

ANSVAR

- 4 **THE TRIAL OF JOHN OEDIPUS JONES**
A DIALOGUE ON FREE WILL AND MORAL RESPONSIBILITY
Ainar Petersen Miyata
- 15 **ANSVAR UTEN FRI VILJE**
Even Flaatten
- 21 **OPP TIL OSS**
ARISTOTELES OG PLOTIN OM DET FRIVILLIGE
Runar Bjørkvik Mæland
- 29 **HAMARTIA I ARISTOTELES' POETIKK**
Hilde Vinje
- 39 **FREM FRA GJEMSELEN**
SKYLDEN SOM FORSVANT
Espen Schaanning
- 45 **ON AGENCY AND THE RELEVANCE OF PHILOSOPHY**
AN INTERVIEW WITH HELEN STEWARD
Jola Feix & Monica Roland
- 50 **FILOSOFISKE SKILJELINJER**
KRITIKK AV *CASSIRER OG HEIDEGGER I DAVOS* AV HEIN BERDINESEN OG LARS PETTER STORM TORJUSSEN (RED.)
Alexander Myklebust
- 54 **FRIFINNELSEN AV HELENA**
OVERSETTELSE AV UTDRAK FRA EVRIPIDES' *HELENA*
Gina Othelie Green
- 60 **KRITIKK AV MASTEROPPGAVE**
ET FORSØMT MØTE MED DEMENS
Sigurd Nøstberg Hovd
- 70 **THE IMPORTANCE OF BEING NAÏVE**
AN INTERVIEW WITH MICHAEL G.F. MARTIN
Jørgen Dyrstad
- 83 **UTRAG FRÅ *DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI***
PANSOFI
- 84 **REISEBREV**
KORRESPONDENTBREV FRA UNIVERSITY OF LANCASTER
Audun Bengtson
- 86 **UTENFOR AKADEMIET**
- 88 **MESTERBREV**
RIGMOR HANSEN AARRESTAD
- 89 **MESTERBREV**
TORE SKÅLEVIK
- 90 **QUIZ**
- 91 **NESTE NUMMER**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

9. ÅRGANG 3/2013

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: 0809-8222

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: Jørgen Dyrstad &
Tomas Midttun Tobiassen

Layout: Nina Seim

Økonomi: Jørgen Dyrstad

Øvige redaksjonsmedl.: Conrad Bakka
Sigurd Nøstberg Hovd
Sigurd Hverven
Ainar Petersen Miyata
Alexander Myklebust
Solveig Nygaard Selseth
Emilie Mathilde Østerby
Strandenæs
Hilde Vinje

Omslag: Marianne Røthe Arnesen

ANSVAR

Filosofien anklages ofte for å være verdensfjern, abstrakt og uten praktisk nytte. Rundt om i verden bidrar slike oppfatninger til kutt i bevilgninger til filosofiinstitutter. Anklagen er kanskje rimelig overfor visse deler av filosofien, men når det gjelder dette nummerets livsnære tema bør det være liten tvil om filosofiens betydning. Ikke noe annet fagfelt undersøker ansvar på en så grunnleggende måte som filosofien. Antropologien kan si noe om forskjellige oppfatninger av ansvar, retts sosiologien noe om hvordan vi straffer og behandler dem vi tillegger ansvar. Fysikken på sin side forteller oss kanskje at våre handlinger har en kausal historie tilbake til Big Bang, men det er filosofiens oppgave å fortelle oss hvordan vi *bør* tenke om moralsk ansvar – både i lys av forskjellige oppfatninger om ansvar og i skyggen av kausal determinisme.

Filosofien forsøker å forstå oss selv og verden, og ikke minst å forstå oss selv *i* verden. Ansvar er et av grunnbegrepene vi forstår oss selv gjennom. For vi *opplever* å ta valg, vi *regner* hverandre som moralsk ansvarlige, og vi *mener* ting som «han fortjener å bli straffet». Samtidig finner vi ingenting som likner på ansvar i det naturvitenskapen forteller oss om hvordan verden henger sammen. Hvordan stemmer vår forståelse av oss selv overens med hvordan verden faktisk er? Hva har vi egentlig ansvar for?

Ainar Petersen Miyata tar opp slike tilsynelatende abstrakte spørsmålene i «The Trial of John Oedipus Jones». I dialogens verdensnære form lar han ulike oppfatninger om fri vilje og determinisme komme til orde. At spørsmålene har betydning ut over det rent teoretiske, blir raskt klart av samtalens dramatiske bakteppe – for som hos Platon har teksten ikke bare filosofiske kvaliteter. Even Flaattens artikkel «Ansvar uten fri vilje» argumenterer for å frikoble det moralske spørsmålet om ansvar fra det metafysiske spørsmålet om fri vilje, og forsøker deretter å besvare spørsmålet: Hva skal til for at en aktør er moralsk ansvarlig? Slik søker Flaatten å unngå vanskelige metafysiske spørsmål – leseren får selv vurdere om hun er overbevist om at fri vilje og ansvar skiller lag på denne måten.

Det hevdes gjerne at flere greske filosofer ikke hadde et begrep om fri vilje. Men det betyr ikke at de ikke var opptatt av ansvar. I «Opp til oss: Aristoteles og Plotin om det frivillige» diskuterer Runar B. Mæland *frivillighet* hos disse tenkerne. De to tenkerne er enige om at ansvar forutsetter frivillighet, og at frivillighet forutsetter både fravær av tvang, og at den handlende vet hva hun gjør. Men

ved det siste punktet skiller de lag: Aristoteles mener at man kan være ansvarlig for egen uvitenhet, selv når denne uvitenheten skyldes forhold den handlende ikke kan noe for, som dårlige forbilder. Plotin aksepterer derimot den Platonske doktrinen om at det ikke fins selvforskyldt uvitenhet. Men forskjellen mellom de to stikker egentlig dypere; det handler om hva den handlende selv *er*. Hilde Vinje følger opp ved å undersøke om begrepet *hamartia* i Aristoteles' tragedieteorier innebærer noen form for moralsk ansvar eller i det minste klanderverdighet. Etter en gjennomgang av ulike historiske tolkninger argumenterer Vinje for at *hamartia* er moralsk ladet; den tragiske helt er ansvarlig for sine feiltrinn, men fortjener ikke de tragiske konsekvensene av dem.

Leseren får selv vurdere hvordan dette forholder seg i Evripides' tragedie *Helena*, som vi her gjengir et utdrag fra i Gina Othelie Greens oversettelse. Evripides' vri på den tradisjonelle historien er å la Helena sitte i eksil i Egypt i stedet for å la seg bortføre til Troja. Dermed fritas Helena for ansvar for begivenhetene der – dessverre uten at dette hjelper henne stort. Fri vilje og ansvar står fortsatt på tapetet når Espen Schanning henter den franske opplysningstenkeren Helvétius frem fra gjemselen, og i vårt intervju med Helen Steward. Om man skulle forestille seg en samtale mellom de to, ville de to være skjønt enige om at fri vilje forutsetter at verden ikke er deterministisk, men raskt bli uenige om konsekvensene dette har for fri vilje og ansvar.

I resten av bladet vil leseren som vanlig finne stoff som går utenfor temaet. I nummerets andre intervju følger Michael Martin opp temaet fra forrige nummer og diskuterer grunnforutsetningene for dagens persepsjonsfilosofi, samt forholdet mellom filosofi og psykologi. For dem som savner stoff om Heidegger, har vi to anmeldelser å tilby, om henholdsvis møtet med Cassirer i Davos og om forholdet mellom fundamentalontologi og demens.

For øvrig inneholder nummeret alle våre tradisjonelle godbiter, som «Utdrag fra den Leksikryptiske Encyclopedi», reise- og mesterbrev, quiz, samt «Utenfor Akademiet». I lys av profesjonens utfordringer kan man spørre seg om ikke de fleste filosofer snart vil befinne seg nettopp der, så vi oppfordrer: Ta ansvar for å holde filosofisk tenkning og diskusjon levende! Vi håper dette nummeret kan bidra til nettopp det.

Jørgen Dyrstad &
Tomas Midttun Tobiassen,
redaktører

THE TRIAL OF JOHN OEDIPUS JONES

A DIALOGUE ON FREE WILL AND MORAL RESPONSIBILITY¹

By Ainar Petersen Miyata

Act 1: "Do I have Free Will?"

(It is late Christmas Day and John, a boy of eight, is playing with the toys he got for Christmas. He winds up a toy robot and puts it on the table, watching it intently as it trudges on towards the edge.)

JOHN: (*Loudly*) Mom? Do I have free will?

(*John's mother, Mary, is in the kitchen, busily preparing for dinner. She calls out to John.*)

MARY: Of course you do, dear. What kind of question is that?

JOHN: I don't know. I just want to know, I guess. Are you sure?

(John watches as the toy robot's motion stutters to a halt just at the edge of the table. He reaches out with his hand to give it the final push, but right before he touches it, the final turn of the spring uncoils and the toy steps out into the air. As it crashes to the ground, a yelp is heard from the kitchen, and moments later John's mother steps into the living room.)

MARY: Do we really need to do this now, John? Uncle Harry and Uncle Daniel will be here soon, and I don't even have dinner ready yet. (*Picks up the broken robot.*) Oh, and look! You have broken the present you got from Daniel already.

JOHN: I just want to know if you're sure, mom.

MARY: Yes, of course I'm sure, John. Look, in the kitchen I have some toffee and some chocolate. I'll bring you a piece of one of those now. Which do you want?

JOHN: Chocolate of course. No one likes toffee.

MARY: See? Now you made a free choice. You could've chosen toffee, but you didn't. I just made you exercise your free will.

JOHN: That's neat, mom, but tell me this: Could you not have guessed what my answer would be before you asked?

MARY: Yes, I admit that I was pretty sure you'd say chocolate. Still, that doesn't mean you didn't choose it.

JOHN: Not so fast, mom; I've thought a bit about this. You knew that I would choose chocolate because you knew something about me, namely that I like chocolate and hate toffee. In other words, you knew I would choose chocolate because you knew that my preference for chocolate would cause me to choose it. Right?

MARY: Alright, continue.

JOHN: Whenever I choose something, that choice is caused by something. Sometimes, that something is a preference, like my preference for chocolate. Sometimes it is caused by some kind of deliberative process, like a cost-benefit analysis. Sometimes it is just caused by our response to a feeling, like "this is the right thing to do!" or "I want chocolate!" We usually call these kinds of causes *reasons*,² and I think it is fair to say that all our reasons together determine our choices in a crucial way.³ Choosing, or deciding, is just a special kind of action, by the way, a kind of action that falls under the category of intentional action, so when I talk about choosing or doing something from now on, I am talking about intentional action.⁴ But if all our intentional actions are determined by reasons, then it seems to follow that if you know all my reasons, then you will know how I'm going to attempt to act. If you can *know* in advance how I will attempt to act, then it follows that I cannot attempt to act otherwise than I do.⁵

MARY: It seems unlikely, even absurd, that anyone can ever *know* all your reasons, John.

JOHN: Well, they don't have to. That last step was actually unnecessary. We only need to say that what we will attempt to do is determined by our reasons to say that we don't have free will.

MARY: That's just ridiculous, John. That our intentional actions are determined by our reasons seems to me to be a prerequisite of free will. Just imagine performing an action that is not determined by your reasons, and you will see what I mean.

JOHN: But our reasons are themselves determined! In

the first place we could say that our reasons are dependent on underlying psychological structures and processes, but maybe psychology is too fuzzy and indeterministic to be convincing. In that case I can point out that whatever happens in our minds, including the structure of our reasons, is at least in some way dependent on the structure of the physical world. Even if it is not the case that every mental state has a corresponding brain-state, it seems likely that two structurally identical brains – brains where the neurons are linked in the same way, neurotransmitter levels are the same, etc. – must have mental states that are structurally similar.⁶ Similarly, structurally identical changes in the brain states of structurally identical brains must result in structurally similar changes in mental states.⁷ In any case, mental events are so intimately linked with physical events that if the physical events are determined, then the mental events that are associated with them must be determined by the same factors that determine said physical events. And the physical events *are* determined, at least to any degree that is relevant to our case.⁸

MARY: John, you spend way too much time in the library. Eight-year-olds are not supposed to say things like this... But I guess I have a sort of responsibility to respond to you in this. No mother wants her child to grow up a pessimist after all. Here goes. I think you're wrong, and the reason for that is that I don't think free will is a kind of thing that

can disappear just because we discover that the world is deterministic, or indeed because of any fact that we might discover about the world that is contingent to our experience of ourselves as free agents.

(Peter, a balding, middle aged man with a seemingly permanent academic frown, calls out to join the discussion.)

PETER: Now, wait a minute Mary, I think you're being unfair to our little boy professor here. *(He gets up from the chair to stand beside his wife.)* I think we ought to give him a little more credit for attempting to do some serious philosophy, and I think we should give him a better chance of clarifying his own arguments before you try to stump him with your usual nonsense.

MARY: *(In a tone of warning)* Peter...

PETER: Yes, yes, Mary, to each her own. But look. Since I've been listening to you both from the beginning, from my patriarchal position of pride in the living room – the comfy chair – I think I am in a position to sum up your argument so far, John. Here it is:

1. For a choice you make to be a free choice, it must be a choice between at least two possible alternatives.
2. If it is possible to know in advance which alternative you will choose, then only that alternative is actually possible to choose, and free choices are impossible.

Your mother then pointed out, rightly I think, that this kind of knowledge is probably not possible, so you started



anew from a different angle:

1. For an action to be my intentional action, it must be determined by my reasons in some crucial way.
2. The structure of our reasons is determined by physical events.
3. Physical events are themselves determined by previous physical events, which are again determined by previous physical events, and so on back to the beginning of all physical events (if such a beginning exists).
4. Thus, if the relation of determination transfers through this chain, my intentional action is determined by physical events arbitrarily far back in time.

Hmm... this argument does not actually say that you don't have free will. Neither did the first one, now that I think about it. There must be some implicit assumptions that we have overlooked. I think this is because we haven't really defined what free will is yet. Any suggestions?

MARY: Here is one you could insert into the first argument: Free will is the capacity for making free choices. That was the capacity I tried to demonstrate to John that he has when I offered him toffee or chocolate. In retrospect I see that it might have been a poor example, since his preference was so obvious. A more difficult choice might have been better, but John could still have run his first argument. That argument can be translated into a standard argument against free will, by the way. It runs like this:

1. Free will is a capacity for making free choices, and free choices require at least two possible alternatives: At minimum it must, at some moment before the choice is made, be possible to choose p and possible to choose not- p .
2. Assume determinism: Any specific event is entailed by a past state of the universe and the laws governing the universe.
3. Assume that you chose p .
4. That you chose p is a specific event, so it is entailed by a past state of the universe and the laws governing the universe.
5. If it was possible to choose not- p at any moment before the choice, it would also have been possible to render 3. false. But 3. is entailed by a past state of the universe and the laws governing the universe, so by extension, if it was possible to choose not- p , it was possible to render a past state of the universe or the laws governing the universe false.
6. We do not have the capacity to render a past state of the universe or the laws governing the universe false, so it was not possible to choose not- p at the moment the choice was made.
7. It follows that we do not have the capacity to make free

choices and, hence, we do not have free will.⁹

PETER: You surprise me, Mary; that sounds like a good argument against the compatibility of free will and determinism!

MARY: Well, I'm not as ignorant of these issues as you seem to think sometimes.

PETER: But you are a compatibilist, are you not?

MARY: It is true that the compatibilist camp could claim me since I do not believe that the truth or falsity of determinism could have any bearing on the issue of free will, but my position is also such that arguments like the previous one do not worry me overmuch. But we're not discussing my position now, are we? John had another argument in want of development I believe. That one is interesting because I believe it should lead to a realization regarding the nature of free will that I believe everyone should accept and take heed to regardless of their position on the issue. So, John, why don't you go on and try to develop the argument? The first argument focused on the alternative possibilities requirement for free will, but this one will focus on another, equally important requirement, I think.

JOHN: Okay, mom. I accept the challenge. I think you must be thinking about the requirement about the way our choices are determined by our reasons, like you mentioned earlier.

MARY: That's right. How very perceptive of you.

JOHN: Thank you. But I am a child genius, so a certain level of performance is to be expected. Let's see. (*John looks down, thinking. After a very short while he looks up, seemingly satisfied.*) I think I've got it. Oh, yes – this is pretty good. Listen:

1. For me to have free will, I would need to have the capacity to make my own free choices, and my own free choices are choices that are determined by my own reasons for making them.
2. But for the reasons that determine my choices to truly be my own, these reasons must also be reasons that I have come to have of my own choice. If a reason I have is a reason I have due to some cause that is external to me, then that reason cannot count as my own.
3. Thus, the only reasons that count as my own reasons (and, thus, towards free will) are reasons that are determined by choices that are determined by my own reasons.
4. But those reasons again have to be determined by choices that are determined by my own reasons, and so on into an infinite regress.
5. It follows that no one has free will, since the first time anyone has an opportunity to make a choice that will in any way determine how their future reasons will determine

their future choices, that choice will itself be determined by reasons that have been determined by factors external to that person.¹⁰

In other words: No-one can genuinely be a *causa sui*, genuinely self-determined, and genuine self-determination is a requirement of free will. Was that what you were after, mom?

MARY: Yes, John, you're right on. Free will, as it is often understood, does require this genuine self-determination, and I believe this kind of self-determination is manifestly and obviously incoherent. "The *causa sui* is the best self-contradiction that has yet been conceived",¹¹ as Nietzsche put it.

PETER: Well, now we've really gathered some good arguments against free will, haven't we! Are you happy with this, John?

JOHN: Yeah... yes I am. I think I was right all along: I'm not responsible.

PETER: That's true, John, if you don't have free will, then I don't think you can be held responsible for your actions either. Free will and moral responsibility go hand in hand...

MARY: Wait... John, WHAT is it that you're not responsible for?

JOHN: Oh, I just killed Friedrich.

MARY: You KILLED Friedrich?!

JOHN: Yeah. But I'm not responsible! Anyway, he was being annoying again, whistling *Zarathustra* while I was trying to read Kant, so I drowned him in the bathtub.

MARY: However much he disturbs you, you cannot just kill your parrot! John Oedipus Jones, we need to have a long, serious talk right now.

JOHN: I thought that was what we *were* having. A talk, I mean.

MARY: You cannot evade responsibility for what you have done by philosophical argument.

JOHN: Oh, really? Watch me.

PETER: Oh, dear...

Act 2: Freedom on Trial

(In a courtroom, 12 years later.) Both John and Mary sit before the judge, but on opposite sides of the room. Mary seems very troubled; John, on the other hand, appears completely unaffected by the situation.)

JUDGE: John Oedipus Jones, you are charged with the willful murder of Peter Julius Jones. How do you plead?

JOHN: Not guilty, Your Honor.

JUDGE: You plead not guilty, despite of the fact that there are records stating quite clearly that you have, on numer-

ous occasions, confessed to shooting Mr. Jones to death, and what's more, that you did it willfully. Is this not true?

JOHN: I killed my father, yes; this is true. As for *willfully*... Your honor, I'm not quite sure what you mean by that word. If you mean to ask me whether "I did it on purpose," then my answer is yes.

JUDGE: *(Addressing the defense attorney)* I am confused. How does the defense reconcile the confession of the accused with his pleading "not guilty?"

(John interrupts the attorney before he has a chance to speak.)

JOHN: Your honor, if you would let me explain. The charge is willful murder, you say, but I do not believe I committed murder. I killed my father, yes, but I *did not* murder him. Murder is a morally loaded term, it demands moral reproach, moral outrage, directed towards the murderer. That is why soldiers kill, but civilians murder. But to be reproachable for an act, you need to be responsible for it, and to be responsible requires that you *could have done otherwise*. Responsibility without this requirement *makes no sense*.

LAWYER: Your Honor, the defense wishes to present the case that the accused lacks free will and, for this reason, cannot be held responsible for his actions.

(The judge appears somewhat baffled, shaking his head slowly.)

JUDGE: I don't know whether anything like this has ever been attempted. You are sure you do not want to proceed with a simple insanity plea? According to my files, your client has been diagnosed with antisocial personality disorder.

LAWYER: It is the express wish of my client that the defense proceeds in the manner previously stated, Your Honor.

JUDGE: *(Resigned.)* Very well, proceed.

(The lawyer proceeds to make the case that determinism is incompatible with alternative possibilities and, hence, with free will and moral responsibility.)

JUDGE: I see. This does indeed seem to be a problem. Prosecutors, do you have a response?

HARRY: Yes, Your Honor, we do. Contrary to what the accused is claiming, moral responsibility does not require alternate possibilities, as I believe a fairly simple thought experiment will show. I will ask you to try and forget, for the moment, all this talk about determinism and concentrate on the case of Mr. Jones here killing his father. The claim is that if he could not have done otherwise than he did, then he was not responsible. Let me entertain you with this hypothetical version of the scenario: Everything is identical to the scene as it actually happened. The Mr.

Jones of the scenario – let us call him Mr. Jones 2 – has loaded his gun, walked into the living room, and pointed the gun at his father, but he has not yet pulled the trigger. At this point, I believe that our common intuitions will say that he still has the option to refrain from shooting his father. However, here is where my scenario differs from reality. Say there is a secret agency that for some reason needs Mr. Jones 2 to shoot his father. I know this is far-fetched, but I think you should allow me these stipulations as this only is a thought experiment meant to clarify our intuitions. Now this agency has implanted a chip in Mr. Jones 2's brain that will allow them to monitor his brain activity to see if he will actually pull the trigger. The chip is also made so that they can, if Mr. Jones 2 has not pulled the trigger within a certain amount of time, trigger an electrical impulse that will make him pull the trigger. It now appears, to me at least, that Mr. Jones 2 cannot do otherwise than to pull the trigger, regardless of what he chooses to do.

JUDGE: Excuse me, sir. This is all getting a bit too fanciful for us laymen. Let me get this clear: In your thought experiment, there is a chip in Mr. Jones's head that will make him shoot his father regardless of what he chooses?

HARRY: Exactly, Your Honor. This imaginary Mr. Jones – Mr. Jones 2 – has no alternative possibilities open for choice. He *thinks* he does, but all he can end up doing is shooting his father. But here is the interesting part: Let us say that Mr. Jones 2 shoots his father without the chip being activated. Is he then not responsible for his action? After all, he did it all without being externally influenced in the deciding moment.

JUDGE: (Somewhat impressed.) It would appear that he is.

HARRY: You share my intuition, Your Honor. In my scenario, no chip was activated, because there was no need for it. Mr. Jones 2 pulled the trigger on his own, and killed his own father. He had no alternative possibilities, but we feel that he is responsible all the same. If this is the case, then we have a counterexample to the principle, earlier stated by John, that alternative possibilities is required for moral responsibility. The real Mr. Jones pulled the trigger, and killed his father. No chip was activated, because there was no chip in his head, and he may or may not have had alternative possibilities. He may have had the possibility of putting down the gun open to him, or he may not have. Maybe that's a consequence of determinism. In any case, he is responsible for his action, because moral responsibility does not require alternate possibilities.¹²

JUDGE: I see. I think the point has been made adequately

understandable. Does the defense have a response?

JOHN: (*John stands up, clearly agitated.*) Yes. Yes! Of course I do. Are you so *weak* as to be convinced by this ridiculous nonsense?

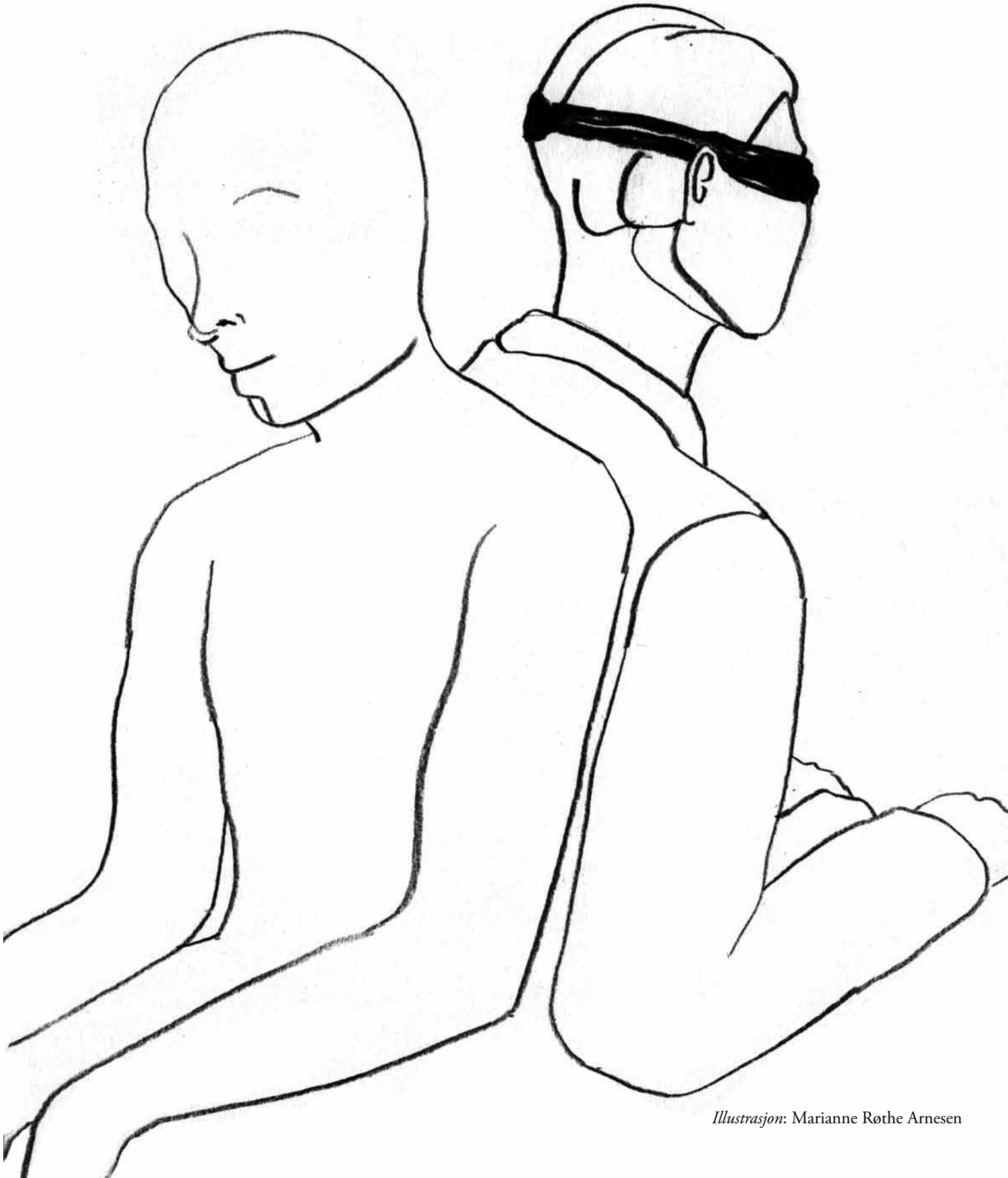
JUDGE: (*Calmly, yet loudly.*) Sir, please calm yourself.

(*John grips the edge of his desk, looking down, breathing heavily. Then he is still, thinking for a very short while. When he looks up, he is serene, confident.*)

JOHN: I apologize, Your Honor. (*Pause.*) This example does little or nothing to show that I actually have moral responsibility. All it shows is that I might have been a bit too hasty when I said earlier that the important thing was to have alternate possibilities. What is important in this picture is not whether or not the outcome could have been different, but whether or not the thing that happened was something that *I* did and something I did for my *own reasons* and not because of some other cause. I think you all agree that if the chip had gone off and that was what caused me to pull the trigger, I would at least have been less than fully responsible. That is because the action would have been caused by the chip and, hence, by the agency controlling the chip rather than by me. But I do not believe that any of the reasons that moved me to act could truly have been my own reasons in the sense that I could truly be said to be responsible for having and being moved by them, any more than I believe that the reasons that move me now are my own in that sense. The reasons that move me now might be reasons I have because of choices that I have made in the past, and those choices could even have been explicitly about what kind of person I would want to become, what kind of reasons I would wish to motivate me in the future. But none of that matters, because if you follow that chain of self-determining choices all the way back, you would inevitably come to a point where the reason for me making a self-determining choice would be a reason that was not itself determined by me, but by something beyond my control. None of you, none of us, chose, in the ultimate sense, to be the persons that we are now. At some point I just was a person, and we need to believe that the kind of person I was then determined the kind of person I chose to become, the kind of person I am now. If it did not, what did? Luck? Fate? God? But *I* did not determine, or influence in any way, the kind of person I was when I first was a person. So I cannot be responsible for who I am, nor, as a consequence, for what I do because of who I am.

(*John stops, seemingly satisfied. He sits down. The Judge raises his eyebrows.*)

JUDGE: Are you quite finished, Mr. Jones?



JOHN: Yes, Your Honor.

JUDGE: Does the prosecution have a response?

HARRY: No, we do not.

JUDGE: Very well. Before we proceed, although it is irregular, I feel obliged to inform you, Mr. Jones, that, perhaps unfortunately, for you, you are not on trial here today for the kind of person you are. You are on trial for the crime you have committed: the crime of murdering your father with a shot to the chest. You are held responsible for your father's death because you willfully shot him with full knowledge that your action would likely result in his death. Your action was the proximate cause for his death, and you knew it would be. Additionally, basing your case on the philosophical denial of moral responsibility today, I believe you have shown, more than adequately, that you knew that what you did was morally wrong. And I will remind you that doing something willfully, with knowledge of its consequences, and with full awareness of its moral wrongness *and* its illegality is more than enough to grant you responsibility in this court. Whether you have any other kind of responsibility is something we can think about in our spare time. This farce has gone on long enough; it is time for the jury to make their verdict.

Act 3: The Sentence

(Harry and Mary are sitting on a bench outside the courtroom. After a while, Daniel enters the room, sees the pair and walks over.)

DANIEL: So, thirty years... That's a long time.

MARY: It is a long time. But that is how we punish those who do such a thing as John did.

DANIEL: I guess you might have a point. *(Pauses for a while)*. It was your story that convinced the people, though, Harry. It's a neat trick, that scenario of yours. It always takes people by surprise. At least I was surprised when I first read it.

HARRY: Thank you. Although I take it you are not convinced.

DANIEL: Oh, I think you're probably right about the moral responsibility part – I'm just not so sure that this means we have free will.

HARRY: I see. But think about what John said, because there is some truth in it: What seems to matter most to us regarding moral responsibility is whether or not what we are responsible for is something we did because of our own reasons. In such a case I think we can confidently say that what we did was a free action.

DANIEL: But this is not what people normally mean by free will, surely.

HARRY: No, but this is where the second level of John's argument comes in. He said, in effect, that for our reasons to truly be our own they must be reasons that we chose to have. Another way to say this, again, is to say that what we did must not only have been something we wanted to do, but something we wanted to want to do. In other words, if we have the will we want to have, then we can speak of having free will.¹³

DANIEL: You make it sound like free will is just a matter of some psychological tug-of-war between desires. How can the victory of one desire over another amount to free will, even if the battle is fought on a higher order?

HARRY: Well, this is where we get to the interesting stuff, isn't it? The crucial point is, I think, that this tug-of-war can be something that *matters* to me, and it does so precisely because its result will in some way determine who I am. Therefore, it matters to me whether it's a desire that I *identify* with that wins out in the end. To make sense of this notion, just think about a situation where you did something, or were about to do something, that you thought just wasn't "you". I'm sure this is not such an uncommon occurrence for people in general. Well, then, you didn't identify with what you did, or was about to do. Maybe you would later come to realize that it wasn't such a bad thing to do after all, and only afterwards come to identify yourself with it. Or maybe it would remain an experience of something that was alien to your real character. Anyway, the point is that some of your desires are desires that you identify with, that you feel are your own in some deeper sense, and others are desires that you simply feel.¹⁴

MARY: Do you mind if I butt in, Harry?

HARRY: Not at all.

MARY: I agree that this is the part of the discussion where it has the potential of getting really interesting. It's also deep waters, though. The notion of identification is quite slippery, but it might give some insight into what it is to be a person. But your ideas, interesting though they may be, are still vulnerable to the conclusion of John's argument: Self-determination is only possible up to a point, whether it is expressed in terms of identification with a desire to desire, or being moved by reasons that you have of your own choice. After all, we all started somewhere, and that starting point was not something we had any influence over. So John's last argument against true moral responsibility and true free will still stands.

HARRY: But I think we both know that that kind of true moral responsibility isn't the thing we think exists, don't we? And don't you agree that the kind of free will we want to have is simply to have the kind of will we want to have?

MARY: Yes, in a sense I do, and I do believe that there is a kind of responsibility that follows from that kind of free will. But I also believe that there's a wholly different aspect to free will that none of us have talked about.

DANIEL: I hope you're referring to the fact that free will is really an illusion – a really useful and good one, perhaps, but still an illusion. I've been wanting to say that for some time now, since your arguments seem to go in circles.

MARY: Well, Daniel, I was actually going to say that the most important thing about free will is our own clear experience of it and the role that experience plays in our lives and our conception of ourselves as persons. But please continue – the view that free will is an illusion is, I think, an interesting way to get things wrong.

DANIEL: Very well, Mary. Let me tell you why I think free will is an illusion, and then you can tell me why I'm wrong. You see, I think that you have disregarded an important element of the whole free will debate: scientific research. A lot of interesting and surprising studies have been done on the subject, and I think that these results show that conscious will is an elaborate illusion, a trick of the mind. I'm thinking of studies where subjects are consistently shown to be wrong in their attribution of agency in special cases. Not just wrong about other people's agency, mind you, but wrong about when they themselves were actually doing something. One study has showed that one can be tricked into thinking that one has chosen to select a certain picture on a computer screen, when in fact the choice was not yours, but made by a confederate in on the experiment, who controlled the mouse together with you. The way this was done was to give the test subject an auditory cue through headphones, the word "swan", and right after that have the confederate gently guide the mouse to click the corresponding picture. Of course, the participant did not know that the person holding the mouse together with her guided her movements, and so was tricked into thinking that she moved the mouse herself. Now, you might think that hearing the word "swan" actually caused her to choose to select the picture, and so that the attribution of agency was not illusory. But when the same thing was done without the confederate doing any guiding, there was no increased tendency for the subject to select the swan!¹⁵ This clearly shows that people are not always right about when it is their will that makes something happen.

MARY: Interesting. I fail to see how this proves that free will is an illusion, however. Going from "sometimes we are wrong about what we think is our doing" to "free will is an illusion" is quite a leap. For one thing, the research does nothing to show that we are not right about our conscious

will causing action some, or even most, of the time.

DANIEL: All right, Mary, I'll admit that my argument is incomplete as it stands. Still, if you are going to provide us with an account of our free will, it had better explain how the results of the study fit into the picture.

MARY: Agreed. In fact I think the point you are raising will help to illustrate my points nicely. If you would be so kind, however, I am interested to hear a more complete argument for free will being an illusion.

DANIEL: I am happy to oblige. Here is the case as I see it: The idea that we have free will rests on the idea that our will, our conscious will, can cause things to happen – in other words, some kind of mental causation. I think about raising my hand, I will it to raise, and, lo and behold, my hand raises. There is a mental event – my thought – and there is a physical event – the movement of my arm – where the former is the cause of the latter. This is how my will can affect the world. The sense in which my will is free is that it is up to me *what my will is*. I guess it is this "up to me"-ness and what it requires that was John's main angle.

MARY: Right.

DANIEL: Now, here comes the clincher: What if it is not actually the thought in my mind that causes my hand to raise, but something else? What if it only *seems* like my thought caused my action? If this was the case, I should think we would have to call the causal efficacy of my will an illusion. This is precisely what I think that the research shows. Take, for instance, the famous Libet studies, where the test subjects were asked to press a button whenever they felt like it and report the time when they became aware of an intent to press the button. The test results indicate that there is increased brain activity before the pressing of the button that *precedes* the reported awareness, indicating that the consciousness of the intent was more of an afterthought than the actual cause. My thought on the matter is that our experience of conscious will is often an illusion. The actual cause of the action of raising my hand could be some unconscious process, and this unconscious process could also be the cause of me thinking of raising my hand. Thus, the only way the thought and the action are causally linked is that they are separate effects of a common cause.

MARY: And thus you conclude that free will is an illusion, since the basis on which it rests, the causal efficacy of my will, is.

DANIEL: Precisely.

MARY: I see. The research and your thoughts on it certainly raise some deep and important questions. We may have to reexamine precisely what we mean when we talk about free will again. What exactly is our will, and in what

way is it supposed to be free? For instance, if free will is a kind of self-determination, something like having the kind of self one wants to have, as Harry was hinting at earlier, then what is the will? It seems to me that the will must be connected to intentional action. If I will my body to do something, and it does it, then I normally did that something intentionally. The will is also connected to intending: If my will is set to do something, I intend to do that something; it seems that intentionality is a necessary condition for having a will. Still, we say things like “my will wasn’t into it,” when speaking of actions that were clearly intentional, so perhaps that is not a sufficient condition. We speak of strength and weakness of will more readily than we speak of strength and weakness of intention, and on the whole the will is a much more mysterious concept, perhaps because it is so closely linked with what we think of as ourselves. So it seems that our will is something more, and perhaps something deeper, than pure intentionality.

HARRY: Might I suggest that the thing you are searching for is desires – wants and want-to-wants – like we talked about earlier?

MARY: Yes, that is a good candidate. Less mystical than some people would prefer, perhaps, but all the better for it, I think. We could say, then, that our will is what is active when our complex of wants is expressed through intentionality.

DANIEL: I think I can see where you want to go with your fancy wordplay, but, please, spell it out for me.

MARY: Yes, I do think we have at least part of an answer for you now, Daniel. Your challenge to free will was that there seems to be a breach in the causal chain between the will and the action. You proposed that the experiments show that the will sometimes only seems to be the cause of the action. But if we take the will to be the expression of our complex of wants through intentionality, then it becomes irrelevant whether or not the thought immediately preceding it was a cause of the action. What matters is whether or not the cause could be traced back to the complex of wants through intentionality. I do not think any of the research you have mentioned does anything to prove that it cannot.

DANIEL: You may be right about that... But there are still a few things that you have to explain: first, how we could be wrong about our own agency; second, what we should make of the possibility that our thoughts are not the direct causes of our actions.

MARY: You certainly don’t restrain your demands! I guess I’ll have to do my best, then. First, I think we should ac-



cept that people can sometimes, or even most of the time, be wrong about their own agency. I do think that these cases are the exceptions rather than the rule, however. Think of people who believe themselves to be witches and wizards, even though the world they live in is devoid of magic. They could be fooled by improbable circumstances or clever pranksters into thinking that they are capable of certain impossible actions, such as inflicting plague or calling down lightning with a word. Variations of this sort of false self-ascriptions of agency abound in this world – think of honest faith healers, for instance. I do not think there is anything at all mysterious about that. The experiment with the forced selection of the swan seems a bit more peculiar, but I do not think it is fundamentally different. Perhaps it seems stranger because it doesn’t involve a misconception about how the world works, but of course it does involve a crucial amount of misinformation, and deliberate misdirection. On the whole it is quite similar to the effect a card magician can create when using a so-called “force”, where she tricks a participant into thinking that he has chosen a card freely and at random, whereas the whole process is carefully guided by the magician, and mostly under her control. One of the key tricks to using a force effectively is to always reinforce the idea that the card was picked freely, so as to affect the later recollection of the event. What often happens is that the participant will insist on the free nature of the choice of the card when asked about it afterwards. I think what we should take out of this is that the stories we make up about our own agency are just that: made-up stories dependent on imperfect memories and imperfect knowledge of the world that are heavily biased by a large number of factors. I do not think we should be overly surprised by this, considering the reality of honest false testimonies, false memories and the like, but I do think we should take its implications seriously. In particular, I think we will do well to note that the story

we tell ourselves and others about our own agency is not something worthy of our unreserved trust. Indeed, I believe we should take steps to insure that our story is as close to the truth as possible on all accounts that matter: being fooled by a good magician once in a while might well make our lives better, but we should guard ourselves against large misconceptions and more insidious attempts at manipulation.

HARRY: “Beware evil magicians!” That’s what I always tell my kids.

MARY: How you ever convinced your wife to have children is beyond me... Are you satisfied, Daniel?

DANIEL: Perhaps.

MARY: It will have to do. Now for your second challenge. I do think the causal link between the will and the action is important, but we already dealt with that, did we not?

DANIEL: After a fashion.

MARY: Then I presume the remaining worry is this: When we make choices, it often seems that we are making them in and with our consciousness, so to speak. But the research you refer to seem to indicate that the things happening in our consciousness is not the cause of what we end up doing, and so there is a problem of congruence: The way things seem to be in our experience does not fit the way things seem to be neurologically – or from an objective point of view, if you will. Although I think it is at least disputable that the evidence should be read in this direction, I do not think it is all that important to the overall picture whether it should or not. You see, I think the idea of free will is important in two main ways. The first is the way it figures in the story of our own agency. We consider free will to be the default condition for being a person, but under certain circumstances one can lose it – temporarily, or even permanently. This is the basis for the insanity plea and the like. There is much more to be said about this, but, in short, this is the way in which free will matters most obviously to moral and legal responsibility. The second way in which it matters belongs to the sphere of personal, immediate experience. Here, I think free will is exactly what it appears to be: It is manifest when making a choice, and it *is* making a choice – having free will is having the capacity for making choices, and it is what you experience when you make choice. To this, it does not matter one bit whether the universe is deterministic or indeterministic. If I ask you now, Daniel, to lift either your right or left arm, you will make a choice and experience free will. This is what free will is; it is something we experience as real: It feels real and affects our lives as if it is real, and therefore it has a sort of phenomenological

reality. This phenomenological reality is part of what gives it the power to figure so prominently in our social reality, morally and legally. I also think that, because free will has this phenomenological reality, it will not go away or cease to matter even if we discover that all the things we experience, all of our mental life, if you will, is causally inefficacious. We would still be our bodies and be responsible for our actions, because if I choose to pull the trigger and shoot someone, that is what will happen – that is what my body will do. If I do not choose to shoot someone, but my body moves and the trigger is pulled anyway, then there has been an impingement on my will and we could say I had lost my freedom in those moments. To discover the true story of the causal link between mind and the body is certainly interesting, but it is a problem for neuroscience and philosophy of mind – not for our philosophical theories about free will. If we start to believe that free will is something we can discover to be non-existent, then I believe we are on the wrong track. John is a case in point. Which reminds me: I have to go and see John before they take him away. Harry. Daniel.

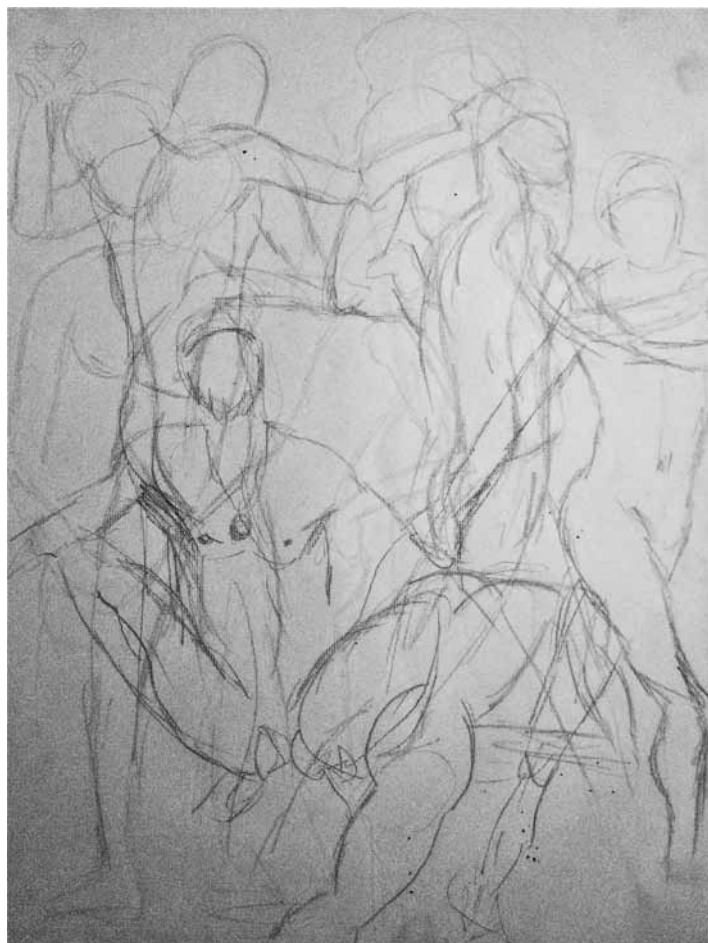


Illustration: Ashild Aurlien

(*Mary gets up and leaves.*)

DANIEL: Well, she certainly knows how to get the last say in the discussion...

HARRY: I guess she needed that rant now. I really admire how she's handling things.

DANIEL: Yeah. She must be feeling guilty for how John turned out.

HARRY: Oh, don't even mention it...

DANIEL: I feel guilty myself. But I can't imagine how anything we could have said could have made a difference. John was too... special for any of us. Still, it was enlightening to hear her perspective on the free will issue. It certainly was a mouthful.

HARRY: I still feel like we are stuck with more questions than answers.

DANIEL: Isn't that how philosophy is supposed to go?

HARRY: All too true, my friend.

(*The two sit in silence for a while.*)

HARRY: Fancy a game of pool?

DANIEL: Good God, yes!

End

NOTES

¹ This is a work of fiction: Any characters herein are not meant to be accurate representations of any real individuals, living or dead, even when voicing opinions similar to their namesakes.

² Reasons here might be taken as explanations of an action that at the same time are justifications for it, or the possible answers to the "certain sense of the question 'why?'" that Anscombe (1957) proposed.

³ John uses "determine" in this manner: If all the reasons one has for or against making a choice taken together are necessary and sufficient conditions for the making of the choice to be attempted, then all the reasons one has for or against making a choice determines whether the making of the choice is attempted. The "crucial way"-hedge is inserted to acknowledge that there could be innumerable other influences that contribute to determine our choices, but that these can safely be ignored. Should we find an example where some factor that was not a reason played a crucial role in determining a choice we would have reason to question whether that choice should be counted as a choice at

all (unless that factor could be reformulated as a reason).

⁴ A choice seems to me to be intentional per definition. Even if you choose a card at random from a deck, say, you still intentionally choose a card, even if you didn't intentionally choose the particular card you got. If there is such a thing as unconscious choice, then surely that must be a case of unconscious intending.

⁵ Assuming that knowledge entails the truth of what is known: If A knows that p at time t , then p is true at time t . Assuming the necessity of the past, B cannot do anything at time t' that would falsify p . Therefore, if p describes something that B will do at t' , then B cannot do otherwise than what p describes at t' .

⁶ Oscar's belief that he is drinking water on Earth is structurally similar to Twin-Oscar's belief that he is drinking water on Twin-Earth, even though Oscar is drinking H₂O and Twin-Oscar is drinking XYZ. By "structurally similar", John means that the beliefs will function in similar ways in various forms of reasoning: If they believe that water is thirst quenching, then both Oscar and Twin-Oscar will believe that they are quenching their thirst; if they are told that the water comes from poisoned well, then they will spit it out.

⁷ "Structurally" is inserted here just to indicate that the brains only need to be identical with respect to properties relevant to its function. An individual atom in brain one need not be the same atom as in brain two, they only need to be of the same kind and to have the same properties in relation to the other "brain stuff" that surrounds them.

⁸ The physical processes in our brain that determine our mental life are macroscopic enough not to be affected by quantum indeterminacy in a substantial way. In any case, John finds it hard to see what quantum indeterminacy would add to the picture except a bit of randomness.

⁹ This is a version of what Peter van Inwagen (2003) calls the "Consequence Argument."

¹⁰ Galen Strawson (2003) develops – and insists on the importance of – such an argument.

¹¹ Friedrich Nietzsche (2009:§21)

¹² This "Frankfurt-type" example was developed with reference to the examples in Frankfurt (1988a) and especially Fischer (2011).

¹³ See Frankfurt (1988a).

¹⁴ See Frankfurt (1988b).

¹⁵ See, for example, Wegner (2003).

LITERATURE

Anscombe, G.E.M. 1957, *Intention*, Blackwell, Oxford.

Fischer, J.M. 2011, "Frankfurt-Type Examples and Semicompatibilism: New Work", in Kane (2011), 243–65.

Frankfurt, H. 1988a, "Alternate Possibilities and Moral Responsibility" in his (1988d), 1–10.

----- 1988b, "Freedom of the Will and the Concept of a Person" in his (1988d), 11–25.

----- 1988d, *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, New York.

Kane R. (ed.) 2011, *The Oxford Handbook of Free Will*, 2nd ed., Oxford University Press, New York.

Nietzsche, F. 2009, *Beyond Good and Evil*, H. Zimmern, ed., Project Gutenberg. Available at: <<http://www.gutenberg.org/files/4363/4363-h/4363-h.htm#2HCH0002>>

Strawson, G. 2010, *Freedom and Belief. Revised*, Oxford University Press, Oxford.

----- "The Impossibility of Moral Responsibility," in Watson (2003), 212–27.

van Inwagen, P. 2003, "An Argument for Incompatibilism" in Watson (2003), 38–57.

Watson, G. (ed.) 2003, *Free Will*, 2nd ed., Oxford University Press, Oxford.

Wegner, D. 2003, "The Mind's Best Trick: How We Experience Conscious Will" in *TRENDS in Cognitive Sciences* 7, no. 2: 65–69.

ANSVAR UTEN FRI VILJE

Av Even Flaatten

Det er vanlig å anta at ansvar forutsetter fri vilje. I boka *Responsibility and Control* tar imidlertid John Martin Fischer og Mark Ravizza et annet standpunkt. De hevder at ansvar ikke avhenger av fri vilje, men av kontroll. Jeg deler mange av Fischer og Ravizzas synspunkter, men stiller meg kritisk til deres oppfatning om at å ta ansvar er en betingelse for å ha ansvar. Etter mitt skjønn bør en heller utarbeide en sosial teori om ansvar, som innebærer at en person har ansvar når det sosiale systemet tillegger ham ansvar.

Det er vanlig å anta at ansvar forutsetter fri vilje. Intuitivt vil nok de fleste av oss knytte fri vilje til det å ha et reelt valg mellom alternativer. Og det er vanlig å anta at hvis vi er (deterministisk) styrt og ikke har et reelt valg mellom alternativer, kan vi heller ikke stilles til ansvar for våre handlinger. I boka *Responsibility and Control* tar imidlertid John Martin Fischer og Mark Ravizza (forkortet: F&R) et annet standpunkt. De hevder at ansvar ikke avhenger av fri vilje, men av kontroll. I denne artikkelen gjennomgår jeg F&Rs syn, og presenterer noen kritiske innvendinger til deres arbeid.

Jeg deler mange av F&Rs synspunkter, men stiller meg kritisk til deres subjektivistiske tilnærming, som innebærer at å ta ansvar er en betingelse for å ha ansvar. Etter mitt skjønn bør en heller utarbeide en sosial teori om ansvar, som innebærer at en person har ansvar når det sosiale systemet (under visse forutsetninger som må klarlegges nærmere) tillegger ham ansvar.

Som en kontrast til F&R presenteres først et mer tradisjonelt syn på forholdet mellom ansvar og fri vilje, hentet fra Lars Fr. H. Svendsens bok *Frihetens filosofi*. I motsetning til F&R gir Svendsen uttrykk for at det er en uløselig forbindelse mellom fri vilje og ansvar.

Svendsens syn på fri vilje og ansvar

Svendsen gjennomgår mange ulike tilnærminger til frihet og fri vilje (Svendsen 2013).¹ Han omtaler kompatibilister, som hevder at fri vilje er forenlig (kompatibel) med determinisme, og inkompatibilister, som hevder at fri vilje er uforenlig med determinisme. Han skiller også mellom filosofiske retninger som forutsetter fri vilje, og retninger som forutsetter at fri vilje ikke finnes. Han skriver:

Min innstilling til problematikkene determinisme/indeterminisme og kompatibilisme/inkompatibilisme er «agnostisk», da jeg ikke kan se at vi har tilstrekkelig gode grunner til å foretrekke noen av alternativene fremfor de andre. (Svendsen 2013:77)

Selv om Svendsen har en agnostisk innstilling til de ulike filosofiske retningene, tror han på menneskets frie vilje. Han begrunner dette med sitt syn på forbindelsen mellom fri vilje og moralsk ansvar:



Illustrasjon: Marianne Rørbe Arnesen

Å handle frivillig er uløselig forbundet med å ha et *ansvar* for hva man gjør ... Hvis frihet er en egenskap som simpelthen ikke lar seg forene med andre oppfatninger vi betrakter som uomtvistelig sanne, vil vi også måtte forkaste vårt syn på moralsk ansvar, siden dette forutsetter frihet. (Svendsen 2013:35)

Svendsen finner det umulig å tenke seg at vi ikke har ansvar for våre handlinger. Og siden fri vilje er uløselig forbundet med ansvar, har vi også fri vilje. Han skriver at «ansvar er mulig bare under forutsetningen av at du er fri» (Svendsen 2013:90), altså er ansvar avhengig av frihet/fri vilje.

Fischer og Ravizzas teori om moralsk ansvar

I likhet med Svendsen mener også F&R at vi (som oftest) har ansvar for våre handlinger. Men i motsetning til Svendsen mener de *ikke* at ansvar bare er mulig hvis vi har

fri vilje. De hevder at mennesker har moralsk ansvar, uavhengig av hvorvidt de har fri vilje. Svendsen skriver at deres arbeid er kontroversielt, og at han derfor ikke går nærmere inn på deres argument. Jeg er enig i at F&Rs standpunkt er kontroversielt, fordi det er

Ifølge Strawson gir vi mange ulike reaksjoner på andre menneskers atferd (takknemlighet, kjærlighet, krenkelse, fortvilelse osv.). Disse reaksjonene kaller Strawson *reactive attitudes*.

uvanlig å løsrive moralsk ansvar fra fri vilje. Jeg mener likevel at de argumenterer godt, slik jeg har gjort rede for i min mastergradsoppgave (Flaatten 2012). Jeg vil klargjøre dette i denne artikkelen.

F&R kaller sin teori for en «semikompatibilistisk teori» om moralsk ansvar.² Ifølge Fischer er semikompatibilisme “the view that holds that responsibility is compatible with determinism, combined with agnosticism about whether free will understood in some particular way might not be compatible with determinism” (Fischer et al. 2007:4).³ Det er viktig å merke seg at F&R *ikke* hevder at determinismen er sann og at fri vilje ikke finnes, men snarere at moralsk ansvar finnes uavhengig av determinisme og fri vilje. Vi trenger altså ikke ta stilling til spørsmål om fri viljes kompatibilitet med determinisme. Hvis man kan argumentere overbevisende for denne løsrivingen av moralsk ansvar fra diskusjoner om fri vilje og determinisme, så har vi kommet videre i en diskusjon som mange mener går på tomgang.

I tillegg til F&Rs oppfatning om fri vilje er følgende påstander viktige elementer i deres teori:

- Moralsk ansvar er basert på reaksjoner på andre menneskers atferd.
- Kontroll er den viktigste betingelsen for moralsk ansvar.
- Normal fornuft er en vesentlig betingelse for den for men for kontroll som kreves for moralsk ansvar.

I det følgende skal jeg gjøre nærmere rede for disse hovedelementene i F&Rs teori om moralsk ansvar.

Reaksjoner på andres menneskers atferd

Når det gjelder det grunnleggende spørsmålet om hva moralsk ansvar *egentlig* er, viser F&R til Strawsons essay «Freedom and Resentment», omtalt som en «milepæl» (*landmark essay*) i den filosofiske debatten om ansvar (Fischer og Ravizza 1998:5). Ifølge Strawson gir vi mange ulike reaksjoner på andre menneskers atferd (takknemlighet, kjærlighet, krenkelse, fortvilelse osv.). Disse reaksjonene kaller Strawson *reactive attitudes*.

Når person A reagerer på person Bs atferd, f.eks. med krenkelse, vil A klandre B, og B blir mottaker av As reaksjoner. Ifølge Strawson består ansvar i å være mottaker av – eller kandidat for – en annen persons reaksjoner.

Slike reaksjoner oppstår umiddelbart i samhandling mellom mennesker, og har en selvinnlysende eksistens. En person kan ikke la være å reagere på andre mennesker og deres atferd. Det dreier seg om en disposisjon til å reagere som er dypt forankret i oss. Den *er* der. Den kan endres og justeres, men ikke fjernes:

Inside the general structure or web of human attitudes and feelings ... there is endless room for modification, redirection, criticism, and justification. But questions of justification are internal to the structure or relate to modifications internal to it. The existence of the general framework of attitudes itself is something we are given with the fact of human society. As a whole, it neither calls for, nor permits, an external “rational” justification. (Strawson, 1993:64)

Det finnes altså en generell struktur eller et rammeverk av menneskelige reaksjoner, holdninger og følelser. Ifølge Strawson kan rammeverkets innhold begrunnes, kritiseres, justeres eller endres på to måter: enten med ståsted innenfor rammeverket (internt) eller utenfor rammeverket (eksternt). Strawson forkaster den eksterne varianten, og hevder at reaksjonene bare kan begrunnes og forsvares innenfor rammen av den generelle strukturen. Dette rammeverket av holdninger og reaksjoner er noe som vi er gitt gjennom den realiteten som det menneskelige samfunn er. En kan ikke komme utenfor selve rammeverket og

forsvare reaksjonene fra utsiden. Fischer og Ravizza omtaler Strawsons tanker på denne måten:

A central insight of Strawson's position is the suggestion that our questions about the property of the reactive attitudes should be taken as essentially practical questions, not theoretical ones ... Strawson holds that it is these reactive attitudes and practices themselves that are constitutive of responsibility. Thus, our ascriptions of responsibility do not find their



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

ground in the truth of some metaphysical proposition (about, say, a creature possessing contra-causal freedom); rather, responsibility is grounded in nothing more than our adopting these attitudes toward one another. (Fischer og Ravizza 1993:16)

Strawson advarer mot overteoretisering, som han mener ikke vil gi noen større innsikt i det som er selvinnsynende eksisterende. Han advarer både kompatibilister og inkompatibilister mot å gjøre spørsmålet om moralsk ansvar

vanskeligere enn det egentlig er.

Fischer og Ravizzas svar til Strawson

Selv om F&R understreker at Strawson har hatt stor betydning for deres tenkning, argumenterer de imot ham. De hevder at å rammes av andres reaksjoner ikke er en tilstrekkelig betingelse for å være moralsk ansvarlig. De gir et eksempel der en kvinne faller og knuser en blomstervase under et epileptisk anfall. En tilskuer som ikke forstår at hun er syk, reagerer på det han ser ved å klandre henne for den knuste vassen. Ifølge (F&Rs framstilling av) Strawson er kvinnen ansvarlig for å ha knust vassen fordi hun blir møtt med reaksjoner. Men kvinnen er bevisstløs under anfallet. Som bevisstløs kan hun ikke være det F&R kaller passende mottaker av – eller kandidat for – reaksjoner (*appropriate recipient of – or candidate for – the reactive attitudes*). F&R hevder at en person må være passende kandidat for reaksjoner for å ha ansvar. Kvinnen er dermed ikke ansvarlig for hendelsen, selv om den andre personen reagerte med å klandre henne for det som skjedde.

Fischer og Ravizza hevder at moralsk ansvar er betinget av personlig kontroll.

Hvem er så den rette dommer til å vurdere om en aktør er passende kandidat for reaksjoner – og dermed har ansvar? F&R anvender her en subjektivistisk tilnærming og skriver at det er aktøren selv som gjør denne vurderingen. Hvis aktøren *ser seg selv* som passende kandidat for reaksjoner, så *er* hun det, og da er hun også ansvarlig. Å se seg selv som passende kandidat for reaksjoner svarer ifølge F&R til å *ta* ansvar. Etter deres syn er derfor det å ta ansvar en nødvendig betingelse for å *ha* ansvar.

Subjektivistisk vs. sosial teori om ansvar

Jeg mener at F&Rs syn kan ha noen uheldige konsekvenser. Hvis å *ta ansvar* er en nødvendig betingelse for å ha ansvar, kan konsekvensen være at notorisk kriminelle personer som ikke tar ansvar for sine handlinger, heller ikke kan holdes ansvarlig for handlingene.

Både F&R og jeg tar utgangspunkt i Strawsons oppfatning om at en aktørs ansvar er basert på andre menneskers reaksjoner på hans atferd. På dette grunnlaget foreslår jeg at det utarbeides en sosial teori om moralsk ansvar. Jeg omtaler forholdet mellom Fischer og Ravizzas subjektivistiske teori og en sosial teori slik: «[D]en subjektivistiske teorien vektlegge[r] at aktøren ser seg selv som passende kandidat for reaktive holdninger, mens den sosiale teorien vektlegger at det sosiale systemet⁴ ser aktøren som passende kandidat for reaktive holdninger» (Flaatten 2012:87).



En sosial teori innebærer altså at en person har ansvar når det sosiale systemet (under visse forutsetninger som må klarlegges nærmere) tillegger ham ansvar.

En sosial teori om moralsk ansvar er ikke problemfri. Det vil være krevende å utrede forbindelsen mellom moralsk ansvar og de ulike sosiale systemers fordeling av ansvar. Hvis en sosial teori om ansvar oppfattes som interessant, står vi derfor foran et betydelig arbeid med å klarlegge hva dette innebærer.

Kontroll

Ifølge F&R må en person ha en form for personlig kontroll (kalt *guidance control*) for å ha moralsk ansvar. De skiller mellom personlig kontroll og total kontroll (betegnet som *regulative control*).

Svakhetene i Fischer og Ravizzas arbeid bør ikke være avgjørende for vurderingen av deres teori om moralsk ansvar.

F&R argumenterer imot Peter van Inwagen, som hevder at moralsk ansvar (og fri vilje) ikke er forenlig med kausal determinisme. Van Inwagen

forutsetter at hvis alle handlinger er kausalt determinert, vil den egentlige årsaken til en handling befinne seg uen-

delig langt tilbake i tid. Ansvar for en handling er knyttet til handlingens årsak, og må da også befinne seg uendelig langt tilbake i tid. Van Inwagen hevder så at et menneske ikke kan stilles til ansvar for forhold som har oppstått lenge før det ble født, og at det derfor ikke kan være ansvarlig for sine handlinger dersom de er kausalt determinert.

I sitt svar til innvendingen fra van Inwagen beskriver F&R en bilfører, kalt Sally. Sally er en dyktig bilist som til vanlig har god oversikt over alle relevante forhold ved bilkjøringen. F&R skiller deretter mellom total kontroll, som innebærer evne til å bryte med deterministiske forutsetninger, og personlig kontroll, som ikke innebærer slik evne. Dersom Sallys atferd er determinert, må hun kjøre akkurat slik hun gjør. Hun kan ikke bryte med dette mønsteret. Hun kunne ikke ha svingt til høyre når hun faktisk svinger til venstre. Hun kan ikke bryte med de deterministiske forutsetningene, og har derfor ikke total kontroll. Hvis ansvar var betinget av total kontroll, ville hun heller ikke ha moralsk ansvar. Men F&R hevder at moralsk ansvar er betinget av personlig kontroll. Sally, som er en dyktig bilist med personlig kontroll, har derfor ansvar for sin bilkjøring – selv om det skulle være slik at hun er determinert til å kjøre akkurat slik som hun gjør.

Fornuft og respons på grunner

Hva kreves så av Sally for at hun skal ha alminnelig personlig kontroll, som i sin tur er nødvendig for å kunne ha moralsk ansvar? Ifølge F&R er *fornuft* den sentrale betingelsen. Den formen for fornuft som de vektlegger, kaller de *reasons responsiveness* – en evne til å gi respons på grunner. Det framgår også av deres tekst at grunner kan være både logiske og moralske, med hovedvekt på moralske. Evnen til respons består både av mottakelighet for fornuft og evne til å reagere fornuftig. F&R understreker at vi kan vite hva som er en riktig handling, men at vi likevel ikke handler i samsvar med dette. De hevder at det avgjørende er evnen til å forstå hva som er rett. Hvis vi *vet* hva som er riktig å gjøre, utviser vi tilstrekkelig normal fornuft til å tilfredsstille kravene til personlig kontroll og moralsk ansvar – selv om vi ikke alltid *gjør* det som er riktig å gjøre.

Ansvar og moral

Jeg er skeptisk til F&Rs bruk av moralske begreper i sin analyse av ansvar. De skriver at moralsk ansvar omfatter klanderverdige handlinger, rosverdige handlinger og moralsk nøytrale handlinger. For å klargjøre at slikt ansvar som F&R omtaler, også omfatter ansvar for moralsk nøytrale handlinger, har jeg i min avhandling foreslått å betegne denne typen av ansvar som *personlig ansvar* i stedet

for moralsk ansvar.⁵ Ettersom uttrykket *moralsk ansvar* er så godt innarbeidet i den filosofiske litteraturen, har jeg imidlertid ikke fulgt opp dette forslaget i praksis.

Jeg er også skeptisk til F&Rs anvendelse av begrepet *grunner* i forbindelse med moralsk ansvar. Jeg mener det kan være uheldig å diskvalifisere personer fra ansvar på grunnlag av deres moralske evner – altså evner til å respondere på moralske grunner. En konsekvens av det kan være at psykopater og amoralske personer ikke kan holdes ansvarlig for lovbrudd og rettsstridige handlinger. Etter mitt skjønn blir et slikt ansvarsbegrep for snevert, og det kan ha meget uheldige konsekvenser for vårt rettsamfunn. Moralske kvalifikasjoner må enten utelates fra betingelser for ansvar, eller de må trekkes inn på en begrenset måte – for å samsvare med folks alminnelige oppfatning om hvem som kan stilles til ansvar for sine handlinger. I stedet for å anvende moralske kvalifikasjoner i bedømmelsen av ansvar, mener jeg at en persons realitetsforankring og evne til å trekke de nødvendige praktisk-logiske slutninger ut fra realitetene må legges til grunn. Og i stedet for å bruke uttrykket *respons på grunner* som ifølge F&R (og andre) har en moralsk komponent, mener jeg at vi kan bruke betegnelsen *normal fornuft*. Altså: *En person må ha normal fornuft for å ha alminnelig personlig kontroll og moralsk ansvar for sine handlinger*. Dette innebærer et ansvarsbegrep som omfatter de fleste mennesker, men ikke svært små barn og alvorlig mentalt syke personer.

Aktørbasert og situasjonsbetinget ansvar

Definisjonen ovenfor kan brukes til å skille mellom personer med og uten ansvar, men den kan ikke brukes for å skille ut ansvarlige personer som ikke har ansvar i enkelt-situasjoner, slik som den omtalte kvinnen med epileptisk anfall. Hun forutsettes å være en moralsk ansvarlig person, men uten ansvar for sitt anfall – og for atferden sin under anfallet.

Man kan skille mellom aktørbasert og situasjonsbetinget ansvar. F&R legger hovedvekten på den førstnevnte type. De drøfter den type kontroll som kreves for aktørbasert ansvar, men ikke hva slags kontroll som kreves for den andre typen av ansvar, dvs. i situasjoner hvor ansvarlige aktører *ikke* har ansvar. Ved en eventuell videreutvikling av deres teori er det behov for å gjøre nærmere rede for hvordan en slik situasjonsbetinget mangel på ansvar kan oppstå.

Reaksjoner på Fischer og Ravizzas arbeid

F&Rs arbeid er blitt kritisert av mange av deres kollegaer, og har dermed fått en viss oppmerksomhet. Men deres

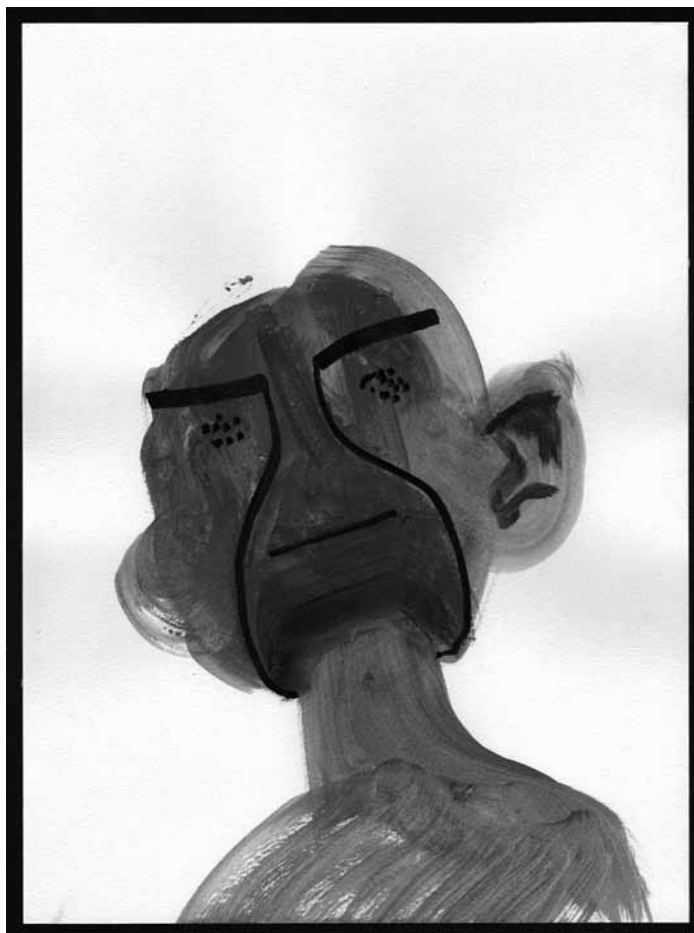
teori om moralsk ansvar blir likevel oversett i mange sammenhenger hvor den burde ha hatt en naturlig plass.⁶ Jeg tror det er noen trekk ved deres arbeid som bidrar til dette:

- Teorien er uvanlig. Det er få andre filosofer som unnlater å trekke inn fri vilje i en teori om ansvar. På grunn av den uvante tilnærmingen kan teorien også være vanskelig å forstå.
- Begrepene er uvanlige og vanskelig tilgjengelige. Uttrykk som *guidance control*, *reasons responsiveness* og *appropriate recipient of reactive attitudes* er ikke lette å forstå.
- Deres tenkning er ikke veldig stringent. Noen av de sentrale begrepene er definert på en omtrentlig måte, og noen argumenter mangler presisjon.

Perebooms kritikk

Den vanligste kritikken av F&Rs teori er trolig knyttet til deres aksept av determinismen. En av kritikerne er Derk Pereboom, som hevder at klander ikke er legitimt dersom all atferd er styrt av en deterministisk kausal prosess:

Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen



The intuition is that if all of our behavior was “in the cards” before we were born, in the sense that things happened before we came to exist that by way of a deterministic causal process, inevitably result in our behavior, then we cannot legitimately be blamed for our wrongdoing. (Pereboom 2001:89)

I sitt svar til Pereboom skiller Fischer mellom klander og moralsk ansvar. Han gir et eksempel der en kvinne blir utsatt for vold i ekteskapet gjennom mange år. Til slutt dreper hun sin mann i fortvilelse. Fischer mener at hun er moralsk ansvarlig for drapet, men at hun likevel ikke er moralsk klanderverdig tatt i betraktning de tragiske omstendighetene som handlingen ble foretatt under (Fischer et.al.2007:186).

Jeg vurderer innspillet til Pereboom annerledes enn Fischer. Jeg legger vekt på betydningen av ordet *legitimitet*. Pereboom knytter legitimitet til årsak: Legitim klander må etter hans syn rettes mot den opprinnelige årsaken til en gal handling. Og hvis den opprinnelige årsaken ligger uendelig langt tilbake i tid, kan vi ikke klandres. Jeg avviser imidlertid Perebooms argument, fordi hans oppfatning av legitim klander ikke er den eneste mulige:

[L]egitimitet kan også forstås på en annen måte ... Legitimitet kan ha referanse til mange ulike tanke-systemer

og mange ulike sosiale grupperinger. Legitimitet forstått på denne måten befinner seg i en sosial kontekst eller en sosial setting. En kan derfor spørre seg om det kan gis legitim klander, dersom denne klanderen er tankemessig og/eller verdimelessig forankret i et tanke-system som har legitimitet innen den sosiale settingen som man befinner seg i. (Flaatten 2012:55)

Jeg svarer bekreftende på dette spørsmålet, og foreslår å bruke en sosial tilnærming for forståelsen av legitim klander.

Avslutning

Jeg er enig i deler av kritikken mot F&Rs arbeid. Deres tenkning er til dels lite stringent. Og jeg er skeptisk til noen deler av deres teori, bl.a. oppfatningen om å *ta* ansvar som en betingelse for å *ha* ansvar.

Jeg mener imidlertid at svakhetene i F&Rs arbeid ikke bør være avgjørende for vurderingen av deres teori om moralsk ansvar. Vi bør heller spørre om vi kan gi tilslutning til de grunnleggende trekkene i teorien: at en aktørs ansvar er basert på andre menneskers reaksjoner hans atferd, og at ansvar er betinget av visse former for kontroll og fornuft. Jeg mener vi kan gi støtte til disse synspunktene. I stedet for å avvise F&Rs teori bør vi derfor oppfordre filosofer til å bidra til videreutvikling av den.

NOTER

¹ Svendsen skriver både om frihet, frivillighet og fri vilje. Jeg benytter bare uttrykket «fri vilje» i denne artikkelen, bortsett fra når jeg siterer eller parafraiserer andres tekster.

² En kan merke seg at F&R mener det finnes mange former for ansvar, men at de bare omtaler *moralsk ansvar*. Andre former for ansvar uttaler de seg ikke om. I denne artikkelen brukes imidlertid kortformen *ansvar* synonymt med moralsk ansvar.

³ I denne og en annen referanse i artikkelen vises det til Fischer alene, for øvrig viser alle referanser til Fischer til hans samarbeid med Ravizza.

⁴ Jeg antar at det finnes et vidt spekter av sosiale systemer som kan definere ansvar – fra smågrupper til internasjonale samfunn.

⁵ Enten den omtalte formen for ansvar kalles *moralsk ansvar* eller *personlig ansvar*, har den en distinkt karakter som må skilles fra andre ansvarstyper. Slik det er beskrevet av F&R, har moralsk ansvar en individuell karakter som må skilles fra kollektivt ansvar. Moralsk/personlig ansvar må også skilles fra mer avgrensede, spesifikt definerte ansvarstyper som juridisk ansvar.

⁶ Lars Fr. H. Svendsens *Frihetens filosofi* er et eksempel på en bok hvor Fischer og Ravizzas arbeid ikke er tatt med.

LITTERATUR

- Fischer, J.M. og Ravizza, M. 1998, *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (red.) 1993, *Perspectives on Moral Responsibility*, Cornell University Press, Ithaca.
- Fischer, J.M., Kane, R., Pereboom, D. og Vargas, M. 2007, *Four Views on Free Will*, Blackwell Publishing, Malden.
- Flaatten, E. 2012, *Ansvar og kontroll. En vurdering av John Martin Fischer og Mark Ravizzas teori om moralsk ansvar*. Masteroppgave, Universitetet i Oslo. Tilgjengelig fra: <<https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/24879/Flaatten.pdf>>
- Pereboom, D. 2001, *Living without Free Will*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Strawson, P. 1993, «Freedom and Resentment», i Fischer, J.M. og Ravizza, M. (red.), 45–66, *Perspectives on Moral Responsibility*, Cornell University Press, Ithaca.
- Svendsen, L.F.H. 2013, *Frihetens filosofi*, Universitetsforlaget, Oslo.

OPP TIL OSS

ARISTOTELES OG PLOTIN OM DET FRIVILLIGE

Av Runar Bjørkvik Mæland

Kva skjer når Plotin tar over Aristoteles' forståing av frivillig handling og innarbeider henne i sin eigen nyplatoniske metafysikk? Ei samanlikning mellom dei to tenkarane gir høve til å tenke gjennom samanhengen mellom frivilligheit og ansvar – og kva vi djupast sett er.

1. Innleiing

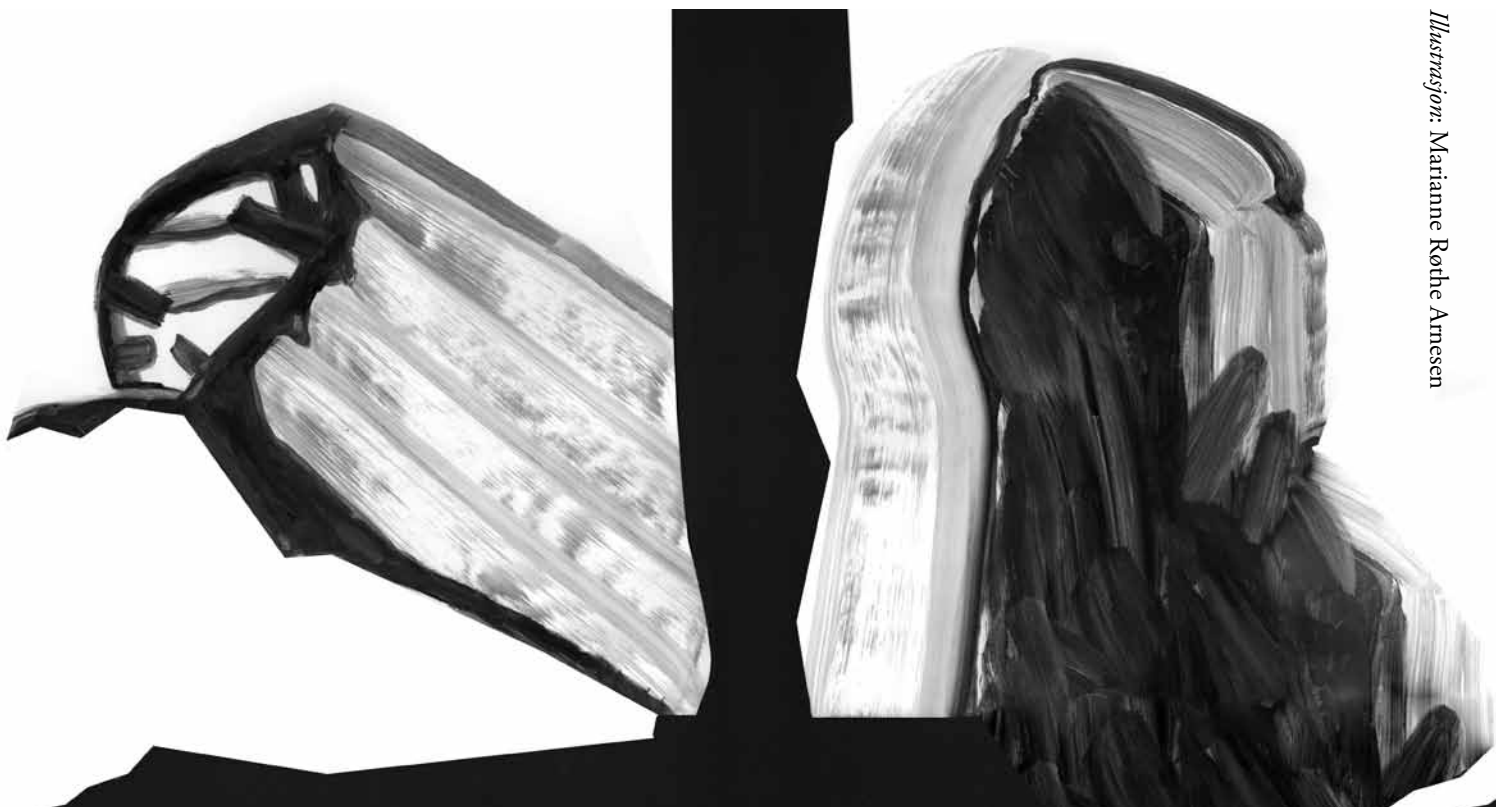
I *Den nikomakiske etikk* seier Aristoteles at handlingar er ufrivillige om dei blir utført av tvang eller uvitskap, og frivillige om dei har opphav i den handlande sjølv, når ho veit kva ho gjere (NE. 1111a21–24). Nesten 600 år seinare skriv Plotin i *Enneade* VI at «everything is a voluntary act which we do without being forced to and with knowledge» (E. VI.8.1.33). Plotin overtar altså dei to vilkåra Aristoteles sette fram. Samstundes tilpassar han dei til sin eigen nyplatoniske metafysikk og moralpsykologi, og han kritiserer måten Aristoteles forstår det siste vilkåret om kunnskap.

I dette essayet vil eg først gi eit grovriss av Aristoteles' undersøking av det frivillige og det ufrivillige, før eg går inn på usemja mellom han og Plotin i forståinga av frivil-

lig handling. Eg vil visa korleis Plotin på dette punktet går tilbake til det som var Platon sitt standpunkt, og korleis denne usemja mellom Platon og Plotin på den eine sida og Aristoteles på den andre heng saman med ei djupare usemje i synet på sjølvet og i synet på metafysikk. Aller først vil eg gjera greie for korleis det frivillige, slik Aristoteles og Plotin forstår det, er relatert til andre nærskylde omgrep.

2. Terminologi: Omfanget av det frivillige

Først og fremst er det viktig å vera merksam på at når Aristoteles og Plotin snakkar om «frivillig» handling, meiner dei ikkje å tillegga den handlande eigenskapar som autonomi eller fri vilje i moderne forstand. Dei meiner heller at frivillige handlingar er handlingar som høyrer til



Illustrasjon: Marianne Rørhe Amesen

aktøren sjølv, slik at det gir meining å seia at aktøren sjølv handlar, utan at dette har nokon djupare metafysiske implikasjonar. Aristoteles snakkar aldri direkte om autonomi eller ei fri vilje, sjølv om det ligg kimar til slike førestillingar i drøftingane hans av frivilligheit, val og ønskje, og det har vore eit omstridd tolkingsspørsmål om desse kimane gir støtte til å seia at Aristoteles hadde noko som liknar våre førestillingar om autonomi og fri vilje i tankane.¹ Om Aristoteles skulle ha eit omgrep om ei fri vilje eller ikkje, så er det uansett ikkje dét drøftinga hans av *to hekousion* – som er det omgrepet som her er omsett med «det frivillige» – handlar om. Til forskjell frå Aristoteles snakkar Plotin utvitydig om autonomi og fri vilje ved fleire høve, men ikkje i samanheng med *to hekousion*, og han gjer det veldig klart at det å handla frivillig ikkje er tilstrekkeleg for autonomi eller fri vilje. Ordet «frivillig» må altså ikkje lesast som at det impliserer ei metafysisk doktrine om ei fri vilje korkje hos Aristoteles eller Plotin, trass i den opplagte etymologiske samanhengen mellom «frivillig» og «fri vilje».²

Aristoteles tenkjer seg at handlingar som oppfyller vilkåra for å vera frivillige har den eigenskapen at dei reflekterer motivasjonar og karaktertrekk som aktøren har, og at aktøren kan rosast eller klandrast for dei (*NE*. III.1; Frede 2011:25). Men Aristoteles trekkjer vidare eit viktig skilje mellom frivillige handlingar og *valde* handlingar – handlingar som botnar i eit val eller ei avgjersle (*prohairesis*). Eit valt handling er utfallet av ei overveging (*bouleusis*) i lys av eit rasjonelt ønskje (*boulēsis*). Ifølgje Aristoteles er alle valde handlingar frivillige, men ikkje omvendt: Ein som handlar på impuls handlar ikkje ifølgje eit val, og den viljesvake – som gjer noko anna enn ho eigentleg meiner ho bør gjera – handlar til og med i strid med sitt eige val. Men den impulsive og den viljesvake handlar likevel *frivillig* (så lenge vilkåra om kunnskap og fråvere av tvang er oppfylt) og er ansvarlege for det dei gjer, slik Aristoteles ser det (*NE*. III.2).

Sjølv om Aristoteles som sagt ikkje har eit utvitydig omgrep om autonomi, har han altså omgrepet *prohairesis*, og det er ikkje å strekkja det veldig langt å omtala valte handlingar i Aristoteles' forstand som ein slags autonome handlingar. Val som det her er snakk om involverer nødvendigvis rasjonalitet og ei oppfatning om det gode, og utelet altså reint ikkje-rasjonelle impulsar og motivasjonar som kunne reknast som heteronome.

Som nemnt definerer Plotin det frivillige ved bruk av dei same to vilkåra som Aristoteles. Men fordi han tolkar vilkåret om kunnskap mykje strengare enn Aristoteles, endar Plotin opp med ein mykje snevrare kategori av frivillige handlingar: Mange handlingar som Aristoteles vil

rekna for frivillige, vil Plotin rekna for ufrivillige. Plotin skil vidare mellom det frivillige og det som er *i vår makt* eller *opp til oss* (*ef' hēmin*). Dette skiljet går langs dei same linene som det Aristoteles gjer mellom frivillige og valte handlingar: Det som er i vår makt må vera frivillig, men det som er frivillig er ikkje nødvendigvis i vår makt. For at



Illustrasjon: Åshild Aurlien

noko skal vera i vår makt, må me må òg *meistra* det eller vera herre (*kyrios*) over det. Det tyder, slik Michael Frede tolkar det, at det må skje *fordi* aktøren ville det; aktøren må handla på sitt eige initiativ, ikkje berre gå med på å gjera noko på andre sitt initiativ (Frede 2011:135–136). Dette er sterkare enn Aristoteles' *prohairesis*, og attkjenneleg som eit omgrep om autonomi. Plotin snakkar om *ef' hēmin* om kvarandre med *autexousion* («sjølvbestemming») og *eleutheria* («fridom»), og han bruker ofte desse uttrykka om kvarandre.

Det er på sin plass å nemna at det overordna emnet i avhandlinga der Plotin drøftar frivillig handling er om Gud eller det Eine kan seiast å vera fri. I den hierarkiske ontologien til Plotin er det Eine det øvste røyndomsprinsippet (*hypostasis*), som alt anna er avleidd av. Han byrjar undersøkinga med å drøfta vilkåra for menneskeleg fridom og autonomi fordi han meiner dette må kunna gi ein peikepinn på kva fridom og autonomi kan tyda òg på høgare nivå. I denne drøftinga er det frivillige eit vesentleg element, fordi han som sagt ser frivilligheit som eit nødvendig, men ikkje tilstrekkeleg vilkår for autonomi.

Det er òg verdt på merka seg at Plotin, ulikt Aristoteles, ikkje er veldig interessert i å undersøka omfanget av det moralske ansvaret vårt. For Aristoteles er det samanfall mellom det me gjer frivillig og det me er ansvarlege for, i den forstand at me kan klandrast, straffast, rosast og heidrast for det me gjer frivillig, men ikkje for det me gjer



Illustrasjon: Åshild Aurlien

ufrivillig. For Plotin er dette derimot to ulike ting. I det minste ser han ingenting i vegen for å omtala nokon som slette sjølv om dei handlar ufrivillig, så han synest å meina at frivilligheit ikkje gjer noko frå eller til for om me kan klandrast for det me gjer eller ikkje.

3. Aristoteles om det frivillige

Utgangspunktet for undersøkinga til Aristoteles i kapittel 1 i bok III av *Den nikomakiske etikk* er at det er frivillige handlingar som blir rosa eller klandra, medan ufrivillige handlingar snarare kvalifiserer for orsaking og medkjensle (NE. III.1.1109b30–35). Å undersøka vilkåra for det frivillige blir difor ein viktig lekk i Aristoteles si utforsking av dygd og last. Dygd og last viser i første rekkje til karaktertrekk og disposisjonar, ikkje enkelthandlingar. Men handlingar er likevel viktige, både fordi dei synleggjer karakteren til den som handlar, og fordi det er gjennom handlingar at ein «øver opp» karakteren og på sikt tileignar seg dygd eller last (NE. II.1.1103b1). Men dette gjeld ikkje om handlingane er ufrivillige; då kan dei korkje tena til å forma eller til å synleggjera karaktertrekk. Difor er

Aristoteles opptatt av å finna ut kva som må til for at ei handling kan reknast som ufrivillig (Meyer 2006:141).

Til å byrja med peikar Aristoteles på to vilkår som kan kvalifisera ei handling som ufrivillig: tvang og uvitskap. Det tvungne blir nokså strengt definert som handlingar som har opphav eller utgangspunkt (*arkhē*) utanfor aktøren, på ein slik måte at «det ikke finnes noe som den handlende eller følende har bidratt med, for eksempel hvis han ble ført bort av vinden eller av mennesker som behersket ham» (1110a1–5). For å knyta ein kommentar til dette, så er det utvilsamt riktig at ein person som blir bortført eller blåst over ende ikkje kan seiast å handla frivillig. Likevel er det tvilsamt om nokon av døma kan kallast *handlingar* i det heile tatt, så det er vanskeleg å sjå at Aristoteles her identifiserer ein kategori av ufrivillig handling. Men Aristoteles anerkjenner òg at ikkje berre fysisk tvang, men òg sterkt psykologisk press kan gjera ei handling ufrivillig, nemlig når ein handlar «under forhold som overgår den menneskelige natur, og som ingen kan holde ut» (1110a26–27). I slike tilfelle er det meir rimeleg å snakka om handlingar som ikkje er frivillige.

Ein vanskeleg kategori for Aristoteles er handlingar som blir gjort motvillig, av frykt for større vonde, som når ein må kasta last over bord frå eit skip under storm. Dette er tilfelle der ein gjerne seier at ein ikkje har noko val, eller at ytre omstende tvingar ein til å handla mot si vilje. Aristoteles argumenterer for at slike handlingar er blanda, men at dei til sjuande og sist må reknast mest som frivillige. For sjølv om det isolert sett ikkje er frivillig å måtta kasta

last over bord, er det frivillig i den bestemte handlingssituasjonen, fordi òg handlingar som er utført i naud har eit utgangspunkt i den som handlar: Vilåret om at «den handlende ikke bidrar med noe selv» (1101b) i ei tvungen handling er ikkje oppfylt. Aristoteles påpeiker òg at ein gjerne blir rosa om ein gjer det naudsynnte i slike situasjonar, og klandra for det motsette. Dette peikar i retning av at handlingane må telja som frivillige, sidan Aristoteles som nemnt går ut frå at ein ikkje blir rosa og klandra for ufrivillige handlingar.

Aristoteles går så vidare til å undersøka vilåret om uvitskap, og det gjer han på ein svært nyansert måte. Han skil først mellom dei som gjer noko uvitande og angrar på det, og dei som ikkje angrar. Ingen av dei handlar frivil-

I det minste ser Plotin ingenting i vegen for å omtala nokon som slette sjølv om dei handlar ufrivillig, så han synest å meina at frivilligheit ikkje gjer noko frå eller til for om me kan klandrast for det me gjer eller ikkje.

lig, seier Aristoteles, men likevel meiner han at berre den som angrar handla ufrivillig (1110b18–19). Grunnen til det må vera at den som angrar erkjenner at han ville ha handla annleis om han visste kva han gjorde, medan den som ikkje angrar, innrømmer at han ville ha gjort det same sjølv om han hadde hatt full kunnskap.

Aristoteles skil òg mellom det å handla uvitande og det å handla *på grunn av* uvitskap (1110b25–27). Her synest poenget å vera at ein som er full eller rasande kan handla utan å vita kva ein gjer, i alle fall utan å forstå konsekvensane og rekkjevidda av

Om eg gir deg eit glas med forgifta vatn på fylla, kan eg prøva å orsaka meg etterpå ved å seia at eg ikkje skjønnte då eg gjorde det at det kom til å ta livet av deg. Men i dette tilfellet var det ikkje fordi eg trudde vatnet var giftfritt at eg fekk deg til å drikka det, men fordi eg var full og ikkje tenkte klart. Difor handla eg frivillig, meiner Aristoteles.

det. Om eg gir deg eit glas med forgifta vatn på fylla, kan eg prøva å orsaka meg etterpå ved å seia at eg ikkje skjønnte då eg gjorde det at det kom til å ta livet av deg. Men i dette tilfellet var det ikkje fordi eg trudde vatnet var giftfritt at eg fekk deg til å drikka det, men fordi eg var full og ikkje tenkte klart. Difor handla eg frivillig, meiner Aristoteles. Om eg derimot i edru tilstand hadde gitt deg eit glas vatn fordi du var tørst, og

vatnet var forgifta utan at eg visste om det, ville handlinga vore ufrivillig. I det siste tilfellet meiner Aristoteles at eg handla «på grunn av uvitskap» i den forstand at det var mi falske oppfatning om at vatnet var reint og helsebringande som gjorde at eg gav deg vatnet.

Det mest interessante i drøftinga til Aristoteles er likevel argumentet hans for at ikkje alle former for uvitskap er tilstrekkeleg for å gjere ei handling ufrivillig. Det er berre uvitskap om «enkeltilfellet, dvs. forholdene omkring handlingen og hva den dreier seg om» (1111a1) som kan diskvalifisera ei handling frå å vera frivillig, som når ein fortel vidare noko ein ikkje veit om at er ein løyndom eller om ein tar feil av ein ven og ein fiende. Uvitskap om kva ein skal velja eller om «det allmenne», som at ein ikkje skal fortelja vidare løyndomar eller ikkje bør ta livet av vener, kan derimot ikkje frifinna nokon frå klander, slik Aristoteles ser det (1110b28–30). Tvert imot seier han at det er nettopp slik allmenn uvitskap som kjenneteiknar slette eller urettferdige personar: Dei tar feil av det gode. (Å vera slett og urettferdig er i seg sjølv frivillig ifølgje Aristoteles, eit poeng eg vil koma tilbake til.) Dermed

endar han opp med følgjande definisjon: «[D]et frivillige [later] til å være det som har sitt utgangspunkt i den handlende selv, og slik at han har viten om de enkelte omstendigheter ved handlingen» (1111b21–24).

Slik Aristoteles legg det fram i kapittel 1 av bok III, går det relevante skiljet mellom to ulike former for uvitskap: uvitskap om det allmenne og uvitskap om det partikulære. I kapittel 5 gir han derimot inntrykk av at det relevante skiljet går mellom uvitskap som aktøren sjølv er ansvarleg for og uvitskap han ikkje har ansvar for: «Derimot straffer lovgiverne folk for deres uvitenhet hvis det antas at man selv er skyld i den» (1113b30–31), til dømes om ein har rusa seg og dermed påført seg sjølv uvitskap. Dette skiljet går på tvers av det førre skiljet, for det verkar rimeleg at begge typane uvitskap kan vera sjølvforskyldt. Aristoteles meiner tilsynelatande at aktøren alltid sjølv har skuld i uvitskap om det allmenne, men det verkar berre rimeleg at han òg kan vera ansvarleg for sin eigen uvitskap om relevante partikulære forhold ved handlingssituasjonen, slik at denne typen uvitskap ikkje nødvendigvis gjer ei handling ufrivillig. Her er det ei spenning i teorien til Aristoteles som forblir uoppløyst.

4. Aristoteles, Platon og Plotin om kunnskap og uvitskap

Kvifor er Aristoteles så opptatt av å skilja mellom ulike former for kunnskap? Susan Suavé Meyer tolkar drøftinga Aristoteles gir av vilkåret om kunnskap som eit tilsvar til Platons doktrine om at alle slette handlingar er ufrivillige (Meyer 2006:150; jf. Platon *Gorgias* 468d, *Lovene* 860d). Platon resonnerer med at alle vil det gode, og at alle slette handlingar har opphav i uvitskap om kva som eigentleg er godt; altså må alle som handlar slett handla i strid med det dei eigentleg vil, og altså ufrivillig. Difor må Platon avvisa det vanlege synet at ein berre kan lastast for det ein gjer frivillig. For Aristoteles er derimot den sistnemnte idéen førande, og han kan difor ikkje godta at slette handlingar er ufrivillige; det følgjer av Aristoteles' syn at viss ei handling er ufrivillig, kan ho ikkje vera slett. Samstundes er han einig med Platon i at alle vil det gode og at slette handlingar har opphav i uvitskap, og han har jo alt innleiingsvis slått fast at uvitskap gjer ei handling ufrivillig. Han kan difor berre unngå konklusjonen om at slette handlingar er ufrivillige ved å skilja mellom to slags uvitskap, der berre den eine typen fritar aktøren for ansvar, medan den andre typen – uvitskap om det allmenne eller «etisk uvitskap» (Meyer 2006:150) – er ein del av aktøren sitt eige moralske ansvar. Slette handlingar har opphav i etisk uvitskap, men gitt at dygd og last ifølgje Aristoteles ikkje er ufrivil-

lig, er ikkje slik uvitskap ufrivillig, heller. Uvitskap om det partikulære er derimot vanlegvis ufrivillig, men difor er heller ikkje slik uvitskap opphav til slette handlingar.

Plotin overtar som nemnt vilkåra om at det frivillige er det ein gjer utan tvang og med kunnskap i diskusjonen hans om menneskeleg fridom og autonomi i *Enneade* VI, avhandling 8 («On Free Will and the Will of the One»). Men Plotin avviser det han tydeleg meiner er eit arbitrært skilje mellom to slags kunnskap hos Aristoteles, og tar side med Platon og den sokratiske doktrinen om at ingen uvitskap er frivillig:

... certainly the knowledge involved in a voluntary act must not only apply in the particular circumstances but generally. For why is the action involuntary if one does not know that it is a relation, but not involuntary if one does not know that one ought not to do it? Possibly because one ought to have learnt that? Not knowing that one ought to have learnt it is not voluntary, nor is what leads one away from learning. (*E.* VI.8.1.39–45)

Plotin peiker her på eit opplagt problem hos Aristoteles, nemlig at han ikkje har eit godt svar på korleis aktøren sjølv kan vera ansvarleg for å ha tileigna seg den etiske kunnskapen (kunnskapen om det allmenne) som er nødvendig for å kunna handla godt og bli ein rettferdig person. Tanken om at berre ufrivillig uvitskap gjer ei handling ufrivillig, som Aristoteles synest å vera inne på, lar seg vanskeleg foreina med tanken om at uvitskap om «det allmenne» aldri gjer ei handling ufrivillig. Slik uvitskap kan nemlig vera like ufrivillig som uvitskap om det partikulære, som Plotin peiker på.

Det å vera slett eller urettferdig er ifølgje Aristoteles frivillig (jf. *NE.* III.5) fordi det er eins eigne frivillige handlingar som har gjort at ein får ein slik karakter: Dygd og last oppstår gjennom tilvenning (jf. *NE.* II.1). Det er ifølgje Aristoteles på grunn av uvitskap om kva som gagnar «at folk blir urettferdige og i det hele tatt slette» (1110b29), ved at ein frå tidleg av gjer slikt som fører til at ein tileignar seg laster. Men det tyder, som Plotin er inne på, at ein må ha lært på eit tidleg tidspunkt kva som gagnar for at ein skal ha ein sjanse til å unngå ein slett karakter. Om ein har lært dette eller ikkje er rimelegvis ikkje eit forhold som er opp til aktøren sjølv. Plotin tar opp eit viktig poeng: Viss ein person gjer slette handlingar utan å vita at dei er slette, utan å vita at dei fører til at han sjølv blir slett, og utan at det er sjølvforskyldt at han ikkje har lært dette, så er det i det minste problematisk å seia som Aristoteles at han har blitt slett frivillig.

Av dette går det fram korleis teorien til Aristoteles gir

eit stort rom for det som seinare er blitt kalla «moralsk flaks» (jf. Nagel 1979:26) – det vil seia, han lar kategoriar som er relevante for vurdering av ros og klander vera sensitive for faktorar som aktøren sjølv ikkje rår over på nokon måte, til dømes oppvekst. Som Frede seier, har Aristoteles «no difficulty with the assumption that most human beings lack a good upbringing» (Frede 2011:30), sjølv om dette inneber at mange menneske rett og slett ikkje kan bli dygdige og ha eit godt liv. Frå og med stoikarane blir denne antakinga rekna som problematisk (Frede 2011:86), og dette har smitta over på Plotin. Det er sjølv sagt etter Plotins syn og slik at kva utsikter ein har for å leva gode liv er påverka av kva oppseding ein har fått. Sidan han som sagt frikoplar moralsk ansvar frå det å handla frivillig, er det heller ikkje slik at han skjermar aktøren heilt for utslag av moralsk flaks. Men til forskjell frå Aristoteles seier han i det minste ikkje at den som ikkje har hatt høve til å læra moralsk kunnskap handlar like frivillig som den som har hatt det.

Uansett kan me leggja til grunn at ingen av oss får fullstendig moralsk kunnskap berre gjennom oppsedinga, og i så måte er me på like fot. Her er Plotin på line med stoikarane. Gjennom tilstrekkjeleg hard filosofisk trening (*askēsis*) og kontemplasjon har alle høve til å tileigna seg kunnskap og innsikt, og dermed dygd. Men det som hindrar oss frå allereie å ha oppnådd dette er ikkje frivillig, og difor er heller ikkje det me gjer før me har nådd dette punktet frivillig, ifølgje Plotin.

Slette personar handlar ikkje ut frå kunnskap, men ut frå falske førestillingar og under dårleg påverknad frå den kroppslege naturen vår. Difor er alt dei gjer ufrivillig: «therefore we shall not grant to bad men ... either having something in their power or voluntary action, but we shall grant voluntary action to one whose doings depend on the activities of Intellect and who is free from bodily affections» (*E.* VI.8.3.18–20). Dette inneber likevel ikkje at frivillig handling må vera fullstendig kjenslelaus, for han slår like etterpå fast at «the desires roused by thinking are not involuntary» (*E.* VI.8.3.18–24). Slike begjær som er foreinelege med frivillig handling må ikkje berre vera i samsvar med tenkinga – om dét var nok, kunne det like gjerne vore snakk om rasjonalisering av begjær. Plotin presiserer at begjæret òg må ha utspring i tenkinga: Det må vera slik at me attrår noko fordi me tenkjer at det er godt, ikkje omvendt.

Plotin presiserer at begjæret òg må ha utspring i tenkinga: Det må vera slik at me attrår noko fordi me tenkjer at det er godt, ikkje omvendt.

Sameleis blir det her klart kor restriktivt Plotins omgrep om det frivillige er, jamført med det me finn hos Aristoteles. Kva kjem den store forskjellen av? Djupast sett botnar det i at dei to filosofane har svært ulike syn på sjølvvet, som eg no vil gjera greie for.

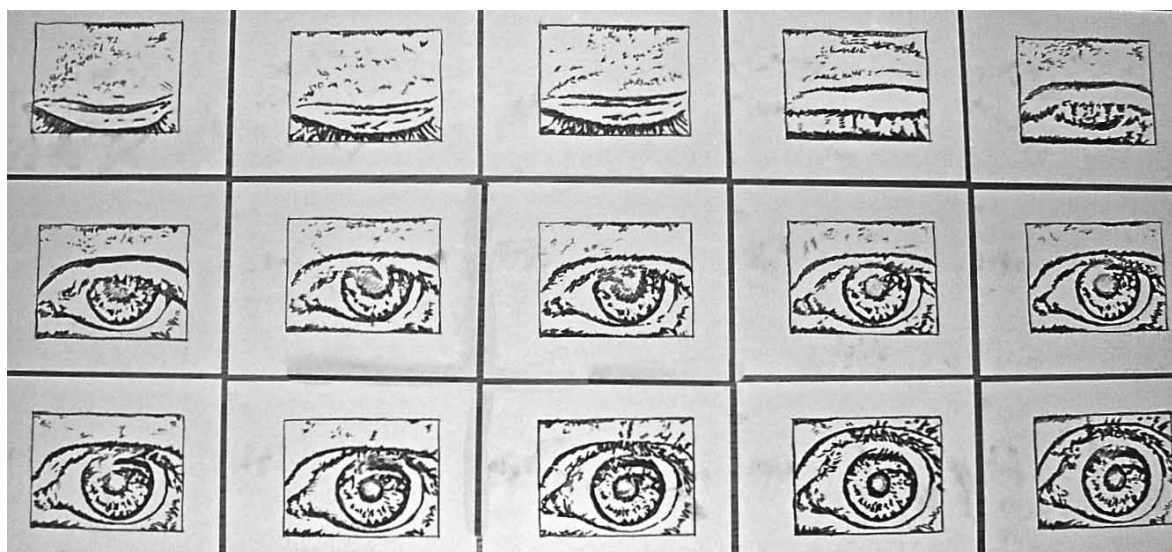
5. Det sanne sjølvvet

Som alt nemnt, kjem Aristoteles fram til at frivillige handlingar «har sine utgangspunkter i oss» (*NE*. III.5.1113b22). Eit kanskje overraskande, men svært vesentleg spørsmål her er kva «oss» eigentleg refererer til. For Aristoteles refe-

tel med: «we' is used in two senses, either including the beast or referring to that which even in our present life transcends it. The beast is the body which has been given life. But the true man is different, clear of these affections ...» (*E*. I.1.10). Det er berre den siste tydinga av «oss» som referer til det sanne sjølvvet, slik Plotin ser det. Dei irrasjonelle sidene våre høyrer strengt tatt ikkje til oss – det sanne sjølvvet er konstituert av den reine fornufta.

Plotin hentar støtte til dette frå Platons sjelslære. I bok IX av *Staten* illustrerer Platon forholdet mellom dei ulike sjelsdelane i mennesket ved å seia at temperamentet eller

Illustrasjon: Åshild Aurlien



rerer det til alle dei ulike ønskene og begjæra til aktøren, anten dei har opphav i den fornuftige eller den fornufts-lause delen av sjela; han seier at «siden irrasjonelle følelser ikkje synes å være mindre menneskelige, er også de handlinger menneskets som har sitt utspring i sinne og begjær» (*NE*. III.1.1111b1–3). Han meiner difor at handlingar som spring ut av attrå kan vera like frivillige som handlingar som spring ut av rasjonelle ønskje. Men sjølv om han ikkje tar det opp som eit tema, er det rimeleg grunn til å tru at Aristoteles ikkje vil rekna til dømes epileptiske anfall som frivillige handlingar, sjølv om desse òg har utgangspunkt i den handlande sjølv, i ein vidare forstand. Då er det likevel ei viss avgrensing av kva han legg i «oss».

Plotin gjer derimot ei langt meir radikal avgrensing av kva det vil seia at ei handling har «utgangspunkt i oss». I første avhandling av *Enneade* I («What is the Living Being, and What is Man?») peiker han på at «oss» anten kan referera til heile den levande skapningen – meir eller mindre som hos Aristoteles – eller berre til den rasjonelle delen av oss, slik at kroppen og dei kroppslige affeksjonane ikkje

æreskjensla (*thymos*) liknar ei løve, attråen (*epithymia*) liknar eit enno større udyr med mange hovud, medan fornufta (*logos*) liknar eit lite menneske. Desse tre figurane er igjen omslutta av ein stor menneskefigur, som står for kroppen som sjela har bustad i (*Staten*, 588b–e). Dei to menneskefigurane i denne likninga gir eit grunnlag for å skilja mellom to omgrep om individet: individet forstått som den samansette, levande skapningen med sine ulike sjelsdelar og individet forstått som det rasjonelle sjølvvet, den delen av sjela som ikkje har ein «dyrisk» natur. I den rettferdige sjela, seier Platon, er det «mennesket i mennesket» som herskar, medan i urettferdige sjeler blir fornufta herska over av dei andre sjelsdelane (589a–b).

Plotin overtar dette skiljet frå Platon og seier at det er fornufta (eller den «høgare sjela») som står for det «sanne mennesket», som ikkje heftar noko for det «dyriske» i mennesket. Det som særmerker denne høgare sjelsdelen er at han står i kontakt med Intelletket – det nest høgaste grunnprinsippet (hypostasen) i ontologien til Plotin, etter Gud eller det Eine. Den høgare sjela tar del i Intelletket

ved at han er mottakeleg for dei evige, intelligible Formene som i metafysikken til Plotin svarer til «idéverda» hos Platon. Formene overskridd og er sannare enn det sansbare, og gjer alle lågare ting til det dei er. Det er det at den høgare sjela er mottakeleg for Formene som gir individet ei fornuft og eit sant sjølv, slik Plotin tenkjer seg det:

From these forms, from which the soul alone receives its lordship over the living being, come reasonings, and opinions and acts of intuitive intelligence; and this is precisely where 'we' are. That which comes before this is 'ours' but 'we', in our presidency over the living being, are what extends from this point upwards. (*E. I.1.7.14–18*)

Spørsmålet som opptar Plotin i undersøkinga hans av det frivillige er kva handlingar som har utgangspunktet sitt i «oss» i denne snevrare tydinga – i det eigentlege, sanne sjølv. Dette er bakgrunnen for insisteringa hans på at all uvitskap gjer handlingar til ufrivillige. Mistak og feiloppfatningar har nemlig ikkje opphav i det sanne sjølv, men i dårleg påverknad frå dei lågare sjelsdelane. Sidan mistak og feiloppfatningar som regel alltid er involvert i det gale me gjer, er det sanne sjølv et eigentleg skuldfritt:

The nature of that higher soul of ours will be free from all responsibility for the evils that man does and suffers; these concern the living being, the joint entity... What we call thinking falsities is a making of mind-pictures which has not waited for the judgement of the reasoning faculty – we have acted under the influence of our worse parts. (*E. I.1.9.1–11*)

Dette forklarar kvifor Plotin ikkje er interessert i spørsmålet om moralsk ansvar på same måte som Aristoteles er. Gitt at han er opptatt av å sirkla inn kva for handlingar som har sitt opphav i det sanne sjølv er det eit underordna spørsmål kva for handlingar den samansette levande skapningen kan lastast og rosast for eller ikkje, og det sanne sjølv er per definisjon berre ansvarleg for det gode me gjer. Den som er ansvarleg for det låke me gjer, er uansett alltid den samansette, levande skapningen, som «me» – det rasjonelle sjølv – med hjelp av filosofien bør søkja å distansera oss mest mogleg frå (*E. I.1.3.25–27*).

6. Ansvar, erkjenning og det gode

I kontrast til Plotins sterkt intellektualistiske syn er det slåande kor jordnær og beint fram rimeleg Aristoteles' tilnærming til det frivillige og ufrivillige er. Han sa sjølv at undersøkinga kunne vera nyttig for lovgivarar med tanke på vurdering av skuld og straff (*NE. III.1.1109b35*), og i så måte er det interessant å merka seg til dømes følgjande

paragrafar frå den norske straffelova av 2005:

(§ 25) Enhver skal bedømmes etter sin oppfatning av den faktiske situasjonen på handlingstidspunktet. Er uvitenheten uaktsom, straffes handlingen når uaktsomt lovbrudd er straffbart. Det ses bort fra uvitenhet som følge av selvforkyldt rus. I slike tilfeller bedømmes lovbyteren som om han hadde vært edru. (§ 26) Den som på handlingstidspunktet på grunn av uvitenhet om rettsregler er ukjent med at handlingen er ulovlig, straffes når uvitenheten er uaktsom.

Dette er som tatt rett ut frå *Den nikomakiske etikk*, som igjen referer til det som var vanleg rettspraksis og rådande oppfatningar i Aten i samtida. Dette viser sjølvsagt ikkje at Aristoteles hadde rett, men det viser at undersøkinga hans gir uttrykk for djupe, varige og reflekterte intuisjonar om vilkåra for at nokon kan vera ansvarleg og bli straffa for det dei gjer.

Sjølv om Aristoteles ikkje tar alle vanlege oppfatningar for god fisk, er det likevel rimeleg å seia at prosjektet hans i stor grad er deskriptivt. Plotins undersøking av det frivillige er på den andre sida ein lekk i eit større revisjonistisk metafysisk prosjekt med sterke etiske implikasjonar (jf. Strawson 1959:9–10). Om det han seier ikkje samsvarer med intuisjonane våre, så er det for Plotins del verst for oss – intuisjonane våre er påverka av dei lågare sjelsdelane, og det er difor ikkje til å undrast over om dei kanskje må endrast radikalt. Føremålet til Plotin er ikkje å stilla opp allment akseptable vilkår for ansvar, men å leia studentane sine på vegen til sann innsikt og erkjenning. I så måte står han godt planta i den platonske tradisjonen. Undervegs i ei samanlikning av Aristoteles og Platon seier Meyer:

Plato in his revisionist theorizing is quite happy to abandon the ordinary assumption that responsibility, praise, and blame go along with voluntariness. Rather, his aim is to underscore the importance of attaining knowledge of the good. If we lack such knowledge, he preaches, we fail to achieve what we want most dearly in life. We are frustrating our deepest desires. (Meyer 2006:149)

Dette er dekkjande for Plotins tilnærming til spørsmålet òg. Om me ikkje klarer å identifisera oss i tilstrekkeleg grad med det som her blir omtala som våre djupaste be-

Om det Plotin seier ikkje samsvarer med intuisjonane våre, så er det for hans del verst for oss – intuisjonane våre er påverka av dei lågare sjelsdelane, og det er difor ikkje til å undrast over om dei kanskje må endrast radikalt.

gjær – dei som er bestemt av intellektet – så har me etter denne platoniske og nyplatoniske oppfatninga tatt feil av kven me egentleg er.

Ein slik tanke er vanskeleg å svelgja for dei fleste av oss. Eitt vesentleg problem er korleis det går an å skilja så skarpt mellom det rasjonelle og det ikkje-rasjonelle i den sjelelege utrustinga vår som det platoniske synet på sjølvet føreset. Eit anna openbart problem er at det gir grunnlag for ein problematisk paternalisme og skuldningar om «falskt medvit»; ingen liker å bli fortalt kva ein «eigentleg» vil, innerst inne, sjølv om ein ikkje er klar over det. Men for Plotin er eit slikt syn på sjølvet ei naturleg følgje av eit metafysisk system der det sansbare er hierarkisk underordna det intelligible, og der materien er sett som kjelda til all vondskap.

Samstundes som utsynet til Plotin altså er ganske ulikt det aristoteliske, er det verd å merka seg at det òg har ei kjelde i ein grunntanke som er svært viktig for Aristoteles, nemlig at mennesket som fornuftsvesen er ibuande retta mot det gode. Første setning i *Den nikomakiske etikk* slår som kjent fast: «Enhver kunnen og enhver undersøkelse, og likeså enhver handling og enhver beslutning, menes å søke henimot noe godt; av denne grunn er det gode med rette blitt kalt 'det alt søker henimot'» (NE. I.1.1094a1–3). Han meiner òg at me best kan realisera dette gode gjennom kontemplasjon og teoretisk aktivitet, og at slik ak-

tivitet fører oss frå det reint menneskelege mot det gud-domelege (X.8.1178b8–32), noko Plotin utan vidare kan slutta seg til. Men til forskjell frå Aristoteles ser Plotin eit konstitutivt samband mellom det frivillige og det gode. Dette peikar han på når han drøftar ei innvending om at det som er leia mot det gode som følgje av sin natur ikkje handlar frivillig:

How could something borne towards the Good be under compulsion since its desire for the Good will be voluntary if it knows that it is good and goes to it as good? For *the involuntary is a leading away from the good* and towards the compulsory, if something is carried to that which is not good for it; and that is enslaved which is not master of its going to the Good, but, since something stronger than it stands over it, it is enslaved to that and led away from its own goods. (E. VI.8.4.11–20, mi kursivering)

Me kan tolka Plotin her som at det ufrivillige må vera det som hindrar oss i å nå det me egentleg ønskjer i kraft av vår rasjonelle natur, nemlig det gode. Dette inneber at Plotin har ei ytterlegare grunngeving for vilkåra for det frivillige, som Aristoteles ikkje delte: Det er *fordi* uvitskap og tvang leier oss bort frå det gode at det gjer handlingane våre ufrivillige, etter Plotins syn.

NOTER

¹ Den store Aristoteles-fortolkaren William David Ross hevda til dømes at Aristoteles «shared the plain man's belief in a free will» (Ross 1995:209); Albrecht Dihle (1974) og Michael Frede (2011) har seinare argumentert for at ideen om ei fri vilje først oppstår seinare i antikken (Epiktet ifølgje Frede, Augustin ifølgje Dihle).

² Michael Frede argumenterer i boka *A Free Will* for at «frivillig» («voluntary») og «ufrivillig» («involuntary») er villeiande omsetjingar av det greske ordparet *hekousion* og *akousion* hos Aristoteles, nettopp fordi det kan tyda på at Aristoteles hadde eit omgrep om ei fri vilje, noko han altså ifølgje Frede sjølv slett ikkje hadde (Frede 2011:2–5;26). Frede føretrekk difor det meir nøytrale «of one's own accord» eller rett og slett «that for which one is responsible» som omsetjing av *to hekousion*. Eg held meg her til den tradisjonelle omsetjinga, men Fredes alternative omsetjingar er nyttige som påminningar om kva type handlingar det er Aristoteles har i tankane.

LITTERATUR

- Aristoteles 2013, *Den nikomakiske etikk*, Stigen, A. og Rabbås, Ø (oms.), Vidarforlaget, Oslo.
Platon 2001, *Samlede verker bd. V: Kleitofon, Staten*, Mørland, H (oms.), Vidarforlaget, Oslo.
Plotin 1966, *Porphyry on Plotinus. Ennead I*, Armstrong, A.H. (oms.), Harvard University Press, Cambridge, MA.
-----, 1988, *Ennead VI.6–9*, Armstrong, A.H. (oms.), Harvard University Press, Cambridge, MA.
Dihle, A. 1982, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, University of California Press, Berkeley.
Frede, M. 2011, *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*, Long, A.A. (red.) University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
Meyer, S. 2006, «Aristotle on the Voluntary», i Kraut, R. (red.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Blackwell, Oxford.
Nagel, T. 1979, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge.
Ross, W. D. 1995, *Aristotle*, 6. utg., Routledge, London.
Strawson, P. F. 1959, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, Routledge, London.



HAMARTIA I ARISTOTELES' POETIKK

Av Hilde Vinje

En vellykket tragedie skal ikke vise frem mennesker som er plettfriske eller moralsk fordervede, skriver Aristoteles i *Poetik*. Derimot skal tragedien etterligne et menneske som står imellom disse – og det skal gå til grunne som følge av en feil (*hamartia*). Det er tydelig at *hamartia* forårsaker overgangen fra lykke til ulykke. Men hva slags feil er det egentlig snakk om?

«There has been perhaps more scholarly blood shed over the meaning of *hamartia* in Aristotle's *Poetics* than over any other concept in the history of literature», skrev Robert Dyer i 1965 – med rette. Siden renessansen har Aristoteles' *Poetik* vært gjenstand for strenge analyser og fornyet debatt, og dette gjelder særlig de greske enkeltbegrepene i verket. *Mimēsis* («etterligning») og *katharsis* («renselse») er velkjente eksempler her. Et annet omdiskutert begrep er *hamartia*, som gjør seg gjeldende når Aristoteles stiller opp sine krav til tragediens handlingsforløp i kapittel 13. Selv om det fremgår tydelig at *hamartia* er årsaken til stykkets tragiske utgang, forblir det et åpent spørsmål hvorvidt den tragiske helten selv bærer ansvar for sin egen skjebne.

I den klassiske filologien har dette ene tilfellet av *hamartia* i ulike tidsepoker blitt forstått på bemerkelsesverdige ulike måter. Et tydelig skifte i konsensus er å finne i overgangen fra 1800-tallets forståelse av begrepet som

tragic flaw til den nyere tolkningen av *hamartia* som *tragic error*. Det sentrale stridsspørsmålet i diskusjonen er og blir: Betegner *hamartia* et karaktertrekk som avslører en moralsk mangel hos tragediehelten? Eller viser *hamartia* snarere til en feil som ikke har sin grunn i heltens karakter, men heller er et utslag av mangel på viktig informasjon eller andre uheldige omstendigheter?

I dette essayet vil jeg trekke frem et utvalg av de mest markante tolkningene av begrepet siden 1850, og videre argumentere for at *hamartia* burde forstås som et moralsk ladd begrep. I del I begynner jeg med å kaste et tilbakeskuende blikk på de innledende kapitlene av Aristoteles' *Poetik* og understreke utgangspunktet for hans tragedieteorie. Dette leder frem til en grundigere forklaring av den aktuelle passasjen i kapittel 13. I del II gis et omriss av de klassiske fortolkningene av begrepet. Som det der fremgår, begrenser ikke debatten rundt *hamartia* seg til *Poetik* alene. *Hamartias* språkhistoriske røtter blir en uunngåelig

del av diskusjonen, og likeledes bruken av ordet hos andre forfattere og i Aristoteles' øvrige verker. På bakgrunn av denne gjennomgangen vil jeg i del III argumentere for at Aristoteles' bruk av *hamartia* impliserer at begrepet ikke burde leses uten et moralsk aspekt, slik den rådende konsensusen legger opp til – men at *hamartia* snarere kan understreke tragediens oppdragende funksjon.

I. Diktningens natur

Aristoteles innleder *Poetikkk* ved å slå fast at alle former for diktning i sin natur er etterligninger (*mimēseis*) (47a10).¹ Med denne grunnsetningen på plass, skjeller han mellom ulike former for diktning på bakgrunn av tre faktorer: *hvilke midler* diktningen etterligner med; *hva* diktningen etterligner; og *hvilket vis* diktningen etterligner på. Hva angår midlene, er disse rytme, ord og versemål. Både tragedien og komedien benytter seg av alle disse; forskjellen ligger i at de tar i bruk midlene på ulik tid og i forskjellige

dele av verket (47b20).² Når det gjelder andre faktor, poengterer Aristoteles at all diktning etterligner handling. Ettersom det er mennesker som handler, og deres handlinger springer ut fra deres karaktertrekk, etterligner diktningen følgelig enten mennesker som er bedre enn oss, på nivå med oss, eller dårligere

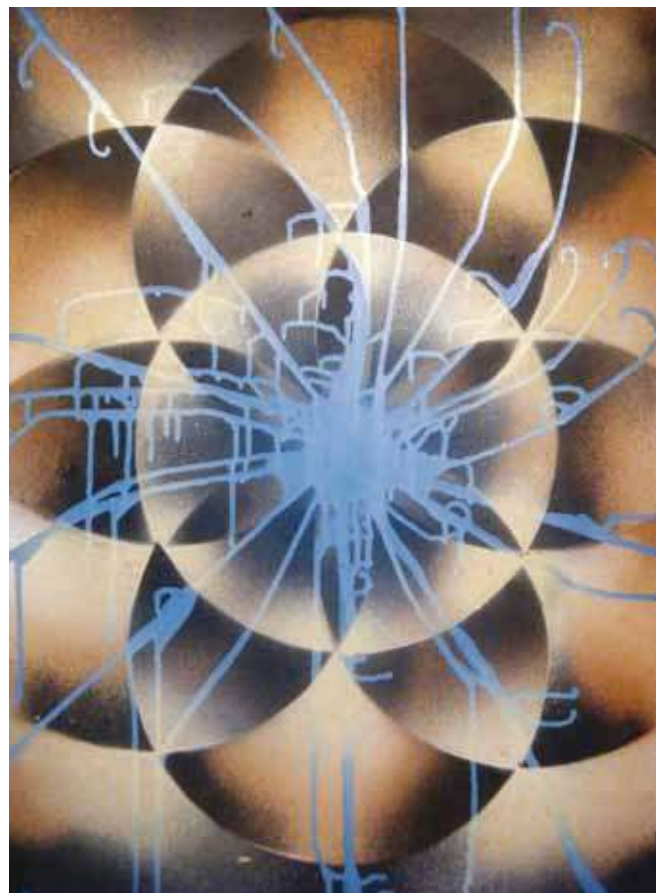
Mens komedien etterligner mennesker som er dårligere enn oss, etterligner tragedien mennesker som er bedre enn oss.

enn oss (48a1). Her skiller tragedien og komedien vei: Mens komedien etterligner mennesker som er dårligere enn oss, etterligner tragedien mennesker som er bedre enn oss (48a10).³ Når det kommer til måten diktningen etterligner på, står tragedien og komedien igjen på samme side: De etterligner ikke ved å fortelle, slik som Homers epos, men ved å fremstille personene som handlende (*drōntas*) – med andre ord på dramatisk vis (48a20).

Som den andre faktoren antyder, spiller handling (*praxis*) en nøkkelrolle i Aristoteles' tragedieteori. Dette fremgår klart av kapittel 6, hvor Aristoteles gir sin definisjon av tragedien:

[E]n tragedie er en etterligning [*mimēsis*] av en seriøs og avsluttet handling av et visst omfang, i et språk som er krydret med forskjellige slags tilsetninger i de forskjellige delene hver for seg, i dramatisk og ikke fortellende form; ved den medynk [*eleos*] og skrekk [*fobos*] som etterligningen fremkaller, fører den fram til en rennselse [*katharsis*] av den slags sinnstilstander. (49b24–28)⁴

Tragedien er først og fremst en etterligning av *handling*, og



Illustrasjon: Synne N. T. Dalen

ikke av karakter. Det er riktignok mennesker med en viss tenkemåte (*dianoia*) og karakter (*ēthos*) som utfører handlingen, men karakteren kommer først til syne gjennom deres handlinger.⁵ Handlingsforløpet (*mythos*) blir derfor tragediens grunnvoll, mens karakteren alltid kommer i annen rekke (50b1).

Aristoteles poengterer videre at det er elementer i handlingsstrukturen som gir sterkest virkning. Dette gjelder særlig to elementer: omslag (*peripeteia*) og gjenkjennelse (*anagnōrisis*). Omslaget er skiftet som får handlingen til å gå i motsatt retning, og må skje ut fra sannsynlighet eller nødvendighet. Gjenkjennelsen er derimot skiftet fra uvitenhet til viten. Dette fører til enten vennskap eller fiendskap, og på sitt beste inntreffer gjenkjennelsen sammen med et omslag. En tredje bestanddel i handlingsstrukturen er lidelse (*pathos*). Lidelsen inntreffer når handlingen resulterer i noe destruktivt og smertefullt, «slik som dødsfall for åpen scene, kvalende smerter, kvestelser og denslags» (52b10). Gjennom disse handlingselementene evner tragedien å vekke medlidenhet (*eleos*) og frykt (*fobos*), og slik fremkaller verket *katharsis* – dette kan i det store og hele

sies å være tragediens mål.

Etter å ha definert tragedien og etablert handlingen som dens fremste gjenstand for etterligning, kommer Aristoteles i kapittel 13 frem til kravene som handlingsforløpet i en vellykket tragedie må imøtegå. Han går her restriktivt til verks, og begynner med å eliminere handlingsforløp som er uegnet for tragedien. For det første, skriver Aristoteles, kan tragedien umulig fremstille plettfriske mennesker som styrter i ulykke fra lykke. Dette vekker verken frykt eller medlidenhet, skriver Aristoteles – «det er bare frastøtende» (52b30). For det andre kan tragediedikteren ikke fremstille skurker som opplever en overgang fra ulykke til lykke. Dette evner ikke å fremkalle de tragiske følelsene, og appellerer heller ikke til oss som mennesker. Som det i samme avsnitt presiseres, føler vi medlidenhet med dem som ufortjent havner i ulykke, mens frykt vekkes av ulykke som rammer noen som ligner en selv. En skurks vei fra ulykke til lykke mangler dermed alt som skal til, og ender opp som «det mest utragiske av alt» (52b30). For det tredje kan tragediens handlingsforløp heller ikke fremvise et fordervet menneske som beveger seg fra lykke til ulykke. Dette har riktignok en viss appell, innrømmer Aristoteles, men det appellerer ikke til de *riktige* følelsene – som jo er medlidenhet og skrekk.

Aristoteles kommer så til den avgjørende passasjen:

Tilbake står da den som står midt imellom disse. Det er en person som opplever et skifte til ulykke *verken til tross for* at han utmerker seg med sine menneskelige kvaliteter og sin rettferd, *eller på grunn av* sletthet og skurkaktighet, men som følge av en feil [*hamartian*]; dessuten er det en som nyter stor anseelse og lykke, slik som Oidipus og Thyestes og andre berømte menn fra slike slekter.

Det er altså nødvendigvis slik, at hvis et handlingsforløp skal være vellykket, må det være enkelt og ikke dobbelt (slik noen sier), og det må innebære et skifte, ikke til lykke fra ulykke, men tvert imot fra lykke til ulykke; skiftet må ikke skyldes skurkaktighet, men bero på en stor feil [*di' hamartian megalên*] begått av et menneske av det slaget jeg nettopp har omtalt, eller eventuelt av en som er bedre enn som så, ikke verre. (53a5–20)⁶

Problemet blir: Hvordan skal vi forstå *hamartia*? Det er tydelig at *hamartia* er en feil som forårsaker overgangen fra lykke til ulykke; men hva slags feil er det snakk om? Mens flere filologer hevder at *hamartia* er forankret i en moralsk brist hos den tragiske helten, mener andre at *hamartia* inntreffer som følge av uunngåelig uvitenhet. Atter andre hevder at *hamartia* ikke kan ha mer enn en generell

betydning i *Poetik* og at Aristoteles lar det være opp til tragediedikterne å nyansere hva slags handling som vipper den tragiske helten over i ulykke. For å fremstille de viktigste fortolkningene av begrepet på historisk vis, kan vi begynne med 1800-tallets forklaring av *hamartia* som en karakterbetinget feil, en såkalt *tragic flaw*.

II. Fra *tragic flaw* til *tragic error*

At Aristoteles klassifiserer det plettfriske mennesket som uegnet for et tragisk handlingsforløp, har avgjørende betydning for tolkningen av *hamartia* som en mangel eller brist ved heltens karakter. Nettopp fordi han ikke kan være fullkommen, blir det nærliggende å lese *hamartia* som en feil som avslører tragedieheltens ufullkommenhet – *hamartia* blir en «moralisk akilleshæl», for å si det med P. Manns treffende ord (siteret i Bremer 1969:92, min oversettelse).

Denne karakteristikken finner grobunn i F. Ueberwegs tyske oversettelse av 1869. Den tragiske helten skal ikke være fullstendig uskyldig, skriver han i noteapparatet (Ueberweg 1869:69). Grunnen er at det vil skade vår menneskelige medfølelse (*to filanthrōpon*) når den ulykkelige skjebnen rammer en uskyldig. Som en kommentar til G.W.F. Hegels begrep om *tragische Schuld* poengterer han at den tragiske lidelsen hos Aristoteles ikke skal være en straff for en overtredelse – dikteren skal ikke fungere som en dommer (Ueberweg 1869:70).⁷ Selv om den tragiske helt ikke er uskyldig, betyr ikke dette at den tragiske utgangen er fortjent – snarere tvert imot.

I *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art* fra 1894 skisserer S.H. Butcher tre mulige tolkninger av *hamartia*, og viser her til *Den nikomakiske etikk*: Som synonymt med *hamartēma* og brukt om en enkelt handling, kan *hamartia* for det første leses som en «error due to inadequate knowledge of particular circumstances» (Butcher 1951:317–318) – som er identisk med Aristoteles' bestemmelse av *hamartēma* i bok V av *Den nikomakiske etikk*. En slik tolkning vil innebære en viss grad av moralsk klanderverdighet, ettersom omstendighetene ved handlingen *kunne* ha vært kjent for aktøren gjennom innsats. *Hamartia* kan også knyttes løst til en feil grunnet på uunngåelig uvitenhet. I begge tilfeller skjer feiltrinnet uten hensikt, og den moralske undertonen i begrepet vil avhenge av hvorvidt den tragiske helt selv er ansvarlig for uvitenheten. Butchers andre tolkning er «the moral *hamartia* proper», hvor handlingen skjer med hensikt, men uten å være veloverveid – handlinger som begås i sinne eller forhastelse (Butcher 1951:318–319). Sist, men ikke minst, skriver Butcher, kan *hamartia* betegne en mangel ved tragedieheltens karakter. En slik mangel er på den ene siden forskjellig fra et

enkelt feilskjær («an isolated error or fault»); på den andre siden er den forskjellig fra laster som er forankret i en fordervet vilje. Under denne tolkningen faller enhver menneskelig og moralsk svakhet som ikke er preget av en ond hensikt. *Hamartia* vil her ikke leses som en enkelthandling, men derimot som en permanent tilstand ved karakteren (Butcher 1951:319). Butcher innrømmer riktignok at Oidipus' tragiske skjebne vanskelig kan spores tilbake til en moralsk mangel, men konkluderer med at *hamartia* hos Aristoteles likevel kan dekke de tre ovennevnte meningene: «A single great error, whether morally culpable or not; a single great defect in a character otherwise noble, – each and all of these may carry with them the tragic issues of life and death» (Butcher 1951:321).⁸ Fordi Butcher åpner for så vel en moralsk som en ren intellektuell lesning av *hamartia*, kan vi plassere ham i vannskillet mellom tolkningen av begrepet som *tragic flaw* og *tragic error*.

Lesningen av *hamartia* som et intellektuelt feiltrinn som har sin grunn i mangel på viktig informasjon – en *tragic error of judgement* – får herfra økt oppslutning. I I. Bywaters oversettelse av 1909, hvor *hamartia* er gjengitt med «error of judgement», begynner skiftet i konsensus å tre klart frem. Som en bekreftelse på dette kan vi trekke frem P. van Braams artikkel «Aristotle's use of Hamartia» (1912). På bakgrunn av passasjer i *Den nikomakiske etikk* slutter van Braam her at *hamartia* er å regne som en ufrivillig handling, og derfor ikke kan innebære skyld:

If we now compare the Aristotelian use of *hamartia* in the *Nicomachean Ethics* with the passage in the *Poetics* (Ch. xiii.) where the character of the ideal hero of a tragedy is defined, we must, I think, come to the conclusion that the sense of the paragraph will not admit of any other interpretation of the term than that of «error of judgement». (van Braam 1912:271)

I alt forekommer *hamartia* fem ganger i *Den nikomakiske etikk*, i tillegg til forekomster av andre ord med roten *hamart-*. Passasjene van Braam viser til, er blant annet å finne i bok III. Her tegner Aristoteles opp skillet mellom frivillige og ufrivillige handlinger, og slår fast at en frivillig handling verken kan skje under tvang eller av uvitenhet om de enkelte forhold ved handlingen (*Eth. Nic.*, 1110a1).

Å gjøre noe på grunn av uvitenhet later også til å være forskjellig fra det å gjøre noe *uvitende*, for den som er full eller rasende, synes ikke å handle på grunn av uvitenhet, men ut fra en av de nevnte grunner – og på den andre siden, heller ikke vel vitende, men *uvitende*.

Nå er enhver slett person *uvitende* [*agnoei*] om hva han

bør gjøre eller avstå fra, og det er på grunn av slike feil [*tēn toiautēn hamartian*] at folk blir urettferdige og i det hele tatt slette. (*Eth. Nic.*, 1110b25–1111a5)⁹

Hamartia refererer her til det å være *uvitende* og kan ikke implisere annet enn en fornuftsmessig feil, mener van Braam (1912:266). *Uvitenhet* (*agnoia*) deles av Aristoteles inn i *uvitenhet* om det allmenne og *uvitenhet* om enkelttilfellet. Mens den første typen *uvitenhet* er å betrakte som frivillig (og dermed klanderverdig), er den andre typen ufrivillig. Skulle man derimot sidestille tilfellet av *hamartia* i sitatet ovenfor med sletthet (*kakia*), ville setningen kun være en tautologi, slutter van Braam (1912:267). Han fortsetter så til det andre tilfellet av *hamartia*, hentet fra kapittel 7 i samme bok.

Det er selvsagt mulig å frykte ting i større eller mindre grad, eller å frykte ting som ikke er skremmende som om de var det. Noen feiltagelser [*hamartiōn*] oppstår når man er redd for feil ting, andre når man er redd på feil måte, atter andre når man er redd til feil tid eller lignende, og likeledes redd for de ting som inngir selvtillit. (*Eth. Nic.*, 1115b10–15)¹⁰

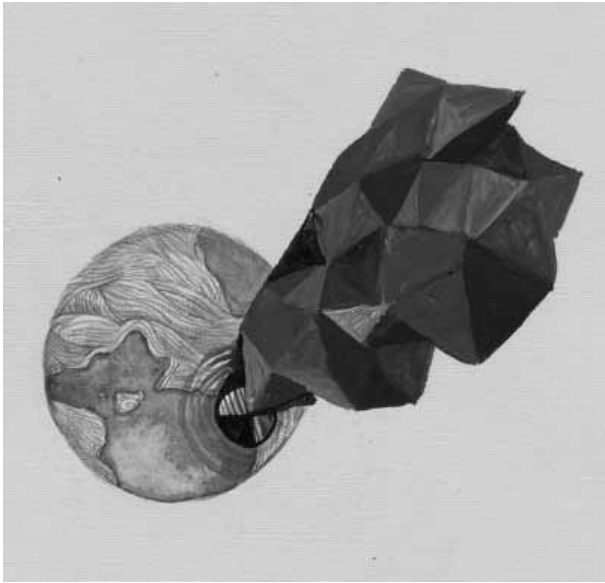
Igjen impliserer *hamartia* «uvitenhet om enkelttilfellet», påpeker van Braam. Sitatet er hentet fra Aristoteles' diskusjon av mot, og argumentet han her bygger opp, er som følger: Sant mot (*andreia*) er basert på nøyaktig kunnskap om alle farlige omstendigheter og på en bevisst seier over all fornemmelse av frykt. Feilvurderinger av enkelte forhold vil derfor ikke kunne gjøre en feiging til en helt. Dermed kan passasjen støtte opp under lesningen av begrepet som «an error of judgement», fordi den angår uvitenhet om det partikulære (van Braam 1912:267).

Tredje tilfelle er å finne i kapittel 8, bok VI:

I sin overveielse kan man videre ta feil [*hamartia*] enten om det allmenne eller om enkelttilfeller; man kan enten ta feil av om alt tungflytende vann er bedrevet, eller av om dette er tungflytende eller ikke. (*Eth. Nic.*, 1142a20–25)¹¹

Tilføyelsen «i sin overveielse» (*en tō bouleusasthai*), samt det naturvitenskapelige eksempelet, får van Braam til å konkludere med at intet annet enn en intellektuell feilvurdering er ment her – enten det gjelder vurderinger av allmenne eller enkelte forhold (van Braam 1912:267). Fjerde tilfelle er hentet fra kapittel 9, bok VI:

Det å overveie vel er heller ikke en eller annen slags antagelse. Men siden den som overveier dårlig tar feil, og den som overveier vel har rett, er det klart at det å overveie vel er en slags riktighet, men ikke i viten eller i antagelse. I vår vitenskap-



lige forståelse finnes jo ikke riktig viten (for feilaktig viten [*hamartia*] finnes ikke), og riktighet i antagelse er sannhet. (*Eth. Nic.*, 1142b5–10)¹²

Med andre ord: I vitenskapen eksisterer ikke rett og galt, og det er ikke rom for overveielse; vitenskap krever harde fakta (van Braam 1912:268). Det femte tilfellet av *hamartia* i bok VII skaper imidlertid vanskeligheter for van Braam:

Et tegn på dette er at karaktersvakhet ikke bare klandres som en feil [*hamartia*], men også som en slags last, enten det dreier seg om karaktersvakhet overhodet eller bare i visse henseender, men ingen av disse nevnte svakheter (angående de ting som er å foretrekke i seg selv) klandres på samme måte. (*Eth. Nic.*, 1148a1)¹³

Passasjen viser tydelig at Aristoteles også tillegger *hamartia* en moralsk klanderverdighet. Van Braam vender på sin side fokuset på autentisiteten til bok VII, og mener det er grunner til å trekke denne i tvil. Derfor tillegger han ikke dette tilfellet av *hamartia* like stor vekt som de øvrige. Uten å gå inn i detalj i diskusjonen om bok VII, fremstår denne avvisningen likevel som en rask løsning.

Van Braam gjør et grundig forsvar for å vise at *hamartia* ikke impliserer klanderverdighet i utvalgte passasjer av *Den nikomakiske etikk*. Samtidig kan man etterlyse en nærmere diskusjon av de forskjellige kontekstene som *Den nikomakiske etikk* og *Poetikk* er skrevet innenfor. Det er ikke uten videre gitt at man kan trekke paralleller mellom de to verkene og de forskjellige passasjene uten å først klargjøre hvilke premisser de bygger på. Emnet for kapittel 13 av *Poetikk* er hvilket handlingsforløp som er best egnet til å

fremkalle frykt og medlidenhet; *Den nikomakiske etikk* utformes ikke ut fra denne målsettingen. De fire første passasjene van Braam henter frem, viser riktignok at Aristoteles tillegger *hamartia* et intellektuelt aspekt. Likevel er ikke dette tilstrekkelig bevisføring for å vise at det samme er tilfellet også i *Poetikk*. Hva gjelder fjerde forekomst av *hamartia* i *Den nikomakiske etikk*, kan det også stilles spørsmål ved om dette tilfellet i det hele tatt lar seg overføre til *Poetikk*. For kan man virkelig si at tragediehelten ikke foretar noen form for overveielser i sine valg?

Mens van Braam hovedsakelig baserer seg på *Den nikomakiske etikk* for å bestemme *hamartias* betydning i *Poetikk*, gir J.M. Bremer en heldekkende fremstilling av begrepet i sin doktoravhandling *Hamartia: Tragic Error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy* (1969). Som tittelen antyder, konkluderer han med at *hamartia* best forstås som «*tragic error*», i.e. a wrong action committed in ignorance of its nature, effect etc., which is the starting point of a causally connected train of events ending in disaster» (1969:63). For å få et klarere grep om *hamartias* generelle semantikk, kan vi begynne med å ta et kort blikk på fremstillingen Bremer gir av begrepets etymologi.

Bremer skjelner mellom tre mulige betydninger av ord som har roten *hamart-* (1969:30). For det første kan tilfeller av disse ordene samles under meningen «å bomme» (*miss*). For det andre som «å feile» (*err*), som enten vil si å misforstå noe, eller å gjøre en glipp. For det tredje som «å krenke» (*offend*), som mer presist innebærer å handle klanderverdig, herunder å bryte loven. Bremer analyserer så forekomsten av denne ordgruppen fra Homer frem til det 3. århundre f.Kr. Utfallet av analysen antyder at det er et gradvis semantisk skifte fra den første mulige meningen av ordgruppen til den tredje: Mens betydningen opprinnelig var bokstavelig og betegnet at man *faktisk* bommet på et mål (*missed the mark*), beveger det semantiske innholdet seg via den andre betydningen mot et metaforisk meningsinnhold. Hos de tre klassiske tragediedikterne – Aiskhylos, Sofokles og Euripides – tenderer *hamart*-ordene mot å overveiende brukes om klanderverdige handlinger med tragiske konsekvenser. I det 4. århundre f.Kr. faller hovedbruken av ordet inn under betydningen «klanderverdige handlinger» (Bremer 1969:60–61). Til denne analysen kan det utdypes at *hamartia* i senere tid fikk den moraliserende betydningen «synd» i nytestamentlig gresk. Til tross for at skiftet inntreffer lenge etter Aristoteles' tid, hevder likevel flere filologer at forståelsen av *hamartia* som moralsk klanderverdig skyldes en (for stor) påvirkning fra kristen tradisjon.

Så tilbake til kapittel 13 av *Poetikk* og konteksten *ha-*



martia anvendes i Bremer poengterer at Aristoteles' krav om at helten ikke kan være fullkommen *prima facie* impliserer at han bærer en viss skyld. Likevel konkluderer Bremer med det motsatte. Et av hans avgjørende argumenter med henblikk på *Poetik*, er Aristoteles' definisjon av medlidenhet (*eleos*). Som allerede nevnt gjelder medlidenhet «noen som ufortjent havner i ulykke» (*Poet.* 53a1–10). Bremer mener her å se en indre splid i Aristoteles' krav: På den ene siden skal den tragiske helten være et menneske med visse moralske mangler; på den andre siden skal han ufortjent havne i ulykke for å vekke vår medlidenhet.¹⁴

Eleos is defined as *περὶ τὸν ἀνάξιον ἔστιν δυστυχοῦντα* [den som ufortjent havner i ulykke]. This is more consistent with the rest of the *Poetics* (and other Aristotelian works) than the passing remark that the *ἐπιεικής* [den plettfrie] is declared to be unfit for the tragic stage (then *τὸ φιλόανθρωπον* (sense of justice) turns up as a norm). Consequently the hero's downfall should not be the result of his wicked way of life; it should be due to a *hamartia* *βελτίονος μᾶλλον ἢ χειρόνος* [av en bedre heller enn verre [enn oss]]. These two statements can never be reconciled with an interpretation of *hamartia* in which guilt is stressed. (Bremer 1969:62, mine oversettelser)

At Bremer her sidestiller alle former for ansvar med en
Mens betydningen opprinnelig var bokstavelig og betegnet at man faktisk bommet på et mål, beveger det semantiske innholdet seg via den andre betydningen mot et metaforisk meningsinnhold.

sene? Nettopp fordi Bremer på den ene siden hevder at hovedpersonen ikke kan være moralsk ansvarlig dersom ulykken skal være ufortjent og på den andre siden ikke forankrer dette premisset i Aristoteles' egne uttalelser, er

«wicked way of life», er ikke uproblematisk. Er den tragiske skjebnen kun ufortjent når den rammer en person uten lyter? Er det ikke mulig at den tragiske helt innehar et element av skyld, men likevel ikke fortjener sin tragiske skjebne, ettersom feiltrinnet ikke står i harmoni med de skjebnesvangre konsekvensene?

det grunn til å trekke argumentet i tvil.

En tekst som gjør nettopp det, og som representerer et unntak fra den moderne ortodoksien ved å vende tilbake til en posisjon som ligner Butchers, er T.W.C. Stintons «*Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy*» (1975). Stinton gir klart uttrykk for at han ikke ønsker å gå tilbake til fortolkningen av *hamartia* som en utelukkende moralsk klanderverdig handling, men hevder å vise at lesningen av begrepet som *tragic error* heller ikke yter rettferdighet overfor Aristoteles. Bruken av *hamartia*, hevder Stinton, har derimot et bredt nedslagsfelt: Mens begrepet i enkelte tilfeller bør leses som «ignorance of fact», bør det andre steder forstås som en moralsk defekt (Stinton 1975:221).¹⁵

Utslagsgivende for Stintons konklusjon, er hans fokus på tragediens vending fra lykke til ulykke:

Now pity, for Aristotle, is the product of two factors: the innocence of the agent and the extent of the suffering. For the tragic effect, the suffering must be intense: it involves a complete reversal of fortune. So the agent need not be blameless for his plight to be pitied. But in *E.N.*¹⁶ 3.1 no such complete reversal is in question, so only those acts are said to be pitiable where the agent, acting through ignorance, is blameless. We need not therefore regard as suitably tragic only those acts which Aristotle in *E.N.* 3.1 specifically says deserve pity. A wide range remains of acts which are due to moral error rather than mistake, but where suffering is in some sense undeserved, i.e. acts for which there is *συγγνώμη* [overbærenhet], and perhaps also acts which are culpable in themselves but cause disproportionate misery to the agent. (Stinton 1975:229–230, min oversettelse)

Stinton vektlegger med andre ord de to verkenes særegne motivasjoner: Mens *Poetik* retter søkelys på de tragiske følelsene som vekkes når en helt går fra lykke til ulykke, er det ikke dette drastiske omslaget som er utgangspunktet for vår medlidenhet i *Den nikomakiske etikk*. Her er det snarere snakk om medlidenhet med den ufrivillige aktøren overhodet. En rekke handlinger som er forårsaket av klanderverdige feil, og som samtidig resulterer i en ulykke som ikke står i stil med det moralske bruddet, gjenstår. Dermed står det en luke åpen for at den tragiske helt kan gå til grunne uten å være fritatt for ansvar.

Hva så med Oidipus og de andre historiene Aristoteles oppgir som eksempler på fremragende tragediediktning? De relevante eksemplene i kapittel 13 begrenser seg i alt til seks mytologiske skikkelser: Oidipus, Alkmeon, Orestes, Meleagros, Thyestes og Telefos.¹⁷ Spørsmålet blir: Kan vi lese *hamartias* betydning ut fra disse?

Skal man lese disse eksemplene som målestokker for

hamartia, melder det seg enkelte utfordringer. Hvilke konkrete handlingsforløp de mytologiske eksemplene kan settes i forbindelse med, er ikke fullstendig klart. Som kjent tok antikkens tragediediktere utgangspunkt i et allerede velkjent mytologisk materiale, og diktet på bakgrunn av dette sin egen variant av mytene. Det er derfor ikke klart hvilke konkrete handlingsforløp Aristoteles refererer til. La oss likevel kaste et blikk på den mest kjente og diskuterte tragedien blant Aristoteles' eksempler: Sofokles' *Kong Oidipus*.

Om Oidipus, sønn av kongeparet Laios og Jokaste, ble det spådd at han ville myrde sin far og gifte seg med sin mor. Av den grunn blir han som barn satt ut for å dø på fjellet Kitharon med ankene gjennomboret og bundet sammen. Han reddes imidlertid av en gjeter, som bringer ham til kong Polybos av Korinth. Her vokser Oidipus opp i tro om at han er Polybos' sønn. Da det senere blir antydning at Oidipus ikke er Polybos' rettmessige sønn, forlater Oidipus Korinth for å rådføre seg med oraklet i Delfi. Oraklet advarer Oidipus mot at han en dag vil drepe sin far og ekte sin mor, og Oidipus beslutter derfor å aldri vende tilbake til Korinth. På vei mot Theben kommer han så i krangel med en fremmed – som i virkeligheten er hans far Laios. De nekter begge å vike for hverandre, og striden ender med at Oidipus slår den fremmede i hjel. Etter at Oidipus senere klarer å løse Sfinxens gåte, krones han til Konge i Theben og inngår giftermål med Jokaste. Da Oidipus etter flere år blir klar over hvem som er hans sanne foreldre, blinder han seg selv, mens Jokaste tar sitt eget liv.

Det er ikke til å komme unna at uvitenhet er et sentralt element i Sofokles' handlingsforløp. I forlengelse av dette kan man argumentere for at den utslagsgivende faktoren for vendingen fra lykke til ulykke nettopp er Oidipus' uvitenhet og ikke hans moralske brister – som både van Braam og Bremer gjør. P.W. Harsh, som derimot insisterer på at *hamartia* bør forstås som en moralsk kvalitet (og slik faller inn under den gamle skolen), tilbyr en ganske annen lesning av *Kong Oidipus*:

... surely the pre-eminently good and just man does not fly into a fury when a carriage crowds him from the road, and he does not commit murder indiscriminately even when he is lashed by the driver. Surely such a man, given the oracle of Oedipus, would die before slaying a man old enough to be his sire or before marrying a woman old enough to be his mother. (Harsh 1945:48)

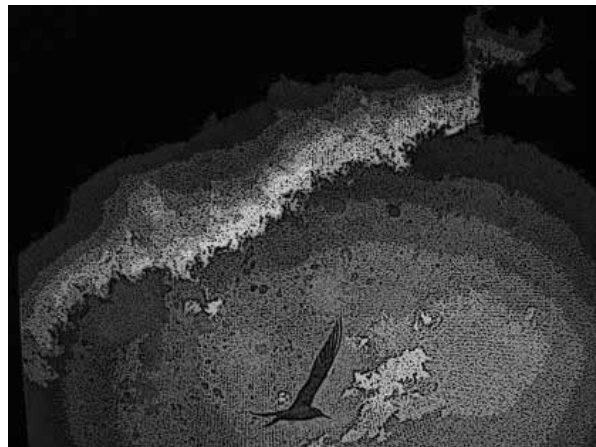
Oidipus ønsker ikke med vilje å handle galt, er ikke ond-sinnet og fortjener heller ikke den ulykken han havner i

– men han bærer likevel et snev av skyld for dette resultatet, konkluderer Harsh. Selv om Harsh gjør klokt i ikke å fraskrive Oidipus alt ansvar for sin egen undergang, er det ikke til å komme bort fra at uvitenheten om det partikulære – at Laios og Iokaste er hans foreldre – spiller en viktig rolle i handlingsforløpet. Oidipus bestrider aldri at det er galt å myrde ens egen far og gå til sengs med sin mor, og mangler derfor ikke kunnskap om det allmenne. Snarere er det ved vurderinger av enkelttilfellet han kommer til kort.

Til tross for at dette peker mot at *tragic error* vil være den mest treffende beskrivelsen av Oidipus' feilgrep, bør man likevel være forsiktig med å la dette ene eksempel avgjøre striden. Først må det nemlig diskuteres hvilken tyngde Aristoteles' seks eksempler faktisk kan tillegges. Disse mytologiske skikkelsene og deres historie settes ikke i en direkte forbindelse med *hamartia*, men presenteres som egnet mytologisk materiale for tragedien i kraft av at de «fikk oppleve enten å lide forferdelig eller å gjøre forferdelige ting» (*Poet.* 53a20). Dermed kan man argumentere for at handlingsforløpet i *Kong Oidipus* ikke kan brukes til å bestemme betydningen av *hamartia*, slik eksempelvis Stinton gjør (1975:227). Med andre ord: Det er ikke gitt at det skal være et fullstendig sammenfall mellom de mytologiske eksemplene og prinsippene Aristoteles angir tidligere i kapittelet.¹⁸

III. Diktning som *paideia*

Som det fremgår av del II, konsentrerer litteraturen som diskuterer betydningen av *hamartia* seg i hovedsak om tre forhold. For det første vurderer den det semantiske meningsinnholdet i *hamartia* og beslektede ord i skrifter av eldre forfattere, i tillegg til å analysere bruken av ordgruppen i andre deler av *Corpus Aristotelicum*. For det andre fokuserer den på kravene Aristoteles samlet sett stiller til



Illustrasjon: Åshild Aurlien

tragedien i *Poetik*. Sist, men ikke minst vurderer den de litterære eksemplene verket er illustrert med. Skal man dømme på bakgrunn av *Poetik* i sin helhet, vil jeg videre argumentere for at handlingens forrang antyder at Aristoteles' bruk av *hamartia* har moralske undertoner.

Som påpekt er et av kjerneargumentene for å tolke *hamartia* som en uklanderlig handling at heltens ulykke med nødvendighet må være ufortjent dersom diktningen skal vekke vår medlidenhet. En slik lesning forutsetter at det vil oppstå en motsigelse om dikteren lar rollefiguren være ansvarlig for den utslagsgivende handlingen, samtidig som vedkommende ligger i det øvre sjiktet hva moralsk kvalitet angår (skjønt han ikke kan nå helt opp) – fordi ansvar sidestilles med at man fortjener sin ulykke, noe som går på akkord med vår medlidenhet. Men kapittel 13 kan også leses uten en slik motsetning: Plettfri mennesker (*epieikeis andras*) er ikke uegnet for handlingsforløpet i en tragedie fordi den ulykkelige skjebnen avviker fra deres fortreffelige karakter; de er uegnet fordi det ikke er noe i dem som kunne tilsi at de skulle handle slik at det tragiske utfallet oppstår. Et slikt handlingsforløp vil derfor være *miaros* («frastøtende»). At den tragiske helt ikke kan være plettfri, er ikke bare en «passing remark», som Bremer skriver (1969:62), men et krav på lik linje med at han heller ikke skal være moralsk fordervet. Derfor er vi egentlig ikke tvunget til å velge mellom en ansvarlig og en moralsk god karakter.

Som Aristoteles så uttrykkelig presiserer, er den tragiske diktekunsten en etterligning «ikke av mennesker, men av handlinger, det vil si: av liv» (*Poet.* 50a10–20). Tragedien skal med andre ord ikke bare være en fremstilling av lidende mennesker; den skal være en fremstilling av handlende mennesker. Nettopp av den grunn synes det ikke rimelig at *hamartia* skal innrette på grunn av årsaker som ikke springer ut av individet, slik at den tragiske skjebnen blir et

At *hamartia* – selve årsaken til at den tragiske helt slår om fra lykke til ulykke – skal være en «bommert», fremstår ikke som en tilfredsstillende forståelse av begrepet.

utfall av en ufrivillig handling som skyldes uvitenhet om enkelttilfellet. Dersom den tragiske skjebnen blir et spørsmål om påvirkning utenfra, harmonerer ikke dette med det aristoteliske utgangspunktet: En ekstern årsak vil ikke gi helten rom for handling, mens en årsak som er forankret i individet vil gi et klarere bilde av menneskelig handling. At *hamartia* – selve årsaken til at den tragiske helt slår om fra lykke til ulykke – skal være en «bommert»¹⁹, fremstår ikke som en tilfredsstillende forståelse av begrepet.

Flere passasjer i *Poetik* støtter opp under denne antagelsen. I kapittel 9 understreker Aristoteles nødvendigheten av at handlingsforløpet skjer ut fra sannsynlighet eller nødvendighet. At diktningen forteller om ting som *kunne* ha skjedd, gjør at den skiller seg fra historieskrivningen. Mens historieskrivningen forteller om det som har skjedd, dvs. partikulære hendelser, har diktningen mer til felles med filosofien idet den uttrykker det allmenne: «'Det allmenne' vil si at visse slags mennesker vil komme til å si eller gjøre visse slags ting – med sannsynlighet eller nødvendighet» (*Poet.* 51b1–10). At *hamartia* skal forstås som en feil forankret i uvitenhet om enkelttilfellet, virker ikke rimelig. Handlingsforløpet skal nettopp ikke springe ut av tilfeldigheter. Dikteren skal derimot sannsynliggjøre at visse mennesker gjør visse feil. Dette svekker ytterligere synet på *hamartia* som en handling ekstern fra individet.

Med disse betraktningene mener jeg likevel ikke at man burde gå tilbake til 1800-tallets oversettelse av *hamartia* som en «karaktermangel». I kapittel 13 legger Aristoteles først og fremst frem sine krav til tragediens handlingsforløp (*mythos*) – og ikke til tragediens karakter (*ēthos*). *Hamartia* burde forstås i lys av den absolutte forrang Aristoteles gir til handling (*praxis*); ikke som et rent stillbilde av hovedpersonens karakter.

IV. Avsluttende bemerkninger

De historiske fortolkningene av *hamartia* har et vidt spenn: Farget av nytestamentlig gresk ble begrepet forstått som «synd» under den italienske renessansen; under den franske klassisismen stivnet forståelsen av begrepet som «skyld»; mens den tyske filosofien i kjølvannet av Hegel tilla den tragiske helten en metafysisk skyld gjennom begrepet *tragische Schuld*. Som poengtert i dette essayet vil det imidlertid ikke gi mening å hevde at hovedkarakteren *fortjener* sin tragiske skjebne – for medlidenheten vekkes først når noen ufortjent går til grunne.

Overgangen fra 1800-tallets lesning av *hamartia* som *tragic flaw* til 1900-tallets insistering på *tragic error* har likevel enkelte problematiske aspekter ved seg. Dersom *hamartia* begrenses til en intellektuell feilvurdering og tømmes for et mulig moralsk innhold, fremstår ikke lenger den tragiske helten som en handlende aktør. Det er nettopp i den subtile forbindelsen mellom ansvar og ulykke diktningen fremkaller de tragiske følelsene på sitt mest effektive. Frykten vekkes ved at helten ligner på oss, og medlidenheten følger når han går fra lykke til ulykke – verken som et uskyldig offer eller en forhåndsdømt synder, men som en *mimēsis* av menneskelig handling.

NOTER

¹ I tråd med vanlig praksis, sløyfer jeg 14-tallet som henviser til Bekker-utgaven av *Poetik*. 47a10 er med andre ord en henvisning til side 1447, spalte a, linje 10 i Bekkers versjon.

² Dette gjelder også dithyrambe- og nomosdiktningen. Ettersom det er tragedieteorien som står i fokus i dette essayet, vil bemerkningene som ikke angår tragedie og komedie utbli videre i fremstillingen.

³ Interessant å bemerke er at Aristoteles senere presiserer hvordan komediediktningen evner å kalle frem latteren i oss: med feilskjær (*hamartēma*) som ikke fører til undergang, og pinligheter som ikke medfører smerte (49a30).

⁴ Med mindre annet er presisert, er alle de norske sitatene hentet fra Ø. Andersens oversettelse (2008).

⁵ Dette er for øvrig også grunnen til at tragedien kan diktes uten karakterer, mens den umulig kan diktes uten handling (50a20). Hva Aristoteles mer presist legger i dette, er vanskelig å si, men poenget understreker om ikke annet handlingens absolutte forrang.

⁶ Av hensyn til tilgjengelighet og lesbarhet oppgir jeg her sitatet på norsk. Dette er likevel uheldig, fordi en oversettelse allerede forutsetter en tolkning av begrepet. Jeg legger derfor ved passasjen i original:

ὁ μεταξὺ ἄρα τούτων λοιπός. ἔστι δὲ τοιοῦτος ὁ μῆτε ἀρετῇ διαφέρων καὶ δικαιοσύνη μῆτε διὰ κακίαν καὶ μοχθηρίαν μεταβάλλων εἰς τὴν δυστυχίαν ἀλλὰ δι' ἀμαρτίαν τινά, τῶν ἐν μεγάλῃ δόξῃ ὄντων καὶ εὐτυχία, οἷον Οἰδίπους καὶ Θυέστης καὶ οἱ ἐκ τῶν τοιούτων γενῶν ἐπιφανεῖς ἄνδρες. ἀνάγκη ἄρα τὸν καλῶς ἔχοντα μῦθον ἀπλοῦν εἶναι μᾶλλον ἢ διπλοῦν, ὥσπερ τινές φασι, καὶ μεταβάλλειν οὐκ εἰς εὐτυχίαν ἐκ δυστυχίας ἀλλὰ τοῦναντίον ἐξ εὐτυχίας εἰς δυστυχίαν μὴ διὰ μοχθηρίαν ἀλλὰ δι' ἀμαρτίαν μεγάλην ἢ οἴου εἴρηται ἢ βελτίονος μᾶλλον ἢ χειρόνος.

⁷ Toneangivende fortolkninger av *hamartia* tidlig på 1800-tallet tillia gjerne Aristoteles et begrep om *tragische Schuld*. Denne tolkningen er imidlertid sterkt influert av Hegels *Vorlesungen über die Aesthetik*, og er ikke utelukkende forankret i Aristoteles' bruk av ordet. For mens Hegel baserer seg på sitt eget utvalg av tragedier (fremfor alt Sofokles' *Antigone*) og ikke *Poetik*, bruker Aristoteles andre eksempler på fremragende tragediediktning. Denne tolkningen må ikke forveksles med tradisjonen for å lese *hamartia* som *tragic flaw*. Som Bremer presiserer, er tragisk skyld snarere å forstå som «the state brought about by sinning, an inner attitude which stems from the wicked action, and a kind of burden from which one is relieved only by adequate punishment» (1969:63).

⁸ Butcher oversetter for øvrig *hamartia* med «error or frailty» i sin engelske utgave av *Poetik*, og impliserer dermed en potensiell moralsk skyld.

⁹ Her angir jeg sitater fra den norske oversettelsen av verket (1999), mens van Braam naturlig nok oppgir sitatene i original. Første tilfelle er som følger på gammelgresk:

ἕτερον δ' ἔοικε καὶ τὸ δι' ἄγνοιαν πράττειν τοῦ ἀγνοοῦντα: ὁ γὰρ μεθύων ἢ ὀργιζόμενος οὐ δοκεῖ δι' ἄγνοιαν πράττειν ἀλλὰ διὰ τὴν εἰρημένων, οὐκ εἰδῶς δὲ ἀλλ' ἄγνοῶν. ἀγνοεῖ μὲν οὖν πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἀεὶ πράττειν καὶ ὧν ἀφεκτέον, καὶ διὰ τὴν τοιαύτην ἀμαρτίαν ἄδικοι καὶ ὄλως κακοὶ γίνονται.

¹⁰ ἔστι δὲ μᾶλλον καὶ ἦττον ταῦτα φοβεῖσθαι, καὶ ἔτι τὰ μὴ φοβερὰ ὡς τοιαῦτα φοβεῖσθαι. γίνεται δὲ τῶν ἀμαρτιῶν ἢ μὲν ὅτι ὁ οὐ δεῖ, ἢ δὲ ὅτι οὐχ ὡς δεῖ, ἢ δὲ ὅτι οὐχ ὅτε, ἢ τὶ τῶν τοιούτων: ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰ θαρραλέα.

¹¹ ἔτι ἡ ἀμαρτία ἢ περὶ τὸ καθόλου ἐν τῷ βουλευσασθαι ἢ περὶ τὸ καθ' ἑκάστον: ἢ γὰρ ὅτι πάντα τὰ βαρύσταθμα ὕδατα φαῦλα, ἢ ὅτι τοδὶ βαρύσταθμον.

¹² οὐδὲ δὴ δόξα ἢ εὐβουλία οὐδεμία. ἀλλ' ἐπεὶ ὁ μὲν κακῶς βουλευόμενος ἀμαρτάνει, ὁ δ' εὖ ὀρθῶς βουλεύεται, δῆλον ὅτι ὀρθότης τις ἢ εὐβουλία ἐστίν, οὐτ' ἐπιστήμης δὲ οὔτε δόξης· ἐπιστήμης μὲν γὰρ οὐκ ἔστιν ὀρθότης (οὐδὲ γὰρ ἀμαρτία), δόξης δ' ὀρθότης ἀλήθεια.

¹³ σημειῶν δέ: ἢ μὲν γὰρ ἀκρασία ψέγεται οὐχ ὡς ἀμαρτία μόνον ἀλλὰ καὶ ὡς κακία τις ἢ ἀπλῶς οὐσα ἢ κατὰ τι μέρος, τοῦτων δ' οὐδεῖς.

¹⁴ Dette er også en angivelig motsetning van Braam insisterer på, dog i en avsluttende kommentar: «... if pity is to be aroused 'by undeserved misfortune,' how then can the conception of *hamartia* imply any moral guilt, however slight? The hero must not be a paragon of virtue, but thoroughly human; yet as soon as he is morally responsible in any way for the deed which causes his suffering, his misfortune is not undeserved» (van Braam 1912:271).

¹⁵ M.C. Nussbaums plassering av *hamartia* kan for øvrig sees i forlengelse av Stintons konklusjon om begrepets allsidighet:

To come to grief through *hamartia* is, then, to fall through some sort of mistake in action that is causally intelligible, not simply fortuitous, done in some sense by oneself; and yet not the outgrowth of a settled defective disposition of character. Further examination indicates that *hamartia* can include both blameworthy and non-blameworthy missings-of-the-mark[.] (Nussbaum 1986:382–383)

¹⁶ Forkortelse for *Den nikomakiske etikk*.

¹⁷ *Alkmeon* (sønn av Amfiaraos) myrdet sin mor, Erifyle, som hevn for at hun lurte mannen sin med i krig mot Theben, hvor han falt. *Orestes* drepte sin mor Klytaimnestra og hennes elsker Aigstos som hevn for at hun hadde myrdet Agamemnon, hans far. *Meleagros* ble drept av sin mor Althaia etter at han drepte hennes brødre. *Thyestes* ble under konflikten om herredømmet i Mykene lurt av sin bror Atreus til å spise sine egne sønner. I uvitenhet begikk han også incest med sin egen datter. *Telefos*, sønn av Herakles, ble satt ut som barn, dro til Mysia og kjempet mot grekerne. Han ble såret av Akhilleus, men ble senere helbredet av våpenet som såret ham. (Andersen 2008:58, note 71 og 73).

¹⁸ I kapittel 11 bemerker for øvrig Aristoteles at en gjenkjennelse er mest vellykket «når den inntreffer sammen med et omslag, slik som den i *Oidipus*» (*Poet.* 52a30). Samtidig kan det la seg diskutere hvor nær gjenkjennelsen og omslaget faktisk ligger i *Kong Oidipus*. Omslaget er begynner i vers 924, mens *Oidipus*' gjenkjennelse av sine foreldre først inntreffer senere i stykket. Dette eksemplet kan støtte opp under en forsiktighet med å gi Aristoteles' litterære eksempler en bestemmende rolle.

¹⁹ Jeg viser her til Ø. Andersens forklaring av den rådende konsensusen rundt *hamartia* i hans etterord til *Poetik* (Andersen 2008:151).

LITTERATUR

Andersen, Ø. 2008, «Etterord», i Aristoteles, *Poetik*, Andersen, Ø. (overs.), Vidarforlaget, Oslo.

Aristoteles 1909, *Aristotle on the art of poetry: a revised text with critical introduction, translation and commentary*, Bywater, I. (overs.), Clarendon Press,

- Oxford.
- 1965, *Aristotelis De arte poetica liber*, Kassel, R. (red.), Oxford University Press, Oxford.
- 1970, *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Bywater, I. (red.), Oxford University Press, Oxford.
- 1999, *Den nikomakiske etikk*, Rabbås, Ø. og Stigen, A. (overs.), Bokklubbens kulturbibliotek, Oslo.
- 2008, *Poetik*, Andersen, Ø. (overs.), Vidarforlaget, Oslo.
- Braam, P. van 1912, «Aristotle's use of Hamartia», *The Classical Quarterly*, 6, 4, 266–272.
- Bremer, J.M. 1969, *Hamartia: Tragic Error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam.
- Butcher, S.H. [1894] 1951, *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, 4. utg., Dover Publications, New York.
- Dyer, R.R. 1965, «'Hamartia' in the 'Poetics' and Aristotle's Model of Failure», *Arion*, 4, 4, 658–664.
- Harsh, P.W. 1945, «Hamartia Again», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 76, 47–58.
- Hegel, G.W.F. 1964, *Vorlesungen über die Aesthetik*, i *Sämtliche Werke*, Frommanns, Stuttgart.
- Nussbaum, M.C. 1986, *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sofokles 1893, *Kong Oidipus*, Gjertsen, Fr. (overs.), Aschehoug, Kristiania.
- Stinton, T.W.C. 1975, «Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy», *The Classical Quarterly*, 25, 2, 221–254.
- Ueberweg, F. 1869, «Anmerkungen des Uebersetzers», i Aristoteles, *Über die Dichtkunst*, Verlag von L. Heimann, Berlin.



Foto: Måchelle Davidsen

bøygen 3/2013

Barne- og ungdomslitteratur

I salg fra 12. september.

Hva kan Sorte Bill og Sabeltann si oss om norsk mentalitet før og etter oljen? Hvordan var det kuene fikk ben? Hvilke utfordringer står anmeldere av barnebokapper overfor? Og hva gjør du hvis hele puberteten rammer deg i løpet av bare én dag?

Ikke gå utenom. Les *bøygen!*

Frem fra gjemselen

SKYLDEN SOM FORSVANT

Av Espen Schaanning

Claude Adrien Helvétius (1715–1771) var en av 1700-tallets mest berømte og omdiskuterte filosofer. I dag har de færreste hørt om ham; han kom aldri med i filosofenes kannon. I Norge er det så vidt jeg vet ingen som har skrevet om ham, utenom meg selv.¹ Det har sine grunner. Helvétius ble oppfattet som så ekstrem at det var vanskelig å ta ham seriøst. Hans bok *De l'esprit* fra 1758 gjorde da også skandale og ble fordømt fra alle hold. I det følgende skal vi se på noe av det som provoserte de lærde eliter. Det dreier seg om basale ting som skyld og ansvar.

I. Den fysiske følsomheten og viljesfrihet

Ifølge Helvétius er det den fysiske følsomheten som ligger til grunn for hva vi erkjenner og hvordan vi handler. Den fysiske følsomheten (*la sensibilité physique*) er evnen til å motta inntrykk fra ytre objekter. Men også hukommelsen (*la mémoire*), som er evnen til å bevare disse inntrykkene, er ifølge Helvétius «en av den fysiske følsomhetens organer» (Helvétius 1988:20). Hukommelsen er i grunnen bare en videreført, men avdempet sansning (1988:5).² Å huske er derfor ikke noe annet enn å føle (1988:20): Når jeg erindrer forestillingen av en eik, så befinner mine «indre organer» seg nødvendigvis i omtrent samme tilstand som da jeg faktisk så eika. Og denne «organtilstanden» må produsere en bestemt «følelse» (*sensation*) (Helvétius 1988:21, jf. Helvétius 1989:73n). Alle våre forestillinger er resultater av denne fysiske følsomheten. Som Locke og Condillac tenker han seg at mennesket utsettes for sansefølelser som omdannes til ideer. Når disse ideene kombineres og sammenlignes – gjennom bruk av hukommelsen – oppstår tenkning (ånd). Hva man er i stand til å tenke, er avhengig av de sansefølelsene man opplever.

Mer enn det: Til og med våre vurderinger (*judgements*) er effekter av følsomheten. Helvétius viser blant annet

til språket for å argumentere for dette. Ord kan ifølge Helvétius brukes på tre måter: for det første som «bilder», der ordet er navn på bestemte ting («eplet» betegner det konkrete eplet), for det andre som «ideer», der ting sammenlignes innbyrdes (eplet er «stort», mens plommen er «liten»), og for det tredje som ord på vårt forhold til tingene (jeg «knuser» eplet, jeg «skades» av steinen). Vårt sinn fungerer på nøyaktig samme måte som språket: Det gjengir tingene (slik ord er bilder), det sammenligner dem innbyrdes (slik ord er ideer), og det påvirkes av inntrykk (slik ord angir vårt forhold til tingene). Disse operasjonene er egentlig ikke annet enn gjengivelser av de følelser som vekkes

i oss når vi tenker eller ser på noe, sammenligner to eller flere ting, eller direkte påvirkes av (eller påvirker) objekter. Når jeg vurderer at et eple er stort og grønt, og ikke en liten og rød tomat, så er dette basert på at eplet vekker en annen følelse i meg enn tomaten; grønneten vekker en annen følelse i meg enn rødheten, og det store vekker en annen følelse i meg enn det lille. På denne bakgrunn er det kanskje mulig å forstå hans tese om at «å *vurdere* [*juger*] er aldri annet enn å *føle* [*sentir*]» (Helvétius 1988:22). Når man for eksempel vil vite om det er mest hensiktsmessig

Hos mennesket er alt fysisk følelse [*sensation physique*].

å ha en kropp som er sterk, eller en kropp som er stor, så forestiller man seg ganske enkelt ulike situasjoner der det kan være en fordel eller en ulempe å være stor eller sterk, og man vil føle at det i de fleste situasjoner vil være en fordel å være sterk framfor stor. «Hos mennesket er alt fysisk fornemmelse [*sensation physique*]», hevder han i *De l'homme* (1989:141).

Hvis det er riktig at våre vurderinger er virkninger av de inntrykk vi mottar, og hvis våre handlinger kun er resultatet av de motiver som føles mest nyttige for oss selv, så kan man spørre seg hva det blir igjen av menneskets frihet. Hvis vi mer eller mindre bevisst uvegerlig følger den fysiske følsomhetens imperativer, så kan vi vel knapt velge å gjøre eller ville annet enn det som følelsene gir beskjed om? Da blir vel den frie vilje en illusjon? Helvétius behandler problemet om viljens frihet i et kapittel med tittelen «Om misbruk av ordene». Begreper som materie, rom, uendelighet og egenkjærlighet har gitt opphav til mange ørkesløse filosofiske diskusjoner, hevder han. Man må derfor rydde opp og presisere hva man legger i slike begreper. Det samme gjelder begrepet frihet. For Helvétius er frihetsbegrepet uproblematisk så lenge man forstår det i «vanlig» mening, nemlig som fravær av ytre tvang. Man er fri hvis man ikke er lenket til veggen eller ikke holdes i fengsel, eller hvis man ikke tvinges til å handle under trusler om straff. Slaven er ufri nettopp fordi han tvinges til å utføre bestemte oppgaver. Positivt bestemt er frihet «fri utøvelse av ens egne krefter» (Helvétius 1988:46), dvs. at man er fri når man ikke hindres i å utføre det man har lyst til og kan (man er ikke ufri fordi man ikke kan fly, selv om man har lyst til det). Problemet oppstår når man vil bruke frihetsbegrepet om viljen. Kan man si at viljen er fri? Hvis man elsker oliven, står man da fritt til *ikke å ville* ha lyst på en oliven når man ser en? Hvis man hater å bli sparket i leggen, står man da fritt til å *ville* bli sparket i leggen? Dette avviser Helvétius. Mennesket er slik skrudd sammen at det søker nytelse og vil unngå smerte. Naturligvis kan jeg nekte å ta en oliven ut fra bestemte motiver (jeg tror den er forgiftet), men i så fall vil man jo nettopp *ikke* ha olivenen (fordi den bringer smerte), og man må spørre motsatt: Kan man ville ha en oliven under slike omstendigheter (når man kan bli forgiftet av den)? Enten vil man ha en oliven (fordi man elsker oliven), eller så vil man ikke ha den (fordi den kan være forgiftet). Man står ikke fritt til å ville hva man vil:

Ved dette ordet [viljesfrihet] kan man ikke forstå annet enn den frie makten til å ville eller ikke ville noe; men denne makten ville forutsette at det kan finnes viljer uten motiver og følgelig virkninger uten årsaker. Det ville altså bety at vi

like gjerne kunne ville oss selv ondt som godt, en antagelse som er helt umulig. (Helvétius 1988:46–7)

Helvétius anfører her altså det tradisjonelle kausalitetsargumentet: Alle virkninger må ha en årsak, og dette må også gjelde viljen. Å ikke ville ha en oliven (som gir nytelse) eller å ville bli sparket i leggen (som gjør vondt) framstår som helt umotiverte viljer (viljer uten årsak). Slikt finnes ikke:

Hvis det faktisk er slik at ønsket om nytelse er opphavet [*le principe*] for alle våre tanker og alle våre handlinger, hvis alle mennesker hele tiden sikter mot sin egen reelle eller tilsynelatende lykke, så er alle våre viljer bare virkninger av denne tilbøyeligheten [*tendance*]. Enhver virkning er altså nødvendig. I denne forstand kan man følgelig ikke knytte noen klar forestilling til dette ordet *frihet*. (Helvétius 1988:47)

Hvis vi aksepterer at alle mennesker søker mest mulig nytelse og minst mulig smerte (og derfor ikke kan ville noe annet), står det da i det minste fritt til å velge hva som skal gi denne nytelsen? Kan vi velge appelsiner framfor oliven eller å lese en bok framfor å spise frukt? Ja, svarer Helvétius, men så tilføyer han: «men *fri* er i så fall bare et synonym for *oppbyst*» (1988:47). Med et slikt svar opphever imidlertid Helvétius også denne friheten. For det som bestemmer om man velger den ene eller den annen nytelse, er den innsikt man har om nytelsen: Hvis man vet at appelsiner smaker bedre enn oliven, eller at lesning gir mer nytelse enn frukt, så *må* man velge det første alternativet, fordi man vet at det gir mest nytelse. «Begjæret etter lykke tvinger alltid mennesket til å velge den beslutning som framtrer som mest i overensstemmelse med [*convenable à*] dets interesser, smak, lidenskaper og, når alt kommer til alt, med det som det betrakter som dets lykke» (Helvétius 1988:47).

Locke hadde sent i sitt forfatterskap forsøkt å ta høyde for viljesfriheten ved å vise til at mennesket kunne utsette eller avvende å ta en beslutning: Når man er i tvil om hva som er best å gjøre (hva som gir mest nytelse eller minst smerte), kan man tenke igjennom saken og overveie de ulike muligheter før man foretar et valg. Mennesket er med andre ord ikke fullstendig bundet av sine lyster straks disse dukker opp (Harris 2007:32f). For Helvétius er dette ikke noe argument for viljesfrihet. At man noen ganger tar raske og andre ganger langsomme beslutninger, er kun resultatet av de erfaringer man har gjort. Har man tidligere fått et slag over hånden når man ville ta fra kakefatet, så tenker man seg om to ganger før man gjør det igjen. For da er det ikke sikkert at det lønner seg å prøve seg igjen. Når



vi påfører oss selv ulykker, «nødvendigjør egenkjærligheten utsettelsen» (Helvétius 1988:47n). Og når man foretar en overveielse, så er dette ikke en form for overskridelse av naturlovene (som hos Kant), der man stiller seg utenfor kausalitetsprinsippet. Det er snarere et resultat av at man foreløpig ikke vet hva som gir mest nytelse. Straks man innser hva som gir størst nytelsesuttelling, vil beslutningen komme i denne retningen. For å argumentere for dette benytter Helvétius den velkjente analogien med vektskålene:

Man tar likeledes feil med hensyn til ordet *overveielse*: Når vi for eksempel må velge mellom to nytelser som er omtrent like og nesten likeverdige, så tror vi at vi overveier. Det man

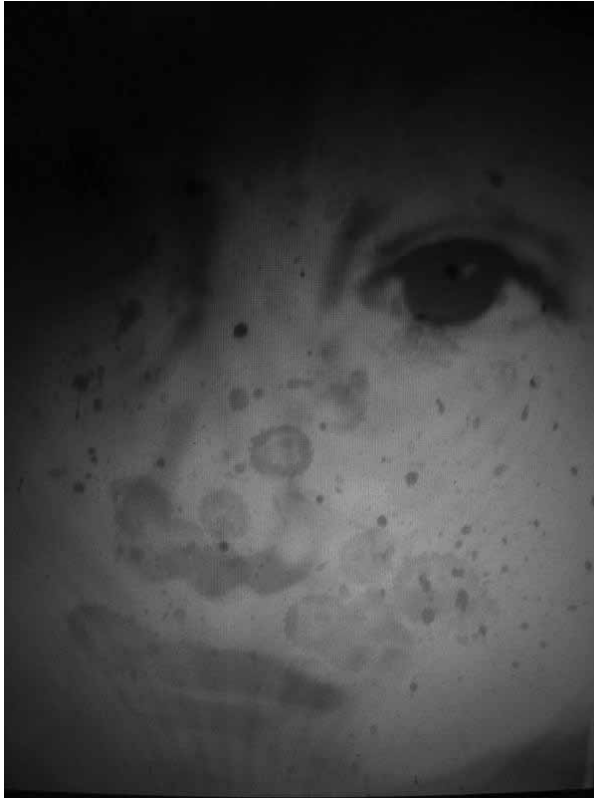
imidlertid tar for å være overveielse, er ikke annet enn den langsomheten man er vitne til når man legger to nesten like tunge lodd på en vekt, og den tyngste omsider får en vekstens skåler til å synke. (Helvétius 1988:47n)

At det tar tid å bestemme seg, er ikke noe argument mot at ens handlinger er determinerte. Det viser bare menneskemaskinens treghet, dvs. at det tar litt tid før man blir klar over hvilket alternativ som gir mest nytelse (og minst smerte). Straks man innser dette, handler man i overensstemmelse med denne innsikten. Med dette synes Helvétius nærmest å ha gjort mennesket til en automat. Det utsettes for et helt spekter av påvirkninger (*input*, som vi lett ville kalt det i dag), og med sin fysiske følsomhet reagerer det på disse inntrykkene alt ettersom påvirkningene gir lyst eller smerte, hvilket i sin tur automatisk fører til den «riktige» handling (*output*).

II. Skyld og ansvar

Det var mange som reagerte på denne deterministiske filosofien. Ved å fornekte den frie vilje fjernet han ethvert grunnlag for å kalle handlinger dydige eller lastefulle: I den verden Helvétius beskrev, ville det ikke være noen prinsipiell forskjell på å bli slått over ende av en hensynsløs innbruddstyv, en sulten løve eller en fallende kokosnøtt, like lite som man ville kunne hylle store menn og kvinner for deres bragder. Siden alt skjer med nødvendighet, vil ingen kunne klandres og ingen kunne roses for det de gjør, fordi de ikke kan sies å «fortjene» en slik reaksjon. Var den frie vilje en illusjon, så kunne mennesket ikke tilskrives skyld og ansvar.

Helvétius har åpenbart sett problemet. En klok lovgiver innser ifølge Helvétius at den som bryter loven, ikke er «ond», men forfølger sin egeninteresse under de forutsetningene og begrensningene han er underlagt. Han henviser i denne forbindelse til en indisk filosof som hevdet at hvis en som var fattigere enn ham selv, tok fra ham noe av hans eiendom, så ville han ikke benytte anledningen til å hevne seg, men «ville betrakte tyveriene på samme måte som man betrakter duene som sprer seg over nysådde åkrer for å finne mat» (Helvétius 1988:46). Enhver tar det han kan få under de gitte betingelser, og det er derfor in-



gen grunn til å moralisere over at de fattige tar fra de rike. Siden alle bare tenker på seg selv, mener Helvétius, vil det nettopp bare være de ting som en selv drar fordeler av, som vil framstå som rett og rimelig. Enhver form for anger tømmes derfor for moralsk innhold: Når en lovbryster «angrer» på det han har gjort, så er det ikke av medfølelse

Mennesker begår ikke forbrytelser fordi de er onde, men fordi de gjør det som er naturlig for dem i den situasjonen de er i.

for offeret eller av (forsinnet) innsikt i hva som er rett og galt, men fordi han blir, eller vet at han vil bli, påført en ubehagelig smerte som straff: «Å angre er ikke annet enn å forutse de fysiske smertene som forbrytelsen utsetter oss for» (Helvétius

1989:173). Uten straff ville det derfor ikke finnes anger (1989:174). Det er nytten som i enhver sammenheng er målestokken for om noe framstår som «rettferdig» eller «kriminelt». Slik er det også på samfunnsnivå: «Det er nok å undersøke menneskene, og man vil se at det ikke finnes en forbrytelse som ikke framheves som ærefull i de samfunn der denne forbrytelsen er nyttig; eller at det finnes handlinger som er nyttige for fellesskapet, men som klandres av et annet samfunn fordi den samme handlingen her er skadelig» (Helvétius 1988:58). Hva som defineres som kriminalitet, er helt og holdent avhengig av hva man til enhver tid anser for å være skadelig eller unyttig for samfunnet. Det viser

i sin tur at handlingenes moralske verdi er variable og relative til tid og sted. Forbrytelser er samfunnskapte i den forstand at det er den menneskeskapte loven – som er uttrykk for fellesskapets interesse – som bestemmer hva som skal være tillatt og forbudt (Helvétius 1989:351). Ingen handlinger er kriminelle «i seg selv», men blir oppfattet som kriminelle fordi loven definerer dem som skadelige. I naturtilstanden fantes ikke tyveri, fordi det ikke fantes en lov som sikret individene eiendomsrett. Der hersket den sterkeste rett. Det var på grunn av «en gjensidig og nyttig frykt» at man laget en lov som tvang individene til å oppføre seg rettferdig, og som gjorde dem som ikke oppførte seg slik, i bokstavelig forstand til lovbrystere (Helvétius 1989:353).³

Gir det i en slik sammenheng mening å snakke om subjektiv skyld i strafferetten? Hvis mennesket er som en due på jakt etter mat, så kan det vel knapt bebreides for sine lovstridige handlinger? Helvétius behandler ikke eksplisitt dette spørsmålet. Men flere steder synes han å forutsette at lovbrystere ikke kan klandres for sine lovbrudd, og at vi derfor bør ha stor grad av overbærenhet med dem. I en passasje der han argumenterer for at La Rochefoucauld har rett i at det er selvkjærligheten som ligger til grunn for alle våre handlinger, hevder han at når noen har gjort noe galt, så er det ufornuftig å hevne seg på ham. Man burde snarere være mild og ettergivende:

For å elske menneskene må man forvente lite av dem: For å betrakte deres mangler uten bitterhet må man venne seg til å tilgi dem, og føle at overbærenhet er en rettferdighet som den skrøpelige menneskeheten har rett til å kreve av visdommen. Det er ingenting som er mer egnet til å gjøre oss overbærende, til å lukke våre hjerter for hatet og åpne dem for humane og milde moralprinsipper, enn et så dypt kjennskap til menneskehjertet, som La Rochefoucauld hadde. De mest opplyste menneskene var da også de mest overbærende (Helvétius 1988:45).⁴

Det er kun for et overflatisk blikk at hevsn, bitterhet og harde straffer er på sin plass. Den som kjenner menneskehjertene, vil vite at alle er seg selv nærmest, og at ingen er bedre enn andre med hensyn til motivene for ens handlinger. Lovbrysteren er derfor ikke verre enn den lovlydige. Mennesker begår ikke forbrytelser fordi de er onde, men fordi de gjør det som er naturlig for dem i den situasjonen de er i. Den vise kjenner menneskene, hevder Helvétius:

Deres ondskap irriterer ham ikke: Som Demokrit ser han dem som gale eller som barn som det ville være latterlig å bli sint på, og som er mer verdig vår medfølelse enn vårt sinne.

Og endelig vurderer han dem med det samme blikk som mekanikeren betrakter en maskins virkemåte: Uten å fornærme menneskeheten beklager han seg over naturen som har knyttet selvbevarelsen av et vesen til ødeleggelsen av et annet, som for å ernære seg befaler hauken å gyve løs på duen og duen å sluke insektet, og som av hvert vesen har laget en morder. (Helvétius 1988:321n)

Mennesket må betraktes som en «maskin» og er ikke prinsipielt forskjellig fra rovdyret som dreper sitt bytte.⁵ Det er selvoppholdelsesdriften som driver oss, og det er derfor «naturen» som får oss til å drepe. Folk som gjør slike ting, bør man derfor ikke klandre og bli sint på, men heller ha «medfølelse» med.

Men det er ikke bare det faktum at alle drives av selvkjærligheten som er grunnen til at man bør være overbærende overfor dem som forbryter seg av nyttehensyn. Det faktum at alle er formet av sine omgivelser, trekker i samme retning. Det mennesket som allerede har høstet ære og berømmelse, vet at slike meritter ikke kommer av seg selv. Han tilgir ikke bare hos andre de samme feil som han så mange ganger selv har begått, men hans overbærenhet skyldes også hva Helvétius kaller «det klare blikk han har av de menneskelige vurderingenes nødvendighet» (Helvétius 1988:111). Han vet at alle vurderinger er



Illustrasjon: Åshild Aurlien

determinerte av ytre påvirkninger, og at om man derfor var i stand til å kartlegge alt som påvirket en person, så ville man kunne resonnerer seg fram til hva han tenkte; og omvendt: Var man i stand til å lese en persons tanker, så kunne man resonnerer seg til hva slags påvirkninger han hadde vært utsatt for:

Våre forestillinger – hvis jeg tør si det slik – er i den grad nødvendige resultater av de kretser man ferdes i, den lesning man foretar, og de tingene som frambyr seg for våre øyne, at en høyere forstand ville kunne gjennomskue både våre tanker ved hjelp av de tingene som vi har blitt presentert for, og gjennomskue hva slags ting tilfeldigheten har utsatt oss for gjennom å studere våre tanker. (Helvétius 1988:111–2)

For den som er opplyst nok til å erkjenne i hvilken grad menneskets forestillinger er et resultat av dets omgivelser, vil det være dypt urimelig å tillegge folk skyld for alle de påvirkninger de utsettes for: «Det åndfulle mennesket vet at menneskene er slik de må være, at ethvert hat mot dem er urettmessig [*injuste*], at en tåpe frambringer tåpeligheter slik villplanten bærer bitre bær, at å håne ham er som å klandre eika for å bære eikenøtter framfor oliven» (Helvétius 1988:112). Innsikten i hva som får mennesker til å handle som de gjør, må uvilkarlig føre til overbærenhet: «Ethvert menneske ... – såfremt det ikke er født ondt, og så fremt lidenskapene ikke blander lyset i dets fornuft – vil alltid være desto mer overbærende, jo mer opplyst det er» (1988:110), hevder han.⁶ På samme måte er forklaringen på at folk holder seg i skinnet, alle de «gode» påvirkninger de har vært utsatt for.

«De fleste lærde er ikke engang i stand til å begå kjeltringstrekker», hevder Helvétius. Og en grunn til dette er at de påvirkes så sterkt av alt de leser. «Ønsket om anerkjennelse – som kjærligheten til studier alltid forut-

setter – tjener i den forbindelse som forebyggende middel for dem» (Helvétius 1988:499n). Innser man at det er slik, så vil det bli klart at man ikke kan forvente at andre skal handle og tenke som en selv. Når folk er forskjellige, så skyldes det at de er blitt utsatt for forskjellige påvirkninger. De andre tenker annerledes fordi de har vokst opp under andre vilkår: «Vi er utelukkende det som tingene omkring oss gjør oss til. Å ville at et menneske som ser andre ting og lever et annet liv enn mitt, skal ha de samme ideene som meg, det er å kreve noe selvmotsigende, det er å forlange at en stav ikke skal ha to ender» (Helvétius 1988:539). Folk stiller derfor med helt ulike utgangspunkter. Det som er

Mennesket må betraktes som en «maskin» og er ikke prinsipielt forskjellig fra rovdyret som dreper sitt bytte.

lett og naturlig for meg (for eksempel å ikke stjele), kan være uendelig vanskelig for en annen. Alt avhenger av hva omgivelsene har formet oss til.

At man skal vise overbærenhet overfor lovbrøyttere, betyr imidlertid ikke for Helvétius at man skal stille seg likegyldig til deres lovbrudd. Det er bedre at rike kvinner benytter sine penger på luksus (som gir gullsmeder og andre håndverkere arbeid), enn at de gir almisser til «tiggere og forbryttere», sier han. For ved å gi penger til de siste forsørger de «unyttige mennesker eller til og med fiender av denne nasjonen» (Helvétius 1988:150). Med andre ord: Man skal ikke ta med silkehansker på «tiggere og forbryttere», og i alle fall ikke gi dem penger slik at de kan fortsette sin livsførsel. Ja, de erklæres sågar for nasjonens «fiender». Den overbærenhet Helvétius tar til orde for, synes derfor først og fremst å være en teoretisk holdning eller innstilling. Selv om det er slik at lovbrøyttere ikke kan noe for sine lovbrudd, kan det ikke komme på tale å la være å straffe dem. Hos Helvétius blir kravet til overbærenhet på et vis overstyrt av behovet for allmennpreventive virknin-

ger. Fellesskapets samlede lykke er viktigere enn å unngå å dømme en «uskyldig» person. Man skal naturligvis være så mild og overbærende mot dem som man kan, men straff kreves av hensyn til samfunnsnyttien. For Helvétius blir det derfor om å gjøre at alle handlinger som vi anser for å være forbrytelser, må ilegges straff: «Enhver forbrytelse som ikke straffes av loven, vil ende opp med å bli begått daglig» (Helvétius 1989:612). Allmennprevensjonen er derfor for Helvétius kanskje den viktigste begrunnelsen for straff, den er straffelovens «mesterstykke»: «Generelt har menneskets urett ikke større omfang enn dets makt», hevder han. «Lovgivningens mesterstykke består altså i å begrense hver borgers makt så mye at han aldri ustraffet kan angripe andre borgeres liv, eiendom og frihet» (1989:751n). Selv om lovbrøytteren ikke kan tilskrives ansvar og skyld, krever hensynet til lov og orden at han straffes likevel. Straffen kan derfor ikke sies å være «rettferdig» – i den forstand at lovbrøytteren «fortjener» den – den kan kun begrunnes ut fra at den er nyttig for fellesskapet. Noen må lide for at resten skal ha det godt.

Noen må lide for at resten skal ha det godt.

NOTER

¹ Se min bok *Lykkens politikk. Fransk opplysningstid og synet på menneske og straff hos Helvetius* (2013); samt artiklene Schaanning 2007a, 2007b, 2008, 2009a, 2009b og 2012.

² I *De l'homme* er ikke lenger hukommelsen av samme slag som sansningen, men heller et produkt av den: «Boken *L'Esprit* hevder at hukommelsen i oss bare er en videreført, men avdempet sansning. I virkeligheten er hukommelsen bare en virkning av følsomhetsevnen» (Helvétius 1989:153n). Alle oversettelser er mine egne.

³ Her utvikler Helvétius et sosiologisk perspektiv som Durkheim skulle bli så kjent for: «Man må ikke si at en handling krenker den felles bevissthet fordi den er kriminell, men at den er kriminell fordi den krenker den felles bevissthet. Vi fordømmer den ikke fordi den er en forbrytelse, men den er en forbrytelse fordi vi fordømmer den» (Durkheim 1996:48).

⁴ Helvétius angir ingen grunn for hvorfor man skulle være overbærende når vedkommende ikke kan noe for sin handling. Man kunne jo tvert om slå ned mordere med hard hånd for å bevare fellesskapet. Men som hos så mange andre franske materialister på 1700-tallet sniker det seg ofte inn skyldforstillinger som ikke hører hjemme i et deterministisk univers. Forestillingen om at den som ikke kan bebreides for det han gjør, heller ikke «fortjener» å bli straffet, sitter i ryggmargen på dem (og oss). Jf. Schaanning 2013:133n, 266n, 328n.

⁵ Maskinmetaforen forekommer sjelden hos Helvétius, men i *De l'homme* heter det: «Mennesket er en maskin som er satt i bevegelse av den fysiske følsomheten, og som må gjøre alt det den iverksetter» (1989:194); «uten lidenskaper kan menneskets ånd betraktes som en fullkommen maskin, men dens bevegelse er innstilt inntil lidenskapene setter den i gang» (1989:935).

⁶ Legg for øvrig merke til at Helvétius forutsetter at det finnes noen mennesker som er «født onde». Dette er etter alt å dømme det fåtall av mennesker som ikke er «vanlig velutrustede» [*communément bien organisés*] (Helvétius 1988:235).

LITTERATUR

Durkheim, E. 1996, *De la division du travail*, Presses Universitaires de France, Paris.

Harris, J.A. 2007, *Of Liberty and Necessity. The Free Will Debate in Eighteenth-Century British Philosophy*, Clarendon Press, Oxford.

Helvétius, C.A. 1988, *De l'esprit*, Fayard, Paris.

-----, 1989, *De l'homme I & II*, Fayard, Paris.

Schaanning, E. 2007a, «Den farlige materialismen», *Arr Idéhistorisk tidsskrift*, 7, 4, 105–8.

-----, 2007b, «Helvétius' tyske avtrykk», *Arr Idéhistorisk Tidsskrift*, 7, 2–3, 160–2.

-----, 2008, «Sensuren og den frie vilje: Helvétius' skandaløse filosofi», *Arr Idéhistorisk Tidsskrift*, 8, 4, 87–99.

-----, 2009a, «Dyrelivets gleder og Helvétius' syn på lykken», *Arr Idéhistorisk tidsskrift*, 9, 1, 53–67.

-----, 2009b, «På parti med Helvétius», *Arr Idéhistorisk tidsskrift*, 9, 1, 114–7.

-----, 2012, «Smertens politikk – Om fengselsstraffens status i fransk opplysningstid», *Arr Idéhistorisk Tidsskrift*, 12, 2, 13–27.

-----, 2013, *Lykkens politikk. Fransk opplysningstid og synet på menneske og straff hos Helvetius*, Akademika Forlag, Oslo.

AN INTERVIEW WITH HELEN STEWARD

ON AGENCY AND THE RELEVANCE OF PHILOSOPHY



Illustrasjon: Marianne Rothe Arnesen

By Jola Feix & Monica Roland

In early April, Helen Steward, Senior Lecturer at the University of Leeds and author of several books on philosophy of action and mind was in town to participate at the CSMN workshop on her latest book, *A Metaphysics for Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2012). *Filosofisk supplement* had the pleasure of talking with her about her newest project.

In the preface to your book, A Metaphysics for Freedom, you write that you “have always thought the free will problem is the most interesting problem in philosophy.” Considering the vast amount of literature on the topic it seems a lot of philosophers tend to agree with you. Could you give a brief characterization of the problem and explain what makes it so special?

Roughly speaking, I take the problem to be the issue of how beings like us really are in charge of things as far as our own lives are concerned, at least to a certain extent. How can it be that things really are up to us, when from another point of view, it looks as though we’re made of flesh and blood and the things that happen to our bodies are produced by electrical impulses, things that happen in our neurons and so on? We’re all physical creatures, and given certain, I think, very tempting pictures of what it is to be part of the physical universe, it can come to seem really mysterious that anything can be up to us. So, that is the problem that I took

myself to be writing about. But I think there is more than one reason why the free will problem is so fascinating. It is obviously tremendously important because it seems to follow from the need for us to be morally responsible for things. We have to find some way in which it seems to be true that we are in charge of things and that some things are up to us and so on. It is very important for the way we conduct ourselves in society. We punish people for doing wrong things and so on, and that seems really unjust if nobody is in charge of what they do. But the other thing which I think makes it really fascinating is that, for someone to whom philosophy seems really appealing in the first place, it is really hard and really exiting. There is a bit of philosophy of language, there is metaphysics, moral philosophy, there is stuff about epistemology – it has got everything. So, all sorts of bits of philosophy come together in the free will problem, and I think that is another reason why, for someone who likes philosophy, it is a real magnet.

You agree that moral responsibility and free will are connected in important ways. However, unlike many philosophers you do not want to take moral responsibility as your starting point. What are your reasons for choosing an alternative point of departure?

I think it is partly because I felt that those approach-

hes that start from the moral responsibility side of things, which basically treat the problem as a problem in ethics, tend to miss something I think is really important about the metaphysics of agency. So lots of people dealing with the problem are basically ethicists and they're very cavalier about the accounts of agency that underwrite their view, they do not really bother about it much. Whereas I think it is really important to have an account of agency to start with, in which it is at least intelligible that we might be beings that things could be up to. Lots of people, it seems to me, do not think about that before beginning. They just plunge straight in at a quite high level on the ethical problem, and they do not get their accounts of agency sorted out. I think that leads people up all sorts of wrong alleys and blind pathways, because – I think – there is more than one problem in the area of free will and they get mixed together and mixed up, unless you begin at the metaphysical level. So I try to begin at the metaphysical basics.

So you are looking for a concept of “basic agency” or “basic agent” that has to be there in order for us to even get started talking of a “higher-level” type of agency involving moral responsibility?

That is right. They are very simple ideas, really. Things that are morally responsible for things have at the very least got to be what I call agents. So you know a chair can't be morally responsible for anything, a banana can't be morally responsible for anything. And the main reason why not is that they are not agents. So what's an *agent*? That is where I start. What is it to be this sort of thing

How can freedom consist in something so pointless as the ability to do things you have no reason to do and would never want to do in a million years?

that potentially might be morally responsible for something? I think it is only a necessary condition, though, it is definitely not a sufficient condition for moral responsibility. There are agents, of course, who are not morally responsible, such as animals. But at the very least you have got to be an agent in order to be morally responsible.

In the free will debate, the classical divide has been between compatibilists on the one side and incompatibilists on the other [i.e. between philosophers who hold that free will is compatible with the possibility of universal determinism being true and those who do not]. Your account falls

on the incompatibilist side; you call your position “Agency Incompatibilism”. Nevertheless, you are in agreement with the compatibilists in rejecting the principle of Alternative Possibilities [the principle that a person is morally responsible for what she has done only if she could have done otherwise] so often advocated by the incompatibilists. Could you say something about why you still want to call yourself an incompatibilist?

When I first thought of my position, I thought of it as a position that was neither clearly compatibilist nor incompatibilist. I took the best bits from both, I thought. I agreed, as it were, with incompatibilism in that we have to be settlers. That is one major way in which we differ from, say, chairs, and it is very, very important – I believe – that we are able to settle matters in the universe. But at the same time I wanted to say that the compatibilists have got something right when they say that the possibility of doing B instead of A, when you've got no reason to do B, is pointless. Who wants that? How can freedom consist in something so pointless as the ability to do things you have no reason to do and would never want to do in a million years? That is stupid, and I have always found this compatibilist argument very compelling. What I wanted to do, then, was to formulate a version of incompatibilism that did not fall to that compatibilist objection. Still, I believe, lots and lots of stuff is up to me, such as *when* I choose, or – if the thing is actually a proper action involving physical movements and so on – *how* I move, how exactly I perform the action, *whether* I do it in this way or that way. Lots and lots of stuff remain for me to settle.

That brings us to the concepts of “settling” and “up-to-usness” which are very important for your account of agency. Could you give a brief introduction for those who haven't read your book? Why do we need those concepts to make sense of freedom and agency?

I suppose the thought was to try to locate something which I think is intuitively part of the distinction between the inanimate world and the animate. By inanimate I actually mean plants as well. I do not think they have the capacity to settle. The predictability of the world is enormously decreased as a result of the fact that animals are on the scene. Because animals do, I think, have the capacity to settle, as I put it, whether the world is going to go that way or this way, to the right or to the left, to put it very simply. Even a very simple animal could choose. But that capacity to take the

world in one direction rather than another seems to me primitively part of our conception of what agents can do, and that is definitely not part of our conception of what things like bananas can do, or even more complicated things, like washing machines. They can move, but there is no flexibility: they do what their program says. And I know a lot of people will say, “Well, it is the same for animals, they will do what their program says”. And of course, to a certain extent, that is true. We do have instincts; all animals have instincts, including us, which do constrain what can be thought of as an appropriate choice for the animal. No spider is free not to bother spinning some webs, because it is part of the spider’s nature to have a web-spinning type of life. But all the same, the spider can build the web here, or it could build the web there. It has got some flexibility. It has got some freedom to settle where the web will be, for example, or when it is going to spin the web or whether it is going to go between this blade of grass and that blade of grass. Those sorts of things are *settled* by the spider at the point of action, I want to say, rather than, as determinism says, at the beginning of time. I just find that idea mind boggling; it can’t be like that.

But where does the concept of up-to-usness come into the picture? As you say, there are many ways in which things can be settled that do not involve agents. Is there a difference between up-to-usness and settling or is something being up to someone a variety of settling?

I think, and this has only become clear to me in the last few days [during the workshop at CSMN], that the ability to settle is a necessary condition of the ability for something being up to you, but it is not a sufficient condition. Because you can have

settling in the universe as it were, where indeterministic events occur, but nothing is up to anything because the thing is not of the right kind to be the sort of thing that something can be up to. And I think I have only really realized that over the last few days. I have not been careful enough about what the relation between settling and up-to-usness was. They are certainly not the same thing. But there can be varieties of settling, the kind that animals and us go in for, such that it is up-to-us what we settle. But the settling bit is just necessary for up-to-usness. One thing that I think maybe I did not bring out enough in the book, and that maybe I need to bring out more, is that agents have other features. They are not just settlers; they are loci of subjectivity and so on. We think of human agents as persons, but obviously the concept “person” is too specific to apply comfortably to animals, which is a point I make in the book. There is a point of view on the world that that creature has, and it is doing stuff – it is not like a chair or a banana. There is a really, really deep distinction between things in the world that are like that, animated and enlivened by something, and those that are not. I do not know what to call it really – “personhood” is too rich a concept. There is no normal word that picks out the right class of things. Even “animals” won’t do. And so I’m looking for a concept that we do not have an ordinary name for, and “agent” is what I have landed on. But even that is not brilliant. Ordinary language is lacking. There is definitely an important place where that concept is needed and no word is available. We need a term.

The phenomenon of top-down causation is important for your account of agency. [Top-down causation refers to the effects on parts of organized systems that cannot be fully analyzed





in terms of part-level behaviour but instead requires reference to the higher-level system itself.] In A Metaphysics for Freedom, you write that there has to be top-down causation for anything to be up to the agent.

Yes. I suppose I thought that if stuff was up to a complicated organism like an animal – like a human animal – it has to be the case that we have to be able to bring things about in our own parts. That seemed to me to be a condition, because if everything I do is brought about by things that go on in my parts, it seems to me that really does detract enormously from the sense that things are up to me – me the animal, the whole thing. We just become like washing machines, very, very complicated washing machines, but such that what goes

Science needs the input of philosophy. The idea “Let’s just do science and forget about the humanities” is totally wrong.

on in our parts determines what we do. It seems to me that that conception had to be toppled in order to make way for the view I wanted to hold. So I wanted to explore whether it was possible for there to be top-down causation. I think causation has to be top-down rather than antecedent, which is the traditional libertarian way to think about it – that there is input into the material world from the agent prior to the physical events that bring about, say, your arm going up, you kind of inject agential power right from the start of the causal chain. That

just seemed hopeless to me. This picture looks like it has got to be dualist and naturalistically hopeless. So it seems to me that what you needed instead was top-down causation. I tried to think about ways in which it might make sense to think of there being top-down causation in the world in general. I think we have become very, very inclined to think that everything a big thing does is composed of what little things do, but, actually, that is a prejudice. It is a very understandable prejudice because in lots of cases it is very important for understanding the behaviour of the whole to understand the behaviour of its parts. But particularly where biology is concerned, it also seems true that the behaviour of the whole affects the behaviour of the parts. To understand that the fact that this cell is part of this tissue, and this tissue is part of this organ, and this organ is part of this creature could actually matter to how the cell behaves.

Moving on to another topic, there is an ongoing debate about the relevance of the humanities both in Europe and the US. How we answer questions like “What is the product of the humanities?” and “Do they contribute to the economy?” not only influences the public image of the humanities, but can have profound effects on budgeting decisions as well. What, in your mind, is the value of the humanities and of philosophy in general?

Wow! (*sighs*) I suppose there are lots and lots of things to mention. First of all, I think science can’t manage without the humanities, it can’t manage without subjects like philosophy to take the supposed results of science, and try to figure out their relevance and importance for things like conceptions of the human person, for instance. Science needs the input of philosophy. The idea “Let’s just do science and forget about the humanities” is totally wrong. I think science progresses in part by taking notice of what subjects like philosophy have to offer it. Lots of the greatest advances in science have been prompted by thought of a type that is clearly philosophical.

Do you think this is still the case for science today?

No, I think that is not so much the case anymore now. But I think that that is a shame. It is much more difficult now that science has become so specialized. Scientists themselves deal with much smaller bits of their subjects than used to be the case. It used to be the case that, if you were a phy-

sicist, you would know about all sorts of bits of physics. Now, people are doing one tiny little problem on one particular tiny little bit of physics, or biology, or whatever it may be, and they do not know very much about the rest of it – or at least they forget what they once knew, or they do not bring it to bear.

It seems that to some extent that is the case for philosophy as well.

Absolutely, and I deplore this tendency. I think the richest accounts in the development of thought have always taken account of a very wide spectrum of knowledge. Of course there are advantages to the specialized way of doing philosophy, too. You get little knotty problems sorted out, and little knotty problems need sorting out. But real progress and the revolutions that I think we need from time to time in thinking do not come about from sorting out little knotty problems – at least not from that alone. They need people who think across disciplines, certainly across their own disciplines, and preferably in an interdisciplinary way.

Pertaining to the question of relevance, do you think philosophers have any special responsibility when it comes to participating in public debates?

I think all academics have such a responsibility insofar as we are all paid by the state to think about stuff. I do think that brings certain responsibilities with it: We all ought to make contributions. I do not necessarily mean us all stepping up and going on TV – some of us would be rubbish at that – but at least talking to the people we meet about why we think our subjects are important, and why they should be funded if we think they should, as presumably we do.

That sounds great – for someone who works in moral or political philosophy. But how do you explain the importance of work on, say, the foundations of mathematics or stuff involving thought experiments featuring zombies to a layperson?

I guess you have to get the level right. You cannot hope to fully explain to a layperson who has not got the concepts yet, why you are looking at zombies, or whatever it is you are looking at. And I do not think one should hope to be able to do that. You need an education to understand the problems, and how the problems fit into bigger

problems, and those into even bigger problems, and so on. In a five-minute conversation with someone on a train, you cannot hope to get that sort of stuff across. I think what you have to have is a sort of general account of why it might be important in general to have a bunch of people – maybe not very many, but some people – thinking about certain types of things and communicating their reflections to other people working on related kinds of things and of how that is important to the health of a society. One very obvious bit of the value of academia is

You cannot hope to fully explain to a layperson who has not got the concepts yet, why you are looking at zombies, or whatever it is you are looking at.

that most of us who are academics teach and thereby communicate the value of reflective thinking to our students – at least that is what you hope to do – and then they go off into their different walks of life as critical, reflective people who understand why thinking about things is important. That, I think, is a very easily justifiable account of the philosopher's existence: One wants and needs people who do not just uncritically accept what other people tell them to do, and who are going to be alive to different ways of doing things.

Is there a piece of advice you give your students about what to do or do not do that you want to share with other young philosophers?

What is most important is to be intellectually independent: not to be too led by fashion or by your particular teacher or mentor. To really keep alive the sense of your own position and to go where your nose leads you philosophically. I think, again, that mainly because of institutional pressures, people are too inclined to think “I will write about this or that because it is fashionable, and I will probably get something published about that,” or “I will work with so and so because he is a big figure”. Of course, you can see why people do those things, but I do not think it is good for the subject and I do not think it is good for the person, either, because you end up with a compromised intellectual view, which is not really yours. So that is what I would say.

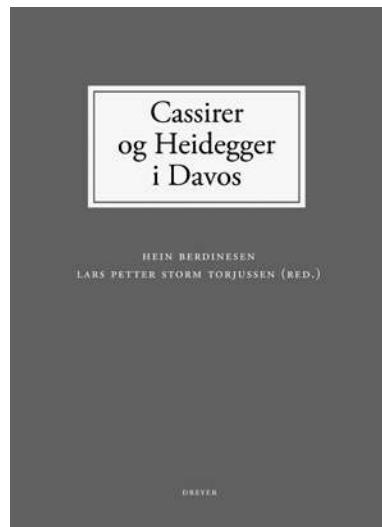
To be a free agent in every aspect?

Yes, be a free agent!

FILOSOFISKE SKILJELINJER

KRITIKK AV
CASSIRER OG HEIDEGGER I DAVOS
HEIN BERDINESEN OG LARS PETTER
STORM TORJUSSEN (RED.)
(OSLO: DREYERS FORLAG 2013)

Av Alexander Myklebust



Det blir sagt at møtet mellom Ernst Cassirer og Martin Heidegger i den sveitsiske alpebyen Davos i 1929 på mange måtar illustrerer skiljelinjene som oppstod i vestleg filosofi i mellomkrigsåra. Ikkje berre ulikskapane mellom Heidegger sin fenomenologiske fundamentalontologi og nykantianismen, her representert ved Cassirer sin symbol- og mytefilosofi, vert synleggjort, men også brotet mellom kontinental og analytisk filosofi kan ein finne spor av her.

Med antologien *Cassirer og Heidegger i Davos* presenterer redaktørane Hein Berdinesen og Lars Petter Storm Torjussen eit samansett bilete av eitt av filosofiens store meistersmøter, så vel som rammene rundt det. Dei opnar med ei innleiing som er ei grei innføring i premissane som låg til grunn for debatten mellom dei to filosofane, som i hovudsak dreia seg om «Kants filosofi innenfor et nykantiansk paradigme som definitivt hadde sine glansdager bak seg» (12).¹ På bakgrunn av dette tilsynelatande nokså smale samtaleemnet kjem det til fram svært motstridande syn både på kva det vil seie å vere menneske og kva filosofien si oppgave er. Såleis vert det klårt kvifor denne debatten enda opp med som eit viktig referansepunkt for ettertida. I tillegg til å vere ein politisk ustabil periode i Europa var også filosofien inne i ei tid då nye skiljelinjer vart teikna opp. Det vert særskilt lagt vekt på at Cassirer representerte den i denne perioden falmande nykantianismen, medan Heidegger si tenking var på frammarsj. Ved å leggje fram føresetnadane for debatten på denne måten knyt innleiinga dei ulike artiklane som følgjer utover i antologien saman på ein god måte.

Etter innleiinga følgjer Torjussen si omsetting av «Diskusjonen mellom Ernst Cassirer og Heidegger i Davos», henta frå Heidegger sitt verk *Kant und das Problem der Metaphysik*, som kom ut seinare same året møtet fann stad. I denne teksten, som er ein transkripsjon

av diskusjonen, vert vi vitne til dei ulike tolkingane deira av Kant sitt prosjekt i *Kritik der reinen Vernunft*. Begge meinte at innbillingskrafta og skjematismen var av sentral tyding, men der Cassirer framheva spontaniteten (forstanden) hos Kant, la Heidegger vekt på reseptiviteten (sanninga). Det vert utover i antologien illustrert korleis denne skilnaden i Kant-lesingane speglar viktige sider ved deira egne filosofiske prosjekt. Omsettinga er såleis god å ha tilgjengeleg når ein arbeider seg gjennom dei ulike artikkelbidraga, som ofte både eksplisitt og implisitt refererer til denne teksten, og det er som regel lurt å følgje opp desse referansane dersom ein vil ha fullt utbytte av dei enkelte tekstane.

Utover innleiinga og omsettinga består *Cassirer og Heidegger i Davos* av 17 artiklar, fordelt over seks delar på to til fire artiklar kvar. Den første delen tek for seg diskusjonens tema, medan den andre tek for seg det nykantianske, fenomenologiske og antropologiske grunnlaget for han. Dei fire siste delane ser diskusjonen i Davos opp mot høvesvis Kant, Cassirer, Heidegger og analytisk filosofi. Sjølv om kvar av delane og dei enkelte artiklane står godt på egne bein, kan det vere greitt å starte med å lese innleiinga, omsettinga av diskusjonen, samt artiklane i første del. Saman utgjer desse ein nyttig inngangsport til lesinga av dei andre tekstane. Framfor å gå inn på kvar enkelt artikkel vil eg i det følgjande vurdere antologien ut frå tre

hovudtema som er sentrale for han, i håp om at dette vil gje eit meir heilskapleg bilete av korleis dei ulike tekstane fungerer saman.²

Heidegger vs. Cassirer

Del 4 og 5, som er vigde Heidegger og Cassirer respektivt, har to artiklar kvar. Desse utdjuvar sentrale sider ved filosofiane deira som vart relevante for diskusjonen i Davos, og i nokon grad korleis forholdet deira vart påverka av dette møtet. Utleggingane av begge filosofane peikar stadig tilbake til påverknaden Kant hadde på dei, men stort sett fungerer Kant som eit utgangspunkt artikkelforfattarane posisjonerer eller drøftar Heidegger og Cassirer ut frå.

Dei to tekstane om Cassirer, som utgjer antologiens del 5, utfyller kvarandre godt; den eine drøftar korleis Cassirer si tenking står til Kant, medan den påfølgjande let denne tenkinga gå i konfrontasjon med Heidegger. Saman forklarar dei kvifor symbol og myter var så sentrale i Cassirer sin filosofi, og dette gjer det mogleg for lesaren å forstå kva som stod på spel for han under Davos-konferansen, i stor grad sett opp mot Heidegger sin stadig sterkare posisjon i det tyske intellektuelle landskapet.

Med artikkelen «Cassirers mytefilosofi – en utvidelse av den kritiske filosofiens sfære» vil Esther Oluffa Pedersen «vise at Cassirer, ved å inkludere myten i den filosofiske undersøkelse, får i stand en tenkning om Kant som overskrider grensene til den opprinnelige kantianske filosofi» (267). Altså dreier det seg om ei utlegging av det nykantianske utgangspunktet for Cassirer sitt hovudverk: *Philosophie der symbolischen Formen*, som kom ut i tre bind i 1923, 1925 og 1929. Cassirer tok vare på det transcendentalfilosofiske perspektivet frå Kant sitt kritiske prosjekt, men skilde seg samstundes frå han ved å trekkje inn det han kalla «symbolske former» (desse inkluderer mellom anna språk, myter, historie og naturvitskap) som er ulike måtar å erkjenne verda på. Kort sagt tyder dette at Cassirer legg vekt på det menneskelege utgangspunktet som han meiner filosofien må ha, men at han samstundes ikkje let det vere noko rom for syntetiske *a priori* påstandar. I kontrast til Kant sitt særskilte fokus på matematisk og naturvitskapleg erkjenning i den første kritikken, er dette for Cassirer erkjenningformer som er sidestilt dei andre. Pedersen legg likevel vekt på at dette er «en åpenbar forlengelse av ansatsene til den kritiske filosofi, ikke bare i sin opprinnelige kantianske, men også i sin nykantianske form» (268). Det er nemleg gjennom mytane og symbola vi som menneske erfarer verda, og «innenfor mytens system kan vi ikke henviser til nødvendige forbindelser, fordi det teoretiske blikket ikke har noe *fundamentum in re*

(279). Dette synet på symbola og mytane sine primære roller i erkjenninga spelte ei viktig rolle i kritikken Cassirer retta mot Heidegger.

Nils Gilje syner i den påfølgjande artikkelen, «Myten som symbolsk form: Kontroversen mellom Cassirer og Heidegger», korleis Cassirer med mytefilosofien var i stand til å kritisere det han omtalar som «Heideggers revitalisering av den mytiske tenkning» (283), og refererer med det ikkje berre til framveksten av nazismen på 1920-talet, men og Heidegger si tenking generelt. Cassirer såg på mytane som den symbolske forma som alle dei andre vert skilde ut frå, men at desse etter kvart er i stand til å frigjere seg frå opphavet sitt. Ut frå dette drøftar Gilje både Cassirers mytefilosofi i *Philosophie der symbolischen Formen* og det posthume verket *Myth of the State* frå 1946, og Heidegger sin kritikk av begge desse.

Spesielt interessant er det når Gilje let Heidegger kome med sin motkritikk av Cassirers *Myth of the State*, kor Cassirer ville gjere greie for korleis det mytologiske, men samtidig destruktive, verdsbiletet til nasjonalsosialismen kunne vekse fram. Eit sentral punkt i denne kritikken retta seg mot rolla som skjebnetenking og myta om «føraren» fekk for nazistane. Cassirer meinte at dette var uttrykk for ei tilbakevending til mytisk tenking, som høyrer til eit tidlegare og lågare nivå. Eit viktig poeng for Heidegger, derimot, var at «det er den mytiske praksis som er nøkkelen til mytisk tenkning». Med dette ville han fram til at mytane ikkje spelar rolla som symbolsk form, men er fundamentalt vevd inn i *Dasein* (296). Som sagt utfyller dei to artiklane om Cassirer kvarandre godt, både fordi dei saman gjev eit innblikk i ein filosofi som i dag er lite lest, og fordi dei gjer det i dialog med både Kant og Heidegger, noko som burde gjere tekstane interessante for lesarar av alle desse tenkjarane.

I delen om Heidegger finn vi to artiklar som går nokså djupt inn i nokre heilt konkrete problemstillingar i filosofien hans, men som ikkje i særskilt stor grad tek stilling til motstandaren Cassirer. Såleis kan tematikkane dei tek for seg av og til sjå ut til å vere noko lausrivne frå diskusjonen i Davos. Anne Granberg ser på korleis Heidegger posisjonerte seg i forhold til Kant (sjølv om ho presiserer at ho ikkje vil drøfte forholdet mellom dei) når ho i artikkelen «*Die Seinsfrage* som et 'hypertranscendentalt' spørsmål», vil finne ut kva slags transcendentalfilosofi Heidegger hadde føre seg i *Sein und Zeit*. Med «hypertranscendentalt»

I tillegg til å vere ein politisk ustabil periode i Europa var også filosofien inne i ei tid då nye skilje-linjer vart teikna opp.

meiner Granberg at Heidegger sitt spørsmål om «værens mening» er «et spørsmål etter *mulighetsbetingelsen for mulighetsbetingelsene for væren*» (312).

Det påfølgjande bidraget er skriva av Anders Reiersgaard og bærer tittelen «Tidslighetens transcendent: En undersøkelse av transcendent-problemet i Heideggers fundamentalontologi». Reiersgaard startar ved eit punkt i diskusjonen mellom Heidegger og Cassirer kor ein tilhørar

Eit viktig poeng for Heidegger, derimot, var at «det er den mytiske praksis som er nøkkelen til mytisk tenkning».

kjem med ein «filologisk bemerkning» om at dei to snakkar ulike språk og at filosofiane deira skil seg ved dei termene som ikkje let seg omsette mellom desse. Reiersgaard meiner at det er viktigare å undersøke dei tradisjonelle omgrepa framfor dei som er særigne for dei to filosofane, fordi dei særigne omgrepa lettare fører til skinnforståingar. Han tek for seg det nokså tradisjonelle omgrepet «transcendent», og undersøker kva det betyr for Heidegger i *Sein und Zeit*.

Føremålet med artiklane om Heidegger og Cassirer er ikkje å gje noka generell innføring i filosofiane deira, men å forstå dei i samanheng med bestemte tema frå diskusjonen i Davos og vise kva konsekvensar denne diskusjonen fekk for både filosofihistoria og dei sjøve i ettertid. Likevel resulterer det faktum at Heidegger har hatt ei mykje større påverknad enn Cassirer i at handsaminga av Cassirer er av ein meir innførande karakter, medan ein tillèt seg å gå meir i djupna på Heidegger. Underteiknande har relativt sett ein god del meir erfaring med Heidegger si tenking enn med Cassirer, og likevel vart artiklane som fokuserer på Heidegger opplevd som ein god del meir krevjande.

Om Heidegger sitt *filosofiske* ettermæle er betre enn Cassirer sitt, så er stoda den motsette på det moralske og politiske planet. I så måte er Ingmar Meland sitt bidrag «'Davos 1929' som symbol i den filosofiske diskursen» interessant. Her gjer han mellom anna greie for den «doble bokføringa» som ettertida har operert med overfor debatten mellom Cassirer og Heidegger, men som først og fremst er eit kjenneteikn ved resepsjonshistoria til sistnemnde. Kort sagt går den doble bokføringa ut på at sjølv om Cassirer sitt filosofiske system ikkje var i stand til å bidra med nye innsikter på same nivå som Heidegger, så er han den «moraliske vinnaren», sett i lys av Heidegger si innblanding i nazismen.

Davos og Kant

Som sentrum i strida mellom Cassirer og Heidegger får Kant mykje merksemd i denne antologien, og del 3,

«Diskusjonen i Davos og Kant», tek føre seg Kant meir direkte. Her får vi servert tre artiklar som går i djupna på Kant sin filosofi, men som gjer det med konkrete referansar til diskusjonen mellom Cassirer og Heidegger, slik at tolkingane dei vert problematisert på bakgrunn av Kant sine tekstar. Desse artiklane om «Kant som systemtenker» (Knut Venneslan), «Kants skjematisme» (Lars Fr. H. Svendsen) og «Tid og substans» (Trygve Lavik) gjev mykje godt grunnlag for å forstå det substansielle i diskusjonen og kva implikasjonar Kant fekk for andre sider ved tenkinga til både Heidegger og Cassirer. Også uavhengig av om ein primært er oppteke av tema frå Davos-debatten er desse tekstane av verdi for Kant-interesserte. For sjølv om alle tre tek utgangspunkt i ulike sider ved tolkingane til Cassirer og/eller Heidegger og problematiserer dei, er fokuset i høgste grad på Kant sin filosofi.

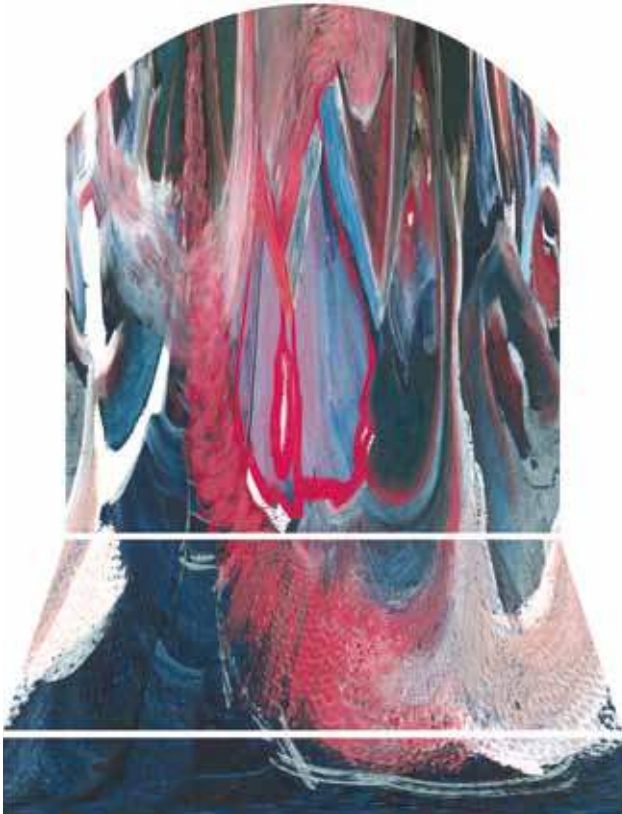
Utover desse tre artiklane er Kant også i fokus i mellom anna «Heideggers 'destruksjon' av Kant», «Forholdet mellom Husserl og Kant» og «Kant og antropologien», forfatta av redaktør Berdinesen, Konrad Rokstad og Arild Utaker høvesvis. Saman syner alle desse tekstane kor viktig Kant var, ikkje berre for sjøve diskusjonen i Davos og dei to hovudpersonane der, men for spenningane som prega det filosofiske landskapet i denne tida.

Kontinental og analytisk filosofi

Kåre Johnsen startar artikkelen «Metafysikk og vitenskap» med denne dristige påstanden:

Debatten [i Davos] blir ofte ansett som det historiske og teoretiske utgangspunktet for skillet mellom analytisk og kontinental filosofi på kontinentet: Cassirer på den analytiske og Heidegger på den kontinentale. (387)

Skilnaden mellom desse tradisjonane er ifølgje innleiinga i antologien å finne i svara dei gjev på spørsmålet om kva forholdet mellom filosofi og vitenskap består i. Vidare vert det hevda at nykantianarane meinte at filosofien si oppgåve var å angje det metafysiske grunnlaget for naturvitenskapane, medan andre kontinentale tenkjemåtar gjerne ser filosofien som ein åndsvitenskap, som står nokså fritt for seg sjølv. Det er nok så, men det betyr ikkje at det automatisk er naturleg å plassere nykantianismen i den analytiske leiren. At Cassirer var ein av dei siste nykantianarane i 1929 gjev tydeleg hint om at dette var ein -isme som i stor grad hadde spelt ut rolla si før skillet mellom analytisk og kontinental oppstod for fullt. Her burde ein anten ha gjort meir for å gje belegg for desse påstandane om forholdet mellom Cassirer og analytisk filosofi, eller i staden samanlikne det nykantianske vitenskapssynet hans med samtidige filosofar,



til dømes frå Wienerkrinsen.

I artikkelen «Striden om intet: Om Carnaps kritikk av Heidegger og Heideggers kritikk av 'logikken'» gjev Richard Sørli ei utlegging av møtet mellom den hermeneutisk-fenomenologiske tenkinga til Heidegger og den analytisk-logiske språkfilosofien til Carnap, som var til stades ved diskusjonen i mellom Heidegger og Cassirer, og som i utarbeidinga av sitt eige filosofiske prosjekt kritiserte Heidegger. Utgangspunktet for denne kritikken er Carnap sin kamp mot metafysikk generelt, som han meinte Heidegger var ein av dei fremste representantane for. Det er ei stor utfordring å skulle leggje fram dei metafysiske synspunkta til to så ulike filosofar som Heidegger og Carnap, for så å «få dei i tale» med kvarandre, men her lukkast det, og resultat er ei interessant og tidvis morosam analyse.

I innleiinga vert det sagt at Cassirer forsøkte å halde kontinental (eksistensfilosofi) og analytisk filosofi (vitenskap) saman og at han ikkje anerkjende dette skiljet. Det er synd at denne påstanden ikkje får noka verkeleg oppfølging. For medan vi får ei utgreiing av forholdet mellom analytisk tenking og Heidegger hos Sørli, manglar det ein tilsvarande tekst om Cassirer. Det hadde vore nyttig med ei drøfting av korleis Cassirer si avvising av syntetiske dommar *a priori*, altså utgangspunktet for symbolfilosofien hans som opnar opp for tenking om både myter og vitenskap, let seg omsettast til ein vitkapsfilosofi/metafysikk som kan konkurrere med Heidegger sin ontologi.

Konklusjon

Alt i alt er *Cassirer og Heidegger i Davos* spennande lesing. Det bør likevel nemnast at dette er ein antologi som krev at lesaren har ein del forkunnskapar for å fullt utbytte, særskilt om Kant og Heidegger. Såleis vil *Cassirer og Heidegger i Davos* først og fremst vere av nytte for dei som allereie har lest både *Kritik der reinen Vernunft* og *Sein und Zeit*, då ein god del av artiklane går nokså djupt inn i dette stoffet og føreset at lesaren har ein del omgrep frå desse verka med inn i lesinga. Har ein det, derimot, kan ein finne mange interessante drøftingar.

Det er likevel ikkje heilt opplagt kva relevansen av ei slik bok er i 2013. Kvifor er det i dag behov for å trekke fram att ein diskusjon som fann stad for over 70 år sidan? At dette ikkje går fram tydeleg kan nok vere problematisk for boka, uavhengig om innhaldet i ho i seg sjølv skulle vere av høg kvalitet, då ho ikkje plasserer seg i ein dagsaktuell kontekst som kunne ha gjort ho meir interessant for det filosofiske publikum i dag. Det er ikkje dermed sagt at *Cassirer og Heidegger i Davos* er irrelevant, og det er heller ikkje alltid naudsynt at filosofiske bøker skal vere dagsaktuelle, men ei noko tydelegare meining bak ei bok er ofte med på å gjere ho meir tilgjengeleg og attraktiv for potensielle lesarar.

Sjølv om det er noko uklårt kva redaktørane vil med denne antologien, er det mykje som tyder på at redaktørane har eit ønskje om å trekkje Cassirer fram i lyset og gjere at fleire får auga opp for tenkinga hans. Som ein av relativt få store tenkjarar i si tid som var i stand til å tenkje innanfor både natur- og åndsvitskapane kan han vere av nytte for dei som i dag ønskjer å tenkje på tvers av denne skiljelina. Likevel er det tydeleg at det er Heidegger som dominerer perspektivet i mange av artiklane, og antologien er prega av nettopp det faktum som han vil motverke, at Cassirer i stor grad har vorte gløymd.

NOTER

¹ Alle referansar er til Berdinesen & Torjussen 2013. Sidetal i parentes.

² Artiklane eg ikkje drøftar direkte i denne teksten er: «Kultur som bro fra individ til individ eller hard skjebne: Cassirer i konfrontasjon med Heidegger [Esther Oluffa Pedersen]; «Filosofiens idé – Grunnlags- og tilgangsproblematikk i Davos» [Fredrik Jepsen Bråten]; «Heideggers 'destruksjon' av Kant» [Hein Berdinesen]; «Hermann Cohen – Den tredje mann i Davos» [Steinar Mathisen]; «Under sveitsisk himmel» [Asbjørn Aarnes].

LITTERATUR

Berdinesen, H. og Torjussen, L. P. S. (red.) 2013, *Cassirer og Heidegger i Davos*, Dreyers forlag, Oslo.

FRIFINNELSEN AV HELENA

OVERSETTELSE AV UTDRAG FRA EVRIPIDES' HELENA

Av Gina Othelie Green

Helena er i dag kjent først og fremst for sitt «ansikt som sjøsatte tusen skip»¹ – hun var en kvinne så uimotstælig skjønn at hun utløste en ti år lang krig som kulminerte i undergangen til det stolte og blomstrende Troja. Dette var ganske riktig historien også i antikken, men den gang heftet det i tillegg en dyp skam ved Helena-skikkelsen. I tradisjonen etter Homer kom Helena til å representere den troløse og fordervede kvinnen som satte tilfredsstillelsen av sitt eget begjær høyere enn mann og fedreland. Hun var ganske bokstavelig en *femme fatale* som drev talløse menn i døden. Dette aspektet ved historien overskygges i dag av hennes sagnomsuste skjønnhet – vi lar oss atter blende.

Den kanoniske historien om Helena og krigen i Troja kan i korte trekk oppsummeres slik: Da gudinnene Hera, Athene og Afrodite ryker uklar om hvem av dem som er den vakreste, blir kongssønnen Paris fra Troja valgt ut til å avgjøre saken. Han klarer ikke å bestemme seg, så gudinnene begynner å tilby ham bestikkelser, og kjærlighetsgudinnen Afrodite går av med seieren etter å ha lovet ham den vakreste kvinnen i verden – Helena. Men Helena er allerede gift og bor i Sparta sammen med sin ektemann Menelaos. Dette er et ekteskap som har hele Hellas' flåte i ryggen. Før Menelaos vant retten til Helenas hånd, måtte nemlig alle hennes friere sverge på å komme den som fikk gifte seg med henne, til forsvar dersom det noen gang skulle bli behov for det. Dette behovet melder seg når Paris kommer for å ta det Afrodite har lovet ham. Hvor stor, om noen, motstand Helena gjorde da Paris kom for å ta henne med seg, er usikkert, men snart er hun i alle fall om bord på et skip på vei til Troja. Friere holder sitt løfte – Troja beleires og faller etter ti års trettende krigføring, og Menelaos kan ta med seg sin skjønneste kone hjem til Sparta.

Men som de fleste andre mytologiske figurer har

Helena flere historier knyttet til seg, og oppsiktsvekkende nok finnes det også en tradisjon som hevder at hun aldri var i Troja. To av forfatterne som fjerner Helena fra Troja, er historieskriveren Herodot (ca. 484–425 f.Kr.) og dikteren Stesikhoros (7.–6. årh. f.Kr.). Herodot forteller i sitt historieverk (2.112–120) at Paris og Helena strandet i Egypt på flukt fra Menelaos, og at faraoen Protevs tvang Paris til å dra av gårde igjen uten Helena. Hellenerne festet imidlertid ingen lit til trojanernes forsikringer om at de ikke hadde Helena innenfor bymurene, og innså sannheten først da de erobret byen mange år senere og ikke fant henne der.

Stesikhoros' behandling av Helena-mytten er først og fremst belagt hos Platon. I *Faidros* (243a–b) forteller Sokrates at Stesikhoros ble blindet som hevn for å ha sverget Helena gjennom sin diktning. I motsetning til Homer, som forble blind, visste imidlertid Stesikhoros hva han måtte gjøre for å få igjen synet. Han forfattet straks et dikt hvor han tok tilbake det han tidligere hadde sagt om henne:

Denne historien er ikke sann.

Du gikk ikke om bord i de staselige skipene, og ikke ankom du Trojas festning.²

Disse tre linjene, sitert hos Platon, er det eneste som gjenstår av Stesikhoros' såkalte palinode, eller «tilbakekallelingsang». Allerede her ser vi at Stesikhoros forteller en annen historie enn Herodot, for ikke bare holder Helena seg borte fra Troja, men hun gikk heller aldri om bord i Paris' skip. Den stesikhoreiske varianten tar enda en uventet vending, som kommer frem i Platons allusjon til palinoden i *Statens* 9. bok, hvor Sokrates sier at folk flest – *hoi polloi* – jager etter tomme nytelser i den villfarelse at de er sanne og ettertraktelsesverdige, og kjemper om dem «slik Stesikhoros forteller at man sloss om Helenas skyggebilde [*eidōlon*] i Troja, uvitende om sannheten» (586c). Altså var

det en illusjon, et fantom, mennene kjempet om i troen på at det var den virkelige Helena!

Evripides tar opp tråden etter Stesikhoros med sin tragedie *Helena*. I denne bearbeidelsen av myten finnes det to Helenaer – den virkelige, spartanske Helena, som aldri dro til Troja, men ble plassert i sikkerhet i Egypt, og Helenas skamløse fantom,³ som ble skapt av Hera og lot seg røve med av Paris. Kun gudene og Helenas egyptiske vertskap er vitende om dette komplottet; for resten av verden er Helena av Sparta og Helena av Troja den samme kvinnen.

Ved stykkets begynnelse har Helena vært i landflyktighet i Egypt i hele 17 år, og i løpet av den tiden har hun ikke mottatt nytt fra verken Sparta eller Troja. Da helleteren Tevkros, som kjempet ved Troja, dukker opp, får hun endelig nyheter hjemmefra, men de lover ikke godt. Hennes omdømme er lagt i grus, og familien hennes lider under skammen som hun tilsynelatende har påført seg selv og sine nærmeste. Helena av Spartas store tragedie hos Evripides er dermed todelt. Ikke bare lever hun i ufrivillig landflyktighet, avskåret fra mann, barn, foreldre og fedreland, men hun har også fått ryktet sitt ødelagt som følge av sitt fantoms handlinger, og mulighetene for å gjenvinne anseelsen ser ut til å svinne. Tevkros meddeler de tragiske konsekvensene dette har hatt for hennes familie: Ektemannen Menelaos har krigen i årevis for hennes skyld og er nå tapt på havet, datteren Hermione er i ferd med å bli en gammel jomfru, og moren Leda har tatt sitt eget liv på grunn av sin datters rykte. Alt dette tegner et bilde av skammens lange arm i antikkens Hellas – den når ikke bare henne som skammen springer ut fra, men favner også hennes nærmeste.

Helena av Sparta holder fast ved sin uskyld og understreker gjentatte ganger skillet mellom seg selv og sitt navn, men en viss form for ansvarsfølelse hviler likevel tungt på hennes skuldre. Hun klarer ikke alltid å separere seg fullstendig fra det bildet som er skapt av henne – «på grunn av meg» og «for min skyld» sier hun gjentatte ganger i sin sorg over alt som er hendt. Dette er ingen innrømmelse av personlig skyld, men det er en klar anerkjennelse og fortvilelse over hennes egen plass i historien. Helena innser at hun er del av en fatal årsakskjede: ingen Helena, intet fantom, ingen krig. I denne årsakskjeden har ikke Helena av Sparta engang fått muligheten til å ta en aktiv rolle i sitt eget liv – hun ble aldri gitt muligheten verken til å avvise eller å la seg forføre av Paris' fremstøt. Slik situasjonen er i stykket, møter Helena altså reelt sett konsekvensene kun av sin skjønnhet og sin blotte eksistens, ikke sine handlinger.

Interessen for spenningen mellom Helenas skyld og



Illustrasjon: Åshild Aurlien

uskyld er ikke unik for Evripides og fantomtradisjonen – det ser ut til å ha vært noe av en yndlingsøvelse blant sofister og retorikere å gå inn for å renvaske Helena og gi henne oppreisning. Helena var den perfekte «klient» for en sakfører som ville vise sin briljans og gjøre det umulige mulig – så åpenbar var hennes skyld. Det fremste eksempelet her er Gorgias' lovtale over Helena.⁴ Men selv om vi ser bort fra grunnene Evripides og Gorgias måtte ha for å ta Helena i forsvar, er fortsatt ikke deres oppreisninger basert på den samme forsvarstaktikken. Gorgias søker med overbevisningens kunst å fri Helena av Troja fra personlig ansvar, uten å benekte sakens «fakta» – at hun forlot sin ektemann – og forsvarer henne dermed innen rammene av den kanoniske historien. Evripides på sin side gir Helena av Sparta oppreisning ved å avsløre for oss at hun aldri egentlig svek sin ektemann, og at det hele var et blendverk.

Greske tragedier bygger i all hovedsak på allerede kjent mytologisk materiale. Tragedieforfatterne beholdt grunntrekkene i de tradisjonelle mytene, men innen denne faste rammen hadde de et kunstnerisk spillerom som åpnet for inkludering av originale ideer. Evripides tok seg særlig store friheter da han satte Helenas uskyld i sentrum. Rammefortellingen med rovet av Helena henvises ikke

Altså var det en illusjon, et fantom, mennene kjempet om i troen på at det var den virkelige Helena!

bare til periferien, men avvises fullstendig – Helena ble aldri bortført, i alle fall ikke av Paris. Som vi har sett, fantes denne variasjonen allerede i randen av datidens tenkning og mytologi, men da *Helena* ble oppført for første gang i 412 f.Kr., gikk nok Evripides langt i å bryte med forventningene til hva en tragedie om denne kvinnen skulle dreie seg om.

Kanskje er denne tradisjonsomveltningen en naturlig konsekvens av Evripides' særtrekk som tragiker og tenker. Hans sterke filosofiske og retoriske interesser

Gjennom Helena lar han mange spørsmål springe ut fra dette ene: Hva om Helena aldri var i Troja?

er fremtredende, og gjennom *Helena* lar han mange spørsmål springe ut fra dette ene: *Hva om Helena aldri var i Troja?* Hva da med grunnlaget for *Iliaden*? Utkjempes store kriger over tomme illusjoner? Slik sett er det nok mer naturlig å lese dette stykket som et idédrama enn som et faktisk forsøk på å revidere den mytologiske tradisjonen. Distinksjonen mellom det som er, og det som tilsynelatende er, understrekes gang på gang i *Helena*, og peker ut mot en interesse for erkjennelsesteoretiske problemstillinger som rørte seg i datidens intellektuelle Hellas (Allan 2008:46–49; Austin 1994:144). Hvor stor lit kan vi feste til våre egne sanser? Hva er sammenhengen mellom virkeligheten og våre forestillinger om den, mellom en ting i verden og tingens navn? Kan våre idealer og forestillinger komme i veien for virkeligheten?

Vi må likevel ikke miste individet Helena av syne – det er hun som er vårt hovedanliggende. Utdraget som gjengis her i norsk oversettelse, understreker hennes avmakt overfor feilaktige forestillinger og urettmessige beskyldninger. Men vi tror på hennes uskyld. Med fantomet som en stedfortreder og syndebukk som overtar skylden og ansvaret tradisjonen har tilskrevet Helena, renvasker Evripides navnet hennes. Når Helena av Troja fjernes fra historien om Helena, blir hun imidlertid en blank skikkelse – for hva vet vi egentlig da om henne? Helena av Sparta har vært utsatt for et 17 år langt identitetsstyveri som effektivt har fjernet henne fra hennes viden kjente livshistorie, og som nærmest har redusert henne selv til et skyggebilde. Nå er det på tide å bli kjent med den virkelige Helena.

Om oversettelsen

Oversettelsen følger teksten i James Diggles OCT-utgave fra 1994, men jeg har valgt å beholde enkelte vers han vil ha fjernet på grunnlag av omstridt autentisitet. Jeg har laget en ren prosaoversettelse, selv om Helena i likhet med alle andre antikke greske tragedier er skrevet på vers. Jeg

har også forenklet og tilpasset Evripides' navnebruk. I originalen forekommer «hellenere», «akhaiere» og «argeiere» om hverandre, men jeg benytter kun «hellenere». Likeledes omtales Paris originalt som både «Paris» og «Aleksandros». Et par navn er også endret i tråd med mer kjente varianter – «Kypri» blir til «Afrodite» og «frygere» til «trojanere».

Utdrag fra *Helena*

Vers 1–163

HELENA: Her er Nilens uskyldrene strømmer, som i stedet for regn væter Egypts sletter med smeltevannet fra den hvite snøen. Da Protevs levde, hersket han over dette landet. Til hustru tok han en av havets ungpiker, Psamathe,⁵ etter at hun hadde skilt seg fra sin tidligere ektemann Aiakos.

Hun fødte to barn inn i denne familien, sønnen Theoklymenos og en skjønn liten pike som var sin mors øyensten og store stolthet. Da hun var liten, kaltes hun Eido,⁶ men da hun nådde gifteklar alder, fikk hun navnet Theonoe. Hun kjente nemlig gudenes planer⁷ – alt som var, og alt som ville komme – en gave hun hadde etter sin forfar Nerevs.

Fedrelandet mitt er det navngjetne Sparta, og min far er Tyndareos. Men det finnes også en historie som sier at Zevs tok form av en svane, og på flukt fra en ørn kom han flygende til min mor Leda for beskyttelse. Slik fikk han lurt seg til sengs med henne, hvis da denne historien er til å stole på. Jeg har fått navnet Helena, og nå vil jeg gjerne fortelle om alt det vonde jeg har vært gjennom.

Da de tre gudinnene Hera, Afrodite og Athene, den Zevs-fødte jomfruen,⁸ var uenige om hvem av dem som var den vakreste, tok de veien til Paris' tilholdssted på fjellet Ida⁹ for å få avgjort saken. Afrodite tilbød Paris min skjønnhet – hvis ulykken kan kalles skjønn – i gifte, og med det seiret hun. Paris forlot da kyrne sine på Ida og kom til Sparta for å ta meg til hustru. Men i sin misnøye



Illustrasjon: Åshild Aurlien

over ikke å seire over de andre gudinnene lot Hera mitt giftemål med Paris bli tatt av vinden – hun lot ham ikke få meg. Nei, i stedet gav hun kong Priamos' sønn et levende, pustende skyggebilde av meg, laget av himmelens luft, men han tror han har meg. Det er bare en hul forestilling – han har meg jo ikke!

Disse ulykkene sammenfalt med Zevs' øvrige planer: Han brakte nemlig en krig til Hellas og de ulykksalige trojanerne. Ikke bare ville han la moder jord få slippe litt av vekten av de dødelige som trår på henne, men han ville også sørge for evige lovord om Hellas' tapreste menn.

Men jeg var aldri seiersprisen som fikk hellenerne til å bryne spydene sine på trojanernes mot; de kjempet kun om mitt navn. Zevs hadde omtanke for meg, så Hermes hadde allerede ført meg opp gjennom luften og gjemt meg i en sky. Han plasserte meg her i huset til Protevs, som ble utvalgt fordi han var den mest beherskede av alle menn, slik at jeg kunne forbli trofast mot Menelaos. Så her er jeg, mens min stakkars ektemann har samlet sammen en hærstyrke og dratt til Trojas murer i sin jakt etter å få meg tilbake. På grunn av meg har mange liv gått tapt ved Skamandros'¹⁰ strømmer, og jeg, som har blitt utsatt for alt dette, jeg er skydd og forbannet, og har i verdens øyne sviktet min ektemann og brakt hellenerne en stor krig. Så hvorfor er jeg da fortsatt i live?¹¹ Jo, fordi Hermes har sagt at når min mann får rede på at jeg ikke dro til Troja, så skal jeg igjen få bo i det berømte Sparta sammen med ham, med mindre jeg stiller en annen manns seng i mellomtiden.

Så lenge Protevs var her under solens lys, var jeg trygg for giftemål, men nå når han er gjemt i jordens mørke, tar sønnen til denne døde mannen sikte på å gifte seg med meg. Av ære og respekt for min opprinnelige ektemann kaster jeg meg nå bønnfallende ned her på Protevs' grav og ber ham holde ektesengen min ren for min mann slik at kroppen min ikke pådrar seg noen skam, selv om navnet

mitt er vanæret over hele Hellas.

Helleneren Tevkros ankommer scenen.

TEVKROS: Hvem hersker over denne befestede bygningen? Huset tåler jo sammenligning med Plutos'¹² eget hus, med sine kongelige vegger og vakre utsmykninger. (*Han får øye på Helena.*) Men, kjære guder, hva er det jeg ser? Det er akkurat som å se den hatete, dødbringende kvinnen som gjorde ende på alle hellenerne. Måtte gudene forakte deg, for så lik er du Helena! Om jeg ikke befant meg på fremmed jord nå, ville jeg drept deg med den treffsikre pilen min som belønning for din likhet med Zevs' datter.

HELENA: Arme deg, hva er det? Hvorfor vender du deg bort fra meg i avsky over ulykkene *hun* forårsaket?

TEVKROS: Jeg beklager. Jeg gav etter for raseriet mitt mer enn godt er. Du skjønner, hele Hellas hater Zevs' datter. Tilgi meg for det jeg sa, kvinne.

HELENA: Hvem er du? Hvor kommer du fra?

TEVKROS: Jeg er en av de ulykkelige hellenerne, kvinne.

HELENA: Nei, da er det virkelig ikke noe å undre seg over at du hater Helena. Så hvor er du fra? Hvem er du sønn av?

TEVKROS: Mitt navn er Tevkros, min far er Telamon, og Salamis er landet som fostret meg.

HELENA: Og hvorfor har du så tatt veien hit til Nilens land?

TEVKROS: Jeg er jaget i eksil fra mitt hjemland.

HELENA: Å, stakkars deg! Hvem kastet deg ut fra fedrelandet?

TEVKROS: Telamon, min egen far – han som står meg nærest av alle.

HELENA: Hvorfor gjorde han det? Det må da bero på en fryktelig ulykke.

TEVKROS: Min bror Aias døde i Troja, og det ble min undergang.

HELENA: Hvorfor det? Du frarøvet ham vel ikke livet med sverdet ditt?

TEVKROS: Nei, han døde ved å kaste seg ned over sitt eget.

HELENA: Hadde han gått fra vettet? For ingen forstandig mann ville vel gjort noe sånt?

TEVKROS: Kjenner du til en viss Akhillevs, Pelevs' sønn?

HELENA: Ja, han var visst en av Helenas friere, har jeg hørt.

TEVKROS: Han døde, og det ble arrangert en kappestrid om våpnene hans.

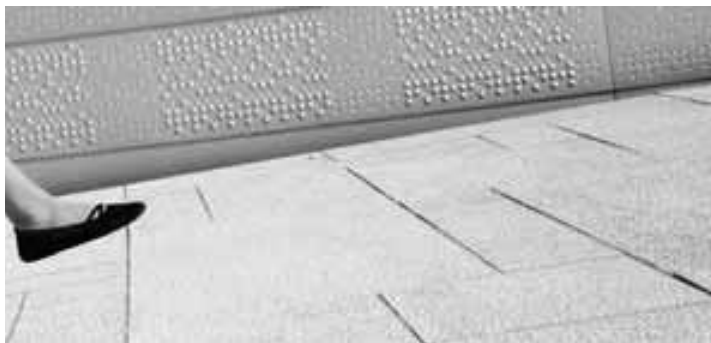
HELENA: Jaha, og hvordan ble det en ulykke for Aias?

TEVKROS: Da en annen vant våpnene, tok han livet sitt.¹³

HELENA: Så du lider altså på grunn av hans undergang?

TEVKROS: Ja, fordi jeg ikke døde der sammen med ham.¹⁴

HELENA: Du dro også til den strålende byen Troja, fremmede?





Illustrasjon: Åshild Aurlien

TEVKROS: Ja. Jeg var med på å legge den i ruin, men så ble jeg ruinert selv også.

HELENA: Troja er nå brent ned og ødelagt?

TEVKROS: Ja, det er ikke igjen så mye som en murstein.

HELENA: Å, arme Helena, på grunn av deg er det ute med trojanerne.

TEVKROS: Og hellenerne med dem. For en fryktelig ulykke!

HELENA: Hvor lenge har byen ligget i ruiner?

TEVKROS: Gjennom nesten sju innhøstinger nå.

HELENA: Og hvor lenge var dere i Troja?

TEVKROS: I talløse måneder – ti år til sammen.

HELENA: Fikk dere tak i den spartanske kvinnen?

TEVKROS: Ja, Menelaos dro henne med seg etter håret.

HELENA: Så du selv den skjebnesvangre kvinnen? Eller er det noe du har hørt?

TEVKROS: Jeg så henne med mine egne øyne, like klart som jeg ser deg nå.

HELENA: Bare hun ikke var en forestilling sendt fra gudene, så.

TEVKROS: Snakk heller om noe annet, ikke et ord til om henne.

HELENA: Er Menelaos hjemme igjen med sin hustru nå?

TEVKROS: Nei, de er verken i Argos¹⁵ eller ved Evrotas¹⁶ strømmer.

HELENA: Akk. Dette er dårlige nyheter for dem du deler

nyhetene med.

TEVKROS: Det sies at han forsvant med sin hustru.

HELENA: Dro ikke alle hellenerne hjemover i samlet flokk?

TEVKROS: Jo da, men en storm sendte dem i hver sin retning.

HELENA: Hvor på havet skjedde det?

TEVKROS: Midt i overfarten over Egeerhavet.

HELENA: Og siden har ingen sett Menelaos komme i land noe sted?

TEVKROS: Nei, han meldes død over hele Hellas.

HELENA: (*Til seg selv.*) Nå er det ute med meg! (*Til Tevkros.*) Er Thestios' datter i live?

TEVKROS: Du mener Leda? Hun er død.

HELENA: Hun gikk vel ikke bort på grunn av Helenas skammelige rykte?

TEVKROS: Jo, de sier så, hun knyttet visst et rep rundt sin edle hals.

HELENA: Er Tyndareos' sønner¹⁷ fortsatt i live, eller er de også døde?

TEVKROS: De er både døde og ikke døde – det går to historier om dem.

HELENA: Hvilken historie er mest overbevisende? (*Til seg selv.*) Jeg klarer snart ikke å høre mer om disse ulykkene!

TEVKROS: Det sies at de er blitt forvandlet til stjerner, som guder.

HELENA: Det høres fint ut. Men hva med den andre historien?

TEVKROS: Den sier at de har trukket sine siste åndedrag, at de drepte seg på grunn av sin søster. Men nå er det nok snakk. Jeg har ikke lyst til å rippe opp i sorgene. Jeg har kommet hit til denne kongelige boligen for å treffe Theonoe, hun som synger ut sine profetier. Vil du presentere meg for henne? Jeg ønsker orakelets råd om hvordan jeg bør sette seil slik at jeg får medvind i retning øyen Kypros. Der har Apollon forutsagt at jeg skal bosette meg, og til minne om mitt fedreland skal stedet få navnet Salamis.

HELENA: Reisen må selv gi deg svaret, for du må komme deg bort fra dette landet før Protevs' sønn ser deg, han som hersker her. For øyeblikket er han borte og jakter villdyr sammen med sine trofaste hunder. Får han tak i noen besøkende fra Hellas, dreper han dem.¹⁸ Ikke prøv å finne ut av hvorfor, og jeg vil heller ikke fortelle deg det – det vil

ikke gagne deg noe.

TEVKROS: Takk for det du har sagt, kvinne, og måtte gudene gi deg rikelig med lønn for det. Du er ganske riktig lik Helena av utseende, men ditt sinnelag er vidt forskjellig fra hennes. Måtte hun møte et grusomt endelikt og aldri få vende tilbake til Evrotas' strømmer. Men deg ønsker jeg evig lykke på din vei, kvinne.

Vers 255–305

HELENA: Kjære kvinner, hva slags skjebne er jeg lenket til?¹⁹ Fødte min mor meg som et uhyrlig ulykkestegn for menneskene? Hele mitt liv og det som skjer meg, er jo en uhyrlighet – på grunn av Hera, og på grunn av min skjønnhet. Jeg skulle ønske jeg kunne ha blitt visket ut, som et kunstverk, og så fått et styggere utseende heller enn denne skjønnheten. Og tenk om hellenerne kunne glemt de ulykksalige omstendighetene som jeg nå er i, og husket det gode i livet mitt likeså mye som de nå husker på elendighetene!

Hvis noen får hard medfart fra gudene i et eneste tilfelle, er det tungt, men likevel til å bære. Men jeg har blitt rammet av så mange ulykker. For det første er mitt omdømme ødelagt, selv om jeg ikke har gjort meg skyldig i noe, og det er ganske visst en større ulykke å bli uskyldig anklaget enn å få rettmessige anklager rettet mot seg. For det andre har gudene flyttet meg fra mitt fedreland og til barbariske trakter, og fratøvet mine nærmeste er jeg

her redusert til en slave. Jeg som er født av frie foreldre! Men blant barbarene er alle slaver – alle utenom én.²⁰ Mitt eneste håp om en bedre skjebne var at min mann en gang skulle komme og fri meg fra mine onder, men det håpet døde med ham. Min mor er også død, og det sies at jeg er hennes morder. Det er falske anklager, men det har jo blitt mitt lodd i livet. Datteren min, vår pryd og stolthet, er i ferd med å bli en gammel jomfru. Dioskurene – Zevs' sønner, sies det – finnes ikke lenger. Med alle disse katastrofene som har rammet meg, er jeg så godt som død selv, men lever da fortsatt.

Det siste og verste uføret er at om jeg skulle komme tilbake til fedrelandet mitt, så ville de lukket portene for meg, overbevist om at jeg var Trojas Helena på vei tilbake for å finne Menelaos. Om bare han var i live, da ville vi ha gjenkjent hverandre på visse kjennetegn som er synlige for oss alene. Men slik er det altså ikke, for han er tapt for alltid.

Så hvorfor lever jeg da fortsatt? Hva slags skjebne venter meg nå? Skal jeg som en utvei fra ulykkene velge å gifte meg med en rik barbar og sitte ved hans bugnende bord? Vel, når en kvinne lever sammen med en mann hun ikke kan utstå, kan hun heller ikke utstå seg selv. Da er det bedre å dø. Døden er et godt alternativ for meg – så desperat er situasjonen min. Mens andre kvinner finner lykken i livet på grunn av sin skjønnhet, er det nettopp den som har blitt min undergang.

NOTER

¹ Fritt etter Christopher Marlowes *Doktor Faustus*.

² Oversettelsene fra Platon er mine egne.

³ For å låne Austins (1994) uttrykk.

⁴ Finnes i norsk oversettelse ved Gjert Vestrheim; se Gorgias (2009).

⁵ En av neredene, havguden Nerevs' femti døtre.

⁶ Fra *eidōs*, som betyr «form», «utseende», og henspiller på hennes skjønnhet.

⁷ Navnet hennes kommer fra *theos*, «gud», og *nous*, «oppfatning», «forståelse».

⁸ Etter å ha ligget med Metis svelget Zevs henne i frykt for rivalisering fra deres eventuelle avkom. Athene var imidlertid allerede unnfanget, og sprang med tiden ut av Zevs' hode i full krigsutrustning.

⁹ På grunn av en spådom som sa at Paris ville bringe Trojas undergang, ble han som barn satt bort på Ida, hvor han vokste opp som fostersønnen til en gjeter.

¹⁰ En elv ved Troja.

¹¹ Selvmord var en ærbar utvei for kvinner i greske tragedier, og Helena forsvarer her at hun ikke har tatt sitt liv tross ulykkene.

¹² Guden for rikdom.

¹³ Odyssevs vant Akhillevs' våpen. Aias' galskap i kjølvannet av tapet er behandlet i Sofokles' tragedie *Aias*.

¹⁴ Aias var den tapreste og sterkeste av de to, og Telamon syntes det var skammelig at Tevkros, som den veikste, kom trygt hjem uten sin bror.

¹⁵ Kongesetet til Menelaos' bror Agamemnon.

¹⁶ En elv ved Sparta.

¹⁷ Kastor og Polydekes, de såkalte dioskurene, Helens to brødre.

¹⁸ Theoklymenos frykter at besøkende hellenerne vil ødelegge hans plan om å ta Helena til hustru.

¹⁹ Helena henvender seg til tragediens kor, en gruppe hellenske kvinner i egyptisk fangenskap.

²⁰ Merk at stykket ble fremført for et athensk, demokratisk publikum, som næret en grunnleggende skepsis til absolutt kongemakt blant de østlige «barbarer».

LITTERATUR

Allan, W. 2008, «Introduction» i *Euripides*, Helen, Allan W. (red.), Cambridge University Press, Cambridge.

Austin, N. 1994, *Helen of Troy and Her Shameless Phantom*, Cornell University Press, Ithaka.

Euripides 1994, *Euripidis Fabulae*, bd. 3, Diggle, J. (red.), Oxford University Press, Oxford.

Gorgias 2009, «Lovprisning av Helena» i Vestrheim, G. og Østmoe, T.I. (red.) 2009, *Klassisk talekunst: Greske og romerske taler fra Gorgias til Cicero*, 19–24, Vidarforlaget, Oslo.

Herodot 2004, *Historie*, Mørland H. (overs.), De norske Bokklubbene, Oslo.

Platon 1901, *Platonis Opera*, bd. 2, Burnet, J. (red.), Oxford University Press, Oxford.

-----, 1902, *Platonis Opera*, bd. 4, Burnet, J. (red.), Oxford University Press, Oxford.

ET FORSØMT MØTE MED DEMENS

KRITIKK AV MASTEROPPGAVE

DEMENTIA, THE SELF AND DASEIN

MAGUNS SKYTTERHOLM EGAN, MA.

Av Sigurd Nøstberg Hovd

I

Et godt filosofisk spørsmål

I forordet Heidegger skrev i anledning utgivelsen av forelesningsserien *Ontology – the hermeneutics of facticity* (avholdt ved universitetet i Marburg i 1925), gjør han en distinksjon mellom aktiviteten å stille spørsmål og det han i et polemisk øyeblikk beskriver som «den store problemindustrien»:

[Q]uestions are not happenstance thoughts, nor are questions common “problems” of today which “one” picks up from hearsay and booklearning and decks out with a gesture of profundity. Questions grow out of a confrontation with the subject matter and the subject matter is there only where eyes are. It is in this manner that questions will be “posed” in this course, and all the more considering that questions that have today fallen out of fashion in the great industry of problems. (Heidegger 1999:4)

Distinksjonen kan leses som en gjentakelse og fortolkning av Husserls formaning om å gå «til saken selv». Heidegger understreker hvordan et reelt filosofisk spørsmål må oppstå i konfrontasjon med et saksforhold, et fenomen, noe som trer frem for deg. Han understreker også risikoen som ligger i å ikke la dette noe – det utspurte fenomenet – diktere hva slags spørsmål som blir stilt og hvordan spørsmålene stilles. Retter vi spørsmål mot et fenomen som er det fremmed, risikerer vi i verste fall å tildekke fenomenet, da spørsmålet ikke oppstår i konfrontasjon med det: Vi tvinger det til vise seg som noe annet enn det det er. Dermed står vi i fare for å undergrave vår mulighet til å utspørre fenomenet om de saksforhold fenomenet selv er i stand til å svare på. Det trer nå frem for oss som et problem, og i våre frenetiske forsøk på å løse dette problemet, forsvinner spørsmålene som angår fenomenet stadig lenger ut av synsfeltet.

Magnus Skytterholm Egan har i masteroppgaven

Dementia, the self and Dasein valgt å tematisere hvordan vi forstår det å være et selv – det vil si, hvordan vi gir mening til vår intuisjon om at hver og en av oss er en person og at vi på en eller annen måte forblir den samme personen over tid. Han stiller dette spørsmålet i lys av vår kunnskap om den nevropatologiske tilstanden demens. Jeg mener det er verdt å reflektere litt over dette utgangspunktet.

Innenfor den fenomenologiske tradisjonen, som det er nærliggende å tenke at Egan ønsker å skrive seg inn i, finnes det flere tenkere som har latt seg inspirere av arbeidet innenfor psykologien, for eksempel Maurice Merleau-Ponty og Jean-Paul Sartre. En rekke fenomenologiske undersøkelser har også i senere tid tatt utgangspunkt i forskjellige nevropatologiske tilfeller i håp om å klargjøre våre begreper om alt fra kroppsbevissthet og persepsjon til selvbevissthet og hva det vil si å være en aktør. Egans valg om å trekke frem demens som utgangspunkt for en undersøkelse av hva det vil si å være et selv, skiller seg likevel ut fra mange av disse undersøkelsene i hvor nære og hvor presserende denne type spørsmål virker på oss, i møte med det utspurte fenomenet. Spørsmålene konfronterer oss: De konfronterer oss som rammede, de konfronterer oss som pårørende, og de konfronterer oss som omsorgspersoner. Fenomenet demens gir oss dermed en mulighet til å stille det ontologiske spørsmålet om hva det vil si å være en person på en genuin måte, en måte som angår oss. Lignende refleksjoner kan synes å motivere Egan, når han til å begynne med i oppgaven anerkjenner hvilken betydning den tiden han jobbet på Presterudsenteret sykehjem og aktivitetssenter har hatt for at han nå ønsker å stille dette spørsmålet, og at han ønsker å stille det i møte med fenomenet demens:

Special thanks are also due to all people living and working in Presterud Senteret care home, who inspired me to conduct this examination. On one of the many enlightening

days I worked there, one inhabitant with Alzheimer's disease told me: "I know something is wrong with me, but I have no idea what it is." Well, this is an attempt to understand on a human level what is involved in such a profound statement. (Egan 2010:3)

Omtanken Egan viser i dette uttrykte ønsket om å forstå demenspasientens konkrete livssituasjon bør han berømmes for. Spørsmålet jeg likevel stiller meg, og som vil gå som en rød tråd i min videre gjennomgang av masteroppgaven, er hvorvidt han klarer å la denne omtanken motivere måten han formulerer spørsmålene på. Det overordnede spørsmålet han stiller – «in the light of an examination of dementia, what constitutes a feasible theory of the self?» (Egan 2010:6) – er i alle fall farlig generelt, gitt en masteroppgaves begrensede format.

II

Overblikk

Egans forsøk på å besvare dette spørsmålet går gjennom fem kapitler (introduksjonen og konklusjonen ikke med-



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

regnet). For å gi leseren en bedre forståelse av hva slags fenomen demens er, gir han først en kort karakteristikk av sykdommen, dens psykiatriske symptomer og antatte nevrologiske årsaker. I de neste to kapitlene gir han så en kort redegjørelse av forskjellige teorier om hva det vil si å ha et selv, samt forskjellige forsøk på å se demens i lys av disse. I oppgavens fjerde kapittel introduserer han Heideggers begrep om *Dasein*, eller «derværen», og i kapittel fem forsøker han å forstå demens i lys av dette begrepet. Jeg vil gå gjennom disse kapitlene i kronologisk rekkefølge.

Fra et nevropatologisk perspektiv

Egans fremstilling av demens, sett fra et psykiatrisk og nevrologisk perspektiv, er en forbilledlig pedagogisk oversikt over det han anser som nødvendig bakgrunnskunnskap for at vi som lesere skal være i stand til å vurdere hvordan, som han sier, sykdommen påvirker selvet.

Demens er ikke én enkelt sykdom, men et syndrom, det vil si en gruppe av symptomer som ofte opptrer sammen. Symptomene gir seg til uttrykk i flere forskjellige, mer spesifikke sykdommer, deriblant Alzheimers sykdom og Parkinsons sykdom. Egan begynner sin beskrivelse av demens ved kort å redegjøre for symptomene som assosieres med syndromet. Disse deles i tre undergrupper: kognitive, atferdsmessige og motoriske. Eksempler på kognitive symptomer er minnetap, afasi (talesvikt), apraksi (sviktende evne til å gjennomføre praktiske oppgaver), agnosi (sviktende evne til å gjenkjenne lyder, personer og ting), sviktende evne til å orientere seg i sine omgivelser og sviktende intellektuelle evner. Blant de atferdsmessige symptomene finner vi depresjon, angst, vrangforestillinger, hallusinasjoner, apati og aggresjon. De motoriske symptomene er symptomer som inkontinens og manglende evne til å kontrollere muskelbevegelser. Det konkrete sykdomsbildet varierer fra tilfelle til tilfelle. Mange av disse symptomene kan også være uttrykk for en normal aldringsprosess. Men en demensdiagnose vil som regel bli gitt hvis vedkommende lider av varig minnetap, samt svekkelse av minst én annen kognitiv funksjon.

Etter kort å ha redegjort for symptomene som assosieres med demens gir Egan oss så en grov skisse over hjernens nevrologiske organisering med henblikk på dette sykdomsbildet. Her viser Egan at han besitter svært gode formidlingsevner. Samtidig som et kart over hjernens «ge-

Det trer nå frem for oss som et problem, og i våre frenetiske forsøk på å løse dette problemet, forsvinner spørsmålene som angår fenomenet stadig lenger ut av synsfeltet.

nerelle geografi» tegnes opp for oss, blir den nødvendige og tilstrekkelige fagterminologien introdusert og forklart. Han ufarliggjør materien samtidig som han er i stand til å yte dens kompleksitet rettferdighet.

Videre gir Egan en mer detaljert beskrivelse av sykdomsforløpet til den vanligste formen for demens, Alzheimers sykdom, samt dens antatte nevrologiske årsaker. Til slutt forklarer Egan hvordan Alzheimers sykdom skiller seg fra andre former for demens, som demens med Lewy-legemer, Parkinsons sykdom, vaskulær demens og frontotemporal demens. Disse andre formene for demens får en såpass stemoderlig behandling (en knapp halvside på hver) at det fremstår som en noe umotivert beslutning

Man blir fort fristet til å spørre seg selv: «Hvorfor forteller han meg dette? Hvorfor er dette viktig?» – man blir med andre ord utålmodig.

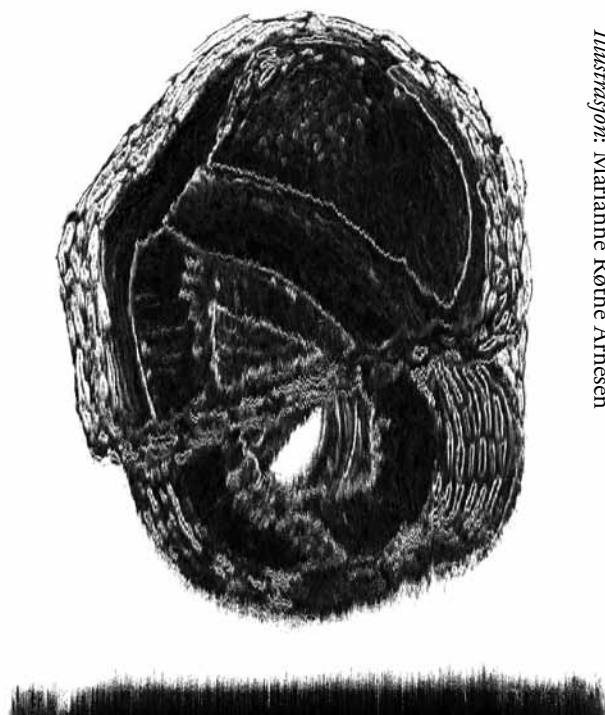
å ta de med. Mer problematisk er det at dette også er et inntrykk som man ved første gjennomlesning lett kan få av den nevrologiske og psykiatriske beskrivelsen som helhet. Kapittelet peker i liten grad fremover og fremstår mer som en generell introduksjon til demens som en sykdom enn som en del av en oppgave om hva det i lys av denne sykdommen vil si å ha et selv. Man blir fort fristet til å spørre seg selv: «Hvorfor forteller han meg dette? Hvorfor er dette viktig?» – man blir med andre ord utålmodig. Dette inntrykket blir forsterket av at Egan, i den videre behandlingen av de forskjellige begrepene om hva det vil si å være et selv, sjelden referer tilbake til all denne bakgrunnskunnskapen han har gjort seg slik flid med å introdusere. Det er likevel en tanke bak denne nokså nitide beskrivelsen av demens sett fra de empiriske vitenskapers perspektiv, som det blir klart ved oppgavens slutt. Samtidig kan jeg heller ikke nå, etter flere gjennomlesninger, legge fra meg disse litt utålmodige spørsmålene, og en viss grad av usikkerhet over hvem masteroppgaven egentlig er myntet på.

Teorier om selvet

I det andre og det tredje kapittelet presenterer Egan fire forskjellige perspektiver på hva det vil si å være et selv. I det første kapittelet presenterer han den klassiske tanken om selvet som et subjekt, det vil si som et jeg som er klart avgrenset fra sin omverden og som forblir seg selv lik over tid, gjennom strømmen av erfaringer. Egan trekker frem det han anser som to historiske versjoner av dette perspektivet. Først trekker han frem John Lockes teori om selvet som grunnet i evnen til å gjenkjenne seg selv som atskilt fra andre objekter, og sine erfaringer og handlinger som atskilt fra alle andre tilstander og hendelser. Deretter pre-

senterer han Kants teori om et transcendentalt selv, det vil si et selv som ikke selv kan erfares, men som gjør det mulig for erfaringen å være ordnet slik den nå en gang er, ut ifra kategorier som enhet, mangfold og kausalitet.

Kant og Lockes perspektiver blir så evaluert opp mot fenomenet demens via arbeidene til E. Jonathan Lowe (2006) og Michael Luntley (2006). Lowe spør hvordan ideen om et selv kan ta høyde for tilfeller hvor en person føler smerte uten å være i stand til å forstå at det er hun selv som føler den. Luntley spør hvorvidt evnen til å integrere tanker og følelser i en selvbiografisk enhet, noe han anser som en essensiell del av hva det vil si å ha et selv, kan svekkes i en slik grad at selvet simpelthen kan sies å opphøre. I sin gjennomgang fremhever Egan hvordan begge forfatterne stiller seg påfallende agnostiske til hva vår kunnskap om demens kan fortelle oss om hva det vil si å ha et selv, og til om selvet noen gang kan sies å gå i oppløsning. Lowe synes å konkludere med lite annet enn at det er utrolig vanskelig å forstå hva det vil si å ha et selv. Luntley åpner på sin side for den teoretiske muligheten av at en ekstrem form for glemsomhet kan rive opp det han kaller den temporale bindingen mellom forestillinger i bevisstheten, og at selvet, som et resultat av dette, kan gå i oppløsning. Men han insisterer på at dette kun er en teoretisk mulighet og sier ikke noe om hvordan den stemmer overens med empirien. Egan antyder at undersøkelsene er basert på feilaktige forståelser av selvet, og derfor represen-



Illustrasjon: Marianne Røthe Annesen

terer et blindspor:

In short, these authors postulate a definition for what it is to be a person, self, or self-conscious, and discuss when this definition is no longer in play. And perhaps the most striking aspect of these theories is that they often come up with a somewhat agnostic conclusion. (Egan 2010:26)

Dette er ikke et uproblematisk grep fra Egans side, etter som leseren ikke har noe utgangspunkt, etter hans kortfattede gjengivelse, til selv å vurdere hvorfor Lowe og Luntley ikke gir oss mer substansielle svar. Det går simpelthen for fort i svingene.

Det forblir også uklart hva slags teorier om selvet det er Egan nå mener å forkaste. Dette ser man blant annet når han går videre med å sette dem opp mot det han betegner som deres filosofihistoriske motsats. Den finner han hos David Hume, som, kort fortalt, sier at dersom vi undersøker vår erfaring, finner vi ikke noe sanseintrykk som kan underbygge vår idé om et uforanderlig «jeg» som opplever den: Selvet er derfor en illusjon, en vrangforestilling som oppstår på bakgrunn av menneskets hang til å se en enhet i fenomener som ligner hverandre. Egan synes å lese denne posisjonen ikke bare som en avvisning av Lockes forståelse av selvet, men også av Kants – enda Hume døde fem år før *Kritikk av den rene fornuft* kom ut: «There is no core self, or transcendental condition that allow for a unity of the self» (Egan 2010:27). Dette er problematisk. Flere av de sentrale begrepene Hume bruker i sin kritikk av den klassiske forståelsen av selvet, kanskje særlig begrepet om sanseerfaring, gjennomgår en radikal meningsforskyvning hos Kant. Det å rette Humes kritikk mot et begrep om hva det vil si å ha et selv som skal inkorporere både Lockes og Kants forståelse av begrepet, får dermed et preg av «God dag, mann! – Økseskaft!». Egan virker, til en viss grad, forberedt på at enkelte vil finne det kontroversielt at han nevner Kant og Locke i samme åndedrag her. Men det eneste forsvaret han noen gang gir for denne beslutningen er at begge perspektivene deler et syn på selvet som «a defined, structural conception of the self, based on the disclosed first person perspective» (Egan 2010:22). Dette er en setting det er vanskelig nok å få et klart grep om i seg selv, men når dette perspektivet, som sidestiller Locke og Kant, finner sin motsetning i Humes såkalte «no-self view», nærmer den seg ubegripelig.

Den moderne representanten for et såkalt «no-self view» mener Egan å finne hos Harry A. Lesser (2006). Lesser mener det er meningsløst å snakke om at noen mister sitt selv, eller sin personlige identitet, som følge av demens, da forandring og forfall er en nødvendig del av den

menneskelige tilstand. Likheten mellom Lesser og Humes perspektiver er, ifølge Egan, at de begge ser på forandring og ikke likhet eller enhet som det som essensielt kjennetegner hva det vil si å være en person. Lessers perspektiv på demens kritiserer han for feilaktig å anta at det at alle mennesker forfaller betyr at det å forfalle er en nødvendig del av hva det vil si å være et menneske.

I det tredje kapitlet gir Egan uttrykk for et ønske om å introdusere to alternative teorier om hva det vil si å ha et selv, et fenomenologisk og et hermeneutisk. Men hans presentasjon av det fenomenologiske perspektivet fremstår mer som en generell introduksjon til fenomenologisk metode og hva det fra et fenomenologisk ståsted vil si å stille spørsmål om hva et selv er. I realiteten fungerer den dermed mer som en introduksjon og et frempek til Heideggers begrep om *Dasein*, enn som et genuint forsøk på å karakterisere noe slikt som en enhetlig fenomenologisk teori om selvet.

Den hermeneutiske teorien om selvet tar utgangspunkt i at selvet er narrativt, og har blitt formulert av filosofer som Paul Ricoeur og Alasdair C. MacIntyre. Denne typen teorier kjennetegnes ifølge Egan av at selvet konstitueres ut fra hvordan vi *forstår* oss selv, ved å plassere oss selv, det vi gjør, har gjort, og kommer til å gjøre, inn i en større narrativ kontekst. Jennifer Radden og Joan M. Fordyce (2006) er blant dem

Egan antyder at undersøkelsene er basert på feilaktige forståelser av selvet, og derfor representerer et blindspor.

som har forsøkt å knytte denne forståelsen av hva det vil si å ha et selv opp mot demens. I artikkelen «Into the darkness: Losing identity with dementia», som oppsummeres i Egans masteroppgave, trekker de frem Ricoeurs begrepspar *idem* og *ipse* som spesielt nyttig i forsøk på å forstå hva det er som skjer med en persons identitet ved demens. Ved siden av *idem*-identitet, som knyttes til likhet med seg over tid, kjennetegnes også vårt begrep om hva det vil si å være et selv av det Ricoeur kaller *ipse*-identitet, av annerledeshet: Jeg forstår hva det vil si å være det selvet jeg er, gjennom å forstå meg selv som annerledes enn de andre. Det er på bakgrunn av denne annerledesheten at jeg er i stand til å plassere meg selv og det jeg gjør inn i et større narrativ. Den jeg er oppstår dermed i min interaksjon med det fellesskapet jeg tilhører. Radden og Fordyce synes å argumentere for at deler av denne annerledesheten kan holdes ved like også etter at evner som vi gjerne assosierer med *idem*-identitet har blitt svekket. Vi kan dermed skimte et bredere begrep om hva det vil si å være et selv enn den klassiske

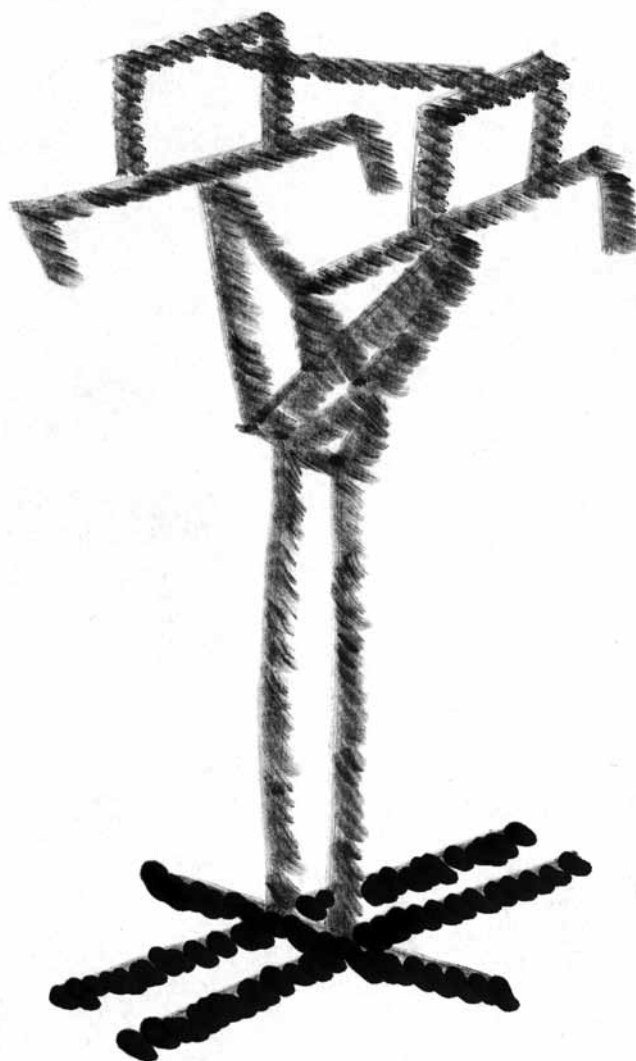
tanken om et selv som et uavhengig jeg, klart avgrenset fra omverdenen. Dette perspektivet videreutvikles i Egans presentasjon av Carmelo Aquilinas og Julian C. Hughes artikkel «The return of the living dead: agency lost and found?» (2006). I denne artikkelen presenterer Aquilina og Hughes to modeller av selvet: Den ene modellen fokuserer på de indre private subjektive opplevelsene; den andre fokuserer på den ytre observerbare adferden, konstituert av språk, kultur og sosiale relasjoner. Heller enn å se på disse som motstridende modeller, foreslår forfatterne at vi bør se på dem som aspekter ved en større helhet, og at selvet finnes i samspillet mellom dem. Det kan virke som om Egan mener at perspektivet til Aquilina og Hughes utgjør en utfordring for perspektivet til Radden og Fordyce, samtidig som det tar vare på det han anser som dets viktigste poeng: Et tilfredsstillende begrep om hva det vil si å ha et selv kan ikke ta utgangspunkt i evnene til det enkelte subjektet, adskilt fra dets omverden og fra andre mennes-

ker. Dette perspektivet videreutvikles i masteroppgavens fjerde og femte kapittel, i Egans behandling av Heideggers begrep *Dasein*.

Derværen

I masteroppgavens fjerde og femte kapittel introduserer Egan oss for Heideggers begrep om derværen og viser hvordan dette begrepet kan anvendes på fenomenet demens. I det fjerde kapittelet gir Egan en kort gjennomgang av de viktigste aspektene ved første del av Heideggers *Væren og tid*, som er en eksposisjon av derværen med henblikk på en videre undersøkelse av værens mening. I det femte og siste kapittelet bruker Egan denne eksposisjonen som et utgangspunkt for å stille spørsmålet: Hvordan påvirker demens en person *som* person? Egan gjør det klart i kapittel 4 at hans gjennomgang av Heideggers derværenseksposisjon ikke er ment å være en kritisk analyse så mye som en redegjørende klargjøring med henblikk på begrepets videre an-

Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen



vendelse på demens (Egan 2010:38).

Spørsmålet Heidegger formulerer i *Væren og tid*, er spørsmålet om værens mening, et spørsmål han mener den filosofiske tradisjonen har forsømt. En måte å forstå dette spørsmålet på, er å se det i lys av hans distinksjon mellom ontiske og ontologiske spørsmål: Når vi forsøker å forstå værender som spesifikke former for værender – kvarker som en form for materie, gråspurv som en form for liv, mennesker som for eksempel samfunnsvesener eller økonomiske lykkemaksimeringsmaskiner – så utfører vi ontiske undersøkelser. Et annet og mer grunnleggende spørsmål vi kan stille er derimot: Hvorfor *er* disse og nettopp disse værendene? Dette er et spørsmål om værendenes væren, slik vi allerede forstår dem, som noe værende; om hva det er som muliggjør en slik forståelse. Når vi stiller dette spørsmålet stiller vi et ontologisk spørsmål. Det værende man først og fremst må stille et slikt spørsmål til, er det værende hvis egen væren er et spørsmål for det, derværen – det vil si, oss. Som Heidegger formulerer det: «derværens ontiske særpreget ligger i at det er ontologisk» (Heidegger 2007:41).

Hvorfor snakker Heidegger om derværen? Hvorfor snakker han ikke om mennesket, eller subjektet, eller bevisstheten? Ved å introdusere neologismen «derværen» ber Heidegger oss om å se bort ifra en fortolkning av mennesket som går tilbake til Aristoteles, nemlig mennesket som en erkjennende subjektting, omgitt av objekter. Et av problemene Heidegger har med dette perspektivet, er at det tildekker den forståelsen derværen allerede har av sine omgivelser, i sin daglige gjøren og laden. For den erkjennende subjekttingen blir det en gåte hvordan den kan vite at det finnes en verden uavhengig av den selv. Det blir også en gåte hvordan den kan vite at det finnes andre erkjennende subjekttinger der ute. Ifølge Heidegger bygger denne type spørsmål på en feilaktig forståelse av hva vi er. Heller enn å snakke om mennesket eller subjektet vil Heidegger derfor snakke om derværen, eller, som han noen ganger sier, derværen i oss; det vil si det aspektet ved oss som allerede har en forståelse av, og som allerede har tatt et standpunkt på vår egen væren. Første del av *Væren og tid* er et forsøk på å gi en eksposisjon av den a priori strukturen som gjør dette mulig for *Dasein*, en struktur Heidegger kaller for væren-i-verden.

Derværen, selvet, og demens

I masteroppgavens femte og siste kapittel tar Egan opp igjen de kognitive og adferdsmessige symptomene som kjennetegner demens. Disse symptomene blir så fortolket i lys av Heideggers eksposisjon av derværen. Egan begyn-

ner med å forsøke å forstå det fremste kjennetegnet for demens – nedsatt hukommelsesevne – i lys av Heideggers tilhånden/forhånden-distinksjon. Jeg har valgt å fokusere på Egans behandling av prosedural hukommelse og korttidshukommelse.

Heidegger gjør et poeng av at hans eksposisjon av derværen er en eksposisjon av derværen i dets gjennomsnittlige og hverdagslige væren-i-verden (Heidegger 2007:70). I derværens gjennomsnittlige hverdagslighet møter ikke derværen værender i deres forhåndenhet; altså, som gjenstander som trer frem som noe klart adskilt fra meg og fra andre gjenstander, og som kan tematiseres av meg i forskjellige ontiske undersøkelser (det tyske ordet *vorhanden* betyr noe slikt som «tilgjengelig» eller «til stede»). I derværens omgang med dem som bruksgjenstander trekker snarere værendene seg tilbake. De forstås da som *tilhånden*. Som noe tilhåndenværende kan ikke en bruksgjenstand bli forstått som noe som er adskilt fra meg og min aktivitet. Den kan heller ikke bli forstått som noe uavhengig av andre bruksgjenstander. Den er den bruksgjenstanden den er i lys av en holistisk totalitet av bruksgjenstander og praksiser. Værender trer først frem for oss som forhåndenværende når vår besørging med dem som bruksgjenstander på en eller annen måte forhindres: Bruksgjenstanden kan være ødelagt, eller uegnet, eller simpelthen utilgjengelig for den oppgaven jeg forsøker å gjennomføre. I slike situasjoner viser gjenstanden seg som u-tilhånden. Heidegger beskriver dette som at en forhåndenhet viser seg i bruksgjenstanden og åpner opp for at jeg kan betrakte gjenstanden slik den er, uavhengig av de praksiser som gir den mening som bruksgjenstand, som ren forhåndenhet og ingenting mer. Gjenstanden kan dermed bli tema for en teoretisk undersøkelse.

Vår prosedurale hukommelse er den type hukommelse vi benytter oss av når vi utfører innlærte ferdigheter. Demensens påvirkning på vår prosedurale hukommelse viser seg, ifølge Egan, hovedsakelig gjennom apraksi, som innebærer en manglende evne til å gjennomføre kompliserte motoriske oppgaver. Tolket i lys av Heideggers forhånden/tilhånden-distinksjon foreslår Egan at dette kan beskrives som en svekkelse av evnen til å omgås tingene som tilhåndenværende:

It seems as though the experiential dimension of the self is preserved, but the ready-to-hand procedural activity, beco-

Dette er et spørsmål om værendenes væren, slik vi allerede forstår dem, som noe værende; om hva det er som muliggjør en slik forståelse.

mes an explicit present-to-hand problem. In other words, our involvement in the world is still there as a framework, but we become unable to be involved in the same manner. Getting dressed becomes an intellectual problem. (Egan 2010:52)

På den ene siden kan Egans tolkning virke plausibel, men samtidig er hans behandling av både proseduralt minne og apraksi så kortfattet at det som leser er vanskelig å se ham i kortene. Spesielt savner jeg en beskrivelse av hva slags nevrologiske mekanismer som forsøker å kompensere for denne svekkelsen, og en nærmere begrunnelse for at det å kle på seg skal ha blitt en intellektuell aktivitet.

Det er noe enklere å følge Egan når han går videre med å vise hvordan vi kan gi en lignende forklaring på hva en dramatisk svekkelse av korttidsminnet kan innebære for en person med demens. Her tar han utgangspunkt i hvordan en bruksgjenstand kan frem-

Dette er et spørsmål om værendenes væren, slik vi allerede forstår dem, som noe værende; om hva det er som mulig gjør en slik forståelse.

stå som u-tilhånden når bruksgjenstanden er utilgjengelig, når den så å si trer frem og blir påfallende gjennom sitt fravær. I slike situasjoner oppstår det et brudd i min naturlige besørging med gjenstandene rundt meg. Det virker troverdig at denne type brudd kan

komme til å ramme demente i større grad enn oss andre som følge av deres nedsatte korttidshukommelse.

Poenget Egan ønsker å få frem, er at vi bør tenke oss at den dementes omverdenen unndrar seg hennes engasjerte besørging, heller enn å tenke at hennes nedsatte hukommelsesevne innebærer en oppløsning av selvet. Dette er et interessant poeng som jeg tror er spesielt relevant om man møter den demente fra perspektivet til en omsorgsperson: Hvorvidt dette er en person som har blitt mindre seg selv, eller hvorvidt dette er en person som har utfordringer med å manifestere den personen hun er, inviterer til to ganske forskjellige måter å møte vedkommende på.

Etter å ha tolket den dementes svekkede hukommelse i lys av distinksjonen mellom det til- og forhåndenværende, trekker Egan frem Heideggers begreper om befindtlighet, forståelse og tale, som alle er eksistensialer, hvilket vil si at de er aspekter ved den formelle strukturen som gjør derværens væren-i-verden mulig. Egan ønsker å bruke disse eksistensialene til å sette forskjellige demenssymptomer i et nytt lys, men undersøkelsen får et nokså generelt og skisseaktig preg. Hovedtanken hans er nok en gang å understreke hvor robust forestillingen om selvet – forstått som den formelle strukturen som muliggjør vår erfaring – faktisk er. Dette poenget kommer best frem i Egans



behandling av derværens «befindtlighet», vår innstilling eller «stemthet» overfor omverden. Den demente manifesterer, ifølge Egan, fortsatt sin befindtlighet i konkrete stemninger som gjør at ting kan ha betydning for henne. Svekkelser av visse nevrologiske evner synes derimot å endre hvordan vi stemmes til omverdenen: Vi kan bli aggressive, deprimerede, eller simpelthen synke ned i apati.

Til Egans behandling av eksistensialet «forståelse» har jeg derimot noen fortolkningsmessige innvendinger. Det kan virke som om Egan blander sammen Heideggers begrep om «forståelse» med hans begrep om «utlegning» (oversatt til engelsk med «*interpretation*»). Heideggers be-



grep «forståelse» er tveetydig: På den ene siden bruker han begrepet forståelse til å snakke om det som pragmatister og andre kaller «*know-how*», eller kunnen. På den andre siden bruker han det til å snakke om den forståelsen *Dasein* har av seg selv og som gir retning til dets aktivitet. Det er denne siste forståelsen av begrepet som er relevant i vår sammenheng. Vår forståelse kan konkretiseres i det Heidegger kaller en utlegning. I en slik utlegning gjør jeg et værende uttrykkelig forstått; det får, som Heidegger sier, «strukturen *noe som noe*» (Heidegger 2007:170). Utlegningen er et eksistensielt faktum ved derværen, altså en mulighet hos

derværen, eller en måte derværen kan være på. Som sådan er forståelse en forutsetning for enhver utlegning. Når Egan på sin side introduserer begrepet forståelse, ender han opp med å si at min forståelse oppstår gjennom utlegningen: «understanding is based on interpreting our possibilities, grounded in our involvement in the world. This understanding is always based on a foreconception» (Egan 2010:56). Dermed har Egan gått fra å snakke om mulighetsbetingelsene for derværens væren-i-verden til å snakke om et eksistensielt faktum hos derværen. Dette gjør at jeg finner det vanskelig å ta stilling til Egans forsøk på å forstå symptomer som vrangforestillinger og hallusinasjoner i lys av Heideggers begrep «forståelse».

Dette bringer oss videre til Egans behandling av tale, som han ser i lys av symptomet afasi. Heidegger beskriver tale som forståelighetens artikkelasjon. Det å tale innebærer «å ordne væren-i-verdens forståelighet på en betydende måte» (Heidegger 2007:183). Dette burde gi oss en følelse av at vi her snakker om noe som er bredere enn det fenomenet vi vanligvis tenker på når vi snakker om språk. Tale er et eksistensiell, like grunnleggende som forståelse og befinthet. Egan synes å knytte begrepet til det som muliggjør en felles forståelse av væren-i-verden.

Spørsmålet han stiller på bakgrunn av symptomet afasi, er om dette intersubjektive aspektet ved måten vår erfaring er strukturert på, kan gå i oppløsning. Egan er åpen for denne muligheten, men advarer mot å se på dette som et enten-eller-spørsmål: «Often co-understanding remains even though the capacity to produce sentences is diminished» (Egan 2010:58).

En samling av trådene

Egan trekker to hovedkonklusjoner i *Dasein, the self and dementia*:

1. Sett i lys av demens er den mest tilfredsstillende forståelsen av hva det vil si å ha et selv den fenomenologiske, gjennom Heideggers begrep *Dasein*. Egan presenterte tre andre teorier i løpet av masteroppgaven. Det klassiske identitetsperspektivet til Locke og Kant viste seg ute av stand til å gi substansielle forklaringer i møte med fenomenet demens. Egan gir den samme dommen til «no-self» perspektivet. Det narrative perspektivet viste seg også utilstrekkelig, da det ifølge Egan ikke gir oss noen innsikt i hvordan det er å leve med demens.

2. Forsøker vi å forstå de mest karakteristiske symp-

Værender trer først frem for oss som forhåndenværende når vår besørgning med dem som bruksgjenstander på en eller annen måte forhindres.

tomene for demens i lys av Heideggers begrep om *Dasein*, vil vi se at det til tross for de store forandringene som den demente gjennomgår i løpet av sykdommens progresjon virker som at den formelle strukturen som muliggjør en meningsfull besørging med ens omgivelser er svært robust.

På bakgrunn av disse konklusjonene runder Egan av ved å sette den viktigste forutsetningen for hans filosofiske tolkning av demens på hodet:

[O]ne of the premises for this philosophical interpretation of dementia was that progress made in the empirical study of mind, in the areas of neurology, psychiatry and psychology, should have profound implications for the philosophical theory of the self. Coming round full circle, I believe, based on the examination above, I have shown that the opposite also is the case: the theoretical structure of the self has been shown to necessitate a foundational study of the mind. (Egan 2010:63)

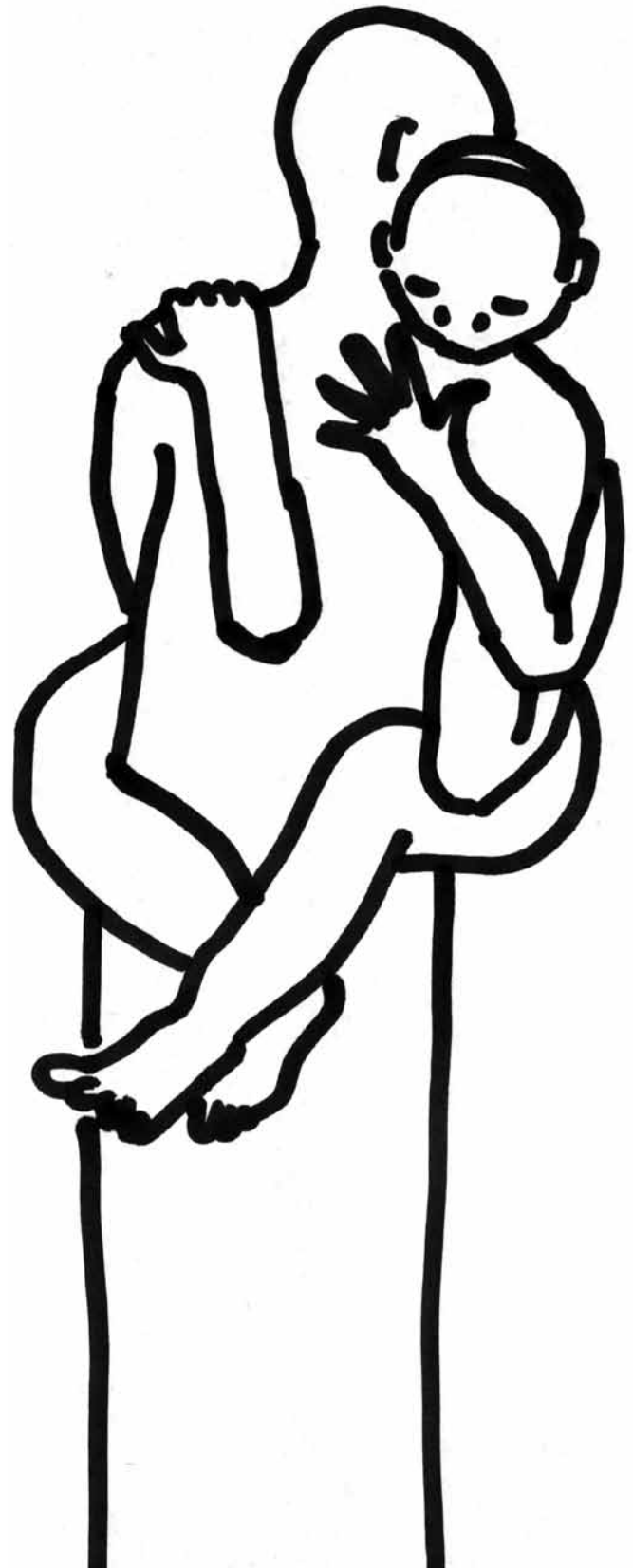
Spørsmålet som åpnet undersøkelsen – «in the light of an examination of dementia, what constitutes a feasible theory of the self?» – avdekker nå sin motsats: Gitt vår ontologiske forståelse av selvet som *Dasein*, hvordan kan vi i de empiriske vitenskapene bedre undersøke demens?

III

Noen avsluttende bemerkninger

Egans masteroppgave har mange kvaliteter som appellerer til meg, og som jeg tror kan appellere til andre som ønsker å nærme seg perspektivene som Heidegger åpnet opp for i *Væren og tid*. Oppgaven er svært pedagogisk anlagt, og Egan viser at han besitter gode formidlingsevner. Omslaget som avslutter undersøkelsen er et godt eksempel på dette. Med dette grepet åpner Egan opp et nytt problemområde for oss, som vi nå har forutsetninger for selv å gi oss i kast med – takket være den materien han har introdusert gjennom masteroppgaven.

Samtidig kan oppgaven fort bli i overkant redegjørende. Delvis skyldes dette måten Egan har formulert spørsmålet som er undersøkelsens utgangspunkt. Det er vanskelig å besvare et slikt spørsmål innenfor en masteroppgaves format: Spørsmålet er så stort og man må berøre så mye. Han hjelper heller ikke seg selv ved den måten han har valgt å gi seg i kast med denne problemstillingen på. Gitt plassen han har til rådighet virker det som en dårlig idé å forsøke å besvare undersøkelsens spørsmål ved å sammenligne fire generelle teorier om hva det vil si å være et selv med henblikk på hva slags forklaringsverdi de har på demens. Han strekker seg over mer materiale enn han strengt tatt trenger og gir ikke seg selv muligheten til å gå



noen av de perspektivene han presenterer nærmere etter i sømmene.

Jeg stusser også over de to begrunnelsene Egan gir for dette valget. Disse begrunnelsene finner vi i åpningen til andre kapittel. Den første begrunnelsen tar han utgangspunkt i følgende sitat, hentet fra Thomas DeBaggios *Losing my mind* (2002), der DeBaggio gir sin egen beretning om et liv med Alzheimers sykdom:

I start thinking about something intently and then my thoughts wander through fields of memory and I bob to the surface suddenly and wonder for a moment who I am, and whether I have truly lost my mind. (DeBaggio 2002:13)

Egan biter seg spesielt merke i hvordan DeBaggio føler at han er i ferd med å miste seg selv:

To lose a self clearly presupposes an understanding of what it means to be a person. For if we do not know the essential features of human experience, how can we know how they would be altered by an illness such as dementia? We will therefore turn to an examination of different theories of the self[...] (Egan 2010:18)

Dette er et lite overbevisende resonnement. Egan kan nok ha rett i at følelsen av å ha mistet seg selv på et eller annet plan impliserer en forståelse av hva det vil si å være et selv. Men trenger denne forståelsen å være manifestert i noen uttalt teori for at DeBaggio skal kunne sies å ha en slik forståelse? Egans egen gjennomgang av Heideggers begrep derværen synes å tale imot denne antagelsen. Hvorfor skal vi da, i møte med DeBaggios førstepersonsberetning, gi oss i kast med en gjennomgang og sammenligning av fire forskjellige filosofiske teorier om hva det vil si å være et selv? Istedet for enn en slik gjennomgang tror jeg at Egan hadde vært tjent med å la de heideggerianske perspektivene han presenterer i oppgavens slutt styre undersøkelsens gang fra begynnelsen av. Han kunne dermed gjort en grundigere fenomenologisk analyse av demens og hvordan sykdommen påvirker den dementes væren-i-verden. Jeg sier ikke med dette at andre perspektiver på hva det vil si å være et selv er irrelevante for en slik undersøkelse. Men disse perspektivene kunne heller trekkes frem når de ga relevante innvendinger til den fenomenologiske analysen.

Egan gir oss derimot enda en grunn til at vi bør finne en gjennomgang av slike teorier presserende:

[I]n the medical and philosophical literature covering dementia, and in clinical practice, one often comes across expressions such as “behavioral changes”, “personality chan-

ges”, “becoming a different person”, “loss of self” and “loss of identity”. These expressions can in varying instances apply to how a person with dementia sees him- or herself, and also how family, friends and caregivers see the person suffering with dementia. (Egan 2010:18)

Den forståelsen av et fenomen som manifesterer seg i artikuleringen av et forskningsprosjekt om et fenomen som demens, er åpenbart vesensforskjellig fra den DeBaggio implisitt ga uttrykk for i sitatet ovenfor. Et slikt forskningsprosjekt vil nødvendigvis formuleres på bakgrunn av antagelser om hva det vil si å være et selv. Hva vi kommer frem til at skjer med selvet når en person lider av demens vil også åpenbart være gitt av hva vi antar at det vil si å ha et selv. Som Egan påpeker, kan resultatet av et slikt arbeid ha stor betydning for hvordan både den som lever med sykdommen og dem som omgår henne – pårørende, pleiere og andre – forstår henne og situasjonen hun er i. Men hvorfor skulle dette først og fremst motivere oss til å se nærmere på fire forskjellige generelle teorier om hva det vil si å ha et selv? Er ikke dette snarere en ypperlig grunn til å sette i gang en grundig fenomenologisk undersøkelse av demens? Fenomenologien tilbyr jo nettopp muligheten til å sette disse antagelsene i parentes og vurdere objektet for undersøkelsen, slik det gir seg til kjenne i seg selv.

LITTERATUR

- Aquilina, C. og Hughes, J.C. 2006, «The return of the living dead: agency lost and found?» i Hughes, J.C. Louw, S.J. og Rabat, S.R. (red.), *Dementia: mind, meaning, and the person*, Oxford University Press, Oxford, 143–62.
- DeBaggio, T. 2002, *Loosing my mind*, The Free Press, New York.
- Egan, M.S. 2010, *Dasein, the self and dementia*, masteroppgave, UIO, Oslo. Tilgjengelig fra <https://www.duo.uio.no/handle/10852/24825>
- Heidegger, M. 1999, *Ontology – The hermeneutics of facticity*, van Buren, J. (overs.), Indiana University Press, Bloomington.
- , 2007, *Væren og tid*, Holm-Hansen, L. (overs.), Pax forlag, Oslo.
- Lesser, H.J. 2006, «Dementia and personal identity», i Hughes, J.C. Louw, S.J. og Rabat, S.R. (red.), *Dementia: mind, meaning, and the person*, Oxford University Press, Oxford, 55–62.
- Lowe, E. J. 2006, «Can the self disintegrate? Personal identity, psychopathology, and disunities of consciousness», i Hughes, J.C. Louw, S.J. og Rabat, S.R. (red.), *Dementia: mind, meaning, and the person*, Oxford University Press, Oxford, 89–104.
- Luntley, M. 2006, «Keeping track, autobiography and the conditions for self-erosion», i Hughes, J.C. Louw, S.J. og Rabat, S.R. (red.), *Dementia: mind, meaning, and the person*, Oxford University Press, Oxford, 105–122.
- Radden, J. og Fordyce, J.M. 2006, «Into the darkness: losing identity with dementia», i Hughes, J.C. Louw, S.J. og Rabat, S.R. (red.), *Dementia: mind, meaning, and the person*, Oxford University Press, Oxford, 71–99.

THE IMPORTANCE OF BEING NAÏVE

By Jørgen Dyrstad

Introduction

Michael G.F. Martin is something of a philosopher's philosopher. More specifically, he is a philosopher of perception's philosopher, as this is the area within which most of his very influential work falls, while being comparatively less well-known outside it. In particular, Martin has done much to motivate and defend the view known as "naïve realism", the view that seeks to preserve the idea that perception fundamentally is or involves a relation to the ordinary, mind-independent world around us. However commonsensical this thought is, philosophers have over the ages found it notoriously hard to hold on to. Various problems – the gap between the world as it appears in experience and how it is described in modern physics, the fact that things can appear differently to different persons, and (not least, as will be clear below) the possibility of hallucinations that completely match the real thing – have lead many to accept either a more traditional

Understanding perception is important to understand how we fit into the world that we encounter and reflect on.

"sensationalist" conception of experience, according to which experience is a relation to certain subjective, private items, or a slightly more modern "intentional" conception, according to which experience only fallibly represents an external reality. Martin belongs to the minority group which escapes these options by embracing the currently much-debated position known as "disjunctivism". According to this view, a given perceptual experience is *either* a genuine perception *or* a hallucination (*or* some other form of illusion), but the term "perceptual experience" does not for that reason mark out a basic kind which characterizes their supposedly common nature. Hence, *perceptions* – as opposed to other, even subjectively indistinguishable states – can coherently be construed as involving genuine relations to the environment, thus preserving the "naïve" picture. There will be more of this below.

Filosofisk supplement are pleased to present this grey eminency of the philosophy of perception to a more general audience – though there isn't much about him that is

grey. His soft-spoken Oxford eloquence made the transcription from speech to written text an easy task.¹ Thus, while the questions Martin discusses are complex and difficult, the language in which he discusses them is simple and clear. This, and Martin's occasional witticisms and crisp characterizations of philosophical opponents, should make the reader feel less intimidated by the difficulty of the terrain she is about to enter. The philosophy of perception is a thriving field at the moment, and this is a good opportunity to get to know it better. To this aim, we have also added some notes along the way, explaining the background for the discussion and providing references for works mentioned, as well as for further reading.

Getting into the topic

Why is perception philosophically important?

Well, it is among our oldest topics. It goes back right to the beginning of Western philosophy. It already concerned the Presocratics. And it concerned Plato, in some of his most important dialogues. According to Michael Frede, it is Plato who first introduces a technical term for sense perception, when he lets the words *aisthanesthai* and *aisthēsis* mean to perceive and perception respectively.² One answer, then, is simply that perception is a very old topic. But this also suggests how bad philosophy is, for we have never managed to solve the problem of perception – we just keep coming back to it again and again.

Slightly less frivolously: Understanding perception is important to understand how we fit into the world that we encounter and reflect on. There are questions, distinctively philosophical questions, about the everyday, human-shaped world: What does it take for there to be a table or a chair there, can you eliminate it, and so on. Part of what philosophers have been concerned with, then, is the ordinary world and what it takes for it to be the way it is. There aren't just philosophical questions about small things – atoms, fields, space-time points, and so on; there are also questions about the medium-sized things we find around us, just as we find



them. And as part of the ordinary world, there is also the ordinary mind, the aspects of our mind which are part of our everyday lives. This is where the philosophy of perception comes in. There are aspects of our psychology which aren't part of this ordinary picture, and so there is a science of that. I am interested in both psychology as a science and the philosophy of psychology. But I think of the problems of perception as belonging mainly within the philosophy of mind, which is concerned with just the aspects of our psychology which are part of our ordinary world.

The topic of perception also raises some questions about epistemology and metaphysics – questions about knowledge and skepticism on the one hand and questions about ontological categories like relations, events and states on the other. But this is not the main concern in the philosophy of perception, which is part of the general project of making sense of ourselves.

Many people come to perception from epistemology? Take a philosopher like John McDowell, who seems to have influenced you.

Well, but people normally come with bad epistemology – and then that makes for bad philosophy of perception. And I don't know if McDowell really comes from epistemology. Anyway, there are

aspects of his philosophy of perception which are really questionable, because he is only marginally interested in perception as such. He is trying to fit it into his big picture of the mind. And so some things he says – in particular some of the things he says about reasons – are really Procrustean: Things are being fit into crude categories that come from elsewhere.

But this is also a little unfair. McDowell was a major inspiration for me, as for many people in the Oxford environment I was brought up in. However, there were other central figures. I was among the graduates of the eighties; I arrived in 1981. The year before, both John Mackie and Gareth Evans had died. David Wiggins came back to Oxford after a couple of years, and he was an important influence. Another was Michael Dummett – who by the way was the supervisor of Carsten Hansen, though he never supervised me.³ Still others were Christopher Peacocke and John Foster. Foster was for a time my supervisor.

Really, the idealist?

I used to go to his lectures. I thought he was a sheer maniac, but I was also very impressed by him. Anyway, I never did that much work with Foster. My main undergraduate teacher and finally PhD supervisor was Paul Snowdon. I remember being really fascinated by perception as an undergraduate in my second or third year in one of his courses, writing a puzzled essay about the causal theory of perception. Paul would never say what he thought himself, so phenomenologically, it feels like an issue that really comes from me. But sociologically, it is of course no surprise that I got interested in this, since the teacher who was my real hero had written this really significant paper.⁴ He was a kind of cult figure in certain circles in Oxford: He didn't publish much, but he was seen as formidably clever.

The fundamental question we should ask in the philosophy of perception is this: What does it take for experience to be the way it is?

You are well-known for your defence of disjunctivism and “naïve realism”. But I think it is fair to our readers not to begin there. So let me begin by asking: How do you initiate your students to the topic of perception?

I normally structure my teaching around the argu-

ment from illusion and the argument from hallucination. You can think of these as the two strategies that philosophers of perceptions have tried to use to say very general things about perception. So you can say I teach a rather traditional course – but it is an eccentric set of readings: I like to start out worrying about some things from G. E. Moore. Then I look at the works of Thompson Clarke and Frank Jackson – you don't get two more different philosophers! – and raise some worries about the distinction people have wanted to draw between “direct” and “indirect” perception. I think people don't understand the contrast that they want to draw with those words.⁵

Jackson has a very clear definition of “direct” and “indirect” – or, in his terms, “immediate” and “mediate” – seeing in his book *Perception*.⁶ But it is a definition that doesn't work. And Clarke is very good at explaining why in “Seeing Surfaces and Seeing Objects”, which is much less well-known. It is brilliant, but a little crazy – it is mostly about seeing tomatoes and nibbling at cheese, which is why I sometimes call it “pizza philosophy”. Basically, what

we can see from Clarke's discussion is that Jackson misses some of the ways in which seeing is sensitive to our context.⁷

What I want all this to lead up to is the idea that the fundamental question we should ask in the philosophy of perception is this: *What does it take for experience to be the way it is?* I take it that the more traditional questions about the *objects* of experience hide this more basic question about the *character* of experience, its phenomenology. So sense-datum theories are in fact motivated to explain the character of experience, which is not how they are traditionally defined: They are usually defined in terms of the claim that we “directly” perceive images or sense-data. So it takes some interpretive work to show that this question – whether we are aware of sense-data in this way – is in fact a question about what our experience is like. Sense-datum theory should rather be defined by saying that what constitutes my experience's being the way it is, is my awareness of mental or at least non-physical sense-data with certain sensible qualities. As sense-datum theorists see it, my experience requires the presence of sense data, and its character would be different if the sense-data were different. It is through that idea that the notion of “immediate seeing” is implicitly defined by Jackson. That is not how he puts it, but that is what we need to

understand to make sense of the view.

And what is wrong with this way of understanding it?

Well, it is good if the view also claims that the relation you bear to the sense-data is one of seeing. But you could have a view which says: “No, no, it's awareness, but it's not strictly seeing, for seeing involves interacting with light and so on.” So such a view does not affirm that you *see* sense-data; it only says you're somehow *aware* of them and that they characterize your experience. According to Jackson's definition, then, such a view will not be a form of indirect realism. But this means that the question of “direct realism” doesn't get at what really matters. If, by contrast, our focus is on what determines the character of our experience – what it takes for our experience to be the way it is – then the question of whether we “see” sense-data is not the interesting question.

Once you have got this far, the argument from illusion turns out to be hopeless.⁸ I try to make my students see why it is hopeless; I get it into premises and a conclusion and show why it doesn't work as an argument. In fact, it's puzzling to see it set out as an argument, since it is such a bad one: Why do people ever give it; as if the reasoning had any force? From this point, I gradually move towards the idea of the *causal argument from hallucination*, which is a much better argument. In fact, this argument constrains our choices among views of perception. It gives us a way of defining the logical options of views about perception.

When you speak of the causal argument from hallucination, and not just the argument from hallucination, you have in mind the argument that we can have the same proximal causes – the same stimulation of the retina, or even just the same goings-on in the brain – and thereby produce an experience which for the subject is just like the one she would have if she were really perceiving? And the conclusion of the argument is that disjunctivism is false.

Yes. What we should all agree on is that subjectively, things will be the same for the subject, in that she cannot distinguish her state from one of really perceiving the world. As I said, this argument constrains our views on perception. The argument purports to establish that disjunctivist views are false, and so that the character of our experience

There are seven basic philosophical positions about perception.

isn't determined by the scene perceived.⁹

What the argument raises for us is *two* questions about experience, the answers to which – yes or no – give four options – or, as I will explain, actually only three. These options define the basic ways experience could be. And since you can combine the three options, we actually have seven basic positions all in all. Thus there are seven basic philosophical positions about perception, not three.

By contrast, what people often set up is this: You can be either an intentionalist, or sensationalist, or you have a mixed view. They think those are the basic options. And more traditionally, people used to say that you are either a direct realist, an indirect realist, or a phenomenalist, so again, three options. But as I said, we actually have seven.

The first question is this:

Is the existence of what is presented to me constitutive of my experience's being the way it is?

In other words, does the phenomenal character of my experience depend on the existence of what is presented to me – the object of awareness or what I will call “the presented element”? The second question is the converse of the first:

Is my experience's being the way it is constitutive of the existence of what is presented to me?

In other words, is the presented element dependent on my experience?

The reason why we have three and not four options is that you cannot answer (1) negatively and (2) positively: You cannot have the phenomenal character constitutive of the presented element and

the presented element possibly not existing.¹⁰ This gives us the following scheme, which defines sense-datum theory, intentionalism, and naïve realism (see figure 1).

Sense-datum theories – or, more generally, sensationalist theories – answer both questions in the positive: Since they accept that the argument from hallucination shows that we have the same kind of experience in both perception and hallucination, they must assume that the presented element is mind-dependent – a sense-datum or a sensational feature more generally. Intentional theories answer both questions in the negative: We are indeed presented with mind-independent objects, but those objects are not required to exist for experience to be the way it is, as is again supposedly shown by the argument from hallucination. We perceptually *represent* that we are presented with a yellow orange, but this does not depend on there in fact being an orange there. But naïve realist theories reject the argument from hallucination and answers (1) in the positive and (2) in the negative: Experiences that are specifically *perceptions* do indeed

We typically suppose that we are aware of objects which exist independently of us, and that these characterize our experience.

require that the presented element exists. But that doesn't mean that hallucinations also require the existence of some suitable entity – even if they result from the same neural activity that would under other circumstances produce genuine perceptions.

And why are there seven positions all in all?

		(2) <i>Is my experience's being the way it is constitutive of the existence of the presented element?</i>	
		YES	NO
(1) <i>Is the existence of the presented element constitutive of my experience's being the way it is?</i>	YES	sense-datum theory	naïve realism
	NO	intentionalism	(not possible)

Figure 1

The seven options are a matter of arithmetic. As I said, the two questions induce three options. That means that experiences can have *sensational* properties, *intentional* properties, or *instantial* properties, differentiated by the relative dependence or independence of the character of experience on its object and vice versa: Sensational properties require that the presented element exists but is

The choice between sense-data and intentionalism is a derivative choice: It arises when you have already accepted the causal argument from hallucination.

mind-dependent, intentional doesn't require that the presented element exists, and hence it can be mind-independent, instancial properties require that the presented element exists and is mind-independent. But experiences are normally complex, so they can have combinations of these properties; an experience could have all three kinds of property. And since no experience can lack all three, we have $2^3 - 1 = 7$ positions: Pure sensationalism says that all experiences have only sensational properties; pure intentionalism says that all experiences have only intentional properties; what we might call pure worldliness says that all experiences have only instancial properties. Mixed views say that some experiences have sensational and intentional properties; or sensational and instancial properties; or intentional and instancial; or all three.

And now we have a framework in which to understand the general positions in the philosophy of perception – a decision tree that gives you the basic options. For instance, naïve realism is best thought of as a view which is committed to there being instancial properties of experience. We typically suppose that we are aware of objects which exist independently of us, and that these characterize our experience. Naïve realism preserves this by accepting instancial properties. But presumably it is neutral on whether there are any sensational or intentional properties in addition; you don't have to accept pure worldliness to be a naïve realist.

An excursion into sense-datum theory

Instancial properties as you have defined them are external, mind-independent properties. But sensational properties are also in a sense instancial, by the positive answer to (1)?

Well, just think of it in terms of the formal structure: Instancial properties are those properties that are defined by a positive answer to (1) and a nega-

tive answer to (2): The character of the experience requires that its corresponding presented element exists, and yet exists independently of your experience of it. On the decision tree, sense-datum properties are sensational properties, for these theories answer (2) positively as well – or rather modern sense-datum theories do. Traditional sense-datum theories (Moore, Russell, Broad, Price) all took sense-data to be mind-independent. Hence, they end up accepting a variation on naïve realism from the point of view of the decision tree.

A strange kind of naïve realism! Unless they were phenomenologists or neutral monists, these sense-datum theorists would have to assume a "double" layer of mind-independent properties?

That was part of Austin's original objection. Russell flipped back and forth across kinds of neutral monism. But Moore more or less held the view you indicated. Price ended up as a kind of phenomenalist. The key thing about all of them is that they posited a psychological law concerning objects of awareness: In order to have an experience with a certain character, we would have to be immediately aware of some item distinct from the ordinary objects around us.

But these theories also aren't a viable option in response to the causal argument from hallucination. This is one of the elements of mess in the recent discussion because people don't know their history properly. It was of essence for original sense-datum theorists that sense-data are independent of us; this was part of Moore's refutation of idealism, and he always stuck with it. But as Austin pointed out, once you make that move you have no grounds for showing that we are always aware of non-physical sense-data. After WW2, philosophers who discussed sense-data tended to assume that if they existed, they were mind-dependent. This is no surprise really: Given a widespread commitment to causal exclusion in the physical world, non-physical and non-mental sense-data are a problem.

It seems that most people now think these sense-datum controversies are really irrelevant. As you said, perception is an old topic: How important is this history today?

Well, in general I think history of philosophy is important. But it is particularly important in the philosophy of perception, because so many people seem to rely on bad sets of assumptions – which have some history to them. A good thing to read on

this, by the way, is Myles Burnyeat's "Conflicting Appearances".¹¹

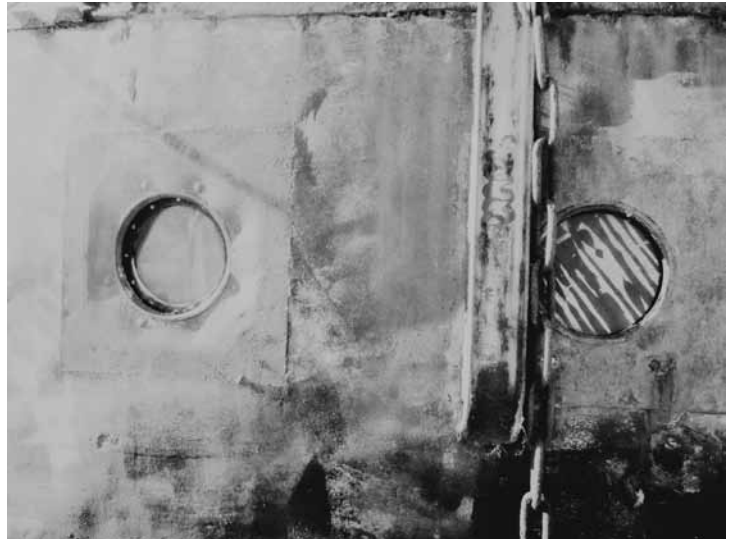
In a well-known article, Gilbert Harman says that sense-datum theorists simply missed the "elementary point" that perception is an intentional phenomenon.¹² Is that failing to take history seriously?

Harman most definitely! Gil is proud of his disdain of history. Look, sense-datum theorists were not confused about judgement – they didn't introduce ideas as the objects of thought. So they thought there was something special about perception. What they thought was special about perception leaves no trace in Harman's discussion. So he hasn't exactly made sense of the historical debate. And in turn he hasn't got the full content of the issues for the debate he is engaged with. I have a couple of papers where I discuss some of these historical matters: "Beyond Dispute" and "Sensible Appearances" as well as a paper on Austin's *Sense and Sensibilia*.¹³

So what can we learn from the history surrounding sense-datum theories?

Oh, on the whole only bad things! But the important thing I think they are symptomatic of is the idea that there is a fundamental difference between sensory awareness and mere thought. And that is an idea you get down the generations, down to thinkers such as Block.¹⁴ It is a very interesting thought, but one which is difficult to articulate. And again, it is what leads to the two questions that define logical space. It lies behind what I have elsewhere labelled "actualism" – namely, a positive answer to (1): Sensory awareness involves something having to be there.¹⁵ Now, given the causal argument from hallucination, actualism can be true of some aspect of experience only if the object of awareness is also dependent on our awareness of it. In other words, (1) entails (2), which blocks naïve realism. Given the causal argument from hallucination, actualism requires mental items like sense-data or qualia. The choice between sense-data and intentionalism is a derivative choice: It arises when you have already accepted the causal argument from hallucination.

The causal argument from hallucination can be validly reconstructed as a *reductio* of the hypothesis that there are instancial phenomenal properties in the sense defined above. If there are no instancial phenomenal properties, then experience either has sensational or intentional phenomenal properties,



or both – these are the three options people standardly recognize. Sensational properties have one dimension in common with instancial properties (actualism); intentional properties another (mind-independence). That is what makes the argument from hallucination and the possibility of disjunctivism fundamental. If the causal argument can be blocked, then we need other reasons to suppose experience is either intentional or sensational.

This is something you have argued in several papers.¹⁶ But many people still think that disjunctivism isn't really important: Why not accept intentionalism, which John Searle, for instance, says is also a form of direct or naïve realism?¹⁷ When experience is veridical, the represented properties are instantiated, and hence the character of experience is constituted by the scene perceived?

Well, first the term "naïve realism" is just a term of art. So John can say what he likes. But what is really interesting is what he is committed to or not. I started using "naïve realism" rather than "direct realism" because, as I said, I don't think people define the distinction between "direct" and "indirect" in any useful way. So everyone could say they were direct realists, or insist that we all had to be indirect realists, without there being any interesting disagreement among them. We should banish use of the term "direct". I was thinking of taking a shotgun to talks and lectures and simply eliminate anyone slipping into using the term. The problem with intentionalism is that the character of experience does not really depend on the scene perceived. Since you could have the same experience even if you were merely hallucinating, the cha-

acter of your experience isn't constituted by the scene perceived. But it is an interesting question: Why should we believe that the object of awareness has to be there in sense perception? As I mentioned, the fact that many, many people have been moved by this thought is reflected in the different treatment of sensation and thought over the generations. The question concerns what the substance of the debate is. The core of the issue is what it takes for experience to be the way it is, as I stressed. But the debate around disjunctivism has tended to ignore this.

Before we leave this topic, I want to ask a question about your “negative” or “epistemic” conception of disjunctivism – which you hold is also forced upon us by the argument from hallucination. All parties agree that hallucinations and illusions are subjectively indistinguishable from perceptions, but according to your form of disjunctivism, this is really all we can say about them: Hallucinations are states that cannot be distinguished from perception merely by introspective reflection. There is no “positive” characterization of their phenomenology beyond that.¹⁸ However, many philosophers, including some disjunctivists, have found this claim problematic: How can the states be merely impossible to distinguish – mustn't there be some “descriptive” properties of the experiences in virtue of which they are thus indistinguishable? And doesn't the view make a mystery of the phenomenology of hallucination, which certainly is constituted by something?

Is there a direct way of answering this question? What you are pressing really is at the fundamental point at which disjunctivism – and there are not really multiple forms of disjunctivism in any interesting sense; we are here concerned with the cluster of discussions generated by J.M. Hinton's original paper and book – takes leave from the traditional debate.¹⁹ An awful lot of the secondary market discussion of these matters really fails to see where disjunctivists are coming from. They find it unbelievable, and so cannot enter into debate, only rudely state their disapproval.

What is going on when you introspect and reflect on what your sense experience is like? Are you bound to succeed in singling out some way an aspect of the world is which is independent of your inspection, but which nonetheless you have the skills to report on adequately? The assumption that you always can so succeed is what disjunctivists are really being skeptical about. If we

think that when awake we are always conscious and that there is something it is like for us so to be conscious, and that we can be self-aware of how we then are, then there is a question how to conceive of consciousness and what it is like which avoids that strong assumption of success. That is what the “negative epistemic condition” in the end amounts to: an account of what such self-awareness might be without making the strong assumption. There is more to say – and I say some more of it in “On Being



Alienated” – but I realize that people found that all rather difficult to parse or to stomach. It will have office for now, I think.

Methodology & psychology

Tyler Burge claims that the debate around disjunctivism is

Aren't we just interested in whatever is the case, and we use to hand whatever methods we have got?

an example of an old-fashioned way of philosophizing. He says disjunctivism is simply refuted by science – and he is not one of those who think generally that philosophy should be replaced by science.

Tyler Burge can on occasion be unwittingly a bit pompous. I am not sure what it is to be fashionable, but perhaps Tyler Burge is. I guess I can see him in leathers on a motorcycle... Well, it has become fashionable to say in some vague way that disjunctivism is inconsistent with science. Since



Illustrasjon: Marianne Røthe Arnesen

being fashionable or not is no guide to truth, this is not a genuine objection; precisely because it is fashionable it is also ill supported by argument. Are we just taking his immense authority on these matters, or are we trying to follow Reason – in the way he seems to care so much about? The real is-

sue is what a refutation by science is and whether Burge has shown that one can accept what our best theorists are committed to only if one rejects disjunctivism. That doesn't look like a question we can settle just by looking at what the scientists say – given that the scientists quite rightly don't waste their time trying to confirm or refute philosophers' theories of these things.

Burge focuses on what he calls the Proximity Principle. Roughly, the principle says that a given proximal stimulus will result in a given experiential state, regardless of the distal conditions which produced this stimulus, and thus regardless of whether the experience is perception or a hallucination. Is this principle simply something he has made up himself?

There are a number of problems with the Proximity Principle. To begin with, he gives it in a deterministic fashion, but all the laws we have in psychophysics are probabilistic. So it cannot be derived from psychophysics.

Okay, but it doesn't really help if it is only probabilistic, does it?

No, you are right; you can reformulate the Proximity Principle as problematic probabilistically – but I think it does indicate we are no longer in the realm of science and methodology when we are looking at his arguments. The key thing turns on whether the notion of “perceptual state” that is included in the definition of the Proximity Principle includes conscious experience or not: If it does, then the principle doesn't derive from the current methods of cognitive neuroscience, since most perceptual psychologists don't see themselves as giving a direct account of conscious awareness. The psychologists think we need to operationalize these naïve claims we make about conscious awareness or perception before we can formulate any testable hypotheses. Thus understood, I think the Proximity Principle should be rejected, without rejecting any decent science.

We should not be ignorant of science – that would be stupid. But that is not to say that our questions are exhausted by science.

If the Proximity Principle is taken just to refer to perceptual states as cognitive neuroscience specifies them, then it is fine, but it doesn't in itself issue in the relevant result. For the question then becomes whether, when we raise a question about conscious awareness, there can be a difference bet-

ween two subjects which is not a difference in the states posited by cognitive neuroscience. And for all we have said the answer to that question may be yes.

Is your claim that the states they describe are only physiological or at least subpersonal states?

I am wary of using the personal/subpersonal distinction. I am also wary of legislating a priori about what neuroscientists can or cannot study. The claim is about what the current concerns of their investigations are. How you might think of it is rather like this: Suppose you had some Martian cognitive neuroscientists who lacked any conscious awareness of the world, but who *ex hypothesi* could still formulate scientific theories. Then maybe for them there would be no interesting difference between someone who could really see and had conscious visual awareness of the world and someone who just had perfect visual hallucinations: The two would match each other in physiological responses

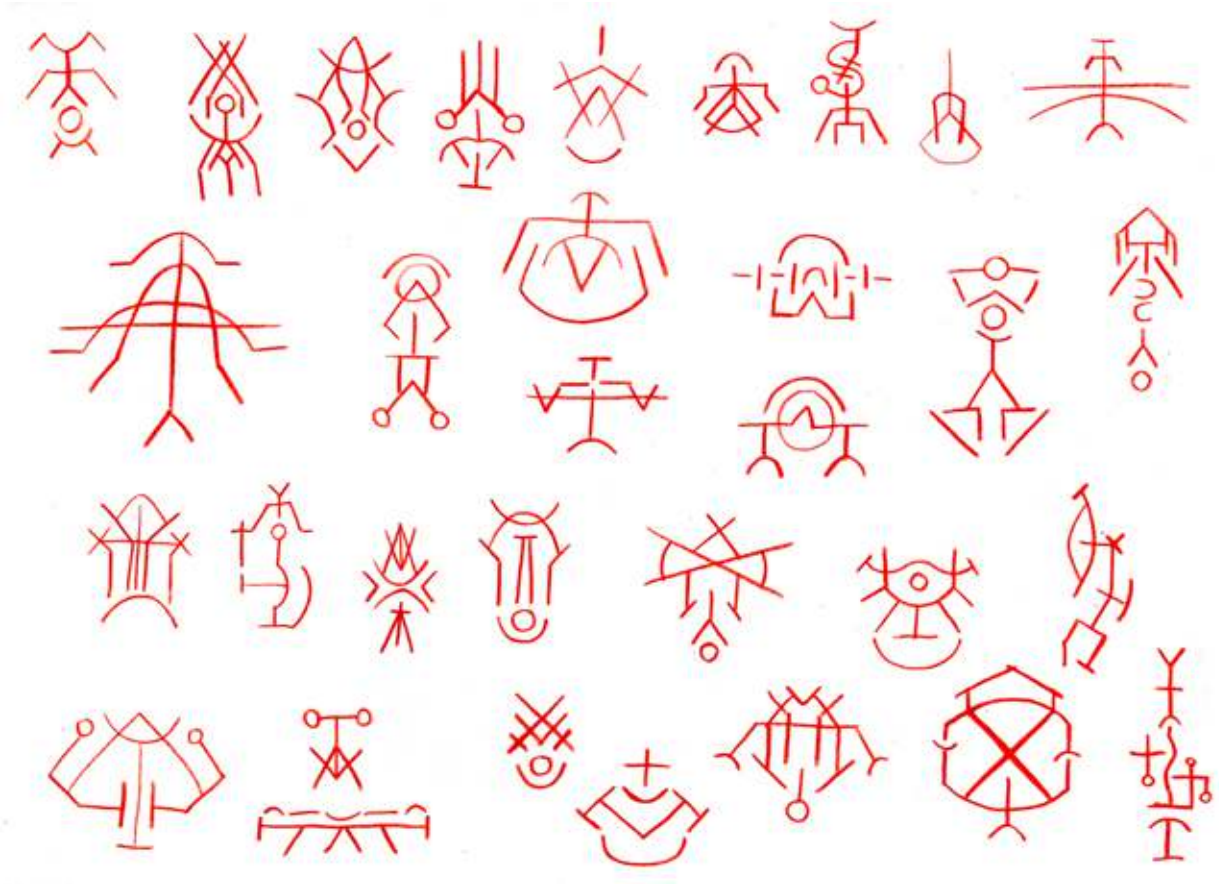
to the world, and the difference for us would make no difference to them. But for someone who is conscious, the difference between being conscious of something and merely seeming to be conscious of it is a big difference. And it is that conscious awareness we as philosophers are interested in. So we haven't entirely tied it down by looking at what the Martian cognitive neuroscientists can study. Maybe the fashionable Tyler Burge is really a zombie Martian cognitive neuroscientist!

So consciousness is the special realm for philosophers?

I don't quite see the need to say that. But yes, I am skeptical of a science of consciousness.

Well, that was deliberately tendentious on my part. But what about Reason: What is it we as philosophers find out, over and above what the scientists can tell us? Are we investigating conceptual truths, or some otherwise special, metaphysical truths, which we can know simply by reflection?

Illustration: Marianne Røthe Arnesen



Well, I tend to find methodological questions a bit dry. I'm not quite sure what either of those is. Aren't we just interested in whatever is the case, and we use to hand whatever methods we have got?

To return to him once more, Burge thinks philosophical arguments for disjunctivism is like Hegel's deduction of the number of the planets.²⁰

Well, when Mr. Burge booms his great authority in the cognitive sciences he typically gets it wrong. He proposes deterministic principles where the sciences lack them, and besides the claims he makes about constancy are contentious even from a neuroscientific perspective. There are lots of different things that philosophers do, and they approach these questions in different ways. The most obvious thing that holds these matters together are the history and sociology of philosophy departments in universities.

Only we philosophers can sit and talk about the psyche or the mind without ever doing a psychological experiment. Can we be certain that we're onto something?

Well, maybe and maybe not. Like any other human intellectual endeavour, you can have your doubts. There are good days and bad days. I'm not sure there is something special about philosophy here – except that, well, philosophy is very hard. Philosophers like to boast to other academics that they are good at argument. But on the whole philosophers are rubbish at argument – really, really bad. Arguments are difficult. And when it comes to psychology – well, if there is something that they are worse at than argument it is doing psychology. How many philosophers do you know who are good at statistics? Let alone experimental methods.

The mind as we find it is like the world around us that we find: The tables and chairs, the earth and the sun. There are questions about these which are not the same as the scientific questions about structure and order and origin. And these are among the questions philosophers ask and have always asked. So the scientific study of mind will replace these questions only if science asks the only questions to be asked. We should not be ignorant of science – that would be stupid. But that is not to say that our questions are exhausted by science. They should be informed by it, but to work out how they should be informed is a difficult thing. And most philosophical responses to recent empirical work are nugatory. Philosophers should know

as much about psychology as they can know. But it is difficult for researchers in the senses to know all that is going on, let alone untrained philosophers keeping up with it too – and let alone working out how this additional material bears on the qu-



estions the philosophers were first asking. But on the whole I wish philosophers had a better sense of what psychologists were up to.

I suspect that to many you will sound like a strange mix of an English 1950-style ordinary language philosopher and a modern “must be informed by science” guy.

Well, that's fine. Philosophers have a bad sense of their own methods, and a bad inclination to follow the herd.

The Content View

In finishing, let me turn to a recently fashionable debate – the debate about the so-called “content view”. What is this view?

You need to ask the people who defend it surely. Ask Susanna Siegel, Alex Byrne, Susanna Schellenberg – all have written papers claiming to defend the content view. But they each define it differently.

At least we know what “content” means when we talk about propositional attitudes. We know what it is for a thought to have content.

Well, not necessarily. Even in propositional attitudes talk of content can mean different things. And there are disputes over what propositions are, and whether all beliefs or desires are attitudes towards whole propositions. But at least with those states we are at home with the notions.

You yourself used to write that experience “represents to us” such-and-such – at least back in 1994...



Sure. Remember that being a naïve realist is not incompatible with accepting the existence of either sense-data or intentional aspects of experience. One could think that there are intentional aspects to some experiences but that experiences are also in part relations to objects in the world around us.

So why accept intentional properties if you are naïve?

Well, why not? Go back to the decision tree that gives the options. The question then is: What would show that some aspect of experience is intentional? There are other problems with the content view however. One problem is the equivocation over the term “content”; it means different things in different writers. But there is also assimilation of sense experience to propositional attitudes. That is related to the point I made earlier about a driving motivation when sense-datum theorists and others accept actualism. But that is at a tangent to whether any aspect of experience is representational or intentional.

I agree that the question of intentional properties in experi-

ence is orthogonal to that of naïve realism. But I misstated my question somewhat. What I wanted to ask is this: Why should a naïve realist think of awareness of “wordly” properties and objects – and thus of instancial properties of experience – in terms of representation? To expound: There are forms of representation which aren’t “intentional” in the sense of allowing for non-existence or non-instantiation: The state of knowing that a property obtains is “instancial” according to your scheme, since it is factive; so is “object-dependent” thought. McDowell and Snowdon seem to think of perception in just such terms; McDowell currently defends the content view against the charges of Charles Travis and others.²¹ Why, if at all, should disjunctivists think of our awareness of the world in terms of representation?

There are, I think, a couple of issues here. First, suppose we take the nature of sense experience to involve genuine relations to objects and their properties: Couldn’t the obtaining of such relations still somehow depend on or be explained by sense experience possessing a propositional or intentional content? For all I have said, the answer to this question might be positive. But what it would turn on

is some story of how possessing intentional properties should realize and determine features of what our sense experience is like. So one needs a story of how intentionality and phenomenology fit together. Absent such a story, the speculation would be a bit like: Might not ordinary objects really be composed of minute particles of Gruyère cheese which operate in such a way that they manifest the qualities we perceive?

Another issue concerns what one wants intentional content to explain and how it comes in to the picture in the first place. Within the analytic tradition, propositional contents first surface in the debate through two different routes: first, D.M. Armstrong's belief analysis of perception which sought to abolish all talk of sensory experience and awareness; second, the tradition influenced through Wittgenstein which liked to talk of "seeing as" and the role of concepts in perception. Most of the recent literature seems at least implicitly influenced by Armstrong.²² So the idea is that we can specify what it is for sense experience to have an intentional content entirely independently of saying anything about what sense experience is like and *then* add an additional claim: That having such and such a content determines what sense experience is like.

I guess I find that strategy really unsatisfactory: I want to know what kind of determination or explanatory relation there would be between an experience's having a certain content and its having a certain phenomenal character. I don't think it helps just to be given some weak or strong supervenience thesis. The relevant determination claims here piggyback on some idea of explanation – as does constitution claims in general: So we really need to see how ascription of content to a perceptual state could explain other things about it.

That there is this demand has been obscured, I think, by the fact that there is – together with a confusion over the meaning of the metaphor of content – a different long-standing tradition on the basis of which content gets to bear on sense experience: the phenomenological tradition. In some of Husserl's later lectures and in Sartre we have the idea of "presence in absence" and so the idea that an object's being given to the mind might be distinctively intentional. In most of my writings – but I haven't made this anywhere near explicit enough – I have charitably assumed that intentionalists are assuming something like this. That is, they assume that there is some distinctive aspect of phenomenology which requires us to think of the state as

intentional. With this as background, the clash, at the level of the taxonomy, between instantial and intentional phenomenal properties concerns the way in which we explain experience being that way. Now I would grant that there are some other issues being raised by McDowell when he worries about the conceptual form of sense experience, and that those aren't really addressed by our discussion. But at the same time, I think McDowell doesn't face up to the worry above – how ascribing content to experience says anything about its phenomenological character. So I am neutral about Travis's arguments against the content view as such: That debate turns on Travis's general views about representation which run very deep. In particular, I'm inclined to think that intentionalists can and ought to avail themselves of notions of representation which are not propositional or sentence-like.

A final question: When will your long-awaited book, Uncovering Appearances, well, appear?

A good question – and one I don't have a definitive answer to. Presumably not more than 6 months after it is finished. And it is close to being finished.

Professor Martin, best of luck finishing the book, and thank you very much for the interview!

NOTES

¹ In fact, this transition was initiated during the interview itself, as one part was carried out in Skype's chat mode – where the interviewer could quickly ascertain that Martin is also by far the fastest and most accurate typer he ever encountered.

² See Frede, M. (1987) "Observations on Perception in Plato's later dialogues", in his *Essays in Ancient Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

³ Carsten Hansen is a professor of philosophy at the University of Oslo – and the interviewer's former MA supervisor.

⁴ Snowdon, P. (1981) "Perception, Vision, and Causation" *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 81, pp. 175–92.

⁵ Philosophers like Moore often start out worrying about whether we can really see such familiar things as oranges "directly". For, they say, things would be just as they are visually even if only the skin of the orange were there in front of you, and hence you're not strictly speaking aware of the orange, but only of its skin. And now you can repeat this line of argument: Even if the skin of the orange weren't there, but only its outermost surface, you would still be aware of the same thing. What this shows, according to the argument, is that we are never "directly" aware of ordinary items such as oranges, but only of something much less familiar – "mere surfaces" or what C. D. Broad called "expanses". Our awareness of ordinary things, by contrast, can only be "indirect". Martin gives a lucid introduction to these issues in his (2005) "Perception", in F. Jackson and M. Smith (eds.) *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy* (Oxford: Oxford University Press), pp. 701–38.

⁶ Jackson, F. (1977) *Perception: A Representative Theory* (Cambridge: Cambridge University Press). The definition Martin refers to is given

in Ch. 1, pp. 19–20. Roughly, Jackson defines “mediately seeing X” as “seeing X in virtue of seeing something else Y”, and then “immediately seeing X” as “seeing X not in virtue of seeing something else Y”.

⁷ Clarke, T. (1965) “Seeing Surfaces and Seeing Objects”, in M. Black (ed.) *Philosophy in America* (London: George Allen and Unwin), pp. 98–114. According to Clarke, the context will determine whether you see the tomato or just a part of it, just as it can determine whether you nibble at a whole cheese or just the part of it affected by your nibbling. The fact that you see the tomato “in virtue of” seeing its surface or that you nibble at the cheese “in virtue of” nibbling a part of it doesn’t show that you see or nibble “indirectly”. Clarke thus provides the materials for undermining Jackson’s position – well before Jackson’s work came out.

⁸ The argument from illusion comes in various forms, but in its basic form, it says that in cases of illusion, we must be aware of something which *has* the properties we are aware of in the experience. For instance, if a straight stick immersed in water seems to be bent, then I am aware of something which is in fact bent. And if we are aware of things different from ordinary objects in illusion, it is reasonable to suppose that these are the kind of things we are always aware of. Like the argument set out in note 5, then, the argument from illusion purports to establish that we are only “indirectly” aware of the ordinary objects around us, that is, only in virtue of a more “direct” awareness of mental or at least non-physical items – “sense-data”, in Moore’s term.

⁹ Martin discusses the argument from hallucination in various articles. See in particular his (2004) “The Limits of Self-Awareness”, *Philosophical Studies*, Vol. 120, Nos. 1–3, pp. 37–89 and (forth) *Uncovering Appearances* (unpublished, available at <http://www.homepages.ucl.ac.uk/~uctymfm/chapters.htm>), Ch. 3. The latter work in particular covers many of the issues discussed in the interview in much more detail.

¹⁰ One might raise the worry here that the experience’s being constitutively sufficient for the existence of the presented element might not entail mind-dependence (the interviewer raised this worry after the interview). For instance, it is part and parcel of naïve realism that perception cannot occur in the absence of the presented element. Hence, perception guarantees that the presented element exists. To allay this worry (as Martin explained it), one must note that (2) is understood as asking whether the experience is *wholly* constitutive of the presented element, and hence whether the existence of the presented element depends on the existence of the experience (though we don’t have to understand (1) that way; the issue there is whether the presented element is at least *partly* constitutive of the experience). If the experience were not wholly constitutive of the object of awareness, then the occurrence of the experience would not be sufficient to explain its existence (even if it guaranteed it), and one would then face a problem in setting out the causal argument from hallucination: One would have to explain why the causally sufficient conditions for bringing about the experience should be able to ensure the obtaining of all of the conditions necessary for the experience to occur.

¹¹ Burnyeat, M. (1979) “Conflicting Appearances”, *Proceedings of the British Academy*, Vol. 65, pp. 69–111.

¹² Harman, G. (1990) “The Intrinsic Quality of Experience”, *Philosophical Perspectives*, Vol. 4: Action Theory and Philosophy of Mind, pp. 31–52.

¹³ Martin, M. G. F. (2000) “Beyond Dispute: Sense-Data, Intentionality, and the Mind–Body Problem”, in T. Crane and S. Patterson (eds.) *The History of the Mind-Body Problem* (London: Routledge); (2003) “Sensible Appearances”, in T. Baldwin (ed.) *The Cambridge History of Philosophy: 1870–1945* (Cambridge: Cambridge University Press); (2007) “Austin: Sense and Sensibilia Revisited”, unpublished. All three articles are available online through <http://sas-space.sas.ac.uk/view/collections/iplpp.html>.

¹⁴ In this perspective, the discussion of “mental paint” is a descendant

of earlier discussions of sensationalism. For a recent paper, see Block, N. (2010) “Attention and Mental Paint”, *Philosophical Issues*, Vol. 20: Philosophy of Mind, pp. 23–63.

¹⁵ See Martin, M. (2000) “Beyond Dispute: Sense-Data, Intentionality, and the Mind–Body Problem”, in T. Crane and S. Patterson (eds.) *The History of the Mind-Body Problem* (London: Routledge), in particular pp. 218ff, and (forth) *Uncovering Appearances* (reference given in note 9), in particular, Ch. 1, pp. 32–3 and Ch. 3, pp. 8–14.

¹⁶ See note 9 above.

¹⁷ Searle sets out his views on perception in his (1983) *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind* (Cambridge: Cambridge University Press), Ch. 2; see in particular pp. 45–6 and 57–8.

¹⁸ What even disjunctivists must accept in the argument from hallucination, Martin argues, is that the kind of mental state present in a hallucination will also be present in a genuine perception, given the same neural bases. What the disjunctivist denies, of course, is that this common kind is the most specific kind that the perception falls under; the existence of a kind in common between the states is consistent with the existence of more basic kinds that only one of them falls under. Yet this commonality severely constrains our positive characterization of hallucination: Suppose, for instance, that the disjunctivist tried to hold that phenomenology of hallucination were constituted by sensational properties. Since the same neural processes would also be present in genuine perception, perception would also have the same sensational properties. But since the disjunctivist also holds that the phenomenology of perception is constituted by the properties of the objects perceived, we have a problematic kind of overdetermination, seemingly leaving the instancial properties explanatorily redundant. This is the “screening-off” problem, to which Martin responds by denying that there is such a characterization to be given for hallucinations. All we can say about the kind of state occurring in hallucination is that its instances are indistinguishable from perceptions; we cannot know merely by reflecting on the state one is in that it isn’t a perception (this much is of course in common between hallucination and perception, since everything is indistinguishable from itself). What we cannot allow is a “substantive” commonality consisting in, say, awareness of sense-data. Martin provides a much fuller discussion in his (2004) “The Limits of Self-Awareness” (reference given in note 9 above) and his (2006) “On Being Alienated”, in T. Gendler and J. Hawthorne (eds.) *Perceptual Experience* (Oxford: Oxford University Press), pp. 354–410.

¹⁹ J. M. Hinton (1967) “Experiences”, *Philosophical Quarterly*, Vol. 17, No. 66, pp. 1–13; (1973) *Experiences* (Oxford: Clarendon Press).

²⁰ See Burge, T. (2005) “Disjunctivism and Perceptual Psychology”, *Philosophical Topics*, Vol. 33, No. 1, pp. 1–78, p. 29: “It is fairly unusual, at least since the days of Descartes and Newton, for philosophical views to be as directly at odds with scientific knowledge as disjunctivism is. Hegel’s claim that there are seven planets springs to mind.” (In fairness to Hegel, it should be noted that the popular legend – that he gave an a priori “proof” that there are seven planets just before Neptune was discovered – seems to be incorrect. See Beaumont, B. (1954) “Hegel and the Seven Planets”, *Mind* (New Series), Vol. 63, No. 250, pp. 246–8; Craig, E. and Hoskin, M. (1992) “Hegel and the Seven Planets”, *Journal for the History of Astronomy*, Vol. 23, pp. 208–10.)

²¹ Another point is that sense-datum theorists, with whom naïve realists share the commitment to actualism, did not think of awareness of sense data in terms of representation, but rather as a primitive relation (often called “acquaintance”). Now, naïve realists agree with intentionalists when it comes to the objects of perception. But does this in itself also mean that they must depart from the sense-datum theorists’ construal of the relation of awareness?

²² Armstrong sets out his view most famously in his (1968) *A Materialist Theory of the Mind* (London: Routledge and Kegan Paul), Ch. 10. For Wittgenstein’s discussion of ‘seeing as’, see his (1953/2001) *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell), Part II, Sect. xi.

UTDRAG FRÅ DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Panposidonianisme. Nedsettande term for ei feilaktig oppfatning om at den stoiske filosofen Poseidonios (ca. 135 f.kr. – ca. 50 f.kr.) var det intellektuelle opphavet til ei stor mengd tankar og idear. Poseidonios var eit universalgeni, som det vert sagt beherska all kunnskap i samtida. I den tyske tradisjonen av Quellenforschung, vart det vanleg, på nokså lite grunnlag, å gje Poseidonios æra for intellektuelt arbeid som i røynda skriv seg frå andre tenkjarar.

Pansofi (av gr. πᾶν «alt» og σοφία «visdom»). Lære om at fullstendig vitskapleg, teologisk og filosofisk innsikt er tett knytt i hop og berre kan verte oppnådd saman. Opphavsmannen til pansofien var den tsjekkiske filosofen Johann Amos Comenius (1592–1670), som òg vert rekna for å vere grunnleggjaren av pedagogikken som vitskap. Gjennom nyskapande lærebøker, som var mykje brukt i samtidas europeiske grunnskular, og meir filosofiske/teoretiske verk, har Comenius og pansofien hatt stor innverknad på seinare utdanningsteori.

Den gjennomgripande tanken som prega dei pansofisk orienterte arbeida til Comenius, var at alle aspekt ved tilværet heng nøye saman, og difor må dei forståast i samanheng med kvarandre. Vidare meinte han at all utdanning må ha som formål å utdanne kvart menneske fram mot universell kunnskap og visdom. Til grunn for pansofien ligg dei pedagogiske og teologiske ideane som Comenius utarbeidde og stod for.

Pansofien baserer seg på eit konkret syn på mennesket sitt forhold til Gud; sidan mennesket er skapt av Gud, er det ibuande godt. På den andre sida vert vi ikkje født med den naudsynte kunnskapen til å ha denne og mange andre viktige innsikter. Konsekvensen er at vi ikkje klarar å forstå tilhøvet vårt til Gud og verda. Formålet med å søkje pansofisk innsikt er i hovudsak av praktisk og religiøs art, for slik innsikt kan mellom anna vere med på å framskande Jesu tilbakevending til jorda.

Mennesket må gjennom mykje opplæring for å oppnå ein pansofisk tilstand, og Comenius såg på menneskelivet som ei utdanning som startar ved fødselen og held fram så lenge ein lever. I verket Didactica Magna («Den store utdanningslæra») skildrar han korleis menneska bør utdannast gjennom livet, og dette forankrar han i tanken om at mennesket er det høgaste og mest absolutte vesenet, og at livet berre er ei førebuing for æva. I forlenginga av dette krev pansofien òg at alle menneske skal ha rett til utdanning, uavhengig av kjønn og sosial status.

Comenius ønskte å bringe saman filosofi (mennesket), teologi (det heilage) og vitskap (naturen), som for mennesket ofte kan verke å vere disiplinær som tek for seg åtskilte sider ved tilværet. Fordi kvar av dei berre kan gje oss kunnskap om enkelte delar av den universelle sanninga, ser dei ut til å gå dårleg overeins. Ved å oppnå verkeleg pansofisk innsikt vil ein sjå korleis dei utfyller og harmonerer med kvarandre.

Innanfor fleire aspekt av tenkinga si la Comenius vekt på det universelle. Ikkje berre skulle kunnskapen ein lærte i skulen vere så universell som mogleg, men også universelle læremåtar og høgskular, kor ein får innføring i alle pansofiens sider, var sentralt. Comenius gjekk faktisk så langt som å åtvare mot å tru at ulike områder og problem har spesifikke metodar knytt til seg. Kunnskapen ein tileignar seg har eit universelt grunnlag som ein kan finne fram til a priori. Ved hjelp av pansofiske skular og høgskular kan ein styre vitskapen si utvikling i ei einskapleg pansofisk retning.

Comenius var respektert i samtida som ein dyktig pedagog, sjølv om det er meir usikkert kor mange som var einige i dei underliggjande ideane hans. Han vart mellom anna kritisert av René Descartes, som ønskte å halde vitskap og teologi åtskilt. Descartes avviste dermed pansofien sin underliggjande premis om einskap mellom filosofi, teologi og vitskap. Men sjølv om tankane til Comenius hadde låg status under opplysningstida har dei pedagogiske ideane om universell opplæring, og mange av dei innovative læringsmetodane hans, vore viktige for utdanningsteoretikarar, også fram til vår tid. **A.M.**

Personleg idealisme (også kjend som California personalism). Metafysisk teori som byggjer på idear om menneskeleg fridom og ein demokratisk Gud. George Holmes Howison (1834–1916) utarbeidde denne teorien i opposisjon til Boston personalism.

KORRESPONDENTBREV FRA UNIVERSITY OF LANCASTER

Av Audun Bengtson

Tanken om studier i Storbritannia maner gjerne frem bilder av Oxford eller Cambridge, noen av verdens eldste universiteter med stolte tradisjoner, forelesere med tweedjakker fulgt av en skare nysgjerrige og ivrige studenter i omgivelser av fordums storhet. De av oss som så på Inspector Morse eller Inspector Lewis på NRK på lørdager har et slikt bilde av England, med et universitetsliv omgitt av grønne omgivelser, kanaler, hyggelige landsbyer og lokale puber. Riktignok stemmer ikke dette bildet helt overens med den virkelige studenttilværelsen i England, men enhver fordom eller klisje har en rot i virkeligheten.

University of Lancaster lever ikke opp til forventningene om et gammelt universitet liknende Oxford eller Cambridge. Bygget tidlig på 60-tallet minner deler av universitetet mer om et kontorkompleks enn et universitet,

Lancaster er kjent for sin store andel internasjonale studenter.

gjernere representert av firkantede murbygg utformet mer med tanke på budsjett enn estetisk utforming. Til tross for det lite sjarmerende ytre foregår det i skrivende stund store oppussingsprosjekter, denne gang også med forbedret utseende som mål.

Man velger likevel ikke universitetet i Lancaster for dets fasade, men på grunn av det akademiske miljøet, byen i seg selv og det unike filosofinstituttet som er blitt til i løpet av de siste årene.

Lancaster er kjent for sin store andel internasjonale studenter (49 % er i år fra andre land enn de britiske). Dette har satt sitt preg på universitetet på mange områder. Det er ett av de få universitetene i England hvor alle internasjonale studenter er garantert bolig på campus gjennom alle sine studieår. For å imøtekomme alle behov er det på universitets områder et stort mangfold av kafeer, spisesteder, barer og puber, som ofte blir brukt i forbindelse med kulturelle evenementer eller festivaler satt i gang av diverse foreninger på campus.

Filosofinstituttet i Lancaster ble for tre år siden slått sammen med politikk- og religionsinstituttene, og er nå kjent under fellesnavnet «PPR» (Philosophy, Politics and Religion). I begynnelsen var de fleste skeptiske til denne forandringen, ettersom hovedgrunnen bak sammenslutningen var nedskjæring. Etter tre år har det derimot

vist seg å være hell i uhell. Takket være et rikt utvalg av både forelesere, fag og moduler har PPR-ordningen blitt høyt anerkjent og unik i Storbritannia. De tre fagene man kan velge blant er som sagt filosofi, religion eller politikk, hvorav hvert fag har et stort antall moduler. Moduler er enkelttemner innenfor et fag, og kan være alt fra vitenskapsfilosofi eller epistemologi til mer spesifikke områder som fordypning i Mills «On Liberty» eller dyplesning av Kants verker. Noen forelesere samarbeider også på tvers av fagene og tilbyr moduler med elementer fra flere fag. Hver modul er verdt enten 30 eller 15 studiepoeng. For å fullføre bachelorgraden må studenter i løpet av en toårsperiode opparbeide 240 poeng.

Den første fordelen med denne sammenslåingen er de tverrfaglige mulighetene studentene får til å velge og



forme utdannelsen sin. Som «philosophy major student» (tilsvarende en bachelorgrad) må jeg velge fire moduler. To av disse kan velges fritt fra de tre fagene: filosofi, religion og politikk. Det samme mønsteret gjelder det tredje året, men man har et mye større spekter av moduler å velge blant. I mitt andre år valgte jeg vitenskapsfilosofi, etikk og politisk filosofi av filosofimodulene, samt en religionsmodul. Takket være sammenslåingen av PPR-instituttet komplementerte disse modulene hverandre mer enn forventet, noe som igjen gir en mer helhetlig utdanning.

Modulene er mangefasetterte og diverse, og dekker alt fra smalere filosofiske temaer, slik som «Religion and Violence» og «Capitalism and Ethics» til bredere og mer omfattende områder, slik som etikk og epistemologi. Sistnevnte er gjerne moduler som blir tilbudt andreårsstudenter. Disse setter gjerne mer fokus på bredde enn konkrete spørsmål og er ment mer som en avansert introduksjon enn fordypelse. Modulene man velger for tredje år er av en mer spesifikk art, og forutsetter en del kunnskap innen feltet. Selv om manglende kunnskap ikke vil hindre deg i å velge moduler, er det ventet at man leser i ferien. Noen av modulene man kan velge blant er «Darwinism and philosophy», «Ethics and Genetics», «Future Generations» og «Philosophy of Medicine». Det

tredje året kan man også velge å skrive en *dissertation*, tilsvarende en bacheloroppgave. Dette er en unik mulighet til å fordype seg i et fag, og man blir veiledet av en doktor eller professor innenfor det aktuelle feltet. I min *dissertation* har jeg valgt å fordype meg i bioetikk, med tittelen «In defence of human enhancements».

Det er forventet mye av studentene, og selvstendig lesing er et viktig mantra om man ønsker å stå på eksamen. Selv om mye arbeid blir lagt på studentene, er foreleserne på PPR-instituttet generøse med tiden, og har man problemer, spørsmål eller trenger hjelp til å skrive essays kan man komme til dem i kontortidene, som gjerne er mellom to til fire timer i uken. Hvis ikke dette passer, kan man bare sende en e-post, så får man en avtalt time. Det er heller ikke uvanlig at foreleserne tilbyr deg kaffe eller te, eller vil møtes på en kafé heller enn på kontoret; dette gjelder spesielt for tredjeårsstudenter.

Selve byen Lancaster er skreddersydd for studenter. Med 40 000 innbyggere, hvorav en fjerdedel er studenter, kan man lett se for seg hvordan studentøkonomien former byens struktur. Det er aldri manko på billige bosteder, møbler, matvarer, puber eller lignende. Som en av Storbritannias rimeligste byer kan det virke som Edens Hage for norske studenter med norsk studielån. En pint koster sjelden mer enn 30 kr, gjerne mellom 10 og 20 kr, og bøker fra Everyman's Library koster under 100 lappen; CD-er, filmer, kinobesøk etc. er alltid billig. Kanskje det mest forlokkende, i det minste for filosofistudenter med idealer som Sartre og Camus, er det store mangfoldet av kafeer. De har ofte rimelige priser og lar studentene sitte i fred og ro for å lese; personalet hever ikke et øyenbryn hvis man blir sittende lenge.

Selv om fordelene er mange, har studier i Storbritannia sine negative sider. Den største, og kanskje den eneste store ulempen, er det ekstra studielånet. Norske studenter blir klassifisert som *overseas students*, og må derfor betale i dyre dommer (rundt 90 000 kr) i skolepenger hvert år. Vel å merke blir store deler av dette omgjort til stipend ved endt utdanning, men studielånet blir uansett større enn ved studier i Norge.

Til tross for et større studielån oppveier fordelene ved å studere i Storbritannia ulempen studielånet bringer. Man får sjansen til tett samarbeid med ikke bare studenter, men også forelesere. Man får et bredt utvalg av moduler og en unik mulighet til å skreddersy graden sin. Selv om Lancaster by ikke er noen metropolis har byen en britisk sjarme med en god studentatmosfære som er blitt utformet i løpet av 50 år.



UTENFOR AKADEMIET

I denne utgaven av Utenfor Akademiet kan du lese om en broket samling filosofer som i aller høyeste grad førte begivenhetsrike liv, også sett bort fra det de presterte i arbeidstiden. Richard Montague og Jean-Jacques Rousseau var briljante tenkere med gode rasjonelle evner, men de hadde også sider som var langt mer frimodige og «kjødelige» – kanskje mer enn godt var. Paul Grice var nok på mange måter en mer stereotyp filosof,¹ men i likhet med Montague var han uforskammet dyktig i det meste han drev med. William James, på sin side, søker høyere enn det jordiske, og prøver å finne Gud, men møter i stedet sin erkefiende Hegel. God fornøyelse!

Semantikk og dramatik

Om filosofen, matematikeren og lingvisten **Richard Montague** kan det trygt sies at han var vel så interessant utenfor, som innenfor akademiets vegger. Det er lett å bli imponert om man tar en titt på CV-en han klarte å bygge opp i løpet av et nokså kort liv: Han var en av Alfred Tarskis dyktigste og mest lovende studenter, og ble etter hvert en fremragende logiker som gjorde imponerende arbeid innenfor mengdelærens grunnlagsproblemer. Det viktigste bidraget hans er nok likevel det som skulle bli kjent som Montague-grammatikk. I tillegg til alt dette var han etter sigende en dyktig kirkeorganist og en hensynsløs eiendomsinvestor. Man skulle kanskje tro at en slik person ville hatt lite tid (eller lynne) til utagerende oppførsel, men det var absolutt ikke tilfellet. Montague levde faktisk så utagerende at han ikke rakk å bli eldre enn førti år. Han var nemlig kjent for å være en ivrig deltaker i det kaliforniske nattelivet, og en sen marskveld i 1971 inviterte han hjem noen mennesker han hadde møtt på byen for å fortsette festen der – noe han visstnok ofte gjorde. Ting tok dessverre en noe uheldig vending for semantikens store sønn denne kvelden. For tragisk nok viste gjestene seg å

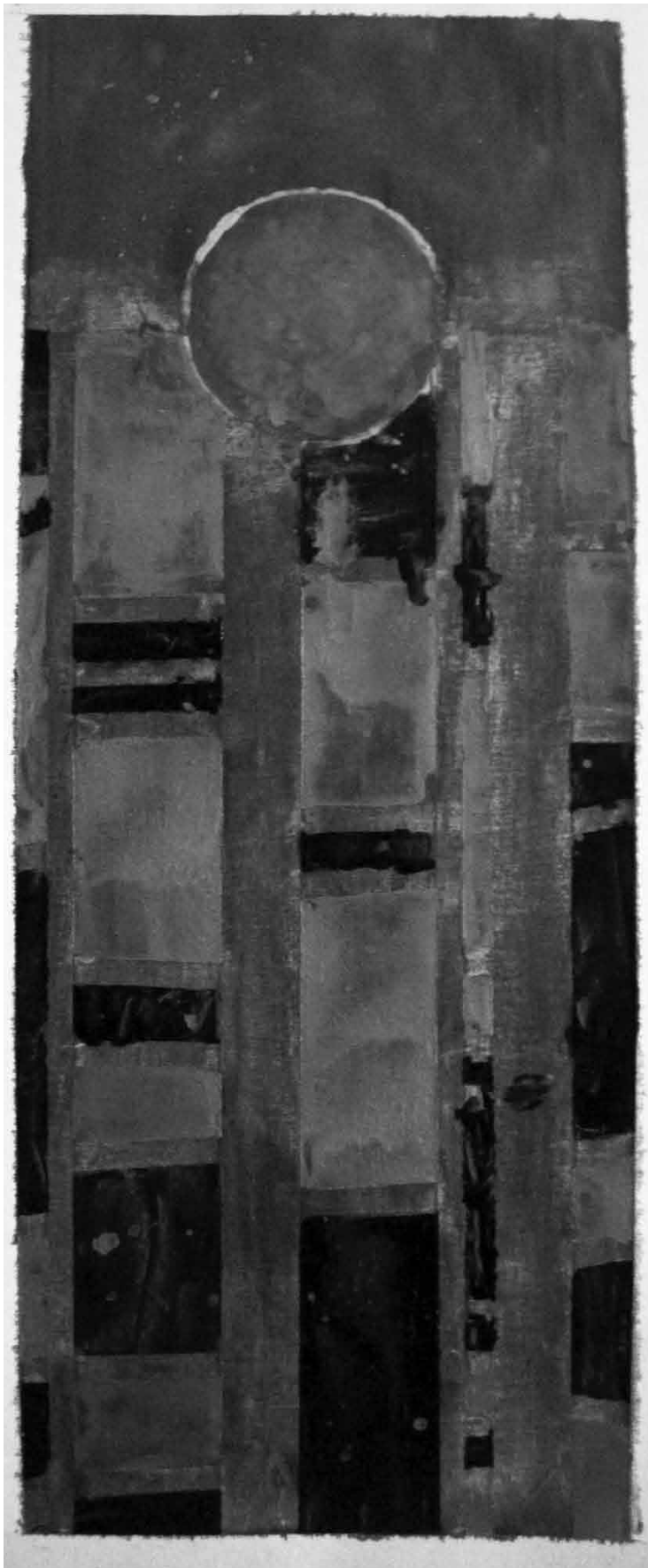
ha uhederlige motiver, og kvelden endte i en forbrytelse som fortsatt står uoppklart. Det som er sikkert, er at huset neste morgen var loppet for eiendeler og at Montague lå igjen, kvelt. Man kan se for seg at det var en nokså merkelig stemning i begravelsen hans, da dette var første gangen Montagues svært så ulike omgangskretser møttes for første gang.

Grice's hamskifte

Paul Grice er best kjent for sine bidrag innen språkfilosofi og lingvistik, men gjorde også stor suksess på andre arenaer. Han holdt tidlig sin første soloforestilling som konsertpianist (det kan også ha vært hans siste) og spilte i en pianotrio sammen med sin far og bror; han var en dyktig sjakkspiller, kaptein på skolelaget i cricket og i fotball, og gikk senere videre til å spille både cricket og bridge på konkurransenivå. Hvor fikk han all energien, og tiden, fra? Skal vi tro hans kone, skyldtes det at han enten overlot praktiske og personlige gjøremål til andre, eller forsømt dem fullstendig. W.V.O. Quines beskrivelse gir et bilde av hva det sistnevnte resulterte i: «Paul var shabby... Det hvite håret hans var glissent og pistrete, han manglet noen tenner, og interesserte seg ikke stort for klær.» Quine ble derfor svært overasket da han møtte Grice på en universitetsmiddag: «Jeg ble forfjamsset da jeg støtte på ham, upåklagelig antrukket i kjole og hvitt – som den reneste dressreklamen.» Grices labre interesse for personlig fremtoning ble tydeligvis bare oppveid av hans uklanderlige sans for institusjonell kutyme. Typisk brite.

Rousseau med og uten lenker

«Mennesket er født fritt, men overalt er det i lenker», skrev opplysningstenkeren **Jean-Jacques Rousseau**. Selv hadde han definitivt lirket av seg en rekke tyngende bånd, og må kunne beskrives som en fri sjel. Det er i alle fall slik han



beskriver seg selv i sine *Bekjennelser*. Et tegn på hans frigjøring finner vi i det som kanskje var et forsøk på å komme nærmere naturtilstanden: Rousseau pleide nemlig å luske rundt i mørke bakgater, hvor han fant en «absurd nytelse» i å blotte seg for forbipasserende fruentimmer. I sin åpenhjertige beskrivelse av aktiviteten legger han til at mens noen flirte, latet andre – de mer fornuftige, ifølge Rousseau – som om ingenting var hendt. Men på enkelte områder fant Rousseau riktignok at lenkene var å foretrekke fremfor friheten – å underkaste seg en dominatrix ga ham ifølge ham selv «de mest utsøkte nytelser».

William James' oppheving

I **William James'** samtid var Hegel den store helten hos angloamerikanske filosofer. Dette likte James svært dårlig, og han uttalte seg ofte kritisk om det mange vil hevde er den største av den tyske idealismens obskurantister. Imidlertid kan det se ut som James, på tross av sin motvillighet overfor denne typen filosofi, faktisk en gang ble hevet opp til de hegelianske høyder: I «arbeidet» med det som etter hvert skulle bli til boken *Varieties of Religious Experience*, inntok James, passende nok, en nokså pragmatisk holdning til det hele og eksperimenterte med hvordan ulike narkotiske stoffer kunne føre frem til religiøse erfaringer. Om han nådde frem til Gud er usikkert, men på veien hadde han et uventet møte med den filosofen han trodde han hadde minst til felles med. Etter å ha testet nitrogenoksid uttalte James nemlig at det kun var under påvirkning av dette stoffet at han var i stand til å forstå Hegel. Det skal sies at det ikke alltid er lett å forstå hva Hegel mente med «oppheving», men at det skal avhenge av inntak av sterke narkotikum er vel heller tvilsomt.

Denne utgavens bidrag er skrevet av Conrad Bakka og Alexander Myklebust.

NOTER

¹ (Selv om vi jo håper at Utenfor Akademiet-spalten har bidratt til å roske litt opp i filosofi-stereotypene!)

IDRETTENS ETHOS

HVA SLAGS PLESS BØR MORALSK DYD HA I MODERNE TOPPIDRETT, OG HVORFOR?

MESTERBREV VED RIGMOR HANSEN AARRESTAD



Hva handler masteroppgaven din om?

Oppgaven handler om idrettens ethos, altså om de etiske holdninger og verdier man forventer av deltagerne i toppidrett. Vi ser en utvikling der blant annet doping, løgn, kampfiksing, trakassering og rus utgjør en trussel for idrettens ethos, og jeg utforsker hvilken rolle moralsk dyd har i denne konteksten. Jeg bruker Arisoteles' eudaimonisme og dydsetikk for å vise en tenkning som ivaretar, verner og respekterer rettferdighetsidealene i idretten. Dette handler blant annet om utvikling av gode karakterholdninger og om å virkeliggjøre ens muligheter som menneske i en sosial kontekst.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

I den etiske argumentasjonen begrunner jeg, ved hjelp av tre teser, hva slags plass moralsk dyd bør ha i moderne toppidrett. For det første er idrettsutøvere mennesker, og mennesker bør ha dyd. Man kan ikke stå for en personlighet hvor alt handler om å vinne. Vi bør integrere idretten i livet for øvrig. For det andre trenger vi moralsk dyd fordi idrettens ethos krever det. Jeg argumenterer for at det kreves visse dyder og at man ikke tenker på å jukse. Videre argumenterer jeg mot de som hevder at toppidrettsutøvere ikke trenger moralsk dyd eller har ansvar for idrettens ethos. For det tredje trenger vi moralsk dyd fordi det kan lede en i retning av suksess. Her argumenterer jeg for at hovedmotivet for å være dydig ikke handler om positive konsekvenser, men om konstituerende handlinger. Øyvind Kvalnes sier det slik: «Etikk har en tendens til å lønne seg bare for dem som jobber med det av andre grunner enn at det skal lønne seg».

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Fordi det er en samfunnsaktuell oppgave hvor jeg viser hvordan idrettens ethos kan sette etiske rammer for toppidretten. Man får også en forståelse av hvordan idrett har potensiale til å utvikle og fremme det beste i det å være menneske. Moralsk ansvarlighet og respekt for etiske retningslinjer står sentralt i dette synet på toppidrett.

Hva er dine planer for fremtiden?

Planen er å fortsette som rådgiver og lærer ved Heggen videregående skole i Harstad, samt fullføre utdanningen som filosofisk praktiker. I tillegg ønsker jeg å tilby foredrag og filosofisk samtale, slik at argumentene som fremmes i oppgaven kan formidles og diskuteres i idretten.

ETHICS, NATURALLY

ON SCIENCE AND HUMAN VALUES



MESTERBREV VED
TORE SKÅLEVIK

Hva handler masteroppgaven din om?

Oppgaven handler om en idé fremsatt av Sam Harris i *The Moral Landscape* (2010). Idéen er at menneskelige verdier i økende grad lar seg bestemme av vitenskaper som nevrovitenskap og psykologi. Harris ser på «verdi» som et produkt av den kausale relasjonen mellom det materielle universet på den ene siden, og menneskelig bevissthet og dens underliggende nevrologiske struktur på den andre. En handlings moralske verdi blir bestemt av effekten handlingen påfører nervesystemet, slik et legemiddels medisinske verdi blir bestemt av effekten det påfører menneskekroppen. En handling kan sies å være «moralsk god» når vi med vitenskapelig nøyaktighet kan forutsi at mennesker med total empirisk kunnskap om hvordan effekten av handlingen vil oppleves av nervesystemet motiveres til å se handlingen utført fremfor alternative handlinger. En selvmordsbomber handler for eksempel gjerne i den tro at handlingen vil forårsake en positiv guddommelig påvirkning både på hans egen og andres bevissthet. Når det viser seg at denne effekten uteblir til fordel for uønskede effekter som død og lidelse, kan handlingen moralsk fordømmes på empirisk grunnlag.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Mange mener at skillet mellom fakta og verdier er så grunnleggende at Harris' teori ikke engang vil komme ut av startgroppen – at vi aldri ved hjelp av fakta alene vil kunne trekke normative konklusjoner. Jeg vil vise hvordan Harris' idé utfordrer en slik dualisme mellom fakta og verdier. Jeg argumenterer for at den type moralske dommer som kan fremstilles ved hjelp av Harris' teori har en normativ kraft som er tilstrekkelig til å binde alle mennesker til seg, og dermed fortjener tittelen «moralsk realisme». I motsetning til tradisjonelle moralske dommer vil ikke slike «vitenskapelige dommer» være absolutte. Dommenes sannhetsverdi vil forandre seg i tråd med menneskenaturens utvikling, gjennom for eksempel evolusjon. I likhet med andre vitenskapelige dommer vil de også alltid ha en viss usikkerhet knyttet til seg. Likevel virker dommene å oppfylle minimumskravene til moralske realisme – de kan regnes som sanne samtidig som de gir alle mennesker en grunn til å handle i tråd med seg. Harris' idé fremstår som et svært interessant naturalistisk alternativ til andre former for moralsk realisme, og fører en sterk front mot moralsk relativisme og nihilisme, og vil i så måte gjøre det langt vanskeligere for naturalister å fraskrive seg sitt moralske ansvar.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Alle som interesserer seg for hvordan vi best kan benytte vår sikreste kilde til kunnskap – den vitenskapelige metode – som moralsk veileder, vil ha utbytte av å lese denne oppgaven.

Hva er dine planer for fremtiden?

Jeg ønsker å jobbe med kultur- og samfunnsspørsmål som journalist, og beveger meg nå i den retningen.

FILOSOFIKUIZ

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

SPØRSMÅL:

1. Hvem står bak følgende utsagn, som lett ender i uendelig regress: «Mitt ansvar er å ta ansvar for det jeg har ansvar for»?
2. Hvem er ansvarlig for det som sannsynligvis er verdens mest kjente sang om filosofer?
3. Hvem innførte begrepet «moral luck»?
4. Hva heter domstolen som ble opprettet etter andre verdenskrig, og som stadfestet at man kan ha ansvar for handlinger man er beordret til å gjennomføre?
5. Hvilken kjent kvantefysiker skrev en filosofisk artikkel om forskerens ansvar?
6. Hvilken tysk-amerikansk filosof er kjent for boken *Das Prinzip Verantwortung* (Norsk: Prinsippet ansvar)?
7. Hva er det greske ordet for karaktersvakhet?
8. Hvilken polsk filosof og logiker regnes som grunnleggeren av den filosofiske teorien «reisme», som sier at bare ting eksisterer?
9. Hva er ordet «ansvar»s språklige opphav?
10. Hvem står for følgende utsagn: «Ingen er ansvarlig for sine handlinger, ingen for sitt vesen; å dømme er å være urettferdig»?

- SVAR:
1. Jens Stoltenberg («Politisk kvarter», NRK, 28. august 2012 om 22. juli-kommisjonens rapport).
 2. Mony Python (med sangen «Bruce's Philosophers Song»).
 3. Bernard Williams.
 4. Nürnberg-domstolen.
 5. Werner Heisenberg. (Essayer her «Die Verantwortung des Wissenschaftlers»).
 6. Hans Jonas.
 7. Akrasia.
 8. Tadeusz Kotarbiński.
 9. Ordet kommer fra norrønt, «andvar», og er altså ikke et lånord fra engelsk eller tysk, selv om det ligner på «answer» og «antwort».
 10. Nietzsche (*Menschliches Allzumenschliches*, §39, utgitt 1878).

NESTE NUMMER

FEMINISME

I år markerer vi at det er hundre år siden vi fikk allmenn stemmerett i Norge. Dermed ble også kvinners perspektiver og likeverd anerkjent, i hvert fall i prinsippet. Den politiske kampen for kvinners stemmerett hentet mye av sin inspirasjon fra filosofien: Mary Wollstonecraft, Harriet Taylor og John Stuart Mill argumenterte alle for at kjønnene burde delta på lik linje i demokratiet. Men allerede Platon mente at kvinner i stor grad kunne inneha den samme plassen i samfunnet som menn. I hvilken grad man bør etterstrebe at menn og kvinner fyller samme samfunnsroller, enten det er i arbeidslivet eller i familien, er fortsatt et aktuelt spørsmål.

Til tross for at de ofte ble utestengt fra akademiske institusjoner, har også kvinner bedrevet filosofi. De har gjerne blitt oversett i sin samtid og glemt av ettertiden, og mange av deres tekster har gått tapt. «The Disappearing Ink» er den trefende tittelen på en artikkel skrevet av Eileen O'Neill, hvor hun trekker fram noen av de glemte kvinnene i filosofihistorien. Mangelen på kvinner i filosofien er imidlertid ikke bare et tilbakelagt historisk problem. Filosofifeltet har i dag den laveste andelen av kvinnelige heltidsprofessorer av alle de humanistiske og samfunnsvitenskapelige fagene. En stadig aktuell problemstilling er om kvinner aktivt bør kvoterer inn i slike stillinger.

Tradisjonell filosofi har gjerne «det universelle» som mål. Mange feministiske filosofer mener at dette målet er uoppnåelig og «mannlig». Dette skyldes at mennesker befinner seg i så ulike situasjoner og kontekster at det å hevde at noe er universelt, medfører en kultur- og kjønnsjåvinisme. Det er likevel også feministiske tenkere som er universalister. Martha Nussbaum er en av dem. Hun mener vi ikke kommer langt ved å se alt ut ifra enkeltmenneskers situasjon. Det finnes noe som er felles for alle mennesker. Her ser vi en interessant og betydningsfull diskusjon innenfor den feministiske filosofien og filosofien sett under ett.

Norge anses gjerne – i hvert fall av nordmenn – for å ha kommet langt innen likestilling. Men hva betyr «likestilling»? Er det et mål at menn og kvinner spiller samme roller i samfunnet, eller er det tilstrekkelig at de har samme rettigheter og muligheter? Likestillingsdiskusjonene rokker også ved de klassiske rettferdighetsteoriens strenge skille mellom det private og det offentlige. Det er her en interessant krysning mellom filosofi og politikk vi gjerne ser diskutert i neste nummer.

Dette er bare en brøkdel av alle de interessante og viktige spørsmålene temaet «feminisme» reiser. Filosofisk supplement er interessert i et vidt spekter av tekster, for å få fram både bredden av feministiske innfallsvinkler og de snevre debattene som finnes. Feministiske teorier kan vurderes med kritisk, metafilosofisk distanse, men også med et nærsynt blikk på konkrete, politisk-filosofiske stridsspørsmål. Likevel er nok det viktigste å stille nye spørsmål. Kunne du tenke deg å skrive en tekst som omhandler neste nummers tema, er oppfordringen klar: Send inn til oss!

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

Frist for innsending av tekster, utkast eller ideer er **22. september**. Du vil få grundig tilbakemelding fra redaksjonen, og hjelp til å arbeide videre med teksten.

Vi tar også imot 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.

Filer sendes som 300 ppi/dpi, minimum 15 cm høyde eller bredde, TIFF/JPG, til illustrasjon@filosofisksupplement.no, sammen med fullt navn, fødselsår, studiested og adresse.

Se www.filosofisksupplement.no for mer informasjon.

BIDRAGSYTERE

Tekst

Audun Bengtson (f. 1990) er bachelorgradsstudent i filosofi ved Lancaster University.

Jørgen Dyrstad (f. 1980) har en mastergrad i filosofi fra UiO.

Jola Feix (f. 1984) er doktorgradsstipendiat i filosofi ved UiO.

Even Flaatten (f. 1943) er pensjonist, har hovedfag i sosiologi og en mastergrad i filosofi.

Gina Othelie Green (f. 1981) er mastergradsstudent i gresk ved UiO.

Sigurd Nøstberg Hovd (f. 1989) er bachelorgradsstudent i filosofi ved UiO.

Ainar Petersen Miyata (f. 1987) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Alexander Myklebust (f. 1988) har en mastergrad i filosofi fra UiB og er mastergradsstudent i TIK (Teknologi, innovasjon og kultur) ved UiO.

Monica Roland (f. 1973) er doktorgradsstipendiat i filosofi ved UiO.

Runar Bjørkvik Mæland (f. 1988) er mastergradsstudent i filosofi ved UiO.

Espen Schaanning (f. 1955) er professor i idéhistorie ved UiO.

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

Illustrasjon

Marianne Røthe Arnesen (f. 1986) har en mastergrad i illustrasjon og grafisk design fra Högskolan för Design och Konsthantverk i Gøteborg.

Åshild Aurlien (f. 1986) studerer produktdesign ved HiOA.

Synne N. T. Dalen (f. 1983) er elev ved Einar Granum kunstfagskole og har tidligere jobbet i tattoveringsbransjen.

Linnea Vestre (f. 1993) er elev ved Einar Granum kunstfagskole.

Barbora Svobodová (f. 1982) er utdannet ved College and High art school of Václav Hollar i Praha.