

NORMATIVITET

- 4 **VERDIER SOM FAKTA OG FAKTA SOM VERDIER**
Nina Seim
- 11 **Å BEGRIPE ET BEGREP**
EN RETROSPEKTIV OPPBYGNING AV ET ARGUMENT FOR EN MASTEROPPGAVE
Sigurd Jorem
- 18 **SOME EXPLANATORY DEFECTS OF MORAL NON-NATURALISM**
Tomas Midttun Tobiassen
- 31 KRITIKK AV MASTEROPPGÅVE
METODE OG SEMANTIKK
Alexander Myklebust
- 37 **ARKIMEDES' OVERMOT**
BOKESSAY OM RONALD DWORKINS JUSTICE FOR HEDGEHOGS
Runar Bjørkvik Mæland
- 44 **SVØMMETUR MED BOB**
ESSAY OM BOB DYLAN'S TEMPEST OG ZYGMUNT BAUMANN'S FLYTENDE MODERNITET
Sigurd Hverven
- 51 **FILOSOFI TIL SALGS**
OVERSETTELSE AV LUKIANS BION PRASIS
Roger Bakke
- 58 **ON HOW THINGS ARE
AND WHY THERE IS FUNDAMENTALLY ONLY ONE**
AN INTERVIEW WITH JONATHAN SCHAFFER
Reier Helle
- 67 **QUIZ**
- 68 REISEBREV
MED EN CYBORG I KOFFERTEN
Ruben Solér
- 70 MESTERBREV
ELLEN SANDUM
- 71 MESTERBREV
ANNETTE WESMANN
- 72 UTDRAG FRÅ *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI*
PANOPTICON
- 73 **UTENFOR AKADEMIET**
- 75 **NESTE NUMMER**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

8. ÅRGANG 4/2012

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: 500

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. 180 (4 utgaver)

www.filosofisksupplement.no

TF TIDSSKRIFT
FORENINGEN

www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

| | |
|------------------------|---|
| Redaktører: | Espen Dyrnes Stabell & Hilde Vinje |
| Layout: | Nina Seim (Vera Lid) |
| Økonomiansvarlig: | Jørgen Dyrstad |
| Øvige redaksjonsmedl.: | Conrad Bakka Inga Oskal Eidsvåg Sigurd Nøstberg Hovd Sigurd Hverven Stian Gullner Klasbu Alexander Myklebust Emilie Strandenæs Tomas Midttun Tobiassen |
| Omslag: | Marianne Røthe Arnesen |

*Denne utgaven av Filosofisk supplement
er tilegnet Hanne Voss*

NORMATIVITET

Normativitet er et tema som inviterer til refleksjoner som spenner fra det metafilosofiske til det rent praktiske. Finnes det objektive normer for hvordan vi skal bedrive filosofi? Hvilke normer er i så fall gjeldende? Og kan moralske verdier kalles fakta og studeres empirisk, eller fordrer de en særegen filosofisk analyse? I dette nummeret av *Filosofisk supplement* vil du finne bidrag som på ulike måter forsøker å besvare disse spørsmålene.

Nina Seim problematiserer i sin artikkel «Verdier som fakta og fakta som verdier» den tradisjonelle dikotomien mellom fakta og verdier, og stiller spørsmålet: Kan vi egentlig skille mellom de to størrelsene i vår vitenskapelige praksis? I forlengelse av Bernard Williams' teori om «tykke etiske begreper» viser Seim hvordan fakta og verdier er knyttet nærmere sammen enn hva naturvitenskapene gir inntrykk av, og argumenterer for at vi kan se verdier som fakta og vice versa. En lignende tanke er utgangspunkt for artikkelen «Å begripe et begrep». Her kaster Sigurd Jorem et tilbakeskuende blikk på sin egen masteroppgave, og forsøker å vise at begrepsanalyser alltid har et normativt tilsnitt. I artikkelen diskuterer Jorem de normene han selv mener burde være rådende for en slik analyse.

Tomas Midttun Tobiassen avdekker i «Some Explanatory Defects of moral Non-Naturalism» svakheter ved moralsk ikke-naturalisme, som hevder at moralske egenskaper ikke kan reduseres til naturlige egenskaper, men derimot danner en egen metafysisk kategori. Ikke-naturalismen, innvender Tobiassen, kommer til kort i forklaringen av forbindelsen mellom det moralske og det naturlige. Naturalisme som metode blir på sin side tematisert i masterkritikkspalten, hvor Alexander Myklebust vurderer

Elin Munkeruds masteroppgave *Chomsky's Methodological Naturalism – And Its Bearing on Referential Semantics*.

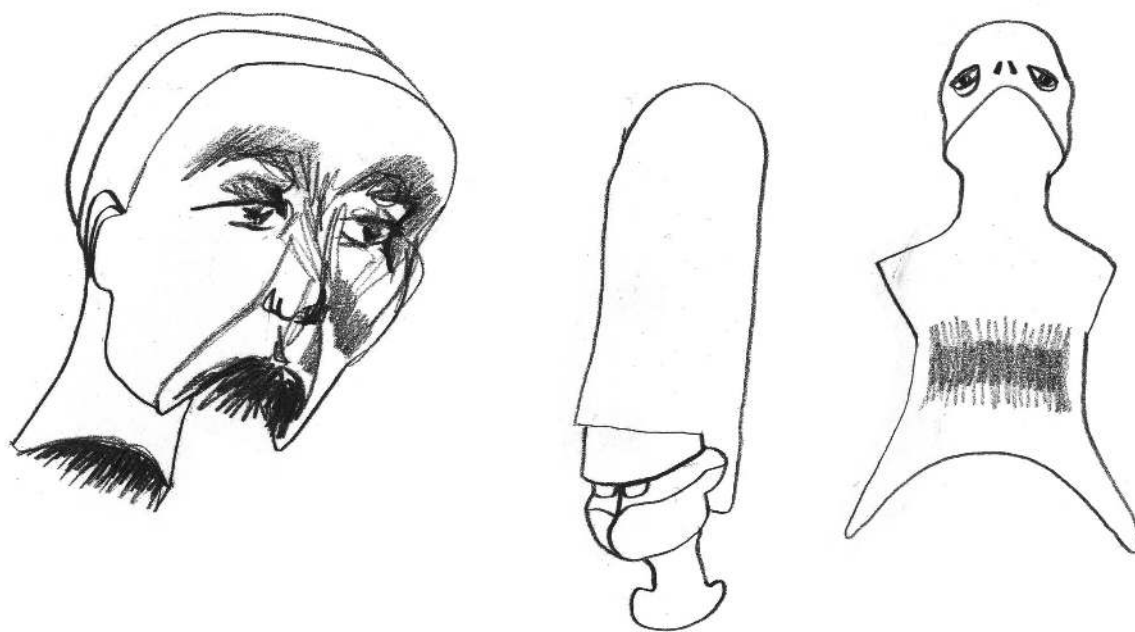
I bokessayet «Arkimedes' overmøt» kan du lese om Ronald Dworkins siste utgivelse, *Justice for Hedgehogs*. Runar Bjørkvik Mæland tar her for seg et utvalg av Dworkins argumenter, og diskuterer hvorvidt det er mulig å tre ut av det normative, og nøytralt betrakte det på avstand.

Du vil også finne tekster som faller utenfor tema. Sigurd Hverven tar i «Svømmetur med Bob» for seg utvalgte sangtekster fra Bob Dylans album *Tempest*, og tolker disse i lys av Zygmunt Baumanns teori om flytende modernitet. Roger Bakke har oversatt en av Lukians satirer, *Filosofi til salgs*, som nå for første gang er å finne i norsk språkdrakt. Her harselerer Lukian over filosofiens mangel på praktisk nytteverdi ved å legge ut flere av antikkens mest kjente tenkere på offentlig auksjon. Sist, men ikke minst, kan du lese Reier Helles intervju med Jonathan Schaffer om metafysisk monisme og ny-aristotelisk ontologi.

Spørsmål om normativitet er ikke til å komme utenom, verken i akademia eller i hverdagen. Tekstene i dette nummeret speiler store variasjoner i måter å tenke rundt normativitetens status og gyldighet i de ulike sjikt av vår tilværelse. Normativitet viser seg med dette å være et tema som utydeliggjør filosofiske og vitenskapelige skillelinjer – både i teori og praksis.

God lesning!

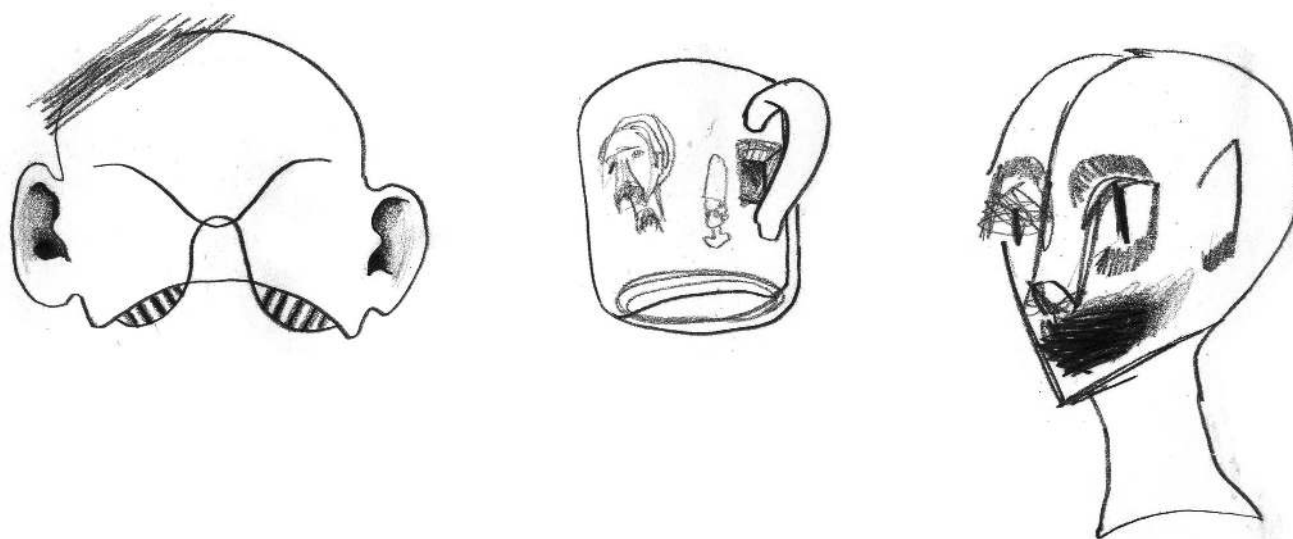
Espen Dyrnes Stabell &
Hilde Vinje,
redaktører



VERDIER SOM FAKTA OG FAKTA SOM VERDIER

Av Nina Seim

At det er en dikotomi mellom fakta og verdier, er en vanlig oppfatning. Dikotomien har gjort etikk til et vanskelig felt: Hvis verdier ikke kan betraktes som fakta, hvordan kan moralske dommer være gyldige?



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

Fakta-verdi-dikotomien innebærer at fakta og verdi er totalt ulike fenomener, og at det ikke finnes likheter mellom de to. Dikotomien er begrunnet i et syn på fakta som påstander som har til hensikt å konstatere en egenkap ved verden. Verdier er, i tråd med dikotomien, det motsatte av fakta. Verdier kan ikke konstateres som egenkap ved verden, slik som fakta, fordi de har sitt opphav i bl.a. samfunn, kultur, religion, tradisjon og politikk. Menneskers bedømmelser – av rett og galt, om kunstverk er stygge eller vakre – er farget av tiden de lever i. Om fakta-verdi-dikotomien stemmer, er ikke verdier et felt for vitenskapen, og da kan heller ikke etikk være noe vi kan ha kunnskap om. Likevel er det mye som taler for at verdier har en essensiell rolle i vitenskap. Kan det dermed være slik at fakta og verdier henger nøye sammen?

I vitenskapelig praksis er nemlig ikke verdier fullstendig løsrevet fra fakta. Fakta blir etablert ved at en person, for eksempel en biolog, søker å bekrefte en teori. I en slik prosess foretar biologen valg, og i overveielsesprosessen kan hun ikke unngå å legge verdier til grunn for valgene hun tar. Valg tas som følge av at man foretrekker noe framfor noe annet, det vil si: Man vurderer noe som viktigere eller mer interessant enn noe annet. Selv om en forsker klarer å bevise sin teori, kan hun ikke unngå prosessen der hun tar et valg og foretar en avgrensning. Avgrensningen vil avgjøre hva forskningsarbeidet skal handle om. I biologi er det kanskje mulig å unngå at vurderingsprosessen blir en del av forskningsarbeidet, men om vi ser på andre vitenskaper som ikke faller inn under paraplyene «real-fag» eller «naturvitenskap», er verdier noe som må anses som

medvirkende faktorer til å etablere fakta, og i visse tilfeller som fakta i seg selv.

Dette gjelder blant annet i historiefaget. Dette er fordi verdisynet en historisk aktør har hatt, kan ha ledet til aktørens handlinger, og disse handlingene kan bli avgjørende for historiens gang. Handlingene må derfor tas med i historikerens faktagrunnlag, og siden handlingene kan være gjort ut ifra et verdisyn, må også disse tas med i faktagrunnlaget. Dette vil jeg tematisere mot slutten av teksten. Først vil jeg ta for meg *tykke etiske begreper*, som har både et deskriptivt og et normativt (evaluerende) aspekt. I diskusjonen av tykke etiske begreper vil jeg legge vekt på to ulike tenkeres syn på fakta-verdi-dikotomien: Hilary Putnam og John L. Mackie. I mitt forsøk på å vise at verdier kan være fakta ønsker jeg å stille et spørsmål til ettertanke: Hvis verdier kan være fakta, er da etisk kunnskap mulig?

Tykke etiske begreper

Bernard Williams etablerte distinksjonen mellom *tynne* og *tykke* etiske begreper.¹ Han hevder at de tykke etiske begrepene er en utfordring for legitimeringen av fakta-verdi-dikotomien. Williams mener at de tykke etiske begrepene åpner muligheten for etisk kunnskap, siden de ifølge ham både har et deskriptivt og et normativt aspekt ved seg. Williams' eksempler på tykke etiske begreper er «forræderi», «løfte», «brutalitet» og «mot» (1985:129). Tynne etiske begreper er for eksempel «bør», «god» og «rett», og inneholder ikke en forening av fakta og verdi. Williams hevder at «the theorists have brought the fact-value distinction to

language rather than finding it revealed there» (1985:129). Teoretikerne Williams prater om, har altså «vist» at det er en dikotomi mellom fakta og verdi ved å skille mellom *er* og *bør*. Til grunn for fakta-verdi-dikotomien ligger altså et skille mellom *tynne* etiske begreper og fakta, ikke et skille mellom *tykke* etiske begreper og fakta. Det er dette Williams tar tak i når han kritiserer fakta-verdi-dikotomien (Williams 1985:140). De tykke etiske begrepene innehar

Om fakta-verdi-dikotomien stemmer, er ikke verdier et felt for vitenskapen, og da kan heller ikke etikk være noe vi kan ha kunnskap om. Likevel er det mye som taler for at verdier har en essensiell rolle i vitenskap. Kan det dermed være slik at fakta og verdier henger nøye sammen?

en dobbelthet av fakta og verdi, og i dem finnes det ikke et skille mellom *er* og *bør*, men en tett sammenknytning. De tykke etiske begrepene er preskriptive: De sier noe om hvordan du *bør* handle – om du gir et løfte, *bør* du holde det. I tillegg gir handlingen opphav til noe som skjer i verden – løftet blir holdt eller ikke holdt, og utfallet av om det blir holdt eller ikke, er et faktum. De som har vært

tilhengere av dikotomien, har altså ikke gjort jobben grundig nok i sin begrunnelse av hvorfor dikotomien stemmer overens med virkeligheten. På tross av Williams' bidrag til fakta-verdi-dikotomiens fall, har det i etterkant skjedd lite i arbeidet med å inkludere verdier i akademia. Hilary Putnam har skrevet flere bøker der han gir sin tilslutning til Williams' skille mellom tynne og tykke etiske begreper. En av disse bøkene er *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Putnam hevder i denne boka at «The word 'cruel' obviously – or at least it is obvious to most people, even if it is denied by some famous defenders of the fact/value dichotomy – has normative and indeed, ethical uses» (Putnam 2002:34). Putnam ser det som hensiktsmessig å gå igjennom dikotomiens historiske utvikling, for å vise dens opphav, og hvorfor den fortsatt er dominerende i akademia. Han begynner med å peke ut David Hume som stamfar for dikotomien.

Putnam påpeker at det Hume egentlig mente, var at *er* og *bør* er en distinksjon mellom etiske dommer og andre dommer. «[W]hen an 'is' judgement describes a 'matter of fact', then no 'ought' judgement can be derived from it» (Putnam 2002:14). Det finnes to typer ideer (i humeansk forstand): a) ideer som er billedlige; noe kan bare være «matters of fact» hvis de gjenspeiler det de representerer, og b) ideer som ikke er billedlige, som for eksempel følelser. Tynne etiske begreper som «rett» og «dyd» har ikke noe billedlig ved seg, slik for eksempel ideen om et tre har,

og derfor kan de ikke være «matters of fact». Dette kaller Putnam billedsemantikk. På bakgrunn av dette summerer Putnam opp fakta-verdi-dikotomien som en *tese* om at etikk ikke dreier seg om «matters of fact». Det vil si at fakta-verdi-dikotomien ikke er en *distinksjon* mellom «fakta» og «verdi» (Putnam 2002:19).

Om dikotomien skal kunne beholdes ved å plassere tykke etiske begreper i samme kategori som tynne, vil det føre til at en stor mengde ord blir meningsløse. «Crime» er et slikt ord. Hume hevdet riktignok at det ikke gikk an å hente ut noe faktisk ved et slikt ord (Putnam 2002:20), men som Putnam påpeker, ville ikke Hume godtatt at ord som «generøs», «elegant», «dyktig», «sterk», «klosset», «svak» eller «vulgær» var fullstendig fri for korresponderende fakta (Putnam 2002:35).

Ifølge Putnam finnes det to svar på utfordringen de tykke etiske begrepene skaper:

1. Å insistere på at tykke etiske begreper er rene faktabegreper, og ikke i noen henseender er etiske eller normative begreper.
2. Å hevde at etiske begreper er mulig å omgjøre både til en deskriptiv komponent og en holdningskomponent. Den deskriptive komponenten gjør det mulig å konstatere et faktum som predikatet korresponderer til, mens holdningskomponenten uttrykker en «holdning» (vilje eller følelse), slik som i nonkognitive definisjoner av funksjoner til «god», «bør» osv. Begrepene har ingenting å gjøre med verdier (Putnam 2002:35–36).

Her kan vi legge til et tredje svar som representerer Mackies syn på tykke etiske begreper:

3. Å hevde at tykke etiske begreper også har en normativ komponent (i tillegg til en deskriptiv og en holdningsmessig komponent), men at denne komponenten aldri uttrykker noe sant.

For å si noe om hvorfor Putnam lander på det synet han gjør, er det hensiktsmessig å forklare hans pragmatiske standpunkt.²

Hilary Putnams pragmatiske utgangspunkt

Putnam er inspirert av de amerikanske pragmatikerne William James, Charles Sanders Pierce og John Dewey. Pragmatikerne hevder at moralsk objektivitet er mulig, det vil si, de mener at moralske dommer kan være sanne. I likhet med William James hevder også Putnam at det må stilles krav om sannhet til moralske dommer, hvis de skal kunne være nettopp moralske dommer. Kravene moralske dommer må oppfylle for å kunne være sanne, er: Moralske

dommer må fungere i praksis, være en god løsning på et menneskelig problem, og også være slik at mennesker er i stand til å anerkjenne dommene. Putnam er, som James, pluralistisk i sitt syn på sannhet (Putnam 1994:152, 193), noe som innebærer at flere sannheter som er tilsynelatende motstridende kan være sanne samtidig. I denne sammenheng er det viktig ikke å forveksle pluralisme med naiv kulturrelativisme. Putnam hevder det er inkohærent å si at en moralsk dom kan være en god løsning, dersom en person ikke kan anerkjenne dommen (Putnam 2002:109).³ Det er heller ikke slik at man alene kan anerkjenne moralske dommer som sanne (*moral solitude*). For Putnam innebærer ikke moralsk objektivitet et endelig sett av sannheter: «If the idea of frozen 'final truth' does not make sense in science, it is even more the case that it does not make sense in ethics and the law» (Putnam 2002:109).

Fakta-verdi-dikotomien innebærer at etikk ikke kan ha en rasjonell begrunnelse. Putnam trekker fram Jürgen Habermas, som understreker Max Webers konklusjon: «[M]odern scientific rationality requires us to accept it as a *fact* that there can be no such thing as a rational foundation for an ethical position, and that we are 'committed to a polytheism of ultimate values'» (Putnam 1994:151). Denne konklusjonen, hevder Putnam, er og bør være feil. At den *bør* være feil, kommer av at det vitenskapelige verdensanskuelsen Weber (og mange med ham) stod for, har gitt negative virkninger på virkeligheten: Mennesket har blitt instrumentalisert, og etisk skeptisisme har vunnet terreng. Her sikter Putnam til brutaliteten som kjennetegner det 20. århundre. Putnam kan kritiseres for å være for sterkt farget i sitt syn, ettersom han allerede har bestemt seg for hvilken konklusjon han vil ende opp med, og forsøker å finne en vei som leder til den konklusjonen. For Putnam er moralsk objektivitet heller ikke noe autoritært eller *a priori*. Tvert imot mener han at moralsk objektivitet, slik den er definert i pragmatismen, kan gjøre samfunnet mer åpent. Det er en typisk kritikk av moralsk objektivisme at den gjør samfunnet mindre åpent, ettersom objektivitet ofte blir knyttet til det å være absolutt. Putnam er pragmatiker nettopp for å unngå at moralsk objektivitet blir autoritær eller *a priori*. Putnam oppgir fire punkter som gjør den amerikanske pragmatismen attraktiv (slik den er formulert av Pierce, James og Dewey) (1994:152):

1. *Antiskeptisisme*: Tvil må begrunnes i like stor grad som oppfatning.
2. *Fallibilisme*: Det finnes ingen garantier for at en bestemt oppfatning aldri vil trenge revidering.
3. Tesen om at det ikke er noen dikotomi mellom «fakta»

og «verdi».

4. Tesen om at praksis er primært (i streng forstand) i filosofi.

Jeg vil i hovedsak konsentrere meg om punkt 3. I den forbindelse vil jeg trekke inn igjen John L. Mackies syn på fakta-verdi-dikotomien. Putnam kritiserer Mackie i flere av sine essays. Mackie hevder at verdidommer er påstander som er ment å være sanne. Disse påstandene vil alltid ende opp som usanne, siden man alltid vil mislykkes i forsøket på å si noe sant med slike påstander. Dette er fordi verdier ikke er en egenskap ved virkeligheten. Slik støtter Mackie seg på fakta-verdi-dikotomien, selv om han mener at kun fakta eksisterer, mens verdier ikke gjør det.⁴ Mackie utviklet en teori han kalte *error-teorien*. Teorien vil behandles nedenfor og settes i sammenheng med Mackies syn på fakta og verdier.

Error-teorien og dens utgangspunkt i fakta-verdi-dikotomien

Mackie lanserte error-teorien med sin bok *Ethics – Inventing Right and Wrong*. Error-teorien er et rammeverk som kan innbefatte flere ulike etiske teorier og også andre teorier der verdidommer inngår. I metaetisk forstand er error-teorien en form for moralsk anti-realisme, som innebærer at det verken finnes objektive verdier eller fakta om verdier (Mackie 1977:15). Richard Joyce bruker en allegori for å introdusere error-teorien i *Stanford Encyclopedia of Philosophy*-artikkelen «Moral Anti-Realism»:

The moral error theorist stands to morality as the atheist stands to religion ... The moral error theorist claims that when we say «Stealing is wrong» we are asserting that the act of stealing instantiates the property of wrongness, but in fact nothing instantiates this property, and thus the utterance is untrue ... Indeed, according to her, moral discourse in general is infected with error (Joyce 2009).

Mackie skiller mellom første ordens (*first order view*) og andre ordens (*second order view*) syn. Dette skillet ligner det mellom etikk og metaetikk. Syn fra første orden dreier seg om hvordan vi tenker om moral i konkrete situasjoner, mens et syn fra andre orden er en observasjon av hva det er som skjer når noen uttrykker et førsteordensstandpunkt og grunnene til det. I tillegg innebærer det å se etikk fra et andreordenssyn også å finne ut hva etiske begreper betyr. Ifølge Mackie går det an å være pliktetiker når man

Putnam kan kritiseres for å være for sterkt farget i sitt syn, ettersom han allerede har bestemt seg for hvilken konklusjon han vil ende opp med, og forsøker å finne en vei som leder til den konklusjonen.

dømmer handlinger direkte, samtidig som man er moralsk skeptiker når man bedriver metaetisk refleksjon.

Mackie hevder at error-teorien hører hjemme både i kategoriene moralsk skeptisisme og moralsk subjektivism, men han har en litt annerledes oppfatning av disse kategoriene enn det som er vanlig: Moralsk skeptisisme er ikke det å hevde at moral ikke finnes, men at objektive verdier ikke finnes; moralsk subjektivism er ikke at moral er det en person ut fra seg selv dømmer som rett eller galt, men at objektive verdier ikke finnes, og at de verdiene en person måtte ha, nødvendigvis er subjektive (Mackie 1977:17–18). For Mackie passer disse kategoriene hverandre som hånd i hanske (hånden er moralsk subjektivism, hansken er moralsk skeptisisme): «[Moral] subjectivism entails moral scepticism. But the converse entailment does not hold» (Mackie 1977:18).

I *queerness*-argumentet stiller Mackie en rekke krav som verdier må oppfylle for å være objektive (1977:40–41). I dette argumentet kommer også Mackies syn på tykke etiske begreper tydelig fram. Han hevder at et ord som «cruel» ikke innebærer en verdiegenskap. Hele ideen om verdiegenskaper er feil ifølge ham, og dette begrunner han med at en slik egenskap ville vært merkelig (*queer*) (Mackie 1977:38). Mackie hevder «cruelty» kun er et naturlig faktum, og at det ikke er et moralsk faktum at «cruelty» er galt:



Illustrasjon: Marianne Rørhe Arnesen

Another way of bringing out this queerness is to ask, about anything that is supposed to have some objective moral quality, how this is linked with its natural features. What is the connection between the natural fact that an action is a piece of deliberate cruelty – say, causing pain just for fun – and the moral fact that it is wrong? It cannot be an entailment, a logical or semantic necessity. Yet it is not merely that the two features occur together. The wrongness must somehow be «consequential» or «supervenient»; it is wrong because it is a piece of deliberate cruelty. But just what *in the world* is signified by this «because»? And how do we know the relation that it signifies, if this is something more than such actions being socially condemned, and condemned by us too, perhaps through our having absorbed attitudes from our social environment? It is not even sufficient to postulate a faculty which «sees» the wrongness: something must be postulated which can see at once the natural features that constitute the cruelty, and the mysterious consequential link between the two (Mackie 1977:41).

Likevel må det understrekes at hvis vi skal følge error-teorien, uttrykker ord som «cruelty» også et normativt aspekt, men dette normative aspektet har ingen rot i den empiriske virkeligheten (se punkt 3, side 3). Vil dette si at Mackie makter å besvare utfordringen som tykke etiske begreper skaper, når han ikke gir vurderingen av begreper noen funksjon i forståelsen av dem? Putnam hevder at det er begrensende ikke å anerkjenne vurdering som en viktig aktivitet for å forstå begreper. Han trekker fram Sokrates' distinksjon mellom *ubetenksomhet* eller *dumdristighet* og *genuint mot*, for å forklare hvordan Mackies oppfatning av normativitet er begrensende når det er snakk om å finne tykke etiske begreper betydning (Putnam 2002:39–40). Om betydningen av «mot» er «å ikke være redd for å risikere liv og lemmer», blir forståelsen av «mot» mangelfull. For å kunne få en utvidet forståelse av «mot» må man primært ha et normativt blikk, og ikke bare et deskriptivt, hevder Putnam: Man kan ikke se forskjellen på *overilelse* og *dumdristighet* på den ene siden og *ekte mot* på den andre. Ved å nekte for at beskrivende bruk av «cruel» ikke avhenger av vurdering, blir det ikke mulig å utvide sin forståelse av begreper som «cruelty» (Putnam 2002:40). Likevel, ifølge Mackies teori, er det slik at det går an å foreta en vurdering, men en slik vurdering vil alltid mislykkes i forsøket på å si noe sant. Derfor utelukker ikke Mackie muligheten for at man kan foreta en normativ vurdering, men han oppfordrer heller ikke til det. Ved å la være å vurdere mister man muligheten til å få en nyansert forståelse av begreper, og får dermed et svart-hvitt-syn. I dette sitatet kommer Mackies svart-hvitt-syn tydelig fram:

How could anyone deny that there is a difference between a kind action and a cruel one, or that a coward and a brave man behave differently in the face of danger? Of course this is undeniable; but it is not to the point. The kinds of *behaviour* to which moral values and disvalues are ascribed are indeed part of the furniture of the world, and so are the natural, descriptive, differences between them; but not, perhaps, their differences in value (Mackie 1977:16, min kursivering).

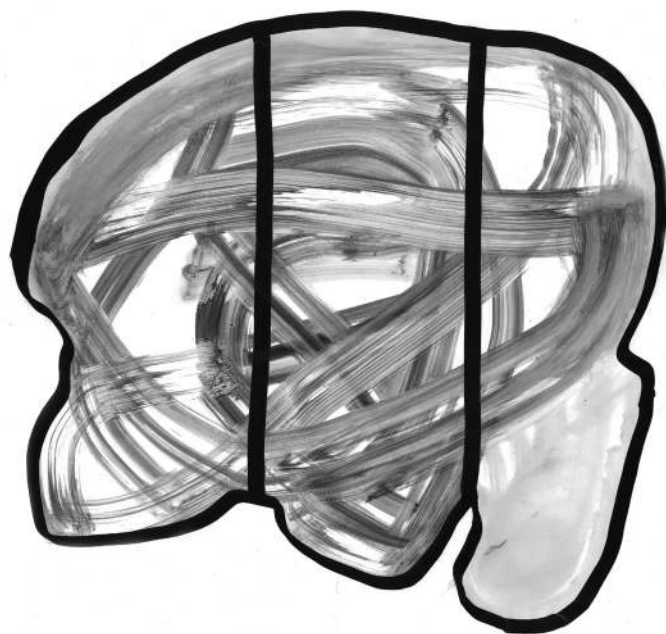
Å kun se på adferden til en som utfører en «heltemodig handling», begrenser fortolkningsmulighetene. En kan ikke se om personen som utfører handlingen gjør det av *dumdristighet*, *overilelse* eller *ekte mot*. Derfor klarer ikke Mackie å hamle opp med utfordringen de tykke etiske begrepene skaper.

Som nevnt stiller Mackie en rekke krav til hvordan objektive verdier *måtte* ha vært hvis de fantes. Han hevder at kravene viser at objektive verdier ikke finnes. Alle kravene er *queer*, noe som gjør at objektive verdier ikke kan finnes. Objektive verdier må ifølge Mackie (1977:40–41):

- være *sanne* for å kunne gi preskriptive konklusjoner.
- ha samme form som «god» og andre former som vi finner i Platons formlære, jf. «Den som vet hva godt er, gjør det gode».
- være slik at hvis det var objektive prinsipper om rett og galt, ville det vært et *not-to-be-doneness*-aspekt innebygget i et galt handlingsvalg.
- ha et samsvar mellom situasjon og handling – en situasjon ville hatt et krav om en spesiell type handling knyttet til seg.
- skape en logisk nødvendig forbindelse mellom det at en handling er slem, og det at den er gal.

Mackie hevder at egenskapene verdier ville hatt, hvis de var objektive, er *queer*⁵, derfor kan ikke verdier ha en objektiv karakter. Mackie har rett i det første; men har han rett i at verdier *må* oppfylle objektivitetskravene hans? Her har Mackie et problem: De som er moralske realister eller moralske objektivister, setter ikke slike krav til objektivitet. Dermed biter ikke Mackies argumentasjon på dem han ønsker å ramme og verdier har fortsatt mulighet til både å være sanne og å være objektive.

Videre vil jeg undersøke om verdier kan være fakta. Historievitenskapen er et fagområde der verdier ofte ses på som fakta. Dette kan kanskje gi en åpning for at etisk kunnskap er mulig: Om verdier kan være fakta, kan kanskje fakta være verdier som vi kan bygge etisk kunnskap på.



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

Verdier som fakta i historiefaget

Historiefaget som akademisk disiplin bygger på forutsetningen om at det finnes noe vi kan kalle (historiske) fakta. Robert F. Berkhofer jr. er historiker og har skrevet om historikerens akademiske praksis, bl.a. i *Fashioning History – Current Practices and Principles*. Berkhofer skiller mellom fakta som *re-presentasjoner* og fakta som *konstruksjoner*. Fakta som re-presentasjoner er for eksempel det å repetere et dokumentets budskap. Ved å repetere det stoler historikeren på at det er sant, og etablerer det som et faktum. Det er levninger fra fortiden som er kildene til fakta. Levningene er spor mennesker har etterlatt seg, dermed er ikke levningene frie for personers vurderinger og synspunkter. Ofte viser det seg at en re-presentasjon av fakta er mangelfull, og det er derfor viktig å kritisere kilden, sammenligne den med andre kilder og se den i lys av sin kontekst. Slik blir fakta konstruert. Det historikeren er ute etter å finne ut av, reflekterer også hva han eller hun er opptatt av. Sosialhistorikeren må for eksempel konstruere statistiske fakta om sosial mobilitet, andelen som kan lese i en befolkningsgruppe, eller sosial bakgrunn. Berkhofer trekker fram eksempler på konstruert fakta:

[A] good many constructed facts result from the levels of abstraction and synthesis used to give content to social categories. Many generalizations about groups of persons, sets of events, institutions, societies, and other collective subjects are examples of constructed facts. A notorious example is social class, but others are ideologies and *moral values* (Berkhofer 2008:36, min kursivering).

Det er altså mangt som kvalifiserer som fakta, og det er

interessant i denne sammenhengen at Berkhofer trekker fram moralske verdier som eksempel på det. For å kunne forklare fortiden må en også beskrive det mennesker fra tidligere tider ikke var i stand til å vite (for eksempel kan man ikke vite hvordan fremtida blir, og mennesker kan ikke vite noe om en hendelse hvis informasjon blir holdt tilbake). Det er dagens historikere i stand til. Det er dermed helt åpenbart at en akademisk gren som historie kan vise hvordan fakta og verdier henger nøye sammen gjennom de konstruerte faktaene. Det er mulig Mackie ikke

Det er mulig Mackie ikke ville akseptert historiske fakta som fakta, men igjen ville det å bedrive historieforskning da blitt en svært begrenset aktivitet.

Historikere flest påberoper seg nok ikke å være objektive i en streng og absolutt forstand. Likevel viser historikere, ved å ha en saklig og kritisk holdning til kildene, at deres forskning ikke er «subjektivt vår». Faktaene som konstrueres, er velfunderte. Det går ikke an å si «det du prøver å vise her, er preget av

ville akseptert historiske fakta som fakta, men igjen ville det å bedrive historieforskning da blitt en svært begrenset aktivitet. Den ville blitt nærmest ubrukelig, og vi kunne ikke sagt særlig mye om fortiden.

deg som person, derfor viser ikke dette noe som helst» – det blir klart når en ser historikerens bruk av fakta. Om en historikers bruk av fakta ikke har tilstrekkelig kildegrunnlag, kan en ikke gå god for historikerens forskning. Fakta blir altså en målestokk for historikerne, som kan benyttes når en skal sjekke opp grunnlaget personen har for det han eller hun sier.

Historiefaget kan aldri gi oss absolutte sannheter, men det er heller ikke det som er poenget med historie. Det er heller ikke det som er poenget med mange andre akademiske disipliner, slik som fysikk, biologi, matematikk og statsvitenskap; ei heller filosofi. Hvis absolutte sannheter er et mål for kunnskapen, vil en ikke komme langt. Kun å akseptere absolutte sannheter som kunnskap er begrensende, og vitenskapen har lite å tjene på å sette det som sitt fremste mål. Grad av sannhet er et bedre mål. Noe er i større grad sant enn noe annet, og om disse to sannhetene sier noe (ulikt) om samme fenomen, bør man støtte seg mer på den som har størst grad av sannhet. Mackies syn på sannhet er rett og slett uegnet i praksis, og selv om Mackie med sitt *second order view* løsriver seg fra moralsk praksis, hjelper ikke det ham stort, ettersom moral egentlig handler om praksis.⁶

NOTER

¹ Ryle var den første til å skille mellom tykke og tynne begreper i to essay fra 1966 og 1968 som finnes i andre bind av hans *Collected Papers* (2009).

² Det kan også være verdt å nevne at Putnam har endret sitt filosofiske ståsted radikalt. I sitt selvportrett i *Penguins Dictionary of Philosophy* sier han bl.a. følgende: «In the 1960s and 1970s I introduced and defended 'Functionalism' ... (a view I gave up in *Representation and Reality* 1988, as containing too much science fiction)» (Maunter 2005:507). På sine eldre dager har han vendt seg mer og mer mot pragmatismen som nevnt i denne teksten.

³ En slik posisjon kaller Putnam «rampant Platonism».

⁴ Mackie mener etikk kan ansees som en slags oppfinnelse, jf. tittelen på boka: *Ethics – Inventing Right and Wrong*.

⁵ Ordet *queer* oversettes til norsk som «merkelig», «underlig», «rar». Når Mackie bruker ordet i denne sammenhengen, mener han å vise at objektive verdier ville hatt egenskaper som ikke ligner noen andre egenskaper vi kjenner til.

⁶ Ordet «moral» stammer fra det latinske ordet *mores*, som betyr et samfunns essensielle og karakteristiske skikker og konvensjoner.

LITTERATUR

Berkhofer jr., R.F. 2008, *Fashioning History: Current Practices and Principles*, Palgrave Macmillan, New York.

Joyce, R. 2009, «Moral Anti-Realism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Sommer 2009, Zalta, E.N. (red.). Tilgjengelig fra:

<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/moral-anti-realism/>> [28.05.2012]

Mackie, J.L. 1977, *Ethics – Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, Harmondsworth.

Maunter, T. 2005, *Dictionary of Philosophy*, Penguin Books, London.

Putnam, H. 1994, *Words and Life*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

----- 2002, *The Collapse of The Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Ryle, G. 2009, *Collected Essays 1929–1968: Collected Papers Volume 2*, Routledge, Oxon.

Williams, B. 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, London.

Å BEGRIPE ET BEGREP

EN RETROSPEKTIV OPPBYGNING AV ET ARGUMENT FOR EN MASTEROPPGAVE

Av Sigurd Jorem

Med den kontinuerlige utbredelsen av moderne vitenskap kan det være vanskelig å se at filosofi vil ha en plass i vår fremtidige intellektuelle kultur. Det kan virke som at vitenskapene, især psykologi, tar over for det som tidligere har vært filosofiske problemstillinger. Flere filosofer, meg selv inkludert, vil mene at filosofien har et vesen som unndrar seg empirisk-vitenskapelige metoder. Hva om det som karakteriserer filosofiens vesen, er normativitet? Filosofer har alltid vært opptatt av ukontroversielt normative temaer, som moralsk godhet. Men hva om filosofien selv har et normativt vesen?

En masteroppgave må ha en påstand, en tese. Den må ha en brodd. Jeg kan med tilbakeblikkets bedreviten si at jeg fant brodden for min masteroppgave (Jorem 2011) høsten 2009. Jeg fulgte da et kurs i vitenskapsfilosofi med James Woodwards *Making Things Happen* på pensum, en bok om kausalitet og årsaksforklaringer. En time diskuterte vi om Woodward ga en *analyse* av årsaksbegrepet, eller hvordan ellers vi måtte forstå det han gjorde. Vel, for å avgjøre det, seriøse filosofer som vi forsøkte å være, så måtte vi jo ha en mer eller mindre klar idé om hva det vil si at noe er en analyse av et begrep. Da jeg ville forklare mitt eget, positive svar til spørsmålet, sa jeg noe om at begrepsanalyser er normative. Jeg sa at analyser forsøksvis regulerer anvendelsen av begreper, og dermed er normative. Jeg tror til og med jeg må ha sagt at de er «åpenbart normative».

Jeg ble overrasket av de skeptiske ansiktene jeg møtte, og av motviljen til vår glimrende seminarleder, Anders Strand, til å la det gå uimotsagt.¹ Før jeg forsøker å støve av svaret hans fra hukommelsen, er det verdt å bemerke seg at jeg var heldig som støtte på dette. Jeg var heldig som støtte på uenighet om noe jeg hadde en (relativt sterk) mening om. Det er banalt at man skal måtte ha dialektisk motstand for at man skal ha grunn til å åpne munnen sin i filosofi, men slik er det. Bare da blir det brodd i en ytring. Denne dimensjonen av filosofi kommer ikke riktig frem i *Studio Sokrates* eller i en Øverenget-spalte, men den er uomgjengelig på universitetet.

I motsvaret forklarte Anders at en begrepsanalyse bare skal fange inn et begreps (sentrale) bruk, og at det sånn sett ikke henger på greip at en analyse skulle normere bruken.² En begrepsanalyse er på denne måten sann eller usann alt etter hvilket innhold et begrep har; et innhold som viser seg i hvordan begrepet blir anvendt. Snarere enn å normere rett bruk av begrepet, er analysen – ifølge denne forståelsen – underkastet bruken av begrepet. Analysen er underkastet bruken i den forstand at analysen må stemme overens med den for å være sann.



Illustrasjon: Mats Alexander Larsen

Det er klart, begge parter her er enige om at en analyse stiller *betingelser* til anvendelsen av et begrep. Formen på en paradigmatisk analyse er noe sånt som: x er F hvis og bare hvis C_1 og C_2 og C_3 .³ Det er ikke noen normativitet å spore i overflaten til en slik påstand. Vi finner ingen «bør», «må», «riktig» eller liknende. Men analysen stiller betingelser – det er det «C»-ene er – og ordet «betingelser» har et normativt tilsnitt. Uenigheten består i om man tar dette normative tilsnittet for det det er verdt, eller om man mener det er en irrelevant konnotasjon. Ideen min var at analyser, ved å stille betingelser, pretenderer å styre anvendelsen av begrepet som blir analysert. Å finne frem til en analyse er sånn sett et forsøk på å prinsippfeste rammene for et begreps riktige bruk. Jeg turte og tør fremdeles si at dette er ekvivalent med at en analyse stiller opp en norm for hvordan et begrep bør anvendes. Analysen er dermed normativ.

Intuisjoner

For å utdype hva som står på spill her, og for å forsvare den litt diffuse påstanden jeg kommer med – at begrepsanalyse er et normativt forehavende – må vi først spole frem et knapt års tid i masteroppgavebiografien min. Her finner vi møtet mitt med en fersk debatt om metode i filosofi. Det blir diskutert hva metoden til analytisk filosofi er og bør være, hvordan filosofiske påstander kan eller bør begrunnes, og tilknyttede temaer. Først og fremst har denne debatten handlet om *intuisjoner*. På et eller annet tidspunkt oppstod det nemlig et særegent selvilde i analytisk filosofi. Bildet består i at filosofer ene og alene støtter seg på sine egne intuisjoner for å forsvare teoriene sine.

Selvbildet var svært problematisk. For hva om intuisjonene filosofer holder, ikke stemmer? Eller hva om intuisjoner varierer sterkt mellom individer; hvilket grunnlag har filosofer for å tilkjenne sine egne intuisjoner en spesiell epistemisk status? Den såkalte *experimental philosophy*-bevegelsen satte i gang med (semi-)vitenskapelige undersøkelser for å finne ut hva slags intuisjoner ikke-filosof har, og om disse korrelerer med sosiale og kulturelle variabler.⁴ De la frem klassiske filosofiske tankeeksperimenter og ga forsøkspersonene valg mellom alternative svar. For eksempel presenterte de varianter av Gettier-scenariot.⁵ Forsøkspersonene måtte da svare på om subjektet i scenariot «really knows» eller «only believes». Her fant de blant annet ut at forsøkspersoner av asiatisk opprinnelse var overrepresentert blant de som svarte «really knows».

Det er lett å kritisere noen av disse eksperimentene for uvitenskapelighet. For eksempel hadde en rimeligere variant av «only believes»-svaret i nevnte undersøkelse vært

«believes, believes truthfully, has justification for believing, but still does not *know*». Det blir imidlertid litt for lett vint å tro at vi med dette er fritatt fra bekymring for den analytiske filosofiens ve og vel. For det første er det plausibelt at det finnes en god del variasjon mellom folks intuisjoner, på samme måte som folk *tror* helt vidt forskjellige ting. For det andre trenger vi ikke mer enn å vurdere *muligheten* for variasjon i folks intuisjoner for å se at det er noe galt med analytisk-filosofisk metode (gitt at selvbildet jeg la frem er riktig). Det finnes i det minste en mulig verden hvor folk har motstridende intuisjoner om hvordan kunnskapsbegrepet skal anvendes. Om vår verden også er slik, eller om den ikke er det, det trenger vi ikke ta endelig stilling til. For det kan vel ikke være *det* holdbarheten til en mer eller mindre 2500-årig tradisjon hviler på?

Om man ikke skal forkaste analytisk filosofi som en holdbar intellektuell disiplin, må det være noe som skurrer i premissene her. Jeg tror feilen ligger i det å anta at filosofer bare har intuisjonene sine å lene seg på, og jeg skal forsøke å vise hvorfor dette ikke kan være riktig. Rettere sagt kan vi vise at intuisjoner er en epistemologisk og metodologisk *irrelevant* størrelse.

Hvis A har en intuisjon om at p, og B har en intuisjon om at ikke-p, da må én av dem ta feil.⁶ Bytt ut «p» med «Gettier-subjektet vet at q»: Det kan ikke være riktig at Gettier-subjektet både vet at q og ikke vet at q. Det må altså finnes usanne intuisjoner hvis det finnes motstridende intuisjoner, og motstridende intuisjoner finnes nok. Men hvis det finnes usanne intuisjoner, da kan ikke intuisjoner brukes som evidens uten videre. Dermed må vi ha en annen måte å skille sant fra usant på. Men om vi har en uavhengig måte å sortere sant fra usant på, da skulle vi ikke i tillegg trengt å vite at disse sannhetene og usannhetene var innholdet i noens intuisjon. Det fremstår totalt irrelevant.⁷

Enkelte har argumentert for at filosofer støtter seg på intuisjoner bare under et veldig strengt begrep om hva en intuisjon er (jf. Bealer 1998). Disse har stilt som betingelse at noe (les: en «proposisjonell holdning») er en intuisjon bare hvis den er rasjonelt fundert. Denne strategien kunne brukes for å avvise at alle spontane dommer, var å regne som bevismateriale for filosofisk teori. Hvis intuisjoner var noe mer enn bare spontane dommer kunne man utelukke at nødvendigvis alle forsøkspersonene ga uttrykk for genuine intuisjoner, og problemet med motstridende intuisjoner ble mye mindre prekært. Men ved å stipulere epistemisk godhet inn i begrepet om en intuisjon gjør denne strategien det mer eller mindre trivielt at intuisjoner kan spille en rolle som evidens. Da blir problemet å sortere intuisjoner fra ordinære spontane dommer. I så fall har vi



byttet ett problem mot et annet, minst like stort problem.

Hva har så dette med begrepsanalysers mulige normativitet å gjøre? Saken er at det er umulig å forstå begrepsanalyser som normative dersom vi holder fast ved bildet av analytisk-filosofisk metode som rent intuitjonsbasert. Ifølge bildet har vi et sett med hypoteser og teorier vi tester mot data, som om filosofi var en form for empirisk vitenskap. Dataene er i dette tilfellet særegne psykologiske tilstander. Naturalismen som opptar vår tids ånd, har nok ikke lite skyld i tendensen til forstå vår egen praksis i den empiriske vitenskapens bilde. Hvis vi imidlertid prøver å presisere dataens natur, intuitjoner, bør vi kunne se hvor absurd bildet er. Tenk om teologer skulle brukt sine egne gudsoppfatninger som bevis for påstander om en gud.

Ikke minst har bildet av analytisk-filosofisk metode som intuitjonsbasert vært sterkt knyttet til *begrepsanalyse* som idé og prosjekt. Én ting er å tenke seg analytisk filosofi uten intuitjoner; en mye vanskeligere ting er å se for seg begrepsanalyse uten intuitjoner.⁸ Dette gir god mening hvis man tenker på begreper som psykologiske størrelser, for i det tilfellet bruker vi et knippe psykologiske tilstander (intuitjoner) som evidens for innholdet i andre (begreper). I mine øyne fremstod det imidlertid både obskurt og perverst å forstå filosofisk teoribygging som simpel utlegning av subjektive, psykologiske egenskaper. Filosofi måtte være

noe mer enn det. Det måtte være noe overpersonlig. Ja, det måtte være noe normativt.

Normer for begrepsanalyse

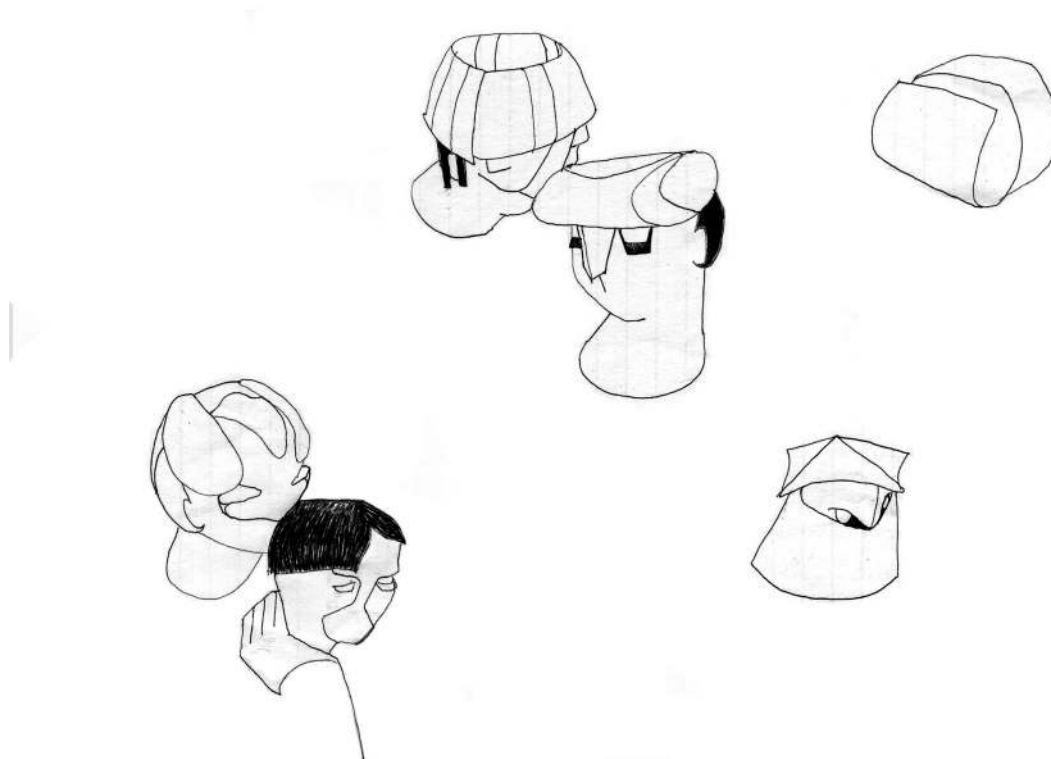
Om det ikke var overensstemmelse med intuitjoner som var begrepsanalysers høyeste mål, måtte det være noe annet. Hvis man nekter for at noe er på én måte, har man også et ansvar for å si hvordan det da er. Jeg prøvde altså å finne frem til et alternativt syn på begrepsanalyse. Dette tok form av at jeg i oppgaven artikulerte normer for begrepsanalyse. Det var et viktig poeng for meg å vise at normene ikke allerede var implisitt inneholdt i ideen om begrepsanalyse som intuitjonsbasert. Det vil si, normene måtte være mulig å tilfredsstillende selv om analysen ikke harmonerte med en intuitjon om hvordan det relevante begrepet skulle anvendes, og motsatt, analysen måtte kunne harmonere med alskens intuitjoner, men ikke tilfredsstillende normen. Den enkleste normen jeg artikulerte og forsvarte, sa at en begrepsanalyse bør

stille anvendelsesbetingelser som (logisk) kan oppfylles sammen. Ifølge denne normen bør altså ikke en analyse stille som betingelse at *p* og at ikke-*p*. Brudd med denne normen – analyser som krever logiske umuligheter for et begrepsanvendelse – hører til sjeldenhetene (les: aldrihetene). Men hvis vi tenker

oss om, så er det ingenting som garanterer tilfredsstillende av denne normen, dersom vi kun tar en analyses intuitjonstilfredsstillende for gitt. Det finnes ikke noe i vår psykologiske natur som hindrer oss i systematiske logiske feil.⁹

En mer kontroversiell norm jeg kom frem til og forsvarte, handlet om semantisk bestemthet (*determinacy*). Normen sier at en analyses anvendelsesbetingelser bør være minst like bestemte som, og helst mer bestemte enn, det analyserte begrepet foruten analysen. En analyse skal klargjøre om hvem og hva et begrep er anvendelig, og da hjelper det fint lite om anvendelsesbetingelsene er mindre bestemte enn det begrepet er for oss helt uten analysen. I forsvar av denne normen argumenterte jeg for at David Lewis' kontrafaktiske analyse av årsaksbegrepet lider av ubestemthet, og at dette er en svakhet (jf. Lewis 1973). Analysen forutsetter en mulig-verden-semantikk som

Det er umulig å forstå begrepsanalyser som normative dersom vi holder fast ved bildet av analytisk-filosofisk metode som rent intuitjonsbasert.



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

Det er ikke naturgitt at vi ikke kan ha begreper som leder oss i logiske selvmotsigelser, men det er søren ikke rasjonelt å ha slike begreper.

Jeg forsvarte flere tilsvarende normer. Fellesnevneren for disse normene var at de var drevet av de rasjonelle og praktiske hensyn vi måtte ha med begreper. Det er ikke naturgitt at vi ikke kan ha begreper som leder oss i logiske selvmotsigelser, men det er søren ikke rasjonelt å ha slike begreper. Det er ikke naturgitt at vi ikke kan ha ubestemte begreper, men for gode, vitenskapelige forklaringer trenger vi bestemte begreper. I forståelsen jeg legger ut her, har begrepsanalyser altså et ansvar for å legge til rette for hvordan begreper bør brukes. En rent intuisjonsorientert forståelse av begrepsanalyse kan aldri innbefatte denne normative

gjør det ubestemt om C forårsaker E. Semantikken krever nemlig en ordning av mulige verdener ut fra likhet til den aktuelle verden. Men det er ikke bestemt hvilke av to verdener som er mest lik den aktuelle dersom de er ulike på to vidt forskjellige måter. Siden analysen betinger at vi må avgjøre en slik ordning av mulige verdener for å avgjøre om C forårsaker E, og siden det er ubestemt hvordan en slik ordning bør være, så gjør analysen det ubestemt om C forårsaker E. Dette er en svakhet ved analysen. Den bør klargjøre om C forårsaker E, ikke gjøre det spørsmålet ubestemt. Dersom man mener at et slikt argumentasjonsmønster er god filosofi, har man også grunn til å slutte opp om bestemthetsnormen.

dimensjonen. Å undersøke hvorvidt en analyse stemmer overens med intuisjoner, vil på sitt beste bare fortelle om analysen stemmer overens med hvordan vi faktisk bruker det analyserte begrepet, ikke hvordan vi *bør* bruke det.

Revisjon og konservering

Men for at dette skulle være en teori om begrepsanalyse, var det noe som manglet. For hvis vi bare tar for gitt normer av det slaget jeg har beskrevet, praktiske og rasjonelle normer, da er det ikke til hinder for en analyse å assosiere et radikalt annerledes innhold med et begrep enn det vi til vanlig assosierer med det. Det er altså ikke noen norm blant disse som krever at en begrepsanalyse legger frem anvendelsesbetingelser som harmonerer med begrepet slik det faktisk er blitt anvendt, og slik det faktisk forstås av de som bruker begrepet. Hvis vi ikke krever noe i den retningen, ville det kanskje være mer riktig å forstå dette som en metodologi for en alternativ, revisjonistisk praksis. Riktignok ville jeg at metodologien jeg artikulerte skulle holde åpen muligheten for revisjon. Men å ikke kreve noen som helst tilknytning til det innholdet et begrep er forsynt med, forut for analysen, det ville være definitivt feil.

For å navigere mellom revisjonistiske og rent konserverative analyser må vi introdusere et begrepspar. Kall begrepet, slik det er forut for analysen, det *føranalytiske* begrepet. Kall begrepet, slik analysen betinger at det skal være, det *analytiske* begrepet. Det som mangler i en be-

grepsanalytisk metodologi kun bestående av nevnte rasjonelle og praktiske normer, er en norm som sikrer, eller i hvert fall anbefaler, en harmoni mellom det føranalytiske og det analytiske begrepet. Og det er nettopp det vi bør stille som norm. Vi bør kreve at en begrepsanalyse stiller anvendelsesbetingelser som er i harmoni med det føranalytiske begrepet.

Det kan virke 1) som at vi ikke kan tillate oss denne manøveren på bakgrunn av alt annet jeg har sagt om begrepsanalysers normerende rolle overfor begrepsbruk og om intuisjoners manglende status som evidens. Og videre virker det 2) enten vilkårlig eller selvmotsigende å både stenge og åpne dørene for revisjon. Denne andre bekymringen kan egentlig generaliseres: Det kan oppstå konflikt mellom normene.

Dette er substansielle utfordringer for posisjonen jeg har foreslått. Jeg skal svare på den andre utfordringen først.

Normkonflikt

For å se hvorfor normkonflikt ikke undergraver posisjonen jeg har lagt frem, må vi først merke oss at vi ikke kan forstå normene som individuelt nødvendige betingelser for en analyses godhet. For eksempel vil ikke alltid det å maksimere forklaringsnyttien til et begrep – slik en annen norm jeg forsvarte krever – kunne oppnås sammen med tilfredsstillelse av normen om harmoni mellom analysens anvendelsesbetingelser og det føranalytiske begrepet. Ikke alle de faktiske begrepene våre er optimalisert for forklaringsvirksomhet. Det at vitenskapsfolk er nødt til å *operasjonalisere* begrepene de tenker å bruke i en studie, viser nettopp dette. Det de gjør da, er å sette i parentes den allmenne bruken av det relevante begrepet og heller prioritere helt bestemte parametre for et begreps anvendelse. Motsatt vei kunne en analyse foretrukket å overensstemme med allmenn bruk, men gått glipp av slike bestemte parametre. Normene kan altså komme i konflikt med hverandre. Men siden de ikke er å forstå som nødvendige betingelser hver for seg, så er ikke dette fullt så graverende. Det blir da et spørsmål om å prioritere hvilke normer man skal la veie tyngst (eller la veie overhodet). Dette kan være vanskelig nok, men denne vanskeligheten undergraver ikke metodologien som sådan.

Anta, for eksempel, at begrepet vårt om frihet ikke er optimalt forklaringsnyttig. Vi har relativt bestemte måter vi bruker dette begrepet på, men det er antakeligvis ikke slik at vi kan sammenfatte alle disse anvendelsene i én strikt regel. Da kan en analyse prioritere harmoni med den faktiske bruken av begrepet, løssluppen og usammenfattbar som den måtte være. For eksempel kan analysen gi

anvendelsesbetingelser som hviler på tilsvarende løsslupne begreper, som begrepet om autonomi. Eller så kan analysen prioritere å maksimere forklaringsnyttien til begrepet om frihet: Den kan for eksempel knytte frihetsbegrepets anvendelighet til variabler assosiert med økonomiske, sosiale og psykologiske ressurser.

Det finnes ikke noen overordnet regel som sier hvilke normer vi bør prioritere å tilfredsstillere dersom to normer kommer i konflikt. Hvilken prioritering en analyse gjør, er ikke avgjørende for om det er en god analyse eller ikke. En implikasjon av dette er at vi kan ha flere, like gode analyser av det samme begrepet. Godheten til en analyse vil være knyttet til dens høyere tilfredsstillelse av en norm. En annen analyses godhet kan tilskrives dens høyere tilfredsstillelse av en annen norm. Dermed kan det være overlatt til kontekstuelte bestemte ønsker og interesser hvilken analyse man bør slutte seg til. Man får selv dømme om dette er en ønskelig side ved metoden.

En implikasjon er at vi kan ha flere, like gode analyser av det samme begrepet

Harmoni med det føranalytiske begrepet, og en innrømmelse

Jeg satte frem som norm at en begrepsanalyse bør stille anvendelsesbetingelser som stemmer overens med det føranalytiske begrepet. Det var bare ved å stille en slik norm at vi kunne sikre at en analyse har noe med det analyserte begrepet å gjøre, i utgangspunktet.

Problemet med å fremsette denne normen er at det synes å si imot det jeg har sagt om at intuisjoner er en metodologisk irrelevant størrelse, og om at begrepsanalyse er en normativ praksis (dette var utfordring 1) over). For hvordan ellers er et begreps føranalytiske innhold manifestert, om ikke i faktiske intuisjoner om hvordan begrepet skal anvendes? Og hva annet er denne normen, om ikke en innrømmelse av at begrepsanalyse i bunn og grunn er underkastet bruk av begrepet, heller enn å normere den bruken?

Men det er ingen selvmotsigelse her. Å kreve harmoni med det føranalytiske begrepet er ikke å kreve at analysen må harmonere med *intuisjoner* om hvordan det analyserte begrepet skal anvendes. Kritikken jeg fremsatte, mot påstanden om at intuisjoner spiller en rolle som evidens for filosofisk teori, kan like godt skrives om til en kritikk av påstanden om at intuisjoner spiller en rolle som evidens for hvilket føranalytisk innhold et begrep er forsynt med. Problemet er med andre ord ikke at analyser må forholde seg til det analyserte begrepets føranalytiske innhold. Det er snarere at intuisjoner ikke kan tjene som bevismateriale

for hvilket innhold et analysert begrep er forsynt med, foranalytisk eller ei.

Her gjelder det å være presis. Selv om intuisjoner ikke er å regne som evidens for hva et foranalytisk begrepsinnhold består i, betyr ikke det at *innholdet* av intuisjoner ikke kan regnes som det.

Intuisjoner er proposisjonale holdninger, akkurat som ordinære oppfatninger. Innholdet til en intuisjon er en proposisjon. Dermed er det klart at det finnes sanne intuisjoner, akkurat som det finnes sanne oppfatninger. Slik sett kan vi ikke nekte for at det er mulig å bruke innholdet av en sann intuisjon (en sann proposisjon) som evidens for andre proposisjoner, for eksempel proposisjoner som artikulere innholdet i et begrep. Kritikken jeg fremsatte viste ikke mer enn at det er *irrelevant* at en slik sann proposisjon befinner seg som innholdet av en spesifikk type psykologisk tilstand, nemlig en intuisjon.

Å tillegge denne psykologiske modusen epistemologisk relevans er å psykologisere bevismaterialet (jf. Williamson 2007:kapittel 7). Bare når vi gjør det, har vi gjort noe metodisk feil. Derfor er det helt uproblematisk å *gi uttrykk* for intuisjoner. Det er ganske enkelt det samme som å påstå noe. Det er derimot svært problematisk å gi uttrykk for en intuisjon – altså å påstå noe – og så bruke det faktum at man har uttrykt en intuisjon som bevis for det man ønsker å komme frem til.

At jeg holder fast på denne kritikken, betyr ikke at jeg har noen god, alternativ løsning på hvordan man kan

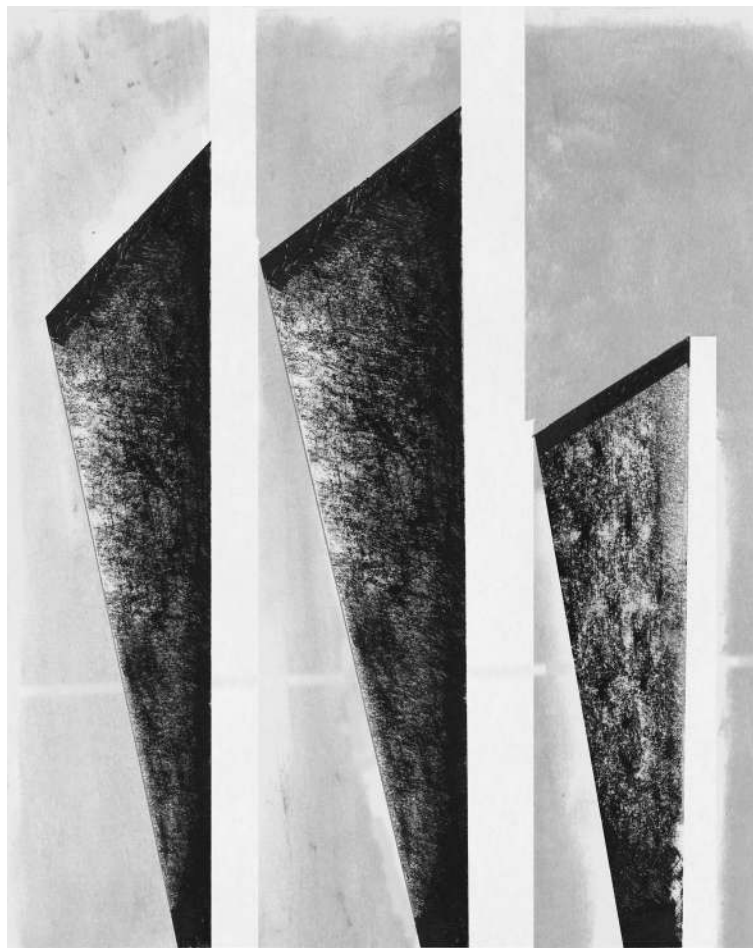
«sjekke» om en begrepsanalyse harmonerer med det foranalytiske begrepet – som om det var empirisk tilgjengelig. Jeg tror dette er et problem som unndrar seg empiriske løsninger.¹⁰ Som brukere av begrepene vi analyserer, må vi simpelthen utnytte vår besittelse av begrepene for det den

er verdt, selv om vi ikke kan gi noen empirisk garanti for at vi uttrykker en genuin besittelse. Vi har rett og slett ikke noe robust empirisk datamateriale å lene oss på når det kommer til dette. Da er det i det minste en trøst at overensstemmelse med det foranalytiske begrepet ikke er det eneste en begrepsanalyse har å spille på.

Den andre delen av denne utfordringen henviste til påstanden jeg innledet artikkelen med, at begrepsanalyse er en normativ virksomhet. Introduksjonen av den siste normen måtte jo være en innrømmelse av at begrepsanalyser allikevel var underkastet bruken av det analyserte be-

grepet, slik Anders forklarte for lenge siden: at analysen ikke fristilt normerte denne bruken.

Nå tror jeg også at dette er ganske riktig. Men kan vi ikke få i pose og sekk? En begrepsanalyse kan vel samtidig både normere og være normert av bruken av det analyserte begrepet, kan den ikke? Det er ingenting i veien for dette i prinsippet. Dessuten virker det intuitivt at det er sånn det henger sammen, men det kan vi jo ikke bry oss noe om.



Illustrasjon: Janne Celia Seim

NOTER

¹ Bare så alle kort er på bordet: Anders veiledet senere arbeidet mitt med masteroppgaven.

² Dette bør utbroderes. Man kan argumentere for at forholdet mellom en deskriptiv påstand og saksforholdet den beskriver også er et normativt forhold. Påstanden svarer i så fall normativt til hvordan ting forholder seg i verden. Påstanden er sann eller usann, riktig eller uriktig, alt etter hvordan ting forholder seg. Det jeg sier i hovedteksten, er imidlertid at det er en normativitet «den andre veien» i tilfellet begrepsanalyse, altså *fra* en analyse (påstand) til begrepsbruk (saksforhold). Vi finner gjenklang for dette i snakk om ulik «direction of fit» til verden mellom «intention» og «belief» hos Anscombe (1957). Å forstå dette som ulike retninger av et spesifikt *normativt* forhold gir kjøtt på beinet til beskrivelsen. Ikke alle er enig i at sannhet er en normativ status eller egenskap ved bærere av proposisjonalt innhold. Hardbarkede naturalister (for eksempel Ruth Milikan) vil være uenig. Det er imidlertid vanskelig å finne verifikasjon for dette i litteraturen. Hardbarkede naturalister unnlater stort sett å snakke om sannhet og normativitet. For en som er enig i at sannhet er normativt, og som beskriver det normative forholdet mellom empirisk tankevirksomhet og verden på en god måte, se McDowell (1994). Merk at det er ingenting i hovedteksten som forutsetter at vi må forstå sannhet som en normativ status som kan hefte ved oppfatninger og påstander. Men jeg vil tro det hjelper å være innforstått med hva det vil si, idet det bidrar til å åpne øynene for epistemisk normativitet generelt. Da er det lettere å forstå hva jeg mener med at *begrepsanalyser* er normative («den andre veien»).

³ Her uttrykker «F» begrepet som er under analyse, «x» uttrykker en variabel og representerer dermed det som begrepet skal kunne anvendes om, og «C»-ene uttrykker betingelsene som må være oppfylt (ifølge analysen) dersom x skal kunne være F.

⁴ Se Weinberg, Nichols, og Stich (2001). Disse var antakeligvis inspirert av den psykologiske litteraturen om umiddelbar dømmekraft generelt (altså, ikke bare de intuisjoner som er relevante for filosofiske teorier), anført av Kahnemann med kolleger. Se Kahnemann, Slovic og Tversky (1982). For øvrig var Arne Næss en tidlig forløper for den eksperimentelle filosofien (1938).

⁵ Gettier-scenariet er kanskje det mest kjente tankeeksperimentet i analytisk filosofi. Det ble brukt for å vise at den tradisjonelle analysen av kunnskapsbegrepet ikke holder. Denne analysen sier at en person A vet at p hvis og bare hvis 1) A tror at p, 2) p er sann og 3) As oppfatning om at p er begrunnet (*justified*). Her er én variant av Gettier-scenariet: Ellen har en katt som heter Bosse. En dag kommer hun hjem og ser Bosse sitte utenfor inngangsdøren og slikke seg rundt munnen. Ved siden av ham ligger det en masse fjær, og rester av et fuglelik. Ellen tenker derfor at Bosse har drept en fugl. Hun slutter seg derfor til at *Bosse har drept et dyr*. Nå har det seg slik at Bosse har drept et dyr, bare ikke den fuglen. Tidligere på dagen fanget han og drepte en mus. Fuglerestene som ligger rundt Bosse, er nemlig ikke hans, men nabokatens Tirils verk. Dette vet ikke Ellen. Men hun har fortsatt en oppfatning om at Bosse har drept et dyr (i tillegg til den usanne oppfatningen om at han har drept en fugl, men det er ikke den vi skal tenke på nå). Ellens oppfatning er sann (siden Bosse drepte en mus). Oppfatningen er også begrunnet, siden Ellen ser Bosse slikke seg rundt munnen ved siden av et fuglelik. Men vi vil ikke si at Ellen *vet* at Bosse har drept et dyr.

⁶ Dette premisset gjelder generelt om oppfatninger og intuisjoner hvor «p» står for en proposisjon som det ikke er riktig å være relativist om. Selv er jeg sterkt tvilende til at det er riktig å være relativist om mer enn noen få, snevre områder, og har sånn sett ikke store problemer med at relativister ikke vil være med på argumentet. Jeg er imidlertid usikker på om det å utelukke relativisme på et metodologisk plan er å regne som en styrke eller en svakhet ved metoden.

⁷ En av kommentatorene til denne artikkelen har uttrykt bekymring for dette argumentets kjøpbarhet, og det samme gjorde sensorene for masteroppgavens parallelle argument. Problemet er at det synes som at et

tilsvarende argument kunne blitt gjort mot sanseerfaring på et like godt grunnlag, men at vi i det tilfellet ikke kunne akseptert det. Argumentet ville da gått ut på å bemerke at vi av og til har feilaktige sanseerfaringer, og at vi dermed ikke kan bruke erfaringsinnhold som evidens for empiriske oppfatninger. Jeg er helt enig i at vi ikke kan kjøpe et sånt argument. Det jeg kommer til å klargjøre et stykke lenger ut i teksten, er at det ikke er noe i veien med at intuisjonsinnhold kan spille rolle som evidens for hvordan det er riktig å bruke et begrep. Poenget på dette punktet i teksten er bare det at det er irrelevant at dette er *intuisjonsinnhold* og ikke innholdet av en hvilken som helst annen psykologisk tilstand (eller språklig utsagn). For diskusjon av analogien mellom intuisjoner og sanseerfaring på eksternalistiske kriterier, se Weinberg (2007).

⁸ Mange har imidlertid tenkt seg filosofi uten begrepsanalyse, men det er en annen sak. Se for eksempel Williamson (2007).

⁹ Her er det lett å blande sammen ulike normative dimensjoner. Én ting er den måten en begrepsanalyse normerer bruk av det analyserte begrepet. Analysen normerer bruken ved å stille betingelser til anvendelsen. En annen ting er hvordan begrepsanalyse bør gjøres. Metodologisk teori normerer begrepsanalytisk praksis. Normene jeg artikulerte og forsvarte, hører altså til denne andre dimensjonen. Merk at det finnes selverklært deskriptive metodologiske prosjekter; det vil si metodologisk teori som ikke gir seg ut for å være normativ om den teoretiske disiplinen det er teori om. Cappelen (2012) er et klart eksempel.

¹⁰ Vi finner støtte for dette i Wittgenstein og hans såkalte regelfølgingsargument (1997). Det er nok lettere å få fatt på argumentet i sekundærlitteraturen. Jeg anbefaler Brandom (1994:26–30) og Kripke (1982:25–37).

LITTERATUR

- Anscombe, E. 1957, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford.
- Bealer, G. 1998, «Intuition and the Autonomy of Philosophy» i *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, DePaul, M. og Ramsey, W. (red.), 201–240, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham.
- Brandom, R. 1994, *Making It Explicit: Reasoning, Representing & Discursive Commitment*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Cappelen, H. 2012, *Philosophy Without Intuitions*, Oxford University Press, Oxford.
- Jorem, S. 2011, *Concepts Unbound: A Norm-Based Account of the Justification of Conceptual Analyses*, Universitetet i Oslo. Tilgjengelig fra: <<http://www.duo.uio.no/publ/IFIKK/2011/141175/Jorem.pdf>>
- Kahnemann, D., Slovic, P. og Tversky, A. 1982, *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kripke, S. 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Basil Blackwell, Oxford.
- Lewis, D. 1973, «Causation», *The Journal of Philosophy*, 70, 17, 556–567.
- McDowell, J. 1994, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Næss, A. 1938, «Truth» as Conceived by those who are not Professional Philosophers, Skrifter utgitt av det Norske videnskaps-akademi i Oslo, II. Hist.-Filos. Klasse. Oslo, i kommisjon hos Jacob Dybwad.
- Weinberg, J. 2007, «How To Challenge Intuitions Empirically Without Risking Skepticism», *Midwest Studies in Philosophy*, 31, 1, 318–343.
- Weinberg, J., Nichols, S. og Stich, S. 2001, «Normativity and Epistemic Intuitions», *Philosophical Topics*, 19, 1 & 2, 429–460.
- Williamson, T. 2007, *The Philosophy of Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden.
- Wittgenstein, L. 1997 (1953), *Filosofiske undersøkelser*, oversatt av M. TinTin, Pax forlag, Oslo.

SOME EXPLANATORY DEFECTS OF MORAL NON-NATURALISM

By Tomas Midttun Tobiassen

We often claim that actions or people are morally good or bad, and thus seem to express that they have moral properties. Yet the nature of these properties poses deep metaphysical questions: Are moral properties as objective and mind-independent as the properties of science, or are they subjective in nature, depending on us or our culture? The moral non-naturalist claims that moral properties are objective and that they are distinct from natural properties. The moral constitutes an autonomous domain of irreducible facts and properties, studied by ethics. Intuitive and in accordance with common sense as the view may seem, the view faces some familiar metaphysical problems. I discuss the specific non-natural metaphysics of Russ Shafer-Landau, arguing that his theory fails to explain one of these problems: The peculiar way the moral depends on the natural.

Moral non-naturalism is the view that moral properties – for instance, the goodness or wretchedness of an action – constitute an ontological domain irreducible to the domain of non-moral properties.¹ This view has been taken to have insuperable metaphysical consequences; people have found this ‘other domain’ mystical and “queer” (Mackie 1977), and attempts to explain the relation between the two domains have arguably failed. Most agree that the properties studied by science are real, but how can there be properties ontologically distinct from these, of another kind? The non-naturalist owes us an explanation of what her metaphysical world looks like. Russ Shafer-Landau attempts to meet these explanatory demands in his book *Moral Realism* (2003), and he provides one of the most elaborate positive accounts of the relationship between the two domains to date. Among other things, he attempts to show that his account can meet Simon Blackburn’s supervenience argument (1971, 1993) against moral non-naturalism, which is one of the arguments that try to formulate the metaphysical unease many feel when encountering non-naturalism. Merits and failures of Shafer-Landau’s attempt will be the focus of the present paper.

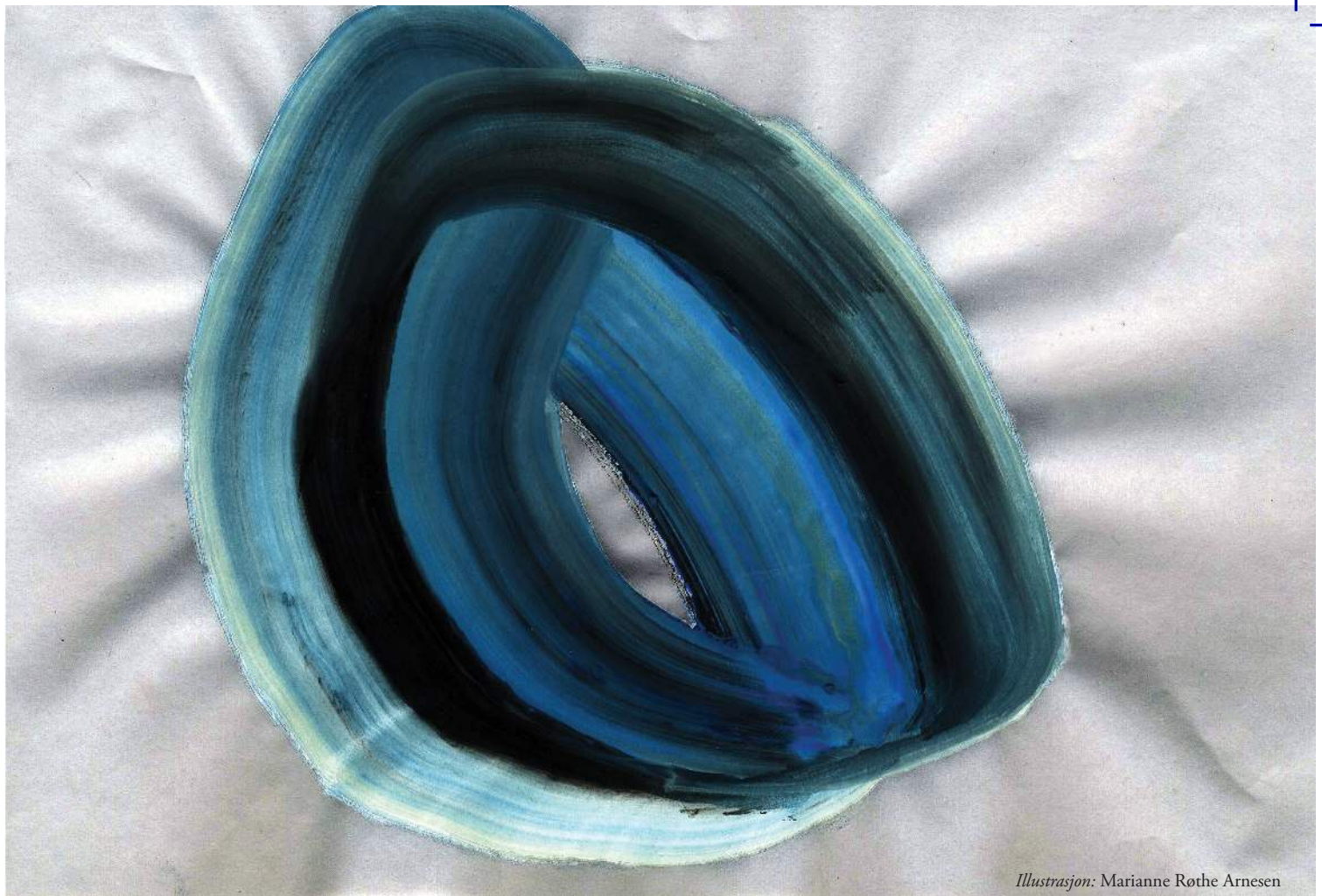
I will argue that the two answers Shafer-Landau pro-

vides to the supervenience argument both fail. The supervenience argument asks for an *explanation* of certain uncontested facts about the relation between the moral and non-moral domain. Shafer-Landau’s first reply, a ‘companions in guilt’-defense, fails because he misconstrues the explanatory requirements of the supervenience relation between the moral and the natural. He mistakenly thinks Blackburn’s supervenience argument applies equally well to the mental, chemical, and so on. Shafer-Landau’s second reply comes down to positing a brute fact about the relationship between the moral and the natural. I will argue that this is problematic, and indicate how it puts pressure on the non-naturalist to develop the metaphysics of non-naturalism further.

I will start by describing the non-naturalist view and how the moral and the natural are related in part (I). I then turn to Blackburn’s supervenience argument and explicate the explanatory burden it puts on the non-naturalist in part (II). Part (III)–(V) deal with Shafer-Landau’s two replies. Part (VI) reviews the results.

I. Moral Non-Naturalism

I will focus on Shafer-Landau’s (2003) specific version of moral non-naturalism, but more generally, the central



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

metaphysical² thesis of non-naturalism can be formulated as: Moral properties are ontologically *sui generis*, that is, of a kind ontologically different from natural properties, and are not reducible or identical to them. Shafer-Landau prefers to define the ontological kind of a property in terms of the discipline that studies it. Thus, natural properties are those studied by “ideal science” (Shafer-Landau 2003:59–62).³ Moral properties are defined as those studied by ethics.⁴ Shafer-Landau holds that there are a priori moral truths, and distinguishes the moral and natural ontological domains methodologically: the sciences are exhaustively a posteriori, but there are a priori truths that inform and structure ethics.⁵ The metaphysical domains are distinguished by the kind of epistemological access we have to the domains.

Shafer-Landau claims that the kind of distinctness represented by moral properties vis-à-vis natural properties is common in the sciences, and thus that there is nothing surprising about this ‘dualism’:

This [moral–natural] sort of distinctness is what is alleged for any two sets of facts whose correlative properties are not identical to one another. Biological facts, chess facts, and

historical facts are all of a kind different from physical facts. (Shafer-Landau 2003:72)

Shafer-Landau invokes the notion of *constitution* to explain the relationship between the moral and the natural. This is inspired by developments in the metaphysics of material objects, where some philosophers (e.g. Wiggins 2001) hold that the relationship between a statue and the lump of clay of which it is made is one of constitution: The lump is not identical to the statue, but constitutes it. This is an asymmetrical relation, while identity is not. Shafer-Landau holds that the natural constitutes the moral, but not vice versa. That such an asymmetrical relation obtains is important when we below discuss the supervenience of the moral on the natural. Because of the constitution thesis, nothing can have moral properties without having certain natural ones. More has to be said about all of this for the above to be a satisfactory theory of the relationship between the natural and the moral, but for our purposes, it will do.⁶ Shafer-Landau calls his metaphysical view a ‘non-reductive property dualism’, where the two kinds of properties are natural and moral.⁷

II. The Supervenience Argument

With a sketch of the metaphysical framework in place, we can state the two theses that the supervenience argument takes as premises:⁸

(S) It is a conceptual truth⁹ that moral properties supervene on natural properties.

(LE) There is no natural property N and moral property M such that it is a conceptual truth that for any x¹⁰, if x has N, then x has M.

Call (S) the supervenience thesis; (LE) the lack of entailment thesis. I will argue that they are both true, and then show why their joint truth poses a challenge to the non-naturalist.

As a first approximation, let this be the definition of ‘supervenience’ in (S):

(SUP) If A supervenes on B, then there can be no A-difference without B-difference.

The guiding idea of supervenience is that there is a tight relationship between some underlying property¹¹ called the supervenience base B, and some other property, the supervenient property A: In any case where B is present, A will be present. Consider the example of a surface covered with LEDs. The ‘light picture’ is the supervenient

If moral properties are not supervenient, moral assessment is arbitrary and thus defective

property A*, and the distribution of lit LEDs is the supervenience base B*. Given that you have fixed B*, there is nothing more to fix to determine the picture, A*. The lit up picture, e.g. taking the form of an ‘E’, is totally determined by which diodes are lit. There is no other way to make a difference in A* than by changing B*. Furthermore, every time the same specific lamps are lit (fixed B*), the same ‘light picture’ will be present (same A*¹²).

A widely held view in metaethics is that the moral supervenes on the natural. I will first argue that this must be so, and thereafter argue that it is a conceptual truth.

Consider two persons, Anne and Carol. Anne works at a soup kitchen every Sunday and gives a considerable amount of her money to Oxfam.¹³ She does this because she acknowledges that she has been lucky, and thinks everyone deserves to live well. Carol works at the soup kitchen just as often, gives the same amount to charity, and has all the same intentions, beliefs and desires as Anne. Assume that Anne, Carol, and their actions are identical with respect to all natural properties.¹⁴ Now ask yourself,

‘Can Anne’s actions be good, and Carol’s not?’ By stipulation, a positive answer to this question will be a denial of moral supervenience. So what could ground such a claim? Two things might differ; the moral and the natural properties. The natural properties are *ex hypothesi* identical in the two cases. Can the moral properties differ? If they are to, one must employ an ethical double-standard: there cannot be cited any credible *difference* between Anne and Carol, except a mysterious claim of there being a difference in distributions of moral properties. But this must result, or have its origin in, an inconsistent normative theory. That is unacceptable. Shafer-Landau makes the same point: If the moral fails to supervene, then “[the moral] world would be out of control. Moral assessment would be arbitrary” (2003:78).¹⁵ The natural properties seem to *fix* the moral ones (no difference in A* without one in B*), because they are the only ones that *could* do so. So by the above definition of supervenience, the moral supervenes on the natural.

Moral supervenience is a conceptual truth because anyone who claims that the moral does not supervene on the natural should be taken to be conceptually confused. Imagine Bill claiming that Carol is acting morally and that Anne is not. He can give no justification for his claim, except that the moral properties of their actions are different. But how would he know this, and how could any rational being accept the assessment? If moral properties are not supervenient, moral assessment is arbitrary and thus *defective*. This is related to a general assumption employed above: A normative theory, like any other, must be consistent. If it is not, and arbitrarily so, then how can we know what morality requires of us? This would not be morality. Bill should be taken to have a flawed concept of morality.

A way to conceive of (S) is that it is a conceptual truth that for some *maximal* natural property N_{MAX} ¹⁶; if you know that an action A has N_{MAX} and some moral property, M, then any action that has N_{MAX} is M (Huemer 2005:206). This holds for all moral properties, because all moral properties supervene on natural ones, though presumably, the natural supervenience base varies between moral properties. Simply put: If you know that Anne’s actions are good, and know that Anne and Carol share all natural properties, then you know, a priori and as a matter of conceptual truth, that Carol’s actions are equally good. Hence, (S) seems overwhelmingly plausible (if, however, the reader should still be skeptical, what matters is that Shafer-Landau accepts this).

How can we explain this feature of the moral? An attractive idea could be to claim that there are conceptual

truths about which natural–moral relations obtain: For all moral properties M, there are natural properties N¹⁷ such that it is a conceptual truth that, if an action (or person) has N, then it has M. If this were the relation between N and M, then we could know the moral properties of an action by looking at its natural properties. But this explanation entails that (LE) is false, and our present task is to explain how it can be that (S) and (LE) both obtain. The usual way of establishing (LE) is to consider Moore’s famous ‘Open Question’ argument (Moore 1903, Ch. II),

relevant concepts.²⁰ And so on for every pair of moral and natural properties. However, if we can, without conceptual confusion, ask that question, then no properties N and M are such that ‘If A has N, it has M’ is a conceptual truth. Shafer-Landau claims that there are *metaphysically necessary* truths of the form ‘If A has N, it has M’ (2003:85), and indeed that there are such truths for all moral properties. But they are not conceptual truths, so we cannot know a priori which obtains (by the uncontroversial assumption that conceptual truths can all be known a priori). This lets



Illustrasjon: Marianne Rothe Arnesen

the crucial premise of which is (LE). Remember, (LE) says that there are no properties such that it is a conceptual truth that N always underlies M. (LE) is accepted by all non-naturalists I know of,¹⁸ and I will not dispute it here. Moore’s Open Question argument concludes that one can deny any *suggested* identification of a moral property M with a natural property N without conceptual confusion (which is not to say necessarily without bad judgment). For example, one can refuse the suggestion that ‘conduciveness to greater overall happiness’ is identical to ‘morally good’; the question: ‘But is conduciveness to overall happiness really good?’¹⁹ does not express a failure to grasp the

us see the difference between (S) and (LE) more clearly. While (S) says that it is a conceptual truth that there *are* such metaphysical truths, (LE) says that it is not a conceptual truth *which* such metaphysical truths obtain.²¹

I will discuss the character of the supervenience claim underlying (S) in part (III), but we can now state the argument. First, however, a dialectical note: Blackburn’s particular version takes the form of an argument for metaethical expressivism. He claims that an expressivist can explain why both (S) and (LE) are true, while the non-naturalist (along with other metaethical views) cannot. I will not engage this argument directly²² because I am unable to

I think he goes wrong because he pays insufficient attention to the nature of the supervenience relation.

discuss the expressivist's explanation here, which is an essential part of assessing whether this is a good argument for expressivism.²³ I will simply focus on the explanatory challenge the argument poses to the non-naturalist. However, below we will investigate the dialectical standing between

expressivism and non-naturalism in more detail. But for now, we will assume that the expressivist can meet the explanatory demands of the supervenience argument.

The challenge to the non-naturalist is to *explain* why (S) and (LE) are true at the same time. As Shafer-Landau (2005:327) notes, the challenge is not primarily to explain how it can be that the moral supervenes on the natural. The constitution story might be able to do this:

[A] moral fact supervenes on a particular concatenation of [natural] facts just because these facts realize the moral property in question. Moral facts necessarily co-vary with descriptive ones because moral properties are always realized exclusively by descriptive ones. Just as facts about a pencil's qualities are fixed by facts about its material constitution ... moral facts are fixed and constituted by their descriptive constituents. (Shafer-Landau 2003:77)

The challenge, rather, as Shafer-Landau sees things, is to explain why (for properties N and M) it is a conceptual truth that N will always underlie M if it *once* does, when it is *not* a conceptual truth that N underlies M, while it *is* a conceptual truth that any M is underlied by some N. Because M is an extra, ontologically distinct, property over and above N, its occurrence cannot be derived from N based merely on our conceptual competencies. The supervenience argument thus challenges the non-naturalist to explain how it can be a conceptual truth that moral properties supervene on natural ones.

We might note that the so-called analytic reductive naturalist can easily explain why (S) is true. On such a view, there are conceptual truths that tell us, for any M, which N subvenes M (this is just the "attractive explanation" we encountered above). If one accepts the Open Question argument, then one must accept (LE). The non-naturalist accepts the Open Question argument, and hence opens an explanatory gap between moral properties and the natural ones underlying them. The present challenge to the non-naturalist is to close that gap.²⁴

To summarize the discussion so far: Kripke (1980) uses a convenient metaphor to explain supervenience that can help us understand the challenge better: When God

has fixed all the laws and the B-properties, she does not have to *add* the supervenient properties. If A supervenes on B, A follows automatically from fixing B and the laws.²⁵ The non-naturalist accepts that moral properties supervene on natural ones in this sense, and that there are metaphysically necessary relations between N and M. The puzzle is how (S) can be a conceptual truth when there are no conceptual truths about what particular metaphysical laws obtain between the moral and the natural. The challenge to the non-naturalist is to explain this.

III. Companions in guilt?

Shafer-Landau uses a 'companion in guilt'-strategy to answer the challenge just presented. Remember, Blackburn argues that we should accept expressivism (and thus metaphysical antirealism towards the moral) because we then can explain why (S) and (LE) obtains, and correlatively should reject non-naturalism because it cannot explain this. Shafer-Landau's strategy is to show that such an argument overgeneralizes: His idea is to show that if we accept Blackburn's argument, then we must "either abandon the claim that [(S) type and (LE) type] combinations generate explanatory failures, or embrace antirealism about all such [companioned] domains" (2003:88). Below, I will argue that this strong conclusion is unwarranted even if Shafer-Landau had been successful in showing that the mental, chemical, and so on, relate to their underlying bases in ways – captured in analogs of (S) and (LE) – that generated "explanatory failures". However, I do not think the 'companions in guilt'-strategy works in this case, because the 'companions' suggested by Shafer-Landau are not companions after all. The rest of this part is dedicated to showing that the premise for a 'companion in guilt'-strategy is not established. In the next part I argue that even if it were established, it is not clear that we should accept Shafer-Landau's claim that we would then have to accept antirealism (expressivism) for the companions. When Shafer-Landau thinks he succeeds on the first score, it is because he has underestimated the explanatory challenge posed by the supervenience relationship between the natural and the moral. I now turn to Shafer-Landau's understanding of, and reply to, the explanatory challenge. I use the mental as the illustrating case, but what I say will carry over to the other 'companions' he mentions.

Before we look at Shafer-Landau's way of establishing the companionship, we must get clear on what that amounts to in our case. Consider the challenge again: We require an explanation of the conjunction of (S) and (LE) within the non-naturalist realist framework. The threaten-

ing conclusion drawn by Blackburn is that the non-naturalist can provide no such, and thus that we should accept antirealism about the moral. But assume there is some suggested explanation forthcoming, call it E (we will encounter one such in due course: what I call (M1)). Suppose further that we find that specific explanation wanting and still insist on antirealism. Then we can say: A companion would be some other domain, in our case the mental, such that some features of the mental must be explained by appealing to E, but by finding E wanting in the moral case, we must also find E wanting for the mental. But then, if finding E wanting was sufficient to conclude that antirealism is true for the moral, then antirealism must be true for the mental as well. But we do not accept antirealism for the mental, so we shouldn't, by parity of reasoning, accept it for the moral either: Given the assumption that the features E explains are analogously important in the two domains, we can't accept it for one, and not for another. We can now ask an important question: Is there really a correlate of (S) in the case of the mental, such that this feature of the mental needs explaining in the same way as (S)? The analog for the mental would be:

(S*) It is a conceptual truth that the mental supervenes on the natural.

If (S*) does not hold, then the mental and moral are not companions in the sense that they impose exactly the same explanatory requirements. Now, Shafer-Landau rejects (S*): “Even though it is not a conceptual truth that the mental is instantiated by the physical, it *is* a conceptual truth that *if* a set of physical properties once underlies a mental one, then it must (in that world) always do so” (2003:88). But then what are the grounds for even *trying* to establish the mental as a companion? There must be *something* that makes the moral different from the mental – exactly the thing that accounts for (S) being true and (S*) false. Presumably, explaining this difference is what is required to meet the supervenience argument, because (S) is true, but (S*) false. We will see that the explanation of (S) that Shafer-Landau presents on behalf of the non-naturalist of the moral also holds for the mental, but now, in light of the observations just presented, it looks like any companion in guilt strategy must indeed fail: We are looking for what is *special* about moral supervenience. There is thus really a dilemma here, which Shafer-Landau seems to overlook: Either the explanatory requirements are the same for the two domains, despite the different status of (S) and (S*), in which case the companion in guilt strategy described in the last paragraph might work. Or

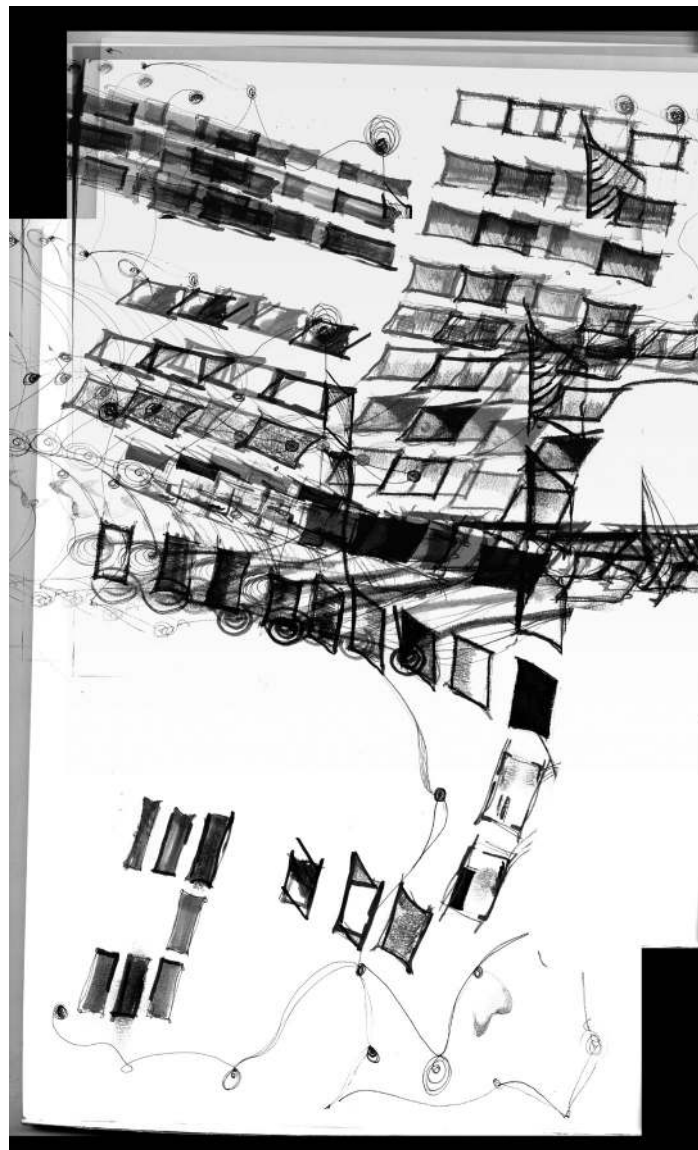


Illustration: Janne Celia Seim

the explanatory requirements are different, in which case explaining some common feature between the domains is insufficient to meet the real explanatory needs, and so a ‘companion in guilt’-strategy must fail. It is hard to see how the first disjunct can hold in light of the difference between (S) and (S*). As will become apparent, I endorse the second disjunct.

Below I discuss how Shafer-Landau construes these matters in *Moral Realism*. I think he goes wrong because he pays insufficient attention to the nature of the supervenience relation. However, his attempt helpfully illustrates how he thought the supervenience argument could be met, and it provides the background to show how we *should* understand the challenge.

If the mental is a companion in guilt, there must be an analog of the explanation of (S) for the mental. There must also be an analog of (LE).

Let us start with Shafer-Landau’s explanation of (S).

He claims that we can understand the way the moral supervenes on the natural because we can see that the following claim is true:

- (M1) If a concatenation of [natural] properties once underlies [because it constitutes] a moral one, then it must (in that world) always do so.
(Shafer-Landau 2003:87)

An analogous claim is true for the mental:

- (M2) If a concatenation of natural properties once underlies [because it constitutes] a mental one, then it must (in that world) always do so.

Shafer-Landau holds that both (M1) and (M2) are *conceptual* truths because they instantiate this schema, which is itself a conceptual truth:²⁶

- (GEN) If a concatenation of Y-properties once underlies [because it constitutes] a Z one, then it must (in that world) always do so.

So the *reason*, according to Shafer-Landau, for why (M1) and (M2) are conceptual truths is that (GEN) is a conceptual truth, and the reason for why the moral and mental are companions is that some of the features connecting these domains to the natural are explained by (GEN). For the sake of argument, we can grant that it is a conceptual truth that (GEN) is true.²⁷ Thus Shafer-Landau takes himself to have established the mental as a companion to the moral: The supervenience of the moral is explained by (M1), and (M2) explains an analogous feature of the mental.

We also note that the analogous ‘lack of entailment’-thesis holds for the mental:

- (LE_M) For no natural property N and mental property M* is it a conceptual truth that for any x, if x has N, then x has M*.

If (LE_M) were not true, then those who believe that there could be two physically identical but mentally different systems would be guilty of conceptual confusion. This amounts to accusing every substance dualist of conceptual confusion. Cartesian dualism might have its problems, but conceptual confusion is not one of them. So (LE_M) is true.

Thus Shafer-Landau claims that the metaphysical fact that secures (S), namely (GEN), also hold for the mental, and that there is lack of entailment in both domains.

Hence, if the supervenience argument generates an objectionable ‘explanatory failure’ and, more specifically, should lead us to embrace antirealism in the case of the moral, then the problem should carry over to the mental (and the chemical, and so on) as well. Shafer-Landau thus claims that if one accepts Blackburn’s argument, then one must accept antirealism about the mental (chemical, and so on) as well. Shafer-Landau concludes that there is no special problem for the moral when it comes to explaining supervenience.

However, Shafer-Landau has overlooked what it takes to explain (S). His assumption that the supervenience of the moral is explained by (GEN) is mistaken. To see the mistake, consider again (GEN): If (GEN) is the *general form* of the kind of explanation required to explain (S), and is the fact that explains (S) obtaining (along with some further facts that make (S) different from (S*)), then, since (GEN) is a conceptual truth, this must be a conceptual truth too:

- (GEN_C) If a concatenation of color properties once underlies (because it constitutes) a moral one, then (in that world) anything which possesses the concatenation of color properties must also possess the moral one.

As Mabrito (2005:300) points out, if (GEN) is what explains why moral properties supervene on natural ones, then it will, by parity of reasoning, also explain why moral properties supervene on color properties – or any other Y. But this is not the kind of explanation we seek. First of all, presumably, moral properties do not *supervene* on color properties, for there can be a change in moral value even if there is no change in color properties. This should make us suspicious of the explanatory value of instantiations of (GEN). This specific problem seems to arise from the nature of the constitution relation: Can it hold between all properties? We should ask whether the reason for us taking (GEN) to be a conceptual truth is simply this: When considering a pair of properties, X and Y, either (1) the antecedent is false because the constitution relation can’t obtain between X and Y (so (GEN) is true), or (2) for any X and Y that actually *can* enter into the constitution relation, the claim holds. Thus the nature of constitution is what explains (GEN). Our question, however, is whether (GEN) explains (S). But GEN_C only tells us that *if* color properties once constitute moral properties, then they always do. Assume that color properties never constitute the moral: then (GEN) is still true, because the antecedent is false.

One might here object that in the case of (M1), we *know* that the natural constitutes the moral, so the ante-

cedent is true. In this case, isn't there some explanatory value? The problem with this reply is that, given substance monism, the natural will constitute all properties that are not natural. All properties are either natural or not natural so substance monism entail that all properties are either natural or constituted by natural properties. (S) is supposed to express a substantive characteristic of the relationship between the *moral and the natural*, and what *explains* (S) must thus not hold for any other property. Mabrito's example demonstrates that (GEN) is vacuous and uninteresting because it holds for *all* properties: We need an explanation of the relationship between the natural and the moral that shows why the moral is special. Shafer-Landau thinks (M1) and (M2) are conceptual truths because (GEN) is a conceptual truth. His mistake is to think that (M1) and (M2) can establish the mental as a companion in any interesting sense. In fact, (GEN) secures that any domain has a 'companion' in any domain whatever, since it is true for any substitutions for Y and Z. Thus, we see that the explanation we got cannot be the one we need.

Another way to see how Shafer-Landau has misunderstood (S) is to note that the moral and mental already are acknowledged to be different with regard to their relationships to the natural, which is what we noted when we discussed the difference between (S) and (S*). David Chalmers, an avowed property dualist about the mental, explicitly mentions the moral supervenience case, and claims that while in the case of the mental, there is a conceivable world naturally identical to ours that lacks mental properties (so something like (S) is not true of the mental), "there does not seem to be a conceivable world that is naturally identical to ours but morally distinct" (1996:83). It is exactly the possibility of such worlds that is often used to argue *for* property dualism in the philosophy of mind. Without this possibility, most people agree that the price of adopting property dualism would be too high, *precisely* because one would have *unexplained supervenience* (McLaughlin & Bennett 2011) – which is of course just the present problem for the moral non-naturalist.

So Shafer-Landau has misconstrued what it takes to explain (S) and hence generated a host of 'companions' – when arguably the moral shouldn't have any companions! As we have just seen, the mental can in an uninteresting sense be said to be a companion, but it is not the sense required to meet Blackburn's challenge. In short, Shafer-Landau fails to show that the moral has a companion *in guilt*. I will now follow Mabrito (2005:300–1) in a reconstruction of Dreier's (1992) proposed formulation of (S), which I think brings out the explanatory requirements

better:

(S**) It is a conceptual truth that: If x has some moral property, then there is a concatenation of natural properties such that (i) x possesses that concatenation and (ii) anything (in that world) which possesses that concatenation of natural properties must also possess the moral property.

If you fix the natural properties, you fix the moral properties. This is in accordance with our discussion of supervenience. Now consider the supervenience of the mental on the natural:

(M2*) If x has some mental property, Q, then there is a concatenation of natural properties such that (i) x possesses that concatenation and (ii) anything (in that world) which possesses that concatenation of natural properties must also possess the mental property Q.

This might be *true*, but it is not a conceptual truth. No one should accuse David Chalmers of being conceptually confused about the mental.

This concludes my discussion of the 'companions in guilt'-reply to the supervenience argument. It is not a conceptual truth that the mental supervenes on the natural, and Shafer-Landau's mistake derives from his erroneous belief that (S) is sufficiently explained by M1, and thus, ultimately, by (GEN). The mistake carries over to his strategy of establishing companions in guilt by demonstrating that (GEN) and an analog of (LE) also hold for other domains. Moral properties are *special* with respect to supervenience, and *that* is what requires explanation.

So Shafer-Landau has misconstrued what it takes to explain (S) and hence generated a host of 'companions' – when arguably the moral shouldn't have any companions!

IV. Problems with Companions in Guilt

So we have arrived at some understanding of why Shafer-Landau's argument fails, and hopefully learned something about what it takes to meet the supervenience argument. Moreover, I believe there is something to learn from thinking about the application of 'companion in guilt'-arguments in this context. I will appeal to some of these observations in part (V), where I reply to another of Shafer-Landau's answers to the supervenience argument.

The point is a rather trivial, but significant, one, and attaches to all 'companion in guilt'-arguments. Recall that

Blackburn presented the supervenience argument as an argument for expressivism. The argument has something like the following structure:

1. Expressivism can answer the supervenience argument.
2. Non-naturalism cannot answer the supervenience argument.
3. Being able to answer the supervenience argument is a theoretical virtue.
4. A theoretical virtue provides some justification for embracing a theory about a domain.
5. The theory with most justification should be embraced.
- C. We should embrace expressivism over non-naturalism.

Shafer-Landau wants to answer Blackburn's argument with a companion in guilt-argument. I have rejected this argument. But I actually think we should reject even the implicit assumption that if his argument was successful, then we would have to either accept expressivist antirealism about

If the deflationary approach were to succeed, it would have to rely on brute facts about the relationship between the moral and the natural.

any companion, or think that the argument poses an *equal threat* to all companions – as the quote in the first paragraph of section (III) suggests. However, in applying such a strategy, Shafer-Landau overlooks a crucial premise in Blackburn's argument. For (C) to follow from (1)–(5), we need the assumption that expressivism and non-naturalism are equally justified in all other respects. (1)–(C) is valid only if conjoined with the relevant instantiation of:

- (6) Theory X and theory Y are equally justified in all other respects.

However, when making a 'companions in guilt'-argument, one cannot suppose without argument that the claim being 'carried over' to these other domains actually yields parallel conclusions, for the simple reasons that (6) might not hold for these domains. For instance, it could be that the epistemological commitments that are necessitated by *mental* antirealism are very implausible, while the epistemology compatible with realism is much more plausible. These are the complications that follow from the inter-relatedness of philosophical domains. Realism might solve more problems than antirealism overall for a certain domain, e.g. the mental, so embracing realism may be the right choice even if antirealism provides a better solution to certain problems, and even if antirealism seems to be the right response to those other problems in other do-

ains. Hence, accepting the supervenience relation as a brute fact about the mental – assuming for now (and contrary to fact) that Shafer-Landau's 'companion in guilt'-argument is a good one – might be the right choice, and still, antirealism might be the right choice for the moral. Such is the difficulty of theory choice. We should concede that the cost of "explanatory failures" can be compensated for by higher revenues in other domains, but we must also acknowledge that there *is* a cost of giving up a good explanation.

My argument here turns on the idea that theoretical decisions must be made holistically,²⁸ an assumption represented by (5). This suggests that the 'companions in guilt'-strategy should not be employed as uncritically as Shafer-Landau does. I believe a lesson from our rejection of Shafer-Landau's argument is that the use of these arguments requires more attention to the details of the target companion than is usually provided.

V. Is It Just a Brute Fact?

We have seen that Shafer-Landau's 'companions in guilt'-strategy fails, and raised some suspicion about the application of this strategy itself. If that strategy does not work, what are the available options to meet the explanatory burden of the supervenience argument?

Shafer-Landau (2003) suggests, and his (2005) elaborates, a deflationary approach. He claims that there is no explanatory puzzle:

Assume for now that it is a conceptual truth that moral facts/properties/relations are supervenient ones. The problem, then, should be that competent speakers of a language can conceive of a world in which the base properties that actually underlie particular moral ones fail to do so. But there is no mystery here, since people can conceive of many things that are not metaphysically possible. If certain base properties metaphysically necessitate the presence of specified moral properties, then the conceptual possibility that they fail to do so reveals only a limitation on our appreciation of the relevant metaphysical relations. There is no deep explanatory puzzle resisting resolution here (Shafer-Landau 2003:86).

I will discuss two concerns with this approach before I discuss Shafer-Landau's (2005) last defense against the supervenience argument.

First, appealing to this kind of relation between conceivability and metaphysical possibility is somewhat contentious. Many have assumed that metaphysical possibility and conceivability go hand in hand. In the wake of certain conceivability-arguments against physicalism in the philo-

sophy of mind, that attitude has changed (see Gendler & Hawthorne 2004 for an anthology on the issue). However, no general agreement has surfaced. Some physicalists today lean toward the conclusion that there can be things that are conceivable but metaphysically impossible (e.g. p-zombies). Moreover, the arguments usually turn on the *specific characteristics* of the case at hand. Thus it is not at all clear that we are warranted to insist that there is a non-identity between what is metaphysically possible and what is conceivable in the case of moral supervenience. Shafer-Landau claims that there is non-identity, but he does not satisfactorily justify this claim. More work has to be done before we can accept this as an adequate answer.

Second, if the deflationary approach were to succeed, it would have to rely on brute facts about the relationship between the moral and the natural: It would be a metaphysically brute fact that it is a conceptual truth that the moral supervenes on the natural. This strategy, however, has explanatory weaknesses as stated. For instance, it poses a question about the reference of our predicates.²⁹ For why should it be that our moral predicates have this special ability to be sensitive to the distribution of natural properties (which follows from (S))? This might seem like too hard, even inappropriate, a question, and one might be tempted to reply: ‘There has to be *some* brute facts, also about the semantic properties of our moral predicates!’ After all, being a realist about a certain domain necessitates some brute facts, and maybe we shouldn’t be too surprised if explanation ends somewhere with regard to the reference of our predicates. However, the expressivist can explain this semantic property (Ridge 2007), because on the expressivist account, *we* have, through our practices, construed the predicates to approve or disapprove of the distribution of *natural* properties – just as Blackburn would claim. Thus positing these brute facts constitute yet another explanatory shortcoming of non-naturalism vis-à-vis expressivism.

There have been forceful objections to the tenability of metaphysical brute facts à la those the non-naturalist has to posit (e.g. Schiffer 1987), and I must admit that I am skeptical of the idea of positing brute metaphysical facts – at any rate, having to posit such facts is a high cost. I cannot argue for the general untenability of such facts here, but just note that while many of the metaphysical facts we know – for instance that there are no possible worlds where there are true contradictions – usually follows from sources such as our best logical theory.³⁰ However, I will briefly mention the strategy of a non-naturalist that acknowledges the need for explanation beyond brute metaphysical facts. It provides an interesting and new approach to these

issues, but still might have its weaknesses.

Ralph Wedgwood (2007) thinks it is part of the essence of normativity to be governed by a conceptual truth concerning supervenience. However, he also holds that it is a matter of contingent fact that (S) is part of normativity’s essence. So essences can be grounded contingently, and not all parts of essences are essential for being that essence. Wedgwood can thus claim that it is a contingent fact that

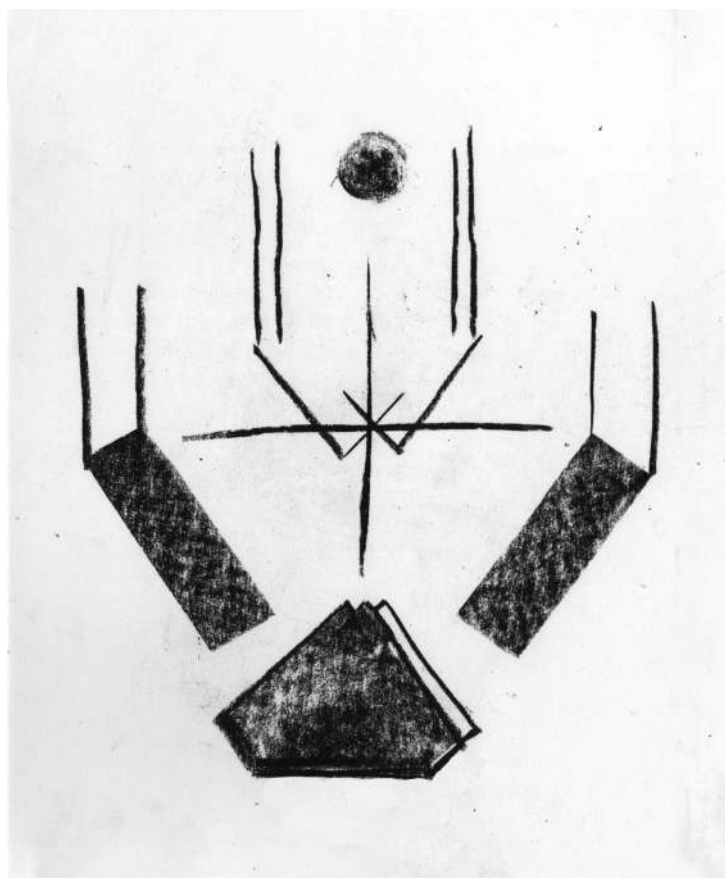


Illustration: Marianne Rothe Arnesen

(S) obtains.³¹ The problem with Shafer-Landau’s approach is that the brute fact is *metaphysical*, and it is an explanatory cost to posit such a structure in the landscape of metaphysical possibility. Wedgwood, on the other hand, need only posit a contingent fact. And all basic contingent facts are brute (for instance, there is no *explanation* of why the fundamental elementary particles have the values they have). More has to be said, of course, but this shows one strategy for dealing with the kind of problem I have been posing. Thus, Wedgwood avoids positing a brute *metaphysical* fact, and so also the explanatory burden, or at least significantly lessens it.³²

Finally, I will reply to Shafer-Landau’s defense of the bruteness-approach in a somewhat later paper (2005): “Do

I have anything to offer by way of a positive explanation of why it is that moral supervenience is a conceptual truth? The answer, I'm afraid, is No" (2005:328). He then goes on to argue that many metaphysical truths do not have to be explained. We should beg to differ. I hope the above discussion shows why there is some explanatory pressure on the non-naturalist. The concern is that positing brute metaphysical facts is *ad hoc*. If there is no explanation of them, at the metaphysical, epistemological or semantic level, we are left with the frustrating question: 'Why?'

The concern is that positing brute metaphysical facts is *ad hoc*.

In a last defense, Shafer-Landau's once again invokes a 'companions in guilt'-argument to show that an explanatory shortcoming is not always a theoretical disadvantage. He calls attention to the case of 'divine command theory' (DCT), and points out that the divine command theorist has a story to tell about why there *are* moral facts (God commanded them), and that the moral realist cannot explain this. 'Would this make DCT superior to non-naturalism?', Shafer-Landau rhetorically asks us. Not before we know whether or not all things are equal – and, as he now acknowledges (2005), they seldom are. So he suggests that before we know whether things are equal, the explanatory advantage of DCT in this regard does not carry much weight.

Though I do of course agree that we must consider whether things are equal (as stressed in part (IV)), I want to answer this specific appeal to DCT by noting that Shafer-Landau again makes an unfortunate use of the 'companions in guilt'-strategy. I hope discussing this will illustrate the points in section (IV) in a more concrete setting. If Shafer-Landau's goal is to undermine the problems non-naturalism faces in light of the supervenience argument, then it is misleading to draw an analogy between these two cases: It simply is not so that the case of 'DCT vs. non-naturalism' mirrors 'non-naturalism vs. expressivism'. Hence, Shafer-Landau's observations cannot help non-naturalism in the present context. It is not clear that the demand for an explanation of there being moral facts is as pressing as the need for an explanation of the special status of moral supervenience. After all, we are realists about many domains, and should therefore accept that in general, the *obtaining* of facts of different sorts – be they moral, mental or chemical – is no "special problem" for the moral. However, when it comes to moral supervenience, we do not have as firm a belief in there *being* a satisfactory explanation available: moral supervenience is, as argued, an arguably unique case,³³ which makes under-

standing it more pressing. The credence of my belief in the reality of *some* domains is much higher than my credence in the belief that moral supervenience can be explained within a non-naturalist framework.

Furthermore, one can see straight away that also DCT must posit some brute facts. There must be a brute fact about the existence of God (presumably they are necessary as well), there must be a story about how we *know* what God's commands are, and so on. After a few seconds of reflection, it looks as if DCT is the weaker theory choice. It is a degradation of the dialectical standing between non-naturalism and expressivism to compare it to such a crude example. We know quite a lot about what is equal between the theories, and all considerations must be taken into account to get even clearer on that. The supervenience argument is no knock-down argument, but must be addressed by the non-naturalist because a failure to do so shrouds non-naturalist metaphysics in mystery.³⁴ If there is no answer, the unexplained conceptual necessities of supervenience "[a]re like brute features of the structure of possibility" (Schroeder 2008), and positing such necessities is *ad hoc*. The burden of this move must be acknowledged, also by the non-naturalist.

VI. Conclusion

We've seen an aspect of Shafer-Landau's positive account of how a non-naturalist metaphysics is supposed to work. While his work as a whole is an important contribution to the understanding of non-naturalist metaphysics, we have seen that it fails to meet one of the objections that have troubled non-naturalism. In section (III), I showed that Shafer-Landau's first reply to Blackburn's supervenience argument failed because it was based on a misunderstanding of what is needed to explain (S). The supervenience relation between the moral and natural is crucially different from the supervenience relations in other domains, and this is what must be explained. Much of my discussion has focused on how the relation between the moral and the natural is special. I also tried to make some general remarks on the ubiquitous 'companions in guilt'-strategy in section (IV).

In section (V), I discussed Shafer-Landau's second reply. As I tried to show, more work has to be done before this reply can be considered satisfactory. I take it that the important questions in non-naturalist moral metaphysics raised by the supervenience argument are still unanswered.³⁵

NOTES

¹ Correlatively, moral *facts* constitute a domain irreducible to non-moral facts. Perhaps this is just another way of putting the point. At any rate, I will focus on properties rather than facts for simplicity.

² Moral non-naturalism, like any comprehensive metaethical view, will typically include theses outside the metaphysical domain as well. Importantly, it will usually hold a non-reducibility claim about the semantic status of moral terms, and hold that some moral knowledge is *a priori*.

³ There are problems with talk about merely 'natural' properties. Some might want to speak simply of 'non-moral' properties instead. I have no problems with this (and might eventually accept it myself), but we must then note that the moral non-naturalist would then be a 'moral non-non-moralist', holding that ontologically, the moral is *not* reducible (hence the first 'non') to the non-moral (hence the second 'non'). This doesn't change the status of (S) or the argument below: There is still an explanatory burden on the non-naturalist. One might want a broader definition of 'natural' properties than this. Perhaps, for instance, certain morally relevant psychological features are not possible objects of scientific study, yet descriptive and natural. This wouldn't change the status of Blackburn's argument, or anything, below. But for simplicity, I have followed Shafer-Landau's definition.

⁴ Of course, the implicit further premise here is that ethics is not, and cannot be, a science.

⁵ The classical definition of an *a priori* proposition is a proposition that can be known independently of experience. The idea is that its justificatory status does not depend on experience (at least not in a strong sense of experience). By *a posteriori* I mean a proposition that can only be known after experience. These notions are hotly debated, but the provided definition should suffice for our purposes.

⁶ See Ridge (2007) for problems that arise when trying to spell out the constitution relation in more detail.

⁷ This leads to problems about the causal powers of moral properties, and thus their ontological claim to existence (Harman 1977). See Shafer-Landau (2003:98–114) for an attempted reply.

⁸ Blackburn (1971) discusses two different versions. I present the one that is today considered the stronger version.

⁹ Blackburn (1993) uses 'analytic truth' instead of 'conceptual truth' in his formulation of the argument. I have chosen to use 'conceptual truth' because that is the term employed by Shafer-Landau (2003). I am assuming that Shafer-Landau is attributing to a 'conceptual truth' all the properties of an 'analytic truth'. Further, if you worry about the concept of 'conceptual truth', you could probably run the argument in terms of 'a priori truth' instead. That being said, it is the version I present in the text that has received philosophical attention.

¹⁰ The ontological status of 'x' is left undefined; it can be an action, a person, or perhaps something else; nothing will hinge on this for the purposes of this article.

¹¹ 'Underlying' is here used metaphorically; the technical term is 'subvene'. It is not so that one necessarily should think of the supervenience base as the more fundamental property or substance. However, in the case of natural properties, and any properties or facts that might supervene on these, someone might want to say that the natural properties are the fundamental ones. The natural might be considered more fundamental, because it might exist without the moral, but not vice versa. Nothing important in the further discussion will hinge on this, however.

¹² There are various complicating issues surrounding the supervenience relation, and of particular variants of it (individual vs. global, intra-world vs. inter-world, and so on). I won't address any such issues here (though it may be noted that I generally speak of individual and intra-world supervenience), but see McLaughlin & Bennett (2011) for discussion.

¹³ The example is taken from Shafer-Landau (2003:74–5). I have

changed the names to protect privacy.

¹⁴ Ignore complications related to differences with respect to extrinsic properties. To eliminate these, we could move Anne and Carol to different possible worlds, but that would involve wrinkles of necessity that we do not need to address here (Shafer-Landau and most commentators ignore these as well).

¹⁵ There are aspects of this argument I cannot discuss here, and I won't be addressing problems specific to inter-world construals of the supervenience relation in the main text, but note on it here: Couldn't, at least in two different possible worlds, the moral properties vary independently of the natural, so that Anne acts rightly, and Carol does not? This raises questions about the necessity of moral supervenience. If the distribution of moral properties can differ between naturally duplicate worlds (maybe because of (moral) individual-specific properties (haecceities)), then (1) the non-naturalist owes us an explanation of how we can *know* moral facts with our *naturally* constituted epistemological capacities, because I take it to be an indisputable fact that we do know some moral propositions, and (2) owes us an account of the relationship between the moral and naturally specifiable phenomena such as agency, desires, motivation, and so on – without doubt, these things play an *essential* role for the nature of the moral, and it is hard to see how they could do that if morality depended on non-natural properties, given that desires, motivation and so on are definably natural.

¹⁶ The notion of a "maximal natural property" will have to be left unsatisfactorily defined, as it is in Blackburn's presentation. However, we can say that it is a description of some non-moral properties of A that is sufficient to make any action with these properties have the same moral status as that action. So it guarantees that for any action A, if A has N, and N is the maximally natural property that determines 'wrong', then A is wrong.

¹⁷ It is important to distinguish this N from N_{MAX} .

¹⁸ And rightly so; if you do not accept (LE), and thus hold that there *are* conceptual truths of this form, then one could provide a semantic and metaphysical reduction of the moral to the natural. That would make non-naturalism unmotivated.

¹⁹ Note that this is one of two questions one might ask here. The other is whether goodness entails conductivity to greater happiness. For Moore's purposes, it is sufficient that one of these questions is open. However, the Open Question argument sets out from the question stated in the main text.

²⁰ A stronger version of Moore's argument would state that the same fact holds for particular situations. Suppose, for instance, that we consider reducing pain under a surgical operation by giving an inexpensive pill which has no side-effects (and so on), when the alternative non-drugged surgery would yield massive pain. This version of Moore's argument seems more vulnerable, for can one really, without conceptual confusion, deny that reducing pain is good under these circumstances? We will not pursue this line, but note that this matters for whether the Open Question argument targets type-identity, or token-identity, theses.

²¹ Interestingly, the commitment to the Open Question argument and (LE) is related to the Humean *is/ought*-distinction. There not being any properties such that it is a conceptual truth that anything with certain natural properties must have certain moral ones, we can explain why certain inference patterns won't bring us from how things are, to how they ought to be. This is because certain inferences are blocked.

²² But see part (III) for some general considerations about the structure of the argument.

²³ See Mabrito (2005) for an application of Gibbard's (2003) theory of 'plan-making' as the fundamental process of morality to show why (S) and (LE) should be true at the same time. The virtue of this theory is that the 'nature' of morality ends up explaining, by entailing, (S) and (LE).

²⁴ Judith Jarvis Thomson (2006) explains the dominance of expressiv-

ism in the first half of the 20th century as attempts to answer Moore's Open Question argument. After Kripke (1980), the Open Question argument has been much more disputed, but it (or something like it) is still accepted by many parties of the debate.

²⁵ Whether one needs to fix the laws depends on one's theory of supervenience and metaphysical and physical laws, and on whether our relation is intra- or inter-world.

²⁶ The presentation of this point is indebted to Mabrito (2005), whose paper on pretty much the same topic as mine I discovered after having written much of the paper. His clarity made this part of my paper better, however.

²⁷ We can accept this because we will later reject that (M1), an instantiation of (GEN), explains (S). That wouldn't make (M1) false – it would just make it uninteresting with respect to the supervenience argument.

²⁸ There are more complex issues. Maybe one can show that there is one fundamental question that must be answered for all the others to make sense. Then the theory that can answer this one question wins. However, I do not see that this is the case in the domains discussed here – and maybe it is never the case (cf. Quine 1951).

²⁹ Ridge (2007) has already made these observations, and has more to say about it than I can here. We switch from talking about the content of concepts, and to the reference of predicates, because, by construing the matters as brute facts about concepts, we cannot formulate the problem at that level anymore. Yet, as this example is supposed to show, the problem isn't (completely) gone. In a sense, this is just a re-iteration of Blackburn's challenge, which shows that the underlying problems won't go away by appealing to brute fact.

³⁰ Maybe logic, and all other sources of metaphysical constraints, are up for debate and should be evaluated abductively, or maybe some are brute logical/metaphysical truths, e.g. the law of non-contradiction. In general, I am positive to a thoroughly abductive approach to philosophical matters, yet I'm uncertain whether all domains are "made equal": Should our preferences for moral realism affect what we take to be the best *logical* theory, for instance? This brings in questions of the priority of some domains in an abductive enterprise, a can of worms I will try to avoid, but I hope it can be respected that I must hold *some* things fixed for this paper to be written.

³¹ Wedgwood can hold this because he is working with a modal logic, **B**, that is weaker than what is standard (**S4**).

³² However, see Schmidt and Schroeder (*ms*) for a critique of this move. Also, there might be theoretical costs of the logic Wedgwood commits himself to by holding these views.

³³ Aesthetics might be claimed to parallel morality with respect to supervenience, though as far as I know there is less agreement about this.

³⁴ I would again like to stress the importance of evaluating these kinds of *need for explanation* arguments holistically: For instance, as Jørgen Dyrstad has stressed to me, many theories on the nature of mathematics and the truth of mathematical theorems will have to posit certain mathematical axioms as brute metaphysical facts. Side-stepping the issue of accounting for these truths within a possible worlds theory of propositions, it is clear that such metaphysical brute facts get their credence from the general theoretical superiority of this theory over others. In light of this, let me rehearse an important point: It is the overall theoretical tenability we are evaluating, so therefore I am keeping other things fixed between non-naturalism and the competitors. In our case, expressivism. Thus: I do acknowledge that the problem I have been trying to stress can be overcome if non-naturalism shows itself to be theoretically superior in all (or most) other respects. My main concern in this part has been to get clear on what kind of dialectical moves that can be made, and I do not think there is an illuminating analog between DCT and moral realism on the one hand, and moral realism and expressivism on the other.

³⁵ I would like to express my deepest gratitude to Jørgen Dyrstad, whose tireless dedication and superior rigor and sophistication has put this

text, and myself, through the necessary hardship and distress to shape up both the paper and myself. Without that help, the flaws of this paper would have been significantly graver.

LITERATURE

- Blackburn, S. 1971, "Moral Realism" in *Morality and Moral Reasoning*, Casey, J. (ed.), Methuen, London.
- , S. 1993, *Essays in Quasi-Realism*, Oxford University Press, Oxford.
- Chalmers, D. J. 1996, *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Dreier, J. 1992, "The Supervenience Argument Against Moral Realism", *The Southern Journal of Philosophy*, 30, 3, pp. 13–38
- Gendler, T.S. & Hawthorne, J. (eds.) 2004, *Conceivability and Possibility*, Oxford University Press, Oxford.
- Gibbard, A. 2003, *Thinking How to Live*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Harman, G. 1977, *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, Oxford University Press, New York.
- Huemer, M. 2005, *Ethical Intuitionism*, Palgrave MacMillan, New York.
- Kripke, S. 1980, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Mabrito, R. 2005, "Does Shafer-Landau Have a Problem with Supervenience?", *Philosophical Studies*, 126, 2, pp. 297–311.
- Mackie, J. L. 1977, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, London.
- Moore, G. E. 1903, *Principia Ethica*. Publicly available at <<http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica>> [19.10.2012].
- McLaughlin, B. and Bennett, K. 2011, "Supervenience", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Available at <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/supervenience/>> [19.10.2012].
- Quine, W.V. 1951, "Two Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review*, 60, 1, pp. 20–43; reprinted (with revisions) in *From a Logical Point of View*, pp. 20–46.
- Ridge, M. 2007, "Anti-Reductionism and Supervenience", *Journal of Moral Philosophy*, 4, 3, pp. 330–348.
- Schiffer, S. 1987, *Remnants of Meaning*, MIT Press, Cambridge MA.
- Schmidt, J. and Schroeder, M. (ms), "Supervenience Arguments Under Relaxed Assumptions". Available at <<http://www.bcf.usc.edu/~maschroe/research/Supervenience.pdf>> [16.10.2012].
- Schroeder, M. 2008, "The Nature of Normativity", *Notre Dame Philosophical Reviews*. Available at <<http://ndpr.nd.edu/news/23382-the-nature-of-normativity>> [19.10.2012].
- Shafer-Landau, R. 2003, *Moral Realism: A Defence*, Oxford University Press, Oxford.
- , 2005, "Replies to Critics", *Philosophical Studies*, 126, 2, pp. 313–329.
- Thomson, J.J. 2006, "The Legacy of *Principia*" in *Metaethics After Moore*, Horgan, T. & Timmons, M. (eds.), Oxford University Press, Oxford.
- Wedgwood, R. 2007, *The Nature of Normativity*, Oxford University Press, Oxford.
- Wiggins, D. 2001, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge University Press, Cambridge.

METODE OG SEMANTIKK

KRITIKK AV MASTEROPPGÅVE *CHOMSKY'S METHODOLOGICAL NATURALISM – AND ITS BEARING ON REFERENTIAL SEMANTICS* ELIN MUNKERUD, MA

Av Alexander Myklebust

Noam Chomsky har sidan utgjevinga av *Syntactic Structures* i 1957 og *Aspects of the Theory of Syntax* i 1965 vore den leiande figuren innanfor moderne lingvistikk, i tillegg til å vere ein viktig språkfilosof. Som dei nemnde verka gjev hint om, er det syntaks Chomsky som regel fokuserer på, og han har ved hjelp av det no velkjende eksempelet «Colorless green ideas sleep furiously» vist at det som gjer ei setning velforma ikkje er at ho er meningsfull, men at ho er syntaktisk rett oppbygd. Chomsky sa ein gong at «There is no aspect of linguistic study more subject to confusion and more in need of clear and careful formulation than that which deals with the points of connection between syntax and semantics» (Chomsky 1957:93). Elin Munkerud bidreg med eit interessant perspektiv på Chomsky sitt forhold til semantikk med masteroppgåva «Chomsky's Methodological Naturalism – And Its Bearing on Referential Semantics».

Munkerud vil i denne oppgåva vise at kritikken Chomsky rettar mot referensiell semantikk berre er gyldig i visse spesialtilfelle, særskilt tilfelle der ein aksepterer eit isomorfisk ord-verd forhold.¹ For å forstå kvifor det er slik, må ho gjere greie for nokre av dei grunnleggjande trekka ved tenkinga til Chomsky, særskilt det han kallar metodologisk naturalisme. Ho konkluderer med at det er i denne metodologien dei beste argumenta mot referensiell semantikk ligg, men at dei uansett har avgrensa slagkraft. Munkerud startar difor med å forklare Chomsky sitt syn på korleis ein bør gå fram for å danne teoriar om språk, for deretter å sjå på kva han meir konkret seier at språk er. Saman med innvending hennar mot det metodologisk-normative aspektet dannar dette grunnlaget for dei seinare delane, som dreier seg om den Chomskyanske kritikken av referensiell semantikk.

Metodologisk naturalisme

Chomsky tek utgangspunkt i at vi som menneske deler dei

same unike biologiske føresetnadane som gjer oss i stand til å utvikle visse evner, som til dømes å snakke og gå på to bein. På den andre sida set biologien grenser for kva vi er i stand til å oppnå, også når det gjeld kva vi klarar å tenkje og forstille oss. Tanken om at det er naudsynt å ta innover seg dette når ein skal arbeide vitskapleg er heile tida implisitt til stades i måten Chomsky arbeider som lingvist.

Munkerud si utlegging av Chomsky tek utgangspunkt i verket *New Horizons in the Study of Language and Mind* (NH), der han argumenterer for at språk er noko som bør studerast på same måte som andre naturvitskaplege objekt. Det vil seie at ein arbeider ut frå ei naturalistisk grunnhaldning han kallar metodologisk naturalisme (MN). Denne forma for naturalisme står i kontrast med det Chomsky kallar for «metodologisk dualisme», som ifølgje han er eit syn om at det som er «over halsen» må studerast på ein særeigen måte, ulikt frå korleis ein går fram når ein undersøker alle andre typar fenomen (Chomsky 2000: 76). Han registrerer at den sistnemnde tenkjemåten er relativt utbreidd i dagens språkfilosofi. Problemet med det er at den føreset at ein går ut over det mennesket biologisk sett har evne til å vite eller til og med spørje om.

Dette betyr ikkje at Chomsky nektar for at det kan vere sider ved språket som ligg utanfor det vi kan forstå og forklare med eit naturalistisk utgangspunkt. Men dette høyrer i så fall til det mystiske², og kan dermed ikkje vere gjenstand for meningsfull teoretisk undersøking. Uansett kva det er vi vil prøve å forstå, må vi ta utgangspunkt i det vi faktisk har tilgang til, og ikkje basere framgangsmåten på vilkårlege postulat og anna tankespinn:

MN is taken to be a purely methodological doctrine, and as such it differs in important ways from various forms of metaphysical or epistemological naturalism ... Hence, MN is not in itself a doctrine about what things there are in the world and what the nature of these things are, nor about how

we can gain knowledge of them (Munkerud 2011:10).

Med MN vil ein difor ikkje gå fram med eit håp om å gje ei fullstendig avdekking av alle sider ved språket, men forsøkje å stille spørsmål og danne kunnskap som er innanfor den biologisk avgrensa forståingshorisonten til mennesket. Det er altså av praktiske omsyn vi bør halde oss til MN. Munkerud imøtegår desse påstandane og meiner at ein filosofisk (språk)teori må bedømmast etter om han oppnår det den har som mål, uavhengig av metodologiske omsyn. I tillegg hevdar ho at det er fullt mogleg å studere språket på fleire forskjellige måtar, utan at vi må velje den eine over den andre, fordi ulike teoriar er opptekne av ulike aspekt ved språk, og har difor ulike ting dei vil og kan forklare. Til dømes kan språkfilosofi ha som oppgåve å gjer greie for korleis vi forstår verda gjennom omgrep. Her er eg ikkje heilt overtydd om at Munkerud sin kritikk råkar synet til Chomsky. For det er først og fremst lingvistikk Chomsky tenkjer på når han argumenterer for MN, og grunnen til at Munkerud fortel om denne metodologien er fordi ho ser den i samanheng med kritikken Chomsky gjer av referensiell semantikk. Mi innvending til dette er at når ein trekk inn ordet semantikk vil det for ein lingvist vere knytt til bestemte vitenskaplege mål og metodar. Ein kan altså ikkje både kalle det ein driv med semantikk, og på same tid hevde at ein utarbeider teoriar som skal vere eit alternativ eller supplement til språkvitenskapen. Spørsmålet vert altså om ein tolkar MN slik at han berre er meint å gjelde for tilfelle der ein vil undersøkje språk vitenskapleg, det vil seie lingvistisk. Dersom ein unngår å bruke ord som «vitenskapleg» og «semantikk», trur eg ikkje Chomsky vil kunne krevje at ein går fram i samsvar med MN.

Referensiell semantikk

Dersom ein likevel skulle akseptere MN, kva rolle må ein då tileigne semantikk? For Chomsky er semantikk nært knytt til det aspektet ved språk han verkar å vere sikker på at det er mogleg å undersøkje, det vil seie syntaks. Dersom ein ikkje gjer denne koplinga er det fort gjort at ein går ut over grensene til MN, og må postulere noko i tillegg til strukturane som finnast i språk generelt, nemleg meningsinnhaldet til orda. Posisjonen som Chomsky argumenterer mot vil hevde at språklege einingar (enkeltord, setningar og liknande) får mening gjennom å referere til noko i verda. Munkerud peiker på Bertrand Russell og Gottlob Frege som dei mest kjende filosofane som har argumentert for eit slikt syn, men også Donald Davidson, Michael Dummett og Alfred Tarski er talsmenn for tette relasjonar mellom ord og verd. Dei meiner at vi kan finne

meninga til ord og setningar ved å sjå på om dei er sanne eller ikkje, fordi vi då kan gjere greie for kva det er som gjer dei sanne.

Munkerud lét ikkje berre Chomsky sjølv kome til orde mot den referensielle semantikken. Dette er eit grep som har blitt gjort for å supplere Chomsky sine egne argument som til tider kan vere «opaque or incomplete», kan ho fortelje (Munkerud 2011:34). Munkerud gjer ei interessant vurdering når ho hevdar at kritikken er av ontologisk karakter og består av tre hovudargument:

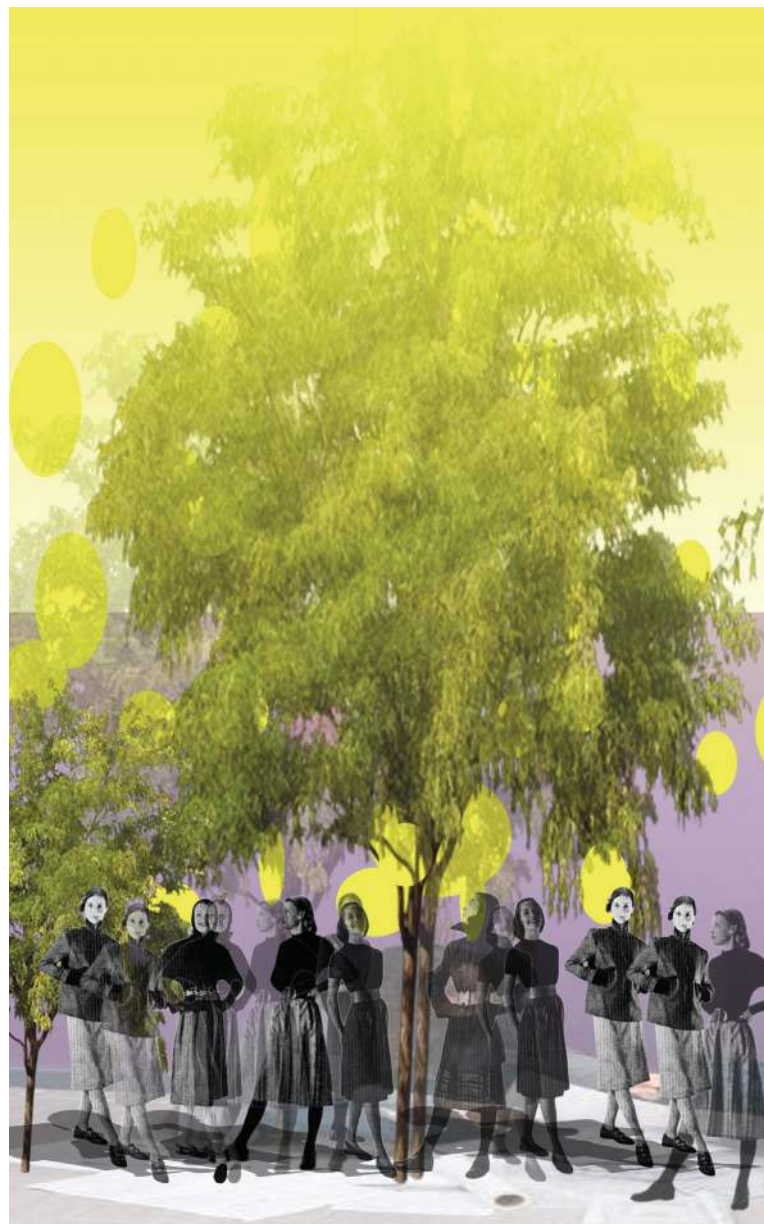
1. «The argument from the nonexistence of words»
2. «Problems with the referents»
3. «The implausible commitments argument»

Oppgåva som Munkerud gjev seg sjølv, er å undersøkje om Chomskyanske argument kan vere tilstrekkeleg for å avvise referensiell semantikk utan å måtte vere avhengig av MN. Det Chomsky vil med MN er å unngå å måtte utarbeide eit metafysisk eller ontologisk grunnsyn for lingvistikk, og difor vil det vere ein stor svakheit dersom det både skulle vise seg at argumentasjonen hans har ontologiske implikasjonar, og at denne argumentasjonen byggjer på MN. Eg vil no gå nærare inn på innhaldet i desse tre hovudargumenta.

Det første argumentet er det i hovudsak Chomskyanaren Robert J. Stainton som står for. Han går til åtak på tanken om at det finnast eit forhold mellom «public words and external entities» (Munkerud 2011:34) ved å vise at det ikkje er mogleg å identifisere enkelte språk eller ord.³ Her forstår eg «public words» som einingar som finnast utanfor det enkelte sinn. Tenk på skilnadane mellom to språk som norsk og svensk. Er det eigentleg nokon vesentleg forskjell mellom dei? Nei, vil Chomsky og tilhengjarane hans meine, og kanskje påpeike at jo nærare grensa mellom to land ein kjem, jo kortare vert avstanden mellom språka som vert snakka på kvar side. I staden for dialektar bør vi snakke om idiolektar, som er den individuelle språkvarianten vi finn hos det enkelte mennesket, og som berre føreset den biologiske evna til språk. Det som gjer at vi kan kommunisere med kvarandre er at det er overlapp mellom dei ulike idiolektane. Essensen i dette argumentet kan difor godt illustrerast med ordtaket som seier at eit språk berre er ei dialekt med eiga hær og marine. Norsk og svensk finst berre som vilkårlege avgrensingar, og det same gjeld for enkeltord. Dette finn vi prov på, vil ein Chomskyanar seie, både når vi ser på forskjellar i bestemte måtar å seie eit ord på internt i eit språk, slik som vi finn mykje av i dei mange norske dialektane, (slik som til dømes ordet 'eg'), og når

vi prøver å bestemme om ein ordstamme konstituerer det same ordet når det opptrer i eit verb som når det opptrer i eit substantiv. Med ordstammen 'hopp' får vi verbet 'å hoppe', og i bestemt form eintal, substantivet 'hoppet'. Er det to ulike ord vi har med å gjere? Kva med når vi bøyer verbet – utgjør infinitiv-, presens- og preteritumsformene ulike ord? Nettopp fordi ord og språk er einingar vi berre kan snakke om på grunn av vilkårlege abstraksjonar og avgrensingar av eit sett av idiolektar, blir konklusjonen at det ontologisk sett ikkje finnast slike einingar.

Argument nummer to tek for seg problem med måten vi brukar språket til å referere til konkrete og abstrakte ting om kvarandre på. I daglegtalen nyttar vi ofte ord og omgrep som har ulike semantiske og syntaktiske eigenskapar, alt etter kva predikat det blir kopla med. Chomskyanaren Paul Pietroski peikar på «Frankrike» som eit døme på korleis det som tilsynelatande er eit bestemt og utvitydig omgrep, får ulike eigenskapar knytt til seg, som ein ved nærare ettersyn ikkje skulle tru kunne vere mogleg å tilføre det same objektet. Dette gjer han ved å vise korleis vi kan seie ei setning som: «Frankrike er ein republikk og har heksagonal form» (Munkerud 2011:41). Er det verkeleg meningsfullt å seie om eit og same objekt at det har begge desse eigenskapane, dersom den semantiske verdien er bestemt av korleis det referer til noko i verda? Svaret Petroski gjev er eit eintydig «nei» – det kan ikkje finnast ein noko som både har ei styreform og ei geometrisk form. Ved å påpeike det absurde i slike utsegn viser han at subjektet i setninga over, «Frankrike», ikkje kan få bestemt meiningsinnhaldet sitt gjennom at det referer til eit objekt i verda, fordi det ikkje kan finnast eit slikt objekt. Dersom vi flyttar fokuset til det som er internt i språket, i motsetnad til den eksterne verda, kan vi leite etter språkleg mening ved å ta utgangspunkt i dei to predikata («er republikk» og «er heksagonal») og ikkje subjektet i setninga. Ved å gjere dette ser vi at dei høyrer til forskjellige variablar som har forskjellige lingvistiske eigenskapar. Sagt på ein annan måte, termen 'Frankrike' har i setninga «Frankrike er republikk og heksagonal» to ulike semantiske verdiar, ein abstrakt og ein konkret, som ikkje kan sameinast i ein eksisterande ting. På dette punktet er den Chomskyanske argumentasjonen til tider nokså uklår, og eg skulle ønskje at Munkerud hadde valt å gå meir i djupna, i staden for å trekke inn ei ekstra stemme, for å forklare kva som faktisk blir sagt her. Vi vert nemleg også introdusert for Wolfram Hinzen (som eg ut frå samanhengen trur er ein Chomskyanar), som i Munkerud si framstilling supplerer Pietroski ved å seie at vi kan «have a concept of France that involves its geographical shape, its governmental structure, its cuisine and so



Illustrasjon: Janne Celia Seim

on. We can then use the word 'France' to refer to France» (Hinzen sitert i Munkerud 2011:42). Slik eg forstår dette sitatet verkar det å gå imot argumentet det er meint å underbygge, fordi det seier at vi faktisk kan fange alle desse ulike måtane å forstå ordet på inn i eit omgrep, som også har ein eintydig referanse. Det Chomskyanske resonnetet byggjer derimot på at referanse ikkje er naudsynt for semantisk verdi, slik som Pietroski leier oss til å tru.

Til sist vil Chomskyanarane motarbeide referensiell semantikk med «the implausible commitments argument», som er meint å vise at dersom vi aksepterer referensiell semantikk må vi også godta eksistensen til objekt vi vanlegvis ikkje vil meine har eksistens (Munkerud 2011:44–45). Dette argumentet ber oss sjå til våre eigne intuitive kjensler for korleis språket og verda heng saman, kvar for seg, og med kvarandre. Av den grunn kan ein tillate seg å gje eins

eigne subjektive synspunkt avgjerande tyngd i vurderinga av om dette argumentet er gyldig. Chomsky rettar merkemda vår mot substantivfrasene⁴ «the flaw in the argument» og «the coat in the closet», og påpeiker at medan dei begge oppfører seg som om dei skulle ha hatt ein referanse, er det berre den siste som faktisk har det. Det nærliggjande spørsmålet som melder seg når ein får presentert ein slik påstand er om det faktisk er slik at den første frasen ikkje har nokon referanse. Det er tydleg at Chomsky føreset ei forståing av ordet referanse som minner om det vi i dagleg-talen snakkar om som «å vere fysisk», altså at det er noko handgripeleg i motsetnad til abstrakt. Men er det verkeleg slik at abstrakte ting ikkje finst? Her verkar Chomsky å vere uklår i resonnementet sitt. Det manglar ei avklaring av kva han legg til grunn når han seier at noko eksisterer. For min eigen del er det ikkje utan vidare opplagt at ting som argumentasjonsfeil ikkje finst. Eg kan nok vere einig i at dei eksisterer på ein annan måte enn frakken i kles-skåpet, men det treng ikkje bety at det ikkje finst andre eksistensformer enn den fysiske.

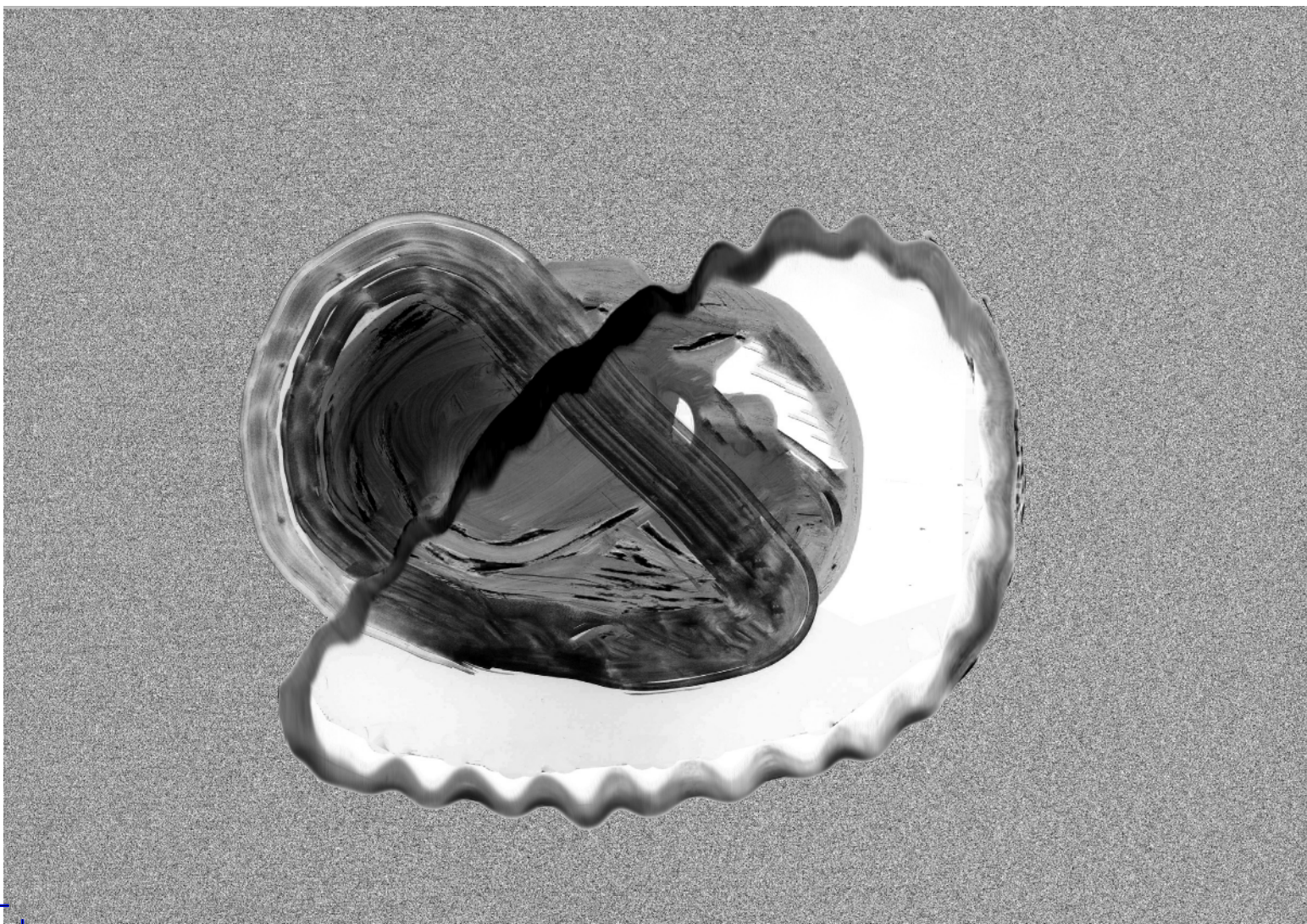
Alt i alt klarer Munkerud, ved måten ho vel ut og

presenterer desse tre argumenta på, å overtyde om at det ligg ein del ontologisk tankegods til grunn for den Chomskyanske kritikken av referensiell semantikk, og dermed er ho, uavhengig av dei konkrete innvendingane sine, på god veg til å gjennomføre det ho set seg føre med oppgåva.

Intuisjon og eksistens

For kvart av dei tre argumenta reflekterer Munkerud over i kva grad dei er gyldige. På grunn av måten ho presenterer og imøtegår dei på, verkar det for underteikna å vere felles for dei tre argumenta at dei meir eller mindre eksplisitt baserer seg på den intuitive forståinga ein har av enkeltom-grep, og om det argumentet dreier seg om kan seiast å eksistere eller ikkje. Dersom desse innvendingane er gyldige, råkar dette den Chomskyanske kritikken ved at det viser at den på ein del område ikkje snakkar om det same som referensiell semantikk gjer. Det vil seie at dei nyttar dei same termene, men at viktige sider av meiningsinnhaldet likevel er ulikt.

Problemet med det første argumentet, meiner



Munkerud, er at det ikkje følger av identifiseringsvanskene med språk og ord at dei ikkje finnast. Dersom ein ønskjer å avvise eksistensen av såkalla «public words», slik Chomskyanarane gjer, må ein også avvise eksistensen til ein heil del andre ting, fordi det å identifisere det enkelte ut frå eit mangfald i alle tilfelle er avhengig av menneskeleg konseptualisering. Heller ikkje idiolektiske ord finst dersom vi godtek argumentet «The non-existence of words», hevdar Munkerud. For det hjelp ikkje å flytte orda inn i den enkelte, når eksistensen deira likevel avheng av korleis dei blir identifiserte. I mitt syn er det første poenget ei gyldig innvending, men det er ikkje naudsynt at det siste punktet råkar argumentet. Chomskyanarane har ikkje behov for at orda dei snakkar om har eksistens. Det er nettopp det at den referensielle semantikken treng ein slik eksistens som gjer at det blir eit problem at ein ikkje klarer å skilje dei enkelte orda frå kvarandre.

Som vi har sett, er det andre Chomskyaniske argumentet basert på at meining har å gjere med kva aspekt, eller eigenskapar, ved eit omgrep vi vil uttrykke. Munkerud påpeiker at det er ein svakheit ved dette argumentet at det i svært stor grad byggjer på den enkelte sine intuisjonar. Når til dømes Chomsky seier at det ikkje finst noko slikt som London, fordi ordet kan bety forskjellige ting alt etter konteksten, vil det vere ein sterk påstand som mange intuitivt vil vere ueinig i. Dømet kan fungere dersom det refererer til London som noko abstrakt, men som eksempelet med omgrepet «Frankrike» viste, brukar vi også språket til å peike på heilt konkrete objekt. Munkerud vurderer argumentet til Chomsky som å byggje på «substantial metaphysical assumptions» (Munkerud 2011:43), som impliserer at det berre er konkrete ting ein kan referere til. Vidare trekk ho fram at Chomsky meiner at slike konkrete ting også er avhengige av mennesket si evne til konseptualisering, noko som betyr at det ikkje går an å referere til desse heller. Dette viser at Chomskyanarane tillegg referensiell semantikk ein definisjon av referanse som er for smal.

Eit liknande problem er gjenstand for den viktigaste innvendinga mot «The implausible commitments argument». Dersom ein godtek dette argumentet, må ein også avvise eksistensen til alt som ikkje er strengt fysisk. Det er ein svært sterk påstand, særskilt sidan Chomskyanarane ikkje har sagt noko konkret om kva dei meiner med at noko eksisterer. Igjen er det intuisjon som spelar inn; nokon vil intuitivt meine at det er greitt å seie at abstrakte ting, slik som argumentasjonsfeil, finst, medan andre ikkje vil det. Munkerud påpeiker at sjølv om det er likskapar i strukturen i setningane Chomsky brukar som døme, er det usant at det betyr at argumentasjonsfeil og frakken i

skåpet må vere ontologisk like. Ho vedgår at referensiell semantikk føreset at det ein referer til må eksistere, men legg til at verda alltid blir oppfatta frå eit menneskeleg perspektiv (Munkerud 2011:48). Difor er verda ikkje noko mystisk utanfor oss, og ho må forståast som å vere bestemt av mennesket si evne til konseptualisering. Skilnaden i korleis dei ulike posisjonane forstår forholdet ord-verd er, som Munkerud sine innvendingar har hinta om, opphavet til mykje av usemja dei imellom, og ho lukkast i stor grad med å vise dei ontologiske implikasjonane ved Chomskyanarane sin kritikk.

Forholdet mellom språket og verda

Peter Ludlow spelar ein sentral rolle for Munkerud si tolking av måten Chomsky, på den eine sida, og referensiell semantikk, på den andre, tenkjer om forholdet mellom ord og verd. Han gjer ei analyse av dei Chomskyaniske argumenta, og kjem fram til at dei ikkje er inkompatible med alle former for referensiell semantikk (Munkerud 2011:51).

Dette er viktig for Munkerud si hovudtese, fordi det syner korleis Chomsky sin kritikk berre er gyldig når den blir sett saman med nokre former for naturalisme, og då særskilt MN. Analysen konkluderer med at det er ord-verd-isomorfisme Chomsky har problem med, og ikkje referanse i seg sjølv. Målet er altså å gje argument for at det finnast måtar å forstå referanse på som ikkje føreset denne isomorfismen.

Ludlow startar difor med å undersøkje kva referanse er, for så å definere tre variantar. Av desse er det ein som peikar seg ut som å vere mogleg å sameine med Chomsky sitt syn på språk, fordi han ikkje berre byggjer på at det er eit forhold mellom språk og verd, men også inkluderer den som snakkar, konteksten, det språklege uttrykket og bestemte aspekt ved verda. Slik opnar ein for at orda i seg sjølv ikkje referer, men at dei kan brukast til å gjere det.

Vidare vert det foreslått å tillate at ikkje-fysiske substansar har eksistens. Dette gjer ein ved å flytte dei enkelte ord og uttrykk sine referansar frå den ytre verda og inn i språket.⁵ Slik eg tolkar dette meiner Ludlow at meining er bestemt av dei eigenskapane vi er interessert i å uttrykke ved det vi refererer til. Dersom ein ønskjer å referere til ein gjenstand ute i verda er ikkje den kjemiske eller fysiske oppbygginga den måtte bestå i relevant. Dersom ein til dømes har framfor seg to glas som inneheld ei klår væske, som tilsynelatande begge har alle eigenskapane vi meiner

Igjen er det intuisjon som spelar inn; nokon vil intuitivt meine at det er greitt å seie at abstrakte ting, slik som argumentasjonsfeil, finst, medan andre ikkje vil det.

Det som er avgjerande for Munkerud ved det Ludlow seier, er at han viser at Chomsky føreset vitskapleg realisme, og dermed implisitt trur at det er vitskapen som har makt til å bestemme kva som er verkeleg, og dermed kva det er mogleg å referere til.

utgjer vatn, vil det gje meining å referere til begge som «vatn». Om det ved nærare ettersyn skulle vise seg at det eine glaslet inneheld H₂O medan det andre ikkje gjer det, betyr det at dei reint fysisk er ulike substansar, men dei kan like fullt begge vere vatn likevel. Med dette meiner Ludlow at han har vist at også det vi vanlegvis tenkjer på som fysiske substansar (som er det Chomsky meiner referensiell semantikk føreset som språkets referansepunkt), presenterer seg for oss gjennom måten vi uttrykkjer dei på gjennom språket. Det som er avgjerande for Munkerud ved det Ludlow seier, er at han viser at Chomsky føreset vitskapleg realisme, og dermed implisitt trur at det

er vitskapen som har makt til å bestemme kva som er verkeleg, og dermed kva det er mogleg å referere til. Dette heng saman med MN, fordi det impliserer at det berre er gjennom (natur)vitskapleg aktivitet vi kan kome fram til kunnskap om verda. På dette punktet er eg einig med Munkerud når ho påpeiker at Ludlow sitt argument avhenger av korleis ein tolkar Chomsky sin posisjon. Som vi har sett er naturalismen han står for nettopp *metodologisk*, og motivert av dei biologiske grensene for mennesket sine forståingsmoglegheiter. I NH seier han at

det er for å få eit teoretisk grep om verda vi må nytte denne metoden, men at det også finst andre måtar å nærme seg verda på, til dømes «by reading novels or studying history or the activities of normal life» (Chomsky 2000:71). Etter mi meining betyr ikkje dette at teori er den einaste kunnskapen vi har om verda. I så fall må omgrepet «kunnskap» definerast nærare. Ludlow sitt poeng er uansett å syne at Chomsky sin føresetnad om at ein kvar referanse referer til fysiske substansar ikkje alltid er rett, og foreslår i staden at ein aksepterer at måten vi oppfattar verda på i stor grad er bestemt av dei metafysiske intuisjonane vi måtte ha. Med dette kan språket referere til verda utan å vere avhengig av ein bestemt type fysisk substans.

Chomsky imøtegår Ludlow sine påstandar fordi han meiner at eit referanseforhold mellom verd og språk ikkje seier oss noko teoretisk interessant om nokon av delane, når ein ser på språk som eit naturfenomen. I dette er koplinga mellom MN og referensiell semantikk tydleg, og Munkerud rundar av oppgåva med å argumentere for at grunnen til at Chomsky er kritisk til referensiell semantikk er at MN ikkje opnar opp for å sjå meining

som ord-verd-relasjon. «The relevant question is not what exists, but what kinds of things are suitable to theorize about» (Munkerud 2011:65). I og med at vitskapen ikkje kan seie noko av ontologisk eller metafysisk art, kan ikkje Chomsky godta å måtte ta stilling til kva den ytre verda er når han driv lingvistikk.

På bakgrunn av dette trekk Munkerud dei følgjande konklusjonane: at vi bør vere tilbakehaldne med å forstå forholdet mellom språk og verd som referensiell, og at Chomsky ikkje lukkast i gje prov på at den einaste måten å studere semantikk på er som noko internt i det enkelte mennesket, i kontrast til som referanse. Om ein er einig i den siste konklusjonen kjem an på i kva grad ein meiner at det Chomskyanske kravet om MN som framgangsmåte i studiet av språk er gyldig.

Avsluttande merknadar

Dei semantiske sidene ved Chomskyansk lingvistikk og språkfilosofi er ofte vanskelege å få tak på, og grunnen til dette er at han baserer seg på ein naturvitskapleg framgangsmåte som har som mål å avdekkje dei universelle og mest grunnleggjande sidene ved menneskespråk. Sett i lys av dette er Munkerud si masteroppgåve ein skarp utfordring til posisjonen fordi ho utfordrar tanken om at språket må studerast og forståast ut frå ein bestemt metode. Ved å trekkje fram at kritikken som vert framsett mot referensiell semantikk er av ontologisk art, til tross for at den skjer på eit uttalt metodologisk grunnlag, kan ein ikkje unngå å undre seg på om det er tilstrekkeleg og fruktbart berre å sjå på språket som eit naturfenomen.

NOTER

¹ Med «isomorfsk ord-verd-forhold» er det meint at verda og orda som skildrar den har liknande struktur. I sin ytterste konsekvens betyr dette at ein i prinsippet kan uttrykke alt ved verda gjennom språket.

² For ei nærare utgreiing om skiljet Chomsky gjer mellom problem og mystikk sjå Munkerud (2011:13).

³ Her er «identifisere» nytta som omsetjing av «individuate».

⁴ Eg nyttar termen «substantivfrase» som ei fornorsking av det meir lingvistisk korrekte «noun phrase», eller NP.

⁵ Chomsky skil mellom «P-substances» og «I-substances». Førstnemnde har eg omsett til 'fysiske substansar', medan det andre er meint å vere den intuitive og sosialt bestemte meininga vi tillegge orda vi brukar.

LITTERATUR

Chomsky, N. 1957, *Syntactic Structures*, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin.

-----, 2000, *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.

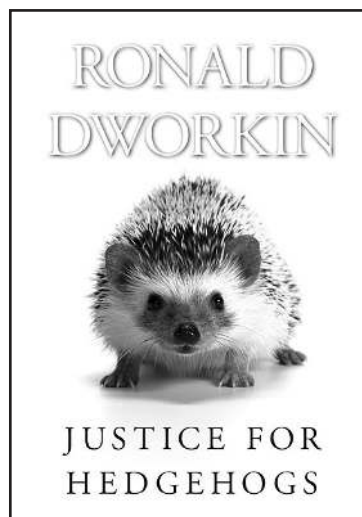
-----, 1965, *Aspects of the Theory of Syntax*, M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts.

Munkerud, E. 2001, *Chomsky's Methodological Naturalism – And its Bearing on Referential Semantics*, Universitetet i Oslo. Tilgjengeleg frå: <<http://www.duo.uio.no/publ/IFIKK/2011/146495/Munkerud.pdf>>

ARKIMEDES' OVERMOT

BOKESSAY
JUSTICE FOR HEDGEHOGS,
RONALD DWORKIN,
(CAMBRIDGE: HARVARD UNIVERSITY
PRESS, 2011)

Av Runar Bjørkvik Mæland



*Justice for Hedgehogs*¹ er eit av fjorårets mest omtalte filosofiske verk, og blei raskt døypt ein moderne filosofisk klassikar (Grayling 2011).² I dette bokessayet vil eg ta utgangspunkt i nokre ganske få, men viktige idear frå eit omfattande og originalt verk: At etisk overveging og overtyding er substansielt normativ «all the way down», og difor uavhengig av deskriptiv fysikk og metafysikk; at alle argument for at moralske oppfatningar er sanne eller usanne må vera moralske argument, og at «andreordens», metaetisk skeptisisme og realisme difor er feilslåtte prosjekt; og til sist, at politisk autoritet og politiske avgjersler må kvila på ei oppfatning av objektiv moralsk sanning. Eg vil utfordra nokre av konklusjonane Dworkin trekk frå dei to siste av desse ideane, men finn mykje å slutta meg til i forsøket hans på ei nyorientering av moralfilosofien.

Ein viktig lekk i denne nyorienteringa handlar om å søkja seg tilbake til det eksistensielle etiske spørsmålet som kvar og ein av er stilt overfor, og som for Sokrates var blant dei viktigaste av alle filosofiske spørsmål:³ *Korleis skal me leva liva våre for å gjera det beste ut av dei?*

Mange filosofar, både på Sokrates' tid og i vår eiga, har meint at det ikkje kan finnast gyldige og ugyldige svar på eit så personleg spørsmål, berre *ulike* svar – og at filosofien difor ikkje kan hjelpa oss med å finna ut av det. Somme seier at sidan det ikkje finst ein gud som bestemmer føremålet med livet vårt og stiller oss til doms for handlingane

våre, er det heller ikkje nokon måte å leva på som er ibuande betre enn andre. Andre meiner det store mangfaldet av ulike kulturar, skikkar og moralske oppfatningar beviser at det ikkje finst objektivt rette og gale svar på spørsmåla livet stiller oss. Atter andre hevdar at det ikkje finst nokre fakta om verda som kan validera eller falsifisera dei etiske synspunkta våre, eller at alle handlingar er kausalt determinert av føregåande hendingar, og dei meiner lærdomen av dette er at vala me tar ikkje kan målast mot nokon høgare standard enn det særskilte settet av subjektive kjensler som kvar av oss er blitt til del.

Me kan alle kjenna oss igjen i slike skeptiske tankar. Dei melder seg raskt når me reflekterer over våre eigne og andres overtydingar, ikkje minst når me står fast i etiske dilemma eller diskusjonar der det ikkje synest å finnast klare svar. Dworkin argumenterer likevel for at det er andre oppfatningar me faktisk lever liva våre etter. Livet stiller oss overfor vanskelege avgjersler, og tvinger oss då til å vurdera kva som er betre og dårlegare grunnar for å handla på den eine eller andre måten. Me vil vera nøye med å velja rett, fordi me opplever at noko står på spel: Avgjerslene våre får konsekvensar for vårt eige eller andres liv, og me kan ikkje eigentleg meina at det er likegyldig korleis desse speler seg ut. Alvoret og den eksistensielle tvilen me kjenner på i mange valsituasjonar gir ikkje meining ut frå oppfatninga om at det djupast sett ikkje finst rette og gale val.

Spørsmålet me må stilla oss er ikkje om det finst moralsk sanning, men kva den moralske sanninga er

Me kan heller ikkje innbilla oss at me bestemmer kva som er rette og gale val når me tar desse avgjerslene; me kan ikkje tru at verdiar berre er subjektive. Om me skal ta stilling til kva me meiner om militær intervensjon i Syria, kan me ikkje innbilla oss at vår meining gjer noko frå eller til for om intervensjonen er rett eller gal. Me kan kort sagt ikkje innbilla oss at det er opp til oss sjølve kva som er rett og gale; det er berre opp til oss å *finna ut* kva som er rett og gale. Sidan me ikkje kan rista av oss tanken om at det

finst objektivt betre og dårlegare måtar for oss å leva liva våre på, seier Dworkin, kan me like gjerne omfamna den tanken og heller prøva å rista av oss skeptisismen. Spørsmålet me må stilla oss er ikkje om det finst moralsk sanning, men *kva* den moralske sanninga er (Dworkin 2011:25). Visst er me ofte usikre, og denne usikkerheita kan me kanskje aldri bli kvitt. Men det me då er usikre på, er nettopp *kva* som er det rette. Om alt eigentleg – djupast sett – var like rett eller gale, hadde me heller ikkje noko å vera usikre på. Så sjølv om ulike former for moralsk skeptisisme av og til får eit grep om oss, så tenkjer og handlar me, ifølgje Dworkin, som om me i praksis trur på objektivitet og sanning i det moralske domenet.

Arkimedes' mistak

Dworkins prosjekt kan kanskje best tolkast som ein slags *common sense*-teori om etikk. Han forsøker å forsvare det han kallar «The Ordinary View [of Morality]», ei idealisering av den oppfatninga Dworkin meiner ligg til grunn for dei vanlege moralske diskursane og praksisane våre (Dworkin 2011:26–29). Dette «vanlege synet» har følgjande element:

- I alle fall nokre moralske oppfatningar er objektivt sanne (sjølv om me kan vera ueinige om kva for oppfatningar dette er).
- Moralske oppfatningar har ingen spesielle metafysiske føresetnader eller implikasjonar.
- Moralske oppfatningar må argumenterast for, og kan ikkje bevisast.

Ein kan spørja seg i kva forstand det går an å seia at eit slikt syn på moral er «vanleg». Dworkins poeng er neppe at dette er det statistisk vanlegaste synet på moral, men, som eg har forsøkt å visa, at det er betre eigna enn alternative syn til å forklara og forsvare dei moralske praksisane og diskursane våre. Eg mistenkjer at dei fleste i min omkrins, ville

avvist Dworkins syn til fordel for ein form for skeptisisme, og dei har mange filosofar med seg: Om Dworkin har rett, har dei med andre ord misforstått den rolla moralen spelar i liva våre og i samfunnet.

Det sentrale poenget til Dworkin i denne samanhangen er at at «[the] ordinary view is committed to taking moral judgments at face value» (Dworkin 2011:28).⁴ Når nokon argumenterer sterkt for at «tortur er galt», bør me, om me følgjer dette «vanlege synet», forstå henne som at ho uttrykkjer noko ho meiner er sant: Ho meiner at tortur verkeleg er galt og at folk som er ueinige verkeleg tar feil. Det følgjer av dette synet at oppfatninga «tortur er galt» er objektivt sann viss og berre viss tortur faktisk er galt, uavhengig av kva nokon meiner om x. Om dette er tilfelle kan berre visast (eller tilbakevisast) gjennom moralsk argumentasjon. Å seia at oppfatninga er objektivt sann, er ifølgje det ordinære synet berre ei klargjering av innhaldet i oppfatninga, og gir ikkje ein ytterlegare metafysisk klangbotn til henne. Det er difor feil å seia som A.J. Ayer at oppfatninga berre gir uttrykk for ein negativ emosjonell reaksjon på tortur, og at ho difor ikkje kan vera sann, all den tid ho som uttrykkjer oppfatninga meiner at tortur ville vore like galt om hennar eigne subjektive kjensler ville vore annleis. Det blir like feil å seia som J.L. Mackie at oppfatninga føreset eksistensen av ein spesiell type metafysiske eigenskapar i verda som sannsynlegvis ikkje finst, men som om dei fantest ville gjort oppfatninga sann. Ho meiner å seia noko om tortur, ikkje noko om ein slags «moralske partiklar» i den ytre verda.⁵

Den einaste måten å argumentera for at oppfatninga er objektivt sann, er, ifølgje Dworkins «vanlege syn», å argumentera for at tortur er galt i alle samanhengar. Den einaste måten å argumentera mot at oppfatninga er objektivt sann, er å argumentera for at tortur i nokre tilfelle er greitt. Det er Dworkins sentrale ankepunkt mot både meta-etisk realisme⁶ og skeptisisme (eller anti-realisme) at dei har misforstått dette: Dei trur dei kan stilla seg utanfor alle dei moralske oppfatningane våre og vurdera utanfrå i kva grad dei er sanne eller usanne. Om Dworkin har rett, er dei like hjelpelause som Arkimedes. Har han rett? Eg vil koma tilbake til dette og problematisera Dworkins syn på både meta-etikk og moralsk sanning og objektivitet seinare i teksten. Inntil vidare vil eg følgja han for å klargjera bakgrunnen for og følgjene av posisjonen hans.

Humes lov

Dworkin støttar seg på ei tolking av «Humes lov» om at ein ikkje kan slutta frå *er* til *bør*. Denne «lova» seier som kjent at verdipåstandar om korleis verda *bør vera*, kan al-

dri følgja deduktivt av faktapåstandar om korleis verda er, så for at eit argument skal nå fram til ein normativ konklusjon må også minst eitt av premissa vera normative. I praksis er me gjerne ikkje så nøye på det. For å ta eit døme som skulle vera tilstrekkeleg ukontroversielt: Om me spør nokon kvifor det er galt å slå tilfeldige uteliggjarar i hovudet med balltre, og dei svarer at det er fordi uteliggjaren vil ta skade av det, vil me gjerne rekna dette som eit tilstrekkeleg svar. Men det er fordi to uuttalte normative premiss – at det er galt å valda skade mot nokon utan at det finst ei spesiell grunngeving for det, og at det aldri finst ei spesiell grunngeving for å slå tilfeldige uteliggjarar – her kan reknast som underforstått. Og desse premissa sjølve kan berre forsvarast med moralske argument.

Slik mange har tolka Humes lov, seier ho at det ikkje kan finnast moralske fakta, og følgeleg ikkje moralsk kunnskap. Ho har altså ein skeptisk konklusjon. I Dworkins særleine tolking inneber lova heller at normative fakta er av ein annan karakter enn deskriptive fakta, og at ein moralsk epistemologi difor ikkje kan modellerast etter vitenskapleg metode eller alminneleg deskriptiv kunnskap. Eit viktig skilje er at i vitenskapane kan me og bør me søkja bevis for påstandar, for å avklara om dei har status som fakta eller ikkje; i etikken er metoden å søkja dei beste argumentene («make a case») for påstandar (Dworkin 2011:126). Når det kjem til deskriptive fakta kan me ikkje alltid oppgi ein grunn til at noko er tilfelle. Av og til må me nøya oss med å seia at «det berre er slik». Så er ikkje tilfelle med normative fakta: Det må alltid vera ein *grunn* til at ei verdioppfatning er sann. «Values ... are not just stubbornly there», som Dworkin seier (Dworkin 2011:114). Det er difor alltid rett å spørja *kvifor* dei skal tru på ein gitt moralsk påstand eller følgja om ein viss moralsk regel, og om den me spør er moralsk ansvarleg, må ho kunna svara – men svaret kan berre vera å visa til andre moralske og etiske oppfatningar, som igjen berre kan forsvarast med atter andre verdidomar som støttar opp om resten.

Sidan alle verdidomar må grunnvist med andre verdidomar, må alle dei ulike verdidomane våre må støtta opp om kvarandre, så ingen av dei har ein privilegert, aksiomatisk plass: Dei utgjer eit nettverk, ikkje eit hierarki. Meir kontroversielt inneber dette for Dworkin også at djupe verdikonfliktar berre er tilsynelatande, ikkje reelle. Dei moralske argumenta våre for fridom, til dømes, kan ikkje vera uavhengige av dei moralske argumenta våre for likskap, men må henga saman med kvarandre og med andre knutar i det store nettverket av verdioppfatningar. Difor kan Dworkin ta Humes lov til inntekt for ein form for *verdiholisme*: at alle sanne verdiar utgjer ein heilskap, der dei

ulike verdiane føreset kvarandre og støttar opp om kvarandre (Dworkin 2011:120).

Dette betyr at Dworkin ikkje anerkjenner konflikter mellom «det gode» og «det rette», eller mellom «etikk» og «moral» slik Dworkin bruker desse omgrepa; altså mellom korleis me sjølve skal leva gode, verdifulle liv, og korleis me skal handla overfor andre. Eit av dei sentrale etiske prinsippa for Dworkin er *sjølvrespekt*. For å leva godt, må me ta livet vårt på alvor og leva det på ein måte som gjer at me kan respektera oss sjølve. Men me kan ikkje respektera oss sjølve på denne måten om me ikkje respekterer andre som like viktige som oss sjølve. For å gjera liva våre verdifulle, må me difor opptre moralsk ansvarleg. På denne måten vil Dworkin grunnge moralen – og under moral kjem også politisk moral og rett – i etikken. I moderne filosofi, i den liberale politiske tradisjonen, har det vore ei utbreidd oppfatning at «det rette» bør ha forrang for «det gode», så ingen skal dytta si oppfatning av det gode over på alle andre. Dworkin snur saka på hovudet: Utan fridom til å ta ansvar for vårt eige liv og å la oss styra av våre egne overtvingingar, seier han, kan me heller ikkje leva godt. Så den respekta me skuldar andre – og som er eit vilkår for vår eiga sjølvrespekt – inneber nettopp å gi andre fridom til å leva etter andre etiske overtvingingar enn våre egne.

Mot skeptisismen – og metaetikken

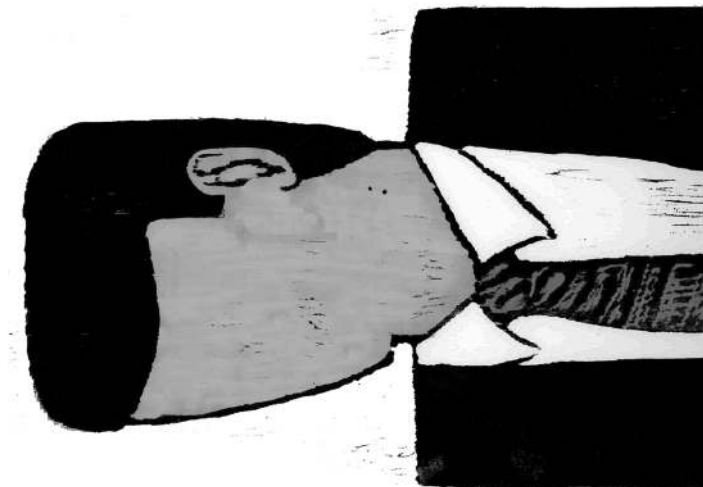
Humes lov rår reduktiv etisk realisme, som søkjer å grunna moralen i noko utanfor moralen, som religiøs autoritet eller empirisk vitenskap. Men i Dworkins tolking rår ho også alle former for skeptisisme som søkjer å avskrive moralen som autoritet ved å visa til ulike fysiske, metafysiske og sosiologiske fakta, som dei eg refererte til innleiingsvis. Dette er fordi moralsk skeptisisme ifølgje Dworkin alltid har substansielle moralske implikasjonar i ein slik grad at det må forståast som ein substansiell moralsk posisjon. Han gir følgjande døme som illustrasjon. Ein skeptikar som nektar for at abort nokon gong er moralsk påkravd eller forbode, må nødvendigvis meina at abort er *tillatt*, moralsk likegyldig; aldri verken ei plikt eller ei brot på ei plikt. Men dette kan ikkje forståast som noko anna enn eit svar på det moralske spørsmålet om abort. Skeptikaren tar like fordømt stilling i dette spørsmålet som dei som meiner abort er påkravd eller forbode. Det gir ifølgje Dworkin inga meining å seia at abort verken er rett, galt eller moralsk nøytralt. Den einaste meningsfulle posisjonen ein skeptikar kan innta i spørsmålet om abort – og i alle andre moralske spørsmål – er i seg sjølv ein substansiell moralsk posisjon også skeptikaren må difor grunnge sitt synspunkt med moralske argument, ikkje med faktapåstandar. Ein

moralsk skeptisisme som gir meining må vera *intern*, ikkje *ekstern*. Han kan ikkje sikra seg ein ståstad utanfor dei moralske oppfatningane våre, men må støtta seg på visse moralske oppfatningar for å så tvil om andre.⁷

Det sentrale poenget for Dworkin er at det ikkje finst eit arkimedisk punkt utanfor moralen som filosofar kan nyttiggjera seg av for å stilla seg til doms over moralen som heilskap, anten for å stadfesta eller undergrava denne. Som han sjølv uttrykkjer det: «We cannot certify the truth of our value judgments through physical or biological or metaphysical discoveries; no more can we impeach them that way» (Dworkin 2011:418). Dette betyr at etikken er frittstående eller uavhengig. Men Dworkin vil også gå lenger. Han trekk den sterkare konklusjonen at heile det tradisjonelle skiljet mellom etikk og metaetikk må kastast på båten, fordi spørsmåla om moralsk sanning og kunnskap berre kan forståast som abstrakte moralske spørsmål. Korleis me tar stilling i desse spørsmåla er avhengig av og/eller har følger for korleis me vurderer meir konkrete moralske spørsmål. Difor slår han fast i ei mellomoverskrift: «Yes, Meta-Ethics Rests on a Mistake» (Dworkin 2011:67).

Dette er etter mitt syn å gå eitt skritt for langt. Eg deler Dworkins poeng om at det me kjem fram til i dei mest abstrakte delane av ein etisk teori kan få konsekvensar i dei meir konkrete delane av teorien. Metaetikken kan ikkje vera fullstendig frikopla frå etikken. Men at eit så skarpt skilje ikkje er haldbart, betyr ikkje at eit mindre skarpt skilje heller ikkje er haldbart. Dworkin synleggjer eit restriktivt og konservativt syn på metaetikk, som mange metaetikkarar ikkje deler. Oppslaget om metaetikk på Stanfords nettleksikon seier at somme filosofar tidleg på 1900-talet meinte at metaetikken verken hadde moralske føresetnader eller praktiske implikasjonar. Men artikkelforfattaren slår fast at eit slikt syn ikkje er allment akseptert, og at det vanskeleg kan la seg gjennomføra. Det vanlege synet er altså ikkje at metaetikken kan vera fullstendig frikopla frå etikken, men at me kan abstrahera vekk frå dei konkrete standpunkta våre for å reflektera filosofisk over føresetnadene for moralsk tenking, diskurs og praksis (Sayre-McCord 2012). Det er nettopp dette Dworkin gjer i fleire kapittel i *Justice for Hedgehogs*. Me kan diskutera skiljet Dworkin gjer mellom moralske og vitenskaplege fakta uavhengig av usemjene me eventuelt måtte ha om abort eller fordelingsrettferd. Det same gjeld påstandande hans om at moralske eigenskapar supervenerer på naturlege eigenskapar.

Dworkins prosjekt burde vore ei positiv rekonseptualisering av metaetikken som ein viktig lekk i ein omfattande



Illustrasjon: John Hoelstad Dæhli

teori om kva som er verdifullt – ikkje ei arrogant avskrivning av all metaetikk. Slik eg les han, utviklar Dworkin sjølv ein distinkt metaetisk posisjon samstundes som han utfordrar etablerte metaetiske teoriar og viser korleis samanhengen mellom meir og mindre abstrakte nivå av den moralske tenkinga vår er meir substansiell enn mange tenkjer seg. Dette kan me klappa for; avvisinga av heile metaetikken som ein feilslått disiplin er eit unødvendig ekstranummer.

Objektiv moral på politikens arena

Ein del av Dworkins motivasjon for forsvaret av moralsk objektivitet og sanning er, som eg har vore inne på, at han meiner moralsk skeptisisme trugar med å gjera mange av dei vande og viktige moralske praksisane våre meningslause. Ikkje minst gjeld dette innan retten og politiken, som då også har vore Dworkins hovudsaklege verkeområde innan filosofien sidan 1970-talet. I ein slående passasje i innleiingskapitlet til *Justice for Hedgehogs* seier Dworkin: «[I]t is our politics, more than any other aspect of our lives, that denies us the luxury of skepticism about value. Politics is coercive: we cannot stand up to our responsibility as governors or citizens unless we suppose that the moral and other principles on which we act or vote are objectively true» (Dworkin 2011:8). Sitatet er slående fordi det har vore ein viktig trend i nyare politisk filosofi å vera skeptisk til objektiv moralsk sanning som kjelde til politisk autoritet. Dworkin utfordrar denne trenden med spørsmåla: Korleis kan ein forsvara legitimiteten til tvangsapparatet som finst i moderne statar om det blir brukt til å

forsvara ein politikk som ikkje har nokon objektiv moralsk gyldigheit? Om prinsippa politikken byggjer på berre er uttrykk for nokon sine subjektive kjensler og haldningar, korleis kan ein då rettferdiggjera at alle borgarar, anten dei vil eller ikkje, må føya seg etter denne politikken og gi av sin eigedom for å finansiera han?

Eit mogleg svar på spørsmåla er at autoriteten staten har, og politikken staten utøver, er legitim om han er innretta etter prinsipp som (i ein eller annan forstand) er *akseptable* for dei som staten har makt over. Men folk kan ha mange ulike grunnar til å akseptera statens autoritet – han treng ikkje samsvara med nokon sitt høgste moralske rettferdsideal. Det finst mange ulike variantar av eit slikt syn, frå ein realpolitisk orientert *modus vivendi*-teori som hos Bernard Williams (2005), til ein politisk liberalisme basert på ein «overlappende konsensus» som hos John Rawls (1996). Dei deler eit sinnelag som gjer at dei gjerne har vel så lite tiltru til folk som hevdar å ha den objektive sanninga på si side i politiske spørsmål, som til meir skeptiske samfunnsaktørar som berre hevdar eit begrensa perspektiv. I ei melding av *Justice for Hedgehogs* set Katrien Schaubroeck ord på ein reaksjon mange av Dworkins lesarar vil dela:

Dworkin argues in favor of value objectivism by saying that it would be *irresponsible* to defend a theory of justice without also defending a theory of moral objectivity. But is it not equally dangerous to encourage people to think that their judgment tracks an objective truth on which everyone should converge? (Schaubroeck 2011)

Frå eit slikt perspektiv kan me sjå ein fare ved Dworkins posisjon. Han oppmuntrar folk til å bringa til torgs si oppfatning av den heile moralske sanninga som utgangspunkt for sine politiske posisjonar. Men i eit pluralistisk samfunn prega av djupe motsetnader i nær sagt alle filosofiske, moralske og religiøse spørsmål, kan denne oppmuntringa vera meir til skade enn til gagn om målet er å finna omforeinte løysingar på felles problem. Alternativet me finn i Rawls' politiske liberalisme, er å oppmuntra borgarane til å la seg rettleia av ei *offentleg fornuft* i viktige politiske spørsmål. Så langt det er mogleg må me i slike spørsmål forsøka å tenkja på vegner av alle, også dei som er ueinige med oss i moralske, filosofiske og religiøse spørsmål. Steinar Bøyum har presist formulert grunntanken i den modne versjonen av Rawls' kontraktualisme slik:

Ein rimeleg borgar anerkjenner at dei lover og reglar som me byggjer samfunnet på skal vere akseptable for andre rimelege borgarar, også om dei har eit anna livssyn enn ein sjølv. Gitt at andre gjer det same gir eg avkall på ambisjonen om at sam-

funnet skal formast etter det eg ser som Den Heile Sanninga (Bøyum 2011).

I tråd med dette har Gerald Gaus åtvare mot det han kallar *sekteisme* i den politiske filosofien. Heller enn å berre fremja si eiga oppfatning av sanninga og venta på at alle andre skal la seg overtyda, må målet for politiske filosofar vera å finna fram til eit allment akseptabelt grunnlag for politisk autoritet i eit samfunn der folk har ulike og uforenelege oppfatningar av sanninga. Dette inneber å forsona seg med at eitt syn på rettferd aldri kan bli endegyldig:

A nonsectarian liberalism is deeply skeptical that reasonable and rational people will ever concur on principles of distributive justice, the extent of property, or the role of the state. The most at which we can realistically aim is convergence on a set of principles or policies that all reasonably reflective and good-willed citizens can endorse as in some sense acceptable (Gaus 2011).

Er Dworkins politiske filosofi «sekteisk» i Gaus' forstand, og er dette i så fall problematisk? Først kan me merka oss at Dworkin sjølv deler Gaus' skepsis til om folk nokon gong vil samla seg om eitt syn på fordelingsrettferd, eigedom og statens rolle. Men han meiner – eller håper – at me likevel kan bli einige om nokre meir generelle prinsipp for politisk moral, og så vera einige om å vera

Om prinsippa politikken byggjer på berre er uttrykk for nokon sine subjektive kjensler og haldningar, korleis kan ein då rettferdiggjera at alle borgarar, anten dei vil eller ikkje, må føya seg etter denne politikken og gi av sin eigedom for å finansiera han?

ueinige om korleis desse prinsippa best kan tolkast i konkrete tilfelle. Dworkin meiner me alle bør slutta oss til to prinsipp som saman uttrykkjer alles grunnleggjande likeverd. Dei seier at eit kvart politisk styresett plikt for det første å visa lik respekt for alle borgarars ansvar for å skapa noko verdifullt sitt eige liv, og for det andre å visa lik omtanke for utfallet av livet til kvar enkelt borgar (Dworkin 2011:2). Desse prinsippa kan me dela sjølv om me er ueinige i korleis eit verdifullt liv ser ut, korleis eit rettferdig skattesystem ser ut og kor omfattande velferdstilbod staten bør finansiera. Utfordringa for kvar enkelt av oss blir då å visa korleis vårt synspunkt om formuesskatten eller foreldrepermisjonen følgjer av den beste forståinga av statens plikt til lik respekt og omtanke for alle.⁸ Men om nokon er ueinige med oss i desse spørsmåla, kan me likevel anerkjenne dei som ansvarlege politiske aktørar om me kan sjå

at dei har lagt til grunn dei same grunnleggjande prinsippa som oss, men tolka desse på ein annan måte. På same måte kan me akseptera at ein politikk me er ueinige med, likevel er legitim om han følgjer av ei rimeleg tolking av prinsippa om lik respekt og omtanke, sjølv om denne tolkinga etter vårt syn ikkje er den beste (Dworkin 2011:321–322).

Dette inneber at Dworkin gir plass til den rimelege usemja som nødvendigvis finst i demokratiske samfunn, og anerkjenner at politisk autoritet kan vera legitim sjølv utan å samsvara fullt ut med hans eige rettferdsideal – to av Gaus' ankepunkt mot sekterismen (Gaus 2011). Men uroa som ligg til grunn for kritikken hans går ikkje heilt bort. Sjølv om dei to prinsippa til Dworkin er fleksible og famnar vidt, og sjølv om han argumenterer godt for dei, har han ikkje gitt oss grunn til å tru noko anna enn at mange borgarar i eit demokratisk samfunn likevel vil avvisa dei. No er det ikkje eit problem i seg sjølv at politisk filosofi er kontroversiell. Men om me insisterer på at dei politiske prinsippa me trur på er objektivt sanne – slik Dworkin oppmuntrar oss til – kva skal me då seia om dei av medborgarane våre som er djupt ueinige med oss? Me vil sjøvsagt meina at dei tar feil, men me har ingen prov å visa dei, berre moralske argument som dei ikkje blir overtydde av. Skal me seia at dei ikkje er rasjonelle nok, at dei er ført på villspor av feilaktig overveging? Er dette i så fall ei sunn haldning å ha overfor medborgarane våre, som me ønskjer å dela eit fredeleg politisk samfunn med i gjensidig respekt? Bernard Williams har argumentert for at ein grad av *tvisyn* er ei dygd i eit pluralistisk, demokratisk samfunn: Samstundes som me står fast på våre eigne overtydingar om det som er rett, må me erkjenna at når desse overtydingane blir implementert i politiske vedtak mot vilja til andre som like oppriktig overtydde om at det ikkje er rett, så inneber dette ein kostnad for dei i form av deira fridom. Å erkjenna dette betyr at me ikkje berre kan fortelja dei at dei har misforstått omgrepet fridom eller at dei ikkje har resonert godt nok om føresetnadene for vår felles politiske praksis. Williams' syn er komplisert, men han synest å ha eit poeng når han hevdar at eit slikt *tvisyn* får for lite rom i Dworkins teori (Williams 2005:125–127).

Sanninga

Dette er eit spørsmål om politisk etikk, men det fører oss også til eit meir generelt problem ved Dworkins syn på moralsk sanning og objektivitet. Kvifor meiner han det er så viktig at me kan omtala moralske oppfatningar som objektivt sanne eller falske? Ved eitt høve seier han at det er «an obvious, inescapable fact» at det finst sanningar i verdispørsmål (Dworkin 2011:24), men i lys av alle dei sofis-

tikerte posisjonane som nektar for dette, og som Dworkin sjølv vurderer, synest dette mest å vera meint som ein provokasjon. Me får eit betre svar ved eit seinare høve:

Insisting on truth [in ethics] keeps before us the deepest philosophical challenge of this domain: to make sense of the idea that there is unique success to be had in inquiry, even when that inquiry is interpretive rather than empirical or logical, even when that inquiry admits no demonstration and promises no convergence (Dworkin 2011:121).

Dette svaret inneber at me ikkje kan håpa på nokon konvergens om den moralske sanninga – det vil alltid finnast situasjonar der to personar som har tenkt like grundig gjennom eit moralsk spørsmål likevel er djupt ueinige om konklusjonen – og det finst heller ikkje noko bevis, ikkje ein gong i prinsippet, som seier at den eine har rett, medan den andre tar feil. Likevel meiner Dworkin at den eine oppfatninga i prinsippet må vera objektivt sann, den andre objektivt usann. Men kva tyder egentleg dette, og korleis hjelper det oss til å forstå den menneskelege situasjonen og dei moralske praksisane våre?

For Dworkin inneber som tidlegare nemnt ikkje Humes lov at det finst eit uoverstigeleg skilje mellom fakta og verdiar, men at normative fakta er av ein annan karakter enn deskriptive fakta. No har me nådd eit punkt i drøftinga der den meir skeptiske tolkinga av Humes lov igjen renn oss i hu. Om moralske fakta er så ulike frå empiriske fakta at omgrepa om sanning og objektivitet får eit heilt anna innhald på det moralske området enn på det deskriptive og vitskaplege området der mange av oss er meir komfortable med dei – kva oppnår me då egentleg ved å insistera på å bruka dei på begge områda? Kanskje det er like greitt å vedgå at djupe moralske usemjer og verdimotsetnader alltid også har å gjera med disposisjonar, haldningar og kjensler, og ikkje berre rasjonalitet, og at me difor bør vera varsame med å omtala vårt eige syn som objektivt sant. Dette kan me vedgå utan å innta ein «arkimedisk ståstad» – kanskje er det eit syn som ivaretar verdien av dei moralske diskursane og praksisane våre minst like godt som Dworkins syn. Eit slikt syn viser i alle høve korleis me kan dela Dworkins mistru til Arkimedes' overmot, utan å følgja *common sense*-realismen hans heile vegen til ende.

Ettersom Dworkin utviklar posisjonen sin, kjem arven etter Sokrates meir og meir til syne. Sokrates meinte me måtte søkja filosofisk innsikt for å leva gode liv; han argumenterte for at dygdene føreset kvarandre og går opp i ein heilskap; og han hevda at utgangspunktet for studiet av dei moralske dygdene, også spørsmålet om politisk rettferd, måtte vera spørsmålet om kva som gjer eit liv verdi-

fullt. Alle desse ideane, i høveleg tilpassa former, finn me igjen i Dworkins verdiholisme. Men den sokratiske arven har også ei mørkare side: Ideen om at politisk styring bør overlatast til «filosof-kongar» som har innsikt i den heile sanninga (*Republic*, 473d). Får me ikkje sjå eit glimt av også denne arven i Dworkins politiske moralisme?⁹ Dette er kanskje urettferdig overfor Dworkin; han er ein liberaller og ein demokrat så god som nokon. Like fullt gir han inntrykk av å meina at alle som styrer – og i eit demokrati vil det seia alle borgarar – må vera moralfilosofar, og moralfilosofar av den rette sorten. Dette har, som eg var inne på, uheldige implikasjonar i eit pluralistisk, demokratisk samfunn. Å berre sjå kvarandre som moralfilosofar kan få oss til å oversjå at me først og fremst er medborgarar med

ulike interesser, ståstader og erfaringar.

Men heller enn å dvela ved denne kritikken, vil eg til slutt finna tilbake til ein positiv tone. Dworkins grunnleggjande utfordring, både til moralfilosofien og til kvar enkelt av oss, er å søkja tilbake til spørsmålet om korleis me kan leva liva våre for å gjera det beste ut av dei. Dette er eit spørsmål me aldri kan seia oss ferdige med eller ta for gitt at me har funne svaret på, og heller ikkje eit spørsmål me kan lata som at ikkje finst. For å finna svaret på det kan me gjerne finna hjelp og støtte i vitenskapane eller i religionane, men ingenting på desse områda kan erstatta det mest nødvendige: evna me alle har fått til etisk og moralsk refleksjon.

NOTER

¹ Utover det eg tar opp i dette essayet, rommar boka interessante diskusjonar om alt frå omgrepsanalyse og fortolkningsteori til fordelingsrettferd og fri vilje, vevd saman med nytolkingar av Platon, Aristoteles, Hume, Kant, Nietzsche og Sartre. Den pussige tittelen refererer til eit fragment hos den greske poeten Arkhilokos: «Reven veit mange ting, men piggsvinet veit éin stor ting.» Dworkin låner linja frå Isaiah Berlin, som brukte henne til å sortera «revane» i idéhistoria – dei pluralistiske mangfaldstenkjarane, som luskar hit og dit – frå «piggsvina», dei monistiske einskapstenkjarane som ser alt i lys av sin store idé. Dworkin meiner reven har hatt eit uførtent overtak i samtidsfilosofien, og tar parti med piggsvinet. Han formulerer hovudtesa si slik: «Value is one big thing. The truth about living well and being good and what is wonderful is not only coherent but mutually supporting: what we think about any one of these must, in the end, stand up to any argument we find compelling about the rest» (Dworkin 2011:1).

² Men boka har også fått sin del kritisk omtale. Sjå Simon Blackburns til dels syrlige melding i *Times Higher Education* (2011).

³ «It is no ordinary matter that we are discussing», seier Sokrates i bok 1 av *Staten*, «...but the right conduct of life.» «[W]e must examine it more carefully» (*Republic*, 352d). Sjå for øvrig Bernard Williams' artikkel «Plato against the Immoralists» i Williams (2006).

⁴ I den tidlegare artikkelen «Objectivity and Truth: You'd Better Believe It», som første del av *Justice for Hedgehogs* i stor grad byggjer på, kallar Dworkin det same synet for «The Face Value View» (Dworkin 1996: 92). Dette er kanskje er meir presist.

⁵ Ayers emotivisme og Mackies feiltre er nokon av dei ulike formene for skeptisisme som Dworkin tar opp. Han drøftar også mellom anna Rortys pragmatisme, Williams' internalisme, Gibbards ekspressivisme og Blackburns kvasi-realisme.

⁶ Dworkin rettar mesteparten av argumentasjonen sin mot ulike former for moralsk skeptisisme, og forholdet mellom Dworkins syn og ulike former for moralsk realisme er difor underopplyst i *Justice for Hedgehogs*. Sjølv om Dworkin nektar for at han er moralsk realist, passar han tilsynelatande godt inn i definisjonen som blir gitt av denne posisjonen i Stanfords nettleksikon: «Moral realists are those who think that [moral claims] should be taken at face value—moral claims do purport to report facts and are true if they get the facts right. Moreover, they hold, at least some moral claims actually are true» (Sayre-McCord 2009).

⁷ Intern skeptisisme blir altså ikkje råka av Humes lov. Dworkins svar til den interne skeptikaren er å finna i den substansielle etiske teorien hans om kva som gjer livet verd å leva. Korleis denne teorien ser ut kjem berre glimtvis fram i dette essayet.

⁸ Bernard Williams har eit poeng når han seier at Dworkin forestiller seg politisk diskurs etter modell av ein idealisert amerikansk høgsterett, der

dommarane på eit prinsipielt nivå diskuterer korleis grunnlovsteksten, som alle er einige om at er gyldig, best bør tolkast i konkrete tilfelle.

⁹ Sjølv sagt utan den tilhøyrande idélæra til Platon. Slik ho vanlegvis er blitt tolka, er denne eit godt døme på den typen filosofi som Dworkins anti-arkimedeanisme rettar seg mot.

LITTERATUR

- Blackburn, S. 2011, «Justice for Hedgehogs: Prima Facie Case of a Moral Lawman», *Times Higher Education*. Tilgjengeleg frå: <<http://www.timeshighereducation.co.uk/story.asp?storycode=414939>> [15.10.2012]
- Bøyum, S. 2012, «Toleranse for dei intolerante», *Bergens Tidende*. Tilgjengeleg frå: <<http://blogg.bt.no/preik/2012/10/04/toleranse-for-dei-intolerante/>> [17.10.2012]
- Dworkin, R. 1996, «Objectivity and Truth: You'd Better Believe It», *Philosophy and Public Affairs*, 25, 2, 87–139.
- , 2011, *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, Cambridge.
- Gaus, G. 2011, «The Range of Justice (or, How to Retrieve Liberal Sectual Tolerance)», *Cato Unbound*. Tilgjengeleg frå: <<http://www.cato-unbound.org/2011/10/10/gerald-gaus/the-range-of-justice-or-how-to-retrieve-liberal-sectual-tolerance/>> [15.10.2012]
- Grayling, A. C. 2011, «The Birth of a Classic», *New York Review of Books*, 58, 7.
- Platon 1969, *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 5 & 6, Shorey, P. (oms.), Harvard University Press, Cambridge. Tilgjengeleg frå: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0168>> [15.10.2012]
- Rawls, J. 1996, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
- Sayre-McCord, G. 2009, «Moral Realism», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2011 Edition)*, Zalta, E.N. (red.). Tilgjengeleg frå: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/moral-realism/>> [16.10.2012]
- , 2012, «Metaethics», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2012 Edition)*, Zalta, E.N. (red.). Tilgjengeleg frå: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/metaethics/>> [15.10.2012]
- Schaubroeck, K. 2011, «Review of *Justice for Hedgehogs*», *Metapsychology Online Reviews*. Tilgjengeleg frå: <http://metapsychology.mentalhelp.net/poc/view_doc.php?type=book&tid=6210&cn=135> [15.10.2012]
- Williams, B.A.O. 2005, *In the Beginning was the Deed*, Princeton University Press, Princeton.
- , 2006, *A Sense of the Past*, Princeton University Press, Princeton.

SVØMMETUR MED BOB



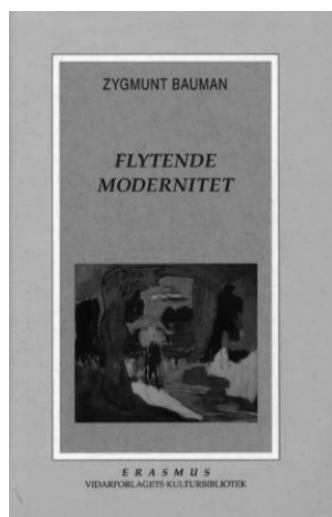
ESSAY

BOB DYLAN,
TEMPEST,
(NEW YORK: COLUMBIA RECORDS 2012)

OG

ZYGMUNT BAUMAN,
FLYTENDE MODERNITET,
NYGÅRD, M. (OVERS.),
(OSLO: VIDARFORLAGET 2000)

Av Sigurd Hverven



I et stadig raskere tempo løper du, mot det behagelige, mot det forførende, mot et øyeblikks glede. Du snur deg og ser tilbake, og øker tempoet, for du skimter noe skrekkelig bak deg, noe som fyller deg med uvisshet, usikkerhet og frykt. Retter derfor blikket frem, mot det behagelige, øker takten, vil fortrenge det bak med det fremfor. Noe føles unaturlig, du vender blikket ned og ser til din forskrekkelse at bakken beveger seg bakover, som om du løp på en abnorm tredemølle, eller på en kule. Det skrekkelige bak deg har større fart og beveger seg utvilsomt fremover, det behagelige foran glir fra deg. Nå står du praktisk talt stille, til tross for at beina går som trommesikker, og uvissheten, usikkerheten og frykten reiser seg i deg.

Det låter som et mareritt, men det er ikke helt ulikt den polsk-engelske sosiologen Zygmunt Baumans metaforer for individets situasjon i det han kaller «den flytende moderniteten». I bokens forord og etterord hevdes det at Bauman fanger noe vesentlig ved vår samtid (Kolstad 2000:7–9; Christie 2000:255–257). Å bli rost i slike ordelag har Bauman til felles med en mann som blant annet er omtalt som «the voice of his generation». Nå tilhører han den eldre garde, men utgir like fullt ny musikk i (bortimot) gammelt tempo. Hans 35. studioalbum heter *Tempest* (på norsk: storm eller uvær), og han kaller seg Bob Dylan.

Dette essayet vil dreie seg om to tekster fra *Tempest* med en særlig samtidskritisk og eksistensiell tematikk: tittellåta og den mørke «Scarlet Town». Disse tekstene vil jeg lese opp mot Zygmunt Baumans bok *Flytende modernitet*. Bauman bruker «flyt» som en utvidet metafor i en analyse som er ment å fange, eller eventuelt sette en diagnose på, vår samtid. «Flytende modernitet» er utviklet delvis i dialog med Ulrich Becks begrep om «den annen modernitet», og begge utgjør alternativer til det mer kjente «postmodernitet». «Å være flytende» er den fremste egenskapen til skip, og nettopp et skip er det sentrale motivet i teksten til tittellåta på Bob Dylans siste plate. Gjennom tre ulike tolkninger av «Tempest» lar jeg Dylan og Bauman belyse hverandre gjensidig, med vekt på deres samfunnskritiske berøringspunkter, før jeg via Dylans karriere vil bevege meg inn på mer individuell og eksistensiell tematikk hos Bauman, lest opp mot «Scarlet Town». I den eksistensielle delen vil løpeturen – eller eventuelt svømmeturen, gitt flytmetaforen – være en essensiell metafor.

Svømmeturen i den flytende moderniteten, med Dylan som guide, vil til tider også hjemses av en vaktmann som sover; hvem kan det være?

Storm

Den 14 minutter og 45 vers lange «Tempest» er sunget på en melodi som ved første lytting lyder som en skillingsvis, men jeg har ved senere gjennomlyttinger forestilt meg en sjømannsvis fremført på en brun, irsk havnekro. Det er ingen god melodi i musikalsk forstand. Den er forutsigbar, repetitiv og kjedelig, men det spiller ingen rolle når den i bunn og grunn er et artig vedheng til teksten, hvis motiv angis allerede i første vers:

The pale moon rose in its glory
Out of the Western town
She told a sad, sad story
Of the great ship that went down¹

Det skal fortelles en historie om et skipsforlis. De tre påfølgende versene gir fornemmelsen av optimisme og fremtidstro blant skipets passasjerer, som kan forstås som enten av religiøs eller teknologioptimistisk karakter; Dylan synger: «Sailing into tomorrow / To a golden age foretold», «The promised hour was near» og «All the lords and ladies / Heading for their eternal home». Den siste av linjene – at reizens mål er evigheten – har dobbel betydning: enten overvinnelsen av timelighet, forgjengelighet – det som holder mennesker tilbake – eller nok en hentydning om at reisen vil ende med døden, som til sist er alles «evige hjem». Den første tolkningen rommer passasjerenes forhåpninger, den andre fortellerens viten om deres kommende skjebne. Sjette vers er et nøkkelvers:

The watchman, he lay dreaming
As the ballroom dancers twirled
He dreamed that Titanic was sinking
Into the underworld

Vaktmannen som her introduseres, nevnes igjen tre ganger senere, i vers 17, 38 og i det avsluttende 45., og spiller dermed en viktig rolle i teksten. En sovende vaktmann er en vaktmann som ikke gjør jobben sin, eller som har resignert. Er hans søvn årsaken til at faren som skal komme til å senke skipet ikke blir oppdaget i tide? Vi får vite mer enn *at* han drømmer, nemlig hva han drømmer om: Titanic som synker ned i underverdenen. Ligger vaktmannen og drømmer om et synkende skip på et synkende skip, eller er fortellingen i «Tempest» rett og slett vaktmannens drøm? Er skipet i «Tempest» Titanic? Neste vers lyder:

Leo took his sketchbook
He was often so inclined
He closed his eyes and painted
The scenery in his mind

I filmatiseringen av historien om Titanic (Cameron 1997) spilles hovedpersonen Jack av en ung Leo(nardo DiCaprio). Jack er en eventyrer som gjennom et dristig veddemål får snublet seg med på den første (og eneste) turen til det fantastiske, nye skipet Titanic i 1912 (hundre år siden i år). Et av hans viktigste karaktertrekk, hans tegneegenskaper, har en sentral plass i filmen: Et portrett han gjør av sin elskede Rose blir gjenfunnet mange år etter

av noen skattejegere, i det spøkelsesaktige vraket på havets bunn – det setter fortellingen i gang. Når Dylan plasserer en Leo med tegneegenskaper på skipet, er det atter en intertekstuell referanse til Titanic-ulykken. Likevel kan man ikke dermed slå fast at dette *er* en sang om filmens Titanic² (da burde for eksempel Dylan kalt ham ved karakternavnet Jack, ikke skuespillernavnet Leo), men det er uten tvil forbindelser mellom Titanic og historien Dylan gir oss. Hva kan det bety at Leo lukker øynene og tegner en scene han ser for sitt indre øye? I filmen står Rose modell for ham; vil Dylan antyde at det Jack fører ned på papiret (og som gjenfinnes så lenge etter og setter i gang den romantiske *fortellingen*) er den romantiske *forestillingen* om Rose, og ikke den faktiske Rose – en vanlig overklassejente? Er det en hentydning til noe illusorisk ved den romantiske kjærligheten?

Den romantiske kjærlighetens fall fortsetter i neste vers, når Cupid – det latinske navnet på kjærlighetsguden Eros – slår seg på brystet og blir skadet av det, for så å la seg falle ned i fanget på «the closest woman to him». Bildet er sublimt: Kjærlighetsguden brisiker seg ved å slå seg på brystet – et symbol på følelseslivet, og stedet der hjertet sitter – men skades av sine egne slag («broke it with a snap»), og utmattet deiser han ned i nærmeste kvinnes fang. Derfra hører han noen skremmende ulyder, ikke fra brystet, men fra selve skipet. Dermed drar han seg opp igjen og stavrer seg bakover til akterdekket, der han får se at vannet allerede står tre fot over dekk. Han forstår at skipet er på vei ned, og Dylan vier mange vers til å skildre det, sett med Cupids øyne. Flertallet av skildringene er rene fremstillinger av båtens gradvise forfall; andre er beskrivelser av menneskenes begynnende panikk. I vers 14 svikter teknikken:

The engines then exploded
Propellers they failed to start
The boilers overloaded
The ship's bow split apart

I det 16. verset gjøres det klart at skaden som har skjedd er uopprettelig: «No change, no sudden wonder / Could undo what had been done». I det påfølgende verset blir vi minnet om at vaktmannen fremdeles ligger og sover, og drømmer om Titanic i knestående. I min utlegning er jeg nå kun kommet til det 17. av de i alt 45 versene. Etter det andre av de fire vaktmannversene følger en rekke interessante karakterskildringer av personer i deres siste stund, på vei ned med det synkende skipet. Jeg vil bevege meg

**Svømmeturen
i den flytende
moderniteten,
med Dylan som
guide, vil til tider
hjemsokes av en
vaktmann som
sover; hvem kan
det være?**

nærmere inn på disse skjebnene etter hvert, men først vil jeg gi en presentasjon av hovedtankene i boka *Flytende modernitet* av Zygmunt Bauman.

Første tolkning: Det tunges forlis

Man får en anelse av Baumans hovedsyn allerede med tittelen *Flytende modernitet*. Begrepet er ment å fange vår samtid, og å fungere som alternativ til det mer kjente «post-modernitet». Det markerer i større grad enn sin storebror kontinuitet fremfor brudd (Foros og Vetlesen 2012:77). Det flytende moderne er ikke *etter* det moderne, det er *fremdeles* moderne, men i en annen form. Siden moderniteten nå er *flytende*, har årvåkne lesere kanskje allerede gjettet at den tidligere var *fast*. Mens den faste moderniteten var kjennetegnet av individets livsvarige forpliktelser til samfunnet og i relasjoner, samt et ordnet, bofast liv, med den motstand det medførte, er dette, i frihetens navn, smeltet ned til en flytende væske i vår samtid. En nedsmelting hvis begynnelse kan tidfestes til omkring 1970, med eskalerende hastighet ved nyliberalismens inntog på 1980-tallet (selv om Baumans tidfesting må karakteriseres som diffus – særlig av hvilken tidsperiode den faste moderniteten strekker seg over). Mens den faste moderniteten var en sosial modernitet der individuelle valg inngikk i kollektive prosesser, er den flytende moderniteten en individualisert modernitet der individuelle valg ikke er noe annet enn individuelle valg, uten annen retning enn sin egen. I den grad subjektene for individuelle valg møter *motstand*, velger de lik vannet å flykte, og søker minste motstands vei fremfor å stå i det: I stedet for å holde ut slit-somme følelser velger de å rømme fra dem, fornekte dem, eller fortrenge dem med underholdning, mat, spenningsjag, shopping etc. Både den faste og den flytende moderniteten er kjennetegnet av fremtidstro, men mens den faste modernitetens fremtidstro var kollektiv – menneskeheten beveger seg stadig mot det bedre – er den i den flytende mer individuell: Mitt liv beveger seg stadig mot det bedre.

Parallelt med fast og flytende modernitet opererer Bauman med begrepene «tung» og «lett» modernitet. I den tunge moderniteten strebet man sammen etter det mer effektive, og særlig var størrelse – tyngde og volum – et mål eller tegn på effektivitet. Man bygget store fabrikker med mange ansatte; man bygget store tog, store bygninger og ikke minst store skip. Rom og tid er viet et eget kapittel i *Flytende modernitet*, og i den tunge moderniteten var erobringen av rommet (ja, også verdensrommet) et overordnet mål. Dermed ble størrelse, på land, på fabrikker, og på fremkomstmidler, avgjørende.

Rikdom og makt som er avhengig av størrelsen og kvaliteten på jernvarene, er vanligvis trege, uhåndterlige og tungvinte å flytte på. Begge er «konkrete» og festet, bundet til stål og betong, og målt etter volum og vekt. De vokser ved å utvide den plassen de opptar (Bauman 2000:135).

Her gjør Bauman sammenhengen mellom «tung» og «fast» tydelig, samtidig som han poengterer at størrelse i den faste moderniteten var ansett som et tegn på rikdom og makt, disse var forankret i stål og betong, og målt etter volum og vekt. Den faste og tunge moderniteten (eller bare moderniteten) skulle være «massiv, fast, hugget i stein, eller smidd i stål: Den var ment å skulle vare. Stort var vakkert, stort var rasjonelt; 'stort' sto for makt, ærgjerrighet og mot» (Bauman 2000:165). Ingen passasjerskip før Titanic hadde opptatt så mye av havets plass, og med sin størrelse passer det godt, ikke bare som symbol på, men også som manifestasjon av, rikdom, makt og rasjonalitet i Baumans tunge og faste modernitet. Når det gigantiske skipet så krasjer i et isfjell og synker i havet, er kanskje den mest åpenbare koblingen til *Flytende modernitet* at Titanic symboliserer den tunge (faste) moderniteten som blir slukt av den flytende. Nettopp størrelsen medvirket til Titanics undergang, og tilbake var ikke annet enn et spøkelsesaktig vrak på havets bunn. I den flytende moderniteten gjelder andre spilleregler, og et stikkord er ny teknologi, i form av mobiltelefoner og ikke minst internett. Nye kommunikasjons- og transportmuligheter medfører en nedjustering av rommets verdi, fordi tilbakeleggelsen av rommet ikke lenger krever nevneverdig tid (og tid er penger).

Den forandringen det gjelder, er rommets nye irrelevans ... I et programvare-univers³ som handler om reiser med lysets hastighet, kan man bokstavelig talt krysse rommet på et øyeblikk. Rommet setter ikke lenger grenser for handlingen og dens virkninger og teller lite, eller ingenting i det hele tatt (Bauman 2000:137).

Bauman formulerer seg skarpt og ofte spissformulert, som når han over hevder at forandringen innebærer rommets *irrelevans*. «Irrelevans» er et absolutt begrep, som betegner noe som *ikke relevant på noen måte*. Få vil være enige i at rommet er fullstendig irrelevant i vår tid; det er mer presist å si at i kraft av ny teknologi gir rommet oss mindre motstand enn tidligere. Bauman formulerer seg på en måte som grenser mot poesi, med utstrakt bruk av metaforer og hyperboler. Tidvis er det imponerende innholdsrikt ordkunst, men han kan også bli kategorisk og unyansert. Mens Bauman skriver akademisk med innslag av og virkemidler fra ordkunst, leverer Dylan ordkunst med dyp-

tpløyende tenkning til grunn – kanskje er det derfor de egner seg for lesning opp mot hverandre. På tross av at det kan reises kritiske innvendinger mot Bauman, mener jeg at ideen om en overgang fra fast til flytende har noe for seg som en diagnose på vår samtid (også nå, tolv år etter utgivelsen av *Flytende modernitet*).

Etter denne første tolkningen befinner den tunge moderniteten seg på Nord-Atlanterens bunn, men nå er det tid for å spole tilbake og begynne skjebneturen på nytt med en alternativ tolkning.

Andre tolkning: Førerløst skip

Vi har sett at det er mulig å betrakte «Tempest» som en fortelling om det faste og tunges forlis ned i det lette og flytende, men jeg mener at teksten også kan trekkes i andre retninger. For hva er det som skjer like før Titanic skraper opp langs det beryktede isfjellet? Filmatiseringens vaktmenn, som ikke sover, oppdager jo faktisk isfjellet og får varslet slik at kapteinen og mannskapet får satt i gang alle prosesser som skal til for å få skipet til å svinge unna faren. Problemet er bare det at skipets størrelse og fart gjør at det som med alle tidligere, mindre skip ville vært en forholdsvis grei svingemanøver, går alt for tregt, slik at styrbord side av Titanic skraper tilstrekkelig opp langs isfjellet til at skipet begynner å fylles med vann. Det er altså størrelsen og farten, hovedtegnene på skipets fortrefelighet, som gjør at det glipper ut av menneskenes kontroll.

Bauman skriver om den flytende modernitetens konkurransepill – et spill hvis regler er satt av markedstenkning: I kraft av hver enkelts kamp for egen vinning sikrer vi felles fremgang. Det siste aspektet, felles fremgang, er i ferd med å mistes av syne: «Dette spillet blir mer og mer sin egen hensikt og sin egen belønning; eller rettere sagt, spillet trenger ikke lenger noe formål hvis det å holde spillet gående er dets eneste belønning» (Bauman 2000:144). I tilfellet Titanic er størrelsen, som egentlig er et middel til (tegn på) rikdom, makt og fremgang, blitt så enorm at det virker mot praktiske formål, som styreegenskaper. Spillet om størrelse har gjort at hovedmålet med et skip – dets flyte- og manøvreringsegenskaper – er mistet av syne. Kapteinen, som har lang erfaring med en rekke skip, klarer ikke å beregne svingradiusen til Titanic fordi hans erfaring kun omfatter manøvrering av mindre skip som oppfører seg annerledes. Dermed jobber hans erfaring mot ham, den blir nærmest en heftelse fremfor en fordel, og skipet er i realiteten *førerløst*. Dylan har fanget dette: I «Tempest» synger han at vaktmannen sover, dermed har hans skips mannskap mistet evnen til å oppdage kommende farer i tide. I filmen *Titanic* fremstår kapteinen apatisk når pas-

sjerer spør ham til råds – han opplever det som er i ferd med å skje som *utrolig* – i ordets rette forstand. Bauman antyder et trekk ved den flytende moderniteten: at midler gradvis tar karakter av å være mål. Et samfunn der mange jobber voldsomt hardt for å komme seg opp og frem som individ, har en stor kraft til utvikling i seg, mulighet til å bli noe stort – men hvis målet for utviklingen ikke er tydelig, eller ikke finnes, blir samfunnet likt et stort, tungt, førerløst skip som beveger seg tilfeldig i den retningen man får når man adderer alle individenes retning. I det moderne Europa er målet om stadig økonomisk vekst det beste eksempelet på et middel som har tatt karakter av mål. For bedret økonomi er jo ikke annet enn et middel til det vi egentlig vil ha – hva nå det måtte være. Mange vil også mene at de skimter isfjell forut, om det så er terrorangrep, finanskriser eller klimakrise. Det at erfaringen til kapteinen og mannskapet nulles ut og nærmest blir en heftelse, en kilde til falsk trygghet, er også karakteristisk: Stadige omskiftninger, typisk av teknologisk karakter, gjør at tidligere erfaringer ikke lenger er gyldige. De gamles autoritet viskes ut, og ungdommens tilpasningsdyktighet blir idealet.

I en annen bok, *Liquid Fear* fra 2006, skriver faktisk Bauman om filmen *Titanic*, og da på en måte som ligner den i min andre tolkning av «Tempest» (Bauman 2006:12; 17–18). Han hevder at filmens popularitet i stor grad skyldes at den fremkaller en type frykt som finnes hos mange i vår samtid. Dette er ikke hovedsakelig frykten for «isfjell» i seg selv, men i større grad identifikasjon med redselen⁴ i tidsrommet etter kollisjonen med isfjellet. Bauman skriver følgende om redselen i filmen:

That horror was all that mayhem which happened “in there”, in the bowels of the luxurious liner: like, for instance, the lack of any sensible and workable plan to evacuate and save the passengers of a sinking ship, or the acute shortage of lifeboats and lifebelts (Bauman 2006:17).

Slik forstått blir isfjellet bare en katalysator, det som setter i gang den virkelige kilden til frykt: sivilisasjonens kollaps. Hvis Baumans analyse stemmer, er det moderne samfunns krav til flyt en kilde til usikkerhet. Denne usikkerheten gir oss følelsen av å være på vei mot et isfjell. Da melder følgende spørsmål seg: Forblir det bare med følelsen, eller er vi faktisk på vei mot et «isfjell»? Er det påkalt å få vek-

Et samfunn der mange jobber voldsomt hardt for å komme seg opp og frem som individ, har en stor kraft til utvikling i seg, men hvis målet for utviklingen ikke er tydelig, blir samfunnet likt et stort, tungt, førerløst skip.

ket Dylans vaktmann? Klimakrisen karakteriseres heller av mangelen på is, men kan kanskje likevel kvalifisere som isfjell i metaforisk forstand.

Tredje tolkning: Synkende stjerne

Tilbake til «Tempest»: Hvem er det som blir med skipet ned? Jeg har allerede nevnt Cupid (Eros), senere følger Wellington, forhenværende fyrste av Waterloo, og blant Napoleons overmenn. Han fremstilles som den historiske Wellingtons rake motsetning; han ligger og sover helt til skipet allerede er på god vei ned, og når han endelig våkner og griper til pistolen, er han alene: «His men and his companions / Were nowhere to be seen». Så blir vi presentert for «The rich man, mister Astor» som ikke skjønner at han kommer til å dø. Etter det følger gamblerne Calvin, Blake og Wilson, antakelig Jean, William og Woodrow, samt en biskop, en bordelleier og en figur ved navn Jim Dandy, en redningsmann kjent fra sangen med samme navn, av rhythm and blues-sangeren LaVern Baker (Baker 1956). Dylan har sin vri på det: Jim Dandy gir setet sitt til «a little crippled child» – sikkert godt ment, men ikke spesielt nyttig på et synkende skip. Jeg har gjort meg mine tanker om hvorfor Dylan presenterer akkurat disse personene, men for at resonnementet mitt om det skal være forståelig er det nødvendig med en oversikt over Dylans kunstneriske karriere.

Det er vanskelig å finne noe samlende prinsipp for Bob Dylans musikk og tekster. Han har gjennom sin over femti år lange karriere som musiker vært innom en rekke musikalske sjangre, og tekstlige stiler og temaer. Han begynte som en forholdsvis tradisjonell visesanger på begynnelsen av 1960-tallet, med kassegitar og munnspill, og med relativt lettfattelige tekster mot krig og rasisme. Men ganske raskt, for alvor med plata *Highway 61 Revisited*, snudde han visesangmiljøet ryggen og ble rockestjerne. Fra denne perioden stammer berømte klipp fra konserter hvor halvparten av publikum buer, og noen roper «Judas!» til Dylan, som igjen roper til bandet sitt: «Play fucking loud!»⁵ I denne perioden ble Dylans tekster mer ugjennomtrentelige og tidvis absurde, uten den tidlige periodens oppbyggelighet. Utover 1970-tallet er kjærlighetstematikk det mest dominerende. Dylan har i mellomtiden giftet seg, fått barn og blitt skilt igjen, og lever etter sigende et stadig mer utsvevende rockeliv fra skilsmissen og frem til den neste store endringen, som for alvor markeres av albumet *Slow Train Coming* i 1979. Nå er jødiskfødte Dylan blitt kompromissløs kristen, og spytter ild og svovel over dem som ikke lar seg vekke, til gospel-, soul- og funkinspirerte toner med Mark Knopfler på gitar, og det er fansen av roc-

ke-Dylans tur til å føle seg forrådt. Kompromissløsheten i kristendommen avtar noe utover 1980-tallet og over i 1990-tallet før Dylan gjenfødtes med markant annerledes, raspende og snerrende stemme på albumet *Time out of Mind* i 1997. Fra det og fremover er det noenlunde kontinuitet i musikk, tekst og tematikk til og med nye *Tempest* (Williamson 2006).

Med Dylans omflakkende karriere *in mente*, har jeg med interesse betraktet noen av personene Dylan lar synke ned med Tempest-skipet. Vi har Cupid som klapper sammen ved egen brisking: Det kan være et bilde på tapt tro på romantisk kjærlighet – et gjengangertema i Dylans sene periode, for eksempel med åpningslåta «Love Sick» fra *Time Out of Mind*, hvor han vrir og vender på det, og er både «sick of love» og «love sick», eller på *Tempest*, med låta «Long and Wasted Years». Båten rommer også en rik mann, slik Dylan også er; en biskop, representant for Dylans kristne periode, og en bordelleier, som kan være en påminnelse om et utsvevende rockeliv. Jeg ser derfor muligheten av å tolke, i tillegg til en stor fortelling, «Tempest» som en mindre fortelling om Bob Dylan på vei ned; at skorsteinen på skeive, motorene som eksploderer, propellene som slutter å snurre og lysekronene som knuses, er bilder på en 71-årig kropps forfall. Tar man et skritt tilbake, kan teksten sees som en fortelling om livet, og en påminnelse om dets avgjorte endestasjon, døden. Noen vil kanskje mene at dette er en i overkant dyster tolkning, og at det også finnes lys i «Tempest». Det vil jeg heller ikke benekte, det er blant annet en form for lys i tekstens humor, dog gjerne av typen galgenhumor. Det er også mulig å argumentere for at teksten rommer et håp om et religiøst etterliv, med linjene jeg siterte innledningsvis («Sailing into tomorrow / To a golden age foretold», «The promised hour was near» og «All the lords and ladies / Heading for their eternal home»).

Identitet

Til nå har jeg bragt på banen betraktninger omkring samfunnet – det kollektive – i den flytende moderniteten, men laget består også av enkeltspillere. For Bauman innebærer overgangen fra fast til flytende modernitet en endring i synet på individets forhold til samfunnet. I den faste moderniteten var den enkeltes liv «organisert rundt produsentens rolle», mens det i den flytende er «organisert rundt forbruk» (Baumann 2000:92; mine kursiveringer). Det dreier seg ikke bare om forbruk av varer og tjenester, men også av arbeid, relasjoner og partnere. Et liv organisert rundt forbruk «styres av forførelse, stadig stigende begjær og flyktige ønsker – og ikke lenger normative regler»

(Bauman 2000:92). Forbrukerne løper *etter*

behagelige – taktile, visuelle eller luktmessige – følelser, eller etter ganens gleder, som de blir lovet av de fargerike og glitrende tingene som er utstilt på supermarkedshyllene eller på kleshengene i stormarkedene (Bauman 2000:97).

Men minst like viktig er det at de løper *fra* noe, nemlig «det plagsomme uføret som kalles uvisshet» (Baumann 2000:97). Denne uvissheten, som skyldes korttidskontrakter, midlertidige ansettelse, skjøre parforhold, flyktige vennskap, ustabile boligmarkeder⁶ osv., mener Bauman er et særtrekk ved mennesker i den flytende moderniteten. Den flytende modernitetens forbrukersamfunn kjennetegnes av en type individualiseringsprosess som endrer oppfattelsen av identitet. Tidligere var identitet noe gitt: Slik en plommestein bare kan bli et plommetre, eller hindres i å bli et plommetre, men ikke kan bli for eksempel et kirsebærtre, kunne også du bare bli deg selv. Riktignok kunne du hindres i denne utfoldelsen, bli drept eller skadet, men du kunne ikke bli en helt annen. I den flytende moderniteten er dette annerledes, din identitet er der (her) en oppgave for den enkelte. Du har selv ansvaret for å ta de valgene du ønsker, å forme deg selv, og å la deg forme av det du ønsker. Dylan har tatt sin identitetsoppgave alvorlig, og har testet ut en rekke alternativer i løpet av livet, uten å ha noe fast å falle tilbake på – noe tittelen på den nevnte filmen, *No Direction Home*, spiller på. Hvis identitetsbygging er individets oppgave, er også ansvaret for konsekvensene av hvordan man løser oppgaven lagt på den enkelte. Derav følger potensielt kvaler i forkant av valg, eller anger i etterkant. Er resultatet dårlig, eller går du glipp av noe, har du deg selv å takke. Baumans samtidskritikk har dermed to nivåer: et samfunnsnivå, og et individnivå. Individnivået åpner for en eksistensiell tematikk som også er å finne hos Dylan, som i låta «Scarlet Town» uttrykker anger i forbindelse med «A lot of things we didn't do that I wish we had». Problemet, slik Bauman ser det, er at den evinnelige shoppingen blant ulike identitetsmarkører aldri slutter – man finner aldri «seg selv» i en endelig form, noe som ligger bak tittelen og i tematikken i nok en Dylan-film: *I'm not there* – der Dylans ulike sider tolkes av syv stjerneskuespillere. Identitetsoppgaven kan aldri fullføres, det er snarere en kontinuerlig prosess der manglende aktivitet også vil endre din identitet. Det er litt som å løpe på tredemølle, eller enda bedre: å svømme motstrøms i en elv. Valgalternativenes varighet spiller en viktig rolle: I den faste moderniteten var flere valg livsvalg, som varte livet ut, i den flytende er selv de valg som er gjort stadig gjenstand for revurdering. Dette poengterer Bauman ved

å sitere Lewis Carroll: «Her må du løpe så fort du kan for å holde deg på samme sted, skjønner du. Hvis du vil et annet sted, må du løpe minst dobbelt så fort som det!» (siteret i Bauman 2000:67). Hvis man en dag erkjenner hvilket sisyfosarbeid jakten på det vi kaller frihet innebærer, er maktesløsheten en nærliggende tilstand. Bauman formulerer det slik, i karakteristisk stil:

Det er en stygg snev av maktesløshet i den frihetens velsmakende brygg som er kokt i individualiseringens gryte, og maktesløsheten blir opplevd som enda mer motbydelig, ubehagelig og forstyrrende i forhold til den makt og myndighet friheten var forventet å skulle gi (Baumann 2000:47).

Maktesløsheten er på *Tempest* å finne i nevnte «Scarlet Town».

Våken vaktmann

Tre ganger i løpet av de 7 minuttene og 17 sekundene «Scarlet Town» varer, blir det gjentatt at det er her sangeren ble født. I vers to utbroderes det med henvisninger til figurer fra barnesanger («Mistress Mary», «Little Boy Blue»), som gir konnotasjoner av barndom og oppvekst. Sangeren har kjent byen siden oppveksten, og den har ikke endret seg siden den gang, det er et sted i stillstand, eller kanskje bedre: Et sted der man er dømt til repetisjon.

In Scarlet Town you fight your father's foes
Up on the hill, a chilly wind blows
You fight 'em on high and you fight 'em down in
You fight 'em with whiskey, morphine and gin

Når du slåss mot din fars fiender er ingenting nytt tilført med din generasjon. Vi får vite at en kjølig vind blåser oppe på åsen; Scarlet Town, har vi tidligere fått vite, ligger nedenfor åsen. Jeg tolker det dithen at innbyggerne kjenner til noe bedre, men er låst fast i sitt, låst fast i sin kamp mot sine fedres fiender; men hvilke fiender er det man forsøker å bekjempe med whiskey, morfin og gin? Det må være de indre «fiendene», de indre demonene, som man forsøker å fortrenge med rus. Det ligger en determinisme i dette verset: Du er dømt til å kjempe med de samme problemene i deg selv som din far gjorde, og følgelig hans far før det, og så videre bakover.

Flere partier understreker repetisjonen av de vedvarende problemene: «Uncle Tom still workin' for Uncle Bill»,

Slik en plommestein bare kan bli et plommetre, eller hindres i å bli et plommetre, men ikke kan bli for eksempel et kirsebærtre, kunne også du bare bli deg selv.

Et samfunn som ikke stiller spørsmål ved seg selv, er et samfunn med en sovende vaktmann.

som henviser til klassikeren *Onkel Toms hytte* fra 1852: De svarte er fremdeles undertrykte. Linjen er antakelig ment som kritikk av klassesdelingen som stadig finnes mellom svarte og hvite i USA. Vi får også vite at «In Scarlet Town cryin' won't do no good» og «Help comes, but it comes too late». Til tross for stillstanden og hjelpeløsheten i de siterte linjene, er fremstillingen av Scarlet Town ikke ensidig negativ. Teksten inneholder også følgende linjer: «In Scarlet Town, the sky is clear / You wish to God that you stayed right here». Det er følgelig et ambivalent forhold sangeren har til sitt fødested. I tråd med usikkerheten knyttet til skjøre mellommenneskelige relasjoner, som Bauman skriver om, spør sangeren seg hvem han kan stole på: «Put your heart on a platter and see who will bite / See who will hold you and kiss you good night».

Midterste vers i «Scarlet Town» bringer igjen teksten nærmere tematikken i «Tempest»:

In Scarlet Town, the end is near
The Seven Wonders of the World are here
The evil and the good livin' side by side
All human forms seem glorified

Til tross for stillstanden er enden nær, og de tre påfølgende linjene kan virke som en form for begrunnelse for det: Man skiller ikke lenger mellom godt og ondt, og menneskelige former, væremåter, eller bedre: det menneskelige, er *glorifisert* – gjort nærmest guddommelig. Anmeldere som er mer bevandret i bibeltekster enn meg, hevder «Scarlet Town» er spekket med referanser til sådanne (Lien 2012). «Enden er nær» låter som en dommedagsprofeti, og det ordet kan også beskrive helheten av «Tempest»-teksten, der den sovende vaktmannen drømmer om en stor ulykke, som han ønsker å få varslet om:

The watchman, he lay dreaming
The damage had been done
He dreamed the Titanic was sinking
And he tried to tell someone

Er Bob Dylan vaktmannen som har våknet og forsøker å varsle? Bauman skriver:

Det som er galt med det samfunnet vi lever i ... er at det har sluttet å stille spørsmål ved seg selv. Dette er en type samfunn som ikke lenger erkjenner noe alternativ til seg selv, og som derfor føler seg fritatt fra plikten til å undersøke, påvise, rettferdiggjøre (for ikke å snakke om å bevise) gyldigheten av slike eksplisitte og underforståtte antakelser (Bauman

2000:34).

Et samfunn som ikke stiller spørsmål ved seg selv, er et samfunn med en sovende vaktmann. Jeg tror at filosofien kan være en slik vaktmann, og hvis Bauman har rett er han, om ikke i tung søvn, så i hvert fall i en lett døs. «When you gonna wake up?»

NOTER

¹ Det har seg slik at heftet i coveret til *Tempest* ikke inneholder tekster til sangene, noe jeg har vanskelig for ikke å betegne som idiotisk all den tid det å ha teksten foran seg er helt avgjørende for å få fullt utbytte av Bob Dylans sanger, i hvert fall for meg. Jeg har ikke funnet noen offisielle tekster på internett, og baserer derfor tekstsitatene mine på det jeg hører, og på det som er å finne på nettet (av andre som har skrevet ned det de hører). Jeg kan ikke tenke meg annet enn at utelatsen av tekstene er bevisst valgt for at vi som lyttere skal bli nødt til å forholde oss til det vi hører. Dylans ikke på langt nær krystallklare diksjon medfører muligheter for ulike oppfatninger og forståelse av enkeltord og dermed tekstens innhold. Det må man være klar over når man leser mine tolkninger.

² På tross av at en rekke anmeldere nettopp hevder at det er en sang om Titanic eller *Titanic* (Nilsen 2012; Gjestad 2012).

³ Programvarene Bauman sikter til er programvarer for datamaskiner.

⁴ Jeg bruker «redsel» om det til dels uoversettelige «horror».

⁵ Se *No Direction Home* (Scorsese 2005).

⁶ Baumans beskrivelse av et usikkert arbeidsmarked er ikke helt dekkende for situasjonen i Norge – særlig ikke i offentlig sektor, der mange ansettelsesforhold er temmelig sikre. Men dette er særegent for Norge, og Baumans situasjonsbeskrivelse treffer nok langt bedre på de fleste andre europeiske land.

LITTERATUR

- Bauman, Z. 2000, *Flytende modernitet*, Nygård, M. (overs.) Vidarforlaget, Oslo.
- , 2006, *Liquid Fear*, Polity Press, Cambridge.
- Christie, N. 2000, «Etterord ved Nils Christie», Baumann, Z., *Flytende modernitet*, Vidarforlaget, Oslo.
- Foros, P.B. og Vetlesen, A. J. 2012, *Angsten for oppdragelse: et samfunnsetisk perspektiv på dannelse*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Gjestad, R. H. 07.09.2012, «Tidvis briljant Dylan», *Aftenposten*, [online]. Tilgjengelig fra: <<http://www.osloby.no/oslopuls/musikk/Tidvis-briljant-Dylan-6984110.html>> [08.10.2012].
- Kolstad, H. 2000, «Forord ved Hans Kolstad», Baumann, Z., *Flytende modernitet*, Vidarforlaget, Oslo.
- Lien, M. 13.09.2012, «På et forerløst tog», *Morgenbladet*, [online]. Tilgjengelig fra: <http://morgenbladet.no/kultur/2012/pa_et_forerlost_tog> [07.10.2012].
- Nilsen, M.S. 04.09.2012, «Uperfekt storm», *Verdens Gang*, [online]. Tilgjengelig fra: <<http://www.vg.no/musikk/artikkel.php?artid=10060567>> [08.10.2012].
- Williamson, N. 2006, *The rough guide to Bob Dylan*, 2nd ed., Penguin Books, London.

MUSIKK

- Baker, L. 1956, *La Vern Baker*, Atlantic Records.
- Dylan, B. 1965, *Highway 61 Revisited*, Columbia Records, New York.
- , 1979, *Slow Train Coming*, Columbia Records, New York.
- , 1997, *Time out of mind*, Columbia Records, New York.
- , 2012, *Tempest*, Columbia Records, New York.

FILM

- Cameron, J. 1997, *Titanic*, 20th Century Fox.
- Haynes, T. 2007, *I'm Not There*, Paramount Pictures/The Weinstein Company.
- Scorsese, M. 2005, *No Direction Home*, Paramount Pictures.



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

FILOSOFI TIL SALGS

OVERSETTELSE AV LUKIAN'S *BIŌN PRASIS*

Av Roger Bakke

Lukian fra Samosata ble født rundt 120 e.v.t. Han skrev svært mye, og de fleste av hans verker er satire. Lukian var lite begeistret for filosofer og tenkere generelt, og det er derfor ingen overraskelse at de får gjennomgå i *Biōn Prasis*, som her er oversatt i sin helhet. Direkte oversatt betyr tittelen «Liv til salgs» – «liv» som i fornuftig vesen eller «liv» som i livsstil, altså filosofi. Jeg har derfor valgt å oversette *Biōn Prasis* til *Filosofi til salgs*. Videre har jeg valgt å kalle filosofene for «smartinger». Det ligger en viss nedlatende tone i ordet «smarting» som kler Lukians holdning til filosofene.

Før jeg går i gang med oversettelsen, er det nødvendig å påpeke at det byr på visse utfordringer å oversette tittelen og enkelte deler av teksten. Dette gjelder, som vi var inne på ovenfor, *salgsobjektene*: Er det filosofer eller filosofier som selges? Det beste svaret jeg kan finne på dette, er en

bemerkning H.W. Fowler og E.G. Fowler kommer med i en fotnote til sin oversettelse:

The distinction between the personified creeds or philosophies here offered for sale, and their various founders or principal exponents, is but loosely kept up. Not only do most of the creeds bear the names of their founders, but some are even credited with their physical peculiarities and their personal experiences (Fowler og Fowler 1905:179).

Det er ikke lett å vite om Lukian prater om selve filosofien eller filosofene, da han ikke konsekvent skiller disse. Jeg håper dette svaret hjelper lesningen og kan støtte noen av mine valg som oversetter.

Filosofi til salgs begynner med Zeus og Hermes som sammen forbereder en auksjon, hvor Hermes er auksjonarius. De to gudene skal selge en rekke kjente antikke tenke-

Kanskje det er ond og billig retorikk, men den er sannelig effektiv.

re. Kundene utspør salgsobjektene og får svar som i korte trekk reflekterer de enkelte filosofenes idésystemer. Dette er ikke tung faglitteratur, men det er tydelig at Lukian har lest sin filosofi og er høyst kultivert. Ikke bare kan han mye om filosofene han parodierer, men Lukian kjenner også til hvordan de forskjellige skolene har utviklet seg. For eksempel tilskriver han Pythagoras elementlæren, hvilket Lukian sikkert vet er feil. Elementlæren ble innført av Empedokles på et senere tidspunkt, men er allike-

vel en viktig del av den pythagoréiske skolen. Som nevnt i forrige avsnitt er dette et forvirrende aspekt ved teksten, fordi det er Pythagoras som svarer kunden på spørsmålene, mens det er hele den pythagoréiske filosofi som er salgsobjektet. Jeg derimot gjør personen til salgsobjekt, altså: Pythagoras er salgsobjektet og med ham følger hele den pythagoréiske tradisjon. Dette er et valg jeg har tatt for å gjøre teksten mest mulig konsekvent.

Det er morsomt å lese Lukian, og språket er ikke for komplisert. *Filosofi til salg* er en dialog mellom kunder, tenkere og guder. Teksten består kun av dialog, og dialog er jo muntlig. Men det er ikke å skyve under en stol at for å forstå alt i Lukians satire, så trenger man litt kunnskap om antikke tenkere. Her har jeg prøvd å lage sluttnotene så enkle som mulig. Dessverre kan jeg ikke gå i for dyp detalj når det gjelder vanskelige ting som for eksempel te-traktys og Khryssippos' argumenter – som for øvrige ikke kun er Khryssippos', men også tilhører andre fra den stoiske skolen. Det er dessuten to av smartingene som ikke er navngitt i selve teksten. Det er neppe problematisk å finne ut hvem de er. Likevel er de navngitt i sluttnotene.

Det beste med Lukian er at han aldri eksplisitt sier at han hater filosofer og tenkere, men at han i stedet latterliggjør dem ved å plassere dem i situasjoner hvor de fremstår som dumme og unyttige. Kanskje det er ond og billig retorikk, men den er sannelig effektiv.¹

Filosofi til salg (Lukian 1972: 26–43)

Zeus: Hei du, sett ut benkene og gjør stedet klart for kundene. Før smartingene inn og still dem opp på rekke og rad. Stell dem først så de ser fine ut, og blir mer salgbare. Og du, Hermes, erklær auksjonen for åpnet og inviter folk inn.

Hermes: Kom til vår auksjon for deres livs røverkjøp! Vi selger smartinger med alle slags filosofiske syn. Hvis du ikke har kontanter, har vi en nedbetalingsløsning på tolv måneder.

Zeus: Se så mange som kommer! Vi kan ikke tulle nå, eller la dem vente. La oss begynne salget.

Hermes: Hvem vil du vi skal selge først?

Zeus: Han langhårede der, joneren. Han virker som en imponerende fyr.

Hermes: Hei du, pythagorisme! Kom ned og la kundene se på deg og undersøke deg nærmere.

Zeus: Vis noen salgstriks nå.

Hermes: Vi selger en helt utrolig smarting, han er et utsøkt eksemplar. Hvem byr? Hvem ønsker å bli et supermenneske, og vite alt om harmoni og gjenfødsel?

Kunde: Han ser ikke så ille ut. Hva er han flinkest til?

Hermes: Aritmetikk, astronomi, geometri, fabler, musikk og svindlertrijs. Du ser nå på en glimrende spåmann.

Kunde: Er det mulig å spørre ham om noe?

Hermes: For all del, spør i vei!

Kunde: Hvilket land er du fra?

Pythagoras: Samos.

Kunde: Hvor ble du undervist?

Pythagoras: Jeg ble undervist av de vise i Egypt.

Kunde: Ok. Men hvis jeg kjøper deg, hva skal du lære meg?

Pythagoras: Jeg skal ikke lære deg noe som helst – jeg skal få deg til å huske.

Kunde: Hvordan skal du gjøre det?

Pythagoras: Først skal jeg rense sjelen din og skylle ut all dritten.

Kunde: Ok. La oss si at jeg allerede er blitt renset. Hva er så fremgangsmåten for å huske?

Pythagoras: Det første steget er lang stillhet, uten en lyd. Ikke ett ord på fem år.

Kunde: Du burde vært læreren til Krösus' sønn². Jeg er prat-som og ikke interessert i å være en menneskedukke. Men greit. Hva følger etter den femårige tausheten?

Pythagoras: Da skal du lære musikk og geometri.

Kunde: Ja, det er jo fantastisk! Så du sier at jeg må bli en musiker før jeg kan bli en smarting.

Pythagoras: Etter det skal du lære å telle.

Kunde: Jeg kan allerede telle.

Pythagoras: Hvordan teller du?

Kunde: En, to, tre, fire.

Pythagoras: Der ser du! Det du tror er fire er egentlig ti, og en likesidet trekant – og vår gud.³

Kunde: Ved tallet fire, det mest opphøyde! Jeg har aldri hørt noe så overjordisk eller hellig.

Pythagoras: Etter dette skal du lære om jorden, luften, vannet og ilden; om deres kretsløp, form og bevegelse.

Kunde: Har ilden, luften, og vannet noen form?

Pythagoras: Åpenbart! for hvordan kan noe som ikke har form bevege seg? Deretter skal du få vite at gud er et tall, en fornuft og en harmoni.

Kunde: Så underlig.

Pythagoras: I tillegg skal du lære at selv om du synes å være deg selv, så er du egentlig en annen.

Kunde: Hva sier du?! Er jeg en annen, og ikke han som prater med deg nå?

Pythagoras: Nå er du han, men for lenge siden hadde du

en annen kropp og et annet navn. Med tiden skal du igjen henvandre.

Kunde: Sier du at jeg er udødelig fordi jeg hele tiden bytter til en ny kropp? Nok om det. Hva slags diett følger du?

Pythagoras: Jeg spiser ikke levende vesener, men alt annet... bortsett fra bøtter.

Kunde: Hvorfor ikke? Tåler du ikke bøtter?

Pythagoras: Jo. Men bøtter er hellige, og deres natur er vidunderlig! Først og fremst er de reproduktive: Hvis du skreller en bønne mens den fremdeles er grønn, så vil du se at den er lik det mannlige lem. Og hvis du legger den under måneskinn i et visst antall netter, så blir den til blod. Hva mer; i Athen bruker de bøtter som stemmesedler!

Kunde: Alt du har sagt er så skjønt og hellig! Men kle av deg, jeg ønsker også å se deg naken. Dæven, han har et gyllent lår. Han er ingen vanlig dødelig, han er en gud! Jeg skal garantert kjøpe ham. Hvor mye selger du ham for?

Hermes: Ti miner.⁴

Kunde: Jeg tar ham!

Zeus: Skriv opp kjøperens navn og adresse.

Hermes: Jeg tror han er italiensk, Zeus. Fra Kroton, Tarent, eller fra Hellas. Men han er ikke alene. Han har kjøpt Pythagoras for kameratene sine, nesten tre hundre mann.

Zeus: De skal få ham tilsendt. La oss selge en annen.

Hermes: Er det greit med han skitne typen fra Pontus?

Zeus: Ja, greit.

Hermes: Hei fattigmann, du med ryggsekk. Kom hit, og ta en runde rundt i rommet. Jeg selger en mandig smarting, en god og edel mann – en fri mann. Hvem byr?

Kunde: Du auksjonarius, tuller du? Selger du en fri mann?

Hermes: Jada!

Kunde: Er du ikke redd for at du skal bli anklaget for kidnaping, og bli stevnet av høysterett?

Hermes: Han bryr seg ikke om å bli solgt. Han tror nemlig at han er absolutt fri.

Kunde: Men hvem trenger vel en skitten fyr i en så elendig forfatning? Hvis han da ikke kan brukes til graving og vannbæring.

Hermes: Ikke bare det. Du kan også bruke ham som dørvakt. Han er som en hund, det sies at han er kynisk.⁵

Kunde: Hvor er han fra? Hva slags levemåte oppfordrer han til?

Hermes: Det er best at du spør selv.

Kunde: Han er så sorgelig og nedslått, og jeg er redd han skal komme mot meg og bjeffe – eller verre, bite meg. Ser du ikke hvordan han trekker sammen øyenbrynene og skuler bittert og truende på meg, mens han veiver med stokken sin.

Hermes: Ikke vær redd! Han er tam.

Kunde: Hvor er du fra, min gode mann?

Diogenes: Fra alle steder.

Kunde: Hva er det du sier?

Diogenes: Ser du ikke at jeg en verdensborger?

Kunde: Hvem beundrer du?

Diogenes: Herakles.

Kunde: Burde du ikke da være kledd i løveskinn? Staven din er jo nesten som klubben hans.

Diogenes: Disse fillene er mitt løveskinn! På samme måte som Herakles kjemper jeg frivillig mot nytelse, jeg gjør det ikke under tvang. Jeg tar sikte på å rense livet.

Kunde: Det er et godt mål. Hva kan du best?

Diogenes: Jeg er menneskets frigjører, og lege for deres lidelser! I det hele tatt ønsker jeg å være en profet for sannhet og talefrihet.

Kunde: Så, O Profet, hvis jeg kjøper deg, hvordan skal du kurere meg?

Diogenes: Det første jeg skal gjøre – etter å ha tatt deg som student, fjernet all luksus, og fått deg innhyllt i fattigdom – er å kle deg i filler. Deretter skal du arbeide hardt og slite. Jeg skal tvinge deg til å sove på bakken, drikke vann og spise hva enn vi måtte komme over. Pengene du har, anbefaler jeg at du tar med til havet og kaster i vannet. Du skal forsømme ekteskapet, barna dine og fedrelandet. Disse tingene skal du betrakte som tullball. Når du har forlatt huset ditt, skal du bo i en grav, i et forlatt tårn, eller i en krukke. Sekken din skal være full av lupiner og fullskrevne bøker. Når alle disse tingene er i orden,

kommer du til å si at du er lykkeligere enn en stor konge. Og om noen pisker eller piner deg, skal du nyte det og ikke finne det ubehagelig.

Kunde: Hvordan kan du si at jeg ikke skal føle smerte når jeg blir pisket? Jeg har ikke skall som en skilpadde eller krabbe.

Diogenes: Du skal leve etter dette omgjorte sitatet av Euripides...

Kunde: Hvordan? Hva mener du?

Diogenes: «Sinnen føler smerte, men tungen banner». Det viktigste er at du må holde ut. Ellers må du være frekk og breial, og du må krenke alle like mye, enten det er en konge eller en vanlig mann. Da vil de se på deg med beundring og oppfatte deg som mandig. Språket skal være stygt, og stemmen din skal være skingrende og gneldrende – som en hund. Ansiktet ditt skal være anspent, og gangen likeså. Alt du gjør, skal være dyrisk og grusomt. Ærefrykt og sømmelig oppførsel skal forsømmes. Rødming skal barberes fra ansiktet. Dra til den mest folkerike plassen, alene og uten noe fellesskap. Ingen venner eller fiender. Således oppløses staten! Det ingen engang vil gjøre privat, skal du gjøre offentlig, og gjør det etter beste evne. Velg de latterligste former for sex. Til slutt, når du føler for det, kan du spise en rå blekksprut eller noe lignende for å drepe deg selv.⁶

Kunde: Dra til helvete! Du snakker om avskyelige og umenneskelige ting.

Diogenes: Joda, men det er så enkelt og raskt, og alle kan leve etter det. Du trenger ikke dannelse, taler og sånt tullball. Dette er den korte veien til anseelse, selv om du er en

Dra til den mest folkerike plassen, alene og uten noe fellesskap. Ingen venner eller fiender. Således oppløses staten!

Verden skal brenne, og det blir ikke noe annet enn katastrofer. Derfor sørger jeg; for ingenting er vedvarende.

vanlig mann – være seg garver, fiskehandler, snekker eller bankmann. Intet skal hindre deg i å bli en stjerne, såfremt du opptrer skamløst og frekt, og lærer deg å bli en skikkelig drittsekk.

Kunde: Vel, jeg trenger deg ikke til noe sånt. Kanskje du passer til å bli en matros eller gartner. Hvis da ikke vår kjære auksjonarius skal ha mer enn et par oboler for deg?

Hermes: Ta ham! Vi er bare glade for å bli kvitt ham. Han er ikke annet enn irriterende. Han skriker og håner absolutt alle, og snakker pisspreik offentlig.

Zeus: Få fram en annen smarting, han fra Kyrene. Han som er kledd i purpur og går med blomsterkrans.

Hermes: Kom alle, kom nærmere! Denne smartingen er kun for de rike

med mye penger. Han er behagelig, og er den aller lykkeligste. Hvem her lengter etter lykke? Hvem vil kjøpe denne yppige fyren?⁷

Kunde: Kom hit og fortell meg: Hva er det nå du kan? Hvis du er nyttig, skal jeg kjøpe deg.

Hermes: Ikke plag ham, eller still ham spørsmål, min gode mann. Han er drita, skjønner du. Han er ikke i stand til å svare deg. Som du kan se, har han krøll på tunga.

Kunde: Hvem orker å kjøpe en så bedervet og utsvevende fyllik? Fysj, for en stank som oser fra ham. Se som han sjangler og krenger. Men Hermes, hva om du forteller hva han driver med.

Hermes: I det store og hele er han god til å feste. Han er hard på flaska, og flink til å rangle rundt i gatene. Han er en rundbrenner og en dårlig arbeidsgiver. Ellers er han en dyktig konditor, kokk og livsnyter. Han er utdannet i Athen. Han var slave hos noen tyranner på Sicilia og fikk et godt ry der. Hans lære går hovedsakelig ut på å forakte alt, utnytte alt, og finne nytelse i alt.

Kunde: Du må nok se etter en annen med mer penger enn meg. Jeg har ikke råd til å kjøpe en så drikkeglad smarting.

Hermes: Det ser ut til at vi må beholde ham.

Zeus: Send ham vekk og finn en annen, eller enda bedre: de to der. Den lattermilde typen fra Abdera, og den sørgmodige fyren fra Efesos. Jeg har lyst til å selge dem som et par.

Hermes: Dere to, gå ned til midten! Jeg selger to ordentlige smartinger. De smarteste vi har!

Kunde: Fy faen, så forskjellige de er! Han ene slutter ikke å le, mens det ser ut som han andre sørger over noen. Se, han er jo aldeles tårevåt! Hva skjer? Hvorfor ler du, kompis?

Demokrit: Hvorfor spør du? Det er fordi dere og alt dere gjør er latterlig.

Kunde: Hva? Spotter du oss fordi det vi gjør er ubetydelig?

Demokrit: Det stemmer. Det er ikke så farlig. Saken er at universet er et uendelig stort tomrom, med noen atomer rundt omkring.

Kunde: Neppe, men det er en god beskrivelse av ditt hode. Så

frekk du er. Kan du ikke slutte å le? Og du, kamerat, hvorfor sørger du? Det er nok bedre å prate med deg.

Heraklit: Jeg gråter for den elendige og begredelige menneskeheten. Alt er så forgjengelig. Jeg ynker og gråter for dere. Jeg vet ikke mye om den nåværende situasjonen, men fremtiden blir aldeles bedriten. Verden skal brenne, og det blir ikke noe annet enn katastrofer. Derfor sørger jeg; for ingenting er vedvarende. Men alt går til helvete, der fornøyelse og misnøye er det samme: Klokskap er dumskap, stort er smått, og oppe er nede. I evighetens lekegrind er alt å avveie og alt er stadig vekslende.

Kunde: Hva er evigheten?

Heraklit: Barn som leker, spiller og kaster ting rundt.

Kunde: Hva er mennesker?

Heraklit: De er dødelige guder.

Kunde: Hva er guder?

Heraklit: De er u dødelige mennesker.

Kunde: Gud bedre! Du snakker i gåter, prøver du å fange meg i ditt gåtegarn? Du er like udugelig og forståelig som et orakel.

Heraklit: Det driter vel jeg i!

Kunde: Ingen ved sine fulle fem kommer til å kjøpe deg!

Heraklit: Enten jeg blir kjøpt eller ei, så anbefaler jeg alle å jamre seg hele tiden.

Kunde: Den gærningen her er manisk-depressiv. Jeg kjøper ingen av dem.

Hermes: Da må vi beholde disse også.

Zeus: Selg noen andre!

Hermes: Går det greit med denne atheneren, som ikke kan holde kjef?

Zeus: Kjør på.

Hermes: Hei du, kom hit! Vi selger nå en god og kyndig smarting. Hvem vil kjøpe denne helligdommen?

Kunde: Si meg, hvilke er dine fremste felt?

Sokrates: Pederasti og sexologi.

Kunde: Hvorfor skal jeg da kjøpe deg? Jeg trenger en lærer til min kjære sønn.

Sokrates: Hvem er vel mer skikket enn meg til å være sammen med din kjære sønn. Jeg elsker ikke kun det kjødelige, jeg interessert i sjelen også. Ikke vær redd! Under dyna mi vil du ikke høre at noen har opplevd noe fryktelig.

Kunde: Lite trolig – en pederast med intet annet mål enn å utforske sjelen, selv om det er mulig å ligge med noen under dyna.

Sokrates: Det er sant. Jeg sverger til deg ved Hunden og Treet!⁸

Kunde: Faen for noen usedvanlige guder!

Sokrates: Hva sier du? Mener du at Hunden ikke er en gud? Kjenner du ikke til den store Anubis i Egypt, eller Sirius på himmelen, eller Kerberos i underverdenen?

Kunde: Godt poeng. Jeg tok feil. Hva slags seder lever du etter?

Sokrates: Jeg bor i min egen Stat, som jeg har grunnlagt, hvor

jeg fører en fremmed politikk, og jeg har skrevet mine egne lover.

Kunde: Kan jeg høre en av lovene?

Sokrates: Du kan få høre den viktigste, som er om kvinner: Ingen kvinne skal være singel, og alle menn er ved lov hennes ektemenn.

Kunde: Sier du at du har oppløst lovene om ekteskapsbrudd?

Sokrates: Visst faen! Og alle andre sånne småligheter.

Kunde: Hva med lovene om barn i ungdomsalder?

Sokrates: Ungdommene skal være en belønning som eliten skal motta, pluss at de skal gjøre annet ungdomsarbeid.

Kunde: Bevares! For en gavmildhet! Hva er ditt verdenssyn?

Sokrates: Ideer! De er forbilder for alt som eksisterer. Hva enn du kan se: jorden, det som er på jorden, himmelen, havet. Alle disse har usynlige forbilder plassert utenfor vår verden.

Kunde: Men hvor er de plassert?

Sokrates: Ingensteds. For hvis de var noensteds, så ville de ikke eksistere.

Kunde: Jeg skjønner ikke ideen bak disse forbildene.

Sokrates: Selvfølgelig gjør du ikke det! Din sjels øye er blindt. Men jeg ser alle ideene. Jeg ser en annen deg og en annen meg som er usynlige. Jeg ser egentlig alt dobbelt opp.

Kunde: Du er sannelig verdt å kjøpe. Du er så vis og skarp-synt. La meg se, hvor mye skal dere ha for ham?

Hermes: To talenter.

Kunde: Jeg kjøper ham! Men jeg må ta det på krita.

Hermes: Navnet ditt?

Kunde: Dion fra Syrakus.



Illustrasjon: Marius Wangen

Hermes: Ta ham med deg. Lykke til! Nå er det din tur, Epikur. Hvem vil kjøpe Epikur? Han er eleven til to av de andre smartingene – den lattermilde og drankeren, som vi nylig hadde for salg for mye mindre. Epikur alene vet mer enn begge de to, i tillegg er han mer ugudelig. Ellers er han en behagelig person og elsker å fråse.

Kunde: Hva er prisen?

Hermes: To miner.

Kunde: Her, ta pengene! Jeg vil gjerne vite hva han liker å spise.

Hermes: Han liker å spise søtsaker og honning, men helst fikener.

Kunde: Det er intet problem. Jeg skal kjøpe masse tørket frukt til ham fra Karia.

Zeus: Få fram en ny smarting, han stoiske der med snauklipt hår og sørgmodig mine.

Hermes: Godt valg! Det virker som om det er ham de fleste har møtt opp for å se. Nå selger vi dyden selv. Han er en fullkommen smarting og ønsker monopol på kunnskap.

Kunde: Hva mener du?

Hermes: At han er den eneste som er ordentlig smart, vakker, rettferdig og modig; han er den eneste ekte kongen, politikeren, millionæren, lovgiveren, og så videre.

Kunde: Han er vel ikke den eneste kokken også, eneste garver, snekker og så videre?

Hermes: Det ser sånn ut.

Kunde: Kom, min gode venn, og fortell en kjøper hva slags person du er. Først og fremst: Plager det deg ikke at du blir solgt som en slave?

Khrysispos: På ingen måte. Det er ikke noe man kan kontrollere. Og slike tilfeldigheter stiller jeg meg likegyldig til.

Kunde: Jeg skjønner ikke hva du mener.

Khrysispos: Hva? Forstår du ikke at noen ting er foretrukne og andre ikke er foretrukne?

Kunde: Nå skjønner jeg ingenting.

Khrysispos: Selvfølgelig ikke. Du er ikke kjent med vår terminologi, ei heller vår forestillingsevne. En dyktig student kjenner ikke bare til logisk teori, men kjenner også til subjekt, predikat og eventualitet.⁹

Kunde: I filosofiens navn, ikke nekt meg å vite dette; hva som er predikat og hva som er eventualitet. Jeg er blitt grepet av ordenes klang.

Khrysispos: Ingen skal nekte deg noe. Sett at en halt mann er uheldig og slår den halte foten i en stein, og pådrar seg et kutt. Predikatet er: Mannen er lam. Kuttet er eventualiteten.

Kunde: For en skarpsindighet! Hva annet kan du?

Khrysispos: Jeg kan lure folk trill rundt, gjøre dem mållose, og få dem til å holde kjeft ved å sette munnkurv på dem. Denne beryktede kraften heter Syllogismen.

Kunde: Dæven! Du snakker om en voldsom og uslåelig kraft.

Khrysispos: Observer! Har du et nyfødt barn?

Kunde: Hvorfor lurer du?

Khrysispos: Tenk deg at du finner barnet ditt krabbende

Han er visstnok en helt annen person utvendig enn han er innvendig. Så hvis du kjøper ham må du huske å kalle den ene «eksoterisk» og den andre «esoterisk».

rundt en elv, og en krokodille får fatt på det. Krokodillen lover deg å gi det tilbake om du svarer korrekt på om krokodillen syntes å ville gi deg barnet eller ikke; hva svarer du ham?

Kunde: Du spør vanskelig. Jeg aner ikke hva jeg skal svare. Men for guds skyld, gi meg svaret så jeg kan redde barnet.

Kjapt, så ikke krokodillen sluker barnet!

Khrysispos: Fatt mot! Jeg skal lære deg andre heftigere ting.

Kunde: Som hva?

Khrysispos: Jeg skal lære deg om Høsteren¹⁰, Mesteren, Elektra og Den Tilsørte Mannen.

Kunde: Kan du si noe om Den Tilsørte Mannen eller Elektra?

Khrysispos: Den Elektra det er snakk om, er datteren til Agamemnon.

Hun er på samme tid uvitende og vitende om den samme ting. For hun visste at Orestes var hennes bror, men da han stod ved henne, så var hun uvitende om at denne mannen, Orestes, var hennes bror. Den Tilsørte Mannen er også en forunderlig historie. Si meg, kjenner du din egen far?

Kunde: Ja.

Khrysispos: Ok. Hvis jeg plasserer en tilsørt person foran deg, og spør om du kjenner personen; hva svarer du?

Kunde: Jeg kjenner ham åpenbart ikke.

Khrysispos: Men mannen som er tilsørt er faren din; så hvis du ikke kjenner ham, så er det tydelig at du ikke kjenner faren din.

Kunde: Kanskje ikke; men hvis han ble avslørt så ville jeg kjenne ham igjen. Uansett, hva er målet med din filosofi? Hva skal man gjøre når man har nådd dydens topp?

Khrysispos: Da skal man beskjeftige seg med de ting som er viktigst i henhold til naturen: rikdom, helse og lignende. Men først må man jobbe hardt. Man må skjerpe synet for å lese bøker med liten skrift, samle kommentarer, og fylle hodet sitt med dårlig språk og paradokser. Og det er ikke lov å være en vis mann før man har inntatt tre doser hellebor.¹¹

Kunde: Din filosofi er fantastisk og så fryktelig mandig. Jeg vil tro at du er en gnier og en lånehai. Hva skal man si om en hellebormisbruker som sikter mot dydens topp?

Khrysispos: Ja, det er vel bare passende for en vis mann å låne ut penger; for det er hans anliggende å tenke logisk, og det er logisk å være en lånehai. Den vise mann synes å være smart når det gjelder lånevirkosomhet. Jeg får renter fra mange menn. Ikke bare enkle renter som vanlige folk får, men renters renter. For som du vet, er noen renter vanlige, mens andre er født av renter: renters renter. Her kan vi lage en syllogisme: Hvis jeg skal ha renter, skal jeg også ha renters renter. Jeg skal ha renter, derfor skal jeg også ha renters renter.

Kunde: Vi kan vel si det samme om pengene du mottar fra studentene dine. Den vise mann er tydeligvis den eneste som fakturerer dyden?

Khrysispos: Nå skjønner du; for jeg tar ikke pengene for mitt eget gode, men de går tilbake til studentenes gode. Det er nemlig bedre å være en giver enn en taker. Derfor er jeg selv en taker, slik at studentene kan være givere.

Kunde: Det bør være motsatt, siden du er den eneste ordentlige millionæren.

Khrysispos: Ha ha ha! Pass deg, eller så skyter jeg deg med en uomtvistelig syllogisme.

Kunde: Og hva er farlig med *det* skuddet?

Khrysispos: Perpleksitet, taushet, og at den gir tankene dine et truserøsk. Og det verste: Hvis jeg vil, kan jeg gjøre deg om til stein.

Kunde: Stein, sier du? Hvordan skal du klare det? Du er ikke akkurat Perseus.

Khrysispos: Således: Stein er legemlig, ikke sant?

Kunde: Ja.

Khrysispos: Et levende vesen er legemlig, ikke sant?

Kunde: Ja.

Khrysispos: Og du er et levende vesen?

Kunde: Det ser i hvert fall sånn ut.

Khrysispos: Siden du er legemlig, er du en stein.

Kunde: Nei, ikke si det! Avstein meg, for guds skyld, og gjør meg til et menneske igjen.

Khrysispos: Lett. Bli et menneske igjen! Si meg, er alle leger levende vesener?

Kunde: Nei.

Khrysispos: Er stein et levende vesen?

Kunde: Nei.

Khrysispos: Og du er legemlig?

Kunde: Ja.

Khrysispos: Du er altså både legemlig og et levende vesen.

Kunde: Ja.

Khrysispos: Siden du er et levende vesen, så er du ingen stein.

Kunde: Godt jobbet! Beina mine ble kalde og stive, akkurat som Niobe¹². Men jeg skal kjøpe deg. Hvor mye koster han?

Hermes: Tolv miner.

Kunde: Her, ta dem.

Hermes: Er du den eneste som kjøpte ham?

Kunde: Nei, nei. Alle disse som du ser her også.

Hermes: Så mange dere er, og så kraftige. De er verdig Høsteren.

Zeus: Ikke kast bort tiden. Få frem en annen smarting.

Hermes: Han peripatetiske der.¹³ Han fagre, han rike. Kom nå, så skal dere få kjøpe den mest forstandige smartingen. Han har kunnskap om absolutt alt.

Kunde: Hva slags type er han?

Hermes: Han er måteholden, rimelig, og behagelig. Det beste er at det er to av ham.

Kunde: Hva sier du?

Hermes: Han er visstnok en helt annen person utvendig enn han er innvendig. Så hvis du kjøper ham må du huske å kalle den ene «eksoterisk» og den andre «esoterisk».

Kunde: Hva vet han?

Hermes: Han vet at Det Gode er tre ting: sjelen, kroppen og omstendigheter.

Kunde: Han tenker som et vanlig menneske. Hvor mye koster han?

Hermes: Tjue miner.

Kunde: Så mye!

Hermes: Det er egentlig ikke så mye, kompis. For han har visstnok noen penger som kommer med på kjøpet, så du må kjøpe ham raskt. I tillegg kan han fortelle deg alderen på en mygg ved å se på den, og hvor dypt sollyset lyser under havets overflate, og om sjelen til østers.

Kunde: Dæven, for et øyemål han har!

Hermes: Da skal du høre om hans skarpe blikk når det gjelder fødsel og tilblivelse, og embryoets utvikling. Og hvordan mennesket er et leende vesen, mens eselet er et ikke-leende vesen og hverken god snekker eller sjøfarer.

Kunde: Fantastisk, snakk om nyttekunnskap. Jeg kjøper ham, selv om det er for tjue miner.

Hermes: Greit!

Zeus: Hvem har vi igjen?

Hermes: Bare denne skeptikeren er igjen. Kom frem Pyrrho, så vi får solgt deg fort. De fleste har allerede dratt, så det blir liten konkurranse. Uansett, hvem byr på denne smartingen?

Kunde: Jeg. Men fortell meg først: Hva kan du?

Pyrrho: Ingenting.

Kunde: Hva mener du?

Pyrrho: Jeg tror ikke at noe eksisterer.

Kunde: Så vi eksisterer ikke?

Pyrrho: Det vet jeg ikke.

Kunde: Vet du ikke engang om du selv eksisterer?

Pyrrho: Det er enda vanskeligere for meg å vite.

Kunde: For en rådvillhet! Men hva bruker du vektskålene til?

Pyrrho: Jeg bruker den til å veie argumenter og likestilte dem. Deretter sjekker jeg om de er nøyaktig like, og inntil det vet jeg ikke hva som er sant.

Kunde: Er det noe du kan spesielt godt?

Pyrrho: Alt, bortsett fra å forfølge noen.

Kunde: Hva er det som er så vanskelig med å forfølge?

Pyrrho: Jeg får ikke fatt på noe, min gode mann.

Kunde: Selvfølgelig. Du virker langsom og treg. Hva er ditt mål med kunnskap?

Pyrrho: Uvitenskap, døvheter og blindhet.

Kunde: Så du sier at du er både blind og døv?

Pyrrho: Og uten bedømmelsesevne. Dertil er jeg følelsesløs. Jeg er ikke bedre enn en mark.

Kunde: Derfor er du verdt å kjøpe! Hvor mye er han verdt?

Hermes: En athensk mine.

Kunde: Ta den. Ser du at jeg har kjøpt deg?

Pyrrho: Neppe.

Kunde: Tullball. Jeg kjøpte deg og ga pengene.

Pyrrho: Jeg vil gjerne veie argumentene.

Kunde: Kom med meg, du er min slave!

Pyrrho: Ingen vet om det du sier er sant eller ikke.

Kunde: Auksjonarius vet, minen vet, alle tilstede vet.

Pyrrho: Er du sikker på at det er noen tilstede?

Kunde: Åh, jeg skal sette deg til arbeid på mølla, og overtale deg om at jeg er din herre!

Pyrrho: Kan vi veie det?

Kunde: For sent, jeg har allerede bestemt meg.

Hermes: Du Pyrrho, slutt å motsett deg og bli med herren din hjem. Vi vil invitere dere tilbake i morgen, da selger vi vanlige mennesker, håndverkere og butikkeiere.

NOTER

¹ For mer satire av Lukian på norsk, se min Bakke 2012.

² Krösus fikk to sønner, den sterke Atys og en som var døvstum. Det siktes her til den døvstumme.

³ Lukian mener den kjente *tetraktys*: $1+2+3+4=10$. Den likesidede trekanten utgjøres av de ti første tallene i fire rader. Hver rad representerer en dimensjon, altså fra ingen til tredje dimensjon. Disse tallene representerer også kosmos og dets oppbygging og bestanddeler. For Pythagoras var matematikk veien til guddommelighet.

⁴ En mine er en vektenhet på rundt 600 gram, og er et myntsystem basert på vekt. Det er vanskelig, nærmest umulig, å si hvor mye en mine er i NOK, men det er en ganske mye. En obol på den annen side er en sølvmynt. Drakhmen er også en myntenhet – og prisen det koster å bli ført til dødsriket av Kharon. En athensk talent er en masseenheter. 6 oboler = 1 drakhme, 100 drakhmer = 1 mine, 60 miner = 1 athensk talent

⁵ Det greske ordet for hund er *kyōn*. Adjektivet *kynikos* betyr hundelik. De ble kalt kynikere fordi de levde som husløse hunder.

⁶ Ifølge en anekdote skal Diogenes ha spist rå blekksprut (*octopus*) og dødd.

⁷ Salgsobjektet nevnes ikke ved navn, men det er mest sannsynlig Aristippos fra Kyrene. Han var visstnok en av Sokrates' elever. Han er kjent for de ting Lukian tilskriver ham i denne teksten.

⁸ Sokrates sverger i noen tilfeller ved «hunden» i Platons dialoger. Det ryktes at Sokrates sverget til egyptiske guder når han bekreftet at en påstand/proposisjon er sann. Dette kan jeg ikke bekrefte.

⁹ I mangel på god oversettelse har jeg lånt denne tredelingen fra H. W. Fowler og F. G. Fowlers oversettelse (1905).

¹⁰ Lukian personifiserer et *argument* som består av fire deler, her etter hukommelsen:

a) Hvis du skal høste, så er det ikke ubestemt hvorvidt du skal eller ikke skal høste; det er bestemt at du skal høste.

b) Hvis du ikke skal høste, så er det ikke ubestemt hvorvidt du skal høste eller ikke skal høste; du skal ikke høste.

c) Det er nødvendig at du enten høster eller ikke høster.

d) Det er ubestemt hvorvidt du skal høste eller ikke skal høste.

Altså: Hvis enten høste eller ikke høster, så nødvendigvis høste eller ikke høste.

¹¹ Plante som grekerne trodde kunne helbrede sinnsykdom.

¹² Niobe skrøt, ifølge myten, av at hun var svært fruktbar og hadde fjorten barn, og gjorde narr av gudinnen Leto som kun hadde to barn: Artemis og Apollon. Leto fikk derfor Artemis til å drepe alle døtrene til Niobe og Apollon sønnene. Da Niobe fikk se sine drepte barn vendte hun tilbake til sitt hjemsted og ble til stein.

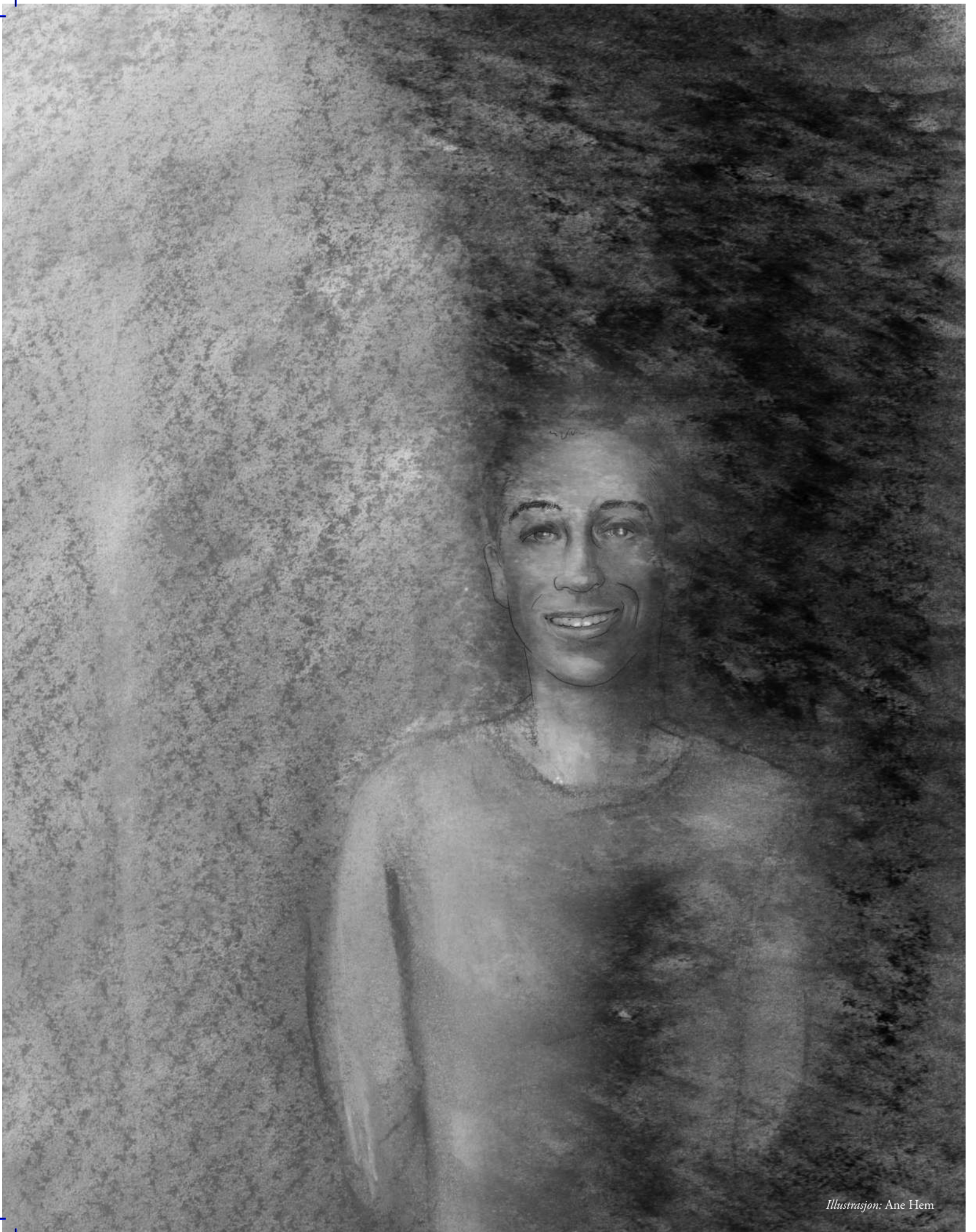
¹³ Aristoteles hadde en peripatetisk skole, eller «ambulerende» om du vil. Aristoteles' etterfølgere kalles peripatetikere.

LITTERATUR

Bakke, R. 2012, «Sanne skrøner», *Filosofisk supplement*, 1, 41–43, Universitetet i Oslo, Oslo.

Fowler, H.W. og Fowler, F.G. 1905, *The Works of Lucian of Samosata*, Vol. 1, The Clarendon Press, Oxford.

Lukian 1972, *Luciani Opera*, bd. 2, MacLeod, M.D. (red), Oxford University Press, Oxford.



Ilustrasjon: Ane Hem

ON HOW THINGS ARE AND WHY THERE IS FUNDAMENTALLY ONLY ONE

AN INTERVIEW WITH JONATHAN SCHAFFER

By Reier Helle

Since he earned his Ph.D. from Rutgers University in 1999 Professor Jonathan Schaffer has published prolifically on epistemology, metaphysics, philosophy of science, and philosophy of language. His papers “On What Grounds What” (2009), “Knowing the Answer” (2008), “From Nihilism to Monism” (2008), “Skepticism, Contextualism and Discrimination” (2002) and “Causation by Disconnection” (2001) have all won awards. He has held positions at the University of Houston, the University of Massachusetts-Amherst and the Australian National University. He is presently a professor at Rutgers University. In metaphysics he is the foremost contemporary proponent of monism and in metametaphysics he champions what he calls a ‘neo-Aristotelian ontology’. We interviewed him on what exists, how it exists and why we should think his answers to these questions are better than others.

Professor Schaffer, you have been attacking what you call a ‘Quinean ontology’ and championing what you call a ‘neo-Aristotelian ontology’. First, what is Quinean ontology?

I understand Quinean ontology as being primarily focused on the question of what exists. You can find some pretty explicit statements from Quine in “On What There Is” to the effect that the task of ontology is to answer the question of what exists. What I’m trying to argue is that that is a very limited conception of ontology and one that misses out on some of the most interesting and important questions, both historically and philosophically, for ontologists to ask. For instance, consider the mind: Most people would agree that mind and matter exist, so settling the matter of what exist just scratches the surface of things. The interesting question that doesn’t get asked in the Quinean framework is which is more fundamental. The kind of neo-Aristotelian perspective that I’ve been advocating is one that looks at questions of what is more fundamental than what (or, what grounds

what) – as a different kind of ontological question, which I think is both historically and philosophically interesting.

So why do you think analytic philosophy has been preoccupied with the Quinean picture?

I think a lot of what has happened in analytic metaphysics has been a process of forgetting and recovering. There was the period of logical positivism, when metaphysics was decried as meaningless nonsense, and the tradition was ruptured; many of the great questions that had been running through the philosophical tradition for centuries were disregarded, and the next generation of students was not trained up on these questions. So there was a kind of vacuum with respect to what metaphysics was. And then Quine, an absolutely brilliant and eloquent philosopher, comes in and says ‘here is what metaphysics is’, and moreover has a methodology for doing metaphysics in this way. I think that this combination of factors allowed for the Quinean perspective to take over. Indeed, in discussion with Carnap, Quine admits that he is giving us a stipulative definition of what metaphysics is, which he thought was useful because he had a methodology for pursuing its question: what exists?

In your paper “On What Grounds What” you quote Stephen Yablo saying that Quinean ontology promises ontology the progressive research program, instead of ontology the swapping of hunches about what exists. Does this capture the more recent analytic distrust of traditional metaphysics?

Definitely. After Quine a whole sort of industry came in, talking about whether theory x with quantifiers ranging over domain y was indispensable to physics. For instance, are numbers indispensable to physics? So Quine established this research program and that was what metaphysics became.

In the same paper you claim quite strongly that most existence questions are trivial or simply uninteresting.

Yes, the existence questions that analytic metaphysicians have tended to pursue – such as the question of whether numbers exist – are in my view trivial ‘yes’-questions.

You purport for instance to refute the mereological nihilist with the argument: 1) My body has parts – which is a biological banality; 2) therefore there are composites; and thus 3) nihilism is false. What has been the reaction to this argument, and do you still think it is enough?

I do. I don't know if anyone has written explicitly in response to that argument. The nihilists that I'm familiar with, of course reject the first premise that my body has parts. They instead try to provide something like a paraphrase in nihilistic terms for that premise; they will try to make it more palatable to reject that premise. That's the standard response to those arguments.

Your own neo-Aristotelian view is different from the Quinean view. You think that how things exist, not whether they do, is the interesting question. How so? Can you explain this?

The question of how things exist is, in that context, meant to be understood as the following question: How can entities of a given sort exist, in a world that is fundamentally thus and so? It is part of the metaphysician's job to say how reality is fundamentally. To return to the example of minds, with which I began: It may well be that our world is fundamentally physical; there is nothing mental at the fundamental level. This could be debated, but it would be the view that I hold, and it is a fairly standard view. And then our question becomes: How can there be minds in a world that is fundamentally physical? That's the ‘how’-question. The interesting question to me isn't ‘oh, do they exist, are there minds?’. It's quite obvious that the answer to that question is ‘yes’. So the interesting question isn't whether minds exist, it is *how* minds exist in a world that is fundamentally a physical world, that's fundamentally just something like quantum fields in space-time.

So this ‘how’ of existence, we're not to understand it in terms of degrees or modes of existence?

That's not how I had intended the question, but I

don't mind degrees of existence. However, I'm not asking what degree of reality minds have. Maybe that's a sensible question – I think it is – but maybe not. I'm just asking how in a world that is fundamentally physical, can there be things like minds.

So when you speak of the ‘great chain of being’, a picture according to which the metaphysical structure is a partial ordering from the most fundamental to the less fundamental, you don't understand this as entities enjoying less and less reality?

Actually, as I was saying, I'm perfectly happy with adding that to the picture, but it's not required by the picture; we could say, if we wanted, that every entity in the great chain of being has a full degree of reality. This is consistent. Still I am perfectly happy with saying that the fundamental entities have the highest degree of reality, and that the entities that depend on them have a lesser degree of reality, because I think that the notion of degree of reality is a historical notion that one sees deployed in Plato and Descartes and a lot of historical sources. It is the kind of notion that by my lights we ought to make sense of if we can. So I think of the chain of being picture as offering an opportunity to make sense of degrees of reality, but it's not mandatory. So those who think that the degree of reality talk ought to be banished can still work with a ‘great chain of being’-picture.

Given the triviality arguments we just discussed is it reasonable to say that you take a permissive stance on What exists?

Yes.

And so, the obvious Quinean objection to this is that your way of doing ontology leaves our reality cluttered, that your picture runs afoul of Ockham's razor. How do you respond to that objection?

I think it's really important once one has a distinction between what's fundamental and what's dependent, to reconsider Ockham's razor in the light of this distinction. So let me work with an analogy: Instead of talking about what exists on the ontological side, let's talk about concepts on the ideological side. I'm going to give you an analogy for how I think Ockham's razor ought to be understood. With respect to a conceptual system, it should be seen as a natural principle that you shouldn't multiply concepts without necessity. You should have an elegant, economical system of

concepts. But what we want to avoid multiplying are the primitive concepts. Defined concepts come for free when you have the primitives from which you define them. Defined concepts are not only no additional clutter, they are actually a strength of a system of primitives. The ideal, if you think of the conceptual side of things, would be to have a very sparse basis of just a few primitive notions that allow you to define up a lot of useful defined concepts.

This is what you call the 'bang for the buck'-principle?

Exactly right. So we should understand the ontological side of things on exactly the lines of that analogy. What we really should want, when we talk about avoiding clutter, is to avoid clutter in our primitive, root, fundamental entities. We should have a very sparse picture of what's fundamental. Dependent, derivative existents are just like defined concepts – a free lunch. And it's a strength of an ontology, if from a very sparse basis it allows you to derive lots of dependent entities, especially entities that evidently are out there to be found.

We have been discussing this indirectly for some time now, but I would like to make it explicit: What are the positive reasons for preferring your way of doing ontology?

Compared to a Quinean ontology, I think that the kind of neo-Aristotelian approach that I advocate draws more distinctions. The Quinean approach just has two boxes as it were, where any given entity can either be put in the box of the existent or the box of the non-existent. The kind of approach I go in for posits more structure in a way that I think is helpful. So it doesn't just have a big box for the existents, it has a kind of structured tree or chain of being. We don't just toss things into a big box of the existing, we put things in a structure reflecting what depends on what. That means, strictly speaking, that a neo-Aristotelian approach posits more structure than a Quinean approach. But the additional structure reflects something in the world which I think we need to recognize.

You prefer to generate the structure through the grounding relation. Can you say something about this relation?

I take it that we must recognize a distinction between what is fundamental and what is dependent, such as for instance between the physical and the mental. Then we must recognize some sort of re-

lation of *dependence*, holding from the dependent entity to what it depends on. 'Grounding' is just a name for that kind of metaphysical dependence relation. So in that sense we could have called it 'dependence' or anything else. It's just supposed to name the thing that connects the fundamental to the less fundamental.

Still, there is disagreement. To name one: You disagree with several other ontologists on what the grounding relation can relate. Gideon Rosen, for instance, and others with him, think that grounding first and foremost relates facts, while you think that objects can ground objects and abstracta and so on. Is this disagreement substantial?

I'm not sure. I doubt that Rosen, Fine, and these others would quite agree with what I'm going to say, but here is my perspective: I think that we need to draw a distinction that we can see from thinking about causation. So in theorizing about causation we distinguish causation, which holds not between objects but events, from causal explanation, which holds between facts. But where there is causal explanation, there must be causal relations between events in the world backing it up. I think we find the very same structure on the metaphysical side as well. So we need to posit a worldly relation between entities that is the analogue of causation, alongside an abstract relation between facts, that is, the relation of metaphysical explanation. When people like Rosen and Fine and other people talk about grounding, they always regiment their talk in terms of facts. They say something like 'this fact or these facts because of that fact or those facts', and that's exactly the kind of regimentation that's appropriate for explanatory talk. I think these people are giving some really sophisticated, brilliant and well developed accounts of metaphysical explanation. But I think they're missing something, which can be seen in the causal case. We think that when a causal explanation, an abstract relation between facts, obtains, it must be backed by the worldly relation of causation. I think that these people are missing that when their kind of metaphysical explanation holds, it must be backed by a worldly relation between entities. And that's what I am using grounding for. I'm using grounding as a kind of metaphysical analogue of *causation* – they're using grounding as a kind of analogue of *explanation*. So by my lights they may be perfectly right about the abstract pattern of metaphysical explanations between facts. I'm offering an account of the concrete pattern of grounding in the world that is needed to

back any such account. That is my take on things, at any rate.

In most of your papers you are silent on the precise consequences of one type of entity grounding another. Do you think for instance that if x grounds y , then y can still exist without x ?

Certainly. y might for instance have a number of different sufficient grounds. If x and z are independently sufficient to, as it were, metaphysically produce y , x can ground y , but y can still exist without x – since z is still around to produce y .

So in general grounding is neither necessary nor sufficient for existence?

When x partially grounds y , then x is neither necessary nor sufficient for the existence of y . So here is why x isn't necessary for the existence of y : It is because y could have another, wholly sufficient ground. Imagine that x is a wholly sufficient ground for y , but z is a wholly sufficient ground for y as well, and that x and z both exist, and y as well; then it will be true that x grounds y , but x is not necessary, for if x had not existed, as long as z is still there, z is a wholly sufficient ground for y , so z will make sure of y 's existence.

So it is okay with a metaphysical overdetermination in terms of grounding?

Yes, and that shows that a partial ground isn't necessary for the existence of what it grounds. Also, a partial ground needn't be *sufficient* for what it grounds either. And here is a kind of case that shows this: Let's now imagine that x and z together are sufficient for producing y , but that x alone doesn't have enough oomph to make for y , nor does z . So x and z they jointly make for y , but x isn't sufficient for y to exist, because if we have a world where we don't have z or anything replacing z , then we don't have enough to produce y .

But can you have in one world x and z grounding y , in a second world only x grounding y , and in a third world only z grounding y ?

I think that's a possible scenario as well, and that it will create a sort of overdetermination, which we might call overgrounding, where x and z are both independent, wholly sufficient grounds for y . Maybe one world is an overgrounding world and

has both x and z as sufficient grounds for y . But then there can be a second world that just had x without z and that will be a world that has y . The third world that just has z without x will be a world with y as well.

You take care to emphasize that the neo-Aristotelian approach also retains a trash bin for the non-existent, and you point out that you don't endorse Meinongian objects. So my question is: Where do you draw the line? And in our previous parlance, why not award Meinongian objects just a tiny sliver of reality?

A lot depends on what you mean by 'Meinongian objects'.

Let's say the round square.

Right, okay. What I meant by 'Meinongian object' is something that does not exist. There are different understandings of what it is to be a Meinongian object. The understanding I prefer is an understanding on which there are some Meinongian objects, some things that subsist or that merely are, without existing. I don't think it is plausible to hold that something is, while denying that it exists. And that's why I don't go in for a Meinongian view. But you could if you wanted I suppose, go in for a kind of neo-Aristotelian/Meinongian view.

I ask because it seems you could construct an argument, very like your own arguments, for the existence or reality of Meinongian objects. Just say: 1) The round square is impossible; 2) therefore there are impossibles; and 3) so there is a Meinongian object.

I like that argument. The reason why I was trying to clarify what Meinongian objects were by my lights, is because I do think that the round square exists: It's a fictional object. So in that sense I'm happy to say that it's in some sense an impossible object, but I would just add that it exists, so in that sense it's by my lights not a Meinongian object. So to recognize the round square as an existing fictional object is not to recognize objects that don't exist. It is just to say 'more things exist than you might have thought'.

Let us turn to your preferred way of filling in the grounding structure. You're a monist. What does that mean?

For me it means that among actual concrete objects, to which we should now restrict our attention – tables and chairs and the like – there is one

and only one fundamental thing, and that is the cosmos as a whole. So I think the cosmos has proper parts. So you and I, that table and that chair, they all exist, but they are less fundamental than the cosmos itself; we exist as dependent fragments of the cosmos.

You have presented quite a few arguments for monism; which ones do you think are the strongest and which do you like best?

There are three main arguments for monism that I have given so far. One is the argument from quantum entanglement. One can actually generalize away from the details of actual physics, and identify a more general argument from the possibility of emergence that lurks behind it.

This is the argument from the asymmetry of supervenience?

Yes. The idea is that it is generally possible that a whole can have properties not supervenient on the intrinsic properties of its parts and their relations; and in fact, in quantum mechanics, with quantum entanglement, we see this very possibility realized. So it is not a mere possibility, it is an actual fact. Whereas the converse, in which you have parts whose intrinsic properties and arrangements are not derivable from the intrinsic properties of the whole – that is impossible. So there is a certain sense in which if you fix the properties of the whole you're guaranteed to fix the properties of the parts. And that seems to me to make a strong case for the most metaphysically general way to proceed being to fix the properties of the whole, and the properties of the parts will come along.

Because the monist can guarantee, as you say, a 'complete roster of reality', whereas the pluralist cannot, since emergence is a real possibility?

Yes. And as I was saying, in fact I think that our world is a world of emergence – that is the quantum entanglement argument for emergence. A second argument is the argument from the possibility of *gunk*, where *gunk* is something every part of which has proper parts. It is something that you can never divide into minimal parts – there is no end. So there is a real asymmetry here as well, at least according to classical mereology. The asymmetry is that *gunk* is possible: There are models of classical mereology in which everything has proper parts. But the converse, *junk* (something every whole of which is a proper part of a larger whole),

is impossible. In every single possible world there is a unique top; it is a theorem of classical mereology that there is a unique top. So these are the reasons from mereology. If we're looking for a fundamental object we are going to be able to find something at the top, but we're not guaranteed to find something at the bottom, for there is no guarantee that there is a bottom level. So that's a reason for thinking that the most metaphysically general place to look for the fundamental is the top of the hierarchy.

As you know, Professor Einar Bøhn here in Oslo, has challenged your claim that junk is impossible. And his reasons for thinking junk possible are akin to your reasons for thinking gunk possible.

Professor Bøhn does put things that way, though this is a point where he and I disagree.

Okay. He points out that you have non-classical models of mereology that allow for junk, and that junk is conceivable, by thought-experiment for instance, and that several philosophers have condoned the possibility; but you still think it's impossible?

Oh, absolutely. So I should point out some of the disanalogies in the arguments. One of the tests that I give for metaphysical possibility is that there are serious scientific theories that posit the phenomena. And there are serious theories that posit *gunk*, but to my knowledge there are no serious scientific theories that posit *junk*. I don't think Professor Bøhn has succeeded in bringing any such theories to light. I should say, moreover, that the asymmetry is just what classical mereology offers. I mean, of course there are non-classical mereologies; there are lots of different ones that offer all sorts of different results, but none of these are very plausible by my lights. The reason why classical mereology is the leading approach to mereology is that it is a beautiful, elegant, and powerful theory. And this theory has a built-in asymmetry: It permits *gunk* but not *junk*. It just seems to me that we should let our best theory of mereology go to work in helping us think about what the possibilities are.

Though you say that you do not put much weight on it, another one of your arguments still bears mentioning: What we can call 'the argument from common sense'. What do you think of this argument?

When I said that there was a third argument for

monism, I didn't have in mind anything from common sense, because I don't think common sense is a very important factor. What I had in mind was the argument from 'the internal relatedness of all things'. The main reason I wind up talking about common sense at all is that historically, and actually still to this day, the main reaction that one sees to monism is 'oh, this is just a crazy view that contravenes common sense'. And that's a way to dismiss a view without seriously engaging with it. So something needs to be said against this standard first reaction. There are two things I say against that, the first of which is that we should all acknowledge that common sense has very little to say about matters of fundamental ontology. So I don't think common sense should be taken very seriously on this matter. But that aside, I do actually think that the monist, at least with monism properly understood in terms of fundamentality, has a lot going for it from the perspective of common sense, because common sense does, I think, tend to view the cosmos as an integrated whole – more like a syllable than a heap, to use Aristotle's distinction.¹ One of the main respects in which you can see that – and this is connected to the paper you just recently heard me give in Oslo² – is that the laws of nature operate uniformly across all space and time, and indeed they need to be understood as operative on the level of the cosmos as a whole – the laws govern the evolution of the cosmos through time. The laws don't tell you how the states of subsystems will evolve through time, because the subsystems are not isolated; they are subject to interference from the outside. So you can't lawfully predict the evolution of subsystems without taking into account the whole system in which they are embedded, while you *can* give lawful predictions of the cosmos as a whole. So that's one of the reasons for preferring monism that we can see from a common sense point of view: We can see that the cosmos is integrated by lawful principles. But again, I don't think that common sense matters very much when we discuss these issues.

So you wanted to say something of the argument from the internal relatedness of all things. What is this argument?

So this is a third argument, and I have a separate paper devoted to it. The core idea is that if you wanted to tell whether a cosmos were a sort of integrated monistic unity or a mere scattered pluralistic heap of independent elements, here would be a pretty good test: In a scattered heap of independent elements, these ele-

ments ought to be completely modally independent of each other. That would be what's called 'free recombination', in the sense that the one element can be any which way and the other element can be any which way – think of two knobs on a stereo, each of which can be set any which way independently of the other – whereas in an integrated monistic unity, you should expect to see modal connections between things, because all these things have a common bond in the cosmos as a whole. The thought was that this is a reasonable test for when you have an integrated cosmos versus when you have a scattered pluralistic heap, and then the paper argues that free recombination in fact fails between things; there are real modal connections between things in nature. And the conclusion I proposed is that these connections in nature suggest or reveal a grounding connection between these things; these things have a common ground, they're modally connected.

Could you explicate these modal connections? How do you determine whether something is modally connected?

Here is a way to see whether two things are modally connected or modally free of each other. Call the things *a* and *b*. We draw up a list of the various ways *a* can be. We're going to focus on the different intrinsic properties and locations *a* might have, and we add to our list the one way in which *a* can fail to be – namely, by not existing at all. So we have a big list of ways *a* can be and the one way that *a* can fail to be. Then we make a list of all the ways that *b* can be, intrinsically and locationally speaking, and the one way *b* can fail to be. Now we have these two big lists, the menu of options for *a* and *b*. And here's a sign of free recombination. Take any two entries on the lists, take any way that *a* can be, including the one way it can fail to be, and any way that *b* can be, including the one way it can fail to be, and there should be a single world that realizes both of these two ways together. So if *a* can be red and square and here, and *b* can be blue and triangular and there, and they are modally disconnected, there ought to be a single world where *a* is red and square and here and *b* is blue and triangular and there.

And you think that our world fails this test?

So the argument in the paper was that no two things are modally free of each other, in the sense that you can take any two things in the world and they will fail this test for modal freedom. There will be a way that the one can be and a way that the other can be, such that there is no world that realizes both ways.

*How do you show that any two objects *a* and *b* will fail this*

test?

What I argue is that there are a number of plausible metaphysical views that would have this consequence – I leave open which of these views is correct. But just to illustrate: Consider a view on which fundamental things have essential causal powers. Then there will be ways that the one thing *a* can be, and ways that the one thing *b* can be, that do not correspond to any way that both can be together. This is because their ‘essential causal powers’ will place constraints on each other. For instance, though *a* itself can be relocated from ‘here’ to ‘there’, it cannot do so leaving the rest of the world as is, or else we’ll get a causally incoherent scenario – a rip in the causal fabric.

In your writings on monism you frequently mention the reason for which monism fell out of fashion early in the last century, and you often defend the neo-Hegelian monist contemporaries of Russell and Moore – you think they were misinterpreted. First: What was this reason for the dismissal of monism?

I think the reason for the dismissal of monism was two-fold. One is: The view was misinterpreted. I think of monism, at least in its better forms, not as the view that only the cosmos exists – with no proper parts – but rather as the view that the whole is prior to its parts – or is more fundamental than its parts. The claim that the cosmos is prior to its parts presupposes that there are these parts, less fundamental than the whole. So you see Russell and Moore caricaturing the monists as holding that the world has no parts, while I think the monists are better interpreted as saying that the world *has* parts, but those parts are dependent. There was a misreading, and this went hand in hand with the complaint: ‘Oh, monism is a crazy view that contradicts common sense’; you certainly see this both in Russell and Moore. The view that only the cosmos exists and that it has no parts, *is* a crazy view; it’s so antithetical to common sense that it ought to be dismissed. But the kind of monism that I advocate, which I think is the historically better interpretation of monism, where it is just said that the whole is more fundamental than its proper parts, is not contradictory to common sense. It seems to me that there is a non-crazy version of monism that ought to have been taken seriously, and that I hope will be taken seriously again.

I’m glad you mention the historical versions of monism, because in contradistinction to many of your contemporary ana-

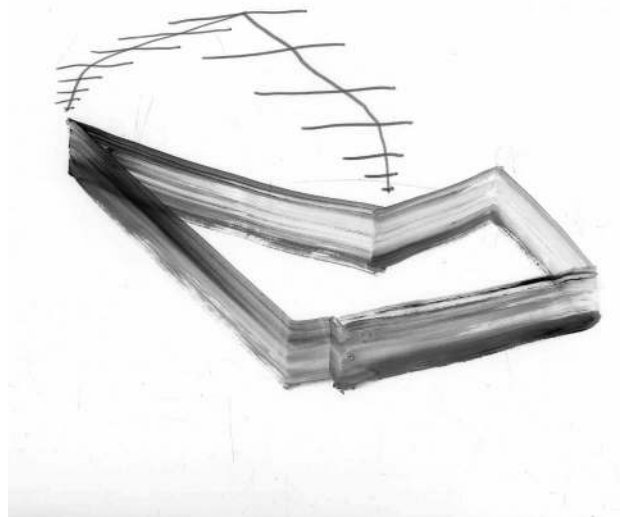


Illustration: Marianne Rothe Arnesen

lytic colleagues, you are fond of situating your view historically and you often quote historical figures to support your theses. So my question is: What do you see yourself as doing? Do you see your work as taking part in a great historical venture?

I hope it does. I think it’s important to situate one’s views historically, especially in an area with such a rich history of great philosophers. And I think maybe I have done something to convince contemporary philosophers to take monism more seriously and to remind them how many great philosophers of the past have thought that this view has something going for it.

Yours are some of the few papers that make positive use of the neo-Hegelians, the opponents of Russell and Moore; do you see yourself as a kind of vindicator of their position and of these philosophers?

In some ways. I would have my disagreements with them as well; they are pretty much all idealists who think that mind is the more fundamental term than matter, while I am a physicalist. So I am not trying to vindicate the whole system of Bradley, or anything like that, but I do think these philosophers have some very important insights that have been unjustly neglected. I would be happy enough if my work served the wider purpose of getting more people to read Bradley.

Now, as we approach the end, I want to ask you about the methodology of metaphysics: In many of your papers you mention intuitions. For instance, in your review of Professor Trenton Merricks’ Truth and Ontology, you mention the truth-making intuition, which was brought to light by Aristotle,

and which underlies the view Merricks seeks to rebut. Do you think intuitions – and, if there is a connection, common sense – play any role in metaphysics? This is especially worth considering in light of Professor Herman Cappelen’s new book, Philosophy without Intuitions, in which he claims to show that philosophy does not in fact depend on intuitions.

That’s a great question. I’m happy to say that intuitions do play a role, though I am not sure I would be contradicting Professor Cappelen in saying this, given what he means by ‘intuition’. The way I’m thinking of it is that intuitions are certain claims that seem right. The truth-making intuition is one such: The claim that truth depends on being, or slightly more precisely, that whether or not a given proposition is true is determined by how the world is. This is a claim about an asymmetric dependence of propositional truth on the world. So when I say that there is this intuition, I don’t mean that there is some little mental episode or maybe some phenomenologically detectable little ‘oohh’ inside, which corresponds to that; I just mean that it seems right that truth depends on being. I don’t want to get Professor Cappelen’s views wrong, but I believe he has the background view that folks make certain judgments of what is wrong, and an intuition is no more than saying what we think is right.

Yes, that is about right. Professor Cappelen’s view is also that in many cases intuitions are simply propositions we put in the common ground given the context of conversation or argument.

Would he also agree that we can put these propositions in the common ground for a reason, maybe just because they seem right?

Yes, I think he would agree to that. But in Philosophy without Intuitions, he does say that when philosophers take propositions for granted, they would provide reasons and arguments if questioned and not just dismiss the question with ‘that’s obvious’ or something similar.

Okay. I’m not sure I could always provide reasons and arguments if questioned. Maybe. If I recall correctly, what Professor Cappelen does is he looks at when philosophers quote intuition and he tries to show that they’re doing it in this very minimal way that doesn’t presuppose any philosophically ornate framework. So when I use notions of intuition, I think I’m also doing it in this very minimal

way, which as far as I am aware is consistent with what Professor Cappelen thinks is the minimal role of intuition in philosophical methodology.

But more generally concerning methodology in metaphysics: Oftentimes in contemporary metaphysics one uses common-sense propositions, or intuitive propositions, as a starting point for theorizing – David Lewis does this, for instance. Do you agree with that method?

I do. Lewis has a quite memorable quip, which is something like: ‘Where else should I begin? With what I think is false?’. I am very influenced by Lewis in general, particularly on this starting point. I don’t think that is anything specific to metaphysics, I don’t even think that’s anything specific to philosophy. I think – and I think Lewis thinks of it in this way as well – that this is just a very general methodological claim about theorizing. Start with what seems right and adjust things along the way.

Lewis says explicitly in On the Plurality of Worlds that it counts against his modal realism that it flies in the face of common sense. It seems the sense of this claim may be cashed out as giving pre-theoretic beliefs or intuitions default justificatory status. Do you agree?

Yeah, that seems sufficient for understanding Lewis’ point there.

But you don’t think that’s particular to metaphysics?

No, I think if one started for instance in ethics with a theory that said ‘it’s right to torture innocent babies for fun’, that would be a pretty big strike against that theory. It might be possible to overcome that strike in the end, but such a big strike would be pretty hard to overcome. But take a theory that started with a slightly less crazy claim; that theory might still in the end emerge as the best overall theory. That’s true in ethics, but it’s true outside of philosophy as well. In history you might have a narrative about what happened during the French revolution. It might be that the central point of the narrative sounds a bit odd and implausible at first; but the evidence might bear out this hypothesis, even though it had a slightly implausible starting point.

I have one final question: During the talk in Oslo you mentioned that you have some peculiar views on possibility and necessity, nomological possibility and necessity, and metaphy-

sical possibility and necessity. What are these?

Overall I think that a lot more things are possible and, correspondingly, that a lot less things are necessary, than most other philosophers. Most other philosophers, in a tradition that goes back to Lewis and Kripke and Stalnaker and many others, think that what is metaphysically possible corresponds to the outer limits of what's possible; if something is metaphysically impossible it is not possible at all. I think that metaphysical possibility is a restricted sort of possibility. Most other philosophers also think that *nomological* possibility, the possibilities that conform to the laws of nature, are a restricted subset of the metaphysical possibilities. There are also fans of possibility who think that there is a wider realm, the *conceptual* possibilities, of which the metaphysical possibilities are a sub-sphere; but they still hold on to the idea that the nomological possibilities are a restricted sub-sphere of the metaphysical possibilities. They have a kind of nested-sphere picture: We have the actual world, and then we have a little sphere of the nomological possibilities, and then a bigger sphere encompassing that, of the metaphysical possibilities, and maybe a bigger sphere encompassing that, of the conceptual possibilities – this is another standard view. I actually think that there are nomological possibilities that

are not metaphysically possible, and that's a very unusual view. To illustrate what I have in mind: Take whatever is the true metaphysical theory of properties, maybe they're universals, maybe they're tropes, maybe it's just nominalistic classes of objects – never mind, let's just say they're universals. So all the metaphysically possible worlds are going to be universals-worlds. But the laws of nature are indifferent to the true theory of properties. So there are going to be trope quantum field theory worlds that are nomologically but not metaphysically possible.

Do you have anything to add? Do you think you have presented fairly your views on the various topics?

Yes, I think so. I just want to add that it's great to see analytic metaphysics being discussed around the world. It's a pleasure to be able to participate in the discussion, and to be interviewed by you here in Oslo. Thank you.

Thank you for the interview Professor Schaffer.

NOTES

¹ Cf. *Meta*.1041b11–12.

² Jonathan Schaffer, "The Action of the Whole", *Mini-Workshop on Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Oslo, 26–27 July 2012.

FILOSOFIKUIZ

1. Hvem går, i en kjent bok fra 2007, i rette med dem som mener filosofi er basert på intuisjoner og anklager dem for å «psykologisere bevismateriale»?
2. Både Platon og kynikeren Diogenes har hatt den tvilsomme ære av å bli auksjonert bort som slaver. Hvilken annen kjent gresk filosof har stått til salgs på slavemarkedet?
3. Hvilken australsk filosofi ga i 1975 ut boken *Animal Liberation*, en bok som senere ble kanonisk innenfor dyreetikken?
4. Hva kaller vi den moralteoretiske tradisjonen som har sin klassiske formulering hos Hobbes, Rousseau og Locke, og som vi i nyere tid også finner hos Rawls?:
5. Hva var navnet på filosofen som innførte begrepet «den usynelige hånd»?
6. Hvem har forfattet følgende: "Counterfeited philosophies have polluted all of your thoughts"?
7. Hvilken britisk filosof argumenterte på 1700-tallet for at man ikke kan slutte at noe bør være tilfellet fra hvordan noe er?
8. Et av Ciceros mest kjente verk, *De officiis*, handler om etikk i det antikke Roma. Hva oversetter vi tittelen til på norsk?
9. I første bok av Platons dialog *Republikken* hudflettes Sokrates for sitt syn på rettferdighet av en karakter som selv hevder at «det rettferdige er intet annet enn det som gagnar den sterke». Hvem er han?
10. Hvor mange formuleringer er det av det kategoriske imperativ?

SVAR: 1. Timothy Williamson (og boka heter *The Philosophy of Philosophy*); 2. Aristoteles; 3. Peter Singer; 4. (Sosial) kontraktsteori; 5. Adam Smith; 6. Robert Allen Zimmerman alias Bob Dylan; 7. David Hume; 8. Om Plikkens; 9. Thrasymakhos; 10. The

MED EN CYBORG I KOFFERTEN

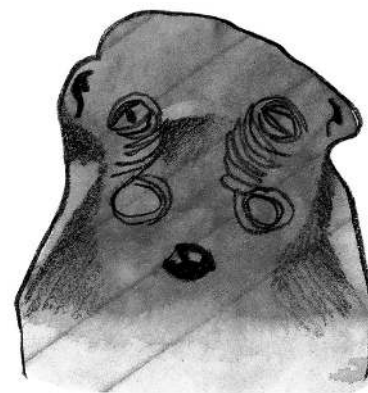
Av Ruben Solér

Etter å ha tatt en bachelor i idéhistorie valgte jeg å søke meg inn på masteren ESST – Society, Science and Technology in Europe, på det Samfunnsvitenskapelige Fakultet. Jeg visste ikke så mye om hva dette studiet egentlig gikk ut på da jeg søkte, men håpet jeg hadde gjort et valg som ville få meg ut i arbeidslivet. På hjemmesidene til Senter for Teknologi, Innovasjon og Kultur (TIK) som driver masteren, skilte de med at studentene ved dette programmet både kommer raskest ut i jobb etter endt utdanning, og har best startlønn av HF- og SV-studenter. Det hørtes unektelig fristende ut for en idéhistoriker som ikke helt visste hva en master i idéhistorie skulle være godt for.

Nå er jeg imidlertid fortsatt glad i mitt forhenværende fag, og på hjemmesiden til ESST-programmet så jeg at de bød på både Michel Foucault og Bruno Latour; førstnevnte en figur jeg var godt kjent med gjennom bacheloren, sistnevnte en jeg ikke hadde lest alt for mye av, men hvis aktør-nettverk-teori hadde gitt meg mersmak etter et idéhistorieemne om kontemporær tenkning. Det skulle allikevel vise seg at det ikke bare var franskmenn ESST hadde å by på. Opptil flere av medstudentene mine fikk seg en overraskelse hva det faglige angikk, da det første semesteret viste seg å være fordelt mellom STS og innovasjonsstudier. Sistnevnte var i og for seg interessant nok, men bedriftsbesøk til Statkraft, Telenor og Det Norske Veritas med powerpointpresentasjoner fra HR-ansatte ble litt i meste laget for en venstreorientert pomoentusiast¹. Det var heller STS-delen av programmet som hadde motivert meg til å søke, hvor blant annet feministisk epistemologi og vitenskapsosiologi er blant temaene.

Om det var interessen min for digitale teknologier eller et ønske om å utforske ikke-menneskelig aktørskap, så fant jeg uansett ut at jeg hadde lyst til å ta spesialiseringen min ved Århus Universitet, hvor jeg også skrev masteroppgaven.

Spesialiseringen de tilbyr heter «Analyzing Organization IT and agency», og forskningsarbeidet de



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

bedriver dreier seg hovedsakelig om helseteknologier og overvåkning. Med aktør-nettverk-teori og postfenomenologi som de dominerende tankestrømmingene, var jeg sikker på at jeg i det minste hadde valgt noe nytt og spennende da jeg entret danskebåten med en norsk medstudent i slutten av januar 2012. Overfarten til Danmark, med danseband og «happy hour» i baren den første timen på båten, skal jeg ikke helt fordomsfritt si fungerte som en kulturell oppmykning til våre sydlige naboers festkultur. Kanskje minus dansebandbiten, den eiendommeligheten er hovedsakelig vår og svenskenes. Denne karakteristikken av danskene som drikkeglade er forøvrig heller ikke negativt ment; det er noe eget ved å påbegynne inntaket klokken ti på formiddagen, oppleve kvantumsrabatt på shots, og en fornemmelse av nostalgi ved eksponering for innerøyking. Det var likevel den vakkende språkførståelsen de første to månedene – begge veier, skal medgis – som fikk meg til å føle meg mest norsk. Å bo i et helnorsk kollektiv tilrettela heller ikke for språklæringen, men det var til gjengjeld fint å ha en arena hvor man kunne snakke om det å være norsk i Danmark. Boligmarkedet var en problematikk som gjorde at jeg følte litt ekstra på det å være hjemmefra. At det var et presset leiemarked var jeg vant til fra Oslo, men at de opererte med regulert kvadratmeterpris og at det er vanlig å slipe gulvene ved utflytting var noe annet. (Det siste slapp vi heldigvis.) I det hele tatt leier danskene mer enn nordmenn, og vi to som reiste ned hadde egentlig enorm flaks da vi klarte å sikre to rom i et kollektiv i den veldig trivelige bydelen Fredriksbjerg. Når det gjelder kollegiene (studenthybler) i selve byen, fant vi ut at ventetiden gjerne oversteg et helt år.

Hva det faglige angår, så er postfenomenologi kanskje ikke en filosofisk retning så mange kjenner til, hverken her til lands eller annetsteds. Selv om den er ung, er postfenomenologien på vei frem som en markant retning innen STS, med et prosjekt om å skape et rammeverk for analyse av menneskers konkrete relasjoner til teknologier. Som et motsvar til den klassiske fenomenologiens dysto-

piske holdning til moderne teknologi, kanskje tydeligst formulert av Heidegger og Jaspers, vil postfenomenologien argumentere for at menneske og teknologi konstituerer hverandre, heller enn at påvirkning går ensrettet den ene eller andre veien.

En av de mest interessante tesene er utviklet av den amerikanske filosofen Don Ihde, som mer eller mindre egenhendig grunnla retningen gjennom 1980- og 90-tallet. Denne tesen går ut på at teknologiske artefakter innehar en form for intensjonalitet, forstått som at de «opplever» verden på en bestemt måte, og da på et vis som er umulig for ikke-mediert menneskelig persepsjon. Det påfølgende argumentet er at teknologier, med datamaskinen som et godt eksempel, impliserer kroppen i de retningslinjer den gir for bruk. Vi sitter gjerne når vi skal bruke en datamaskin, og når vi ser på et bilde av en galakse er dette bildet gjort både isomorft, og beskuelig i det hele tatt, gjennom teknologisk mediering.

Temaet om kroppslig interaksjon med verden gjennom gjenstander vil sikkert virke gjenkjennbart for de som har lest Maurice Merleau-Ponty, som, gjennom eksemplet med mannen hvis blindestokk blir en integrert del av hans erfaring av verden, viser at teknologier (i bred forstand) kan sees som å fungere protetisk. Merleau-Ponty gikk dog ifølge postfenomenologene ikke langt nok, fordi han ikke formulerte et robust konseptuelt rammeverk som kan brukes til å analysere mer komplekse teknologiske intensjonaliteter. Et slikt rammeverk kan gi oss innsikt i hvordan menneskelig handling og persepsjon medieres, og dermed gi oss mulighet til å tenke ansvarlig rundt teknologiutvikling.

Gjennom å radikaliserer begrepet om aktørskap innen postfenomenologien har Ihdes arvtager, nederlandske Peter-Paul Verbeek, forsøkt å nærme seg aktør-nettverk-teori (ANT). Dette til tross for Latours påstand om at postfenomenologene arbeider med bevissthet, og således ikke unnslipper subjekt-objekt-dikotomien. Et motsvar fra Verbeek ligger i konseptet «cyborg relations»; det eksisterer

menneske-teknologi-relasjoner hvor den delte intensjonaliteten ikke uten videre kan identifiseres og tilbakeføres til de to aktørene i ligningen. For å si det litt provokativt, så vil denne kategorien menneske-teknologi-relasjoner vise at persepsjon og handling ikke kan forstås uten at vi gjør rede for teknologiers rolle i vår tilgang til verden. Overordnet har postfenomenologien et prosjekt om å si oss noe om menneskelig erfaring som sådan, hvor innsikten av at teknologier er med på å forme den erfaringen vektlegges. I og med at ANT ikke befatter seg med den fenomenologiske delen av ligningen i analyse av aktørskap, er det her postfenomenologi kan virke komplementært. Men nå tilbake til «reisen» i reisebrevet.

Foruten et spennende faglig miljø, var det sosiale ved universitetet godt. Selv om vi endte opp med å kun være tre personer som satt gjennom sommersemesteret og skrev før vi leverte vår oppgave i starten av oktober. Som et lite forskningssenter var det lett å forholde seg til de ansatte, med den ekstra bonus at vi fikk et kontor i samme gang som dem. Det var altså ikke lange veien om det var noe vi ønsket å diskutere eller spørre om. Dette forholdet reflekterte til en viss grad byen i seg selv, som er definert av å være halvparten så stor som Oslo, men med et universitet omtrent på størrelse med UiO. Det betyr mange studenter i en liten bykjerne, hvor det tar under femten minutter med sykkel fra den ene enden til den andre. Dette har selvsagt noe å gjøre med at byen er spesielt godt tilrettelagt for syklistene. En viss ironi var det dog for en nordmann som ikke hadde all verdens kjennskap til byen fra før av, at det som må være den lengste og bratteste bakken i Danmark var den som førte opp til vår del av universitetet. Litt gratis trening var likevel fint i en hverdag som hovedsakelig bestod av lesing, skriving og kaffepauser, slik de fleste studenttilværelser gjerne gjør.

NOTER

¹ En tilsiktet «vittig» forkortelse av postmodernisme.

ETHICS AND FREEDOM WITHIN SPINOZA'S SYSTEM OF NECESSARY DETERMINISM



MESTERBREV VED ELLEN SANDUM

Hva handler masteroppgaven din om ?

Opgaven omhandler hvilken status vi gir frihet og etikk når vi som individer og fellesskap lever innenfor kausalt determinerte rammer. For Spinoza var bevissthet rundt årsakssammenhenger nødvendig for å oppnå adekvat forståelse av verden, oss selv, valgene vi gjør og handlingene vi utfører, både aktivt og passivt. Ekte frihet var for Spinoza å være mest mulig aktive ut ifra vår egen natur, vår *conatus*, til forskjell fra å passivt la oss styre av eksterne årsaker. Dette mente han samtidig var det etisk riktige å gjøre.

Vår menneskelige *conatus* er vår streben/tilbøyelighet/trang/selvoppretholdelsesdrift. Her kan vi se paralleller til et aristotelisk dygdsbegrep: å duge som menneske (noe annet enn å duge som hest, saks eller brunsnegle) er å utøve vår «best-het» – følge vår *conatus*. Spinoza skriver at *conatus* ikke er noe annet enn en tings faktiske vesen, det vil si tingens natur. Så når vi ser hva som bryter oss ned som mennesker, og hva som bygger oss opp, kan vi svært forenklet si at dårskap og uvitenhet setter oss i affektens vold og gir oss mindre handlingsrom og frihet, mens kunnskap og forståelse om oss selv og verden rundt oss gir oss mer makt, handlingsrom og frihet. Selv om det å fjerne ytre årsaker fullstendig er umulig, vil økt forståelse rundt hva som påvirker og determinerer oss ifølge Spinoza være en medvirkende årsak til at vi kan gjenvinne en viss kontroll: vi er uansett determinerte, men målet er at vi i større grad kan determinere oss selv.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Jeg ønsker å vise at Spinoza har et viktig poeng når han knytter modalmetafysikk sammen med individuell frihet, og jeg argumenterer for at determinisme ikke er det samme som fatalisme. Vi kan ikke isolere oss fra effektene av våre handlinger, men hvis vi kjenner til årsakene, kan vi til en viss grad gripe inn og endre effektene. Spinoza er blitt kritisert for å fremstille oss som ufrie, men jeg argumenterer for at han snarere gjør det motsatte. Han opererer bare med et litt uvant frihetsbegrep, som faktisk blir mer og mer brukt nå, 335 år etter hans død.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Fordi jeg mener vi har mye å lære av Spinoza, og jeg gir en grei innføring. Han benyttet seg av en mengde ulikt tankegods fra sin egen tid, men fremstår likevel som overraskende moderne. Dessuten er han av og til innmari morsom bak den kronglete og avskrekkende geometriske metoden. Å forstå Spinoza kan dessuten bidra til dypere forståelse av andre tenkere, som for eksempel Schelling, Hegel, Nietzsche, Freud og Næss, som i større eller mindre grad lot seg inspirere av ham.

Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg har akkurat fått et vikariat på en VGS og underviser i faget historie og filosofi, samt religion. Det er utrolig kult å ha en jobb som er så relatert til det jeg har studert, men også utfordrende siden det er litt blanda drops av interesserte og uinteresserte kids. Når vikariatet er over så vet jeg ikke helt, men tipper jeg stikker et par måneder til Berlin for å friske opp tysken før jeg kanskje tar PPU. «Time will show», som Blodstrupmoen sa.

THE EMERGING MIND

PERSPECTIVES ON MENTAL CAUSATION



MESTERBREV VED ANNETTE WESMANN

Hva handler oppgaven om?

Temaet for oppgaven er forholdet mellom det mentale og det fysiske, og mer konkret, hvordan mentale egenskaper kan spille en rolle i et kausalt lukket fysisk univers. Jeg presenterer en tilnærming til problemet som ser på menneskets kognitive kapasiteter som en kulminasjon av en type prosesser som kjennetegner liv på alle nivåer av biologisk kompleksitet. I dette perspektivet karakteriseres levende systemer ved en form for sirkulær selv-oppretholdelse, hvor nettverket av relasjoner som utgjør systemets organisatoriske identitet har en selektiv effekt på de elementer som danner dets materielle struktur.

Hva argumenterer du for og imot?

Opggaven min er todelt; i den første delen tar jeg for meg Jaegwon Kims argument for at sentrale teser om den fysiske verdens natur umuliggjør reell kausalitet på høyere nivåer enn den som forekommer på et grunnnivå bestående av mikro-partikler, og jeg ser også på hans forslag til hvordan det mentale kan inkorporeres i et fysisk rammeverk. Videre legger jeg frem argumenter for at Kims versjon av reduktiv fysikalisme ikke etterlater det mentale med tilstrekkelig kausal kraft til å kunne anses som genuint eksisterende. I den andre delen presenterer jeg en ikke-reduktiv tilnærming til problemet med utgangspunkt i teorien om komplekse dynamiske systemer. Her gjør kausalitet av høyere orden eg gjeldende i form av kontekstsensitive organisatoriske mønstre som har en nedoverrettet påvirkning på systemets materielle komposisjon. Slike systemer er åpne i den forstand at det foregår en kontinuerlig utveksling av materie og energi med omgivelsene, og disse livsoppretholdende prosessene styres av seleksjonskriterier som etableres i feedbackrelasjoner mellom systemet og dets interaksjonsdomene. Kognisjon betegner den normative relasjonen mellom systemet og de kontekster den opprettholder sin organisatoriske identitet i. Jo mer komplekst systemet er, desto flere nivåer av slike regulative feedbackprosesser og desto større grad av fleksibilitet i interaksjonen mellom systemet og dets omgivelser. I oppgaven følger jeg evolusjonen av kognitiv aktivitet fra dets minimale form på cellenivå til de sensorisk-motoriske prosessene som ligger til grunn for menneskets kapasitet for selvrefleksiv bevissthet. Forstått på denne måten beholder mentale egenskaper sin fysiske forankring, samtidig som de tilskrives en kausal rolle som går ut over summen av de iboende mikrofysiske hendelser som realiserer dem i konkrete systemer.

Hvem bør lese oppgaven din?

Denne tilnærmingen er ikke bare viktig som en empirisk fundert måte å forstå kognitive kapasiteters kausale kraft på, men utfordrer også oppfatningen om at det kun er lineær, horisontal kausalitet som kan være vitenskapelig holdbar. For de som er interessert i et alternativt perspektiv på kausale forhold mellom helhet og deler, og mellom relasjonelle prosesser og interne, statiske strukturer, kan oppgaven min være verdt å lese.

Hva er planene videre?

Drømmen er å få jobbe videre med dette emnet på en eller annen måte.

UTDRAG FRÅ DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Panteisme, læra om at Gud og verda er bundne saman og at alt er i Gud. Dette kan forståast som ein kombinasjon av vanleg teisme og panteisme, fordi panteismen seier at Gud er grunnlaget for, og er større enn, universet. (Panteisme set likskapsteikn mellom Gud og «alt».) Panteismen er ein viktig idé i prosessfilosofi og prosessteologi, som seier at Gud er i ein stadig endringsprosess.

Panopticon (el. panoptikon). Jeremy Bentham drog i 1786 til Kviterussland for å besøke bror sin, Samuel. Han fortalde Jeremy om ein idé han hadde, som skulle gjere det mogleg for ei relativt lita mengd oppsynsmenn å ha kontroll over ein større arbeidsstokk. Dette skulle gjerast ved å lage ein heilt rund bygning, med arbeidsstasjonar plasserte langs veggen, slik at inspektørane hadde god oversikt frå midten av bygget. Ideen fascinerte Jeremy i så stor grad at han snart byrja å vidareutvikle den. Arbeidet materialiserte seg i form av ein serie brev som han sende til ein ven i England.

Tankane og prinsippa han presenterer i desse skriftene er i svært stor grad fundert på Samuel sin idé, men er tilpassa fengselsbygg. Likevel meinte han at dei kunne nyttast i konstruksjonen av ein kvar institusjon der ein er avhengig av å kunne observere ei gitt mengd menneske. Mellom slike institusjonar finn vi fabrikkar, fattighus, skular, sjukehus, galehus, osv. Desse arkitektoniske planane gav Bentham namnet Panopticon, som stammar frå gresk og kan omsettast til noko slik som «allsjåande». Namnet passar godt, då det essensielle ved Panopticon er at det let ei vakt vere usynleg, medan vakta sjølv har full oversikt.

Bentham meinte at eit kvart Panopticon burde konstruerast slik at det har ei rund form. Vakta vil då til ei kvar tid ha halvparten av cellene innanfor synsfeltet sitt. For å sikre at han ikkje skal kunne bli sett av dei han skal observere må det byggjast eit tårn som han kan opphalde og bevege seg inni. Cellene er alle av same størrelse, og er plassert rundt heile omkrinsen av bygget, samt i høgda. Breidda på cellene er like stor som avstanden mellom den ytre og den indre sida av veggen. Dette er viktig, då vakta sitt innsyn i den enkelte cella er avhengig av lys utanfrå. Kvar celle har eit vindaug i ytterveggen, og eit i døra på innsida. Dette gjer at både cella og resten av bygget vert opplyst av dagslyset. På grunn av ein motlyseffekt kan vakta titte ut av små vindaug i tårnet sitt utan at dei som sit i cellene kan sjå inn gjennom dei same vindauga. Slik vert det uråd for dei som er i cellene å vite om og/eller når dei vert observerte. Vidare husar den enkelte cella til ein kvar tid berre ein person, uavhengig om det er straffange, skuleelev, pasient, osv. Denne isoleringa av den enkelte kan ha ulike funksjonar: I sjukehus hindrar det smitte, i skular motverkar det elevane sin gjensidige distraksjon, i fengsel, arbeidsanstalt og galehus hindrar det konflikter og valdelege tilløp.

Sjølv om Bentham først og fremst såg på Panopticon som ein arkitektonisk idé, har det nokre interessante filosofiske implikasjonar. Tanken er at det ikkje først og fremst er ved faktisk å halde nokon under oppsyn ein kontrollerer åtferda deira. I staden er det kjensla dei sjølv har om at dei *kan* vere under oppsyn som er det åtferdsregulerande. Det er først og fremst dette som skil Bentham sine meir utvikla tankar om Panopticon frå broren Samuel sin arbeidsanstalt, der inspektørane var like synlege som alle andre. Ved å isolere dei innsette frå kvarandre, og samtidig gjere vakta usynleg, vert han til noko abstrakt og uhandgripeleg. Med tårnet som symbol er han likevel alltid til stades.

I *Overvåkning og straff: det moderne fengsels historie (Surveiller et punir. Naissance de la prison)* tek Michel Foucault ideen om Panopticon eit steg vidare, i det han omtalar som «Panoptismen». For han illustrerer Bentham sine idear korleis maktforhold fungerer både i institusjonar som fengselet, og i samfunnet generelt. Han samanfattar kjerneideen slik: «Hovedhensikten med *Panopticon* er å skape en situasjon hvor de innsatte selv danner grunnlaget for det herredømme de lever under. For dette formål er det på samme tid overflødig og utilstrekkelig at den innsatte ustanselig iakttas av en vokter.» Panoptismen har altså med korleis menneske disiplinere kvarandre og seg sjølv, i det Foucault kallar «det disiplinære samfunn», som oppstod i det 17. og 18. hundreår. Disiplinen får i denne perioden ein ny funksjon i det at han ikkje berre skal fungere negativt, det vil seie fjerne ulemper, men først og fremst vere eit middel for å auke nytte og produktivitet. Gjennom ulike former for disiplinering, som til dømes i skuleverket, på arbeidsplassen og i militæret, vert normer internaliserte i dei enkelte kroppane, og behovet for ei konkret og synleg ytre kraft vert mindre. A.M.

Paradigme. I *The structure of scientific revolutions* introduserte vitenskapshistorikaren Thomas Kuhn omgrepa «paradigme» og «paradigmeskifte». Desse er heilt sentrale i Kuhn si forståing av kva (natur)vitskapen er, og korleis han utviklar seg. Eit paradigme er det settet med tankar, metodar, teoriar og måtar å forstå verda på som forskarfellesskapet tek for gitt. Etterkvart vil det rådande paradigmet støyte på problem det ikkje kan hamle opp med, og eit nytt paradigme tek over gjennom ein vitskapeleg revolusjon.

UTENFOR AKADEMIET

De fleste filosofer har nok vært relativt kjedelige og ordinære typer. Livene deres har hovedsakelig vært levd i ideenes verden, og det mest utagerende de har foretatt seg har gjerne vært i intellektets hensikt. Når det er sagt, er det ikke slik at livets tilfeldigheter ikke også kan spille filosofer puss, og på den måten produsere gode historier. Dette fenomenet, som vi alle setter så stor pris på, er fortreffelig eksemplifisert i historien vi i dette nummeret forteller om Platon: Hadde det ikke vært for at en ukjent filosof reddet ham fra et slavemarked, kunne han vi alle skriver fotnoter til endt sitt liv som en simpel arbeider. Men ikke bare samspillet mellom liv og tilfeldigheter kan gi opphav til komikk: Også overraskende kontaktpunkter mellom liv og lære – eller vranglære – er en kilde til fornøyelse. Vi møter her Ayn Rand, forfatteren av blant annet boken «The Virtue of Selfishness», og russisk-amerikaneren skal visstnok ha sagt at «Money is the barometer of a society's virtue» og «I know no worse injustice than justice for all». Rand illustrerer godt hvordan egoisme lett tipper over i narsissisme. Vi ser henne fra hennes mest sjarmerende side – som hengiven hustru og kultleder. Narsissistisk var også Jeremy Bentham; vi forteller historien om hans døde legemes reise som såkalt «Auto-icon». Om hans balsamerte kropp ikke selv har opplevd særlig nytelse i monteringen den er utstilt i, kan dens reise kanskje gi våre lesere noen sekunders lykke.

Vi møter også Jean-Paul Sartre, popularisatoren av eksistensialisme. Det sies at ungdommer stod i kø for å høre ham snakke etter andre verdenskrig – en slags indie-filosof, altså. Mot slutten av sine leveår brøt derimot hans radikale sinn sammen, og han bader i billig selvmotsigelse når vi møter ham på hans dødsleie. Vi tror likevel at Sartre på tross av alle sine feil – en av dem gjenfortalt her – kan lære oss noe: Frihet er hva vi gjør med det som gjøres med oss. Derfor: Gå ut, ta tak i tilfeldighetene, og vær opphavsperson til en historie!

Platonist til salgs

Rundt syv år før Platon (ca. 427 f.Kr.–ca. 347 f.Kr.) skrev sitt hovedverk *Staten*, ble han tatt til fange under en sjøreise og satt til auksjon på slavemarkedet på den greske



Illustrasjon: Katarina Caspersen

øya Aegina. Tilfeldigvis, og til Platons og vårt hell, befant Annikeris, en libysk filosof av den epikureiske skole, seg på markedet til samme tid. Han gjenkjente Platon og kjøpte ham fri. Innstilt på å gjøre opp med sin sjels redningsmann forsøkte Platon senere å betale Annikeris tilbake med penger samlet inn av hans venner i Athen. Annikeris, kjent for sin sjenerøsitet, nektet å ta imot pengene, så Platon brukte dem i stedet til å kjøpe land til å bygge en skole. Skolen ble det berømte Akademiet.

Det spekuleres i om Platon var ukomfortabel med at hans videre karriere ble sikret av et pengebidrag fra en så lite betydningsfull filosof som Annikeris – han var jo ikke engang gresk! I lys av Platons noe eiendommelige og elitistiske personlighet, ville dette kunne forklare hvorfor Annikeris aldri nevnes ved navn i Platons ellers så navnrike dialoger. Hendelsen kan kanskje også forklare hvorfor Annikeris ikke produserte noe særlig filosofi; han hadde gjort nok for filosofien ved å redde Platon.

Ingen vil ha en kyniker

Tilfeldighetene vil ha det til at også kynikeren Diogenes, som vi har truffet på tidligere i Utenfor Akademiet, ble tatt som slave på en reise til Aegina rundt samme tid som Platon. Ingen kjøpte *ham* fri. Kanskje ikke overraskende, ettersom kynikeren er kjent for å ha brydd seg heller lite om sin verdslige eksistens – og for å ha fornærmet alle han møtte. Diogenes tilbrakte etter sigende resten av sitt liv i Korint. Det er for Filosofisk Supplement uvisst om dette endret hans filosofi eller oppførsel.

Bentham og hans «Auto-icon»

Jeremy Bentham (1748–1832), utilitarismens opphavsmann, testamenterte naturlegvis kroppen sin til forskning, og vart dermed etter sin død dissekert. I seg sjølv kan nok dette sjåast på som ein nobel gest, men det som er meir spesielt var at han i testamentet også ytra eit ønske om å bli stilt ut i det han gav namnet «Auto-icon» – kanskje for å skjenke ettertida det omtentkame åsynet sitt? Som sagt, så gjort, og i dag kan ein på University of London sjå Bentham sittande på ein stol i eit kabinett. Men i og med at lekamen var nytta i vitenskapen si teneste var han ikkje lenger heilt eigna for utstilling. Difor vart skjelettet kledd opp i nokre av kledda Bentham lét etter seg, og kroppen vart gjenskapt ved at ein fylte dei ut med høy. Bentham ville også at hovudet hans skulle konserverast, ved hjelp av ein eksperimentell mumifiseringsteknikk. Men under dette arbeidet (som reint teknisk var vellukka) enda ansiktet opp med å verte vansira. For å bøte på dette vart det laga eit nytt hovud i voks, utstyrt med hår frå det ekte hovudet. I ei lang tid var Auto-icon utstilt med det ekte hovudet framfor beina til Bentham, men etter at hovudet hadde vorte stole gjentekne gongar av studentane ved universitetet gjekk ein vekk frå denne praksisen. Rykta vil ha det til at universitetsleiinga ved visse høve tek Bentham ut av kabinettet sitt og let han delta på viktige møte. Han vert då oppført som «present but not voting».

Eksistensiell angst hjemsøkt

Det 20. århundrets kanskje mest betydningsfulle kjendis-

filosof, Jean-Paul Sartre (1905–1980), var lenge eksistensialismens mest eksponerte forfekter. Hans eksistensialisme er bygget på at mennesket ikke kommer unna friheten til å velge, og denne friheten har sitt opphav i vår tilværelses- og tilstedeværelses, uforklarlige tilfeldighet. Lite livskonsistent er det da at Sartre, nær enden av sitt liv, skal ha fortalt sin venn og sekretær, Pierre Victor, følgende: «Jeg føler ikke at jeg er resultatet av tilfeldigheter, ikke som et støvfnugg i universet, men som en som var forventet, forberedt, forespeilet. Kort og godt: Jeg føler jeg er noe som bare en Skaper kunne plassere her – og denne ideen om en skaper refererer til Gud.» Sartres medeksistensialist, Simone de Beauvoir (1908–1986), var lite imponert over hans tunges dødskrammer, og skal ha kommentert «Hvordan skal man forklare den tåpelige handlingen til en overløper?» Til dette kan vi svare at det ikke er forræderiet som krever forklaring, men heller inngåelsen av alliansen med eksistensialismen. Man ønsker ikke forklaring på hvorfor noen ble frisk, men på hvorfor vedkommende ble sinnssyk.

Egoismens yppersteprestinne

Ayn Rand (1905–1982) er forfatteren av bøker som høyrevridde sover med under puta og fagfilosofier mener ikke er verdt papiret de er skrevet på. Vi trenger ikke her å ta stilling i den opphetede debatten om Rands verks verdi (vi bemerker likevel at en av hennes bøker, *De som beveger verden*, er på hele 1200 sider; det er mange trær, altså). For uavhengig av Rands intellektuelle bragder er hennes eksentriske og dominerende personlighet opphav til mange gode historier. En av disse omhandler hennes mann, Frank, som visstnok skal ha vært en forsiktig type som beveget seg særdeles stille rundt i huset. Dette skal ved flere anledninger ha ført til at Rand skvatt til da hun oppdaget at han hadde kommet inn i rommet hun jobbet i. Løsningsorientert og ikke redd for uortodokse løsninger fikk Rand en idé: Hun ba rett og slett sin mann om alltid å gå med et halsbånd med en bjelle! Og Rand hadde ikke bare full kontroll over sin mann, men skal ha omgitt seg med en gruppe tilbedende disipler, kalt «Kollektivet». Da to av medlemmene i det som har blitt omtalt som en kult skulle gifte seg, var et av deres bryllupslofter en lovnad om felles hengivenhet og troskap til Ayn Rand. Men dette var ikke nok – i bryllupet var det også høytlesning fra den «hellige teksten», *De som beveger verden*. Det er godt at filosofi kan bringe mennesker sammen – og holde dem der. Hjernevasket.

Denne utgavens bidrag kommer fra Tomas Midttun Tobiassen, Alexander Myklebust og Espen Stabell.

NESTE NUMMER

NORSK FILOSOFI

Når vi for neste nummer av *Filosofisk supplement* velger norsk filosofi som tema er det ikke uten betenknninger. Hva menes med «norsk filosofi»? Er det ganske enkelt filosofi produsert i Norge, eller av filosofer født i Norge? Kan vi driste oss til å si at det finnes en egen tanketradisjon som kan kalles «norsk filosofi»? Kan våre nasjonale omgivelser, det være seg kulturelle eller naturlige, ha gitt opphav til særegne filosofiske perspektiver og ideer?

Det som er sikkert er at det har blitt produsert, og stadig produseres, en hel del filosofi innenfor norske landegrenser, og at det her finnes ting det er verdt å børste støv av.

Det kanskje største navnet i 1800-tallets norske universitetsfilosofi er Marcus Jacob Monrad. Men hvem kjenner innholdet i hans hegelianisme i dag? Og hvem kjenner til Johan Sebastian Welhavens faglige virke som professor i filosofi?

Arne Næss sto i spissen for et brudd i norsk akademisk filosofi på 1930-tallet. Ved siden av sine bidrag til en filosofisk fundert «dypøkologi», er Næss også kjent for å ha bygd opp *ex phil.* Mindre kjent er hans pionérvirksomhet innenfor det som i dag er kjent som *ex phi*, «experimental philosophy», en filosofisk retning som Næss foregriper med et halvt århundre i sin undersøkelse av vanlige nordmenns forståelse av sannhet i *“Truth” as conceived by those who are not professional philosophers* (1938). Er det på tide å bringe Næss’ bidrag frem i lyset igjen?

En av de mest originale, for ikke å si eksentriske, norske filosofene er Peter Wessel Zapffe. Med sin «biosofiske» metode fremmer han en pessimisme som ikke står tilbake for Arthur Schopenhauers: I Zapffes naturvitenskapelige verdensbilde framstår sivilisasjonshistorien som et «et sanseløst søl med organisk stoff», som bør avsluttes ved å stoppe forplantningen. Bare gjennom ulike «forsvarsmekanismer» kan tilværelsen holdes ut, for en stund – et syn Zapffe legger fram i sin monumentale doktoravhandling *Om det tragiske* (1941). Har Zapffes pessimisme noe for seg? Er den biosofiske metoden verdt en grundigere analyse?

Hans Skjervheim skrev *Objektivismen og studiet av mennesket* (1959) og innledet med det den såkalte positivismestriden – en strid som fortsatt sitter i veggene på norske filosofiske institutt. På hvilken måte preger striden akademia i dag?

Dette er bare noen av de mer kjente navnene fra norsk filosofihistorie. Vi kunne nevne flere, og vi håper på bidrag som kan løfte frem også mindre kjente stemmer i den norske filosofien – før og nå. Dagens norske filosofi er like mangfoldig som historien vi her pirker i overflaten på. Hva kjennetegner tenkningen som i dag bedrives på norske filosofiske institutter? Har du en ferdig 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

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

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

Tekst

Roger Bakke (f. 1989) har en bachelorgrad i antikk kultur og klassisk tradisjon fra UiO.”Reier Helle (f. 1989) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

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

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

Sigurd Jorem (f. 1987) har en mastergrad i filosofi fra UiO.

Alexander Myklebust (f. 1988) har en mastergrad i filosofi fra UiB og er mastergradsstudent ved TIK-senteret på UiO.

Runar Bjørkvik Mæland (f. 1988) har en bachelorgrad i filosofi fra UiB og studerer samfunnsvitenskapelige fag.

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

Ruben Solér (f. 1986) har en mastergrad i ESST (Society, Science and Technology in Europe) fra UiO og Universitetet i Århus.

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

Illustrasjon

Marianne Røthe Arnesen (f. 1986) har en mastergrad i illustrasjon og grafisk design fra Högskolan för Design och Konsthantverk.

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

John Hoelstad Dæhli (f. 1986) har en mastergrad i grafikk fra KHiO.

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

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

Janne Celia Seim (f. 1987) er arkitekturstudent ved NTNU.

Marius Wangen (f. 1992) er student ved Einar Granum Kunstfagskole.