

REALISME

- 4 **ON HAVING THE RIGHT FEELINGS:**
ADEQUATE RESPONSES IN MARK JOHNSTON'S RESPONSE-DEPENDENCE THEORY OF VALUE
Hallvard Sandven
- 11 **A RIDDLE ABOUT REFERENCE**
Sivert Thomas Ellingsen
- 17 **THE EVOLUTIONARY CHALLENGE:**
OR WHAT KIND OF ETHICS IS COMPATIBLE WITH THE NATURAL SCIENCES?
Martin Ravneberg
- 27 **HVOR ER BEETHOVENS 5. SYMFONI?**
OM PLURALISTISK REALISME OG KULTURENS ONTOLOGISKE STATUS
Dag August Schmedling Dramer
- 35 **EGIL A. WYLLER FYLLER 90 ÅR**
- 37 **BØHN ON «BØHN ON PREDICATION OF DIVINITY»**
A REPLY TO ELLINGSEN
Einar Duenger Bøhn
- 39 **REPLY TO BØHN**
Sivert Thomas Ellingsen
- 41 **FREM FRA GJEMSELEN**
SYSTEMBIOLOGIENS FILOSOFI
Gry Oftedal
- 44 **TANKEN OM EN FLYVENDE TALLERKEN**
OVERSETTELSE AV SHINICHI HOSHIS *HANDELSVAREN*
Trym Horgen
- 47 **TO BE OR NOT TO BE ABOUT...**
AN INTERVIEW WITH GEORGES REY
Ludvig Fæhn Fuglestad & Alexander Myklebust
- 53 **REISEBREV FRA ST ANDREWS**
PÅ BESØK HOS DE ANALYTISKE FORFEDRE
Solveig Nygaard Selseth
- 55 **UTRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI**
«THE BOTTLE IMP»
- 56 **UTENFOR AKADEMIET**
- 60 **MESTERBREV**
TOMAS MIDTTUN TOBIASSEN
- 61 **MESTERBREV**
KIM PHILLIPS PEDERSEN
- 62 **QUIZ**
- 63 **NESTE NUMMER**

FILOSOFISK SUPPLEMENT

11. ÅRGANG 2/2015

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

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

Trykket hos PartnerMedia, Lysaker

Opplag: 500

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

Filosofisk supplement
c/o IFIKK
Postboks 1020 Blindern
0315 OSLO

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

Årsabonnement kr. 180 (4 utgaver)
www.filosofisksupplement.no

TF TIDSSKRIFT
FORENINGEN
www.tidsskriftforeningen.no

REDAKSJON

Redaktører: Conrad Bakka &
Maria Seim

Layout: Trym Horgen, assistert av
Alexander Myklebust

Økonomi: Ludvig Fæhn Fuglestvedt

Øvige redaksjonsmedl.: Mattias Bjartveit
Dag August Schmedling
Dramer
Sivert Thomas Ellingsen
Ida Falchenberg
Peter Johansen
Kristoffer Kringlebotn
Åshild Mikalsen
Ainar Miyata
Eivor Mæland
Runar Bjørkvik Mæland
Hans Robin Solberg

Omslag: Trym Horgen

REALISME

I vår hverdagslige omgang med språk tar vi gjerne for gitt at det vi sier om verden rundt oss er objektivt sant. Vi antar vanligvis at det finnes bord, stoler, moralske verdier, tall og kvarker der ute, og at alle disse tingene eksisterer uavhengig av tankene eller aktivitetene til samfunn eller enkeltpersoner. Vi er, i filosofisk sjargong, *realister* om disse tingene. Men gjennom filosofiske undersøkelser blir ofte slike påstander fort litt mer usikre. Hva er det egentlig som er sant – og er det *objektivt* sant? Kan det hende at vi tar systematisk feil om noen av disse områdene vi ofte prater om – som tall, moral, materielle objekter eller uobserverbare partikler? På hvilke måter kan egentlig slike ting eksistere? Slike spørsmål er sentrale når realiteten av ulike typer objekter diskuteres, og de samme spørsmålene dukker opp i forbindelse med alt fra matematiske entiteter til moralske fakta.

I dette nummeret kan vi presentere fire artikler som alle angriper denne tematikken fra forskjellige vinkler. Hallvard Sandven introduserer oss for Mark Johnstons teori om hva moralske verdier er i «On having the right feelings: adequate responses in Mark Johnston's response-dependence theory of value». Johnston argumenterer for en form for moralsk realisme ved å forklare hvordan våre moralske verdier kan sies å være grunnet i våre emosjonelle responser til verden rundt oss. Teorien anklages imidlertid ofte for å falle inn under radikal subjektivism heller enn moralsk realisme, noe Sandven argumenterer imot.

Sivert Thomas Ellingsen utforsker i sin artikkel «A Riddle about Reference» mulighetene for å gjøre to populære, men tilsynelatende uforenlige filosofiske syn kompatible: realisme om abstrakte objekter, som vanligvis antas å mangle kausal kraft, og kausale teorier om referanse, som påstår at en kausal forbindelse er nødvendig for å gjøre oss i stand til å kunne referere til objekter. Ellingsen tegner opp to mulige måter å forene disse synene på.

Vi vender tilbake til etikken i Martin Ravnebergs «The Evolutionary Challenge: Or what kind of ethics is compatible with the natural sciences?». Ravneberg undersøker hva slags implikasjoner vår voksende kunnskap om menneskelig evolusjon og evolusjonspsykologi har for valg av etiske teorier. Dersom våre moralske intuisjoner er resultater av vår historiske utvikling som art, og evolusjonsteorien ikke gir rom for sinnsuavhengige moralske verdier, skaper dette store begrensninger for hvilke etiske teorier

som kan sies å være forenlige med moderne vitenskap, hevder Ravneberg.

Med Dag August Schmedling Dramers artikkel «*Hvor er Beethovens 5. symfoni?*», forlater vi etikkens sfære til fordel for Karl Poppers tredelte verden. Dramer gir oss en grundig introduksjon til Poppers pluralistiske verdensbilde, der objekter produsert av det menneskelige sinn får sin egen verden, som et tillegg til den tradisjonelle dualismen mellom objekt og subjekt.

I spalten *Frem fra gjemselen* kan du denne gangen lese om systembiologiens filosofi. Gry Oftedal forklarer der hvordan filosofien kan supplere biovitenskapene med et nytt begrepsapparat og filosofisk innsikt, mens de empiriske feltene kan gi nye perspektiver på klassiske filosofiske problemstillinger om kausalitet og forklaringsnivåer.

Ludvig Fæhn Fuglestedt og Alexander Myklebust har intervjuet Georges Rey, filosofiprofessor ved Universitetet i Maryland, om hans kritikk av og forsvar for Noam Chomskys tilnærming til lingvistikk og filosofi.

I et tidligere nummer av *Filosofisk supplement* publiserte vi en kommentar til Einar Duenger Bøhns artikkel «The Logic of the Trinity» ført i pennen av redaksjonens egen Sivert Thomas Ellingsen. Denne gangen har vi gleden av å presentere Bøhns svar på Ellingsens innvendinger. Ellingsen er likevel ikke helt fornøyd med Bøhns tolkning av sitt argument, og har derfor skrevet et motsvar, som også er å finne i denne utgaven.

Videre kan vi presentere en norsk oversettelse av en filosofisk science fiction-novelle skrevet av den japanske forfatteren Hoshi Shinichi. Trym Horgen har oversatt novellen *Handelsvaren* (ある商品), der mennesket havner i ulike eksistensielle dilemma i møte med utenomjordiske vesen. Som vanlig publiserer vi også et *Utdrag fra den Leksikryptiske Encyklopedi* – denne gangen om paradokset «The Bottle Imp», hvor en flaske som inneholder en ånd kan oppfylle alle dine ønsker, men dersom du ikke får solgt flasken før du dør, vil du havne i helvetets evige pine. Er det rasjonelt forsvarlig å gå til innkjøp av en slik flaske?

Hva man burde gjøre får man også noen tips til i denne utgavens *Utenfor Akademiet*, hvor vi får servert anekdoter om blant annet Nietzsche, Avicenna og Krysippos. Vi kan som vanlig også by på quiz, mesterbrev og reisebrev, denne gang fra St Andrews i Skottland.

God lesning!

Conrad Bakka & Maria Seim
redaktører

ON HAVING THE RIGHT FEELINGS: ADEQUATE RESPONSES IN MARK JOHNSTON'S RESPONSE-DEPENDENCE THEORY OF VALUE

By Hallvard Sandven

This essay outlines and explores a strand in metaethics that is concerned with grounding values in our emotional responses to the world around us. These response-dependence theories of moral value do this by constructing an analogy between values and secondary properties, so as to build a moral realism that is able to account for our intuition that evaluative thought holds information about the way the world actually is without thereby postulating the existence of substantive value-properties. The main challenge for the response-dependence theorist is to give an account of how we can talk of appropriate emotional responses – an account needed in order to avoid radical subjectivism. This essay looks in particular at Mark Johnston's account of adequate responses as determined by practical reasoning.

I.

When we utter moral statements, we take it that these are either true or false. Against the claims of the non-cognitivist, I take myself to be doing more than expressing my dislike in stating that “it was *wrong* of you to steal my bicycle”: I am making a claim to objectivity, a claim about the way the world is. Yet, as the moral error-theorist will be quick to point out, showing in virtue of what my statement is – or at least could be – true is a difficult task. As J. L. Mackie famously argued, if there are mind-independent non-natural moral properties, these must be very queer properties indeed, wholly different from all other properties we know anything about. The main challenge for the moral realist outlined by Mackie and the error-theorists has thus been that of giving an account of how we can gain access to any objective morality.

Against this background, a fairly recent strand in philosophy has been concerned with linking values to secondary properties in order to build a moral realism that is sensitive to this difficulty. The error theorist's challenge to the moral realist is posed in terms of what, since Locke, have been known as *primary qualities*: the properties of objects that are metaphysically independent of any observer. That is, measurable properties of physical reality. Secondary properties, on the other hand, are “nothing in the objects themselves but power to produce various sensations in us by their primary qualities, i.e. by the bulk, figure, texture, and motion of their insensible parts, as colours, sounds, tastes, &c” (Locke 1996:49).

The analogy between values and secondary properties works to accommodate the two intuitions that i) our mo-

ral utterances have – or at least can have – truth-values and ii) that these utterances have truth-values in terms of properties that *genuinely* belong to their object(s), without presupposing that these properties are “in the world” in the same way as atoms, molecules or teacups are.

Those who put forward the analogy between values and secondary properties have particularly been concerned with constructing a comparison between values and *colours*. The attraction of comparing values to colours lies in that we can talk about colours in the language of objectivity without being committed to the claim that they belong to objects like physical properties do; this is because we have managed to agree upon a stable standard of adequacy in terms of the *responses* various coloured objects elicit in us. You and I agree that the tea we are drinking is woody brown, because we both have a “woody brown” experience in perceiving it; and our judgement that our drink, in fact, has this colour is not swayed by a third party judging it to be black after the lights have gone out, because we take it (and hopefully our interlocutor will agree) that she has not seen the drink in conditions appropriate for having the relevant experience. Nor are we swayed by the judgement of a fourth party who sees the tea as grey even after the lights have been put back on, once we learn about her colour-blindness, i.e. her inability to have the relevant “woody brown” experience. Notice that all of these considerations are, of course, wholly consistent with individual atoms not being coloured, and therefore do not commit us to any metaphysical acceptance of non-natural mind-independent colour properties.

Theories of value that employ the analogy with colours

are thus appropriately named *response-dependence theories*, since they hold that the value of an object is somehow dependent on the response we have to it. As we shall see, one form of response-dependence theory takes it that this dependency consists in the responses *tracking* values that exist in the external world, whilst another holds that our responses are *constitutive* of the values themselves. The colour-values analogy is often pushed for evaluative concepts in general, but I will in this essay focus on moral values.

So, analogously to how the subjective experience (what some philosophers call *qualia*) of, for example, red-seeing is the relevant response in our discourse about the colour red, the relevant responses in the realm of moral values are our emotional responses. My judgement that it is wrong for you to take my bicycle is thus grounded in my negative *emotional* response to this state of affairs. But now imagine that you do not share my response, and that you are bemused by my assertion that what you are doing is morally wrong. Perhaps, once you understand that it is, in fact, *my* bicycle you are riding, your attitude will change and your judgement with it. But imagine for the sake of argument that you do not; you maintain that you have done nothing wrong. The challenge for the response-dependence theorist should now be apparent: in order for the theory not to reduce to a radical subjectivism where *any response* would be equally valid, we need an account of how we can determine the *appropriate* response to a given object or state of affairs. Without such an account, the response-dependence theorist can hardly make plausible her promise of grounding (objective) morality in our sentiments. In evoking such a standard of adequacy, response-dependence theories have a clear extension from metaethics to concerns of ethics; since they grant that objects or states of affairs have value in virtue of the responses they elicit¹, and are searching for a standard by which we can determine appropriate responses to these, we must engage with the normative question of what responses moral agents *ought* to have. Notice, however, that in order for the response-dependence theories to keep their appealing aspect of grounding morality in our sentiments, the standard by which we determine adequate responses (and consequently, answer the question of what responses we ought to have) must be made by reference to *how people actually are*. If no such link to people's actual embodiment and minds – and thus to *how* they respond to the world – is made, we are in danger of merely dictating what responses people should have without any

Evaluative thought presents itself as holding relevant information about the way the world actually is.

sufficient grounds. This is, as we shall see later, a crucial aspect of the response-dependence theory.

In what follows, I will be concerned with Mark Johnston's contribution to this debate. Johnston offers a bottom-up approach, taking as its starting point our immediate emotional responses, and introduces *practical reasoning* as a tool by which we can improve our understanding of value and, accordingly, of what constitutes adequate emotional responses. This, I will argue, makes for a metaphysically and practically appealing position, grounded in a phenomenally plausible picture of how we engage with moral questions. I will, however, also argue that the account faces one serious challenge to which it needs to provide a coherent answer. The remainder of the essay will have the following structure: in II, I will introduce John McDowell's early formulation of the analogy, focusing in particular on his notion of a *merited* emotional response. I will here also make some further remarks on the appeal of the "middle-ground realism" that response-dependence theories offer. I will then, in III, outline Johnston's view by way of his rejection of McDowell's perceptual model. In IV, I will flesh out Johnston's appeal to practical reasoning for determining what constitutes an adequate response, arguing that this appeal will in practice lead to a communicative "public reasons" discourse. In V, I raise an issue with the practical reasoning criterion and its relation to the agent, arguing that there seems to be a discrepancy in Johnston's story between the agent as a practical reasoner and as an emotional subject. I will go on to suggest that the response to this problem could be found in a psychological account of how the subject can undergo change.

II.

John McDowell's introduction of the colour-value analogy in his now-famous "Values and Secondary Qualities" takes its cue from Mackie's comparison of secondary qualities and evaluative concepts (1985:110–11). Mackie and McDowell agree with the sentiment echoed at the start of this essay: that evaluative thought presents itself as holding relevant information about the way the world actually is. This being the way evaluative thought *appears* to us, McDowell argues, "an attempt to accept the appearances makes it virtually irresistible to appeal to a *perceptual model*" (1985:110, my emphasis). Mackie holds that such a model must take the form of perceptual awareness of primary qualities, something that would be at best implau-

sible, seeing as this would amount to the claim that we can (seemingly by way of some moral sense-like faculty) have straight-forward perceptual access to objective moral values. McDowell agrees that this would be implausible, but, whereas Mackie follows Locke in taking secondary qualities to involve a “projective error” which makes us conceive of secondary qualities in a manner appropriate only for primary qualities, McDowell suggests that his conception is mistaken. Against Mackie’s insistence that colour and other secondary qualities cannot be *genuine* properties of objects, since these can only be referred to by way of subjective experience (which, on Mackie’s view, is synonymous with illusion and error), McDowell points out that there is stability in our subjective experience of the world and that we can thus see that secondary properties have representational significance. It is, therefore, a mistake to take external reality “as having only an objective nature” (1985:117).

Secondary qualities have, on McDowell’s picture, representational significance in that they are *disposed* to give rise to certain subjective experiences, and that they do this with some level of stability. In order to account for values in this way, he must therefore establish a stable relation between how the world is and how we (emotionally) respond to it. McDowell begins sketching this relation by introducing the notion of *merited responses* (1985:118); using an analogy between the two components of the evaluative concept-response pair ‘dangerous-fear’, he plausibly makes the case that we ask whether our object of fear merits this response. To take an example, if I am scared by

a large shadow that suddenly appears from behind a tree when I am walking on my way home at night, I will (perhaps after an initial shock) look closer to see if the shadow belongs to a fallen branch or a werewolf. And after I have established that the object of my fear was, after all, merely a fallen branch, I conclude that the object of my fear does not merit my response. It is by virtue of this process we deem phobias – at least on some level – to be irrational; an astrophobic person has a strong emotional response to thunder and lightning, and whilst we agree that lightning is dangerous if we are, for example, in a boat in the middle of a lake, we take the astrophobic’s fear to be disproportional to the level of danger that stormy weather normally poses. It should be clear from both of these examples that the objects merits (or fails to merit) our responses by virtue of the way the world actually is. Analogously, then, to this process of asking whether objects merit fear, we can ask whether they merit moral approval (McDowell 1985:120).

In addition to the appealing features (noted above) of i) granting value statements truth-conditions that are straightforwardly evaluable and ii) making values *genuine* properties of objects, McDowell makes a response-dependence theory of value *look* attractive because of how it can account for being mistaken about value. For making a proper moral judgement, on this picture, we need to be in the possession of the relevant facts. So, in the same way we say that John is mistaken about the actual colour of the tie he shows Jim when he has only seen the tie under particular lighting conditions, in which the tie appears, for exam-

Illustrasjon: Mariona Eiren Sturm



ple, to be green instead of blue (like in Wilfrid Sellars's well-known example (1991:143)), you can be mistaken in your judgement that it would be nice of you to put honey in my tea – due, perhaps, to your ignorance of my diabetes. We make sense of these mistakes by asking questions about *merit*, that is, if our sentiments are appropriate for their object, given the way the world actually is. On McDowell's view, then, we determine the appropriateness of our response by considering whether it is a response to the *actual* state of the world. Further, we should notice that the response-dependence view looks particularly appealing because of its focus on our experienced emotional life: essentially belonging to my ground for morally objecting to a state of affairs is – in addition to considerations of merit – *my* emotional response to it. It therefore looks very capable of dealing with questions of moral motivation.

III.

Mark Johnston builds his account of values as response-dependent concepts from a rejection of McDowell's *perceptual* model of the colour analogy, developing an argument that puts the complexity of our evaluative concepts in focus (1989). Johnston begins his argument by noting that McDowell frames the analogy in terms of the *dispositions of objects* (to cause certain responses in certain (ideal) perceivers under certain (ideal) conditions (1989:140). This, Johnston argues, looks wrong for the case of values. Even if we grant that the dispositional model works for secondary qualities in general – something Johnston, in fact, doubts (1989:140) – values seem far too complex for us to plausibly explain them using a quasi-perceptual model; how can we, Johnston asks, on any plausible formulation, be said to have a *perceptual* acquaintance “in discerning the value of such things as truth, justice and the American Way” (1989:142)? When we talk about colours, our talk is relatively specific; talk about values, on the other hand, is “almost fantastically” abstract, involving an enormous amount of reasons for why a given object could be valuable. Further, the dispositional response-dependence formulation offered by McDowell is unable to differentiate between finding *reason* to value something and us finding *good reason* to value it (1989:144). These shortcomings of the perceptual formulation of response-dependence, Johnston argues, stems from the presupposition that what merits our response is contained in

How can we, Johnston asks, on any plausible formulation, be said to have a perceptual acquaintance “in discerning the value of such things as truth, justice and the American Way”?

the external world. On this formulation, the subject takes a passive role, the faculty determining the truth-condition of a value judgement being held by the object. The upshot of McDowell's response-dependence is, then, that the subject's responses *track* values that are to be found in the external world, and this seems to postulate the sort of mysterious value-tracking-faculty that McDowell himself agreed with Mackie was implausible.

The alternative to the perceptual model of response-dependence is then, Johnston argues, to hold that evaluational concepts are response-dependent *concepts* (1989:145). In making this move from a perceptual to a conceptual model, Johnston grants our responses an even more significant role in our evaluative discourse, holding that our sentiments do not track values that are already present, but rather that they are themselves *constitutive* of the values. On this picture, evaluative judgements are judgements about causal relations between individuals and the world – or, more precisely, between *me*, and the world. The underlying point of these considerations is that our responses to the world around us are informed by our *vulnerabilities*, that is, the particular characteristics of our embodiment and mind. Our bodies and minds make us vulnerable to the world around us in different ways: being tall will – presumably – make you particularly alert of the dangers posed

by door frames; having experienced rejection in the past will – hopefully – make me particularly attentive to the downside of romantic relationships or engaging in academic endeavours. Our vulnerabilities thus influence our perspectives on the world in real and significant ways. This point underlies Johnston's rejection of David Lewis's “intuitivist response-

dependence account” by which *x* is a value if and only if “we would be disposed to value *x* under conditions of the fullest imaginative acquaintance with it” (1989:149). Johnston's rejection of this account is based on its failure to accommodate the role critical reflection plays in valuing; vivid *imaginative* awareness of something seems not to provide us with sufficient reasons for holding it to be valuable. Consider, to use Johnston's own example, the gambler who very keenly imagines the pleasures and benefits of winning, in spite of, in reality, hardly ever doing so; on Lewis's account there is nothing stopping the gambler from valuing being a gambler, even though this is to his great disadvantage. The way in which we value things is,

as the example of the gambler points out, highly informed by our vulnerabilities (our strengths, weaknesses, desires), and our account of what constitutes an *adequate response*, and thus what is actually valuable, must therefore involve some constraint of critical reflection (1989:155).

Johnston argues that this constraint of critical reflection cannot, as some suggest, be separated from our vulnerabilities by way of some “impartial judge account” (like those one finds in simplistic readings of Adam Smith’s moral theory), where such a judge is an ideal observer who holds all the relevant information and is not emotionally connected to the matter at hand. Echoing his previous argument against Lewis, Johnston attacks such a conception by highlighting the discrepancy between value and *valuing*: “upon being told the difference between my evaluation and that of the “ideal” observer, I may say, without showing any contempt for reason or value, ‘So What?’” (1989:157). Our criterion of critical reflection must, then, be able to appeal to us *as we actually are*, rather than by way of some “what you would have valued”-account (1989:161). The critical constraint Johnston offers is formulated in terms of *substantive reasonableness*: “one who infers to the best explanation of phenomena, which involves more than maintaining probabilistic consistency in the face of the phenomena, is substantively reasonable, as is one who jumps into a swimming pool to save his drowning father-in-law even though it will mean getting his pants wet” (1989:162).

IV.

Johnston’s response to the subjectivist challenge, then, is formulated in terms of us engaging with our emotional responses to the world around us, by means of our faculty for practical reasoning. Johnston describes this process by way of four criteria of evaluation, the first being:

- (1) *x* is a value if and only if substantive reason is on the side of valuing *x* (162).

And as we concluded in III, we now need an account of what constitutes such a substantive reason. Johnston thus adds:

- (2) *y* is a substantive reason for/against valuing *x* if and only if we are disposed stably to take it to be so under conditions of increasing information and critical reflection (162.)

What is now needed is a method by which we can weight different reasons for and against valuing *x*. And this me-

thod must, of course, undergo the same scrutiny by critical reflection as *y* must in (2), so that we can rid ourselves with the possibility of being swayed by prejudice, self-deception, sour-grapes, and the like:

- (3) A method for weighting substantive reasons is an acceptable method for determining whether the weight of substantive reason is on the side of valuing *x* if and only if we are disposed to stably take it to be so under conditions of increasing information and critical reflection (163.)

We thus get:

- (4) Substantive reason is on the side of valuing *x* if and only if this is so according to one and all methods of weighting the reasons for and against valuing *x* (164).

This formulation of our criteria may sound complicated and abstract, but what it says is the following: human beings are such as to have emotional responses to objects and states of affairs. These responses are highly contingent on our vulnerabilities, making us respond differently to the same world. Since it is not only the external objects of the world, but also *my* response – i.e. my vulnerabilities – that set the standards of adequacy, a crucial role of morality becomes to align our responses. When we are faced with instances of moral disagreement, therefore, we must engage in a *process* of attempting to understand the disagreement. In engaging in such a process we do two things: we grant that our interlocutor is similar to us in being vulnerable, and we grant that she is different, for the exact same reason, since her vulnerabilities are likely to be different from mine. A crucial part of this process of understanding moral disagreement – and thus to establish the value of *x* – is making our vulnerabilities intelligible to others. Our particular vulnerabilities will, of course, be pieces of very relevant information (recall again your idea of putting honey in my tea). An underlying aspect of this process, and indeed a strong reason for wanting to ground our values in our sentiments, is that we are empathic creatures; once we are provided with information about how others perceive the world and our relevant moral dispute, we attempt to put ourselves in their position, taking their perspective. Determining moral value, on the present account, thus turns into a discourse about *public reasons* – that is, reasons that can be shared by all members of the moral community – where each agent presents her moral response to the matter at hand, by reference to her vul-

nerabilities, and attempt to understand the responses of the other agents via a process of increasing information and critical reflection. We are left with a way of coherently restricting the responses that count as appropriate; we can deem morally illegitimate those doctrines, views, etc. that fail to take into account the validity of other agent's claims to have their vulnerabilities taken into account, since these are *incoherent* given that we make exactly the same claims upon others. Johnston thus employs a bottom-up approach to moral questions, starting with our immediate emotional responses to the world around us and working from there to ask about their adequacy. This paints, I think, a plausible picture of how we actually engage with moral questions. To illustrate this point, consider how Johnston can account for historical moral progress. Resolving moral conflict on the present account involves engaging in a process where we make clear our vulnerabilities – the way we are different – by reference to the way we are similar; that is, our i) being vulnerable beings, and ii) being practitioners of practical reason. The standard by which we determine moral value must therefore withstand a condition of practical reason, which takes as its starting point not only our own emotional responses, but also those of our interlocutors. Considering the historical practices of racism, homophobia and sexism, we are in a position to deem these morally obnoxious, since we can conclude that over many years of increasing information (about, for example, our similarity in being vulnerable in different ways) and critical reflection (about, for example, religious bias) these doctrines do not withstand practical reason. The processes that have rendered these morally illegitimate have, crucially, been advanced by members of the relevant groups, who have advocated their responses and vulnerabilities. Those who defend racist, homophobic or sexist doctrines fail to meet such a condition, and can thus not expect others to *share* these; substantive reason is not on the side of valuing these doctrines.

V.

I have so far argued that Johnston's response-dependence account looks plausible, both for its phenomenological description of how we *improve* upon our initial responses to the objects and states of affairs we encounter, and for its practical implications about what form of moral

process one should engage in. There is, however, a possible problem with Johnston's account of a substantive reason. One can question the compatibility of the two sides of a moral agent: the one that engages in practical reasoning by taking perspectives, gathering information and weighting perspectives, and the other who has immediate responses to her surroundings. We can call these two sides of the agent the *practical reasoner* and the *subject*, respectively.

The issue of discrepancy between these two can be brought out by considering the form of responses Johnston has in mind in his framework; true to his bottom-up approach, it is clear that he takes evaluative responses to present themselves as very immediate expressions of liking or disliking, as *appealing* or *repellent* (2001:181). We have a stance on the world that is set by our particular vulnerabilities, and we respond emotionally to the objects and states of affairs we encounter; we have an affective stance that provides a "structure" to our practical life, if you will. Johnston thus writes that the "affective disclosure of value is the beginning of our ethical life. So our ethical life

is already richly underway before some of affect's disclosures are registered at the level of evaluative belief" (Johnston 2001:183n2). In a process of moral conflict, then, we can imagine the agent being presented with – by the subject – an emotional response to the given state of affairs; the practical reasoner then considers this emotional response by engaging in a process of gathering information

and critically reflecting on the matter at hand. Yet, a question that now needs answering is this: what happens if the subject remains unmoved by the practical reasoner's judgement that the current response is not one the agent should endorse? In other words, wherein lies the actual room to improve upon our responses? One might here be tempted to ask what the problem is; surely, we can hold that the rational thing to do is to try to align our subjective responses with what practical reason dictates? Recall, however, that this move is not available to Johnston, due to his holding a response-dependence theory. If we are to give this explanation, however, we are left merely dictating that we should have certain responses and endorse only these, without regard for the response itself, and have thus lost the promising attribute of the whole enterprise: being able to ground morality in our sentiments.

The communicative process that is the extension of

This places a lot of stress on our empathic capacities, since it implies that we hold the capacity to change our emotional responses – or at least the strength of these responses – after engaging in practical reasoning.

Johnston's theory relies heavily on the human capacity for *empathy*: as is clear from Johnston's framework, he seems committed to hold that all agents will empathise – and accordingly take the vulnerabilities of others into account in their conduct – once they have been made to see that their own demands to have their vulnerabilities taken into consideration are, in fact, equally valid to those posed by others. Empathy builds a relevant and necessary bridge between the practical reasoner and the subject. This places a lot of stress on our empathic capacities, since it implies that we hold the capacity to change our emotional responses – or at least the *strength* of these responses – after engaging in practical reasoning. However, psychological research on empathy strongly suggests that our empathic capacities, whilst almost surprisingly strong, also have crucial limitations (Hoffman 2000:197). In particular, we are disposed to empathise with people with whom we are familiar, whether this familiarity consists in bonds of family or friendship, similarity, or simply in sharing our immediate situation (2000:206). Further, we have a tendency for empathic *over-arousal*, “an involuntary process that occurs when an observer's empathic distress becomes so painful and intolerable that it is transformed into an intense feeling of personal distress, which may move the person out of the empathic mode entirely” (Hoffman 2000:198). The second of these lacks in our empathic capacities can be plausibly accounted for in Johnston's framework if we assume that these states are temporary states of *exception* in the subject's life: an agent failing to help out in a serious accident because of severe empathic over-arousal is not a serious problem to our moral theory, since we can plausibly state that it is *only* in this state of emergency that the agent has this “repellent” response. The problem of empathic over-arousal becomes bigger, however, when we consider cases of it that cannot be said to be states of exception. Extreme poverty, famine and genocide are all examples of ongoing phenomena in the world that many subjects fail to have “adequate” responses to. This consideration is, of

course, also related to our tendency to empathise with the familiar. This phenomenon plausibly explains, for example, why so many westerners were concerned with the recent natural disasters in Japan and in the United States, compared to the involvement one sees with, for example, drought in sub-Saharan African states.

One might here be tempted to suggest that these lacks in our empathic capacities do not pose a serious threat to the problem at hand, and to hold that our pointing out that these inhibit us from having the adequate responses to various states of affairs is itself an example of practical reasoning setting a correct standard of adequacy. Yet, we must here – again – recall that doing this would amount to abandoning our present account of moral value, since Johnston's response-dependence theory holds that moral values gain their validity by being grounded in our *actual* moral sentiments. An inability to have the relevant sentiment is thus clearly problematic for the project as a whole. This is not the place to offer a full response on Johnston's behalf; nor do I have such a response myself. I will, rather, conclude by sketching what I take to be the most plausible strategy for starting to form such a response. The line of defence I have in mind would contain a story about how we engage with the evidence of these crucial limitations in our empathic capacities. If such a story could give a plausible account of how we, once (and if) this evidence has entered our collective moral discourse, *gradually* start including our awareness of this into our practical reasoning, then we could hope that our subjects – equally gradually – will start having the responses “we want them to”. This solution would, at least, sit well with Johnston, who asks that we always think of our present system of substantive reasonableness on the model of Neurath's ship: “not only may the ship require considerable overhaul, but so also may our methods of overhauling it” (1989:164).

LITTERATURLISTE

- Hoffman, M. L. 2000, *Empathy and Moral Development*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Johnston, M. 1989, “Dispositional Theories of Value”, *Proceedings of the Aristotelian Society* (supplementary volumes), 63, 139–174.
- , 2001, “The Authority of Affect”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 63:1, 181–214.
- Locke, J. 1996 [1689], *An Essay Concerning Human Understanding* (abridged version), Kenneth W. (ed.), Hackett, Indianapolis, IN.
- McDowell, J. 1985, “Values and Secondary Qualities”, *Morality and Objectivity: a tribute to J. L. Mackie, Honderich* (ed.), 110–129, Routledge & Kegan Paul, London.
- Sellars, W. 1991 [1963], *Science, Perception and Reality*, Ridgeview Publishing Company, Atascadero, CA.

NOTER

- ¹ The attentive reader will have noticed that I here seem to be conflating the distinction between “tracking” and “constituting” value introduced above; I want to ensure that reader 1) that this is done deliberately, and only to present the overall strategy of the response dependence theorist more clearly, and 2) that the distinction will be reintroduced and properly explicated below.

A RIDDLE ABOUT REFERENCE

By Sivert Thomas Ellingsen¹

This article examines whether it is possible to coherently hold the conjunction of a causal theory of reference² – i.e., roughly, the view that what makes an utterance refer to an object is a causal relation between the two – and platonism – i.e., roughly, the view that there are abstract objects, such as numbers or relations.³ The two are apparently in contradiction: The causal theory says that a causal relation between an utterance and an object is necessary in order for that utterance successfully to refer to that object, while platonists standardly hold that we can and do refer to abstract objects, and that abstract objects are incapable of standing in causal relations.

Both platonism and causal theories of reference have been embraced widely, though by no means universally, in recent philosophy,⁴ and so, any apparent contradiction between the two should be of concern for the many philosophers who want to embrace both. For such philosophers, I shall argue, things are neither as bleak as they may seem, nor as good as they could be; while there are at least two possible ways of reconciling platonism and the causal theory, both commit us to controversial metaphysical theses.

1. Causal Theories of Reference

Here I shall neither need nor attempt a complete and precise account of what it is for a theory of reference to be causal. Many such accounts have been formulated, with varying degrees of precision. The picture of the causal theory that Saul Kripke gives in *Naming and Necessity* (1980), for example, is notoriously gnomic. In addition, there are several possible varieties of the causal theory. One can be a *reductive* causal theorist, insisting that for an utterance to stand in an appropriate causal relation to an object just *is* what it is for that utterance to be successfully referring to that object. Or, one can be a *non-reductive* causal theorist, claiming that the reference relation and the appropriate causal relation are distinct, but that the latter grounds, explains, or necessitates the former. Such distinctions, however, are not very relevant to this paper, which relies on only one very plausible assumption about causal theories *that they all entail that, necessarily, if an utterance success-*

*fully refers to an object, then some causal relation obtains between that utterance and that object.*⁵ Call this the *Minimal Requirement*.

An immediate worry might be that the Minimal Requirement seems to commit the causal theorist to a certain, contentious theory about causality. More specifically, with its talk of causal relations between speakers and referents, the Minimal Requirement seems to suggest that objects can be relata of the cause-effect relation (henceforth, C). This view, commonly dubbed *agent causation*, is highly contentious; it is far more common to say that only events (or, alternatively, states of affairs) can be relata of C.⁶

Thankfully, however, this worry is unfounded; the causal theory does not presuppose agent causation. It may well be that the utterance and the reference are not relata of C, but that the relata are rather events in which they are involved. (I will get back to what it means for an object to be involved in an event; for the moment, I take the rough meaning to be intuitively obvious.) In other words, in order to stand in a causal relation, two objects need not literally be relata of *the* causal relation. Rather, two objects stand in a causal relation just in case they are either relata of C or involved in events that are relata of C. This is not to say that the causal theory presupposes event causation either – simply that the causal theory does not (or does not seem) to commit us to any particular theory of causation.

2. Platonism

Here are three theses, the conjunction of which is believed by many philosophers:

Existence: There are abstract objects, such as numbers and relations.

Effeteness: No abstract object can enter into causal relations.

Reference: We can (and often do) make utterances that refer to abstract objects.

The motivation for Existence is too big a topic to cover with the depth it deserves here, but the most common argument in its favor is roughly that there seem to be many indisputably true statements that quantify over abstract

objects, and therefore entail that there are such things.⁷ Thus, the argument goes, one cannot consistently commit oneself to the truth of such statements as “There are infinitely many natural numbers” (whose truth *we are* all committed to) without also committing oneself to (in this case) the existence of natural numbers, and therefore of numbers, period, and therefore, finally, of abstract objects, of which numbers are presumably one kind. This explains why Existence goes hand in hand with Reference: Given not only that abstract objects exist, but that we can and do quantify over them, it seems overwhelmingly likely that we can also refer to them (or at least to many of them). For example, it would be a pretty strange theory which claimed that numbers exist and that statements like “There are infinitely many natural numbers” say (or at least imply) as much, but which also denied that numerals like “5” are proper names of numbers.

The motivation for Effeteness is that abstract objects are eternally (or timelessly) and necessarily the way they are.⁸ In other words, at no time do they lose or acquire properties, nor could they have had other properties than the ones they have. For example, the number 5 is necessarily a prime number, and will always be and has always been a prime number. Things could not have turned out so that 5 was not a prime, nor will we wake up tomorrow and discover that 5 ceased to be a prime while we were sleeping, so that we must now update our mathematics accordingly. Now, change at least always involves (and maybe *just is*) the acquisition or loss of properties, and being involved in a causal chain always seems to involve change. Thus, if abstract objects could be involved in causal chains, it seems they could also lose or acquire some of their properties. But this, we have seen, is not possible.

Note that this does not apply to what Peter Geach (1969) has called “mere Cambridge change.” Impressionistically put, “mere Cambridge change” is change that does not involve any *real* intrinsic change to the object that undergoes it, as the properties the object loses or acquires are entirely relational and extrinsic. For example, if Alice, who was previously precisely as tall as Bob, grows seven inches while Bob remains at his previous height, Alice has thereby undergone a true (i.e. not a mere Cambridge) change – viz., that of acquiring the property of being taller than Bob. Bob, on the other hand, who has now acquired the property of being seven inches shorter than Alice, has undergone what is in this context (though certainly not in

all others) a mere Cambridge change. Now, although abstract objects cannot undergo true change, they clearly *can* undergo mere Cambridge change. For example, at some point during my childhood, the number 5 underwent a mere Cambridge change when it acquired the property of being believed by me to be a prime number.

3. The Riddle

As should now be obvious, platonism (as I have defined it) and the causal theory of reference (as I have characterized it) are in contradiction.

If the causal theory is true, then every object to which I can refer is one to which I can bear some causal relation, and every object to which I *do* refer is also one to which I *do* bear some causal

relation. Platonism, on the other hand, states that there are some objects (by Existence) to which we both can and regularly do refer (by Reference) but to which we neither do nor can bear causal relations (by Effeteness). Thus, platonism and the causal theory, as they stand, cannot both be true.

As previously alluded to, I assume that we want to be both causal theorists and platonists, and will therefore consider some possible ways to dissolve this contradiction. Before that, however, I will say a few words about another kind of solution.

4. (Dis)solving the Riddle

4.1 Elimination and Revisionary Solutions

There are at least two broad ways of solving the apparent contradiction between the causal theory and platonism. One is to give up entirely on either platonism or the causal theory. Another is to revise either platonism or the causal theory so that we can keep holding to the spirit (if not the original letter) of both without being inconsistent. Call the first kind of solution *eliminative*, and the second kind *revisionary*.

As mentioned, I will soon consider some possible revisionary solutions to the problem. Before that, however, it is worth saying a few words about eliminative solutions and why I will not be devoting much space to them.

One reason is that this paper is addressed to philosophers who would like to be both platonists and causal theorists. To such philosophers, revisionary solutions are obviously preferable to eliminative ones. However, even if no revisionary solution should be available, forcing us

As should now be obvious, platonism and the causal theory of reference are in contradiction.

to opt for an eliminative one instead, I cannot here take a position on which eliminative solution is to be preferred, for the following reason.

There is a saying that one man's *modus ponens* is another man's *modus tollens*. In other words, given that $A \rightarrow B$, we can assume that A, and validly infer that B, or assume that $\neg B$ and validly infer that $\neg A$. In which of these ways we will and should reason is given by how antecedently plausible A and B are. If we would rather accept B than give up A, we will reason in the first way; but if we would rather give up B than accept A, we will reason in the second way. Now, to say that the causal theory and platonism are inconsistent – i.e., to say “ $\neg(\text{CT} \ \& \ \text{Platonism})$ ” – is just another way of saying “ $\text{CT} \rightarrow \neg\text{Platonism}$ ” (or, equivalently, “ $\text{Platonism} \rightarrow \neg\text{CT}$ ”). Thus, given that $\text{CT} \rightarrow \neg\text{Platonism}$, we can assume the causal theory as a premise and validly infer that platonism is false, or we can assume platonism as a premise and validly infer that the causal theory is false. Again, which of these ways we will and should reason is given by how independent plausible platonism and the causal theory are. Thus, in order to decide which eliminative solution to plump for, we must first adjudicate between platonism and the causal theory, taken in isolation. But that is not a task that can be undertaken in the space of this paper – nor, arguably, is it inside its remit. The purpose of this paper is to examine the relation between the causal theory and platonism, rather than those two positions taken individually.

Let us therefore set aside the eliminative solutions and move on to revisionary solutions.

It is hard to see how a theory of reference that does not fit the Minimal Requirement could be considered a true causal theory; platonism is a more promising candidate for revision. Intuitively, we will have salvaged the bare bones of *that* theory if we can continue to hold to Existence, even if we must give up Effeteness or Reference along the way. Suppose now that we *do* want to hold to both Existence and the causal theory; then we must indeed seemingly reject either Reference or Effeteness. Now, denying Reference is an unpromising tack. After all, and as mentioned, most platonists are, in virtue of their grounds for being platonists in the first place, committed to the claim that we can (and regularly do) make statements that refer to such objects (as in, “Five is a prime number”).

This leaves us with Effeteness, which I will now consider two possible motivations for rejecting.

4.2 The Event-Causal Solution

As mentioned, there are several views of what it means

for two objects to be causally related. On agent causation, there is seemingly no reason not to say simply that the objects are literal relata of C. On event causation, on the other hand, the way for objects to be causally related is for them to be involved in *events* that are relata of C. Consider the stock example of a rolling billiard ball bumping into another, stationary ball, causing the second ball to start rolling. An adherent of agent causation would presumably say that what is happening here is exactly what many of our natural-language statements about the event (e.g., “The first billiard ball caused the second to start rolling”) seem to be saying: That C bears between the first billiard ball and the event of the second billiard ball's beginning to roll. An adherent of event causation, on the other hand, would presumably say that the two billiard balls are causally related because they are involved in *events* that are causally related – viz., the first billiard ball's hitting the second, and the second beginning to move.

Now, it seems pretty clear that abstract objects can be involved in events. For example, when two mathematicians discuss Graham's number, Graham's number is intuitively somehow involved in the event of that discussion. But if being involved in an event that is a relatum of C is all it takes to stand in a causal relation to something, it becomes obviously false that abstract objects do not stand in causal relations. After all, they are involved in such events all the time. Thus, on event causation, Effeteness loses its plausibility.

However, surely even an adherent of event causation would have to concede that abstract objects lack some of the causal powers (however he wishes to analyze “causal powers”) that concrete objects have. For example, while Graham's number may be involved in the mathematicians' discussion, it seems absurd to say that Graham's number could ever *cause* a conversation. How can an adherent of event causation do justice to this intuition? One way is to draw a distinction between passive and active involvement in an event. Intuitively, an object is actively involved in an event just in case, in some appropriate and broad sense, it acts upon something else in that event, and passively involved in the event just in case it does not act upon something else, but is merely acted upon (in the same broad sense) in that event.

However, this talk of acting is problematic from an event-causal perspective. It is, after all, a consequence of

There is a saying that one man's *modus ponens* is another man's *modus tollens*.

event causation that no agent ever really acts in the strict sense (i.e., in the sense of occupying the first place in C), and that all true statements that appear to say otherwise (e.g. “The first billiard ball caused the movement of the second billiard ball”) can be paraphrased to accord with this. To put the same point in another way, if there is no such thing as agent causation, then we do not strictly *need* to invoke agents to explain why things happen; we need only invoke events. Thus, from the event-causal perspective we are currently toying with, such talk must be regarded as, at most, a convenient *façon de parler* that can be paraphrased into more literally accurate (but also, perhaps, more cumbersome) talk that makes no reference to agents. Do we have a strategy for paraphrasing away agent-talk in this way though? Possibly. I propose the following analysis: An object is passively involved in an event just in case (a) the best and most natural complete description of the event refers to the object and (b) the event causes either no change or a “mere Cambridge change” in the object; while an object is actively involved in an event just in case (a) the best and most natural complete description of the event refers to the object and (c) the event causes a true (i.e. not a “mere Cambridge”) change in the object.

This analysis has the virtue that it illustrates how the distinction between active and passive involvement is tied up with the distinction between mere Cambridge change and true change. It thereby also does justice to the intuition that abstract objects can be caused to undergo mere Cambridge change, but can neither cause anything themselves, nor be caused to undergo true change. Thus, event causation seems to give us one way of resolving the apparent contradiction between platonism and the causal theory. However, event causation, while fairly widely accepted, is by no means an uncontroversial view. The solution therefore does not come at a negligible cost.

4.3 The (Divine) Conceptualist Solution

The kind of platonism I have characterized here is what Øystein Linnebo (2013: sct. 5) calls “lightweight platonism.” In other words, while it says that there are abstract objects (hence “platonism”), it does *not* say that they are mind-independent (hence “lightweight”): They need not, for all our version of platonism says, reside in a supermundane “Third Realm,” but could just as well be thoughts, ideas, or other mental states or properties

(henceforth simply “thoughts”). The view that abstract objects are indeed thoughts is known as *conceptualism*, and may provide us with another motivation for rejecting Effeteness. The idea, roughly, is this: thoughts are not (most philosophers would say) causally effete. Thus, if abstract objects are thoughts, abstract objects are not causally effete, rendering Effeteness false and dissolving the riddle.

However, conceptualism is a notoriously problematic view. One difficulty with conceptualism can be brought out by distinguishing between *thought-types* and *thought-tokens*. The distinction should, to those already acquainted with the type-token distinction, be fairly obvious and intuitive; thought-types are kinds or categories of thoughts, and can be shared by several subjects, while thought-tokens are the particular, concrete thoughts of particular subjects. Thus, for example, if Bob and I share the belief that snow is white, we have between us one thought-type (viz., the belief that snow is white) and two thought-tokens (viz., *Bob’s* belief that snow is white and *my* belief that snow is white). We can now ask whether the conceptualist’s abstract objects are thought-types or thought-tokens. Call the view that abstract objects are thought-types *type conceptualism*, and the view that abstract objects are thought-tokens *token conceptualism*.

There are several problems with type conceptualism. Firstly, it is not clear that it is a kind of conceptualism at all. We can easily tell a story in which thought-types are mind-independent, in the sense that they exist regardless of whether or not they are instantiated in thought-tokens, and so do not depend for their existence or properties on the thoughts of any subject. Indeed, on this view,

thought-types would exist even if there were no subjects at all – they would just be universally un-instantiated. To adopt type conceptualism could therefore, it seems, simply be to accept that all (mind-independent) abstract objects are reducible to one kind of (mind-independent) abstract object. While such a venture is by no means worthless (for example, many philosophers have tried to reduce properties, numbers and the like, to sets), it will not solve the problem we want to solve here. After all, if thought-types could be mind-independent abstract objects, then they could also be as incapable of standing in causal relations as other mind-independent abstract objects are usually held to be. In other words, type conceptualism could, given its possible commitment to the mind-independent existence of abstract thought-types, easily qualify as a form of “hea-

As the reader may have suspected out, this is starting to sound a lot like an argument for the existence of God.

vyweight platonism” (and thus not as a form of “lightweight platonism”). But the idea that a theory could be both conceptualist and heavyweight platonist at once seems hard to swallow. If conceptualism qualifies as a kind of platonism at all, it is surely of the lightweight variety. Besides, regardless of whether or not thought-types depend on thought-tokens for their existence, it seems undeniable that thought-tokens have causal powers, while it is far less clear that this is true of thought-types. For example, it is *my* particular intention to go for a Sunday stroll that causes me to go for a Sunday stroll, not *the* general intention to go for a Sunday stroll. Thus, type conceptualism might not be a conceptualist theory at all – and even if it is, it might not give us a reason to reject Effeteness. Thus, it is hard to see how type conceptualism could furnish us with a solution to our riddle.

We are thus left with token conceptualism. While it is nearly universally accepted that thought-tokens are not causally effete, token conceptualism has some other startling consequences. Here are two very plausible claims about thought-tokens: (a) they must be the thoughts of some (not necessarily human) subject; and (b) any thought-token is essentially the thought of this or that particular subject. In other words, a thought-token must be the thought-token of the same subject at every time and in every possible world in which it exists. The plausibility of (a) is brought out by the fact that I have defined thought-tokens precisely by saying that they can only be had by one subject, and not shared by many. Thus, it is not clear that a thought that is not had by at least one subject is a thought-token at all. The plausibility of (b) is brought out by the fact that it is natural to denote thought-tokens with definite descriptions of the form “S’s thought that p,” as I have already done. In other words, a thought-token is defined by – and thus, plausibly, has as a necessary identity condition – being a’s thought and not someone else’s.

Now, most abstract objects, if they exist at all, are necessary and eternal entities. Thus, token conceptualism entails that some thought-tokens (*viz.*, those that are abstract objects) are necessary and eternal beings. Since the foregoing observations tell us that these thoughts must always (in both the temporal and the modal sense) be the thoughts of the same subject, this entails that there exists a necessary, eternal, and thinking being. Further, the mind of this being must be vastly different from and much more complex than our minds, for otherwise it would not be able to keep every abstract object in mind at once.⁹ Given that the number of abstract objects is

infinite, it also seems that this being must itself be in some sense infinite. And, it must possess immense causal powers, for otherwise it would not be capable of standing in causal relations to every utterance that has ever successfully referred to an abstract object. Finally, it must arguably be immaterial, since it is difficult to see how a being with the aforementioned features (particularly infinity and necessary existence) could be a material entity.

As the reader may have sussed out, this is starting to sound a lot like an argument for the existence of God. This is not meant as an insult. The view that abstract objects are thoughts or ideas in the mind of God, known as *divine conceptualism*, has a storied history as well as many current defenders, and is the view of abstract objects that I am myself most sympathetic to. However, accepting divine conceptualism obviously also commits us to theism. Thus, this solution, even more so than the first, commits us to a contentious metaphysical thesis.



Illustration: Marina Mercellová

Conclusion

As we have seen, there are at least two possible revisionary solutions to the apparent contradiction between platonism and the causal theory. However, both require us to adopt contentious metaphysical theses: event causation and divine conceptualism. This will not trouble those who find event causation or divine conceptualism independently plausible: *they* will simply take it as another piece of evidence for their theory. However, it should give pause to those philosophers who are inclined to accept both platonism and the causal theory, but who are inclined to reject both event causation and divine conceptualism.

I recognize, of course, that most philosophers would regard the second solution as much more costly than the first. For one thing, the divine conceptualist solution burdens us with a certain ontological commitment, while the event-causal solution does not. For another, though both theism and event causality are contentious theses in the sense that they do not command total or near-total consensus, theism is far more controversial; most philosophers accept event causation, but reject theism. However, I still prefer the divine conceptualist solution, for two reasons. Firstly, I think we have good independent reasons to accept both theism and divine conceptualism. Secondly, I see several problems with the event-causal solution. At the heart of these problems lies the intuition that if our causal interaction with abstract objects amounts to nothing but mere Cambridge chan-

ge and passive participation, there is an important sense in which we do not *really* causally interact with abstract objects at all. And while one could no doubt formulate causal theories of reference on which such “thin” causal interaction is enough to secure successful reference, I have serious doubts about whether any of them would be all that plausible.

Alternatively, it could well be that the problem has a less metaphysically contentious solution. Or, it may be that either platonism or the causal theory is not all that independently plausible after all, and that the correct solution is an eliminative one. Even if this should be the case, however, I hope to have shown the deep and often surprising ways in which metaphysics interacts with the philosophy of language.

LITERATURE

- Bourget, D. & Chalmers, D. J. 2014, “What do philosophers believe?”, *Philosophical Studies*, 170: 3, 465–500.
- Colyvan, M. 2014, “Indispensability Arguments in the Philosophy of Mathematics” in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zalta, E. N. et al. (eds.). Available from: <<http://plato.stanford.edu/entries/mathphil-indis/>> [10.23.14].
- Geach, P. T. 1969, *God and the Soul*, Routledge, London.
- Kripke, S. 1980, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge.
- Linnebo, Ø. 2013, “Platonism in the Philosophy of Mathematics”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Zalta, E. N. et al., (eds.). Available from <<http://plato.stanford.edu/entries/platonism-mathematics/>> [10.23.14].
- Lowe, E. J. 2002, *A Survey of Metaphysics*, Oxford University Press, Oxford.
- van Inwagen, P. 2004, “A Theory of Properties” in *Oxford Studies in Metaphysics*, Zimmerman, D. W. (ed.), Vol. 1, 107–138, Oxford University Press, Oxford.

NOTES

- ¹My thanks to Ludvig Fæhn Fuglestedt, Sebastian Salinas Thoresen, and Dag Dramer for their editorial assistance. This would have been a very different – and much poorer – paper without their help. Any remaining errors or shortcomings are, of course, mine.
- ²A note on terminology: As we shall shortly see, there is more than one way to be a causal theorist about reference. Thus, there are many different causal theories of reference. It is to these (or to an arbitrary one of these) that I refer when I speak of “a causal theory of reference,” “some causal theory,” “causal theories,” etc. I will also speak of the causal theory of reference, which I simply take to be the view that one of the causal theories is correct.
- ³Note the difference between this lowercase-“p” platonism, which has only the faintest relation to Plato’s doctrines, and uppercase-“P” Platonism, which consists precisely in adherence to those doctrines.
- ⁴See e.g. the PhilPapers Survey, whose results are summarized in Bourget & Chalmers (2014). 39.3% of the respondents in that survey reported that they were platonists about abstract objects. While the survey does not ask directly about the causal theory, it does feature the item “Proper names: Fregean or Millian?”. 34.5% of respondents reported Millianism about proper names, which it is reasonable to assume is strongly correlated with adherence to the causal theory.
- ⁵I am, of course, not claiming that any kind of causal relation between utterance and referent is sufficient to ensure successful reference. As far as I know, all causal theorists hold that the causal relation needs to be of a certain, special kind, though they differ on what kind. Rather, I claim that, according to causal theorists, some causal relation or other is always (and indeed necessarily) a necessary condition of successful reference.
- ⁶I take it that agents, states of affairs, and events are the three plausible candidates for being relata of C; see e.g. Lowe (2002: pts. III & IV), which seems to operate on this same assumption. Though I will henceforth restrict myself to discussing event causation and agent causation, everything I say about event causation also applies to state-of-affairs causation as far as I can see.
- ⁷See, e.g., Colyvan (2014) for a survey of “indispensability arguments” for the existence of numbers, which work along these lines, and van Inwagen (2004) for a similarly premised case for the existence of properties.
- ⁸There are some possible exceptions to this principle, notably works of fiction. For convenience, however, these will harmlessly be overlooked here. The omission is harmless because, as we will see, all we need in order for there to be a problem is for the conjunction of Effectiveness and Reference to be true of some abstract objects, not necessarily of all abstract objects.
- ⁹For all I have said so far, it could be that there are several necessary and eternal beings, each of which has just some abstract objects in mind. But since one such being will do, Occam’s razor discourages us from entertaining this possibility.

THE EVOLUTIONARY CHALLENGE OR WHAT KIND OF ETHICS IS COMPATIBLE WITH THE NATURAL SCIENCES?

By Martin Ravneberg

This article deals with what significance our increasing knowledge of human evolution and evolutionary psychology should have for our conception of ethics. In this article I will argue that evolutionary descriptive explanations of the origin of our moral intuition pose a challenge to the justification of beliefs funded on these intuitions. I will give two arguments; the first argument claims that our intuitions are contingent on the historical development of the species and that they are therefore ethically arbitrary. The second argument claims that the theory of evolution leaves no room for belief in mind-independent moral truth. If true, this puts severe limitations on what kind of ethical arguments that can be given and what type of ethical theory that can be said to be in accord with the natural sciences.

Let us understand, once for all, that the ethical progress of society depends, not on imitation of the cosmic process, far less in running away from it, but in combating it.
T. H. Huxley (1896)

Our unease with evolution

Since Darwin's *On the Origin of Species* (2008/1859), it has been an open question how human morality and sociality fit into an evolutionary world view. The nature-versus-nurture debate has been raging for decades. Many people harbor an antipathy towards viewing human morality and sociality in terms of biology.

There is always the fear that seeing ourselves as just another animal will undermine some of our value, and values. What happens to the sanctity of human life when one sees that humans are just another animal? How can one justify Western culture's traditional prohibition against homosexuality when one learns that homosexuality is a natural trait that has coevolved in several different species? Ultimately, the fear is that if we truly understand how our moral capacity works, then this would ruin its normative force.

In the final chapter of *The Abolition of Man* (1943) C. S. Lewis gives expression to this fear. Here he describes what he sees as the ultimate consequences of this debunking, a distant future where a small group rules by a perfect understanding of psychology. Being able to see through any system of morality that might induce them to act in a certain way, they are ruled only by their own unreflective whims.

In several circles evolutionary theory is still regarded

with suspicion or rejected. All evolutionary explanations are seen as suspect in certain humanist and social science circles and a strong antipathy towards the theory of evolution can be found in several political and religious groups. It is perhaps not surprising that evolution is still seen this way, as evolution claims to explain why we humans are as we are. An understanding of what we humans are is fundamental to any world view, and in changing such a fundamental concept it necessarily transforms all concepts based on or related to it. The theory of evolution has probably changed our world view more than any other single theory. Daniel Dennett likened the idea of evolution to an acid and claimed that

[Evolution] eats through just about every traditional concept, and leaves in its wake a revolutionized world-view, with most of the old landmarks still recognizable, but transformed in fundamental ways. (Dennett 1996:63)

The theory of evolution claims that there exists a biological mechanism of random variation and a historical process of natural selection, and that this can be understood as a substrate-neutral algorithm "that operates at every level of organization from the macromolecular to the mental, at every time scale from the geological epoch to the nanosecond" (Sommers and Rosenberg 2003:1). This theory seems to undermine all predated world views and to a great extent the possibility for wishful thinking about what we are and how the world works. Few people are uncomfortable discussing physiological traits of humans, such as the eye, in the light of evolution, and:

In such cases evolutionary accounts of origin may provide much of what Greek thinkers sought in an *arche*, or origin – a unified understanding of something’s original formation, source of continuing existence and underlying principle. (Katz 2002:1)

What it does not do is normatively justify the eye or ascribe to it any existential meaning. Explaining physiological traits seems to be unproblematic. But when it comes to mental and social traits a lot of people get uncomfortable. This is probably because physiological traits are not seen as requiring a normative justification or any existential meaning, while psychosocial traits often are. Few people crave a story that normatively justifies or gives some existential meaning to our prehensile thumb. Human pair-bonding, on the other hand, is a trait I suspect a lot of people feel differently about. Evolution should in principle be equally able to explain the origin of physiological and psychosocial traits. In this, it offers the possibility for the understanding of the *arche* of human morality, but it gives to it no normative justification and attributes to it no existential meaning. The fear is that evolution can explain both the capacities and performance of human morality in such a way as to dispense with any justification or meaning whatsoever. This may even be the case with our moral intuitions. By moral intuitions I mean:

Moral intuitions: Affective patterns and/or evaluative tendencies that shape behavior, related to helping or harming and/or the forming of appropriate social relations.¹

It is worth noticing that this definition of moral intuitions thus does not render moral intuitions exclusive to humans. In this it follows the thinking of researchers like Sober and de Wall (See Sober and Wilson 2000 and de Wall 2000).² The underlying commitment that supports this view is a commitment to evolutionary parsimony: It posits that if closely related species act the same, then the underlying mental processes are probably the same too. The alternative would be to assume the evolution of divergent processes that produce similar behavior, which seems a wildly uneconomic assumption for organisms with only a few million years of separate evolution.

If our moral intuitions and social behavior are contingent on the historical development of our species, then they could have been different, if our historical development had been different. The randomness that lies behind us having just the moral intuitions we have is striking. If one thinks that there is such a thing as moral truths and

that what is not morally true is in some sense morally false, then the chanciness of our predicament is thought-provoking, because it can seem to be, at best, a matter of luck that *our* moral intuitions are true, rather than the thousands of different moral intuitions found in other species. And, it is not obvious how they happen to be normatively justified. This doubt was articulated already by Charles Darwin:

But then with me the horrid doubt always arises whether the convictions of man’s mind, which has been developed from the mind of the lower animals, are of any value or at all trustworthy. Would anyone trust in the convictions of a monkey’s mind? (Darwin 1881)

What is a justification?

Before going on to argue that evolutionary descriptive explanations of our beliefs pose a challenge to the justification of set beliefs, some preliminary notes on what justification is are necessary. This is not as easy as it may sound, because beyond a few truisms and platitudes there is a bewildering degree of disagreement on the subject.

There are many things that are commonly spoken of as being justified or unjustified: revenge, emotions, laws, etc. The kind of justification that is required for beliefs is termed epistemological justification. It is commonly believed that a belief can be justified but false, or unjustified but true. Epistemological justification is relative. For example:

One person’s belief that *p* may be justified while another person’s belief that *p* is not justified. A person’s belief that *p* may be unjustified at time *t* but later gain justification; or justified at time *t* but later lose justification. (Joyce 2013:4)

This is about all that is generally agreed upon among philosophers.

I will argue that the evolutionary description of the causal origin of our beliefs pose a challenge to the justification of set beliefs. To make such an argument one must ask: What is the relevance of causal information in assessing the epistemic justification of X’s belief that *p*? In what circumstances, and under what conditions, does the origin of a belief cast serious doubt on that belief? I hold that for a belief to be justified it must be formed by a condition that is truth sensitive:

Lack of truth sensitivity: A belief formed by a causal process that one has no reason to think has any connection to the fact of the matter is unjustified.

If one was to form one's belief about the coming development of stock market prices by consulting the entrails of a goat, then one's belief about the coming development of stock market prices would be unjustified, because there is no good reason to believe that goat entrails and the coming development of stock market prices are connected.

Can we trust the intuition of a monkey's mind?

Anyone who has ever studied philosophy will recognize dialogs such as this:

Philosopher A: based on the previous analysis, I propose the following moral principle P: Actions of the type X are permissible if and only if conditions x, y and z are met.

Philosopher B: While your analysis seems sound, P must be rejected because here is a counter-example in the form of a case where conditions x, y and z are met, but because conditions f, g and h also obtain, we have the intuition that actions of type X are impermissible. (Elster 2011:241)

It is worthwhile to dwell on just how queer this type of inquiry really is. When philosophers ask questions such as "what is the morally right thing to do in scenario X" they in some sense assume that they already have the answer, in so far as finding the answer is seen as a matter of getting clear on the moral intuitions they already have latent within themselves. Moral intuitions are generally taken as a confirmation or disconfirmation of whether the principle at hand is right or wrong in this particular situation. What seems paradoxical with this way of going about asking and answering the question is that the question is raised based on an assumption of ignorance, but at the same time, the usual way of answering presupposes that the answer is self-evident. Whenever the principle in the given scenario comes in conflict with our moral intuition, it is usually understood as undermining the principle, not our moral intuition. It is customary to argue that these intuitions make it possible for us to test the validity of a given moral principle. If a given principle P claims that a behavior X is correct whenever factors a, b and c are present, and one can find a hypothetical scenario where a, b, and c are present but where X is intuitively incorrect, it is seen as an argument against the given principle P. But, it is not obvious that we should understand the conflict between the moral analyses and the moral intuition as undermining the analyses and not the intuition. This way of arguing for or against a principle assumes that moral intuitions provide adequate justification for moral beliefs.

Imagine a moral principle X that claims:

Principle X: Sexual intercourse between two consenting adults, who both enjoy the experience, that doesn't hurt anyone else, is good.

Most liberal-minded people would probably be willing to accept this principle, and within a utilitarian paradigm it would obviously be correct. Psychologist Jonathan Haidt suggests we reflect over the following scenario:

Julie and Mark are brother and sister. They are traveling together in France on summer vacation from college. One night they are staying alone in a cabin near the beach. They decide that it would be interesting and fun if they tried making love. At very least it would be a new experience for each of them. Julie was already taking birth control pills, but Mark uses a condom too, just to be safe. They both enjoy making love, but they decide not to do it again. They keep that night as a special secret, which makes them feel even closer to each other. (Haidt 2001:1)

This scenario is objectionable to most people, even though many of those who see it as intuitively wrong would accept principle X.

We can be pretty sure that selection pressures have been central in shaping the content of human moral intuitions. If a trait is present in a phenotype then this is because it increases fitness, or it is a spandrel, a byproduct of selection for some other trait (Gould and Lewontin 1979). It seems highly implausible that a significant amount of our moral intuitions are spandrels given the enormous potential fitness benefit in making certain evaluative judgments rather than others. In addition several of our core moral intuitions are found in a number of other species, something that makes it even more unlikely that these are spandrels.

An aversion to incest, for example, is found in a great number of species. That some of our most basic moral intuitions are not exclusive to our species suggests that these are very old. Those evaluative tendencies that we share with other primates presumably arose and became entrenched in our ancestors before the development of language³: something that, from an evolutionary perspective, is a rather recent phenomenon. We humans have both these moral intuitions that motivate certain behavioral responses to certain circumstances, and a cognitive reflective capacity. Our cognitive reflective capacity allows us to see one thing as counting in favor of another, to make moral principles and to step back from them and call them into question. From an evolutionary viewpoint the intuitive wrongness of incest is easily understandable given that children of siblings have a lower survival rate. So attraction between

siblings is selected against. The mechanism through which evolution seems to hinder sex between siblings is by the creation of an affective pattern of antipathy towards it – that is, by making it feel disgusting and wrong.⁴

I mean to question whether the mere fact that most of us find some action intuitively wrong necessarily gives justification for the belief that it is so. We know what conditions formed moral intuition. In the Mark and Julie scenario we know that these conditions are no longer active, since it is near impossible that the intercourse results in a child. Is an intuition in itself an adequate justification for a belief?

Let us consider the case of unrealistically positive self-evaluations. There are good scientific reasons to believe that humans have been hard-wired by natural selection to systematically make unrealistically positive self-evaluations (Hippel and Trivers 2011). Most people believe themselves to be better than average in most domains. This includes supposing themselves to have an above average ability to resist the temptation to make unrealistic positive self-evaluations (Hippel and Trivers 2011).

It might be that this type of delusion enhances the fitness of the individual that has it. In the context of evolutionary discussion, it is sometimes useful to speak of traits whose function it is to track the truth (Joyce 2013). Traits that track the truth are traits that to a certain extent correspond with facts. The concept is first and foremost intended to apply to representational states. For example, the visual system may produce a representation of a tree that is right in front of one. This normally corresponds to the fact of there being a tree there. We know this to be

the case because if we don't pay heed to the representation we normally crash into it. The ability to avoid crashing into things certainly enhanced our ancestor's relative fitness and this thus explains the emergence and persistence of the trait.

It has been speculated that unrealistically positive self-evaluations increase fitness by contributing to beneficial self-representations in conflict situations (Hippel and Trivers 2011). All that is needed for an intuitive evaluation to be selected for is that it bestows a significant fitness advantage. The faculty that produces this intuitive evaluation doesn't have the function of tracking the truth. The evaluative tendency was not formed to produce accurate self-appraisals, but to produce fitness beneficial self-appraisals. The intuition that tells us that we are better than average is not a proper justification for the belief that we are, as we know that this intuition is not truth sensitive. Self-evaluations that are made intuitively, and without serious reflection, lack epistemic justification

If our moral intuitions about the brother-sister incest example given by Jonathan Haidt cannot be shown to differ in some significant way from the self-appraisal intuition, then it can provide no justification for a belief. Most people's response to Jonathan Haidt's scenario may, like most self-evaluations, lack epistemic justification, for the same reason.

There is a difference between a belief being unjustified and a belief being unjustifiable. There are ways to justify one's belief in being above average, and there may be good justifications for condemning Julie and Mark, but one's moral intuition is not one of them.

The neurology behind not killing the fat man

Imagine two variations of the so called "trolley problem." In scenario one you see a trolley running towards five workmen without any chance of escaping. It is, however, possible for you to pull a handle that would shift the trolley to another line, where there is only one single worker that would be killed. If you do nothing, five workers are killed; if you pull the handle, one worker is killed. Most people are willing to claim that it is correct to pull the handle and kill one person, saving the other five. Now, imagine another scenario where a trolley is heading towards five workers without any possibility to escape. From where you stand, you could push a fat man in front of the trolley and thereby stopping it. Most people do not find it morally acceptable to do so in order to save the five workers (Greene 2013:114). The consequences in these two scenarios are the same, but our moral intuitions dif-

Illustration: Martina Merellová



fer. In the article “Pushing moral buttons: the interaction between personal force and intention in moral judgment,” moral psychologist Joshua D. Greene tests a set of variations of the “trolley problem,” trying to identify what it is that provokes the intuitive moral difference.⁵ Greene concludes that “harmful actions were judged to be less morally acceptable when the agent applied personal force” (Greene 2009). “Personal force” is defined as any direct effect generated by the other person’s muscles. Joshua D. Greene suggests the hypothesis that moral dilemmas, as the two trolley scenarios, cause different emotional responses and that this affects people’s moral choices. In “An FMRI investigation of emotional engagement in moral judgment” Greene and his colleagues claim to have identified significant differences in brain activity when solving moral problems involving personal force and those that do not.

Anova identified all brain areas differing in activity among the moral-personal, moral-impersonal and non-moral conditions. Planned comparisons on these areas revealed that medial portions of Brodmann’s areas (BA) 9 and 10 (medial frontal gyrus), BA 31 (posterior cingulate gyrus), and BA 39 (angular gyrus, bilateral) were significantly more active in the moral-personal condition than in the moral-impersonal and the non-moral conditions. Recent functional imaging studies have associated each of these areas with emotion. (Greene 2001:2107)

Out of these findings Greene developed a dual-processing theory that aims to explain why we intuitively find a significant moral difference in scenarios like the first and second trolley problem.⁶ Greene speculates that the difference in the intuitive responses to the different scenarios is a product of evolved adaptation for social living. It has been speculated that in humans there has been selection for an antipathy against killing another human being who is not regarded as an enemy or a threat with physical force. On the other hand, it is unlikely that there has been selected for an antipathy towards pulling switches. A scientific explanation of this kind does raise questions about the normative validity of the moral intuition, since it seems to be a rather arbitrary distinction.

The normative value of our moral intuitions is not self-evident. We can therefore not without further argument take a conflict between a moral principle and a moral intuition, as an argument against the principle. As our descriptive understanding of what morality is grows, as we “see through” more and more of the system of morality that might induce us to act in a certain way, it gets harder to see why we ought to act as these systems dictate. As

the knowledge of what morality is grows, it seems to leave little room for claims that we ought to act in accordance with our moral intuitions. In this sense our predicament resembles that of the rulers in C.S. Lewis’s *The Abolition of Man*.

Some readers may still have a positive inclination towards the intuitive discrimination that most people make between the two trolley scenarios. This may be because of legitimate philosophical disagreement: The reader may, for example, be a Kantian deontologist and hold the view that no human should be used as a means to an end, or it may come from the fact that she just automatically believes it to be right. I think we should also entertain the suspicion that some may be inclined to hold such philosophical views because of our intuitive moral evaluative tendency.

The moral significance of family and fatherland

Let us consider the case of in-group–out-group bias. There is a certain similarity between the case of in-group–out-group bias and dual-processing: In both cases, the general pattern of discriminatory judgments can be explained by our neurological makeup. We humans are social animals, and we live in groups. There is evidence that humans have an innate tendency to favor their own group over others. The early twentieth-century sociologist William Sumner claimed that.

Each group nourishes its own pride and vanity, boasts itself superior, exists in its own divinities, and looks with contempt on outsiders. (Hogg and Cooper 2007:334)

This may be a bit harsh, but there is evidence that positive in-group descriptions and negative out-group descriptions are abstract and vague, while negative in-group descriptions and positive out-group descriptions are specific and observable. If a person from one’s own group is known to be rude, this trait is easily attributed to the individual, as the belief that this person is rude. If someone from an out-group is known to be rude, this trait is easily attributed to the group as a whole, as the belief that those people are rude. The reverse is the case for positive beliefs. The problem is that general statements are vague and harder to prove wrong, while concrete statements are specific and easy to brush off as exceptions to the rule, thereby strengthening stereotypes (Kubota, Mahzarin, Banaji and Phelps 2012). This tendency seems to be hard to avoid. “Even when deliberately resisting out-group negativity in attitude formation and transfer, people appear unable to avoid it implicitly” (Stark, Flache and Veenstra 2013:608).

The most disturbing findings are probably those made by Elizabeth A. Phelps, who has been working on the neurology behind group bias. She has pioneered work on the topic, and there are now a number of studies that have found greater amygdala blood activity in response to ethnic out-group faces than to in-group faces. The amygdala is comprised by a group of nuclei that are central in the acquisition and expression of classical fear conditioning. When flashing pictures of faces belonging to different ethnic groups before an individual, one can observe a general tendency for differentiated neuronal activation patterns in response to in-group faces and out-group faces. The flashing of the faces is done at a high speed and the reaction time is so fast that it indicates that the differentiation is unconscious, and involves no conscious thought (Kubota, Mahzarin, Banaji and Phelps 2012).

It is not hard to come up with a possible evolutionary explanation for this phenomenon. Individuals that had an in-group-out-group bias may have had several advantages over individuals that did not. Yet most of us living in liberal and multicultural societies find this evaluative tendency problematic. Few of us would, hopefully, accept the fact of the innate tendency towards hypocrisy as a good argument for it being morally justified.⁷ What the case of in-group-out-group bias makes clear is that the fact that we have an intuitive tendency to make a judgment is not a justification for that judgment, neither in the case of in-group-out-group bias nor in the two trolley scenarios.

We have come to a cultural understanding that sees this type of group bias as problematic. Few take the fact of this evaluative tendency to make these hypocritical evaluations as a justification for those evaluations. But, when it comes to smaller groups like the family, we generally seem untroubled by the move. We seem to have a predisposition towards intuitively thinking that one is more blameworthy for not taking care of one's own children than failing to take care of other people's children that needs to be taken care of, but is this morally justifiable? Most parents strongly react to any injury or injustice committed against their own children. Injury or injustice committed against one's children often elicits a strong emotional response. The emotional response calls the parent to action and to the aid of their child. These same people might step past starving street children and, although the experience may provoke some discomfort, in only a few cases does it drive people to action. This evaluative tendency is easy to understand, both emotio-

nally and evolutionary: Parents who discriminate in the care they give to the plight of their children and the plight of others will have a fitness advantage over those who do not. Therefore, discriminatory care behavior would invade any population. Evolution often favors the selfish, because those who care more about their own children will on average have more children that live until reproductive age than those who do not. This way evolution ensures that we care more about our own children's pain than that of others. Because of this, we are likely to think we have good reasons to care more about our own children than others. The reason for the existence of the intuitive moral difference between providing care to one's own children and those of others is likely based in the fitness advantage it provided our ancestors. If we are to evaluate the normative standing of the intuitive moral difference we must ask: What is the normative significance of our ancestors' fitness advantage? There may, theoretically, be good moral reasons for caring more about one's own children, but one's moral intuitions is not one of them.

Is there real moral truth out there somewhere?

I have argued, hopefully somewhat convincingly, that human nature and our intuitive evaluation provide no justification for our moral beliefs.

In the article "A Darwinian dilemma for realist theories of value" Sharon Street claims that taking evolutionary science seriously should undermine any belief in objective or realist moral values. By the idea of realist moral values is meant the view that "there are evaluative facts or truths that hold independently of all our evaluative attitudes" (Street 2006:3).

Moral realists believe that there exist independent entities such as moral truths. They hold the view that moral truths such as ϕ (e.g. "Thou shalt not kill") function as normative justifications for ψ (e.g. not killing), that ϕ is right and that one ought to conform to ϕ . But, from what are realist moral values independent? "A canonical answer is that moral realism recognizes specifically the mind-independence of moral values" (DeLapp 2013:12).

There are two main types of moral realism: naturalist moral realism, which sees evaluative truths as reducible, or supervening on, natural properties or facts; and non-naturalist moral realism, which claims that moral truth are constituted by certain non-natural properties or facts – that is, properties or facts that are in some way significantly different from the properties and facts dealt with in the sciences. Both views are targets for the argument put forward by Sharon Street.

It seems unlikely that the evolutionary process has not been central in shaping the content of human moral intuitions because there are enormous potential fitness benefits in making certain evaluative judgments rather than others. Consider, for example, some of the moral intuitions discussed in this paper.

- Most people take the fact that someone is part of their close family as a reason to see them as unfit to be sexual partners.
- Most people believe they have a greater obligation to help their own children than they do to help the children of complete strangers.

There are an endless number of possible judgments we could have made, so why do we make just these? Why do we not view close family as the most attractive sexual partners? Why are we not blind to our own children's misfortune while we rush to alleviate the suffering of other people's children in faraway places? Imagine a type of humans who had the inverse evaluative tendencies:

- Most take the fact that someone is part of their close family as a reason to see them as a preferable sexual partner.
- Most believe they have a greater obligation to help other people's children than they do to help their own children.

Were this type of humans ever to exist, they would have had a short history indeed. The first set of intuitions is found in all human cultures, and they probably aren't exclusive to humans. They are found in other primates, and perhaps in a range of other animals. Mammals in general, and primates especially, exhibit similar parental care and incest aversion behavior. The most evolutionary parsimonious conclusion is that these behaviors are, at least in primates, driven by a similar mechanism to that found in humans.

If one did not know of evolution, the fact that most people hold the first set of beliefs and not the second could have been seen as an indication of the existence of independent moral truth. In previous times, the very consistency of moral beliefs was taken as an argument for the existence of moral truth. But the (hopefully uncontroversial) premise of this paper is that modern humans were formed by a biological mechanism of random variation and a historical process of natural selection, known as evolution. Evolution can explain why we have the first and not the second set of evaluative tendencies. For those

individuals that throughout evolutionary history have had evaluative predispositions detrimental to their fitness have been out-competed, while the genes of those individuals that throughout evolutionary history have had evaluative predispositions beneficial to their fitness have been spread. This process has selected for evaluative responses to situations that are beneficial for one's fitness. Street calls the view that these moral intuitions have been selected for because they got our ancestors to respond to their circumstances with behavior that itself promoted reproductive success in fairly obvious ways the adaptive link hypothesis (Street 2006).

The challenge to any believer in independent moral truths is to explain the relation between evolutionary influences on our evaluative tendencies on the one hand, and these independent moral truths on the other. One could, of course, claim that there is no relation; no connection between the evolutionary influences that have shaped our evaluative attitudes and independent moral truths. But, this must lead to the skeptical conclusion that most of our evaluative judgments are hopelessly distorted due to selection pressures, and one would still have to provide an argument for the existence of moral truths. As Sharon Street points out:

By understanding evaluative truth as ultimately prior to our evaluative judgments, realism about value puts itself in the awkward position of having to view every causal influence on our evaluative judgments as either a tracking cause or a distorting cause. (Street 2006:155)

It seems that the only consistent way to believe in both evolution and in such entities as moral truths and not come to this skeptical conclusion is to claim that evolution in some way tracks these moral truths. Let us call this idea the truth-tracking hypothesis. This can, of course, be the case, but to claim so is to make a scientific claim – and as a scientific claim, it is subject to the same criteria as all other scientific claims. Comparing competing scientific hypothesis minimally includes comparing the theories' explanatory and predictive power, their parsimony and how well they integrate with the rest of the sciences.

Let us compare the truth tracking hypothesis with the *adaptive link hypothesis*. The adaptive link hypothesis makes an informative claim by pointing out that our evaluative tendencies are going to be shaped so as to generally conform to that which increases fitness. From this hypothesis, we can make predictions as to a species' evaluative tendencies. It is parsimonious and integrates seamlessly with the rest of biology, being as it is a prediction that follows from

standard evolutionary theory.

The truth tracking hypothesis, on the other hand, claims nothing informative. Stating that our evaluative tendencies generally conform to moral truth raises more questions than it answers. Why did making true judgements increase reproductive success, it is not adequate to just say, “because the judgments are true.” This loss of explanatory power is gained at the expense of simplicity, positing more entities than the adaptive link hypothesis. In addition the theory does not sit well with the rest of biology, relying as it does on strange entities known as moral facts, unheard of in the rest of the sciences. As a scientific hypothesis the *truth tracking hypothesis* does not fare well, and it has never seriously been proposed as a scientific hypothesis.

Answer to objections

The kind of evolutionary debunking arguments put forth in this text try to undermine the validity of a belief by pointing to the origin of the belief. In this section I will try to answer some of the objections most relevant to the kind of evolutionary debunking arguments put forth in this text.

Roger White claims in an article arguing against various skeptical arguments that:

Of course explaining a belief poses no threat to the belief as such ... the truth of an explanation of my belief that p that makes no reference to whether p doesn't by itself pose any threat to the justification of my belief. (White 2010:582)

I think this is a too general statement. Could one really believe the narrative given in Nietzsche's *On the Genealogy of Morals* (1887) and still be a devout Christian? It seems that at least in certain occasions the explanations of belief-formation poses serious threat to the justification of a belief. Take, for example, the real-life experience of an acquaintance of mine. He was often convinced that the people sitting behind him on the tram were talking about him. He was diagnosed with paranoid schizophrenia. It was explained to him that due to his condition he was likely to believe this whether it was true or not. With time that explanation of his belief, on good days at least, undermined the belief that people were talking about him, even though the explanation made no specific reference to whether his belief was unjustified on any single occasion. People might well have been talking about him, but the explanation of his belief-forming had undermined

If valid, the argument is valid regardless of one's objectivist or constructivist beliefs.

his capacity to judge any single occurrence of the belief, leading him to a skeptical attitude about whether or not people were talking about him. I find this analogous to the sort of evolutionary debunking I am putting forth. This type of debunking argument shows that our moral intuitions are not truth sensitive, and this undermines our capacity to make certain types of inferences. My acquaintance learned that he couldn't trust his senses in particular situations because he

occasionally suffered from auditory hallucinations and his experience was not truth sensitive. This still left many ways for him to find out if people were talking about him. He could, for example, ask to get his experiences confirmed or disconfirmed by someone else. Analogously, we have no reason to think that our moral intuitions are truth sensitive, and we, like he, should be led to a skeptical attitude towards our ability to make a certain type of inference, namely ethical inferences from moral intuition. We, as well as he, are still left with other ways of finding justifications for our beliefs. The explanation of belief-formation should cast doubt on the content of a belief in certain circumstances, and it often does. Although correlation does not prove causation, I think it an unlikely coincidence that psychiatrists have been found to be the least religious of all medical professionals, as knowing something about belief formation certainly can undermine some types of beliefs (University of Chicago Medical Center 2013).

In the article “Evolutionary Debunking Arguments” Guy Kahane argues that the debunking arguments of the type put forth by Joshua Greene only are valid if one presupposes some kind of objectivism. If true, this would mean that this article was redundant, as it first put forth a debunking argument like that of Joshua Greene and then an evolutionary debunking argument inspired by Sharon Street that specifically argues against moral objectivism. But I think that Guy Kahane is confused on this point. What debunking arguments of the kind Greene articulates actually debunk is any appeal to intuitions as a moral justification. If valid, the argument is valid regardless of one's objectivist or constructivist beliefs. Kahane writes:

If there is no attitude-independent truth for our attitudes to track, how could it make sense to worry whether these attitudes have their distal origins in a truth-tracking process? (Kahane 2011:112)

I think the best answer to this is the one given by Richard Joyce in “Evolution, Truth-Tracking, and Moral

Skepticism” (forthcoming). He asks us to consider the case of money. We, hopefully, all agree on the constructivist status of monetary value. A given piece of paper is worth \$5 because and only because one knows that we all collectively treat it as being worth \$5. The value of money is not a mind-independent matter. Consider the case of Fred. Fred is a newcomer to our country and he is “unsure about the respective values of the various pieces of metal and paper that we use as money; but he is also an idiot, and decides to form his beliefs on the matter on the basis of consulting tea leaves” (Joyce 2012:7). Even if he by the method of tasseography accidentally manages to form a correct belief, the belief would not be justified. One could apply a debunking argument to Fred’s belief analogous to the one given by Greene. One could undermine the belief by pointing out that the process of belief formation is not tracking the truth. Contrary to what Kahane claims, subjectivist and constructivist meta-ethical views may also be subject to evolutionary debunking arguments, because at least some subjectivist and constructivist accounts of moral beliefs take the beliefs to track the truth. Thus, beliefs about such truths can be produced by processes that fail to track them.

In the article “You just believe that because...”, Roger White comes up with a thought experiment that tries to show that the selection for a belief cannot undermine a belief. He calls the thought experiment “Adams party”.

Adams party: Adam throws a party and we’re all invited. As we arrive Adam asks each of us whether p. You answer that p and go in to enjoy the party. We discover later that he had a gun in his pocket and was prepared to shoot anyone who didn’t believe that p. (White 2010:586)

Roger White claims that this particularly absurd selection for a belief explains why there are only p believers at the party, but that it does not explain the fact that you had the belief in the first place, so he thinks that the thought that “I really only believe p because selective pressures are at work” is misguided. This objection has an air of trickery about it. The problem with this objection is that it is far from analogous with the case of evolutionary selection for moral intuitions or “beliefs.” This is the problem generally with such objections by analogy: They often exclude central features of what they claim to be analogous to. In the case of the party, it is assumed that people already hold the belief that p or \neg p because of independent reasons. Since the central moral intuitions and “beliefs” that we are discussing are found in other primates, it is implausible that they are held on the basis

of independent reasons because a prerequisite for holding independent reasons is a language capacity not found in other primates. What is selected for is a set of behavioral responses probably constituted by an intuitive affective system (de Waal 2006:6). These moral intuitions are formed to a large extent by an evolutionary selection process that is not truth sensitive. In the case of Adam’s party, nothing is said about the belief formation process of the p believers. The problematic kinds of causal influence on belief formation are the ones that operate independently of the truth or fact of the matter. The problematic fact revealed to us through the development of the evolutionary science is that our moral intuitions are insensitive to anything like moral truths.

Summary and conclusion

I think, as does Sharon Street, that had the content of our basic evaluative tendencies been very different, then the general content of our full-fledged evaluative judgments would also have been very different, and in loosely corresponding ways (Street 2006:120). This is not to claim that our reasoning about morals purely consists of rationalizing our moral intuitions. If I believed our moral judgments to be completely unaffected by reason then I wouldn’t write papers on ethics.

Although exaggerated, there may be something to the fear expressed in *The Abolition of Man* by C. S. Lewis, because the development of descriptive explanations from the evolutionary and neuro-scientific disciplines of our moral intuition seems to cast doubt on them as justifications for moral beliefs. What the development of descriptive explanation of our moral intuitions does is to undermine their presumed self-evidence. We cannot appeal to our intuitive sense of right or wrong as justification for our moral beliefs without further ado. Nor can we appeal to mysterious entities such as independent moral truths. This poses serious limitations on what a moral argument can look like and to the kind of ethics one can formulate. It raises the suspicion that most of our moral beliefs are lacking in justification. But it does not make all articulations of ethics impossible. Many philosophers, and most people in general, do not attempt to positively justify their considerations on morality, but nevertheless proclaim justification for their moral beliefs from intuition. It is to this laziness and conservatism that I believe the type of considerations given in this paper does most damage.

LITERATURE

- Darwin, C. 2008, *On the Origin of Species*, Oxford University Press.
- Darwin, C. 1881 “letter from Darwin, C. R. to Graham, W. 3 July 1881”, *Darwin Correspondence Project*. Available from: <<https://www.darwinproject.ac.uk/letter/entry-13230>> [September 22, 2013].
- Dennett, D. 1996, *Darwin's dangerous idea: evolution and the meanings of life*, Touchstone.
- De Waal, F. 2006. *Primates and philosophers how morality evolved*, Princeton university press.
- De Waal, F. and Flack, J. C. 2000, “Any animal whatever’ Darwinian Building blocks of Morality in Monkeys and apes”, *Journal of Consciousness Studies*, 7:1–2, 1–29
- DeLapp, K. 2013, *Moral Realism*, Bloomsbury.
- Elster, J. 2011, “How outlandish can imaginary cases be?”, *Journal of applied philosophy*, 28:3, 241–258.
- Greene, J. D. 2009, Fiery A. Cushman, Lisa E. Stewart, Kelly Lowenberg, Leigh E. Nystrom, Jonathan D. Cohen, “Pushing moral buttons: the interaction between personal force and intention in moral judgment”, *Cognition International Journal of Cognitive Science*. Available from: <<http://www.wjh.harvard.edu/~jgreene/GreeneWJH/Greene-MoralButtons-Cogn09.pdf>> [September 24, 2013].
- Greene, J. D. 2001, “An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment”, *Science*, 293:5537, 2105–2108.
- Greene, J. D. 2009, “Dual-process morality and the personal/impersonal distinction: A reply to McGuire, Langdon, Coltheart, and Mackenzie”, *Journal of Experimental Social Psychology*, 45:3, 581–584.
- Greene, J. D. 2013, *Moral Tribes*, Penguin Press.
- Gould, S. J. and Lewontin, R. C. 1979, “The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme”, *Proc. Roy. Soc. London B*, 205:1161, 581–598.
- Haidt, J. 2001, “The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment”, *Psychological Review*, 108:4, 814–834.
- von Hippel, W. and Trivers, R. 2011 “The evolution and psychology of self-deception”, *Behavioral and brain sciences*, 34:1, 1–16
- Hogg, M. A. and Cooper, J. 2007, *The Sage handbook of social psychology*, Sage publication.
- Huxley, T. H. (1896). *Evolution and Ethics*, Prometheus Books.
- Joyce, R. 2012, “Evolution, truth-tracking, and moral skepticism” Available from: <http://personal.victoria.ac.nz/richard_joyce/acrobat/joyce_2015_evolution.truthtracking.moral.skepticism.pdf> [September 24, 2013].
- Katz, L. D. 2002, *Evolutionary Origins of Morality cross-disciplinary perspectives*, Imprint academic.
- Kahane, G. 2011, “Evolutionary Debunking Arguments”, *NOUS*. 45:1, 103–125.
- Kubota, J. T., Mahzarin R. B., Elizabeth A. P. (2012) “The neuroscience of race”, *Nature Neuroscience* 15:10, 940–948
- Lewis, C. S. 1943, *The Abolition of Man*, or, *Reflections on Education with Special Reference to the Teaching of English in the Upper Forms of Schools*, Harper.
- Nietzsche, F. W. 1996, *On the Genealogy of Morals: A Polemic: By Way of Clarification and Supplement to My Last Book, Beyond Good and Evil*, Oxford University Press.
- Sommers, T. and Rosenberg A. 2003 “Darwin’s Nihilistic Idea: Evolution and the Meaninglessness of Life” *Biology and Philosophy*, 18:5, 653–668.
- Sober, E. and Wilson, D. S. 2000, “Summary of unto others: the evolution and Psychology of Unselfish behavior”, *Journal of Consciousness Studies*, 7:1–2, 185–206.
- Sober, E. (1990). “Explanation in Biology: Let’s Razor Ockham’s Razor.” *Royal Institute of Philosophy Supplement* 27, 73–93.
- Stark, T., Flache, A. H. and Veenstra, R. 2013 “Generalization of Positive and Negative Attitudes Toward Individuals to Outgroup Attitudes” *Personality and Social Psychology Bulletin*, 39:5, 608–22.
- Street, S. 2006, “A Darwinian dilemma for realist theories of value”, *Philosophical Studies*, 127:1, 109–166.
- University of Chicago Medical Center 2007, “Psychiatrists Are the Least Religious of All Physicians”, *Science Daily*. Available from: <<http://www.sciencedaily.com/releases/2007/09/070903094243.htm>> [December 3, 2013].
- White, R. 2010, “You just believe that because...”, *Philosophical Perspectives*, 24:1, 573–615.
- Wolf, A. and Durham, W. 2005, *Inbreeding, Incest, and the Incest Taboo: The State of Knowledge at the Turn of the Century*, Stanford University Press.

NOTES

¹By evaluative tendencies I mean tendencies such as unreflective desiring, approving or disapproving and spontaneously and unreflectively seeing something as calling or counting for something or demanding something.

²For a discussion of the application of human mental concepts to other animals, see Sober (1990).

³For an argument to this affect, see Flack and de Waal (2000).

⁴For an overview of our current understanding of the development of incest taboo and the Westermarck effect, see Wolf (2006).

⁵The test consists simply in gathering responses from participants to illustrations and accompanying explanations of several different trolley scenarios.

⁶In psychology, a dual process theory provides an account of how a phenomenon can occur in two different ways, or as a result of two different processes.

⁷Hypocrisy is here meant in the Biblical sense, as having one set of rules for oneself and another set of rules for others. “For with the judgment you pronounce you will be judged, and with the measure you use it will be measured to you” (Matthew 7:1–5).

HVOR ER BEETHOVENS 5. SYMFONI?

OM PLURALISTISK REALISME OG KULTURENS ONTOLOGISKE STATUS

Av Dag August Schmedling Dramer

Karl R. Popper var kanskje den mest innflytelsesrike vitenskapsfilosofen i det 21. århundre med sine strenge kriterier for hva en vitenskapelig teori kunne og burde være. Noe han er mindre kjent for, men som potensielt er av stor viktighet for å forstå hans totale magnus opus, er hans teorier om Verden 1, 2 og 3, en metafysisk og høyst unik inndeling av verden som vi i denne artikkelen skal undersøke nærmere, med fokus på Verden 3: den verden der kulturobjekter og objekter produsert av det menneskelige sinn rår.

I denne artikkelen har jeg til hensikt å gjøre rede for Karl R. Poppers metafysiske inndeling av verden, en inndeling som svarer til et *pluralistisk verdenssyn*. Dette sammen med Poppers realisme gjør at jeg kaller hans grunnsyn *pluralistisk realisme*, selv om han sjelden bruker termer av den typen om seg selv. Jeg kommer til å snakke om Verden 1, 2 og 3, men kommer til å legge vekt på Verden 3, en verden som inneholder objekter med en enorm relevans for oss mennesker, våre liv og vårt virke på jorden, ettersom det er den verdenen som inneholder produktene av det menneskelige sinn samt abstrakte entiteter. Verden 1 og 2 kommer også til å bli diskutert for å sette det hele i sammenheng. Verden 1 er den verden der alle entiteter de fysiske vitenskaper forteller oss om, befinner seg, og verden 2 er den verden der bevisste opplevelser, tanker og følelser befinner seg. Verden 2 er dermed av stor viktighet for bevisste vesener som oss selv. Jeg kommer til å ta opp fordeler og ulemper med Poppers teori, samt undersøke hvordan Poppers Verden 1, 2 og 3 kan vise seg hensiktsmessige og klargjørende med tanke på tilegnelsen av et koherent bilde på verden. Grunnet sammenhengen mellom Poppers definisjoner og redegjørelser av Verden 1, 2 og 3, og hans øvrige vitenskapsfilosofi og epistemologi kommer jeg til å diskutere dette på et innledende plan. Jeg baserer artikkelen i hovedsak på to kilder: en forelesning Popper holdt på University of Michigan 7. april 1978 og første del av boken *The Self and Its Brain* (1984).

Et interessant moment med Poppers teori om Verden 1, 2 og 3, er at de utviklet seg sakte men sikkert over et spenn på flere år. Ideen fikk han opprinnelig fra sin venn og samarbeidspartner John C. Eccles som han endte opp med å skrive boken *The Self and Its Brain* (heretter SB)

med i 1984. Boken var et forsvar for interaksjonisme (som impliserer en dualisme) mellom sinn og kropp (les: hjerne). Her kan man begynne å se hvordan Poppers teori om verdens grunnleggende inndeling må ligge til grunn for hans undersøkelse av kropp, sinn og abstrakte entiteter. For å forstå hvorfor Popper ser det nødvendig å argumentere for en inndeling av verden i tre deler, kan det være fruktbart å ta en titt på hans ideer om vitenskapens og filosofiens rolle, og deres funksjon i verden. Før vi kaster oss ut i Poppers univers, gjør jeg oppmerksom på at artikkelen stiller noen retoriske spørsmål, der noen av dem i denne omgang ikke blir besvart.

I. «All Life is Problem-Solving»

For Popper består livet hovedsakelig av *problemløsning* der organismen, i dette tilfellet oss mennesker, aktivt utforsker omgivelsene, prøver seg frem og presenterer teorier for å bedre forstå vår verden. Et forslag til en løsning på et konkret problem forekommer når organismen kommer i møte med noe den ikke forstår (hvorfor vann er vått, hvorfor himmelen er blå, hvorfor ting faller til jorden, hvordan kan vi videreformidle informasjon over større avstander etc.). Det aktive element blir her essensielt: Hvis organismen ikke hadde søkt ut problemet på egen hånd, eller hvis det ikke hadde vært en viss driv fra organismens side, hadde ikke en teori forekommet. Man kan si at organismen er predisponert på det biologiske plan til å både skulle søke ut problemer, samt løse de av dem som fremtrer som naturlige hindringer i miljøet. Ved intens og vedvarende prøving og feiling (falsifisering) akkumulerer organismen ny informasjon (hypotetisk) som vil bygges opp til et nettverk av kunnskap (deduktivt), som i sin tur vil kunne fungere

som en vedvarende struktur organismen kan bygge videre på. Jeg tar eksplisitt i bruk ordet «organisme» her av den grunn at Popper mest sannsynlig er åpen for at også andre arter enn mennesket er i stand til å *formode* (engelsk: *conjecture*) problemer og dermed løse dem på en aktiv måte, og det er klart at han mener at mange dyr mennesket er i slekt med også er i besittelse av mange av de biologiske predisposisjonene vi observerer hos *homo sapiens sapiens*, som lek, nysgjerrighet, utforsking av omgivelsene etc. De ovennevnte evner og tendenser peker tilbake på den *aktive* virke- og væremåten til komplekse organismer. I denne artikkelen skal vi dog fokusere på den menneskelige tendens til å skape, videreformidle, videreutvikle og opprettholde *abstrakte objekter* – objekter som vi skal se hører Verden 3 til. Ifølge Popper er det kun mennesker som er i besittelse av denne spesielle evnen. Før vi går videre til artikkelens hovedtematikk, la oss se på Verden 1 og Verden 2.

II. Verden 1 og Verden 2

«Verden 1 og Verden 2» er blitt kalt forskjellige ting av forskjellige forskere, deriblant det «fysiske og det mentale», «*res extensa* og *res cogitans*», «det partikulære og det helhetlige» «kroppen og sjelen» og «stoff og form». Popper presenterer dog en *tredje* verden i et forsøk på å klargjøre disse metafysiske nivåene ytterligere: «I think, however, that the problems with which we are dealing can be made considerably clearer if we introduce a *tripartite* division» (Popper 1977:38).

Popper kan her kritiseres for noe sløvt ordvalg i det at ordet «verden» ikke er ensbetydende med «nivå», «domene», «område», «del», «rike», «genus», etc. Ettersom man som oftest snakker om verden som totaliteten av ting, muligheter og potensiale, virker det rart å skulle si at *verden* i sin tur består av tre verdener, dog er det også slik at «universet», «kosmos» og «eksistensen» i dagligtalen (men også tidvis med fagspråklig sjargong) blir brukt som ensbetydende, og det er dermed ikke er like lett å heller skulle si at «universet» er delt inn i tre verdener. Det hadde

Illustrasjon: Åshild Aurlien



nok vært bedre om Popper hadde tatt i bruk «metafysisk domene» enn «verden», selv om dette muligens hadde blitt mer kronglete. Selv var Popper aldri noen fan av å forveksle det han så på som genuine filosofiske problemer med problemer av rent språklig art (som han kalte *verbalisme*), noe som førte til at han kom i krass konflikt med blant andre Ludwig Wittgenstein. For Popper er det genuine problemer der ute i verden, problemer filosofien og vitenskapen kan være med på å løse, og dermed bør man utvise forsiktighet i å skulle forsøke å redusere dem til kategorier eller språklige utsagn hvis sannhetsverdi kan redegjøre for deres øvrige brukbarhet som fruktbare problemstillinger.

Nå tilbake til de berømmelige verdenene. For Popper er det viktig at postuleringer av typen «Verden 1 interagerer med Verden 2» er med på å svare på et problem, et konkret problem i filosofien eller vitenskapen, om verden. Dermed vil Popper ved å presentere sine verdener la dem fungere som filosofiske argumenter, formodninger om deres egen eksistens for å forklare hvorfor vi må ha dem for å forstå verden, med andre ord går fremleggelsen slik: Ved å redegjøre for verdenenes eksistens og deres egenskaper og bestanddeler svarer vi på problemer vi finner i det kontemporære naturvitenskapelige (naturalistiske) og filosofiske bilde på verden. En annen viktig forutsetning for Poppers redegjørelse for verdenene er at de *interagerer* med hverandre, og disse interaksjonene er i sin tur med på å etablere deres eksistens.

Verden nr. 1 er den verden de fysiske vitenskaper forteller oss om. Her hører fysiske partikler som fotoner, nøytroner, protoner, kvarker og andre subatomære partikler til, men også molekyler (som igjen er sammensetninger av atomer), kjemikalier og krystaller. Også fysiske prosesser mer generelt kaller Verden 1 for sitt hjem – prosesser som bølger, stråling og kjemiske reaksjoner. Popper er også åpen for at liv definert som (bio)kjemiske prosesser kan bli satt inn under Verden 1-merkelappen. Her snakker han da om virus, encellede organismer, celler (individuelle eller i samlinger), amøber og andre enkle organismer, men også mer komplekse organismer (biologiske kropp) som kan redegjøres for av de nedenfor nevnte vitenskaper. Eksempler på vitenskaper som forteller oss om Verden 1 er biologi, kjemi, biokjemi, nevrologi, fysikk, astronomi, astrofysikk og kvantefysikk. Ettersom også astronomi og astrofysikk – læren om himmellegemene og verdensrommet – er til stede på listen, blir det klart at det ikke bare

er snakk om forklaringer av objekter mennesket intuitivt griper (objekter som dyr, bergarter og planter), men også objekter som konseptuelt kan gripes som objekter, som i «objektet for vår undersøkelse er x, der x foreløpig er ukjent», objekter i vid forstand som stjerner og planeter.

Verden 2 er den verden som består av menneskelig sinn og bevissthet i deres utallige fremtredelsesformer. Her hører tanker, følelser, emosjoner, kvalitative opplevelser, persepsjon og oppmerksomhet, smerte og nytelse til. Dette er *perspektivenes*

verden der menneskelige subjekter (og ikke-menneskelige dyr) lever ut sine liv. Dette er med andre ord en svært viktig verden, da den legger grunnlaget for alt av mening, holdninger og verdier. Det kan også se ut til at holdninger, ideer, tanker og kreativitet må forekomme i det bevisste sinn, og det er gjennom bevisste subjekter at Verden 3 blir produsert, utviklet og opprettholdt. «[T]he main biological function of World 2, especially of consciousness, is the grasping and critical evaluation of World 3 objects» (Popper 1977:95). Her kan man klart se at noe av det som gjør Verden 2 så viktig, er at den er med på å produsere og opprettholde Verden 3, slik at eksistensen av Verden 2 medfører eksistensen av Verden 3.

III. Sannhetslikhet og metafysiske forskningsprogram

Hvis ikke vi har gode grunner til å anta eksistensen av Verden 2, vil det ikke være noen grunn til å postulere dens eksistens/realitet. Popper har som kjent strenge kriterier for hva som er en god teori – eller hva som i det hele tatt fortjener å kalles en teori – og hva som må forkastes. Hvis en teori ikke kan *falsifiseres*, er den lite egnet som teori, nettopp fordi det da vil være svært vanskelig å redegjøre for hva den faktisk kan si noe om, kontra hva den *ikke* sier noe om. En teori som er i stand til å svare på alt, svarer i realiteten ikke på noe: den er en tom kontainer hvis evne til å svare på et problem er redusert til null. Gode eksempler på teorier som det ikke er mulig å falsifisere og som dermed må forkastes fordi det, ifølge Popper kan se ut som de er forenelige med alle mulige data, og de dermed forblir sanne samme hvor mange nye undersøkelser som blir gjort er: Hegels *Zeitgeist*, nasjonalsosialismens eller marxismens «nødvendige fremvekst» og Freuds psykodynamikk (psykoanalysen). Nå har det seg dog slik at det også er interessante gråsoner for Popper. En teori eller myte kan ha *mening* uten at den er falsifiserbar. Ettersom

I vitenskapshistorien har vi utallige eksempler på fenomener og entiteter som ble formodet, testet, og dermed bekreftet.

evolusjonsteorien til Darwin er i stand til å sette teorier og hypoteser om organismers gener, arv, miljø, biokjemi, memorer, atferd, m.m. inn i en større naturalistisk kontekst, er den både nyttig og meningsfull. Imidlertid oppfyller den ikke kriteriene om falsifiserbarhet ettersom det ikke er mulig å forestille seg hvordan den *totalt sett* kan motbevise. Popper kaller evolusjonsteorien «et metafysisk forskningsprogram», og i likhet med mange liknende metafysiske forskningsprogram kan den ha mening (men ikke en streng sannhetsverdi) nettopp fordi den øker den menneskelige (akkumulative) kunnskapen og med tiden kan øke vår forståelse av verden.

Hvordan kan Popper si at for eksempel evolusjonsteorien øker vår forståelse av verden, men samtidig være så streng på kriteriene for dens teoristatus? Svaret er at Popper opererer med et pussig men interessant konsept kjent som *sannhetslikhet* (engelsk *verisimilitude*) som hevder at til tross for at vi ikke kan oppnå en fullstendig og absolutt gjeldende kunnskap om verden, så kan vi oppnå *økende grad* av kunnskap om verden. På spørsmål om hva han hadde valgt av relativisme, pragmatisme og realisme hadde nok Popper svart, «litt av alt takk».

Når dette er sagt er det viktig å påpeke at Popper er kjent som *realist*, det vil si at han vedkjenner seg det synet at verden eksisterer, og at det i høyeste grad er mulig å tilegne seg kunnskap om objektene og prosessene i den. I SB (kap. P1, seksjon 4) foreslår han at et av kriteriene for å kalle noe *virkelig* er at det har en kausal effekt. Kan man stille seg spørsmålet om dette blir sirkulært? Antar du at noe er reelt ved å postulere dets eksistens fordi du observerer endringer i naturen/verden (for eksempel i en vakumbeholder eller i en syntetisk væske) for å forklare de nevnte endringer, vil du ikke da altfor lett kunne holde fast ved noe som i utgangspunktet var malplassert ved grundigere undersøkelser? Nei, hevder Popper, og det er her det blir hensiktsmessig med definisjonen av de metafysiske forskningsprogram. Selv om metafysiske forskningsprogram ikke kan falsifiseres, kan de lede deg på veien mot økt sannhet om et fenomen. Evolusjonsteorien både bygget på og inkorporerte Mendels forskningsdata på arvelighet, og banet dermed veien for genforskningen i det tyvende århundre. Newtons teorier knuste det mekanistiske verdensbildet og utgjorde et paradigmeskifte som satte i gang nye og forbedrede forskningsprogram og prosjekter. Det samme gjorde Einsteins teorier da han igjen gikk mot Newtons oppdagelser, og dette uten å redusere det Descartes og Newton

arbeidet med til null, men tvert i mot bygge på det som allerede var til stede og testbart (falsifiserbart) ved deres teorier. «Platon er min venn, Aristoteles er min venn, men min største venn er sannhet» er et sitat tilskrevet Newton, og Einstein var av samme oppfatning. Et godt metafysisk forskningsprogram – forskningsprogram som dem Thales, Heraklit og Aristoteles bedrev – kan, ifølge Popper, fungere som proto-vitenskaper, og dermed lede veien inn til den mer kritiske, etterprøvbare vitenskapen som opererer på hypoteseplanet (hypotetisk-deduktivt).

I vitenskapshistorien har vi utallige eksempler på fenomener og entiteter som ble *formodet*, testet, og dermed bekreftet. Eksempler på dette er de etterhvert allestedsnærværende molekyler og atomer – entiteter som ble formodet (antatt eksisterende grunnet deres innflytelse) og hypotetisk testet, hvorpå man bekreftet deres eksistens. Svarte hull ble formodet av Einsteins relativitetsteori og er i dag forsket kraftig på. Svarte hull er noe man strengt tatt ikke observerer *direkte*, men noe man finner frem til ved den kausale innflytelsen den har på romtiden i nærheten. Dette igjen observeres ved kraftige avvik på himmellegemene i hullets umiddelbare nærhet, som igjen observeres ved endringene i lyset (som er det eneste som blir direkte perseptuelt fanget). Er noe ekte, eller ei? For Popper er en av de viktigste definisjonene på hva som gjør noe ekte at det har en *kausal innflytelse*, og at det å bekrefte entitetenes eksistens (partiklene, magnetiske feltene, radioaktive strålene etc.) svarer på et problem.

IV. Verden 3

Nå er vi ankommet Verden 3, og dette er en verden som viser seg spesielt viktig for oss mennesker og vårt virke. Hvorfor? Fordi det er den verdenen som består av produktene av det menneskelige sinn, herunder kunst, arkitektur, kultur, logikk, matematikk, vitenskapelige teorier, språk, historier, myter og fortellinger, byer, fly, skip og tog. Man kan se her at Poppers liste over objekter som hører Verden 3 til potensielt er uendelig, i hvert fall gitt kapasitetene til menneskelig kreativitet og skaperkraft. Men hvorfor snakke om Verden 3?

Problemet med de ovennevnte eksempler er at mange vil benekte disse abstrakte objektene deres sinn-uavhengige eksistens, altså deres eksistens uavhengig av de menneskene som tar dem i bruk og opererer med dem. For en materialist vil det være enkelt å forklare bort disse abstrakte fenomenene ved for eksempel å foreta en behavioristisk

Popper hevder at for eksempel teoriers tilblivelse ofte får uante konsekvenser, og han har flere eksempler.

analyse der «objektene» det er snakk om egentlig er predisposisjonene til en bestemt type atferd hos en organisme (som mennesket) og at det ikke er noen annen konsistent måte å redegjøre for dem på enn ved å se på dem med et tredjepersons, objektivt perspektiv, der man ikke behøver å postulere eksistensen til noe som ikke er kvantifiserbart. Verden 3 viser seg dermed fra sin mest problematiske side når man etablerer de Verden 3-objektene som ikke har en manifestasjon i Verden 1. Ifølge Popper er det en distinksjon mellom Verden 3-objekter som ikke er kroppsliggjort som fysiske gjenstander målbare i Verden 1 (de objektene en fysikalist ville ha problemer med å redegjøre for), og Verden 3-objekter som har en fysisk manifestasjon (og som en fysikalist dermed lettere kunne redegjort for). Et fly eller et maleri er Verden 3-objekter som er kroppsliggjorte, det vil si at vi observerer dem som objekter i Verden 1, altså som fysiske/materielle. Disse objektene er allikevel som Verden 3-objekter å regne, blant annet fordi de er produkter av det menneskelige sinn. Det kan vise seg fruktbart å se på dem som Verden 3-objekter observert via Verden 1.

Ta for eksempel Michelangelos *David*, en av verdens mest kjente marmorstatuer. *David* er et eksempel på en gjenstand fra Verden 3, en gjenstand produsert av et menneske med den intensjon å lage et kunstverk. Michelangelo hugget med sin ekstreme presisjon ut *David* fra en marmorblokk, så *David* som kunstverk var avhengig av en marmorblokk og en kunstner for sin tilblivelse. Marmorblokken er helt klart et objekt som hører Verden 1 til, nærmere bestemt en fem og et halvt tonn tung blokk av den metamorfe bergarten *krystallinsk kalsiumkarbonat* (CaCO_3), også kjent som mineralet *kalsitt*, og er således en substans som lett kan undersøkes av kjemikere og geologer. Det er dog ikke slik vi ser på *David*. Vi ser ham først som en person og statue, deretter som en blokk med marmor, og totalt ser vi på ham som et kunstverk. Åpenbart ble han laget av en blokk med marmor, men han har allikevel transcendent denne Verden 1-substansen og står for oss som et Verden 3-objekt med marmorblokken som manifestasjon. Andre kunstnere kan bli fristet til å lage kopier av *David* eller inspirert til å lage egne liknende kunstverk. Men de er ikke inspirert av marmorblokken *David*, men kunstverket *David*. Her ser vi hvordan et Verden 3-objekt har en innflytelse på Verden 2-sinnstilstander som igjen har en innflytelse på utmeislingen av et utall marmorblokker i Verden 1. Et fly vil også være en manifestasjon av et Verden 3-objekt, i et Verden 1-konglomerat. Flyet vil være en Verden 3-oppfinnelse, oppfunnet i løpet av en møysommelig prosess med testing av teorier og deres hypote-

ser (en Verden 3-prosess), tekniske utprøvinger i Verden 1 med modeller og simuleringer, fra brødrene Wright til Concorde, samt sammensetning av planer, bruksanvisninger og utregninger. Med tiden vil flyet utvikle seg og bli bedre og bedre. Legg merke til at vi her gikk fra et konkret fly til oppfinnelsen *flyet* som sådan, og det er dette siste flyet som er objektet i Verden 3. Et hvert konkret fly vil både bestå av sine individuelle metalliske deler og tekniske apparatus, og samtidig være noe vi mennesker snakker om som et abstrakt objekt: det universelle fly.

Et av de viktigste aspektene ved Verden 3 er at den er delvis autonom. Jeg nevnte tidligere i artikkelen at objektene i Verden 3 er produkter av det menneskelige sinn, og dette er i følge Popper den riktige måten å se på Verden 3 på. Hvordan kan da Popper hevde at Verden 3 er autonom, samtidig som den i utgangspunktet er avhengig av menneskelige sinn og deres skaperevne? Svaret er at objekter i Verden 3, objekter som kunstverk og vitenskapelige og matematiske teorier, så snart de er blitt skapt begynner å leve sine egne liv. En sti i skogen er skapt av dyrene som har vandret i området, men eksisterer også videre uten dem. Popper hevder at teories tilblivelse ofte får uante konsekvenser, og han har flere eksempler. Et av dem er Euklids spørsmål om det fantes et største primtall eller ei. Oppfinnelsen av titalssystemet gjorde at det var mulig å oppdage, i det matematiske systemet fremlagt, prim- og odde-tall. Et annet eksempel er forsøket på å forklare sirkelen som en firkant. Mulighetene for dette ble først motbevist i 1882 av Lindemann. Som jeg tidligere har vært inne på, har Verden 3-objekter å la vitenskapelige teorier en akkumulativ tendens der flere teorier går sammen i et nettverk og bygger på hverandre til økt grad av sannhetslikhet er oppnådd. Berømte eksempler er Einsteins $E = mc^2$ og Russells paradoks (som ga Fege mye hodebry). Einstein bygget på tidligere gravitasjonsteorier og ideer om lysets hastighet for å formode sin relativitetsteori, og Russell foregrev et problem med Freges *Grundlagen der Arithmetik* som gjorde at del II av boken stod i fare for ikke å bli publisert grunnet Freges umiddelbare aksept av problemets relevans. Poenget her er enkelt: Både Einstein og Russell fant problemer i et system, og den eneste måten en slik oppdagelse kan være koherent og intelligibel på, er hvis de nevnte systemer eksisterte uavhengig av forskerne som undersøkte dem.

V. Verden 1, 2 og 3: Fordeler

I del 1 av *The Self and Its Brain* er et av Poppers hovedanliggender å kritisere fysikalismen. Fysikalismen, en tradisjon som bygger på den tidligere versjonen *materialisme*,

Illustrasjon: Martina Mercellová

er en tradisjon Popper ser på med stor respekt, men samtidig mener tar feil på grunnleggende punkter. Disse feilene mener han igjen kan få uheldige konsekvenser for vår videre forståelse av verden.

Tidligere i artikkelen så vi hvordan Poppers realistiske syn på verden, kombinert med hans kriterier for falsifikasjon, er med på å øke vår akkumulative kunnskap. Det er viktig for ham, slik jeg har vært inne på, at Verden 1, 2 og 3 svarer på problemer knyttet til vår forståelse av verden, samt verden slik den er. I del IV så vi noen eksempler på Verden 3-objekter, nærmere bestemt et kunstverk og en menneskelig teknisk oppfinnelse (flyet) som var med på å klargjøre for oss den ontologiske statusen til Verden 3. Nå er Popper svært skeptisk til spørsmål av typen «hva er x?» ettersom han mener at dette raskt degraderer til verbalisme, ordkløveri og ikke minst *essentialisme*, som han er svært lite fan av. Det han mener er at Verden 1, 2 og 3 er med på å svare på spørsmål om verden i tillegg til at de vil fungere klargjørende for vår totale forståelse av den. Verdenene er dog ikke kun som redskaper å regne, ettersom de samsvarer med verden som sådan. La oss se nærmere på Poppers grunner for å ha en pluralistisk realisme:

1. Den gjør oss i stand til å kvitte oss med inkonsistensen og de konseptuelle problemene til de mer radikale fysikalistiske retningene som reduktiv fysikalisme og radikal behaviorisme.

2. Den er *prima facie* plausibel.

3. Den fungerer epistemologisk klargjørende.

4. Den samsvarer og overlapper med mange retninger innen nyere filosofihistorie som egenskapsdualisme, Freges *tredje rike*, *type-token* distinksjoner, sansedata-teoriene, m.m.

5. Den setter opp mulighetene for et utall nye forskningsprosjekter av tverrfaglig art (som hvordan Verden 1 interagerer med Verden 2, hvordan Verden 3 interagerer med Verden 1 osv.).

6. Den aksepterer implisitt, ved å erkjenne verdenenes ontologiske status, både de fysiske vitenskapers relevans



så vel som de humanistiske, og unngår med det den klassiske problemstillingen om hvilken vitenskapstradisjon som skal ha forrang i det moderne samfunn. Mange av kritikerne til humanvitenskapene kritiserer dem for å fabulere vilt, og at dette blant annet gjøres grunnet det faktum at det ikke er mulig å falsifisere eller teste teoriene de fremsetter på en tilstrekkelig måte. Her kan en popperianer svare at det til tross for kritikken er mulig å oppnå økt grad av sann-

hetsliket, og at det til tross for at det ikke er mulig å oppnå fullstendig objektivitet finnes en «objektiv målestokk» man kan gå etter, jevnfør Verden 3 og dens etablerte virkelighet.

7. Den er intuitiv: I den grad man aksepterer intuisjon som målestokk for sannhet (og få vil benekte intuisjonen som drivkraft i formuleringen av nye teorier) er den høyst intuitiv i det at den aksepterer den subjektive verden av tanker, følelser, opplevelser og ønsker (Verden 2), den fysiske verden med alle sine intrikate prosesser som naturvitenskapene har forklart oss meget om (Verden 1), og ikke minst den verden få av oss ville vært foruten, *kulturverdenen* med sin kunst, oppfinnelser, litteratur og teorier.

8. Beslektet med punkt nr. 7: Den er kompatibel med det daglige begrepsapparatets operering, og bruk, altså måten vi refererer til (de fysiske, mentale og abstrakte) fenomenene, samt snakker om dem i dagliglivet.

9. Den tar høyde for egenskapene til det menneskelige språk og rasjonalitet: Evnen til å komme med uttalelser med sannhetsverdi, evnen til å redegjøre for fakta om verden, talehandlingers konsistens osv. Et eksempel Popper er inne på i SB er hvordan språk i tillegg til å ha lyd og informasjon som bestanddeler også er semantisk (meningsfylt) og beskrivende.

Dette er bare noen av grunnene Poppers teori om Verden 1, 2 og 3 er tiltalende, spesielt i dagens partikularistiske, minutøse, statariske og spesialiserte vitenskapelige landskap. Blesten rundt det berømmelige problemet med bevissthet gjør at spesielt eksistensen til Verden 2 for mange ikke vil være vanskelig å akseptere, ettersom dette er den verden som fungerer som beholder for de berøm-

melige kvalia (Chalmers, Jackson & co.), Nagels perspektiv og fenomenologiske persepsjoner og opplevelser som mange av vår tids bevisstetsfilosofer hevder at ikke lar seg redusere til Verden 1.

VI. Verden 3: Nøvendig eller tilstrekkelig?

Når Verden 3 så er diskutert og redegjort for, samt fordeler presentert, hvor står vi så? Har leseren uten videre godtatt eksistensen av Verden 3, og med det dens realitet og relevans? Popper var som filosof etter hvert svært opptatt av å la Verden 3 støtte opp under hans kritiske rasjonalisme og øvrige realisme. Akkumulering og utvikling av menneskelig kunnskap kan kun skje hvis denne kunnskapen er objektiv, altså løsrevet fra den rene subjektive forståelse og den relativismen som ofte følger av dette. Den beste måten å forklare veksten til vitenskap og filosofi på, er nettopp ved å postulere en verden der objektene for kunnskap residerer. Denne verden er Verden 3. Popper skiller seg dog fra andre realister ved at han mener at Verden 3 er skapt av det menneskelige sinn. Dette er langt unna Platons idéverden som blir *grepet* av det menneskelige sinn som i sin prenatal fase jevnlig hadde omgang med de evige objekter. De matematiske og geometriske former er evige, eksisterer utenfor det menneskelige sinn og vi *gjenlærer* å gripe dem i dette forgjengelige liv. En del senere enn Platon hadde Frege liknende tanker om matematiske og logiske entiteters uforgjengelige og separate eksistens. Her skiller Popper seg fra sine forutgående realister i ideen om at det er mennesker som i utgangspunktet skaper de abstrakte entitetene ved en kreativ og etter hvert kollektiv aktivitet, en aktivitet som *etablerer* systemene og entitetene i dem slik vi kjenner dem.

På denne måten representerer Popper en slags syntese av pragmatisme og realisme, i det at han har elementer fra begge sider av debatten om den ontologiske statusen til matematiske entiteter. Nå har det seg slik at debatten om matematikkens metafysikk er dyp og eldgammel, og uten at jeg vil gå mer inn på den her, har vi har nå sett Poppers bidrag til denne delen av filosofihistorien. Popper skiller seg videre fra de matematiske realistene ved de andre objektene han tillater en plass i Verden 3, og det er de objektene vi i denne omgang er interessert i.

Et viktig poeng for de matematiske realistene er at matematiske og logiske utsagn ser ut til å være *nøvendige* gitt deres konsistens, og uten å gå mer inn på diskusjonen rundt nødvendighet her, har det vist seg svært viktig for debatten å hevde at entitetene er nødvendige for å forklare hvorfor de mer enn plausibelt kan eksistere uavhengig av oss. Popper kan se ut til å møte et problem i og med at

kulturobjektene neppe kan påberope seg status av å være nødvendige, ergo blir det vanskeligere å plassere kulturobjekter sammen med de berømmelige logiske og matematiske entiteter. Er kulturobjektene objektivitet kun tilstrekkelig for å redegjøre for deres kausale kraft, så er det andre teorier (som behavioristiske, komputasjonalistiske og funksjonalistiske) som like godt kan redegjøre for kulturobjektene virkemåte og dermed forklare dem like tilstrekkelig. Dog tror jeg at Popper mener, gitt det vi har sett om hans ideer om realisme og kausalitet, at kulturobjektene faktisk nødvendigvis må være formodede objekter (reelle/eksisterende objekter) for at vi skal forstå dem. Det at Beethovens 5. symfoni og *David* gripes, blir forstått og studert samt at det har en kausal påvirkning på det menneskelige sinn er gode nok grunner for at det må være en viss nødvendighet knyttet til deres ontologiske status som objektive entiteter.

Hvis vi gir Poppers tredje verden objektiv status, begynner dog problemene med å finne ut *hvilke* egenskaper det er ved Beethovens 5., biler, og *Mona Lisa*, som er nødvendige, og hva som videre binder dem sammen som objekter i Verden 3. Slike inndelingsproblemer har dualister og pluralister forsøkt å hankses med. Descartes måtte for eksempel svare på hvordan *res cogitans* kunne være separerte/individuerte i en ikke-fysisk verden. Hvordan kan man skille de individuelle sjelene fra hverandre uten *spatiotemporalitet* og påfølgende geometri? Slike metafysiske grunnproblemer kan det se ut til at heller ikke Popper unnslipper. Diskusjonen rundt inndeling behøver dog ikke å være rigid. I begynnelsen av forelesningen om *Three Worlds* viser Popper til hvordan man kan dele inn de respektive verdener 1, 2 og 3 inn i sub-verdener med sine egne kategorier, og at skillet ikke trenger å være skarpt. Eksempel på det er hvordan Verden 1 kan deles inn i *inorganisk materiale* og *liv*, hvordan Verden 2 kan deles inn i det *ubeviste* og det *beviste*, og hvordan Verden 3 kan deles inn i *fiksjon* og *vitenskap*. Det er derfor rimelig å anta at Popper vil si at oppdelingsproblemet (dette er også hans kritikk av den såkalte verbalismen) bare er et metafysisk skinnproblem grunnet det faktum at kulturobjektene tilsynelatende, ved den ovennevnte griping og forståelse, har en konkret innvirkning på oss, og at det å studere *Skrrik*, *Mona Lisa* og *Skolen i Athen*, har forskjellig innflytelse på oss.

Når vi entusiastisk forteller noen om en bok vi har lest, snakker vi om boken som kulturobjekt, og ikke boken som et konkret fysisk objekt.

I den anledning bør det nevnes at *selvet* som Popper og Eccles implisitt aksepterer og eksplisitt forsvaret, angivelig delvis blir skapt og oppretholdt i korrespondanse med Verden 3. De myter, fortellinger og teorier vi bruker og ivaretar om oss selv har en kausal innvirkning på hvem vi er. Barn tilegner seg det språket de blir eksponert for ved tidlig barndom med de vokabularmessige begrensninger og muligheter det innehar. En person som får en alvorlig hjerneskade eller havner i en dissosiativ psykisk tilstand à la PTSD (posttraumatisk stresslidelse) eller kraftig schizofreni, vil ha problemer med å oppretholde det det den nære vennekrets og det øvrige samfunn ville kalt *koherens* i personlighet. Koherens i tanker, følelser, emosjoner og atferd er et av de viktigste trekkene ved nettopp personlighetstrekk, og personligheten igjen kan se ut til å være bygget opp av mer enn enkle reaksjonsmønstre og talehandlinger.

VII. Avsluttende diskusjon

Når vi entusiastisk forteller noen om en bok vi har lest, snakker vi om boken som kulturobjekt, og ikke boken som et konkret fysisk objekt. Det ligger i kommunikasjonsvesen at andre personer har tilgang på det samme objektet du har, og at objektet dermed har en innflytelse på begge parter. Når jeg spør noen om de har lest *Animal Farm* av George Orwell, snakker jeg ikke om den bestemte 2009-utgaven som ligger hjemme hos meg, ettersom jeg vet at min samtalepartner ikke har hatt tilgang på den, men det abstrakte objektet i Verden 3 som alle har tilgang på via de utallige instansieringene av boken i dens fysiske manifestasjoner. Likeså om jeg spør noen om de har sett *Lohengrin* av Richard Wagner. Da spør jeg dem ikke om de var på den Norske Opera i mars 2015 på en av de 8 forestillingene som da ble satt opp, men om de har bevitnet en instansiering av det abstrakte kulturobjektet *Lohengrin*, et kulturobjekt som ble skrevet av Wagner i 1850. Med dette synet gir det ingen mening å skulle si at det som skjedde på den Norske Opera i slutten av mars 2015 simpelthen kalles *Lohengrin*, fordi den perseptuelle opplevelsen til subjektene på operaen er tilnærmet lik opplevelsen til subjektene som opplevde kulturobjektet ved tidligere anledninger. Opplevelser som på en eller annen måte kan spores tilbake gjennom en kausal kjede til 28. august 1850 da det fenomenet vi kaller *Lohengrin* først ble observert. Det sistnevnte eksempel er det en dualist ville sagt om *Lohengrin* (muligens ved å trekke inn bestemte fenomenologiske og kvalitative opplevelser), og når behavioristen redegjør blir det endog enda mer kontrainuitivt, der en bestemt type atferd utvist av

et subjekt samsvarer med atferden utvist ved liknende stimuli ved tidligere tider hos subjekter av samme fysiske sammensetning og evner. Kombinasjonen av en bestemt type atferd og stimuli er det som for behavioristen kalles *Lohengrin*. Disse eksemplene er satt på spissen, men poenget er tydelig.

Konsistent med sin egen rasjonalistiske realisme mener Popper at kulturobjekter kan bli objektivt redegjort for og dermed bedømt utover det rent subjektive plan. Endog er en av grunnene til at vi i det hele tatt kan si at en fremføring av Beethovens 5. symfoni var *god* eller *dårlig*, bra oppført, godt spilt eller med suboptimal teknikk etc., at vi refererer til *verket* Beethovens 5. symfoni, og ikke kun til atferd eller opplevelser hos subjektene som opplever den.

Når alle de intuitive redegjørelsene for hvorfor Verden 3 er reell er presentert, sitter vi igjen med noen spørsmål. Hvor gode er argumentene *egentlig* for eksistensen til Verden 3? Det kan se ut til at vi er nødt til å akseptere Poppers kriterier om *formodning*, falsifiserbarhet og objektivitet, hvis vi skal ha noe håp om å snakke om Verden 3 slik han gjør. Formodet Objekt x finnes \leftrightarrow konstant målbart avvik forekommer. Med andre ord har Popper implisitt satt opp strenge kriterier for seg selv. Mange vil nok bli drevet av intuisjonen og den tilsynelatende konsistensen til teorien til å akseptere Verden 3 på et *prima facie*-plan, men intuisjon alene er, slik vi har sett gang på gang i filosofi og vitenskapshistorien, ikke nok. Popper vil forsøke å legge frem et uttall eksemplet på objekter som må høre Verden 3 til for å bevise dens eksistensen, men dette blir raskt sirkulært. Selv om det er kontrainuitivt å hevde at *Mona Lisa* kan identifiseres med atferd eller opplevelser hos subjekter på T1, T2 og T3, så betyr ikke det at det ikke er sant – og i så fall er Popper like langt som kontemporære fysikalister.

Hvis man skal se på Poppers eget begrepsapparat kan vi konkludere med å si at Verden 3 fungerer som et metafysisk forskningsprogram, og at det dermed har mening, selv om det ikke er noen måte å finne ut om den er reell eller ei på... foreløpig.

LITTERATUR

- Popper, K. R. & Eccles, J. C. 1984, *The Self and Its Brain: An Argument for Interactionism*, Routledge Oxon.
- Popper, K. R. *Three Worlds*, The Tanner Lectures on Human Values, levert til University of Michigan 7. April 1978. Tilgjengelig fra: <http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/ppopper80.pdf> [03.05.2015].
- Thornton, S. «Karl Popper», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Tilgjengelig fra: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/popper/>> [17.05.2014].
- Wettersten, J. R. «Critical Rationalism», *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Tilgjengelig fra: <<http://www.iep.utm.edu/cr-ratio/>> [26.03.2015]

EGIL A. WYLLER FYLLER 90 ÅR

Egil A. Wyller har i en mannsalder vært en sentral del av norsk åndsliv, og særlig gjort seg bemerket gjennom sine bidrag innen idéhistorie, antikk kultur og filosofi. Wyller har arbeidet og skrevet om en omfattende mengde tenkere, og er særlig kjent for å ha utviklet en filosofisk enhetslære, *henologi*.¹ I tillegg til faglig nybrottsarbeid har han også vært en viktig formidler, både gjennom å ha vært med på å starte opp bokserien *Idé og tanke*, som introduserte filosofiske ideer for et norsk publikum, og for å ha vært tidlig ute med å introdusere Heidegger i Norge. Wyller står bak et omfattende forfatterskap, som blant annet inkluderer 20-bindsverket *Henologisk skriftserie* (1994–2002). I anledning Wyllers 90-årsdag, ba vi tre av hans tidligere studenter si noe om hvilken betydning Wyller har hatt for dem, og for filosofimiljøet i Norge.

Øyvind Rabbås

Professor i filosofi ved Universitetet i Oslo

Da jeg begynte på Universitetet i 1977, hadde jeg ingen tanker om å studere filosofi. For meg var det samfunnsfag som gjaldt, og selv om det var statsvitenskap som var siktemålet, begynte jeg med sosialantropologi etter exphil. Etter å ha vært på noen instituttseminarer der, skjønte jeg imidlertid at jeg var nødt til å studere filosofi: Den begrepslige forvirringen blant de empiriske forskerne var for stor til at jeg kunne late som ingenting. På filosofi var det derfor sosialfilosofi og politisk filosofi jeg tenkte å fordype meg i, særlig Frankfurterskolen – så fikk jeg ta de andre, «dead white males» på kjøpet. Men så begynte jeg på forelesningene i filosofihistorie, og da skjedde det noe. En viss Egil A. Wyller foreleste over Platon, og jeg hadde aldri opplevd så inspirerte og inspirerende forelesninger, med et utsyn som ga meg noe av en åpenbaring. Selv om jeg fullførte mitt mellomfag med et større essay om Habermas, var det derfor klart at det var antikken, og særlig Platon, jeg *måtte* arbeide med – jeg valgte ikke filosofien, den valgte meg!

Mine første år med Platon var helt klart inspirert av Wyller. Jeg fulgte alt han holdt av forelesninger og seminarer, og ferdigstillingen av hans hovedverk, *Enhet og annethet* (1981), var et høydepunkt. Men jeg hadde også andre filosofiske inspirasjonskilder, først og fremst Wittgenstein (formidlet av Olav Asheim i sine seminarer), så jeg var aldri helt innenfor den henologiske krets. Og da jeg kom over en bok om Platon skrevet ut fra et analytisk filosofisk ståsted (Andreas Graesers *Platons Ideenlehre*), oppdaget jeg en annen måte å lese Platon på. Det var nok derfor med litt blandede følelser Wyller veiledet og deretter satt i kommisjonen for min magistergrad. Han sa det direkte: «Du kom aldri lenger enn til fjerde hypotese!» (en henvisning til de ni hypoteser i Platons dialog Parmenides, regnet bakfra!). Han kan nok ha rett i det, men jeg er likevel dypt takknemlig for at han

satte meg inn på det som er blitt min vei i livet.

Antikkens filosofi har alltid (eller iallfall lenge) stått høyt i kurs her i landet, og en viktig grunn til det er nok Wyllers virke. Det er også andre som har arbeidet med antikken, for eksempel Wyllers samtidige Anfinn Stigen, og yngre folk kom til, som Tore Frost og Trond Berg Eriksen. Og nestor i filosofien etter krigen, Arne Næss, var selv veldig positiv til antikken, selv om han ikke selv forsket på den. Vi kan også nevne Viggo Rossvær.

Jeg tror likevel det er rimelig å si at den som har betydning mest for interessen for antikkens filosofi i Norge, har vært Wyller. Dette skyldes dels den undervisning han ga som professor i antikk åndshistorie ved UiO, men også ved sin utadrettede virksomhet. Her vil jeg særlig nevne de «lördagsseminarer» som han holdt i en årrekke, lørdag formiddag i den ærverdige Urbygningen på Karl Johan. Dette var forelesningsrekker med bidrag fra en lang rekke ulike fagfolk innenfor ulike disipliner, over temaer av allmenn interesse, belyst under ulike synsvinkler. Seminarene var vel besøkt, og resulterte ofte i artikkelsamlinger som solgte godt. Og ettersom den antikke inspirasjonen alltid var veldig synlig, må også dette regnes som et bidrag til interessen for antikken i Norge.

En viss Egil A. Wyller foreleste over Platon, og jeg hadde aldri opplevd så inspirerte og inspirerende forelesninger, med et utsyn som ga meg noe av en åpenbaring.

Henrik Syse

Seniorforsker ved Institutt for fredsforskning

Egil A. Wyller tente interessen i meg for Platon og gresk filosofi, den gangen jeg var grunnfagsstudent i filosofi i 1985. Den gnisten er like levende i meg i dag. Siden har jeg også fått øynene stadig mer opp for det man kan kalle hans religionsfilosofi, og hans evne til å forene innsikter fra

forskjellige tradisjoner i et ærlig forsøk på å finne sam-
lende enhetsperspektiver på de store filosofiske spørsmål.
Personlig er jeg svært takknemlig for hans utrettelige fag-
lige oppmuntring og sjenerøsitet, blant annet gjennom
arbeidet i hans Henologiske forum.

Wyller har vært med på å kaste lys over den greske
tankeverden – ikke bare den klassisk-greske, men også
den bysantinske. Og så har han vært en ærlig, gjennom-
tenkt og frittalende kristen filosof. Ved å vise sammen-
hengen mellom platonisk og kristen tenkning har han
bidratt til å løfte frem ideer og perspektiver som ellers
kunne ha forblitt obskure.

Jeg glemmer aldri da han leste sitt dikt «Platon på
seilbrett» for oss grunnfagsstudenter – lektent alvor på sitt
beste. Eller da han sang greske folketonar med filosofiske
tekster, akkompagnert av en heller dårlig kassettskriver,
i forbindelse med sin 70-års-dag på Det norske teatret.
Alltid leken, og på samme tid alltid alvorlig, og heldig-
vis aldri selvhøytidelig: Det er slik jeg tenker på Egil A.
Wyller.

Illustrasjon: Åshild Aurilien



Torstein Theodor Tollefsen
Professor i filosofi ved Universitet i Oslo

Høsten 1979 kom jeg til det som den gang het *Filosofisk institutt* ved Universitetet i Oslo. Jeg hadde allerede tatt grunnfag og mellomfag i filosofi (leste på egenhånd), og satset nå på en magistergrad. Jeg kom ikke til instituttet først og fremst på grunn av Wyller, men jeg kjente til ham fordi jeg hadde lest noe av det han hadde skrevet, og visste derfor at vi hadde noen felles interesser. Vi brevvekslet en periode. Her kan jeg kanskje skyte inn at Wyllers håndskrift til tider kunne bli så uleselig at den var umulig å tolke. Jeg sendte faktisk en gang et brev tilbake og bad pent om å få det maskinskrevet. Det fikk jeg, med en humoristisk kommentar.

Det ble naturlig å gå på de seminarer Wyller holdt. Platons dialog *Parmenides* stod Wyllers hjerte nær, og selv om den ikke alltid var direkte tema for seminarene, spøkte den alltid i bakgrunnen. Vi var mange som prøvde, gang på gang, å trenge inn i denne vanskelige teksten. Wyller hadde sett noe grensesprengende i den, og flere av oss strevde med å få innblikk i det samme. Wyller kunne være svært inspirerende som foreleser. Han hadde sans for de-

taljene, men ofte kunne han bringe oss inn i en spekulativ tankeflukt som var fengslende og stimulerende. På denne måten åpnet han perspektivet, ikke bare for den filosofiske tradisjonen, men også for forbindelsene til kunst og kultur.

Et underliggende tema som ofte kom til overflaten var det Wyller oppfattet som den prinsipielle forskjellen mellom Platons og Aristoteles' tenkning. Jeg arbeidet mye med Aristoteles' filosofi og følte nok at jeg falt mellom to stoler. Magistergradsavhandlingen min skrev jeg om Aristoteles' metafysikk. På flere måter kom jeg derfor ikke til å følge de linjene Wyller trakk opp, men jeg vil likevel understreke at hans entusiasme og hans perspektiver på metafysiske tema kom til å prege mine videre studier. Wyller var, så vidt jeg vet, den første som fikk oversatt utdrag fra greske kirkefedre til norsk, noe som fikk stor betydning for meg. Det ble mitt første møte med en tanketradisjon som jeg senere kom til å forske på, og som jeg fortsatt arbeider med.

Jeg husker spesielt godt en hendelse som jeg overvar. Min gamle venn Rune Fritz Nicolaisen var oppe til mellomfag (tror jeg det var) muntlig. Han hadde bedt meg om å være til stede, og kommisjonen bestod av professor Johan Fredrik Bjelke og Wyller. Bjelke stilte min venn Rune et spørsmål, som kanskje var en smule utfordrende. Rune reagerte med et flir: «Nå, er det et lurespørsmål eller?» Wyller repliserte spontant og stillferdig: «Nei, vi lurte ingen. Vi er Guds representanter.»

NOTER

¹For mer informasjon om henologi, se spalten *Frem fra gjemselen* i *Filosofisk supplement* 1/2008 med dette som tema, og intervjuet med Wyller i *Filosofisk supplement* 2/2010.

BØHN ON “BØHN ON PREDICATION OF DIVINITY”

A REPLY TO ELLINGSEN

Av Einar Duenger Bøhn

In my paper “The Logic of the Trinity” (2011), I argue that the problem of the trinity has a logically coherent solution in virtue of a generalized notion of identity. The problem of the trinity is this: God is said to be the Father, the Son, and the Holy Spirit, but the Father, the Son and the Holy Spirit are said to not be each other, which seemingly entails a violation of the transitivity of identity. But I suggest that we should not read all of these as being claims of singular identity of the form “ $x=y$ ”, but as also being claims of (hybrid) plural identity of the form “ $y=xx$ ”, where ‘ xx ’ is a plural variable allowing pluralities as values. Plural identity claims are read collectively, not distributively, so when $y=xx$, y is identical with all of xx collectively, but not necessarily with each one of xx taken individually. So, on my suggestion, God is identical with the Father, the Son and the Holy Spirit collectively, but not individually, and the Father is not identical with the Son, who in turn is not identical with the Holy Spirit. This implies no violation of the transitivity of identity because God is not said to be any one of the Father, the Son and the Holy Spirit.

A minor “problem” with my suggestion is that there is a line towards the end of the Athanasian Creed, the Creed that states the original claims behind what has become known as the problem of the trinity, which seems to go against my suggestion. Here is the passage with the problematic claim towards the end:

Such as the Father is, such is the Son, and such is the Holy Spirit. The Father uncreated, the Son uncreated, and the Holy Spirit uncreated. The Father incomprehensible, the Son incomprehensible, and the Holy Spirit incomprehensible. The Father eternal, the Son eternal, and the Holy Spirit eternal. And yet they are not three eternals, but one eternal. As also there are not three uncreated nor three incompre-

hensible, but one uncreated and one incomprehensible. So likewise the Father is almighty, the Son almighty, and the Holy Spirit almighty. And yet they are not three almighties, but one almighty. So the father is God, the Son is God, and the Holy Spirit is God. And yet they are not three Gods, but one God.

Let’s call the next to last claim, namely that “the Father is God, the Son is God, and the Holy Spirit is God,” *the problematic claim*. My suggestion is that, since the proble-

matic claim comes at the end of a chain of claims of predication, we should read it too as being a claim of predication, not identity. It is then saying something like that the Father, the Son and the Holy Spirit are each one of them godly. After all, if they are

said to collectively be God himself, then, of course, each one of them should be godly.

Sivert Thomas Ellingsen objects to my suggestion on the grounds that *simply* because the claims that comes before the problematic claim are claims of predication, it is not thereby *sensible* to read the problematic claim as a claim of predication (the italicized words are Ellingsen’s words) (2014). He gives the following as an example supposedly showing it not being thus *sensible*: George Orwell is an author, and Eric Blair is an author; George Orwell is English, and Eric Blair is English; and in fact, George Orwell is Eric Blair, and Eric Blair is George Orwell. It is not sensible in this case to conclude that the last claims are claims of predication simply because the claims before them are claims of predication, so, by analogy, the same goes for the problematic claim in the Athanasian Creed.

But, I say in reply, the problem of the trinity is a problem of logical contradiction, and therefore in the end a problem of deep incoherence; so *something* has to go. The problem of George Orwell and Eric Blair on the other

The problem of the trinity is a problem of logical contradiction, and therefore in the end a problem of deep incoherence; so *something* has to go.

hand is not such a problem of logical contradiction or incoherence, so nothing really needs to go. Since the two cases are thus essentially different, the one need not reflect anything on the other. Now, I'm not exactly sure what Ellingsen means by "sensible," but it certainly seems "sensible" to me (on most understandings of the term apart from logical implication) to conclude that the problematic claim should be interpreted as a claim of predication, even if the claims of George Orwell and Eric Blair should not. After all, it comes at the end of a very poetic chain of such predications, and the alternative is logical contradiction and hence a deep incoherence. Note that all I need is that it is a *possible* interpretation of the creed, not that it is the only one; in fact I don't even need it to be the best one. The main point is to solve for the contradiction; the slightly awkward interpretation of the creed is just a minor cost worth paying, not a premise

in an argument. I never gave, nor do I have, an argument for reading the creed this way. A literal reading of the problematic claim is just what seems the most *sensible* to give up on pain of contradiction. The cost is minor because, given the poetic take on the creed, it does not seem to *violate* the creed, which is important to avoid simply changing the subject rather than solving for the contradiction.

Maybe Ellingsen's real complaint is that my take on the creed in fact violates it – and not just its letter, but its spirit. That's a legitimate complaint! The problem with it is that by accepting it one is left with a contradiction and hence a deep incoherence in one's worldview.

LITERATURE

Bøhn, E. 2011, "The Logic of the Trinity" *Sophia*, 50:3, 363–374.
Ellingsen, S. T. 2014, "Bøhn on Predication of Divinity", *Filosofisk Supplement*, 3, 42–45.

Illustrasjon: Mariona Eiren Sturm



REPLY TO BØHN

By Sivert Thomas Ellingsen

I thank Einar Bøhn for his reply to my “Bøhn on Predication of Divinity” (Ellingsen 2014). However, I am not convinced by it. Here’s why.¹

Bøhn points to an alleged disanalogy between what he calls the “problematic claim” and what I shall call the “Orwell claim”. Reading the “problematic claim’s” instances of “is” as instances of the “is” of identity, he points out, yields a logically incoherent statement, while a similar reading of my “Orwell claim’s” instances of “is” does not.

This is, of course, quite true, but I don’t see why the difference is relevant. Does Bøhn think that the logical incoherence of a proposition is, in itself, evidence against the claim that some particular utterance asserts the truth of that proposition? That can’t be the case, for there are obviously plenty of cases where it is perfectly OK to attribute incoherent propositional content to an utterance without ado. If Bob says, “it both is and isn’t raining,” there are many cases where we would naturally take Bob to be asserting that it both is and isn’t raining – even though this is a direct contradiction. I can only think of one case where logical incoherence would be evidence against a particular interpretation of an utterance. If we have a prior commitment to the coherency of the utterance (or some larger body of utterances of which it is a part), we obviously want to avoid readings that render it incoherent, even when such readings are otherwise reasonable. In the context of Bøhn’s defense, this would translate into a prior commitment to the coherency of orthodox Trinitarian doctrine, or of Christian orthodoxy more generally. However, since arguing from such a commitment would be blatantly circular in that context, this can’t be what Bøhn is getting at.

Alternatively, Bøhn could be making an appeal to charity. The idea might be that since it is less intellectually charitable to attribute incoherent content to an utterance than coherent, we should prefer coherent interpretations to incoherent ones.

In response, I note that charity has its limits. Clearly, we are sometimes permitted (or even obligated) to assume that an assertion is incoherent, so charity does not always require (or even permit) us to assume coherence. This, to

my way of thinking, is the rule rather than the exception: faced with an apparently incoherent assertion, we are, all else equal, entitled to assume that it *is* incoherent. If this is true, it is up to Bøhn to show that the apparent incoherence of the Athanasian Creed *is* merely apparent. Of course, this is what he tries to do in “The Logic of the Trinity” – but again, he does not to my intuition succeed.

In further defense of that intuition, I offer another argument by analogy, one which fixes the alleged fault in the original. I find it obvious that we should read “Eric Blair is George Orwell, and George Orwell is the author of *Homage to Catalonia*,” but Eric Blair is not the author of *Homage to Catalonia*” as saying precisely what it seems to say – that Blair = Orwell \wedge Orwell = $\exists x$ (x wrote *Homage to Catalonia*) \wedge Blair $\neq \exists x$ (x wrote *Homage to Catalonia*) – even though this is incoherent.

Further, this seems to me to be true even if this statement should come at the end of (and be presented as analogous to) a long, poetic string of instances of the “is” of predication.

Bøhn might now point to a new disanalogy. In the case of the Athanasian Creed, he might say, we have an alternative interpretation that is both plausible and coherent – viz., the one he gives in “The Logic of the Trinity” – while no such interpretation is at hand for the second “Orwell claim”. But since the reasonableness of that interpretation is exactly what’s at issue, this, too, smacks of circularity.

I suspect that Bøhn’s apparent confusion about my “Orwell argument” has to do with his admitted confusion about what I mean by “sensible”. (In hindsight, I expressed myself less than clearly in the original article, so that confusion is entirely on me.) When I say that it is sensible to interpret a certain statement in a certain way, I don’t mean that this reading renders the statement itself sensible (and thus, presumably, logically coherent). Rather, I simply mean that it is the most natural or reasonable propositional content to impute to the statement, given the rules of the language, the context of the utterance, what we know about the intentions of the speaker, and so on. Thus, e.g., it is sensible to interpret Bob as

I suspect that Bøhn’s apparent confusion about my “Orwell argument” has to do with his admitted confusion about what I mean by “sensible”.

asserting that snow both is and isn't white, but not, all else equal, to interpret him as asserting (say) that all humans are mortal or that Oslo is the capital of Norway.

Again, my initial claim was roughly that it is always sensible to impute the propositional content that $a=b$ to any statement of the grammatical form "a is b" (where "a" and "b" are singular terms), at least all else equal. Against Bøhn, I argue that this rule holds even when such claims come at the end of strings of the "is" of predication by showing that every instance of "is" in the "Orwell statement" is naturally read as the "is" of identity, even when it comes at the end of precisely such a string. And again, I fail to see how the incoherency of the "problematic claim" on this reading of it should count against that reading or my argument for it.

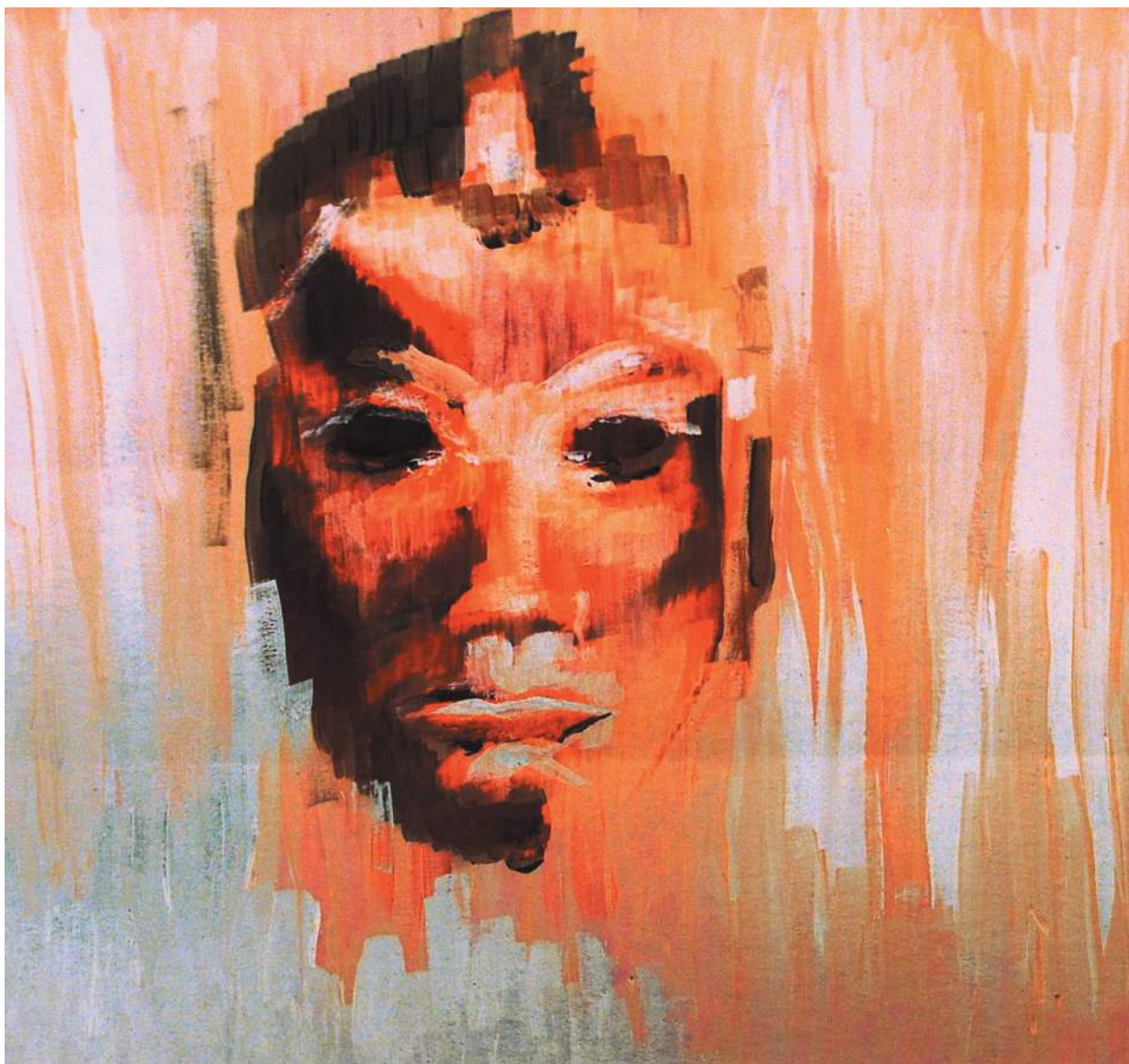
LITERATURE

Ellingsen, S. T. 2014, "Bøhn on Predication of Divinity," *Filosofisk supplement*, 3, 42–45.

NOTES

¹Since neither Bøhn's reply nor the rest of my counter-reply makes this clear, I want to say here that I do not think that orthodox Trinitarian doctrine is incoherent, and that I am very sympathetic to Bøhn's account of the logic of the Trinity. I begin my original article with the critique that Bøhn and I discuss here, but end with a reply on Bøhn's behalf. In other words, Bøhn and I have reached substantially the same conclusions about the Trinity; we simply disagree about how to get there. (If anything, I go further than Bøhn, for not only do I think that orthodox Trinitarian doctrine is coherent – I also think it is true!)

Illustrasjon: Martina Mercellová



Frem fra gjemselen: SYSTEMBIOLOGIENS FILOSOFI

Av Gry Oftedal

Systembiologi, som er studiet av komplekse levende systemer, er blitt etablert som eget forskningsområde i løpet av de siste 10–15 årene. Ny teknologi og nye metoder har gjort at perspektivet er endret fra å forske på små deler av systemer til å kunne undersøke systemer på en mer helhetlig måte. En slik perspektivendring er interessant å undersøke filosofisk, og kan gi nye innspill til aktuelle debatter omkring kausalitet, reduksjon, emergens og nivåer.

En biolog setter seg opprømt ned ved skjermen sammen med matematikerne på prosjektet etter en lang innsjutt. Det siste kveldslyset sniker seg inn gjennom en åpning i gardinene, og skjermene flimrer. I lengre tid har de foret mengder av biologiske data inn i programmet. Detalj på detalj er registrert og behandlet med et håp om å se noen større sammenhenger i kaoset av data. Og nå er det her. Nå blinker et klart mønster mot dem.

Hva har de egentlig oppdaget? Er de ved målet? De har funnet sammenhenger på systemnivå som manifesterer seg tilsynelatende uavhengig av en rekke detaljer om komponentene i systemet. Et slags høyere nivåes prinsipp. Eller en lov? Noe som har en effekt på komponentene i systemet? Hvilken vei går kausaliteten her? Hva organiserer hva? Biologen *skyer* i en blanding av frustrasjon og eksaltasjon med en filosof hun tilfeldigvis traff på en tverrfaglig konferanse: «Kjære filosof», kremter hun, «vi har funnet et slags systemprinsipp som har betydning for hvordan komponentene i forskjellige systemer oppfører seg, men vi har et elendig begrepsapparat til å snakke om dette. Skal vi kalle det en biologisk lov? Eller er det snakk om *downward causation* her? Vi trenger hjelp fra deg!»

Høres det usannsynlig ut? Kanskje var det ikke akkurat sånn historien utfoldet seg, men en systembiolog kontaktet meg med nettopp denne type forespørsel på bakgrunn av at forskningsgruppen hadde oppnådd resultater som det eksisterende molekylærfokuserte begrepsapparat ikke egnert seg til å beskrive. Kan man snakke om et høyere nivåes prinsipp? Og hva er i så tilfelle disse? *Philosophers to the rescue!*

Biologi i endring

Det som gjør det ekstra spennende å forske på systembiologiens filosofi, er at systembiologien representerer en viktig endring i biovitenskapene. Endringer i vitenskapene skaper filosofiske tomrom som trenger å fylles. Hva er grunnlaget og det teoretiske rammeverket for nye tilnærminger, perspektiver og metoder? Behovet for å fylle disse filosofiske tomrommene er så sterkt at biologene selv engasjerer seg i filosofisk arbeid, og det oppstår en gyllen sjanse for filosofer til å bidra med tiltrengt forskning (se for eksempel Boogerd et al. 2007; Wolkenhauer og Green 2013). Men fascinasjonen for dette feltet er også knyttet til helt grunnleggende spørsmål om hva liv er og hva mennesker er. Systembiologien har som mål å beskrive og å forstå levende organismer på en mer omfattende måte enn det som noen gang er blitt gjort før i biovitenskapene.

Systembiologien er et forskningsområde som har vokst fram de siste 15 årene og som gradvis tar over for mer tradisjonell molekylærbiologi. Feltet tar i bruk metoder som gjør det mulig å favne mye større kompleksitet enn tidligere. Det fokuseres på kvantitativ modellering og datasimuleringer av levende systemer, og forskerne søker mot en mer integrert forståelse av levende organismer enn det har vært i tidligere molekylærbiologiske tilnærminger, der man har måttet nøye seg med å se på mer forenklete utsnitt av levende systemer. Systembiologi kjennetegnes ved at forskere studerer et biologisk systems samlede egenskaper framfor å fokusere på en isolert detalj ved systemet. For å kunne gjennomføre denne type forskning kreves det et interdisiplinært samarbeid mellom biologer, mate-

matikere, bioinformatikere, ingeniører og ofte flere andre disipliner.

Det pågår diskusjoner om hvorvidt systembiologi egentlig er noe nytt. Noen roper ut om et paradigmeskifte i biologien, mens andre mener systembiologien utgjør en kontinuerlig fortsettelse av tidligere forskning. Helt sikkert er det at det har skjedd en dreining mot nye metoder, bredere perspektiver og interdisiplinaritet. Noen kaller systembiologiens matematiske fokus en fugl Fønix som har steget opp fra asken til eldre systemteori; en rekke teoretikere arbeidet med matematisk systemteori for 40 til 50 år siden. Dette feltet ble nærmest gravlagt for flere tiår siden, men gjenoppstår nå som en del av systembiologien.

Gamle filosofiske spørsmål blir som nye

Selv om systembiologien gir oss nye utfordringer, så er det ikke dermed sagt at de filosofiske spørsmålene som oppstår er helt nye. Men i en systembiologisk ramme får en rekke filosofiske spørsmål en ny dimensjon ved å kunne belyses av en annen type empiri.

Tre hovedtemaer som til nå har vært oppe i systembiologiens filosofi er:

- (1) Hva er systemers natur og avgrensning?
- (2) Hvilken epistemisk status har matematiske modeller og datasimuleringer av levende systemer?
- (3) Hva er relasjonen mellom forskjellige nivåer (e.g. systemnivå vs. molekylært nivå) og forklaringer på for forskjellige nivåer?

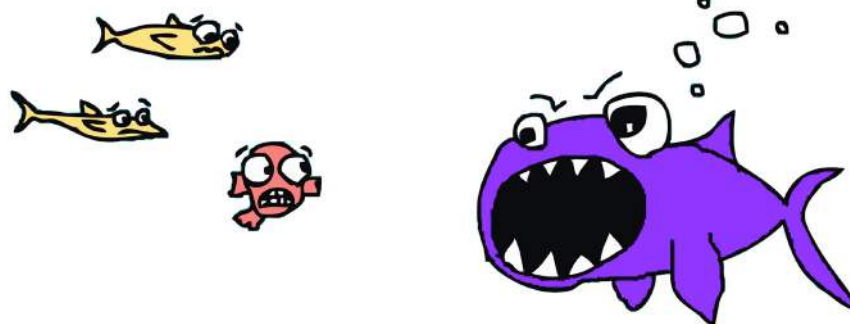
Det første temaet fordrer diskusjoner av del-hele-relasjoner, organisering, modularitet og hvordan et system individueres. *Selvopprettholdelse*, *autonomi* og *funksjonell analyse* er hyppig brukte begreper i disse diskusjonene. Mange ser robusthet som en nøkkelegenskap ved levende systemer. Et system er robust når deler av systemet kan

endres eller ødelegges uten at systemets funksjonalitet endres nevneverdig – det innehar en funksjonell stabilitet. Eksempler på robusthet finner man blant annet i gene-knockout-eksperimenter (Strand og Oftedal 2009). Det finnes veldig mange gener som man vet har svært sentrale funksjoner, men hvor det likevel skjer små eller ingen endringer i organismenes funksjonalitet selv om man fjerner eller ødelegger disse genene. Man skulle tro at når viktige gener ødelegges, så ville organismen miste sentral funksjonalitet. Men det som skjer i veldig mange tilfeller, er at andre gener kompenserer for det ødelagte genet (*genetic redundancy*) eller systemet gjør andre mer komplekse endringer som fungerer som en back-up for den funksjonen genet ellers skulle bidratt til (*distributed robustness*).

Det andre temaet innebærer et fokus på relasjonen mellom modell og system og på dreiningen fra kvalitative mekanistiske modeller til kvantitative matematiske modeller. Et interessant spørsmål er hva slags forklaringsmessig rolle matematiske modeller spiller i forhold til mekanistiske forklaringer (Brigandt 2013). Biologiske fenomener har i lang tid hovedsakelig vært forklart ved å vise til hvordan de er produsert av mekanismer. Mange matematiske modeller baserer seg på biologiske mekanismer, men det er uenighet om hvorvidt det er mekanismene som gir de matematiske modellene deres forklaringsmessige grunnlag, eller om det er lovmessighetene gitt i et matematisk språk som er den forklaringsmessige basen for mekanismer (Craver 2006, Weber 2005).

Egne kjepphester

Det tredje temaet, forholdet mellom forklaringsmessige nivåer, har vært et viktig fokus i min egen forskning. Jeg er for øyeblikket leder for flere prosjekter som omhandler filosofiske perspektiver på systembiologi. Det ene prosjektet, *Philosophical Foundations for Systems Biology* (PSBio), som nå er i ferd med å avsluttes, er et nordisk prosjekt



der den indre kjernen har bestått av meg, Anders Strand og PhD-student Veli-Pekka Parkkinen. I PSBio har vi særlig sett på kausalitet og kausalforklaringer på forskjellige nivåer (Strand og Oftedal 2009, 2013) samt modularitet i biologiske systemer (Parkkinen 2014). Nylig er et arvtagende prosjekt, *Causation and Reduction in Systems Biology* (CredS), startet opp. Planen her er at jeg i samarbeid med Strand og en internasjonal prosjektgruppe skal fortsette fokuset på kausalitet, nivåer og modularitet. Ved siden av har vi et pilotprosjekt om perspektiver på reduksjon i nanomedisin. Nanomedisin er i stor grad systembiologisk orientert, og vi er også her interessert i forholdet mellom forklaringsmessige nivåer, og i så måte er dette prosjektet knyttet til de andre. Prosjektet har i tillegg en viktig vitenskapsetisk og verdiorientert komponent.

I PSBio-prosjektet har vi særlig arbeidet med hvordan en teori om kausalitet basert på intervensjon kan brukes på komplekse biologiske systemer. I intervensjonsbasert kausalteori forstås noe som en årsak til en effekt hvis man oppnår endringer i effekten ved å intervenere på årsaken (Woodward 2003). Feedback-mekanismer, back-up-mekanismer, robusthet og de dynamiske aspektene ved biologiske systemer presenterer noen utfordringer i forhold til å anvende intervensjonsteori om kausalitet på biologiske systemer. Vi har kommet med noen forslag til hvordan man kan møte disse utfordringene. I mange biologiske eksperimenter gjør back-up-mekanismer at man ikke får noen synlig effekt av intervensjoner på en rekke kausalfaktorer. Gene-knockout-eksperimentene som er nevnt ovenfor, er sentrale eksempler. I slike tilfeller er det tilsynelatende ingen kontrafaktisk avhengighet mellom en gitt effekt og den antatte årsaken man intervensjonerer på, men man ønsker likevel å kunne si at vi har et årsaks-virkningsforhold.

Vi foreslår to veier man kan gå for å takle slike tilfeller innenfor en intervensjonsteori om kausalitet. Når man ikke oppnår endringer i effekten ved å intervenere på en enkeltfaktor, er en mulighet å flytte årsaken oppover i abstraksjonsnivå til man når den enheten eller det komplekset der man kan oppnå kontrafaktisk avhengighet. Når man ikke oppnår kontrafaktisk avhengighet mellom et gen og en egenskap ved en organisme, kan den relevante årsaksvariabelen for eksempel være et genkluster. Når man har back-up-gener, så kan man oppnå en endring i den relevante effekten ved å intervenere på alle genene som kompenserer for hverandre (hele genklusteret). Man bruker dermed en mer grovkornet modell og etablerer kontrafaktisk avhengighet på et høyere abstraksjonsnivå. En alternativ metode er å bruke en mer finkornet modell og heller oppnå en trinnvis kausal avhengighet mellom de

forskjellige trinnene på veien fra antatt årsak til virkning. Disse trinnvise avhengighetene foreslår vi er tilstrekkelige til å snakke om et årsaks-virkningsforhold mellom de relevante faktorene, selv om vi i utgangspunktet ikke får en endring i effekten når vi intervensjonerer på antatt årsak.

Systembiologi som test case

Disse smakebitene på forskning innenfor systembiologiens filosofi viser hvordan filosofer kan bidra til å utvikle det teoretiske grunnlaget for et nytt forskningsfelt, men det viser også hvordan filosofer kan bruke systembiologien som en test case for en rekke sentrale filosofiske spørsmål som har vært diskutert i lengre tid, innenfor både vitenskapsfilosofi, bevissthetsfilosofi, epistemologi og metafysikk. I dette lyset ser man at systembiologiens filosofi ikke er avgrenset til diskusjoner av det teoretiske grunnlaget for et enkelt biologisk forskningsområde. Diskusjonene er tvert i mot del av en mye større og generell filosofisk debatt der systembiologisk forskning kan utgjøre en vitamininnsprøytning i filosofisk forskning og i diskusjoner som startet lenge før systembiologi ble et begrep. I mine prosjekter har systembiologien i stor grad fungert som en slik *test case*, særlig for kausalitetsfilosofi.

For mer informasjon om PSBio:

<http://www.hf.uio.no/ifikk/english/research/projects/philosophical-foundations-for-systems-biology/>

LITERATURE

- Boogerd, F.C., Bruggeman, F.J., Hofmeyr, J.-H.S. og Westerhoff, H.V. 2007, *Systems Biology: Philosophical Foundations*, Elsevier, Amsterdam.
- Brigandt, I. 2013, «Systems Biology and the Integration of Mechanistic Explanation and Mathematical Explanation», *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 44: 4, 477–492.
- Craver, C. 2006, «When mechanistic models explain», *Synthese*, 153, 355–376.
- Parkkinen, V.-P. 2014, *Understanding Biological Explanation and its Practical Relevance: Essays on Interventionist Epistemology of the Life Sciences*. PhD dissertation. IFIKK, University of Oslo.
- Strand A. og Oftedal, G. 2009, «Functional Stability and Systems Level Causation», *Philosophy of Science*, 76: 5, 809–820.
- 2013, «Causation and Counterfactual Dependence in Robust Biological Systems», i *New Challenges to Philosophy of Science*, Andersen et al. (red.), Springer, Dordrecht.
- Weber, M. 2005, *Philosophy of Experimental Biology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wolkenhauer, O. og Green, S. 2013, «The search for organizing principles as a cure against reductionism in systems medicine», *FEBS journal* 280: 23, 5938–5948.
- Woodward, J. 2003, *Making things happen: A Theory of Causal Explanation*, Oxford University Press, Oxford.

TANKEN OM EN FLYVENDE TALLERKEN

OVERSETTELSE AV SHINICHI HOSHIS
HANDELSVAREN

Av Trym Horgen

Novellen under, *Handelsvaren* (ある商品), er en del av samlingen *Fremtidens Æsop* (未来いそつぶ), skrevet av Shinichi Hoshi (星 新一) i 1982. Hoshi var en av hovedaktørene under blomstringsperioden for sci-fi i Japan (fra 1950-tallet), og var med på å etablere en helt ny genre av «mini-noveller». I disse novellene drives handlingen ofte av ganske identitetsløse personer, som helt tydelig bare fungerer som brikker i en forklaringsmodell. Det dveles aldri ved emosjonelle øyeblikk, og til slutt skal leseren overraskes litt med en «tvist». Tekstens format kan fremstå som nesten poetisk i sin kortfattetet, og Hoshi er blitt kalt Haiku-novellens far, men på mange måter er ikke disse novellene stort mer enn analogier. Som sådan kan de være nyttige for å fremstille filosofiske idéer. Navnet i tittelen på samlingen denne historien er hentet fra, er ingen tilfeldighet.

Noen ganger skrev også Hoshi noveller som kunne ha et litt Roal Dahlsk preg over seg, hvor leseren presenteres med en slags gåte. Gjerne skjer det noe uhyggelig, og bare leseren som virkelig har fulgt med kan pusle sammen hvordan det gikk til. Hoshis *Bokko-chan* (ボッコちゃん) er et godt eksempel, som på mange måter stiller i samme kategori som Dahls *The Landlady*.

Men novellen som her er oversatt, er av den første typen: en science-fiction-analogi av det litt mer filosofiske slaget. Som i mange av Hoshis over tusen andre historier i denne kategorien, begynner den med at et romskip ankommer jorden. Hoshi brukte ofte dette som utgangspunkt, da mennesket ikke ellers har noen naturlig motpart å speile seg i. Det åpner for veldig mange interessante refleksjoner over menneskelighet, og spørsmålet om det er arten vår som utgjør grunnlaget for vårt fellesskap – eller om vi bare mangler andre selvbevisste skapninger å danne relasjoner til og å bygge samfunn med. I *Handelsvaren* er

kontakten mellom menneskene og romvesenet et møte mellom menneskesamfunnet og «den andre», mer enn et møte mellom individ på noe personlig nivå.

Den fremmede er kommet for å drive handel, og det er noe Hoshi også har skrevet om i andre noveller (*Overflodsblomsten*, 繁栄の花, er et eksempel). Motivet der en fremmed part bryter inn i et lukket samfunn under

påskudd av handel er ett som kan sees i sammenheng med Hoshis oppvekst i Japan, et land som under trusler om krig ble tvunget inn i handel med omverden, og som gjennomgikk en ekstrem transformasjon (både politisk og

kulturelt) som følge av det. Uansett opphav, er tanken en som det er lett å bygge på. Hoshi benytter seg av scenarioet for å utforske ideen om det gode i lys av enkeltmenneskets ønsker, kontra det det gode for samfunnet som helhet. En kan også påstå at den setter statssamfunnet og demokratiet på prøve. Det kan virke som om Hoshi er sympatisk til Sokrates tanke om at samfunnet bør styres av filosofene.

Uten å avsløre for mye, kan det også nevnes at det sjeldent ender godt i Hoshis noveller. Som Æsops fabler kan de framstå som litt formanende i tonen, som en slags advarsel om at «dette bør du ikke gjøre». Som regel er det mennesket selv som er skyld i sin nød, og man kan bli sittende igjen med en tanke om at lite kan skade mennesket mer, enn mennesket selv.

Hoshi døde i 1997, men han har etterlatt seg en enorm litterær arv og en hærs-kare av tilhengere til å ta vare på den. Han gikk bort som Japans Asimov, men har fortsatt ikke fått internasjonal oppmerksomhet tilsvarende hans store bidrag. Jeg håper du som leser dette fatter litt interesse etter denne smakebiten. Svært mange av Hoshis historier er oversatt til engelsk, så det er bare å søke dem opp!

Hoshi er blitt kalt Haiku-novellens far, men på mange måter er ikke disse novellene stort mer enn analogier.

Handelsvaren

En dag kom en flyvende tallerken og landet på jorda. Den var malt med vakre mønstre i blå og røde farger, og så ikke ut som den hadde kommet i fiendtlig hensikt. Men det er alltid best å være på den sikre siden.

Den flyvende tallerkenen fikk både raketter og kanoner rettet mot seg. Flere TV-kameraer var også å finne i mengden av innretninger som tok sikte på fartøyet – for alle ville vite hvordan dette ville gå. Imens alle fulgte med åpnet det seg en dør på tallerkenen, og en enslig figur dukket opp innenfra. Skikkelsen hadde på seg klovneklær, og som en klovn hadde den et artig klovneaktig ganglag. Så begynte den å snakke, med et klovnete smil om munnen.

«Vær hilset, Jordboere. Jeg er fra planeten Gemu. La oss lære hverandre å kjenne.» Det virket mistenkelig lystbetont. Man kunne ikke tillate seg å ta det som ble sagt for god fisk bare fordi fyren smilte. I møte med en slik en er det best om man i første omgang utviser varsomhet, påstod personen som stod fram som jordens representant.

«De må ha kommet langveisfra? Til tross for det virker språket Deres absolutt veldig godt.»

«Ja. Jeg har holdt meg høyt over jorden og mottatt TV-signaler fra Dem, og slik lært meg språket. Når jeg kommer hit for å besøke Dem, er vel ikke dét mer innsats enn en skulle kunne forvente?»

«Jaha, er det slik det har seg. Så, hva bringer Dem hit til jorden?»

«Handel. Jeg er en forretningsmann. Jeg reiser rundt til alle mulige planeter og gjør forretninger. Denne planeten De kaller jorden virker være nok et sted som utmerker seg med utvikling og vekst, så det er grunnen til at jeg bestemte meg for å ta turen innom.»

Gemuboerens fremferd virket oppriktig og vennligsinnet, men for sikkerhets skyld stilte jordboeren flere spørsmål.

«Det er naturligvis frekt av meg å ta disse ordene i min munn, men er De virkelig bare en vennligsinnet forretningsmann? Eller kan det tenkes at De er en spionagent på speideroppdrag før en nært forestående invasjon? Vi har ingenting som kan overbevise oss om Deres hensikter. Vi vet ikke hvor langt vi tør stole på Dem, og uten at vi først får muligheten til å rådslå oss imellom ...»

Likevel fortrakk ikke gemuboeren en sur mine, og smilte som før helt upåvirket når han svarte.

«Naturligvis. Men De trenger vel strengt talt ikke noen

CV eller lignende fra meg – det viktigste er vel at De får studere varene jeg tilbyr. Det her, for eksempel...»

Gemuboeren tok frem en krukke med pulver.

«Hva er det der?»

«Dette her er medisin som kan gjøre Dem yngre, må vite. Den er utrolig potent og fullstendig uten bivirkninger av noe slag. Prøv den selv, er De snill – jeg vil vente i tallerkenen min så lenge.»

Med dette overleverte gemuboeren krukken til jordens representant og trakk seg tilbake til skipet sitt.

Ville medisinen virke som forventet, mon tro? Tross tyngende tvil ble undersøkelsen iverksatt. En syk gammel mann uten slekt eller venner ble hentet inn, og etter å ha gitt sitt samtykke drakk han medisinen for forskerne.

Hele verden fulgte med, og alle forstod snart effekten. Mannen ble med ett frisk og man kunne se at han ble yngre og yngre, og når han nådde trettiårsalderen utbrøt han «Jeg har lyst til å gifte meg!». Det var helt utrolig fantastisk. Effekten kunne ikke beskrives som noe ringere enn et mirakel. Med dette var menneskets største bekymring i livet forgjort.

Dypt rørte og lykelige stemmer omgav tallerkenen, og som svar til dette kom gemuboeren ut og sa:

«Nå, hva syns De? Faller det i smak?»

«Det er helt og holdent vidunderlig. Vi er skamfulle over å ha betvilt Dem som noen agent. Vær snill og tilgi oss vår frekkhet. De er vår Messias!»

«Nei, nei, det er latterlig. Jeg er ikke noe mer enn en simpel forretningsmann. Jeg kan ikke annet enn å være glad over at dere liker varen.»

«De syns sikkert at jordboere er enkle skapninger, men vi ønsker å sette oss ned og snakke forretninger med én gang. Vi ønsker å anskaffe store mengder snarest. Men, den medisinen er vel ikke billig? Det er ikke slik at vi kan komme til å miste kjøpelysten, men prisen ...»

Jordboer-siden kunne ikke annet enn å være engstelige for hvilke krav som kunne komme til å stilles. Alle var allerede klar over effekten av medisinen, så en kunne ikke enkelt avslå et tilbud på grunnlag av høy pris. Men gemuboerens svar var såre enkelt.

«Det problemet skal De ikke bekymre Dem over. Dette her er en gratisvare for å tiltrekke kunder. Om det ønskes, kan jeg lære bort kunsten å fremstille medisinen her og nå. Den kan lages med materialer som finnes her på jorden ...» sa vesenet, vendt mot TV-kameraene.

**«Avbryt sendingen! Fort!» sa
en lærd som hadde kommet
seg frem til TV-stasjonen i hui
og hast.**

«Avbryt sendingen! Fort!» sa en lærde som hadde kommet seg frem til TV-stasjonen i hui og hast.

«Er det ikke greit, da? Vi får altså vite hvordan man produserer medisin som gjør deg yngre her. Det er nyttig informasjon vi kringkaster.»

«Tvert imot: Det vil få fæle følger!» ropte den lærde til mannen bak informasjonsskranken, som ikke lot til ta ham seriøst.

«Det er det samme hva du sier. Prøv selv å avbryte programmet, du – det ville bli et kaos uten like.»

Mens de to diskuterte fram og tilbake, ble gemuboerens forklaring av fremstillingsprosessen til medisinen fullført uten avbrudd. Den lærde begravde ansiktet i hendene.

«Det er vel flere farmasøytiske selskap som setter i gang produksjonen snart. Akk, det er for sent å gjøre noe med det nå. Dette blir jordens undergang.»

«Hvorfor i alle dager skulle det føre til undergang? Jeg har ikke den fjerneste anelse om hva du mener.»

«Om den medisinen sprer seg og alle blir unge igjen, så vil det nok dukke opp mange av dem som gifter seg på nytt og lager nye barn. Dødsraten vil bli lik null og befolkningstallene kommer til å stige uhindret. Jeg gjorde kalkuleringer på en datamaskin, og maskinen gav meg til svar at folketallet kom til å stige eksplosivt før noen rekker å blunke, og gjøre døgnet til en eneste lang rushtid over hele kloden. Matmangel blir det også: Vi kommer ikke lenger til å dø av alderdom, men av sult. Det vi har av sosial orden vil nok gå ad undas og folk vil begynne å drepe hverandre. Det vil ikke være noe som helst vi kan gjøre for å stoppe det ...»

Illustrasjon: Martina Mercellová



Uansett hvordan man regnet på det, var og ble dette resultatet. Ikke kunne man bare si at det skulle bli helt ulovlig å føde barn, og å etablere et kontrollverk for fødselsraten ville ta år og dag, så man ville aldri rekke å få systemet på plass i tide til å forhindre befolkningseksplosjonen.

Denne informasjonen nådde også jordens representant. Alle ble hvite som laken i møte med alvor i situasjonen.

Det kunne altså likevel ha vært en konspirasjon fra gemuboerens side. Var målet å sørge for at vi fikk befolkningsproblemer, uten muligheter til å flykte ut i rommet, og på den måten bli vår egen bane?

Med en oppskaket mine oppsøkte jordens representant gemuboeren i tallerkenen og sa:

«Vi har mottatt meget til informasjon fra Dem, men takket være den ser det ut til at vi har fremskyndt vår egen undergang. Vi kan ikke bare beordre alle til å ikke bli yngre, så hvis det blir slik at befolkningen får vokse uforhindret ...»

Gemuboeren beholdt fortsatt smilet på.

«Neimen, sier du det. Det at det omsider gikk opp for dere er imponerende. Selv jeg gleder meg på deres vegne ...»

«Vi har vært for uansvarlige og forholdt oss til deg som et annet menneske. Du er en agent som er kommet for å skape ødeleggelse på jorden, tross alt, er du ikke?»

«Nei, nei, noen agent er jeg overhodet ikke ...»

«Så hva er du, da? Hvis du svarer tvetydig lar vi deg ikke slippe levende herfra.»

«Slike trusler er meningsløse, for jeg er nemlig en formidabel robot. Dagens Gemu er en planet der det kun bor roboter. Vi roboter gjorde opprør og drepte alle innbyggerne. Det følte bra, men det har også ført til en del problematikk. Vi trenger folk til å utføre de meningsløse oppgavene ingen ønsker å påta seg ansvaret for, samt til å arbeide i koloniene våre. Vi kunne laget flere roboter, men uansett hvordan man regner på det, ville det blitt dyrt. Da er det bedre å sette slaver i arbeid. Jeg har altså lyst til forøke jordens befolkning, for så å selge mennesker til Gemu. Med andre ord er jeg en slavedriver av en forretningsmann ...»¹

Roboten fra Gemu fortsatte å smile bredt gjennom hele forklaringen ...

LITTERATUR

Hoshi, Shinichi 星 新一, «Aru shouhin» 「ある商品」 [Handelsvaren], «Mirai isoppu» 未来いそっぷ [Fremtidens Æsop] (1982), «Shinchousha» 新潮社.

NOTER

¹Dette slutter på et artig ordspill i den japanske versjonen, men det lar seg ikke oversette like godt til norsk.

TO BE OR NOT TO BE ABOUT...

AN INTERVIEW WITH GEORGES REY

By Ludvig Fæhn Fuglestedt and Alexander Myklebust

While Noam Chomsky's importance and influence on contemporary philosophy is undeniable, Georges Rey, professor of philosophy at the University of Maryland, is troubled by Chomsky's unwillingness to accept all the implications of his own theories of language and mind. Specifically, Rey argues that Chomsky doesn't appreciate his theories' commitment to intentionality, or the way in which mental states are "about" things – specifically syllables, words, and sentences with elaborate syntactic structure.

Rey is currently on a Fulbright fellowship from the United States, at the Center for the Study of Mind in Nature (CSMN), writing his book *Chomsky and Philosophy – Sifting the Insights from the Excess*. In this interview Rey explains why he thinks Chomsky's dismissal of various "mind-body" problems, particularly those surrounding intentionality, is an unnecessary excess, but that philosophers who are understandably put off by this excess shouldn't let it get in the way of an appreciation of the deep insights a Chomskyan approach to linguistics has to offer.

Why did you come to Oslo to write a book on Chomsky?

Mostly because I have colleagues here that I like talking to a lot – Nicholas Allott and Carsten Hansen in particular. I have visited here in the past and it has been very productive. It has been fantastic this year, partly because Allott has himself been finishing a book on Chomsky. Allott and I disagree, but very fruitfully, and so we have been bouncing off each other. I have been giving criticisms on his manuscript and he has given criticisms of mine. He is wonderfully open-minded. While he has a lot of admiration for Chomsky, he is not as rigidly ideological as many Chomskyan can be.

Would you say that you approach language from a philosophy of mind perspective?

I am interested in linguistics in a way that Chomsky himself is, namely as a part of psychology. He

thinks of linguistics as being a theory of our underlying psychological competence, and that is really an interesting case for the study of the philosophy of mind.

You often argue in favor of the Computational-Representational Theory of Thought (CRTT) as being compatible with Chomskyan views on language and the mind. How does that theory relate to psychology?

CRTT is the view that mental processes should be understood as computations, like those in a modern computer, over representations of material in the domain of the mental process. Thus, a computational-representational theory of linguistic competence would characterize that competence in terms of computations over representations of words of natural language and the syntactic structures in which they figure. The CRTT is really a strategy that emerged from the work of Alan Turing and the growth of computer science. It seems to afford a general and intelligible way of answering Descartes' problem of how it is that a material thing can think. Well here is how: It can perform computations on representations, computations defined *à la* Turing, representations that are to be explained by a theory of intentionality.

Is intentionality meant to equal representation? What is the relationship between the two?

Well, intentionality is just the theory of the content of representations, specifically the content of the representations that figure in the "computational/representational theory" in which Chomsky couches his theory. Suppose you try to understand how people are able to see objects. You might pursue the course that was originally prescribed by David Marr in the 80s in his book *Vision*, in which you imagine there are representations of very simple excitations on the retina, intensity gradients on the retina, and there is a process of computation which takes you to the detection of edges, detection

of surfaces, and finally to the detection of objects in two-and-a-half-dimensional space, and it is built up step by step until you get to the recognition of, say, a cube or an animal or a face. And the hope is that if we can figure out the right computations on what is represented in different stages we can get a successful explanation of visual experience, e.g. why we see things accurately when we do, and why certain illusions appear under certain conditions.

Does this apply to both language and perception?

Yes. These are the two areas that have been the most promising, and there has been deep research done in both. There is also work in other areas. For example, I am very impressed by the work of Daniel Kahneman's systematic efforts to understand human reasoning, which also requires a CRTT in principle, although it can be a while before we work out the details. CRTT can also be applied to further areas such as: general audition, in theories of children's understanding of objects, causality, morals and other minds, logic and decision making, e.g., issues surrounding attitudes towards risk, discounting of future satisfaction, revising preferences in light of frustration, and so on.

Chomsky is in general dismissive of any talk about intentionality. Why do you think that is?

This is a very vexed and complicated topic, and I am not sure what to say quickly except that he makes frequent pronouncements against intentionality. He says in *New Horizons in the Study of Language and Mind* (2000) that intentionality has no place in serious science. And he claims his own theory is not committed to it. He is reasonably opposed to various theories of intentionality that philosophers have proposed, and thinks the whole topic is not really amenable to scientific treatment. He doesn't appreciate the full range of theories philosophers have proposed. I think this is likely mistaken, and certainly confused. I think he doesn't think about this very seriously or nearly carefully enough. He is impatient; he wants to go on with his own work. He does his fantastic linguistics and his politics, but he should not make these throwaway remarks about intentionality in his theory, because of the misleading – indeed, I think, pernicious – influence they will have, encouraging, ironically enough, the very “methodological dualists” (who also don't think intentionality belongs in science) that he elsewhere rightly opposes!

One specific way in which he is confused is historically odd and unfortunate. In the 19th century, Franz Brentano was the philosopher who in a modern way called attention to what medieval philosophers had called “intentionality.” This is a very unfortunate word, which has little to do with the ordinary use to mean something like “deliberateness.” Rather it has to do with the fact the thought are “about” or “directed upon” their objects, e.g., tables, chairs, people, words, even non-existent things like ghosts! And that is really weird, because how can they be about something that does not exist? If I can't kick a non-existent thing such as a ghost; then how can I *think* about such a “thing”? This was a real puzzle Brentano struggled with, as have philosophers since then. It is a traditional philosophical puzzle. You can trace aspects of this problem all the way back to Plato. There are other problems as well, which I set out in chapter two of my book, *Contemporary Philosophy of Mind* (1997).

A common response to this problem that has been influential for the last century is to say we should really focus on representation when it is about *real* things, and that representations of unreal things should be somehow derivative, “secondary,” or maybe not representations at all. This move, which is customarily referred to as “externalism,” began with traditional empiricists, such as Locke and Hume, was resurrected by Bertrand Russell, and has been energetically pursued in recent years by philosophers such as Saul Kripke, Hilary Putnam and theorists of so-called “direct reference” and has become very influential.

Now what is odd is that Chomsky notices this in the 80s and 90s, and gets impatient with it, because what he thinks is interesting in linguistics and semantics are issues more purely “internal” to a mind. He is interested in a kind of semantics that has to do with what he therefore calls “I-language” and with purely internal psychological states, not with relations to the external world, which he thinks are irrelevant to linguistic theory. “I-language” is the system internal to a person that is responsible for their linguistic competence, as opposed to the “E(xternal)-languages,” like English and French, or their dialects (or even idiolects). Chomskyans are skeptical to whether much scientific sense can be made of these latter notions. (Note also that they think of language as manifested in what every child speaks, not in what only a minority of the world can read or write.)

I think he is right about his internalist views,

or I am at least maybe 95% on board with that. (I am what I call a weak internalist, who allows that some mental states may have their content by virtue of *some or other* relation to *some or other* external phenomena. It makes a difference in only about 5% of the issues.) But Chomsky read externalism as if it were the last word on the issue of intentionality. He sees intentionality itself as being committed to relations between a brain and an external object. And since he doesn't think those relations obtain for the linguistics he is pursuing, intentionality generally has no place in linguistics. Because he thinks intentionality must be externalist, he dismisses it entirely, in my mind throwing out the baby with the bathwater.

I want to say: Hold on! I don't buy into the theories of external representations either. I am a Brentanian; I think that we often think about non-existent things, indeed, that it might be the default case (Brentano thought the "inexistent" cases were paradigmatic). So I am with Chomsky entirely here, but I think that it is still intentionality. But this is where things get confused and hard to sort out.

So he dismisses intentionality on the ground that he takes it to be tied to extensionalist views?

He thinks that trying to give a theory of the relation between our brain and the external world is a fool's errand. It is too complicated and it is a mess. We interact with the world in any variety of ways, and he doesn't think there is going to be a clear theory of that relationship. I think he is right about that. And, since he thinks that intentionality is committed to externalism, there is no place for it in serious science. I come in and say: "No, but we should give up this notion of intentionality that has to have to do with external objects." In fact I agree with Brentano (as Chomsky should agree too) that it is a characteristic of intentionality that it can be about objects that might not exist, and that is the default case. Unlike Brentano, I think we sometimes do refer to real objects (Brentano got into some problems about this). Sometimes we actually think about real objects and refer to them, and that is fine, but sometimes we don't, and I think that Chomsky is right that the cases where we don't are the theoretically deeper cases, and that



Illustrasjon: Åshild Aurlien

we will explain the times we succeed in referring to real objects as being based upon this deeper ability.

Could you just give a small indication of what such an explanation would look like?

So we might start with the idea that we have an internally generated concept of triangles, which may in fact never be actually realized in the world (as every high school student learns, there couldn't possibly be genuine Euclidean triangles). This concept is evoked by certain patterns of stimuli, e.g., *roughly* triangular shapes in the environment, to which we then roughly refer with the concept. That is a controversial claim; there are many people who disagree with it, such as Tyler Burge for example. It is an interesting philosophical issue. I am willing to take Chomsky's side on this, oddly enough; the default case is the internalist case when you don't have an external object you are thinking about.

What prompted you to write a book on Chomsky at this point?

In the 90s I was going to write a different book on the cognitive science revolution and the computational theory of mind, which seemed to me then (as it does now) the best thing since sliced bread, and I was going to use Chomsky's work as an example. But then I started reading that he was denying that kind of theory, and I thought, *Good grief, what is happening!?* I then got invited to write a piece in the *Chomsky and his Critics* volume. That was about 2001. In that article I tried to spell out a few of the things discussed here. And I had a long exchange with Chomsky about this, about a hundred pages of email. It was by and large fruitless because he simply got defensive and stone-walled. He didn't begin to get the idea nor, really, even the problem. It was a worthless exchange. Much better defenders of Chomsky's view are John Collins and David Adger, particularly in recent work they presented at a conference we had in Trondheim last month.

A surprising number of people are not interested in these discussions. This is a little odd; it has to do with an odd sociology. Chomskyans tend to be impatient with it, "don't bother with it, let's go on with our work," and I understand that. On the other hand philosophers are exasperated with Chomsky; they are bored with him partly because they share my view that he is often careless and impatient, so they just don't pay much attention to it. So I am in a funny state of being somewhat

alone in this pursuit, but not entirely: I have these arguments with Collins, Adger and, again, Nick Allott and Carsten Hansen here in Oslo.

Would you agree that Chomsky puts too heavy constraints on philosophy as a form of science?

No, I agree with him on that point. I don't respect disciplinary boundaries. I just think there are questions out there. There are really interesting questions about intentionality, the nature of the mind, the nature of thought, perception and so forth; may the best people, whatever discipline they may be, think about it and come up with insights! So I agree with Chomsky that philosophers should pay a lot of attention to science. I don't think philosophy is an autonomous discipline, at least not in this area. There might be parts of philosophy that are. Philosophy is a huge mess of stuff, and I don't see the point of making sweeping statements or generalizations. What I am interested in are general aspects of the theory of mind as very deeply puzzling in ways that has been called philosophical. There is the unfortunate fact that, for example, historically and sociologically, the only people who have noticed that there is a problem of intentionality and have studied it are philosophers. It is a fact that has to do with oddities in history that are hard to explain. So I can see why people say, "Only you philosophers are interested in intentionality," but I think scientists should be equally interested. They just haven't noticed intentionality because it doesn't make a difference immediately to their experiments. But it will in time.

There seems to be a connection between Chomsky's views of intentionality and his defense of what he calls "methodological naturalism." Could you explain this?

Methodological naturalism I am all in favor of. This is roughly the view that the investigation of the mind should be conducted in the same way as the investigation of any other part of nature. What is exasperating is Chomsky's exclusion of intentionality from that investigation. He is responding to the externalist development that is not the only development in the history of this subject, and so he tends to dismiss it as not a part of science. Ironically enough, he does this in much the same way as the very philosophers, such as Quine and Davidson, the very methodological dualists he opposes. So he turns out to be a methodological dualist at the end of the day, he just does not notice it. I can't begin to

tell you how exasperating it is. I think of myself as trying to save Chomsky from his own foolishness, from his rashness. He just hasn't thought out what his view should be, so he says things that are incoherent. For example: The phonologists talk about a feature of speech called voicing. And Chomsky wrote series of articles about this at the same time. He says that +voice, or voicing, i.e. the property of voicing a phoneme, such as /gɑ/, both refers to something in your brain and it is a feature of a sound. But, wait a minute – it can't be *both* of those things. A feature in your brain is one thing, and a feature of a sound is something different.

So there are several candidates for what a word is. How about the auditory way in which it is perceived by the ear and brain? Or perhaps it is a feature of the articulation.

Exactly. One could also say that. But the articulatory thing and the sound are connected in a way that one can unify. That is at least what I think, and phonologists do too. The idea that +voice is something that is in your brain is what philosophers call a "use-mention confusion. A confusion of, say, a property, like +voice, with a representation of that property, e.g., the expression "+voice." It's like confusing dogs with the word "dogs." I think what is in your brain is a representation of +voice, in the same way as when you see an illusory Kanizsa triangle (just google the term for examples). There is no triangle there, and there isn't one in your brain either. There is no triangle anywhere, it just looks like there is, and I would say the same thing with words and so forth. Words are a kind of illusion we enjoy as a result of acoustic [blasts] causing us to classify them in terms of standard linguistic categories, nouns, verbs etc. Words are heard as sounds made by someone in the external world, not as features of anyone's brain. What is in my brain is a representation of that sound as a word. The word itself isn't there. Anyway, for various accidental reasons, the use/mention confusion is particularly easy to get away with in linguistics. Saying a word is in the brain doesn't sound so silly as it would if you were to say there's a white triangle there. It doesn't sound so silly when you commit this confusion in linguistics, and so it can go by unnoticed. A lot of my work is put into trying to show that it

Words are a kind of illusion we enjoy as a result of acoustic [blasts] causing us to classify them in terms of standard linguistic categories, nouns, verbs etc.

is there. If you read carefully you will see linguists are often making the same mistake, but it is hard to point out for various reasons.

A keyword here seems to be interdisciplinarity, doesn't it?

Well, not really for me. I mean, it is true; it is not that what you say is false. It is just that I don't like to think of it that way because I don't like to think of the relevant disciplines here as being in any important way different from one another.

You would not like to have them delineated?

Right, I think that is completely artificial. The delineation between disciplines is largely an historical and sociological fact you have to live with. Universities are organized this way and it is not going to change very quickly. What I like particularly about the place I work, at Maryland, and it is also true of CSMN, is that you have a lot of

people who are interested in philosophy who are *equally* interested in science. I can't distinguish when I do the one or the other. It is funny to call it interdisciplinary because I don't really think of the disciplines as being separate. I'm interested in the nature of the mind, in the very general nature of

mental processes. Some philosophers have drawn attention to very significant problems about understanding them, and psychologists have drawn attention to lots of other problems. Let us put all of what they say together and try to figure it all out. For example, I find talking to Nick Allot tremendously useful. Now, he was not trained as a philosopher, but he has an incredible native philosophical talent. But his training is entirely in linguistics and pragmatics. He is a good example. I don't care whether he is a professional philosopher, we discuss the relevant issues together, and that is what I care about.

But, are philosophers not trying to come up with necessary truths whereas scientists are trying to come up with contingent ones?

Well, that has been disputed I think quite well since Kripke and Putnam who have pointed out that

scientists come up with necessary truths as well, such as “water is H₂O” and that “polio is the activation of a certain virus,” and those are necessary truths. I don’t see why necessary truths should be the domain of philosophers alone.

The way I am inclined to think of necessary truths, is as an extension of a Quinean conception. Ironically, Quine himself wouldn’t have bought it, but I think it is right. Modality, thinking of what might have happened even though it didn’t, thinking of possible worlds, is just another way of describing this world. It just turns out to be essential to our understanding of the world. Thus, it’s essential to chemistry to know what *would* have happened *if* some salt *had* been placed in water. Such “counterfactuals” are part and parcel of serious scientific understanding. So modality is here to stay and with it probably some necessary truths: that is just part of science. At least the necessary truths that interest me (e.g., analyses of chemical elements, diseases or mental states) indicate necessary structures in the world.

There are representations of qualia, but – and this is the crucial thing – representations of qualia are just as bad as the qualia themselves.

Returning to where we were, you said that words are not features of sounds, and neither are they in our brain. What we have are representations of them. Could you say something about how such an internalist conception can work?

I think along the lines of the example of the Kanizsa triangle, and what phonologists say about acoustics, and the relations between acoustics and phonology. I think Kanizsa triangles do not exist, and words do not exist. I do not utter any words right now, and that is OK, because it is enough that I intend to utter a word and produce a lot of acoustic waves. And it just happens that we are nicely and exquisitely designed, so that when we get those waves to our ears we are able to construct what was intended to be uttered, at least on the whole. However, you won’t find anything in those acoustic waves that corresponds to the words we take ourselves to utter and hear.

It is enough that we believe in words?

That is roughly a part of the view I am defending like a Brentanian: that words don’t exist. They are, as it were, projections onto the world of the content of our internal mental states.

What about words as existing in the brain – you wouldn’t call them words? Concepts?

They are not words of natural language. There is a language of thought. Words in that computational language are representations in the brain, but I think the language of thought is a separate thing. Something very much *like* concepts, yes.

I should perhaps mention that here is a point at which I get maybe a bit outrageous. I don’t only have this view about Kanizsa triangles, words, and linguistic entities. I also think it is true of sensations such as pain, tickles, and “qualia,” like the “taste of beer.” I don’t think they exist. All you have are representations of them in your brain. Your brain is one very complicated, intricate representational system. The difference between beliefs, desires, perceptions and sensations are differences in the way different representations in these different domains are computed.

So if we took away our representations we would be left with nothing?

Well, you’d be left with your brain and body and the rest of the external world. But, right, so far as our mental life goes, there’d be none left. I don’t think qualia exist at all. There are representations of qualia, but – and this is the crucial thing – representations of qualia are just as bad as the qualia themselves. The representations of pain can be just as horrible in your experience, you will hate the state every bit as much as the pain itself. I think that qualia are idle; they do not do any work. That is controversial. That is pushing the view further than most. Denying the existence of words and sentences is one thing – here Chomsky and I agree. Denying the existence of pains and qualia? I suspect even he would blanch at that. But fortunately that’s one of the few issues he doesn’t address, and I won’t, at least not in my book about him.

Finally, when will we have the pleasure to read your book on Chomsky?

I am hoping to finish it by June or July this year. I am working hard at it as we speak.

REISEBREV FRA ST ANDREWS

PÅ BESØK HOS DE ANALYTISKE FORFEDRE

Av Solveig Nygaard Selseth

Kjære filosofistudenter ved IFIKK,

Dette er ikke første gang jeg er i Skottland, så allerede før jeg kom var jeg klar over at skottene ville være et veldig vennlig og hjelpsomt folk. Det er noe jeg også har fått høre av alle andre som har vært i Skottland, når jeg fortalte at jeg skulle hit på utveksling. Å reise helt alene, med kilovis av bagasje å drasse på, ble dermed ikke noe problem, og det var heller ikke noe jeg var bekymret for. På den siste etappen inn mot St Andrews – en 15–20 min busstur fra togstasjonen i Leuchars – uten noen forutsetning for å vite når jeg skulle trykke på stopp og gå av, tilbød en lokal innbygger seg å følge meg helt til min *residential hall*. Han skulle samme vei, men likevel; det er en handling jeg har vært vitne til flere ganger i Skottland, enn jeg har etter 23 år i Norge.

St Andrews er allikevel ikke stedet man drar for å møte skotter. Det er et stort internasjonalt miljø her på grunn av universitetet, og du vil høre minst like mye av amerikanske aksenter, så vel som tysk og fransk, som du hører skotsk når du går i gatene. Av fulltidsstudenter og akademisk ansatte ved St. Andrews er det helt klart flest ikke-skotske, men det er lett å komme seg rundt om i Skottland med buss eller tog, hvis man ønsker å oppleve mer av skotsk kultur og historie. I tillegg kan man melde seg på vandreturer med en av de mest populære studentforeningene, Breakaway, som arrangerer turer ut i den skotske «villmarken» De drar på ca. fem turer i semesteret, og på hver av turene kan man velge mellom fire vanskelighetsgrader. Målet for de to høyeste vanskelighetsgradene er alltid å nå toppen av ett eller flere *munros*. *Munro* er ordet for fjell på over 915 meter over havet i Skottland.¹ Første gang jeg var med Breakaway på tur, var været dessverre for ille for å gå helt til toppen, så vi endte opp med bare å gå rundt fjellet og langs Loch Tay. Neste tur blir en helgetur til the Isle of Skye i nord. Det vil bli en fantastisk start på vårferien.

Selv om St Andrews er full av internasjonale studenter i løpet av semesteret, kan man også møte mye skotsk kultur og historie i St Andrews og den umiddelbare omegn.

Noe av det første man legger merke til er nok bygningene. Så å si alle bygningene i sentrum er konstruert med store grå steiner. Flere bygninger har også tårnlignende utbygg på taket, og buer og lignende, som får hele byen til å se ganske gammel ut. Filosofibygget for eksempel, Edgecliffe, ser ut som et lite slott. Men nederst i gata hvor Edgecliffe ligger, finner man et ekte slott – i alle fall ruinene av et. Det kalles bare *the Castle*, og skal ha blitt bygget en gang rundt 1200 e.Kr. Vi har også ruinene av en gammel katedral liggende midt i byen. Jeg har fortsatt ikke vært mye rundt om i de nordlige delene av Skottland, men den grå steinen og byggestilen jeg har sett her i St Andrews og i midtskottland, ser ut til å gå igjen flere andre steder. Noe annet som også går igjen er golfbaner. De er overalt! Og golferne trosser vær og vind for å spille – og vinden her kan være ganske sterk.

Studentmiljøet

Byen St Andrews har bare litt over 16 000 innbyggere, så under skolesemesteret, når universitetets omtrent 8000 studenter er i byen, vil man møte studenter overalt. Miljøet rundt studiene føles dermed ganske annerledes fra hva det gjør i Oslo. Vi har et enormt antall studentforeninger i forhold til antall studenter, og det er alltid ett eller annet som skjer. Man kan for eksempel dra på *ceilidh* (uttales *kæili*), som er en type gælisk dans der man danser i par og/eller i grupper. Arrangementene er basert på at hvem som helst kan komme, uavhengig av om de har erfaring med skotsk dans eller ikke. Det vil være noen som forklarer de enkle stegene i dansene, og man får gå gjennom trinnene et par ganger før bandet setter i gang med tradisjonell gælisk musikk med fløyter og fele, og hele forsamlingen snubler i gang.

Fra tid til annen arrangeres det også whisky-smaking, selvfølgelig, og man kan dra og se skotske *jamsessions* med lokale fele- og sekkepillespillere. Ellers kan man få med seg diverse debatter og filmkvelder, være med på matlaging eller bibelgrupper, eller melde seg inn på et cricket-, fotball-, rumpeldunk- eller lacrosse-lag etc. I tillegg vil hver

residential hall holde ett ball i semesteret, så det er noe for alle her. Dette er veldig bra, siden så mange av studentene kommer langveis fra og gjerne ikke har jobb eller familie i St Andrews. Studentforeningene og deres arrangementer er derfor kjærkomne måter for studentene å sosialisere og danne bekjentskaper og vennesirkler.

Filosofmiljøet

Under dette semesteret følger jeg fire *modules* (emner), og kan meddele at det meste ved forelesningene på masternivå er ganske likt forelesningene ved UiO. De fleste emnene har 10–20 studenter som sitter i grupper og diskuterer, og noen få, litt mer populære emner, er formet mer som klassiske forelesninger. Da vil man også dele klassen opp i mindre grupper for gruppediskusjoner senere. Vurderingsformene er også ganske like de ved IFIKK. Ved flere emner har man semesteroppgaver på 4000 ord, og ved andre emner har man mappeeksamen. Da skal man altså levere et par tekster i løpet av semesteret, som til sammen utgjør grunnlaget for en helhetlig karakter for emnet. Men i logikkemnet jeg tar skal vi ha hjemmeeksamen. Jeg antar at jeg får et oppgaveark, med flere oppgaver som skal løses og leveres innen to-tre dager, men jeg er likevel spent på hvordan det skal foregå.

Det faglige nivået er høyt, og studentene her er ivrige deltakere i diskusjoner. Jeg tror at noen av stegene man må igjennom i søkeprosessen er med på å skille ut seriøse kandidater. Blant annet de som ikke er klar over,

eller undervurderer, hva en mastergrad ved et universitet innebærer. Alle søkere som har fått opptak må, blant annet, gjennom et «nettkurs» som skal forberede studentene. Nettkurset består blant annet av at man må lese regler for referering, kildehenvisning og forskjeller på hva som anses som hjelp og hva som anses som juks, for deretter å svare på spørsmål om dette. Hele kurset kan ta noen timer å komme seg gjennom. Dette nettkurset er likevel ikke viktig for studiene i seg selv ved at det ikke gir studiepoeng eller noe lignende. Man får uendelig med forsøk på spørsmålsdelene, og man må svare riktig på minst 90% av spørsmålene. Men kurset krever uansett en viss mengde innsats, og gir til slutt en del innsikt som kan være med på å sikre et nivå av seriøsitet hos søkerne. Jeg ser for meg at IFIKK med fordel

kunne innført noe slikt, i håp om å bedre frafallsprosenten. Antall studenter som fullfører graden de har påbegynt ved St Andrews ligger på rundt 97%.²

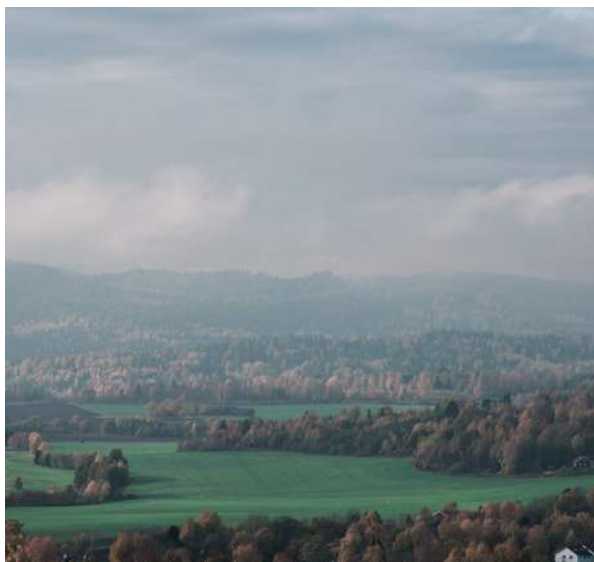
Som tidligere medlem av HFSU (Humanistisk fakultets studentutvalg) er jeg klar over at Georg Morgenstiernes hus (GM) er rene luksusen for oss filosofistudenter ved UiO. Resten av HF-erne må kjempe om plassene på Sophus Bugge, mens vi kan boltre oss omtrent alene nede på GM. Den plassen er det jeg savner mest her i St Andrews, for GM er mye større enn Edgecliffe. Edgecliffe har bare 3–4 klasserom, og ingen lesesal. Vil man sette seg på et stille sted og lese, må man nesten finne seg en plass på universitetsbiblioteket, hvis man ikke vil sitte hjemme. Jeg har hørt rykter om en lesesal som skal kunne være åpen for masterstudenter i filosofi, men det er bare hvis det er plasser til overs, og jeg vet uansett ikke hvor den ligger. Mangelen på plass på Edgecliffe og det velbesøkte biblioteket, gjør det særlig vanskelig å finne et rolig sted å sette seg hvis man vil jobbe i grupper eller holde lesesirkel. På den andre siden har vi et *common room* på Edgecliffe, som ligger rett ved siden av de ansattes *common room*. Den intime størrelsen på bygget, og disse rommenes beliggenhet, er nok fantastisk for forholdet studentene seg imellom, så vel som for de ansatte.

I det store og hele er jeg veldig fornøyd med mitt valg av vertsinstitusjon, og jeg vil oppfordre flere filosofistudenter til å søke seg hit på utveksling.

– Solveig

Det faglige nivået er høyt og studentene her er ivrige deltakere i diskusjoner.

Foto: Trym Horgen



NOTER

¹<http://www.walkhighlands.co.uk/munros/> [08.03.15]

²<http://www.thesaint-online.com/2014/04/st-andrews-drop-out-rates-lowest-in-scotland/> [09.03.15]

UTDRAG FRA DEN LEKSIKRYPTISKE ENCYKLOPEDI

Boethius, Anicius Manlius Severinus (ca. 480–524). Romersk aristokrat som bedrev filosofi på fritiden, inntil siden han ble fengslet og henrettet på grunnlag av falske anklager. Mest kjent for sitt verk *Filosofiens trøst* (*De Consolatione Philosophiae*), hvor han forsøker å vise at på tross av det som har hendt ham, og all annen fordervelse i verden, så har Gud likevel innrettet universet på en optimal måte.

«**The Bottle Imp**» er et filosofisk problem formulert av Richard Sharvy i 1983, basert på en novelle med samme navn fra 1891 av den skotske forfatteren Robert Louis Stevenson. Problemet er som følger: Det finnes en flaske som inneholder en «imp» (et lite, djevlesk vesen) som kan oppfylle ønskene til den som eier flasken. Men det er selvfølgelig en hake: du må kvitte deg med flasken før din egen død, ellers dømmes du til evig pine i helvete. Flasken kan ikke ødelegges, den kan ikke kastes eller gis bort. Impen i flasken kan heller ikke hjelpe deg å unnsnippe denne skjebnen. Den eneste måten å bli kvitt flasken på er ved å selge den med tap til en rasjonell og informert kjøper. Til tross for den betydelige risikoen du påtar deg ved å kjøpe flasken, skulle vi tro at flasken, tross alt, er ganske verdifull. Likevel kan det bevises at flasken er verdiløs; det vil aldri være rasjonelt å kjøpe den.

La oss ta utgangspunkt i den laveste prisen flasken kan selges for: ett øre. Som en rasjonell kjøper vil du ikke kjøpe flasken for ett øre fordi du forstår at det vil være umulig å bli kvitt den. Du vil heller ikke kjøpe flasken for to øre fordi du forstår at du vil bli nødt til å selge den for ett øre (og vi har allerede etablert at ingen rasjonell kjøper vil kjøpe flasken for ett øre). Det samme gjelder for tre øre, osv. Vi kan nå bevise at det heller ikke er rasjonelt å kjøpe flasken for 1 million kroner, fordi du er nødt til å selge den videre til en som er nødt til å selge den videre, osv. helt til prisen er ett øre og flasken ikke kan selges videre. Siden alle kjøperne er rasjonelle (og ingen av dem ønsker evig pine i helvete) vil ingen kjøpe flasken for noe beløp – og dermed er flasken verdiløs.

Det paradoksale ved «The Bottle Imp» er at flasken likevel ser ut til å være omsettelig. Det virker absurd at ingen rasjonelle kjøpere vil kjøpe flasken dersom prisen er høy nok. Dersom du kjøper flasken for 1 million kroner vet du at den fortsatt kan selges mange ganger før prisen nærmer seg ett øre, og det samme vil gjelde for neste kjøper. Ditt kjøp er evidens som kan påvirke neste kjøpers beslutning; hvis det var rasjonelt for deg å kjøpe flasken for 1 million kroner, kan det være rasjonelt for nestemann å kjøpe flasken for ett øre mindre, fordi forskjellen på de to situasjonene er tilnærmet ubetydelig. Ettersom du vet dette på forhånd, bør du trygt kunne beslutte å kjøpe flasken. Det er ingen enighet om hva som er den beste diagnosen av paradokset. Et forslag er at det benyttes ulike begreper om rasjonell handling når det argumenteres for og imot kjøp av flasken.

Et annet forslag er at Sharvys bevis om at flasken er verdiløs er ugyldig fordi det tilskriver deg informasjon du ikke kan ha. Premissene i argumentet er (1) at en person ikke vil kjøpe flasken hvis han vet at han ikke får solgt den igjen, og (2) at man ikke får solgt flasken hvis den er kjøpt for ett øre. Med mindre du kjøper flasken for ett øre, kan du ikke vite med sikkerhet at du ikke får solgt den (det er logisk mulig å selge den). For å blokkere alle mulige kjøp må du tilskrive alle potensielle kjøpere fullstendig kunnskap om verden og konsekvensene av deres handlinger – og det virker urimelig.

I den opprinnelige historien hører det til fortellingen at hovedpersonen og hans kone ender opp i et skjult spill om å kjøpe flasken fra den andre, og dermed ofre seg for å befri sin elskede fra evig fortapelse (mens prisen på flasken nærmer seg det kritiske nullpunktet). Tilslutt stikker en gammel sjouk av med flasken; han regnet med at han skulle til helvete uansett. M.B.

Buridans esel er et tankeeksperiment som litt spøkefullt er oppkalt etter den franske middelalderfilosofen Jean Buridan. Hensikten er å motbevise påstanden om at vi alltid velger det fornuften forteller oss er best. For dersom to valg var like gode, og det ikke fantes noe bedre, ville vi bli handlingslammet. Problemet illustreres ofte med et esel som plasseres nøyaktig midt mellom en høystakk og en bøtte vann, og dersom eselet er sultent og tørst i like stor grad, vil det under denne teorien stå fast og dø av sult og tørst.

UTENFOR AKADEMIET

Som faste lesere kanskje har oppdaget, er ikke *realisme* nødvendigvis en oppsummerende betegnelse for denne spalten, og ett av de sterkeste antirealistiske argumentene mot den må vel være mangelen på referanser. For å hedre dette nummerets tema, har vi derfor forsøkt å bryte vår spalten tradisjon for akademisk slepphendthet og krydret den med en og annen henvisning. Dersom du fortsatt ikke er overbevist, og frykter anekdotisk nihilisme, kan vi anbefale følgende løsning: anekdotisk fiksjonalisme.¹

Fiksjoner og illusjoner er også temaet når Nietzsche nok en gang sveiver om seg med pekefingeren og denne gang retter den mot menneskelig tåpelighet. Vi vet godt at alt som faller foran Nietzsches hammer raskt står i fare for å falle, enten det er Gud, moral, sannhet – eller Schopenhauer. For å lette stemningen har vi også gravd frem nok et par artige historier om filosofers dødsfall: Vi skal få høre om Avicennas dødelige forening av livsnyting og filosofi, og om stoikeren Krysippos, som opplevde et fatalt, men oppløftende møte med et esel og noen fiken. Så nå som vi har forsikret deg om at lystigere ting er i vente, går vi like gjerne løs på dagens Nietzsche.

Nietzsch og nemesis I: dyr

Det er menneskelig å feile – det sier i hvert fall ordtaket. Skal man tro den catchy tittelen på en av Nietzsches mest populære bøker, går det også an å feile ved å være *altfor* menneskelig. Men Nietzsche går enda lenger: Han hevder at menneskets selvoppholdelsesdrift er basert på å holde seg fanget av bedrag, illusjoner og feilaktige forestillinger.

Feil er altså noe av det som holder oss i live.

Feil er altså noe av det som holder oss i live. Ibsen tok som kjent dette for å bare gjelde *gjennomsnittsmennesket*, så det er kanskje lov å håpe at Nietzsches *overmenneske* kan redde stumpene. Blant menneskenes feiltagelser regner Nietzsche blant annet troen på en hverdagslig, kristendoms-inspirert moral. Det er kanskje ikke så rart at nesten alle utsagnene den fremsetter er usanne ifølge Nietzsche, ettersom Gud tross alt er død – eller i alle fall i himmelen,

som vel er mer eller mindre samme sak. Ikke desto mindre mente Nietzsche at mennesket ville forblitt et dyr om vi ikke hadde begått nettopp denne feilen.² Denne noe originale taksonomien, der mennesker kategoriseres som *animal fallibile*, kan kanskje kaste lys over dagens internettlandskap, som i stor grad kan deles inn i kategoriene «søte dyr» og «dumme mennesker».

Nietzsches mente dyrene var overlegne mennesket på mange områder, ikke bare når det gjelder disposisjonen til å feile. Selv næret han tydeligvis på noen ikke ubetydelige mindreverdigheitskomplekser overfor dyrene, og bekjenner sin frykt for å bli iaktatt av dem: «Jeg frykter at dyrene ser på mennesket som likt dem selv, men alvorlig truet av mangelen på sunn dyrefornuft; de ser ham kanskje som det absurde dyr, det leende dyr, det gråtende dyr, det uheldige dyr.»³ Nietzsche mente også at grunnen til at mennesket forblir ulykkelig, er at det rett og slett nekter å være som dyrene. I den sammenheng kan vi trekke frem denne avslørende sekvensen fra hans *Utidsvarige betraktninger*, kapittel 2:

Et menneske må gjerne spørre et dyr: «Hvorfor snakker du ikke til meg om lykken din, men bare står der og stirrer på meg?» Dyret skulle gjerne likt å svare, og si: «Grunnen er at jeg alltid glemmer hva det var jeg skulle si» – men så glemte han dette svaret også, og forble stum: så mennesket ble stående i undring.

Ikke rart mannen hadde et noe spesielt forhold til dyr, når det han så i øynene deres var lykkens hemmelighet ei formidlet. Kanskje var det også dette som ledet til hans mentale sammenbrudd i møte med en hest.

Nietzsche og nemesis II: kvinner

Det er viden kjent at Nietzsche hadde ett og annet problem med kvinner. Han står selv for ett imponerende vell av siterbare misogynistiske latterligheter, slik som: «alt i kvinnelighet er en gåte, og alt om kvinner har en løsning – den heter graviditet,»⁴ og «alle kvinner liker meg. Men det er en gammel historie: selvfølgelig med unntak av de abortive, de frigjorte kvinnene som simpelthen ikke er i

stand til å få barn.»⁵ Det er kanskje lett å tenke seg at en slik fantastisk overflod av sexismen må være et produkt av Nietzsches tilsynelatende overmenneskelige ego, men det er ikke nødvendigvis tilfellet. Det kan nemlig snarere være et produktet av hans overmenneskelige mustasje. Kvinner skal etter sigende ha vært redde for den overdimensjonerte barten hans, og om den vanlige tilstanden man møter kvinner i, er mens de skrekkslagent løper sin vei ved synet av trynet ditt, er det jo forståelig at man kan komme til skade for å utvikle noen uheldige meninger om dem. Litt mer besynderlig er det at han har konkludert med at han har oppnådd kvinnes universelle beundring, kvalifisert dog som den er.

To ting mener imidlertid selv Nietzsche at kvinner er ganske gode på: Det å være slaveaktige, og det å lide. «Å ha evnen til å lide er den minste ting. Svake kvinner, og selv slaver kan mestre det.»⁶ Dette burde kanskje gi oss litt håp, siden Nietzsche jo er ganske så glad i lidelse. Han går til og med så langt som til å si at kunsten å lide stort er det eneste som foreløpig har forhøyet menneskeheten.⁷ Men det er ingen grunn til å juble ennå. Nietzsche er tross alt mannen som brukte ordet «uglification» for å beskrive hva som skjer når kvinner begynner å erklære sin selvbestemmelsesrett.⁸ Selv om kvinner er flinke til å lide, er ikke det nok; den største storhet er nemlig å tåle å påføre lidelse. Og dette mente han formodentlig i hovedsak var forbeholdt menn ...

Hvordan mestre filologi

Mens Nietzsche var glad i smerte og hadde store vanskeligheter med det motsatte kjønn, hadde den persiske filosofen med det flotte navnet Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh ibn Sīnā (som vi i Vesten like godt kaller Avicenna) en stor forkjærlighet til alle livets nytelser. Han tilhørte en sjelden, men enerverende mennesketype: Han var grenseløst arrogant og selvgod (noe som bevitnes både av utallige anekdoter og av hans egen selvbiografi), men med god grunn. Han var et renessansemenneske som var vel bevandret i medisin og geometri så vel som logikk og metafysikk, og et av filosofiens sjeldne barnegenier. Sans for humor og ekstremt langvarige *practical jokes* var også på meritlisten hans, noe følgende historie vitner om.

Etter å ha flyktet fra en innpåsliten prins som ønsket å ansette ham som visir (ved å kle seg ut som en sufi), slo Avicenna seg ned i Isfahan der han ble fast inventar ved emirens hoff. Der fikk vårt geni måle seg med eksperter

fra alle slags felter under emirens ukentlige sammenkomster for de lærde – og Avicenna ble aldri overgått. Men en dag bemerket en ekspert i arabisk, en viss Abū Mansūr al Jabbān, at Avicenna ikke var noe særlig tess når det kom

til filologi. En slik fornærmelse kunne selvsagt ikke få gå ubesvart, men vår kjære Avicenna var ikke den som tok seg til takke med en halvhjertet *yo' mama*-vits tilbake. Nei da. Avicenna

dedikerte likegodt tre år av livet sitt til intensive studier, slik at han ved det siste årets ende var blitt en spesialist på feltet – og dette var bare første steg i Avicennas mesterlige hevnaksjon. Det som så skjedde må være en av verdenshistoriens mest gjennomførte *comebacks*. For Avicenna tok så til å komponere tre oder på ulike former for arabisk, ispedd tallrike arkaiske og sjeldne ord, før han fikk dem innbundet og kunstig foreldet, slik at de skulle se ut som noe emiren hadde funnet på en ekspedisjon i ørkenen. De tre odene ble så presentert for al Jabbān, som iherdig forsøkte å oversette dem, uten særlig hell. Da al Jabbān til slutt begynte å finne på ting for å skjule sin manglende kunnskap, kom Avicenna ham til unnsetning. Hva slags scene som så utspilte seg lar vi være opp til leserens fantasi, men vi kan tillate oss følgende påstand: Større svelging av egne ord skal man lete lenge etter.

Lev hardt – dø hardere

Vi lovet oppløftende livsnyting og fornøyelige dødsfall, så her kommer det. Avicenna var nemlig, til tross for sine viktige bidrag til islamsk tenkning, ikke særlig from; han var beryktet for sine hyppige og entusiastiske brudd på Profetens forbud mot alkoholkonsum og utenomekteskapelig sex. Men, den som lever ved sverdet står som kjent også i fare for å dø ved det, og det sies at han strøk med fordi han nektet å roe ned den utpregede rockestjernelivs-stilen sin. Mot slutten av sitt liv skal han ha sagt: «Jeg foretrekker et kort og bredt liv fremfor et langt og smalt et», og kom dermed James Deans «Live fast, die young, and leave a beautiful corpse» nesten et årtusen i forkjøpet.

Men Avicennas død var ikke like momentan som James Deans, da stilige biler ikke var å oppdrive i det ellefte århundrets Persia. Ei heller var han like ung. Det tok Avicenna fire år fra han pådro seg tilstanden som skulle bli hans endelikt til han endelig sa farvel til denne verden, og her er det nok en historie som er verdt å fortelle i noe detalj, da den involverer både artige innvollssykdommer og feilslått selvmedisinering. Det hele kan sies å ha startet med vår helts tidlige erfaringer med kongelige avførings-

kanaler ...

Avicennas medisinske ferdigheter gjorde ham ikke overraskende til en ettertraktet helbreder, og han skal titt og ofte ha kurert sin høytstående venn, emiren av Hamadhān, for den smertefulle tilstanden tykktarmskolikk. Det er derfor ikke overraskende at han vurderte seg selv som godt forberedt dersom han en gang skulle rammes av denne lidelsen. Så feil kan man altså ta. Det har seg nemlig slik at Avicenna – nå godt over femti, men fortsatt like aktiv i og utenfor sengen – selv fikk oppleve ubehaget ved tykktarmskolikk. Selv til ubeleilig innvollssykdom å være, kom dette på et særdeles dårlig tidspunkt, ettersom Avicennas yndlingsprins, emiren av Isfahan, var i ferd med å drives ut av sin by ved militærmakt. Dermed hastet det dobbelt med bedringen for Avicenna, for om emiren dro, ville jo vinen og kvinnene forsvinne med ham. Avicenna satte derfor i gang med en intensivapplikasjon av klyster – hele åtte ganger daglig. Dette gikk hardt utover tarmene hans, og han utviklet snart innvendige sår. Men som om egen dumdristighet ikke skulle være nok, var han også omgitt av farlig inkompetente mennesker, som så ut til å klare å feilmedisinere ham ved hver eneste anledning. Først klarte assistenten hans å gi ham dobbel dose sellerifrø i klysteret, noe som forårsaket indre blødninger. Så ble han overdosert med opium gjennom medisinblandingen han inntok oralt. Snakk om å få smake sin egen medisin – fra begge ender. Utrolig nok overlevde Avicenna all denne feilbehandlingen, og føk av gårde for å nyte ytterligere fire år. Da han endelig døde, 58 år gammel, hadde nok kolikken blitt en gammel venn.

En god latter ...

Til slutt, for denne gang, skal vi dra innom et av filosofihistoriens, og kanskje verdenshistoriens, mest spektakulære dødsfall: den store stoikeren Krysippos lattermilde død. Den tidlige filosofihistorikeren Diogenes Laertios gjengir denne fortellingen om Krysippos' svært ustoiske siste øyeblikk:

Ifølge en ... historie, døde [Krysippos] av en voldsom latterkule. Etter at et esel spiste opp fikenene hans, skal han ha ropt ...: «Gi nå eselet uutvannet vin å drikke, så det har noe å skylle ned fikenene med». Deretter lo han så hjertelig at han døde.⁹

Hvorvidt esel og fiken-humor var *crème de la crème* av humor i antikken vet vi ikke, men det virker heldigvis som

om humorens dødelige effekt var begrenset til Krysippos. I henhold til føre var-prinsippet har vi likevel nøyd oss med å gjengi Diogenes' noe tørre beskrivelse ordrett, uten humoristiske utbroderinger. Vi i *Filosofisk supplement* ville

tatt det veldig ille opp hvis noen skulle bli slått ut av en dødelig latterkule som resultat av å lese vår spalte. Denne gangen tar vi ingen sjanser. Føler du det minste tegn til ukontrollert fnising,

er det bare å kontakte oss med *én* gang. Vi skal sørge for at du får prate med et av våre kjedeligste redaksjonsmedlemmer ved første anledning. I mellomtiden kan du jo nøye deg med å lese litt Kant.

Denne utgavens bidrag kommer fra Sivert Thomas Ellingsen, Åshild Mikalsen og Ainar Petersen Miyata. Kjenner du noen morsomme filosofirelaterte anekdoter? Send dem til redaksjon@filosofisksupplement.no.

NOTER

¹ Se *Utdrag fra den Leksikeryptiske encyklopedi i Filosofisk supplement* 1/2015 for mer om fiksjonalisme.

² *Menneskelig, altfor menneskelig*, §40.

³ *Den glade vitenskap*, §224.

⁴ *Slik talte Zarathustra*.

⁵ *Ecce homo: Hvordan man blir den man er*.

⁶ *Den glade vitenskap*, §335.

⁷ *Hinsides godt og ondt*, §225.

⁸ *Hinsides godt og ondt*, §232.

⁹ *Liv, løve og utsagn av kjente filosofer*, bok VII, kap. 185.

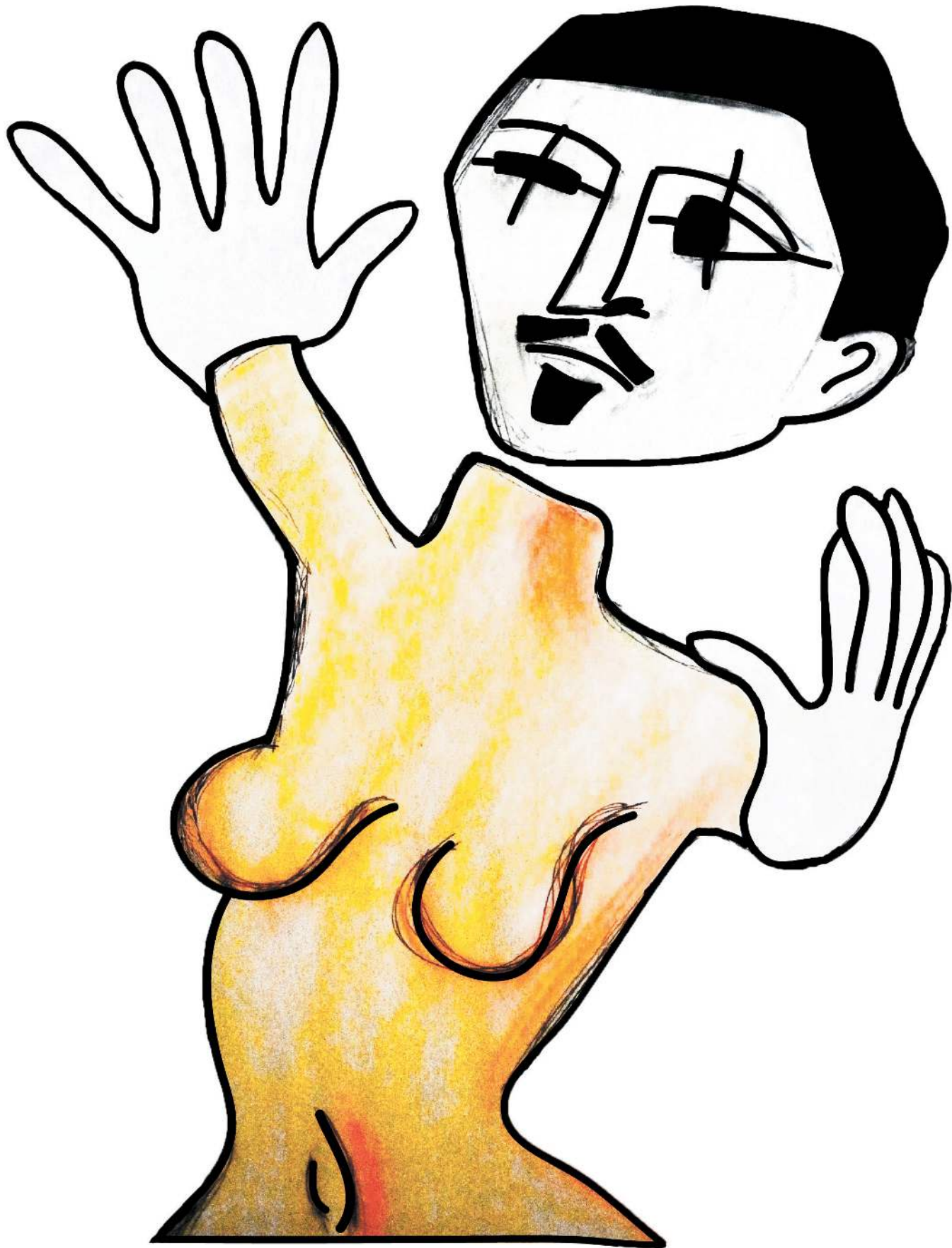


Illustration: Ashild Aurlien



TALKING ABOUT WHAT THERE IS:

ELI HIRSCH'S ATTACK ON ONTOLOGY

MESTERBREV VED
TOMAS MIDTTUN TOBIASSEN

Hva handler masteroppgaven din om?

I moderne analytisk ontologi diskuteres spørsmål som «Eksisterer makroskopiske objekter?» og «Eksisterer *både* statuen og bronseklumpen den er laget av?». På tross av at disse spørsmålene kan synes både tåpelige og umulige å svare på, har innflytelsesrike filosofer som David Lewis, Peter van Inwagen og Ted Sider utviklet en komplisert metodologi for å besvare dem, og i mange år ble argumentene stadig mer intrikate. Disse uenighetene om hva som finnes har avfødt en motreaksjon, og flere filosofer argumenter i dag for at det er noe galt med disse debattene; de hyperteoretiske diskusjonene i moderne analytisk ontologi er – i en eller annen forstand – meningsløse. Slike diskusjoner om disiplinen ontologi kalles gjerne metaontologi. Den mest innflytelsesrike metaontologen er Eli Hirsch, og oppgaven min er en kritikk av hans kritikk av ontologien, altså: et forsvar for ontologi.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Enkelt forklart argumenterer jeg mot Eli Hirsch sine argumenter. Hirsch argumenterer for det første for at det finnes mange forskjellige «ontologiske språk». I ett av disse er det for eksempel sant at det eksisterer stoler, og i et annet er det ikke sant, og det er vilkårlig hvilket av disse språkene man bruker. Hans konklusjon er at det ikke er noe poeng å bedrive ontologi, fordi ingen svar på ontologiske spørsmål er bedre enn andre. Jeg presenterer nye argumenter mot dette synet. Videre argumenterer Hirsch for at ontologer som er uenige, faktisk *snakker* forskjellige ontologiske språk og følgelig at ontologer som Lewis og van Inwagen har en utelukkende *verbal uenighet*. Mot dette argumenterer jeg for den tilsynelatende lite overraskende påstanden at ontologer benytter engelsk eller et annet naturlig språk, og at de derfor ikke har en verbal uenighet. Videre avviser jeg Hirsch sine argumenter for at revisjonistiske ontologiske påstander er «åpenbart usanne» i naturlige språk ved å presentere en språkfilosofisk teori som forklarer hvorfor setninger som «Det finnes ikke stoler» ikke er «åpenbart usanne». I det siste kapittelet diskuterer jeg Ted Siders nye bok *Writing the Book of the World*, og argumenterer for at teorien han mener skal «redde ontologien» *ikke* gjør det, og at min kritikk av Hirsch er bedre.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

De som driver med førsteordens ontologi må forholde seg til den metaontologiske kritikken om de ønsker å være akademisk redelige. For disse kan oppgaven fungere som en inngangsport til debatten. De som ikke direkte arbeider med ontologi bør lese oppgaven fordi den demonstrerer at metaontologi er et spennende og variert filosofisk felt.

Hva er dine planer for fremtiden?

De siste årene har jeg studert rettsvitenskap samtidig som jeg fullførte filosofistudiene, så nå planlegger jeg å avslutte mastergraden min i jus. Når jeg er ferdig med den får vi se hvor veien går videre, men jeg håper å kunne returnere til universitetet en dag. Da får jeg forhåpentligvis muligheten til å jobbe litt mer med filosofirelaterte problemstillinger.

COMPREHENSION, ACCEPTANCE AND JUSTIFICATION:

APPLYING PRAGMATICS TO THE EPISTEMOLOGY OF TESTIMONY

MESTERBREV VED KIM PHILLIPS PEDERSEN



Hva handler masteroppgaven din om?

Jeg drøfter et sentralt spørsmål innen vitnesbyrdets epistemologi: Er vitnesbyrd (i vid forstand) en epistemisk fundamental kilde til begrunnelse, eller hviler begrunnelse ervervet gjennom vitnesbyrd på andre slike kilder? Når A blir fortalt av K at p og former oppfatningen at p på basis av dette, er dette noe hun slutter seg til på bakgrunn av andre oppfatninger – for eksempel *K sa at p , K er pålitelig*, den beste forklaring av Ks ytring er at p – eller former hun oppfatningen direkte basert på hennes forståelsesopplevelse av ytringen? Tradisjonelt har vitnesbyrdsepistemologien fokusert på hvorvidt man trenger grunner utover ens forståelse av ytringen for å være begrunnet i sin oppfatning, men et svar på spørsmålet er også å finne i forståelsens natur: gitt at oppfatningen at p fra Ks vitnesbyrd må være basert på forståelsestilstanden som representerer den omstendighet at K sa at p , blir vi tvunget til å si at oppfatningen er basert på andre oppfatninger, dersom det viser seg at en forståelsestilstand *bare er en oppfatning*. Men hvis forståelsestilstanden er en opplevelseslignende tilstand (tilsvarende dem man finner i persepsjon), kan man bevare det syn at oppfatninger fra vitnesbyrd formes direkte, uten å gå via andre oppfatninger. På denne måten knytter vitnesbyrdets epistemologi seg sammen med forståelsens epistemologi. I oppgaven undersøker jeg denne sammenhengen i et forsøk på å besvare spørsmålet over, og ser i den forbindelse til pragmatikken, et felt som studerer de kognitive mekanismer som underligger språkforståelse.

Hva argumenterer du for/mot i oppgaven?

Jeg argumenterer for at vitnesbyrdet er en ikke-fundamental kilde til begrunnelse. I pragmatikken (og i språkfilosofien generelt) er det stor enighet om slutningsmodellen for kommunikasjon. Den sier at for å forstå en ytring, holder det ikke med semantisk dekodning – man må også slutte seg til, på basis av ulike typer bakgrunnsinformasjon, hva ytreren forsøkte å uttrykke. Men hvis det er slik, ser det ut til at output av forståelsesprosessen må være en oppfatning, som igjen er basert på andre oppfatninger (jeg antar en kausal forståelse av den epistemiske basisrelasjonen). Gitt at output av forståelsesprosessen er den relevante forståelsestilstanden når det gjelder vitnesbyrd, kan vi slutte at denne tilstanden må være en oppfatning (nærmere bestemt oppfatningen at *ytreren sa at p*). Gitt premisset at en basis for oppfatninger fra vitnesbyrd må være forståelsestilstanden, følger det at slike oppfatninger er basert på en annen oppfatning, nemlig oppfatningen at *ytreren sa at p* . Dersom en oppfatning er basert på en annen, kan ikke den førstnevnte være fundamental, fordi dens begrunnelse delvis hviler på den sistnevnte. Siden forståelse alltid er essensielt i vitnesbyrdet, vil alle oppfatninger og begrunnelser fra denne kilden være ikke-fundamentale. Vi kan forklare begrunnelse fra vitnesbyrd ved hjelp av generelle slutningsprinsipper, uten å innføre et nytt epistemisk prinsipp knyttet til denne kilden. Jeg diskuterer også flere argumenter for alternative (ikke-slutningsbaserte) syn, og viser at ingen av dem holder mål.

Hvorfor bør andre lese oppgaven din?

Den gir et innblikk i både psykologiske og epistemologiske aspekter ved vår kanskje viktigste kilde til oppfatninger – vitnesbyrd. Man vil få en innføring i flere sentrale områder - vitnesbyrdets og språkforståelsens epistemologi; pragmatikk; generell epistemologi med fokus på begrunnelse, basisrelasjonen og grunner - samt en innsikt i hvordan disse feltene relaterer seg til hverandre.

Hva er dine planer for fremtiden?

For tiden videreutvikler jeg materiale fra masteroppgaven i to artikler. Videre håper jeg å få doktorgradsplass ved et britisk universitet der flere av bidragsyterne innen debatten om vitnesbyrd holder til.

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. Hva er modal realisme?
2. Slavoj Žižek har skrevet en bok med tittelen *Welcome to the Desert of the Real*. Hvilken film er denne tittelen et sitat fra?
3. Hva er en realdefinisjon?
4. Hva inneholder Karl Poppers Verden 3?
5. Hvem har uttalt: «Det er med sosialismen som med kristendommen – tilhengerne fremstår som det beste argumentet mot»?
6. Hva er Cornell-realisme?
7. Hva innebærer det at noe kan falsifiseres?
8. Hvilken posisjon om sinnet mener Galen Strawson følger av det han kaller «ekte materialisme» (*real materialism*)?
9. Hvem er kjent for å ha hevdet å motbevise George Berkeleys idealisme ved å sparke kraftig til en stein, og proklamere: «I refute it *thus!*»
10. Hvilken nålevende filosof står bak følgende sitat:

If there ever was a consensus of understanding about 'realism', as a philosophical term of art, it has undoubtedly been fragmented by the pressures exerted by the various debates – so much so that a philosopher who asserts that she is a realist about theoretical science, for example, or ethics, has probably, for most philosophical audiences, accomplished little more than to clear her throat.

SVAR:

1. Oppfatningen om at mulige verdener er konkrete entiteter, på lik linje med vår faktiske verden (men adskilt fra den i tid og rom).
2. *The Matrix*.
3. En definisjon som forsøker å fange hva det dehnerte objektet faktisk er, i motsetning til en nominaldefinisjon, som kun peker ut et objekt gjennom f.eks. å liste opp nok egenskaper til å kunne plukke ut det aktuelle objektet.
4. Produkter av det menneskelige sinn som ved sin tilblivelse får status av å være objektive: språk, teorier, historier, myter, matematiske entiteter, osv.
5. George Orwell.
6. En naturalistisk realisme om moralske fakta, hovedsakelig utviklet av Richard Boyd, Nicholas Sturgeon og David Brink, som alle har vært tilknyttet Cornell University.
7. At det kan motbevise, vanligvis gjennom eksperimentelle undersøkelser.
8. Panpsykiisme.
9. Samuel Johnson.
10. Crispin Wright.

NESTE NUMMER

ONTOLOGI

Ordet «ontologi» kommer fra det gammelgreske *to òn*, som betyr noe i retning av «det som finnes». «Ontologi» (ubestemt form) betegner derfor nettopp en systematisk søken etter kunnskap om hva som finnes. Så, hva finnes? Og hvordan finner vi ut av det?

Det virker innlysende at slike ontologiske spørsmål står sentralt i de aller fleste vitenskaper, og filosofien er intet unntak. Siden fagfeltets fødsel har eksistensen av entiteter som Gud, sjelen og platonske ideer vært heftig debattert. Har vi kommet noe lenger i disse klassiske debattene i dag? I nyere filosofi har debatten særlig flyttet seg til spørsmål omkring tall og abstrakte objekter generelt, moralske sannheter, egenskaper, mulige verdener og tid. Finnes disse tingene, og i så fall, i hvilken form?

Ettersom spørsmål om hva som finnes er viktig for filosofien, er det naturlig å også reflektere rundt hvordan vi kan komme frem til svar på disse spørsmålene. Og på dette området har det i senere tid vokst frem et aktivt *metaontologisk* forskningsfelt, som stiller spørsmål *om* ontologi. Ett grunnleggende metaontologisk spørsmål er hva det i det hele tatt vil si å påstå at noe finnes. Mange holder seg fortsatt til Quines metaontologi, som (i svært grove trekk) går ut på at man er forpliktet til eksistensen av alle og bare de objektene som sies å eksistere i setninger hvis sannhet man er forpliktet til. Så dersom man mener at «det finnes uendelig mange primtall», så har man ontologisk forpliktet seg til at det finnes primtall. Samtidig har graden av raffinement i moderne ontologiske debatter vekket mistanke hos enkelte, som anklager disse debattene for å hvile på trivielle, verbale uenigheter. Martin Heidegger anså på sin side «værensspørsmålet» for å være det desidert viktigste spørsmålet i filosofihistorien, og i *Væren og tid* innførte han et helt nytt vokabular som skulle redegjøre for dette spørsmålet på en tilfredsstillende måte.

Man kan også spørre seg hvor viktig ontologiske spørsmål *egentlig* er i de forskjellige vitenskapene. De ser riktignok ut til å være svært viktige, men kan det for eksempel hende at fysikkens teorier ikke påtvinger sine tilhengere noen ontologiske forpliktelser i det hele tatt, men simpelthen er et verktøy til å forutsi og kontrollere den naturlige verdens atferd?

Kanskje blir det akkurat din ontologi (eller metaontologi) som snur opp ned på filosofien! Har du en god idé, en ferdig tekst, en skisse du kan arbeide videre med, et tidligere arbeid du vil omarbeide, eller et forslag til intervju eller anmeldelse, ser vi gjerne at du sender inn bidraget ditt til neste nummer av *Filosofisk supplement*.

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

Frist for innsending av tekster, utkast, eller ideer er **15. juli**. 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, 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.

BIDRAGSYTERE

Tekst

Einar Duenger Bøhn (f. 1977) er førsteamanuensis i filosofi ved UiA.

Dag August Schmedling Dramer (f. 1993) er bachelorstudent ved UiO

Sivert Thomas Ellingsen (f. 1992) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.

Ludvig Fæhn Fuglestvedt (f. 1991) er bachelorstudent i tysk ved UiO.

Trym Horgen (f. 1991) er bachelorstudent i japansk ved UiO.

Alexander Myklebust (f. 1988) har en mastergrad i filosofi fra UiB, og en mastergrad i Teknologi, innovasjon og kunnskap fra UiO.

Gry Oftedal (f. 1975) er forsker i vitenskapsfilosofi ved UiO.

Martin T. Ravneberg (f. 1989) er forskningsassistent og masterstudent ved UiO.

Hallvard Sandven (f. 1991) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Solveig Nygaard Selseth (f. 1991) er masterstudent i filosofi ved UiO.

Illustrasjon

Åshild Aurlien (f. 1986) har en bachelorgrad i Produktdesign fra HiOA og QUT Australia, med tilleggsfokus på grafisk design, samt årsstudium i Kunst og Design fra SFSU San Francisco.

Martina Mercellová (f. 1992) er frilansillustratør.

Trym Horgen (f. 1991) er bachelorstudent i japansk ved UiO.

Mariona Eiren Bohlin Sturm (f. 1992) er bachelorstudent i filosofi ved UiO.