Hobæk (f. 1983) har en mastergrad i filosofi fra UiB.

Lars Fredrik Janby (f. 1981) er doktorgradsstipendiat i idéhistorie ved UiO.

Elin Király (f. 1980) har en mastergrad i filosofi fra UiO og er filosofisk praktiker utdannet ved Norsk selskap for filosofisk praksis.

Stian Gullner Klasbu (f. 1988) har en bachelorgrad i filosofi fra UiO.

Magnus Bøe Michelsen (f. 1984) er lektor ved Knarvik Vgs og har en mastergrad i litteraturvitenskap fra UiB. Han har også studert nordisk språk og filosofi ved UiB.

Hannah Monsrud Sandvik (f. 1989) har bachelorgrad i filosofi fra UiO.

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

Tomas Midttun Tobiassen (f. 1990) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

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

Illustrasjon

Katarina Caspersen (f. 1992) er student ved Einar Granum Kunstfagskole.

Kjersti Eggen (f. 1988) er bachelorgradsstudent i visuell kommunikasjon ved KhiO.

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

Ole Fredrik Hvidsten (f. 1986) har studert illustrasjon ved NKF i Oslo, og jobber nå frilans.

Eli Renate Bye Johansen (f. 1983) studerer grafisk design ved NKF.

Mats Alexander Larsen (f. 1984) har en mastergrad i landskapsarkitektur fra AHO.

Thor Merlin Lervik (f. 1992) er bachelorgradsstudent i informatikk ved UiO.

Nina Seim (f. 1989) er bachelorgradsstudent i filosofi ved UiO.